

452622
BCU Cluj-Napoca

Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei



2011

CONSILIUL JUDEȚEAN CLUJ
MUZEUL ETNOGRAFIC AL TRANSILVANIEI

Anuarul Muzeului Etnografic
al Transilvaniei

2011

Volum editat cu sprijinul financiar al
CONSILIULUI JUDEȚEAN CLUJ

432622

**CONSILIUL JUDEȚEAN CLUJ
MUZEUL ETNOGRAFIC AL TRANSILVANIEI**

BCU Cluj-Napoca



BCPER201402267

Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei

**Argonaut
Cluj-Napoca
2011**

2011

2009

Editor șef: Tudor Alexandru Sălăgean

Colegiul științific

Marius PORUMB – Academia Română

Ioan Aurel POP – Academia Română

Ioan TALOȘ – Universitatea din Köln

Ioan CUCEU – Universitatea Babeș-Bolyai

POZSONY Ferenc – Universitatea Babeș-Bolyai ; Academia Maghiară de Științe

Virgil FLOREA – Universitatea Babeș-Bolyai

KESZEG Vilmos – Universitatea Babeș-Bolyai

BALOGH Balázs – Institutul de Etnologie al Academiei Maghiare de Științe

Jean Francois GARMIER – Muzeul din Bourges

Valentin ORGA - Universitatea Babeș-Bolyai

Colectivul de redacție

Redactor șef: *Flavia Stoica*

Secretar de redacție: *Tötszegi Tekla*

Membri:	<i>Simona Munteanu</i>	<i>Ioan Toșa</i>
	<i>Mihaela Mureșan</i>	<i>Zoia Maxim</i>
	<i>Daniela Șerdan-Orga</i>	<i>Cristian Micu</i>

Traducere și corectura rezumatelor: *Mihaela Mureșan, Flavia Stoica*

Grafică copertă, prelucrare fotografii: *George Ciupag, Flavia Stoica*

Responsabilitatea asupra conținutului materialelor revine autorilor

Coperta I: Biserica din Cizer, jud. Sălaj, în Parcul Etnografic Național „Romulus Vuia”; Coperta IV: „Pătul” (clăie de fân în copac), Lunca Cernii de Sus, județul Hunedoara, 1928 (?), negativ pe sriclă – Negativoteca MET

© Muzeul Etnografic al Transilvaniei, 2011

ISSN 1582-8921

ISBN 978-973-109-304-8

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

www.muzeul-etnografic.ro

Editura Argonaut

Str. Ciucaș nr. 5/155

454006 Cluj-Napoca

Tel./fax 0264 425 626

e-mail: editura_argonaut@yahoo.com

www.editura-argonaut.ro



PUBLICAȚIE FONDATĂ ÎN 1958



SUMAR · CONTENT · SOMMAIRE · INHALT

CULTURĂ MATERIALĂ

Ioan TOȘA – Ancuța MOCAN

Tehnologii textile tradiționale / Technologies textiles traditionnelles 11

TÖTSZEGI Tekla

Contribuții la cercetarea modului de funcționare a breslei olarilor din Zaláu /
Contributions to the Research of the Way of Pottery Guild's Working in Zaláu 25

Ala MOVILEANU

Biserica din „Râpciune” / The Râpciuni Church, Neamț County 35

CULTURĂ SPIRITUALĂ

Pamfil BILȚIU

Un obicei cu valoare de unicat în literatura de specialitate: udatul nevestelor la Hodac /
Une coutume unique dans la littérature de spécialité: le mouillage des femmes á
Hodac 47

Augustin MOCANU

Repertoriul de colinde din zonele Sălajului și Codrului / Le répertoire des Noëls de la
zone Sălaj et de Codru 53

Aurel BODIU

Elemente ale cultului funebru în zona Dealurile Clujului/ Eléments du culte funèbre
dans la zone Dealurile Clujului 72

Pamfil BILȚIU

Pedepse și sancțiuni tradiționale în etnologia românească și maramureșeană /
Punissions et sanctions traditionnelles dans l'ethnologie Roumaine et la région de
Maramureș 86

Ioan TOȘA

Aspecte ale culturii populare doljene de la sfârșitul secolului al XIX-lea reflectate în
fonduri documentare clujene / Aspects de la culture populaire de Dolj a la fin du
XIXème siècle, reflétés dans les fonds documentaires de la ville Cluj 95

Mihaela MUREȘAN

Harta cerului în mentalitatea țărănească / La carte céleste dans la mentalité paysanne 148

Silvestru PETAC

Aspecte ale relației dintre strigătura de joc și dans / Aspects Concerning the
Relationship between the Dancing *Strigătură* and the Folk Dance 176

Laura TROȘAN

Prezența grâului în actele de magie și medicina empirică / The Wheat in the Magical Acts and Empirical Medicine 210

Mihaela ROTARU

Gesturi augurale și modelatoare de după naștere în Zona Etnografică Sălaj / Augural and Modelling Gestures after Birth in the Salaj Ethnographical Area 219

Dorel MARC

Repere identitare culturale ale patrimoniului imaterial. Obiceiuri funerare la români și sași în Zona Mureșului Superior / Repères d'identité culturelle du patrimoine immatériel. Coutumes funèbres aux Roumains et aux Saxons dans la Zone du Mureș Supérieur 231

Mihaela ROTARU

Finalitatea și vârsta căsătoriei în mentalitatea tradițională sălăjeană / The Finality and Age of Marriage in the Traditional Mentality of the Sălaj County 245

Silvia CERLAT

Ritualuri funerare în tradiția iudaică / Rituels funéraires dans la tradition hébraïque 252

MUZEOGRAFIE, MUZEOLOGIE, PATRIMONIU

Simona MUNTEANU

Valori naționale și valori europene ale patrimoniului cultural / National and European Values of the Cultural Patrimony 263

Cristian MICU – Daniela ȘERDAN

Muzeul Etnografic al Transilvaniei la început de mileniu. Direcții și perspective / The Ethnographical Museum of Transylvania at the Beginning of Millennium. Development Directions and Perspectives 265

Flavia STOICA

Prezentarea expoziției „Găteala capului – rit și simbol” / Exhibition Presentation „Head Dressing – Rite and Symbol” 275

ANTROPOLOGIE ISTORICĂ ȘI ETNOISTORIE

Ioan POP-CURSEU

Legislația contra vrăjitoriei în lumea românească veche: un studiu de caz în antropologia istorică / The Legislation against Witchcraft in the Ancient Romanian World: A Case Study in Historical Anthropology 283

Guillaume DURAND

Réactions villageoises contre les autorités ecclésiastiques roumaines et étrangères aux XVI^e et XVIII^e siècles / Rural Reactions against the Ecclesiastical Romanian and Foreign Authorities in the 16th and 18th Centuries 303

Ioan Augustin GOIA

„Peisajul etnic” – un concept problematic / Die „ethnische Landschaft” – ein problematisches Konzept 315

Tudor SĂLĂGEAN

Memoria comunităților. Rezistența anticomunistă la Cricău și Tîbru, județul Alba, în amintirea locuitorilor / The Memory of the Communities. The Communist Resistance in the Inhabitants' Memory at Cricău and Tîbru, Alba County 322

TÓTH Szilárd

Tradiții comunitare și comportament electoral la alegerile din mediul rural din România interbelică – cazul comunității maghiare din Olteni / Community Traditions and Electoral Behaviour at the Elections from the Rural Society in the Interwar Romania – the Hungarian Community from Olteni 333

ETNOARHEOLOGIE

Zoia MAXIM

Simbolistica lui Opt / Symbolism of Eight 345

Constantin POP

Fântâna – simbol al vieții fără de sfârșit / La fontaine-symbole de l'immortalité..... 355

Andrei FLORIAN

Scurtă incursiune asupra apariției și evoluției statuetei antropomorfe și a funcțiilor ei / Brief Overview on the Appearance and the Evolution of the Anthropomorphic Statuette and its Roles 363

Ioana BĂDOCAN

Mijloace de comunicare. Mesajul prin simbol / Means of Communication. Message through Symbols 370

CONSERVARE, RESTAURARE

Vasilica-Daniela TOADER - Laura TROȘAN - KACSO Irina - Constantin MĂRUȚOIU - Zaharie MOLDOVAN - Ioan BRATU

Metode de expertiză științifică a icoanelor din patrimoniul Muzeului Etnografic al Transilvaniei / Scientific Expertise Methods of the Icons in the Ethnographic Museum of Transylvania Patrimony 383

Dana BENKARA – Ioan BUTNARIU

Factori biologici ai biodegradării patrimoniului etnografic din lemn / Biological Factors of Biodegradation of the Ethnographical Wooden Patrimony 389

Daniela-Vasilica TOADER – Laura TROȘAN

Restaurarea unui brâu unguresc cu fir metalic din secolul XIX / Restoration of a Hungarian Girdle with Metal Thread from the 19th Century 409

Mioara SÎNTIUAN

Restaurarea icoanei pe sticlă „Punerea în mormânt” / The Restoration of the Icon on Glass „Burial of the Lord”	418
--	-----

MISCELLANEA

Ștefan DAMIAN

Scritorul ca antropolog. Un călător român prin spațiul iberic: Liviu Rebreanu / The Writer as an Anthropologist. A Romanian Traveller through the Iberian Space: Liviu Rebreanu.....	425
--	-----

Artur LAKATOS

Tradiție și modernitate în gândirea lui Eugen Lovinescu / Tradition and Modernity in the Eugen Lovinescu's Thought	432
--	-----

ANIVERSĂRI

Festivitatea de pensionare a d-nei director Maria Simona MUNTEANU	441
Pensionarea d-lui Ioan TOȘA – șef secție	448

RECENZII • NOTE DE LECTURĂ

Virtudes Atero Burgo, <i>Cancionero gaditano tradicional. Patrimonio oral de la Provincia de Cádiz</i> (Ion Taloș)	455
Marcu Mihail Deleanu, <i>Academicianul Simeon Mangiuca</i> (Iordan Datcu).....	457
Vrancea etnografică (Iordan Datcu)	457
Marcu Mihail Deleanu, <i>Memorial istoric și etnolingvistic. Grai, obiceiuri și folclor din Boiu</i> (Iordan Datcu)	459
PETRU OALLDE (1939-1994) (Iordan Datcu)	459
Marcu Mihail Deleanu, <i>I, Memorial etnofolcloric, II, Obiceiuri. Folclor din război, III, Studii. Note. Bibliografii</i> (Iordan Datcu)	460
Pamfil Bîlțiu, <i>Ion Stan Pătraș și zestrea sa artistică</i> (Iordan Datcu)	461
<i>Arta muzicală din Republica Moldova</i> (Iordan Datcu)	461
Pamfil Bîlțiu, Maria Bîlțiu, <i>Calendarul popular. Un corpus al obiceiurilor de peste an din județul Maramureș</i> , vol. I, <i>Obiceiurile primăverii și verii</i> (Iordan Datcu)	463
Nicolae Irimia, <i>Clarinetul de cur al Banatului: George Motoia Craiu</i> (Iordan Datcu)	463
Valer Butură, <i>Povestiri din Munții Apuseni</i> (Iordan Datcu)	464
Ludwig Adolf Stauffe, <i>Basme populare din Bucovina. O colecție inedită</i> (Iordan Datcu) ..	465
Norbert Fisch, <i>Legende și povestiri din Munții Apuseni</i> (Iordan Datcu)	466
Ana Grama, cercetător etnomuzeograf și arhivist la 70 de ani (Iordan Datcu)	467
Constantin Catrina, <i>Muzica și muzicienii Cetății</i> (Iordan Datcu)	467
Schițele antropologice ale lui Ioan Lascu (Iordan Datcu)	468
Ivan Reboșapca, <i>Vsesvit usnogo i pisanogo slova</i> (Iordan Datcu)	469



CULTURĂ MATERIALĂ

TEHNOLOGII TEXTILE TRADIȚIONALE

Ioan TOȘA, Ancuța MOCAN

Technologies textiles traditionnelles. Les auteurs présentent, d'après les informations contenues par les réponses reçues aux questionnaires *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* (1884) de B. P. Hasdeu, *Cestionariu despre tradițiunile istorice și anticitățiile țărilor locuite de români* (1895) de N. Densușianu et *Firul* (1929) du Musée de la Langue Roumaine de Cluj, quelques aspects concernant les technologies traditionnelles utilisées pour obtenir la matière première (le fil de chanvre, de lin et de laine) et les tissus qu'on en réalise.

Mots clés: chanvre, lin, le teillage du chanvre, le filage, le tissage.

Procurarea și confecționarea pieselor de îmbrăcăminte au fost probleme care s-au pus deosebit de acut în condițiile climaterice ale țării noastre, ea generând de-a lungul veacurilor o adevărată industrie casnică. Începuturile acestei industrii se pierd în negura vremurilor, descoperirile arheologice scoțând la iveală materiale care atestă utilizarea unor plante textile (cânepa)¹. Vorbind despre Traci Herodot arată că „în țara aceasta crește cânepa care seamănă foarte mult cu inul... din însa își fac haine tracii, foarte asemănătoare cu cele din in, așa că cine nu cunoaște cânepa cu de-amănuntul, nici nu poate deosebi dacă-s din cânepă ori in” (Chelcea, 1968: 333).

Realizarea acestei industrii casnice a fost imortalizată atât de reprezentările de pe Monumentul de piatră de la Adamclisi și pe Columna lui Traian cât și de păstrarea până în zilele noastre a unor piese asemănătoare (gluga, opregul, cioarecii etc) și a unor instalații legate de confecționarea lor (*undrea, ștează, argea, etc*).

Decăderea centrelor urbane, după retragerea administrației romane din Dacia, a determinat reducerea îndeletnicirilor meșteșugărești la formele cele mai simple care au fost practicate în continuare în așezările rurale (Istoria României, I: 787). Practicarea unor îndeletniciri textile, casnice (tors, țesut, cusut, etc.) de către populația rămasă pe teritoriul Daciei, o necesitate cerută de necesitatea confecționării pieselor de îmbrăcăminte, este demonstrată atât de descoperirile arheologice care au scos la iveală unelte utilizate în secolele VI-XI (Zaharia, 1977: 83) cât și de terminologia populară care cuprinde pe lângă cuvinte autohtone - caier, pânză, undrea, ștează, argea (Russu, 1962: 27-28) - și cuvinte de origine latină - a toarce, a țese, furcă, fus etc. Păstrarea acestor cuvinte în terminologia populară de pe întreg cuprinsul României n-ar fi fost posibilă fără existența unei populații statornice care să le creeze și utilizeze în toată perioada de formare a limbii și a poporului român.

¹ Seminte de cânepă au fost descoperite în așezării din culturile: Gumelnița, și Cucuteni. Cf. Eugen Comșa, *Cultivarea plantelor textile în cursul epocii neolitice pe teritoriul României în Terra Nostra, III*, p. 57.

Odată cu consolidarea feudalismului apar și primele mențiuni documentare legate de prezența unor instalații tehnice utilizate pentru finisarea unor țesături: două case de piuari, la 1169, pe domeniul mănăstirii Sâniob (Bratu, 1978: 212). În secolele următoare se înmulțesc documentele privitoare la existența instalațiilor de prelucrare a țesăturilor de lână, precum și cele privitoare la veniturile pe care acestea le aduceau Domeniului feudal.

Documentele istorice cuprind informații mai numeroase referitor la creșterea oilor, principala sursă de procurare a lânii, românii ardeleni fiind obligați a da o dare specială quinquagesima (Dragomir, Belu, 1968: 98). Creșterea oilor a fost, în toate localitățile românești, o preocupare importantă a locuitorilor determinată în primul rând de faptul că ele ofereau materia primă – lână și piei – necesară confecționării îmbrăcămintei pentru anotimpurile reci precum și produse alimentare de bază – lapte și produse lactate.

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm câteva aspecte privind tehnologia textilă tradițională pe baza unor informații cuprinse în răspunsurile trimise la chestionarele *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* (1884) a lui B. P. Hasdeu, *Cestionariu despre tradițiunile istorice și anticități ale terilor locuite de români* (1895) a lui N. Densușianu) și *Firul* (1929) al Muzeului limbii române din Cluj.

La sfârșitul secolului al XIX-lea toate piesele de port și textilele de interior erau confecționate în casă de către femeie. Materiile prime utilizate pentru confecționarea lor au fost: cânepa, inul și lână, la care încep să se adauge, în tot mai multe localități bumbacul cumpărat și borangicul² obținut de la viermii de mătase pe care-i creșteau în gospodăria proprie.

Cânepa era cultivată în fiecare gospodărie pentru necesitățile casnice din care cauză, după desființarea iobăgiei, terenurile *cânepiște* era, ca suprafață, relativ redus în toate localitățile. Cultivarea cânepii presupunea lucrări de pregătire a terenului mai deosebite decât alte culturi pentru a se obține cânepă de calitate (lungă și subțire) din care cauză *cânepiștea* se afla pe terenurile cele mai fertile.

Terenul era din toamnă arat pentru ca în timpul iernii să înghețe pământul și rădăcinile buruienilor, iar înainte de semănat erau îngrășate cu îngrășăminte naturale (gunoi de grajd bine fermentat). Se putea ara și „primăvara timpuriu dar atunci cânepa se semăna de două ori ca să fie mai deasă. Cânepa semănată deasă are fire subțiri și dă fuior mai moale și mai fin, cea semănată rar are fuior mai sfășios și mai dur” (Brad, Hunedoara).

Sămânța de cânepă era obținută din cânepa de toamnă sau din *hăldani*, cânepă semănată foarte rar, în culturile de porumb. Cânepa de toamnă „se culege și se fac din ea mănuși care se leagă cu câteva fire de cânepă apoi se așează în formă de cerc cu capetele în sus, și se acoperă cu buruieni culese de pe cânepiște. Peste buruieni se pune un covor sau un cearșaf să nu o strice vrăbiile. După o săptămână se descoperă și se întinde fiecare mănușă aparte apoi se îmblățește cu sucitoarea sau cu o botă netedă.

² „Borangic cumpără femeile mai ales cele care au fete mari, de la muntencile din județele R. Sărat și Buzău, care-l aduc când vin, primăvara împreună cu bărbații lor, cu oțet de prune și mere uscate. Din borangic țes cămăși pentru fetele mari cu care joacă în horă, mărimi pentru femei de toate vârstele, ștergare de cui cu alesături și piepți de cămăși pentru flăcăi”. Batogu, jud. Brăila

Sămânța se vântură sau se *direge* cu ciurul, iar sămânța curățită se întinde la soare după care se păstrează la loc uscat și ferit de șoareci”³

Hăldanii, fiind semănați mai rari, creșteau mai înalți și mai groșii decât cânepa obișnuită și aveau o fluorescență mai bogată. Ei erau culeși din culturile de porumb toamna și erau lăsați să se usuce la soare mai multe zile după care se îmblăteau, bătându-se câte 3-4 fire de o bucată de lemn pentru ca sămânța să sară din fluorescența uscată. Sămânța obținută de la hăldani era mai sănătoasă și conținea mai puține boabe sterpe. Sămânța rezultată era vânturată și pusă la păstrare în locuri uscate (Bratu, 1978: 216).

Sămânța de cânepă și de in era folosită atât pentru semănat cât și pentru obținerea uleiului necesar pregătirii alimentației de post Pentru obținerea uleiului sămânța, de cânepă sau de in, după ce era zdrobită într-o piuă era cernută și prăjită apoi era pusă într-o presă “sămânța scoasă din inul uscat la soare, se pune la uscat 1-2 săptămâni după care era zdrobită într-o piuă și se cernea. Făina obținută se pune într-o copaie unde se umezea cu apă și se frământa bine, după care se pune la prăjit. După ce se prăjea se pune într-un săculeț de pânză și presată în teasc. Din 9 kg de sămânță ieșeau cam 2-2,5 litri ulei. Turta rămasă era folosită ca hrană la animale”⁴.

În situația în care se termina uleiul, pentru gătit se putea folosi și făina semințelor de cânepă, in și bostani, prăjită ”sămânța se zdrobea într-o tocitoare cu un bătător de lemn, făina rezultată era cernută printr-o sită mai rară și era pusă la prăjit într-o tigaie și așa o foloseau la gătit”⁵.

Tot din astfel de făină se făcea și *julfa* “semințele se pisează în chiuă până se fac turtă, se încălzesc într-o strachină la foc, se pune peste ea apă caldută și se mestecă până se moaie, apoi se umple strachina cu apă și se obține un lapte care se strecoară prin sită, se pune pe foc să fiarbă. În timpul fierului se încheagă puțin ca jintița” (Șezătoarea, 1903: 33). *Julfa* numită și *chisăltă de dovleac*⁶, *lapte de bou*⁷ era un aliment de post care se făcea în special în Ajunul Crăciunului pentru a se da pomană de sufletul morților împreună cu colăceii, sau se mânca “cu mămăligă prăjită ori cu mălai”⁸.

³ Tămășești, Sălaj. „După ce s-a cules se fac mănăși care se așează în forma crucii pe un loc ferit de ploaie, cu scopul de a se păpuși și a putezi foile ce îmbracă sămânța având în vedere numai vârful unde este sămânța. Se învește cu un țol pentru a se face păpușatul mai bine și se lasă trei zile. Într-o zi cu soare se întinde la soare după care se freacă fiecare mănășă în parte și se bate cu un lemn scurt pe o cergă. Mănășa se pune iar la soare și se bate din nou” Talpa Ogrezile Vlașca

⁴ Inf. Borcea Domnica, Vama Buzăului, Covasna.

⁵ Inf. Dragoș Gahia, Horoatul Crasnei, Sălaj.

⁶ “În Ajunul Crăciunului se pisează semințe de dovleac sau de cânepă după ce au fost prăjiți într-un vas de tablă, se cern printr-un ciur și se pun la foc să fiarbă, apoi se îngroașă cu făină de grâu. Se pun în strachină cu grâu fiert și se împart pentru sufletul celor răposai” Cacoții Mehedinți, în *Izvoarașul*, XVII, nr. 11-12 nov.-dec. 1938

⁷ “se pune la fiert sămânța de cânepă până ce crapă, se strecoară și se pune în piuă și se zdrobește iar din când în când se căleşte cu fierul înroșit în foc. Când se socotește că e deajuns de călită se strecoară prin sită în căldare și setoarnă apă, apa se colorează în alb ca laptele. Se fierbe și se împarte cu colăcei pe la vecini de sufletul morților în Ajunul Crăciunului” Gostila Someș, *Izvoarașul* nr. 11-12, noi-dec 1937

⁸ Birca, Dolj, Răspuns la *Chestionarul Obiceiuri de Crăciun și Anul Nou* al Muzeului Etnografic al Ardealului; “se fac plăcinte cu julfă, barabule cu julfă, și julfă cu păsat” (Lupescu, 2000: 33).

În unele localități făina din sămânță de in fiartă în lapte era folosită pentru tratare buboaielor ca să coacă mai repede (Șoimuș, jud. Arad).

Semănatul cânepii se făcea primăvara, după mersul vremii, și coincidea în general cu semănatul porumbului și cu clocitul păsărilor „se credea că semănatul trebuie să coincidă cu clocitul păsărilor pentru ca acestea să nu fure sămânța” (Brad, jud. Hunedoara). Semănatul se făcea cu mâna, des, uneori se semăna de două ori, primăvara, când era luna în creștere, pentru ca să crească înaltă și subțire și să fie deasă. Cânepa semănată des se cocea mai repede, prin august, ea fiind numită și cânepă de vară și nu făcea sămânță.

Se credea că e bine atunci când se semăna cânepa „să te prinzi cu mâinile de păr ca să crească deasă și subțire ca părul, să nu stai jos ca să crească înaltă și să nu vorbești ca să nu se facă volbură prin ea” (Orlat, jud. Sibiu).

Femeile, pentru a avea cânepa mare și frumoasă, în Ajunul Bobotezei puneau fuioare pe toate furcile de tors și le puneau la grindă ca să treacă preotul pe sub ele și alegeau, pentru preot, *fuiorul* popii (Câmpuri Surduc, jud. Hunedoara) dintre fuioarele cele mai frumoase, cu credința că așa cum este el așa vor fi și fuioarele din acel an “se dădea preotului alături de un colac. Fuiorul se alegea cu ochii închiși și cum era el așa va fi și cânepa în anul acela” (Arpașul de Sus, jud. Făgăraș). Se credea că *fuiorul popii* este „barba lui Cristos” (Docani, jud. Tutova) și are puterea de-ai ajuta în lumea cealaltă dacă “îl pun pe cruce ca să se facă punte spre rai, și să scape de iad (Godinești, jud. Tecuci).

Fiind considerat pomană pentru căseni pe lumea cealaltă gospodinele se îngrijeau ca să aibă la îndemână fuioarele mai bune pentru a avea de unde lua „cel mai frumos fuior” (Rimetea, jud. Alba) ca să-l dea preotului, iar atunci când “cineva primește în plus peste ce are de primit se zice că a primit fuiorul popii” (Săsciori, jud. Alba).

În ziua ajunului de Boboteză femeile aveau grijă să „nu fie tort pe fus sau pe răschitor, că se face volbură în cânepă, iar fuioarele de cânepă le dau să le boteze popa, ca să se facă cânepa frumoasă” (Orlat, jud. Sibiu).

Tot pentru a avea cânepă frumoasă în unele localități din nordul Moldovei în lumea curată, prima zi de luni din Postul Mare „femeile beau rachiul cu chiper până se îmbată ca să le crească cânepa, dacă nu se îmbată nu le crește cânepa” (Mileanca, jud. Dorohoi), iar la Florii femeile încercau să ia nuiiele cât mai lungi de salcie din cele sfinte de preot în biserică pentru a avea cânepa „înaltă și subțire” (Orlat, jud. Sibiu).

După ce terenul era semănat se grăba bine pentru a se acoperi toată sămânța ca să nu fie mâncată de păsări și a răsării sămânța des. Tot pentru a nu fi mâncată de păsări sămânța se făcea pe holda de cânepă sperietori ca să gonească păsările.

După răsăritul cânepii, dacă era buruienoasă, se plivea cu plivitorul, un băț cu un cuțit la un capăt cu care se tăiau rădăcinile buruienilor, în special al scaieților.

Când cânepa era galbenă la floare și ieșea din ea fum se culegea, adică se smulgea din pământ cu rădăcini cu tot, câte o mănunchi, adică atâtea fire cât puteau fi cuprinse cu mâinile.

Din două trei mănunchiuri de făcea o mănură care se lega cu legători făcute din firele de cânepă mai mărunte de la marginea cânepiștii. Mănurile erau făcute

grămezi, în picioare și erau lăsate mai multe zile să se usuce. Când mănușile erau uscate se retezau rădăcinile cu o secure și se făceau *sarcini*, grămezi de 10 mănuși care se legau cu nujele, și se încărcau în car pentru a fi dusă la topilă, amenajată în apele curgătoare sau în locuri cu apă stătătoare.

La topilă sarcinile erau dezlegate și mănușile erau puse în apă, în rânduri paralele, cu rădăcinile în afară și cu vârfurile așezate unele peste altele până aproape de legătoare și peste ele se puneau greutatea pentru a le ține sub apă. Cânepa și inul stătea la topit șapte, patrusprezece zile, în funcție de locul unde era pusă și timp.

În topilă apa fiind stătătoare și mai caldă cănepa și inul se topea mai repede decât cea pusă în ape curgătoare. La 7-8 zile se căuta dacă-i topită, adică se scotea o mănușă și se pune la uscat. Când era uscată dacă mănușa era albă și se rupea ușor, însemna că-i topită și poate fi scoasă.

Pusul și scosul la topit și de la topit era o muncă grea din care cauză aceste operațiuni se făceau în clacă cu mai multe femei. Când se scotea se lua greutatea de pe mănuși din aval, și fiecare mănușă era dezlegată și spălată bine în apă de două trei ori pentru a se îndepărta toate murdăriile de pe ele și ca să rămână mănușile curate, albe, după care se așezau, în picioare, în grămezi pe malul apei și lăsate să se usuce. Mănușile erau păstrate acasă la loc uscat înainte de a fi melițate.

Melița se compune din „limba meliței care e legată de talpă printr-un cui, talpa meliței care e prevăzută cu o tăietură la mijloc, lăsându-se loc limbii, iar acestea sunt susținute de patru picioare” (Chișcădaga, jud. Hunedoara). O meliță făcută bine nu face larmă mare la melițat pe când una largă clămpănește (Brad, jud. Hunedoara).

Când se melițau mănușile se răsfireau, la soare ca să se usuce și să se încălzească bine, după care se lua câte o mănușă de cănepă și se frângea pe mai multe locuri, începând de la rădăcină pe o bucată de lemn sau pe *năbonicul frângătoareii, zdrobitorului, melițoiului* o unealtă asemănătoare cu melița atât în ce privește forma cât și materialul de construcție, care avea limba, *cordenciul* mai masiv și făcelele mai îndepărtate decât melița.

După ce mănușile erau frânate și bătute în meliței se melițau pentru a se zdrobi resturile de parte lemnoasă din tulpină și se scutura de pozdări. (Fig. 1) Pentru îndepărtarea pozdărilor mănușile erau lovite de piciorul meliței după care se trăgea de mai multe ori prin meliță, apăsând limba pe ele pentru a intra între făcelele meliței.

Mănușile erau apoi *hecelate* adică erau date pe *hecelă ragilă*, sau *piaptănel* cel mare, care era o „bucată de scândură de fag sau de goron, lată cam de 40-50 cm la partea unde stau colții și mai îngustă la capătul celălalt. Colții din fier, încovoiați către partea cea mai îngustă sunt trecuți prin partea cea lată pentru a se ține mai bine.

Piaptănel are două găuri prin scândură pentru a se înțepeni pe un scaun sau butuc.” (Brad, jud. Hunedoara) (Fig. 2). Fuioarele obținute erau apoi pieptănate pentru a se îndepărta orice parte lemnoasă, obținându-se *fuiorul* - calitatea cea mai bună de cănepă care era folosită mai ales la urzit și *câlții*. După ce fuiorul s-a hecelat și periat, călții se pun la soare, apoi se piaptănează cu pieptenii, ce se smulge din piepteni se numesc păcioșele, iar ce rămâne în piepteni se numesc bucări” (Șoimuș, jud. Arad).

Prelucrarea cănepii (melițatul, hecelatul, pieptănatul, periatul) se făcea vara târziu și toamna, numai în zilele cu soare când cănepa se usca și se încălzea pentru a se

îndepărta resturile de pozdării din ea. Toate lucrările trebuia să fie terminate până Sântandrei „zi la care pieptenii trebuie încleștați ca să se înclește gura lupului să nu facă pagube în vite” (Arpașul de Jos, jud. Făgăraș).

Se credea că de la melițele lăsate la vedere strigoii luau limbile și în „noaptea de Sfiredelul Rusaliilor”, adică la jumătatea dintre Paști și Rusalii, mergeau călare pe o limbă de meliță în vârful unui deal și acolo ținându-le în mâini, strigoii și strigoaicele se răcădeau unul la altul strigând / Stai să te tai, stai să te tai, dar nu se loveau” (Brad, jud. Hunedoara).

Fuiorul era calitatea cea mai bună de cânepă sau de in din care se obținea prin toarcere firul cel mai subțire și mai rezistent care se folosea la urzit, pocioșele erau o calitate intermediară, din care, prin toarcere, se obținea un fir mai gros care se folosea pentru băteală, iar câlții era calitatea inferioară din care prin toarcere se obținea un fir gros cu resturi de pozdări în el.

După obținerea diferitelor calități de cânepă, acestea se făceau *păpușă* ca să nu încălcească apoi din mai multe păpuși se făcea caierul “caierul se tropotește cu palma și se face sul cu vârful ascuțit și cu mijlocul puțin bombat. Se credea că dacă fetele care fac întâi caier, îl fac cu o ieșitură în afară vor avea un bărbat buzat” (Șoimuș, jud. Arad).

Lâna, materia primă de bază utilizată în cadrul industriei casnice textile se procura pe plan local, de la oile proprii. Oile erau tunse o dată pe an, spre sfârșitul primăverii când lâna se îngălbenea la rădăcină, semnă că era coaptă. Dacă nu se tundeau oile la timp lâna se rupea singură și cădea.

Tunsul oilor se făcea cu foarfeci, făcute de fierarii din sate, de către ciobanii sau de oamenii care știau să tundă în așa fel încât lâna de pe o oaie să se țină întreagă. (Fig. 3) Lâna obținută trebuia să fie spălată cu apă caldă ca să se moaie bine *usucul*, după care se puneă în coșuri de nuielă și spăla cu apă rece la râu, pentru a se îndepărta murdăria și grăsimea de pe ea. Lâna spălată se puneă la uscat la soare, iar când era uscată se *scărmăna* cu mâna pentru a desface firele unele de altele și pentru a se elimina și ultimele corpuri străine rămase după spălat.

Lâna era pieptănată și se obținea diferite calități: *părul*, calitatea cea mai bună, lungă și subțire, *camura* lâna de calitate mijlocie, mai scurtă și *mișii* calitatea cea mai slabă. Cantitățile mai mari de lână erau duse la dreve, (Fig. 4) instalații speciale în cadrul cărora ea era spălată, sortată pe calități și toarsă..

Torsul se făcea de femei și fete, începând cu torsul lânii vara (Fig. 5) și țesutul toamna până la Crăciun, iar iarna și în postul Paștelui cu torsul cânepii, la țesut și cusut „pentru a se împodobi de Paști cu haine noi” (Măstăcani, jud. Covurlui) în ziua de Paști „ținea ca să se îmbrace cu o cămașă nouă și frumoasă, iar casele să fie împodobite cu țesături noi.” (Mînzălești, jud. Buzău)

În toate localitățile era credința că de Paști fiecare om trebuie să aibă haine noi⁹, măcar o cămașă dacă nu se poate mai mult, din care cauză se și spunea „Crăciunul sătului, Paștile falnicele, tot în coji de ouă și-n cămeșă nouă” (Perieni Bogești, jud. Tutova).

⁹ Fiecare membru al familiei trebuie să aibe haine noi” Roșiori, jud. Brăila; “fiecare caută se se îmbrace cu haine noi” Botești, jud. Roman; “toată suflarea să fie înnoită cu ceva nou” Păstrăveni, jud. Neamț

Pentru tors caierele (de cânepă, în sau lână) se legau de furca de tors cu o sfoară împletită din fire de diferite culori la fete și nevestele tinere și de culoare neagră la femeile bătrâne și era tors pe fus. Cu mâna strângă se trăgea firul din caier și cu mâna dreaptă se învătea fusul pentru a se răsuci firul înainte de a se înfășura pe el.

Fusele erau de două feluri, cel obișnuit pentru tors care se ținea cu vârful degetelor când se torcea și se folosea pentru obținerea firului mai subțire și *fusul de îndrugat* sau *druga* pentru tors mai gros, îndrugat, care se ținea în palmă când se răsucea.

Se torcea mai subțire pentru urzeală și mai gros pentru băteală, grosimea firului arăta măiestria femeii. Despre firele care aveau noduri pe ele se zicea că au fost *toarse gușat*, iar despre care au fost toarse gros se spunea că au fost *îndrugate*. Fetele tinere se învățau a torce pe canură obținând un fir mai gros care se folosea la băteală.

Pentru a impulsiona fetele și femeile în vederea terminării torsului cânepii „înaintea începerii lucrului la câmp” (Gângiova, jud. Dolj), acestea erau amenințate cu Joimărica. Despre Joimărică se credea că este: „o femeie urâtă, cu capul mare, despletită, cu dinții mari, rânjiți” (Brad, jud. Hunedoara); „o namilă înspăimântătoare în chipul unei femei” (Malu, jud. Ialomița), care locuiește: „în pustietăți” (Mărginenii de Sus, jud. Prahova); „în păduri pustii, în casa ei se află numai capete de fete” (Păduroi, jud. Argeș) și care vine o dată pe an “mai ales în Joimari seara” (Glîmbocel, jud. Muscel) pentru a controla ce au lucrat fetele și femeile.

Joimărica pedepsea pe fetele și femeile care n-au terminat de tors până-n ziua ei¹⁰, punându-le degetele pe jar “ea miroase de departe cânepa ne toarsă și strigă: pute a călți nelucrați!, și-și înfige ghearele în femeia leneșă, o pune cu unghiile pe jarul aprins pe care-l aduce într-un hârb, iar pe băieții și oamenii molatici îi bate cu restelul zicând: la plug, la plug că vă bag restelul-n c...” (Drajna de Sus, jud. Prahova), sau le torcea ea cânepa “pune cânepa ne toarsă pe unghiile femeilor și-i dă foc, sau toarce ea cânepa repede, pune tortul să se coacă și o pune și pe femeie de o opărea” (Tomșani, jud. Prahova).

Se credea că femeile pot scăpa de-a fi pedepsite dând pomană, „femeile când credeau că vine, ca să scape de ea, urcau pe bordei și strigau „în fundul Budii, ard copii Iudii” și ea o lua pe fugă, crezând că sunt copii ei în primejdie. Tot pentru a fi apărate de Joimărică femeile „dădeau un colac cu colivă de pomană la Joimari pentru ca ea să nu mai vină” (Tomșani, jud. Prahova).

În unele localități din Vechiul Regat în ziua de Joimari “o femeie dintre cele mai harnice și mai îndrăznețe”¹¹, un bărbat¹², sau o ceată de băieți tineri¹³ se făceau

¹⁰ „Arde mâinile fetelor și femeilor care n-au terminat torsul cânepii până la ziua ei” Dulgheru, jud. Constanța

¹¹ Bălilești, jud. Muscel; Nicorești, jud. Tecuci

¹² “Bărbatul care se făcea Joimărică lua în mână puținii călți aprinși și se ducea să sperie pe femeile despre care știa că nu și-a tors cânepa zicând: călții, călți, torsi-i călții?, apoi se făcea că ar vrea să le ardă cu călții aprinși” Pielea, jud. Teleorman

¹³ “Până de curând câte trei băieți, doi îmbrăcați zdrențaros, unul uncheaș Joimarele, altul mătușa-joimărița, unul cântând la fluier mergeau la casă unde cei mascați întrebau:

Grădinile făcutu-le-ați / Răzoarele pusu-le-ați / Hupa, hupa / Torsi-ai călții / Ori i-ai tors / Ori i-ai ros / Ori i-ai răsucit pe sub gros / Ori în furcă nu i-ai pus / Cinci ouă încondeiate / La lelița pe perete /

Joimărică și umbla prin sat „mai ales pe la casele cu fete mari” (Nicorești, jud. Tecuci), se urca în pod și controlau dacă au terminat torsul “ umblă din casă în casă pe la cei care aveau fete și băieți și chiar pe la femeile mai proaste, le făcea o aspră inspecție asupra lucrului din iarna trecută și dacă găsea ceva cânepă ne toarsă, pedepsea pe fete făcându-se că le ucig unghiile pe chirostrii cu restul ce-l avea în mână și părinții nu ziceau nimic, ci le muștrau zicându-le: vezi dacă nu te silești” (Braniștea, jud. Covurlui).

După ce erau toarse firele de pe fus se răschiata pe răschitor făcându-se jirebii pentru a putea fi numărate, spălate și depănate. Răschitorul avea un capăt bifurcat iar la capătul celălalt avea crucea. Răschiatul se făcea ținându-se cu mâna dreaptă mijlocul răschitorului, iar cu mâna stângă se pune firul, de la bifurcație la cruce, în aceeași direcție. Dacă se greșea direcția se făcea *crâmpiță* și nu se putea lua jirebia de pe răschitor.

Când era terminat de răschiat se numărau firele, trei fire de pe o latură a jirebiei se numeau o *numărătoare* 30 de fire formau o, *păpușă* care era legată cu o ață, 10 păpuși formau o *jirebie*, un *răschitor* sau un *tort*.

Jirebile erau înmuiate în apă caldă și se puneau într-un ciubăr, la fundul căruia se presăra un strat de paie de ovăs și se acoperea cu un cenușar pe care se pune cenușă și se turna apă fierbinte. Când leșia se răcea puțin se scotea cepul de la ciubăr pentru a se scurge, se încălzea din nou și se turna peste tort.

Operația se repeta de 3-4 ori pentru ca torturile să se bdilească după care se spăla bine cu apă rece și se întindeau să se usuce și să înghețe. Jirebiile erau puse pe vârtelniță și se depăna făcându-se gHEME sau MOSOARE. (Fig.6)

După depănat urma urzitul pentru a se obține cantitatea de fire – *natra* - care era întinsă în război. Înainte de urzit se *cofea* adică se măsura cu cotul firul de pe un ghem, atâția coți cât de lungă voia să fie pânza (10 coți pentru o pânză obișnuită, 7 coți pentru un lepedeu nevedit) după care firul se lega cu ață roșie.

Alături de cânepă, în și lână pentru confecționarea unor piese de port și textile de casă s-a folosit și bumbacul și borangicul. Bumbacul se cumpăra sub formă de sucituri, o sucitură avea cinci *sculuri*, iar un scul avea șapte *păpuși*. Erau trei categorii de bumbac, *nălbit*, alb ca zăpada care era folosit pentru confecționarea pieselor de sărbătoare, *nenălbit* mai gălbui la fir folosit pentru confecționarea pieselor de purtat și *pescăresc* mai gros la fir, răsucit, folosit la confecționarea ițelor.

Sculurile de bumbac erau puse pe vârtelniță se depănau firele făcându-se gHEME sau MOSOARE (Fig.7).

Borangicul se obținea în cadrul gospodăriei prin creșterea viermilor de mătase

Urzitul se făcea pe gard, pe pereții casei, pe grapă sau pe urzoi. Indiferent pe ce se făcea, urzitul începea de la marginea de jos unde se găseau două cuie care făceau rostul (adică firele erau puse după ele în așa fel încât la dus și la întors să formeze un 8 orizontal) Firele se înșirau pe urzoi până la firul colorat, unde era un cui, după care se întorceau în sens invers până la rost, operația repetându-se până se obținea cantitatea de urzeală necesară pentru obținerea lățimii pânzei.

De nu nouă / Dă-ne două. Primeau ouă și plecau. La cine găsea cânepa netoarsă o aprindeau” (Cleanov, jud. Mehedinți).

Când urzea femeia număra firele la rost, la fel ca pe rășchitor și lega separat fiecare jirebie cu o sfoară, ca să nu se încurce. Numărul firelor care trebuiau urzite depindea de spata și de modul cum se da prin spată.

Erau trei moduri de a da firele prin spată: *șir în dinte* când se dădea numai câte un fir printre doi dinți ai spetei și se obținea o țesătură mai rară; *bun și rău* când se dădea, alternativ, printre dinții spetei, un fir la un dinte și două fire la dintele următor; *tât bun* când se dădeau tot două fire printre dinți.

Cantitate de fire ce trebuia urzită era: pentru o spată de:

8 (cu 240 dinți) 240 fire *șir în dinte*, 360 fire *bun și rău*, 480 *tât bun*

10 (cu 300 dinți) 300 fire *șir în dinte*, 450 fire *bun și rău*, 600 fire *tât bun*

12 (cu 360 dinți) 360 fire *șir în dinte*, 540 fire *bun și rău*, 720 fire *tât bun*

În general se urzeau numai fire de calitate cea mai bună și de aceeași culoare. Pentru țesătura de desagi și păretare se urzeau și fire de două culori, în care caz urzitul era mai complicat deoarece la un anumit număr de fire de aceeași culoare trebuiau urzite fire de altă culoare.

După ce se termina de urzit firele se făceau *lanț*, începând de la rost, ca să nu se încâlcească, și se punea războiul

Războiul de țesut era format din două tălpi, două *suluri*, sulul dinapoi pe care se înșiră firele urzite cu *vergele* printre rândurile de fire să nu se încâlcească, *sulul dinainte* pe care se înfășura pânza țesută, *brățelele* în care se punea spata pentru a o mânui mai ușor, *itele* prin care se nevedea, *scripeții* care permiteau ridicatul și coborâtul itelor, *iepele* pe care se călca cu picioarele pentru a putea ridica și coborî itele (Săcuiani, jud. Dîmbovița). Un capăt al urzelii se răsfirea pe vergeaua sulului dinapoi, după ce se puneau *vergelele de rost* ca să nu se încurce și se începea învelitul.

Învelitul se putea face în casă sau afară. Cel mai ușor se făcea afară deoarece lanțul urzelei se desfăcea pe toată lungimea lui (Fig. 8) și se fixa la un capăt de o traglă, un suport de lemn pe care se punea greutatea, ca să o țină bine întinsă. Sulul dinapoi se rotea, înfășurându-se pe el toată urzeală, printre fire punându-se vergele de alun descojite, din loc în loc, pentru a nu se încurca firele, și pentru ca sulul să se învelească egal. Când sulul era învelit și natra era întinsă începea neveditul sau datul prin ite.

Neveditul era operația cea mai complicată la pusul războiului, de el depinzând rostatul și calitatea pânzei și a motivelor decorative obținute. Pentru obținerea unor motive decorative mai complicate femeile solicitau ajutorul bătrânelor din sat, cu experiență, la nevedit.

Datul prin ite varia în funcție de ce pânză se dorea a se obține. Când se țesea o pânză mai simplă, fără modele, firele se dădeau prin două ite, când se dorea o pânză mai rară; sau prin patru ite, când se dorea o pânză mai deasă.

Datul prin ite se făcea astfel: din firele perechi, la rost, primul fir era dat prin corlețul primului it (când se țesea în două ite), sau al primului și al treilea it (când se țesea în patru ite), iar firul al doilea era dat prin corlețul celui de al doilea it (al doilea și al patrulea), operația repetându-se până ce se dădeau toate firele.

Când prin nevedit se doreau să se obțină motive decorative, țesute, datul prin ite era diferit. Pentru obținerea motivului brăduleț în țesătură, se lua în mână 7 fire care erau date prin corlețul itelor astfel:

Ițul	Firele													
I	1	7		6		5		4		3		2		
II	2	6	1	5	7	4	6	3	5	2	4	1	3	
III	3	5	2	4	1	3		7	2	6	1	5	7	4
IV	4		3		2		1		7		6		5	

Cel de al șaptelea fir dat prin ițe se întorcea peste vergeaua ițului pentru a se nu se încurca la datul prin ițe. Un fir dat prin ițe, în plus sau în minus, strica modelul.

Prin nevedit se obțineau motive decorative geometrice rezultate din modul cum au fost date firele prin spată, de exemplu dacă se țesea în patru ițe se obținea un motiv decorativ *brădulețul*, iar dacă când se țesea în două ițe se foloseau fire de culori diferite, care se introduceau prin rostul urzelii, alternativ, se obținea *vergi* de diferite culori în țesătură.

Când se dorea a se țese pânză cu alesături se nevedea în trei ițe, două rosteau la fel la pânza în două ițe pentru realizarea fondului, iar a treia separat pentru obținerea modelului. Dacă la pânza obișnuită țesutul se făcea numai cu suveica, la cea cu alesături alături de suveică băteala era introdusă cu mâna. *Alesul printre fire* consta în deschiderea rostului, numărarea firelor urzelii și introducerea cu mâna a firului, colorat, de alesătură între firele urzelii. Cu suveica se introducea prin rost un fir sau două de culoarea fondului țesăturii.

Alesul peste fire, consta din ținerea rostului închis, numărarea firelor de urzeală și introducerea firului colorat, după care se deschidea rostul și se introducea cu suveica firul de culoarea fondului.

Neveditul era o operațiune complicată, nu toate femeile fiind în stare să o facă, mai ales pentru țesăturile cu modele.

Dacă femeia nu se pricepea la nevedit, țesătura era compromisă, iar operațiunea era ironizată prin strigături: "Printre ițe, printre spată /Paște o iapă împiedicată /Printre ițe și fuștei /Paște o scoafă cu purcei /Pe sulul de dinapoi /O sută de lătunoi /Pe sulul de dinainte /Cine îi mai ține minte" (Miroslava, jud. Iași).

După datul prin ițe firele erau date prin spată, în una din modalitățile prezentate mai sus și în dinte, bun și rău atât bun, și se legau de sulul dinainte și se începea țesutul. (Fig. 9)

Țesăturile de lână au fost materialele de bază din care s-au confecționat unele piese de îmbrăcăminte și de interior, folosite pentru asigurarea căldurii în anotimpurile reci. S-a constatat că țesăturile de lână, prin udare și prin batere repetată, devin mai groase și mai călduroase.

Cea mai simplă instalație folosită pentru îngroșarea țesăturilor de lână a fost piva de mână. (Fig. 10) Piva este formată dintr-o masă masivă cu patru picioare, cu șipci triunghiulare de lemn fixate, sub forma unui grătar, în partea de jos și un *mângălău*, un cadrul dreptunghiular masiv cu patru șipci puternic ondulate, pe partea de jos. Pe grătar se întindea țesătura de lână, era udată cu apă caldă, după care doi bărbați mișcau înainte și înapoi, peste țesătură, mângălăul de mai multe ori.

Operațiunea se repeta pe toată lungimea țesăturii necesitând eforturi umane mari, din care cauză acest tip de pive au fost înlocuite cu pive cu maiuri (Fig. 11) și ciocane acționate hidraulic. Pivele erau acționate prin intermediul unei roți de apă cu cupe pe axul căreia se aflau fixate pene care ridicau ridicare maiele sau ciocanele, astfel

că la o rotire completă a roții acestea erau ridicate de două ori fiecare. Alături de piuă se găsea un cuptor în care se încălzea apa care se turna peste țesătura în timpul piuatului.

Pentru îngroșatul unor țesături de lână de dimensiuni mai mari (cergi, țoluri) acestea erau vâltoare în vâltoarea care se găsea alături de piuă. Ele au forma unui trunchi de con cu baza mică jos, cu pereții din bucăți de scânduri mai groase așezate mai distanțat. Apa care vine prin jghebul de aducțiune lovește o latură a conului, producând în interior un vârtej ce face ca țesăturile să se lovească de scândurile din pereții vâltoarei.

Lista figurilor

Fig. 1. Melișatul cânepii, Câmpul lui Neag, Hunedoara

Fig. 2. Periatul fuioarelor, Clopotiva, Hunedoara

Fig. 3. Tunsul oii, Păucinești, Hunedoara

Fig. 4. Dreve de mână, Vălișoara, Cluj

Fig. 5. Torsul lânii, Poiana, Severin

Fig. 6. Depănatul

Fig. 7. Depănatul bumbacului

Fig. 8. Înelitul sulului, Hătăjel, Hunedoara

Fig. 9. Femeie țesând

Fig. 10. Piuă de mână, Colecția MET

Fig. 11. Piuă cu maiuri Gladna Română, Timiș.

Bibliografie

Istoria României I.

1903 *Șezătoarea* vol.VIII, nr. 3-4.

BRATU, Delia

1978 *Contribuții la studiul industriei casnice textile transilvănene în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anul 1978*, Cluj Napoca.

CHELCEA, Ion

1968 *Despre „argea” ca instalație de prelucrat cânepa*, în *Sesiunea de comunicări științifice a Muzeelor de etnografie și artă populară*, București.

DRAGOMIR, Siviu BELU, Sabin

1968 *Păstoritul la românii din Munții Apuseni în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967*, Cluj-Napoca.

LUPESCU, Mihai

2000 *Din bucătărie țăranului român, Paideia*, București.

RUSSU, I. I.

1962 *Elemente autohtone în terminologia ocupațiilor în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe 1959-1961* Cluj-Napoca.

ZAHARIA, Eugenia

1977 *Populația românească din Transilvania în secolele VII-VIII*, București.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

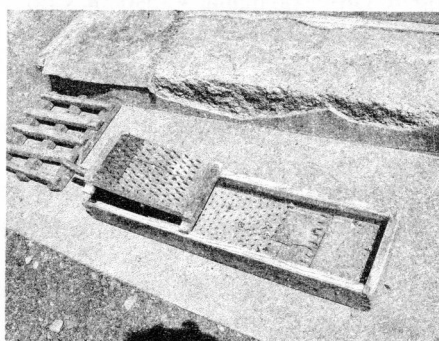


Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8

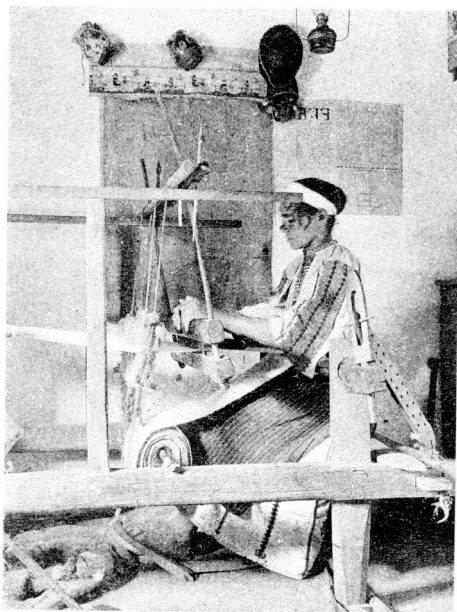


Fig. 9

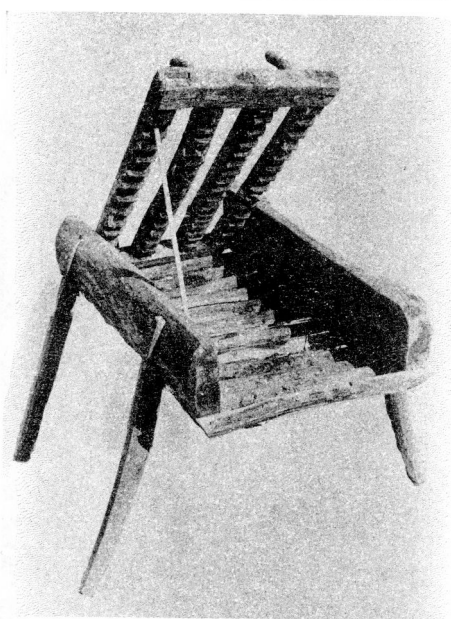


Fig. 10

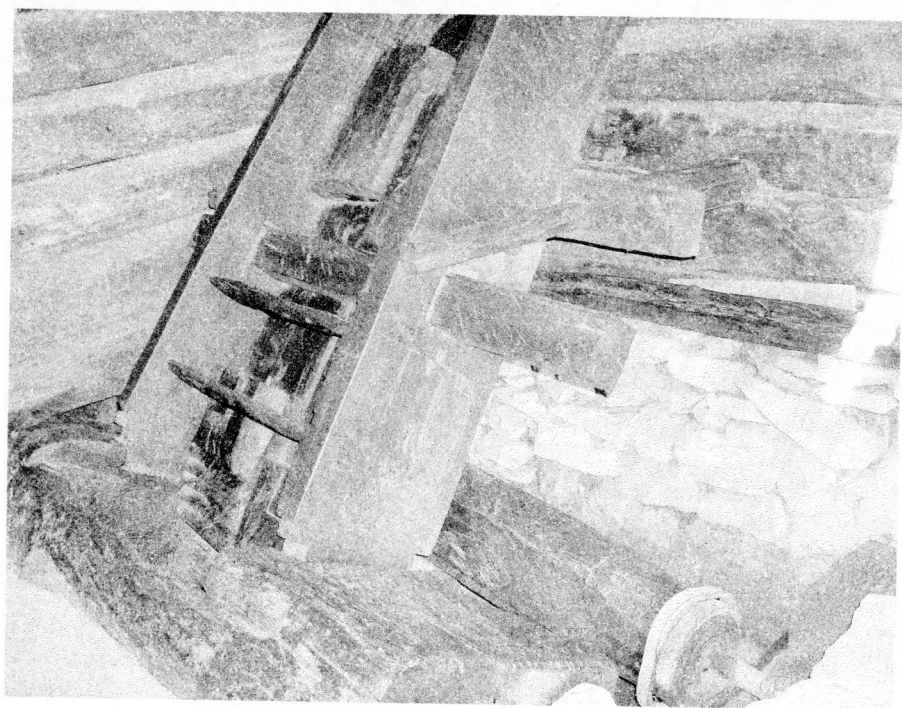


Fig. 11

CONTRIBUȚII LA CERCETAREA MODULUI DE FUNCȚIONARE A BRESLEI OLARILOR DIN ZALĂU¹

TÖTSZEGI Tekla

Contributions to the Research of the Way of Pottery Guild's Working in Zalău

Together with the field researches and the ones in the collections, the research of the written documents was always an important source of the ethnographical research. The paper is based on the research of calculations of the Hungarian potters' guild in the town Zalău between 1722-1826. The examples taken from one notebook, besides the fact it informs us on the economical situation in the period, contains a series of important data concerning the way of working, priorities and concerns of a corporation based on the mutual help, on the respect for the moral Christian values. The notes referring to the borrows, to the payment matters suggest us that despite the potter's hard work, the craftsmen experienced often financial matters. Also, the annual balances show us that the guild prospered during this period, succeeding not only to survive but also to progress, making important investments. The increase of the craftsmen's number is another proof of this development.

Keywords: Zalău, Sălaj, pottery craft, guild documents, calculations.

Pe lângă cercetările de teren și cele din colecții, consultarea diferitelor documente scrise a constituit dintotdeauna o importantă sursă a cercetării etnografice. În urma cercetării documentelor de breaslă aparținând diferitelor centre de olărit transilvănene, în ultimii ani au apărut mai multe lucrări² ce conțin contribuții importante la întregirea cunoștințelor noastre despre acest subiect.

Documentele de breaslă ale centrului ceramic breslaş Zalău, însumând peste 1000 de pagini scrise, au stat și ele de mai multe ori în vizorul cercetătorilor.

Autorul monografiei *A zilahi céhek története (Istoria breslelor din Zalău)*, Kovách Géza, a prezentat în general istoria, funcționarea diferitelor bresle zălăuane, printre altele și cea a breslei olarilor. El a publicat pentru prima oară și textul directivelor-reguli din 1834, prin care olarii din Zalău au adus o serie de îmbunătățiri inițialului statut al breslei, aprobat de Consiliul orășenesc în anul 1738 (Kovách, 1958).

La rândul său, Dr. Kós Károly, autorul capitolului *Agyagmunka (Prelucrarea lutului)* din volumul *Szilágysági magyar népművészet (Arta populară maghiară din Sălaj)*, citează în mai multe rânduri fragmente din aceste documente, realizând prima descriere amănunțită a centrului ceramic Zalău, bazată atât pe cercetări de teren, cât și pe documente de arhivă (Dr. Kós, 1974).

¹ Cercetare realizată cu sprijinul *MTA Határon Túli Magyar Ösztöndíjprogram 2010*.

² Szöcsné Gazda Enikő a publicat mai multe studii despre centrul ceramic Odorheiu-Secuiesc și despre centrele din Trei-Scaune (Szöcsné Gazda, 2002, 2003, 2007), Horst Klusch despre centrul ceramic Sibiu (Roșca-Klusch, 2010), Suba László despre centrul ceramic Turda (Suba, 2005), Sipos József despre centrul Zalău (Sipos, 2009).

În 1975 apare încă o lucrare – de această dată una de lingvistică – bazată pe documentele amintite. Autorul, Kósa Ferenc, prelucrează bogatul vocabular tehnic al olarilor zălăuani (Kósa, 1975).

Elena Musca, autoarea tezei de doctorat cu titlul *Meșteșugurile din Sălaj între medieval și modern (secolele XVII–XX). Meșteșug și artă*, susținută în 2006, utilizează ca sursă primară documentele breslelor din Zalău, ilustrând cu citate elocvente diferite momente din istoria breslelor respective (Musca, 2006).

Într-o lucrare apărută în anul 2009, Sipos József urmărește prin intermediul documentelor diferite aspecte ale vieții breslei olarilor și face public numele a 118 de meșteri, activi în perioada 1825–1845.

Într-o primă etapă, olăritul din Zalău s-a dezvoltat ca meșteșug individual, în lista urbaniului cetății din Gilău, din 1609, fiind amintite două persoane cu numele Fazekas (Kovács, 1958: 17). Un alt document, datat în 1658, menționează în Zalău patru olari liberi: Körtvélyesi István, Szabó István, Éltető Mihály și Szamosközi János (Szabó T., 1947: 17, 24). Dezvoltarea orașului, consolidarea unei pătri citadine numeroase și extinderea meșteșugului impun oportunitatea organizării unei asociații profesionale. În consecință, statutul breslei olarilor este redactat și dat publicității de către Consiliul orașenesc în 1738. Conform unui recensământ din 1854, la Zalău lucrau 47 de olari breslași.³ După desființarea breslelor (1872), olarii din Zalău se organizează într-o asociație care avea 53 de membri în anul 1900. În prima jumătate a secolului al XX-lea, răspândirea tot mai accentuată a vaselor metalice emailate, a celor de porțelan sau de sticlă a determinat scăderea cererii de piese ceramice și a contribuit la reducerea numărului meșterilor și a producției. La cumpăna anilor 1930–1940 mai lucrau în oraș doar 12 meșteri (majoritatea oameni în vârstă), două calfe și un ucenic (Márton 1948: 3).

Corporații de origine medievală, breslele au fost înființate cu scopul de a proteja interesele materiale ale membrilor, secretele de producție, și cu scopul de a asigura un anumit nivel calitativ al produselor. Drepturile și obligațiile membrilor breslei erau reglementate de Statutul breslei, care, în timp, putea fi reînnoit, completat, cum a fost și cazul statutului breslei olarilor din Zalău. Redactat în 1738, după modelul breslei olarilor din Cluj, statutul a fost îmbunătățit în anul 1834 prin reguli și directive privind posibilele surse de venituri, modalitățile de procurare în comun a materiei prime (terenul cu lut, angoba, smalțul), modul de repartizare a materialelor către meșteri, planificarea folosirii cuptoarelor, controlul privind calitatea și modul de valorificare al produselor.

Breasla reprezenta interesele tuturor membrilor și încerca să asigure același nivel de trai tuturor. Îndatoririle comunitar-sociale (ajutorul oferit meșterilor bolnavi, văduvelor, participarea la înmormântarea membrilor decedați) erau la fel de importante ca și cele legate de producție, iar abaterile erau sancționate financiar. Contravențiile plătite pentru diferite culpe – cum era și cazul abaterilor de la morala creștină – taxele de intrare în rândul ucenicilor, al calfelor sau al meșterilor, cotizațiile anuale sporeau averea breslei.

³ Date din lucrarea lui Petri Mór (1902), citate de Márton Gyula (Márton, 1948: 3) și dr. Kós Károly (dr. Kós, 1974 : 64).

Breasla avea o structură ierarhică. Conducerea era alcătuită din 6 demnitari, aleși anual cu ocazia primei adunări generale: Meșterul șef (*főcéhmester*), Șeful adjunct (*kiscéhmester*), Meșterul-tată (*atyamester* – care răspundea de pregătirea ucenicilor și calfelor), doi Meșteri controlori și Notarul care scria protocoalele. Urmau apoi meșterii bătrâni și meșterii de rând. Fiecare decizie privind producția, repartizarea calfelor sau a piețelor de desfăcere era luată în ordine ierarhică. Pe ultima treaptă ierarhică se afla ucenicul. Putea deveni ucenic tânărul de cel puțin 15 ani (fiii meșterilor breslași puteau fi primiți ca ucenici la o vârstă mai fragedă), cu un anumit statut social, care știa să scrie, să citească și să numere. În cei trei sau patru ani de ucenicie nu primea retribuție, ci doar hrană, locuință și un costum de haine. În schimb, pe lângă munca de profil, era obligat să se ocupe și de treburile gospodărești. După încheierea uceniciei, meșterul putea să rețină ucenicul, pe post de calfă, timp de un an, după care acesta rămânea încă un an la dispoziția breslei, fiind repartizat la alți meșteri. Urmau apoi doi ani de pelerinaj la diferite centre breslașe din țară și din străinătate, după care calfa se întorcea acasă pentru „un an de meșter”. În această perioadă finală a pregătirii sale calfa trebuia – pentru a deveni meșter cu drepturi depline – să pregătească cele patru „capodopere”, constând în o sobă din cahle și trei vase smălțuite, de forme diferite și de mare capacitate: o oală, un canceu pentru vin și un castron. Calfele își aveau propria organizație, constituită după modelul breslei.⁴

Prezenta lucrare se bazează pe cercetarea unui singur tip de document, legat într-un singur caiet: socotelile / bilanțurile breslei olarilor din anii 1772-1826.⁵ Pe lângă faptul că ne informează asupra situației economice din perioada respectivă, acestea conțin o serie de date foarte importante privind modul de funcționare, prioritățile și preocupările breslei.

De averea breslei, de socotelile clare privind veniturile și cheltuielile răspundea meșterul șef. Bilanțurile erau prezentate cu ocazia primei ședințe a anului, ocazie cu care se alegea și noul conducător al breslei. Consemnările referitoare la acest eveniment conțineau – în majoritatea cazurilor – și numele meșterului-șef, ceea ce ne-a permis în primul rând să identificăm demnitarii-șef din perioada cercetată.

În anul 1771 a condus breasla olarilor Szamosközi Márton; în anii 1772-1773 – Török Márton, iar în 1774 – Szamosközi György. Acesta din urmă decedând în cursul anului, a fost ales în locul lui Pataki Márton, care a păstrat funcția și în anul 1775. Nádudvari György, ales pentru prima dată, conform documentelor, în anul 1776, s-a dovedit a fi un bun conducător, păstrându-și funcția timp de 7 ani, inclusiv în anul 1782. Următorul demnitar, Intze Máté, a condus breasla olarilor trei ani la rând (1783-1785), după care a revenit Török Márton pentru anii 1786-1787. În următorii 15 de ani trei persoane au îndeplinit funcția de meșter-șef: Nádudvari György (1788-1789; 1796-1797; 1801-1803, care a deținut în total, astfel, funcția supremă timp de 14 ani), Török Márton (1790-1791), Radnóti András (1792-1795; 1798-1800). Alföldi György a condus breasla în cinci tranșe, ultima fiind mai lungă, de cinci ani (1804-1805; 1808; 1812-1813; 1815; 1822-1826). Numele lui Intze József apare în 1804-1805, a lui Szöke József în anii 1809-1811 și 1814, iar a lui Nagy András și Tunyogi

⁴ Vezi Kovách, 1958.

⁵ Arhiva Muzeului Județean de Istorie și Artă din Zalău. Fond Bresle, nr. inv. 2.

Mihály în anii 1816–1817, respectiv 1818–1819. Din păcate, în documentele cercetate nu s-a consemnat numele meșterului-șef din anul 1820, știm doar că în anul 1821 breasla era condusă deja de Göntzi János.

Din același document am reușit să identificăm și 128 de nume de meșteri, însă deoarece în urma analizei proceselor verbale din aceeași perioadă lista va fi completată – cu mare probabilitate – cu noi nume sau date, numele lor le vom publica doar după prelucrarea documentelor respective.

Veniturile breslei s-au realizat din următoarele surse: 1. taxele de intrare în rândul ucenicilor, al calfelor sau al meșterilor; 2. câștigul din comercializarea vinului breslei; 3. câștigul realizat din procurarea în comun, în cantități mari și din vinderea en detail, la un preț fixat de breaslă, a materiei prime; 4. taxa plătită pentru absolvirea de îndatoriri înainte de expirarea timpului prevăzut (de ex. dacă dintr-un anumit motiv calfele de serviciu sau ucenicii nu reușeau să-și facă datoria pe întreaga perioadă, erau eliberați de sarcini mai repede); 5. Contravențiile plătite pentru diferite culpe; 6. Vânzarea unor bunuri uzate din patrimoniul breslei; 7. Venituri realizate din închirierea pământului breslei; 8. Participarea membrilor breslei la o înmormântare din exterior.

1. Taxele de intrare în rândul ucenicilor, al calfelor sau al meșterilor

Directivele-reguli din 1834 prevăd plățirea unui forint de argint cu ocazia primirii și eliberării ucenicului. În documentele studiate nu apar sume de acest gen, doar câteva consemnări despre primirea ca ucenic și numele girantului ucenicului.

În schimb, taxa de intrare în breaslă constituie o sumă importantă în venitul breslei. În directivele-reguli este prevăzută suma de 12 de forinti de argint, această sumă înjumătățindu-se în cazul copiilor meșterilor breslași sau în cazul calfelor care se căsătoresc cu fiica unui meșter. Acestei sume i se alătură suma plătită pentru locul ocupat de viitorul meșter în șopronul breslei, destinat vânzării produselor ceramice. Astfel, de exemplu, viitorii meșteri trebuiau să plătească în perioada respectivă 16 forinți ungurești și 32 de bani. De foarte multe ori, plata s-a realizat doar parțial, prețul locului de desfăcere a mărfii din șopronul breslei fiind plătit ulterior. Breasla a fost foarte severă în privința plății taxelor de intrare în organizație. În anul 1786, de exemplu, candidatul Szép Sándor și-a prezentat capodopera în fața breslei și a plătit cu această ocazie, în schimbul Collatio-ului obligatoriu, un forint maghiar și doi bani, angajându-se să plătească restul sumei în termen de două săptămâni. Nereușind să-și achite datoria în termenul stabilit, breasla i-a înapoiat banii, reținând 54 de bani și sfătuind tânărul să se prezinte din nou în fața breslei doar atunci când dispune de întreaga sumă necesară intrării în breaslă.

Cu ocazia revenirii în localitate și în sânul breslei, erau obligați să plătească taxă și meșterii zălăuani stabiliți în alte localități. În ședința din 5 iunie 1773, breasla a decis ca meșterul Fazakas Márton, care a trăit timp de 6 ani la Achiș (în prezent jud. Satu Mare), să plătească doi forinți și 16 bani, sumă ce reprezenta contravaloarea cotizației anuale a meșterilor, constând într-o jumătate de găleată de vin, în valoare de 36 denari.

2. Câștigul din comercializarea vinului breslei

În documentele contabile apar foarte des cheltuieli legate de procurarea, vânzarea, consumarea cu ocazia diferitelor evenimente a vinului. Meșterii care au rămas datori

toamna cu predarea mustului obligatoriu din partea fiecăruia, au achitat ulterior, în bani, contravaloarea vinului, suma fiind utilizată ulterior pentru completarea lipsei.

Vânzarea vinului breslei a fost efectuată de responsabili desemnați. La ședința din 16 mai 1773 s-a hotărât, de exemplu, ca vânzarea vinului să înceapă pe 6 iunie, la prețul de 9 bani/cupă⁶. Pe lângă notar, care trebuia să fie prezent obligatoriu la eveniment, breasla l-a desemnat pe Nádudvari György ca responsabil, care a fost recompensat cu cinci cupe de vin pentru acest serviciu. În urma tranzacției, breasla a avut un câștig de 12 forinți maghiari și 96 de bani.⁷

3. Vânzarea materiei prime achiziționate în cantități mari de breaslă către meșteri

Smălțul, cumpărat la chintal, a fost adus din Baia Mare de către meșterii desemnați de breaslă și valorificat ulterior în cantități mai mici, la fonturi.⁸ Conform documentului din 25 ianuarie 1773, membrii breslei aveau ocazia să cumpere la un preț mai avantajos smălțul, cu 17 de bani/font, cei din exterior plăteau pentru aceeași cantitate 20 de bani. Meșterii foloseau cantități de smălț din ce în ce mai mari, veniturile din vânzarea lui fiind surse de câștig constante și importante pentru breaslă. Conform listei de venituri pe anul 1778, breasla a avut un câștig net de 4 forinți și 8 bani din vânzarea a 2 chintale de smălț. În același context se menționează că breasla mai dispune de trei chintale de smălț, ce urmează să fie valorificat în viitor.

În aceleași condiții se procura/se vindea și humă albă, aceasta fiind însă un produs mai ieftin și presupunând mai mult risc. De ex. conform jurnalului de venituri din 1778 huma fiind *crudă* la achiziție, ulterior s-a uscat mult, rezultând o pierdere de o vică din cantitatea inițială.

4. Taxa plătită pentru absolvirea de îndatoriri înainte de expirarea timpului prevăzut

Regulile breslei prevăd ca în cazul în care cineva nu se poate achita de îndatoriri să plătească o anumită sumă breslei. Regula era aplicată atât în cazul ucenicilor, calfelor, cât și în cazul meșterilor sau chiar demnitarilor breslei.

În anul 1797 de exemplu, meșterul Alföldi György a fost nevoit să plătească un forint maghiar și 20 de bani, suma reprezentând contravaloarea celui de-al doilea an de meșter de serviciu. În anul 1775, calfa Tétsi György, care ar fi urmat în rândul calfelor de serviciu, a plătit pe altcineva în locul lui, considerându-se prea tânăr și nepotrivit pentru această sarcină, iar membrii breslei au fost plătiți cu o jumătate de găleată de vin.

În rândul calfelor și a ucenicilor apare rar și achitarea ultimului an, sau ultimelor luni de pregătire cu bani. În anul 1808, de exemplu, ucenicul Nagy István a plătit breslei suma de șase forinți maghiari și 12 de bani în schimbul ultimului an de ucenicie.

⁶ Cupa este un recipient de 1,5 l.

⁷ Pentru a semnala și raportul preț-cantitate, iată și un exemplu din anul 1774, când în casieria breslei au intrat 8 forinți maghiari și 64 de bani, ca contravaloare a 18 de găleți de vin.

⁸ Un font este egal cu 0,56 kg.

5. Contravențiile plătite pentru diferite culpe

Contravențiile trebuiau plătite pentru diferitele abateri de la regulile breslei. La consemnarea plății contravenției nu apare întotdeauna motivul amenzii, materialul analizat oferindu-ne exemple doar pentru câteva⁹ dintre abaterile penalizabile prin plata unor sume.

Meșterii care au absentat nemotivat, fără a fi trimis un înlocuitor de la ședința breslei, plăteau amendă.

Situațiile în care meșterii au încălcat în vreun fel înțelegerile referitoare la ucenici sau la calfe, erau discutate la ședințe și aceștia erau obligați să plătească sumele decise pentru contravenție. La ședința din 2 februarie 1795, meșterul Szász András a anunțat că vrea să renunțe la ucenicul Puha János, care primise deja 12 de lovituri cu lopata pentru "lucrurile incorecte" comise. Breasla a decis ca ucenicul să treacă pe la meșteri, câte două săptămâni, pe rând, iar meșterul său inițial a fost obligat să plătească jumătate de forint maghiar.

O problemă deosebit de serioasă era însușirea și utilizarea lutului celuiilalt meșter. În consemnările din 1807 se face referire la articolul 18 din statut, conform căruia prima abatere de acest gen este sancționată cu un forint maghiar, la a doua abatere delincventul este dat pe mâna conducerii orașului, iar la a treia abatere este exclus din breaslă.

6. Venituri realizate din închirierea pământului breslei

În 1821 breasla achiziționează un teren care în anii următori este dat spre cosit, breslei revenindu-i în urma acestei tranzacții 2 forinți anual.

7. Vânzarea unor bunuri uzate din patrimoniul breslei

Buni gospodari și constrânși de permanente probleme materiale, meșterii zălăuani încercau să valorifice și obiectele uzate, nefolosite. *Putinile* (recipientele) uzate în care se aducea smaltul erau și ele adesea valorificate. În 1803, de exemplu, breasla câștiga din vânzarea a două putini uzate 28 de bani. Șindrila, grinzile rămase de la lucrările efectuate la șopronul breslei erau vândute celor interesați. În anul 1818 erau vândute, pentru suma de 1 forint unguresc, chiar și cuiele folosite, rămase după desfacerea șindrilei de pe acoperișul șopronului destinat vânzării pieselor.

8. Participarea membrilor breslei la o înmormântare din exterior

Deși punctul 9 al articolului 2 al regulilor prevede că cei care doresc ca breasla să participe la o înmormântare extrabreslaşe trebuie să plătească suma de doi forinți, în perioada vizată de noi s-a apelat doar o singură dată la acest serviciu, în anul 1826.

⁹ În materialul analizat nu apar explicit de ex. amenziile plătite pentru o comportare necorespunzătoare (înjurări, cuvinte murdare, beție, comportament agresiv în familie și în comunitate), cele legate de calitatea produselor, sau cele referitoare la alte prevederi ale breslei, cum ar fi de ex. participarea la înmormântarea meșterilor și a membrilor lor de familie.

9. Printre venituri apar în mod regulat sume returnate de membrii breslei

Pe lângă ajutorul comunitar-social amintit mai sus, breasla oferea și un sprijin financiar membrilor. Printre veniturile anuale ale breslei apar frecvent sumele reprezentând micile împrumuturi înapoiate sau dobânzile sumelor mai mari, împrumutate cu contract.

Meșterul-șef răspundea și de cheltuielile breslei, contabilizând toate plățile efectuate, menționând și motivul acestora, ceea ce ne permite să cunoaștem și mai bine modul de viață, preocupările, problemele apărute și răspunsurile date de comunitatea breslașă.

1. Investiții. Cea mai importantă achiziție a breslei din această perioadă a fost cumpărarea, în anul 1821, a unui pământ argilos, la prețul de 36 de forinți.

Investițiile cele mai frecvente erau cele legate de procurarea materiei prime necesare olăritului, în special a smaltului și a humei. În anii 1772–1776 apare anual contravaloarea a 2–4,5 chintale de smalt. În anii următori, la cheltuieli apar doar mici sume, plătite celor care s-au deplasat la Baia Mare după smalt sau sume cu care s-au achitat recipientele utilizate.

Odată cu creșterea numărului meșterilor breslași, șopronul destinat vânzării produselor devine insuficient, de aceea breasla clădește un șopron nou în anul 1784. Materiile prime cumpărate (grinzi, bârne, corni, șindrilă, fierărie, etc.) au însumat în total 72 de forinți și 25 bani, chiar dacă s-a încercat să se facă economii (s-au recondiționat, de exemplu, cuiele vechi, meșterul șef plătind un forint și 20 de bani pentru repararea a 6000 de cuiele vechi). În anul 1794 se consemnează că șopronul destinat vânzării produselor a devenit foarte aglomerat, iar breasla prelungește șopronul în 1804, cheltuind pentru modificare, conform listei de cheltuieli, o sumă chiar puțin mai mare decât cea cheltuită cu câțiva ani în urmă: 76 de forinți și 8 bani.

Tot în rândul investițiilor se încadrează și procurarea în 1788 a unei mese lungi, iar în 1804 a două lavițe.

2. Achiziții. Era de datoria meșterului șef să achiziționeze bunurile necesare bunei derulări și consemnării a ședințelor. În acest sens apar între cheltuieli sumele plătite pentru hârtie, cerneală, lumânări, pentru lemnele de foc folosite cu ocazia ședințelor. Începând cu anul 1818 devine o cheltuială constantă contravaloarea unui calendar. La fel, se achiziționau și obiecte folosite la transportul, cântărirea smaltului.

3. Întreținere. Bunurile breslei necesitau o întreținere permanentă. Reparațiile sistematice efectuate la acoperișul șopronului unde se vindeau produsele erau foarte importante și necesitau sume considerabile. Mai puțin costisitoare, dar la fel de importante erau reparațiile curente legate de butoiul de vin al breslei.

3. Salarii. Începând cu anul 1782 apar în documente sume plătite meșterilor șefi pentru serviciile aduse breslei. Aceștia li se alătură din anul 1806 sumele regulate plătite inspectorilor din partea orașului, care primeau pentru serviciile lor jumătatea salariului meșterului-șef.

4. Tantiema. Nu se împărțea anual. Meșterii primeau o cotă întreagă (în anul 1797, de exemplu, 51 de bani), văduvele meșterilor jumătate de cotă. Consemnările referitoare la sumele plătite ca tantiemă conțin câteodată informații și despre mărirea și compoziția breslei în anul respectiv. În 1802 au primit tantiemă 41 de meșteri, 9

văduve și 8 tineri. În 1803 deja figurau 43 de meșteri, numărul văduvelor și a tinerilor rămânând la fel. Fiecare meșter a primit câte un forint, iar în 1809 erau împărțiți în total 64 de forinți și 12 bani.

5. Diferite taxe oficiale, redactarea unor documente oficiale

Pentru rezolvarea diferitelor probleme legate de buna funcționare a breslei, se apela adesea la serviciile unui intelectual din afara breslei. În 1768, de exemplu, s-au plătit 60 de bani pentru traducerea unor documente din limba latină în limba maghiară, iar în anul 1778 s-au achitat 18 bani pentru redactarea unui document prin care breasla solicita baronului Wesselényi Miklós un loc pentru vânzarea produselor.

6. Daruri oferite oficialităților. Dacă documentele din 1872 ne relatează despre dăruirea a 20 de câni pentru vin conducătorului orașului, în perioada 1773–1800 pînă la cheltuielile breslei devine constantă suma oferită acestuia drept cadou de an nou.

În rândul cheltuielilor apar adesea sume mici dăruite cu scopul de a asigura meșterilor breslei o desfacere cât mai avantajoasă. În anul 1777, de exemplu, șeful târgului de la Jibou primește 12 bani, deoarece a rezolvat ca pe locul zălăuanilor să nu-și depoziteze marfa alți meșteri.

Tot în această categorie se încadrează și sumele plătite de breaslă meșterilor care au efectuat lucrări unor oficiali sau instituții. Cel mai des, olarii erau solicitați pentru clădirea sau repararea sobelor. Astfel, meșterii olari au făcut sobe în diferite săli ale primăriei, la penitenciarul din oraș, într-o cârciumă din apropierea pieței, la cvartirul unor ofițeri, în casa profesorilor și a avocatului.

7. Vinul. În listele de cheltuieli apar foarte des consemnări legate de completarea sau consumarea vinului.

Printre cheltuieli apare în mod regulat suma plătită pentru vinul cumpărat cu scopul completării butoiului breslei. În anul 1772, de exemplu, apar trei consemnări de acest gen: prima dată s-au cumpărat trei cupe de vin în valoare de 42 de bani, a doua oară s-au plătit patru forinți și 35 de bani pentru opt găleți și două cupe de vin, iar a treia oară – 24 de bani, pentru o cantitate nespecificată.

Cu ocazia unor lucrări de întreținere executate de persoane din exterior sau a unor servicii făcute breslei de către meșteri, cei implicați erau cinstiți de obicei cu vin. În anul 1774 meșterilor care au lucrat la vatra din penitenciar li s-au cumpărat 2 cupe de vin, în valoare de 20 bani, iar celui care s-a deplasat la Baia-Mare să aducă smalt breslei i s-a oferit o cupă de vin.

Vinul servit cu ocazia ședințelor de breaslă era, de asemenea, contabilizat. În anul 1772 s-a consemnat de două ori această cheltuială, breasla plătind prima dată 47, iar a doua oară 48 de bani pentru câte o jumătate de găleată de vin. În 1773 cantitatea vinului și suma plătită pentru vin se dublează, fiind plătiți în acel an 209,5 bani pentru două găleți de vin. Pe lângă vin, se oferea participanților la ședință pâine și adesea și carne sau brânză. La ședința din 7 noiembrie 1773 bătrânii și tinerii breslei au hotărât ca pentru ocazia alegerii noului meșter șef să se cumpere 30 de fonți de carne și două vici de grâu pentru pâine. Cheltuielile de acest gen apar pe tot parcursul perioadei analizate.

8. Ajutor de înmormântare. Ajutorul financiar oferit familiei meșterului breslaș în cazul unui deces în familie este prevăzut și în statutul breslei la articolul 2, punctul 8. Conform acestui document, breasla contribuie la înmormântarea membrilor

cu un forint. Cheltuielile de acest tip, aplicate în cazul decesului unui meșter, sau al soțiilor și copiilor meșterilor, apar pe tot parcursul perioadei vizate, suma plătită însă nu este constantă, cifrându-se între 34 de bani și 1 forint și doi bani.

9. Plăți caritabile. Pe tot parcursul perioadei vizate apar mici sume plătite unor persoane care făceau colecte în diferite scopuri. Anual se făceau trei-cinci plăți de acest tip.

Cele mai frecvente erau colectele făcute în favoarea unei biserici. Solicitanții veneau dintr-un teritoriu foarte mare, nu doar din Transilvania, ci și din Ungaria, la fel și din Țara Românească. În anul 1819, de exemplu, breasla a dat 18 de creștari unui bucureștean care colecta bani pentru clădirea unei biserici. Conform registrelor, breslașii zăläuani ofereau pomana indiferent de etnie și religie, în prima categorie găsim maghiari și români deopotrivă, iar în a doua categorie atât protestanți cât și catolici, ortodocși, evangheliști.

Unele colecte aveau drept beneficiar bisericile, specificându-se uneori și scopul concret al colectei, care era adesea clădirea/repararea bisericii sau turnului acesteia. Dacă breasla era căutată de trimișii oficiali ai unei biserici se acorda o sumă mai mare, cum era și cazul bisericii reformate din Cluj, care în anul 1799 a primit ca ajutor cinci forinți și zece bani. De asemenea, solicitările venite din partea bisericii locale erau onorate cu sume mai mari, de exemplu în anul 1792 breasla a contribuit cu 10 forinți și 20 de bani la clădirea turnului bisericii.

Erau frecvente și sumele dăruite unor școli. În anul 1792, de exemplu, breasla contribuie cu doi forinți și patru bani la clădirea școlii din orașul Zalău, iar în 1799 ajută la reclădirea, după ardere, a Colegiului Reformat din Cluj.

S-au acordat și ajutoare individuale. Studenții colegiilor reformate din Cluj, Aiud, Târgu Mureș erau și ei adesea ajutați, pentru continuarea studiilor, cu câte 20–40 de bani. La fel, tinerii care aspirau să-și continue studiile la academii din străinătate primeau și ei câte o sumă modestă din partea breslei olarilor zăläuani.

Din cauza materialelor de construcție inflamabile, a frecvenței vetrelor libere și a densității construcțiilor, în secolele 18–19 incendiile reprezentau și în timp de pace o amenințare permanentă pentru locuitori. În rândul plăților efectuate în scop caritabil apar adesea sume plătite pentru persoane sau chiar pentru localități care au suferit un incendiu. Printre localitățile menționate se află Turda, Făgăraș, Sâncrai, dar și localități mai îndepărtate, din Ungaria.

Exemplele extrase dintr-un singur caiet aparținând odinioară breslei olarilor din Zalău ne schițează viața cotidiană și prioritățile unei corporații bazate pe ajutorul reciproc, pe respectarea valorilor moralei creștine. Consemnările referitoare la împrumuturi, la probleme de plată ne sugerează că în ciuda muncii deloc ușoară a olarului, meșterii (sau cel puțin o parte dintre ei) se confruntau adesea cu probleme financiare. La fel însă, bilanțurile anuale ne arată că breasla a prosperat în această perioadă, reușind nu doar să supraviețuiască, ci să și progreseze, făcând investiții importante. Creșterea numărului meșterilor este o altă dovadă a acestei dezvoltări.

Bibliografie

KÓSA, Ferenc

1975 Zilahi fazekasmesterség régi szakszókincséből, *Nyelvés Irodalomtudományi Közlemények* 19, 84–94.

KÓS, Károly, dr.

1974 Agyagmunka. In: Dr. KÓS Károly, SZENTIMREI Judit, Dr. NAGY Jenő: *Szilágysági magyar népművészet*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 58–103.

KOVÁCH, Géza

1958 *A zilahi céhek története. Egy kisvárosi ipar fejlődése a céhek felbomlásáig*, Tudományos Könyvkiadó, Bukarest.

MUSCA, Elena

2006 *Meșteșugurile din Sălaj între medieval și modern (secolele XVII–XX). Meșteșug și artă*. Teză de doctorat la Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca (manuscris)

MÁRTON, Gyula

1948 *A zilahi fazekasmesterség*, Kolozsvár.

PETRI, Mór

1901–1904 *Szilágy vármegye monográphiája* I–VI, Franklin, Zilah.

ROȘCA, Karla – KLUSCH

2010 *Ceramica de breaslă, habană și manufacturieră din Transilvania*, Honterus, Sibiu.

SIPOS József

2009 *A szilágysági fazekasság*, különnyomat az Örök Szilágy című munkából, Budapest.

SUBA, László

2005 *Torda és környéke fazekassága*, KJNT, Kolozsvár

SZABÓ, T. Atila

1947 *Erdélyi népi mesterek és tisztségviselők a XVI–XIX. századból*, Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár

SZŐCSNÉ, GAZDA Enikő

2002 Háromszéki csempekészítő központok és kutatási problémáik. In: SZABÓ, Á. Tőhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról*, Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 29–46.

2003 Háromszéki csempekészítő központok és kutatási problémáik. In: DIMÉNY, Attila – SZABÓ Á. Tőhötöm (szerk.): *Népi kultúra, társadalom Háromszéken*, Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 34–57.

2007 Adalékok a székelyudvarhelyi fazekasság történetéhez és egy terméktípusának azonosításához, *Acta Siculica* 633–655.

BISERICA DIN „RÂPCIUNE”

Ala MOVILEANU

The Râpciuni Church, Neamț County. The triconic church with fir tree beam walls with edge joints in the “swallow tail” technique, dated on the door frame 1773, is, from the architectural point of view, influenced by similar buildings made of stone and bricks. The last three beams under the overhanging caves have their butts protruding into the consoles, by successive prominences, suggesting butterfly wings. The artistic value of the church is completed by the interior paintings, which was done by local craftsmen on canvas stuck to the walls. The inscriptions in Cyrillic or Latin alphabet on the porch beams mention special events of village life, such as the migration of locusts in 1847, winters without snow etc.

It was brought to the museum in 1958, as Rapciuni village where it comes from, was transferred due to the construction of the Bicaz hydropower plant and creation of the storage lake.

A mark of originality of the church with the Sfinții Voievozi (the saint voivodes) parish patron feast is given by its carved iconostasis, impressive in its decorative uniformity. Along with its icons, assumed to have been painted by one of the best local folk painters of the late 18-th century, Gheorghe Zugravul, it was repainted in 1834 by Ioan Zugravul, on the occasion of the execution of the mural painting of the church, according to a diptych.

The paintings are remarkable for their precision, for the glowing colours harmoniously spread on the golden foil background previously applied on the moist groundwork, decorated with bold effects of chiaroscuro, for the psychological expression of deep sorrow of the characters, also for the craftsmanship of composition, originated mainly from the Byzantine tradition.

Keywords: church, Neamț County, carved iconostasis, paintings, architecture

Biserica cu hramul Sfinților Voievozi din Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti” a fost transferată din localitatea Râpciuni, situată în partea nord-estică a masivului Ceahlău, pe terasele largi și fertile din dreapta Bistriței cuprinse între Valea Schitului și Valea Părăului Mare, fiind cea mai reprezentativă așezare a vechii comune Ceahlău. Teritoriul său a intrat în întregime sub undele Lacului Izvorul Muntelui, ca urmare a construirii hidrocentralei Bicaz.

Construirea barajului, a unei fabrici de ciment și a hidrocentralei a modificat profund viața oamenilor din zonă. Bătrânii, intervievați de noi (în iunie 2010), își amintesc de părinții lor nemulțumiți de ridicarea barajului și care spuneau că “vor bea dintr-un foc toată apa din lac, dar nu vor pleca de pe locul unde își aveau gospodăria”¹. Pierderile umane nu au fost cuantificate de către autorități. Drama umană a țăranilor din zonă nu poate fi relevată de unele date statistice. Însă, cei peste 18000 de locuitori și cele peste 20 de sate strămutate complet stau mărturie acestei realități triste. Satele

¹ Mărturie orală de la Roșu Maria, 81 de ani, născută în Râpciune, învățătoare, s-a strămutat în 1959.

Cârnău și Râpciunița au dispărut complet. Satele Secu și Izvoru Alb, care reprezintă „oaze” ale tradiției românești, au rămas izolate de restul lumii. Fiecare și-a trăit drama în felul său, purtând până la sfârșitul vieții amintiri cutremurătoare cum ar fi că biserica de zid din Hangu nu a putut fi distrusă de explozibil. Localnicii povestesc că în iernile secetoase când lacul scade se mai poate vedea și acum turla bisericii.

Osemintele din cimitire au fost și ele strămutate. Într-un gest de pietate și eternă aducere aminte, fiecare familie a avut grijă de morții săi. Din ce a fost n-au mai rămas decât amintiri nostalgice, sentimentul vremelniceii lucrurilor și biserica cea din lemn, ce a fost salvată în 1958 de echipa de specialiști de la Muzeul Satului, condusă de etnologul Boris Zderciuc, valoros monument de artă religioasă, ce a încântat privirile vizitatorilor din întreaga lume de mai bine de jumătate de veac.

Construită la 1773, așa cum rezultă din următoarea inscripție cu chirilică în limba română, litere „săpate” pe ancadramentul ușii de intrare în pridvor: *Anii de la zidirea lumi(i) 7281* și pe ancadramentul ușii de intrare în pronaos: *Ani(i) de la întruparea D(o)mnului 1773. Această sf(ă)ntă biserică în luna lui aprilu în 22 și o au săvârșit în...* (inscripție rămasă incompletă), biserica Râpciuni a fost restaurată integral între anii 2007 - 2008. Proiectul de restaurare a arhitecturii bisericii a urmărit corectarea deformărilor structurii de rezistență, cât și asigurarea stabilității construcției. Lucrările au început în anul 2007, au durat 7 luni și au fost executate de o echipă specializată, cu îndelungată experiență în acest tip de intervenții, la bisericile de lemn. A doua etapă în reabilitarea acestui monument a fost restaurarea picturii murale.

Arhitectura bisericii se încadrează în specificul vechilor biserici moldovenești din lemn, dar se remarcă amprenta stilului transilvănean al meșterilor constructori din rândurile populației românești ce au trecut munții și s-au stabilit în Moldova din cauza regimului austriac. Bisericile de lemn din zona lacului de acumulare Bicaz sunt asemănătoare din punct de vedere tipologic, dar și prin tehnica construcției. Se înalță pe o temelie din lespezi de piatră cu zidărie seacă sau cu liant din mortar, continuându-se cu pereții din cununi de brad suprapuse (Blockbau) și îmbinate la capete după sistemul zis „în coadă de rândunică”. Ultimele trei bârne de sub streășină au capetele ieșite în consolă, prin depășiri succesive, sugerând prin decorul lor aripile de fluture. Elementele șarpantei sunt și ele din lemn de brad, învelitoarea acoperișului, cu pante repezi, este din șindrilă. Deasupra pridvorului se înalță clopotnița în plan pătrat.

Biserica de plan triconic, spațiul interior fiind împărțit clasic în pronaos, naos și altar, iar pridvorul cu balustradă este poziționat pe latura sudică, având ușorii ornamentați cu motive florale și geometrice sculptate în lemn. Pronaosul are extremitatea vestică în trei laturi, naosul dreptunghiular, mărit lateral prin două abside pentagonale, absida altarului, de asemenea pentagonală.

Pictura este elementul cel mai important, cu reale calități artistice, conferind monumentului o și mai mare valoare. Tehnica picturii în tempera pe bârnele de lemn, parțial acoperite cu pânză de cânepă, este una din caracteristicile picturii interioare la bisericile de lemn din România. Armonia fermecătoare a culorilor, gustul artistic care a prezidat la repartizarea tonurilor, diversitatea motivelor decorative, folosirea eficientă a spațiului interior.

Imaginea are un statut privilegiat, căreia i se poate adesea urmări traseul în timp și spațiu. Metafora exprimată în linii trasate și culori armonios combinate, redă în modul cel mai potrivit mitul într-o anumită fază de dezvoltare, transpunerea în limbajul vizual al mitologiei, găsește în ambiguitatea expresiei artistice cea mai potrivită modalitate de a transmite mesajul în întregul său. În descifrarea acestor semne ale ideilor și miturilor este de mare folos cunoașterea modului de a gândi a premergătorilor noștri, înzestrați cu har de a zugrăvi pereții bisericilor.

Zugravul bisericii Răpciuni, pe nume Ioan,² (*Vechi monumente Bisericești*, 1966: 82 – 85) este unul iscusit și face proba științei îndemânării și gustului și este demn de reținut modul cum decorația picturală se leagă cu cea sculpturală, formând astfel un ansamblu unitar.

Motive vegetale sau geometrice, linii drepte sau frânte, trasate cu șablonul și chipuri de sfinți, scene biblice se mlădiază după reliefurile diferitelor forme arhitecturale pe care zugravul le-a respectat cu sfințenie, de altfel, cum a respectat și motivele decorative inițiale, trasate cu compasul și umplute cu culoare, reprezentând rozete solare. Timpanele arcaturilor, brâul, friza registrului superior și bolțile sunt bogat decorate în sensul arătat mai sus.

Catapeteasma

O notă de originalitate a bisericii cu hramul „Sfinții Voievozi” este dată de catapeteasma sculptată, impresionând prin unitatea sa decorativă. Împreună cu icoanele ce fac parte integrantă din ea, presupunându-se a fi opera unuia din cei mai buni zugravi populari locali ai ultimelor decenii din veacul al XVIII-lea, Gheorghe Zugravul, a fost reînnoită în mare parte la 1834 de Ioan Zugravul, atunci când a fost realizată pictura murală a bisericii, așa cum glăsuiește un pomelnic: „ea (catapeteasma, n. a.) a fost reînnoită în mare parte la 1934 de Ioan zugravul. Întrucât acest meșter caută, îndeobște, în pictura sa să imite maniera predecesorului său, este uneori greu de deosebit lucrarea sa de a celui alt”. (Cercetări Bicaz, 2003: 308)

Pictura se remarcă prin corectitudinea execuției, prin strălucirea culorilor, așternute armonios peste fondul cu foiță de aur aplicat în prealabil pe grundul umed, prin expresia psihologică de adâncă întristare a personajelor, tratate cu îndrăznețe efecte de clar-obscur, în sfârșit, prin desăvârșita știință a compoziției, izvorâtă, în cea mai mare parte, din tradiția bizantină.

Catapeteasma³ este piesa principală din ansamblul bisericii ortodoxe, fiind peretele despărțitor între altar și naos. Termenul este de origine biblică și amintește de perdeaua, care despărțea *Sfânta de Sfânta Sfințelor* a Sanctuarului pământesc cu o cortină sau un vâl cu heruvimi (III Regi 6, 21), atât la Cortul Mărturie, cât și la templul iudaic din Ierusalim.⁴ De altfel, în traducere exactă din ngr. καταπέτασμα, τό - katapétasma înseamnă vâl, perdea.

² Un preot de al locului, susține că „Pictura a fost executată de Ioan Zugravul, care a lucrat și la alte biserici din această regiune”, așa cum este scris într-un pomelnic, un triptic de lemn: „biserica a fost reînnoită cu zugrăveală la 1834”.

³ Termenul este folosit și în prezent de preoții bisericilor din localitățile cercetate de noi.

⁴ <http://www.dervent.ro/dictionar.php?dTtitle=Y2F0YXBldGVhc21h;>

Denumită și tâmplă τέμπλον, τό — templon, având înțelesul de loc sfânt, templu. Românii au asociat peretele despărțitor umplut cu icoane cu partea feței omenești, de altfel în Transilvania i se mai spune și fruntar, de la latinescul frontale, deoarece, pentru privitorul din naos, catapeteasma bisericii este ca tâmpla sau fruntea feței omenești. (Cristea, 1905: 165) Iconostas, deși este un termen mai nou, folosit și în occident, εἰκονοστάσιον, τό — ikonostasion, de la εἰκών, ἡ — ikon și στάσις, ἡ — stasis = susținător de icoane, suport de icoane, redă exact funcția pe care o exercită în cadrul bisericii. De cele mai multe ori, realizat din lemn sculptat, catapeteasma tipică bisericii ortodoxe s-a dezvoltat în morfologia sa actuală pe teritoriul Marelui Cnezat al Moscovei în secolele XV și XVI, constituind ultimul sistem de separare între naos și altar.

Catapeteasma bisericii Râpciuni este sculptată în întregime (relief⁵ și incizat), fiind de o frumusețe uimitoare. Ceea ce este interesant la acest ansamblu sculptat din lemn masiv de brad, cu bogata ornamentare, care nu s-a rezumat doar la sculptarea unor motive geometrice, ci și prin realizarea unor motive vegetale, inspirate din imaginarul epocii în care a fost creată, constituind partea de rezistență a iconostasului. Structurile vegetale unice la fiecare capitel, care corespund și stâlpișorilor de la icoanele dintre registre, precum și la ușile împărătești, reprezentând vrejuri cu flori cu cinci petale și trandafiri, dar și motivul viței de vie cu frunze și struguri de pe fiecare stâlp, având și motivul spiralei „săpat” în lemn și acoperit cu stuc aurit și culori vii, fiind legat direct de tehnica icoanelor.

Inițial, în secolele XVI – XVII, motivele erau tratate plat, ceea ce denotă că iconostasul de la monumentul nostru de arhitectură religioasă, datează nu mai devreme de secolul al XVIII-lea, fapt confirmat și de inscripțiile mai sus menționate.

Catapeteasma este prevăzută și cu ușile împărătești centrale, rezervate preotului, flancate de cele diaconicești laterale, cu Sfântul Arhanghel Mihail și Sfântul Arhanghel Gavriil. Icoanele ușilor împărătești, Bunavestire și cei patru Evangheliști sunt încadrate de o frumoasă sculptură, cu motiv vegetal (frunze și vrej de viță de vie), practicându-se un stil sculptural plin de rafinament, încântând prin puritatea formelor și perfecțiunea tehnicii.

Catapeteasma respectă Erminia, structurat pe cinci registre suprapuse, după o rânduială riguros stabilită, cele 4 icoane împărătești de jos, icoanele prăznicale, 12 apostoli și 12 prooroci.

1. La baza ei sunt, cum este și firesc, icoanele împărătești în împărțirea lor obișnuită: Sfântul Ioan Botezătorul; Maica Domnului cu Pruncul; Iisus Hristos; Sfinții Arhanghel Mihail, Gavriil și Rafael (toate copii). În stânga/dreapta icoanelor împărătești pe perete, două icoane cu aceeași tematică, copia și originalul: *Soborul celor 40 de Sfinți Voievozi*⁶ (icoana de hram).

2. Al doilea registru este urmat de icoanele prăznicale, de o parte și de alta Icoana lui Iisus Hristos Nefăcută de Mâna Omului, a căror ordine de la nord la sud este: 1. Nașterea Sfintei Fecioare, 2. Intrarea în Biserică a Maicii Domnului, 3. Buna

⁵ Glosar de termeni, „în italiană rilievo, se numește o lucrare de sculptură în relief față de suprafața de fundal de care ține. Prezintă ieșire în volum față de fundal”;

⁶ Două icoane împărătești care au particularitățile stilului lui Gheorghe Zugravul se păstrează în colecția de religioase a MNSDG;

Vestire, 4. Intrarea Domnului în biserică, 5. Nașterea lui Hristos, 6. Botezul lui Hristos, 7. Duminica Floriilor, 8. Învierea lui Hristos, 9. Înălțarea la cer, 10. Pogorârea Duhului Sfânt, 11. Schimbarea la Față, 12. Adormirea Maicii Domnului. Toate aceste icoane se disting prin înfățișarea miniaturală a chipurilor, complexitatea compozițiilor și îmbinarea armonioasă a culorilor.

Icoana lui Iisus Hristos Nefăcută de Mâna Omului

De obicei, deasupra ușilor împărătești este înfățișată *Euharistia*, unde are loc împărtășania credinciosului ce stă pe solee, la limita care desparte altarul de naos. De aceea este înfățișată această temă iconografică, *Cina cea de taină* transpusă liturgic, Hristos însuși, fiind cel care îi împărtășește pe Apostoli, întinzându-le cu o mână Pâinea și cu cealaltă Potirul: „Luați! Acesta este trupul meu și acesta este sângele meu”!

Deosebit de importante pentru studiul nostru sunt lecturile biblice de la Liturhie. Ansamblul acestor texte dezvăluie sensul programului iconografic, al prefigurării acestei teme și al transferului simbolic. Tema iconografică *Cina cea de taină* îl redă pe Hristos printre Apostoli oferindu-le simbolic pâinea, ca fiind trupul său și vinul, fiind sângele său, imaginea Icoanei lui Iisus Hristos Nefăcută de Mâna Omului, fiind însuși cuvântul întrupat, sensul expresiei „imagine nefăcută de mâna omului”, apare în lumină, textul de la Marcu 14:58, arătându-se ca fiind „templul trupului său”. De acum încolo legea lui Moise, care interzicea „chipul cioplit” (Exod 30), își pierde sensul și icoanele cu chipul lui Iisus Hristos devenind mărturii ale întrupării lui Dumnezeu, tradiția bisericii afirmând că prima icoană a lui Hristos a apărut încă în timpul vieții sale. Originalul icoanei, adică pânza cu chipul sfânt s-a păstrat la Edesa, ca cel mai de preț odor al orașului. A fost venerată în tot răsăritul, și, în sec VIII, creștinii celebrau sărbătoarea după modelul bisericii din Edesa. Apoi Constantin Porfirogenetul și Roman I cumpără sfânta icoană, transportată cu mare pompă la Constantinopol a devenit emblema imperiului. La creștinii catolici, tradiția vorbește despre o icoană nefăcută de mâna omului, Marama Sfintei Veronica, femeia ce i-ar fi șters Mântuitorului chipul însângerat pe Drumul Golgota.

3. Al treilea registru, întrerupt pe mijloc de Icoana Sfintei Treimi, înfățișează icoanele Sfinților Apostoli, după cum urmează (de la N la S):

1. Sfântul Apostol Toma: \tilde{C}^{Φ} . АП. / ФОМА;
2. Sfântul Apostol Bartolomeu: \tilde{C}^{Φ} . АП. / БАР^T_O^J_O^M_{EY};
3. Sfântul Apostol Andrei: \tilde{C}^{Φ} . АП. / АНДРИ;
4. Sfântul Apostol și Evanghelist Marcu: \tilde{C}^{Φ} . АП. ε / МАРКУ;
5. Sfântul Apostol și Evanghelist Matei: \tilde{C} . АП. ε / МАТЕИ;
6. Sfântul Apostol Petru: \tilde{C}^{Φ} . АП. / ПЕТРУ;
7. Sfântul Apostol Pavel: C^{Φ} . АПО. / ПАВЕЛ;
8. Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan: \tilde{C}^{Φ} . АП. ε / ІΩΑΝΗ;
9. Sfântul Apostol și Evanghelist Luca: C^{Φ} . АП. ε / ЛУКА;
10. Sfântul Apostol Iuda: C^{Φ} . АП. / ІЮДА⁷
11. Sfântul Apostol Iacob: \tilde{C}^{Φ} . АП. / ІАКОВ;

⁷N.B. Iuda Tadeul, zis și Tadeu, a nu se înțelege Iscarioteanul;

12. Sfântul Apostol Filip: \tilde{C}^{Φ} . АП. / ФІЛИП.

Apostolii sunt reprezentați în picioare și sunt redați în legătură cu activitățile pe care le-au avut, fapte istorice reale. Astfel, apostolii au suluri desfășurate cu inscripții în mână, sfinții apostoli și evangheliști o carte în mâna stângă și o pană în dreapta, ca simbol al mărturiilor scrise în Evangheliile de aceștia. Sfântul Apostol Petru este redat ținând două chei în mână, imagine des întâlnită în folclorul românesc în diferitele povestiri de ordin moralizator. Chipurile celor 12 Apostoli sunt tratate cu smerenie, redați cu barbă sau fără, toți desculți, îmbrăcați în chiton albastru sau vedere și himation roșu. După cum spuneam, în mod firesc moștenirea artistică a trecutului și iconografia Sfinților Apostoli oferă mai ales lucrări de genul numit, în vremea noastră "oficial", opere impersonale și mai mult sau mai puțin îndepărtate de prototip și adevărul istoric.

Icoana Sfintei Treimi

Icoana Sfânta Treime, compusă din Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Duhul Sfânt, situate în centrul iconostasului, rezolvare răspândită în secolul al XVIII-lea în lăcașurile de cult românești, și aflată în legătură cu încoronarea Fecioarei Maria.

4. În medalioane rotunde, adâncite în „carnea” lemnului, la registrul patru, sunt pictate chipurile proorocilor.

Proorocii sau profeții sunt personaje din biblie, care sub însuflarea Duhului Sfânt au prezis evenimentele ce au avut loc, sau vor avea loc în viitor.

1. Sfântul Prooroc Ioan: C^{Φ} . ПР^O / ГІД Иω_A^H; inscripție pe rotulus: ЛЪНЪ/РЪѠР/ ТЪТЪАМ/ НУМИТЪ/ФИЧѠа/РЪКУ/РАТЪ – *lună pe cer te-am numit fecioară curată*;
2. Sfântul Prooroc Avacum: C^{Φ} . ПР^O / АВАК·У^M; inscripție pe rotulus: ПІАТРАНЕТЕА/ТЪТЪАМ/ НУМИТЪ/ФИЧѠа/РЪКУ/РАТЪ – *piatră netăiată te-am numit fecioară curată*;
3. Sfântul Prooroc Ieremia: C^{Φ} . ПР^O / ІРІМІЕ; inscripție pe rotulus: КЪРТЪ/НИЛЕК/РИЛЕАУАРСІ...;
4. Sfântul Prooroc Iezechiel C^{Φ} . ПР^O / ИЗЪКІЛ; inscripție pe rotulus: ѠУШАЛ/ЧАСТА/ІНКУАТЪ ВА/ ФИ – *ușa aceasta încuiată va fi*;
5. Sfântul Prooroc Aron C^{Φ} . ПР^O / АРОН; inscripție pe rotulus: ТѠАГ/ІНФРУ^H/ЗІТЪТ_ъ^M/НУМИТЪ/ФИЧѠа/РЪКУ/РАТЪ – *toiaș înfrunzit te-am numit fecioară curată*;
6. Sfântul Prooroc David; C^{Φ} . ПР_o / ДАВІДЪ; inscripție pe rotulus: АУЗІФИ/ЧѠа/ШИВЕЗИ/ШИ/ПІТЪК/ЪУРЕ... - *auzi fecioară și vezi și plecure...*;
7. Sfântul Prooroc Solomon: C^{Φ} . ПР_o·Р_o^K / СоІюМо^H; inscripție pe rotulus: БІСЕРІ/КЪТ_ъ^M/НУМИТЪ/ФІЧѠа/РЪКУ/РАТЪ – *biserică te-am numit fecioară curată*;
8. Sfântul Prooroc Zaharia: C^{Φ} . ПР^O / ЗАХАРИ^a; inscripție pe rotulus: СФЕШН/КУША/ПІТЕЛУ/МІНЪ/РИТЪВЕЗУТ/ФИЧѠа/рѣ – *sfeșnic cu șapte lumini te-am numit fecioară curată*;

9. Sfântul Prooroc Daniel: C^Φ. ΠΡ_ο. / ДАНІІІ; inscripție pe rotulus: ΜΥΗΤ_εΟΜΒΤΓ_μ/ΗΥΜΙΤ_τ/ ΦΙΨωα/Ρ_τΚΥΡ_Α^τ_τ – *munte umbrît te-am numît fecioară curată*;
10. Sfântul Prooroc Iacob: (C^Φ. ΠΡ. / ἸΑΚ_ο^β inscripție pe rotulus: СКАРЪ/КЪТРЕЪ/ЧЕРІІ/НЛЦА/ТЪТЪ^М/ВЪЗУТ/ФИЧОа – *scară către cer înălțată te-am văzut*;
11. Sfântul Prooroc Isaia: C^Φ. ΠΡ_ο. / ἸСАΪΑ; inscripție pe rotulus: НЪСТІ/РАГ../ЧСАВС/МАН – ilizibilă;
12. Sfântul Prooroc Moise: C^Φ. ΠΡ_ο. / ΜΟΪСИ; inscripție pe rotulus: ἸΗΡΥΓ/ΤЪМЪ/ΚωΗС_οΤЪ/ФИЧОАРЪКУ... - *în rug te-am cunoscut fecioară curată*.

Inscripțiile de pe sulurile desfășurate ale proorocilor glăsuiesc, în cea mai mare parte, cuvintele aduse de la Dumnezeu Savaot de cerescul binevestitor, Arhanghelul Gavriil, când a venit înaintea fecioarei, precum despre aceasta vorbește amintitul învățător, Sfântul Andrei.

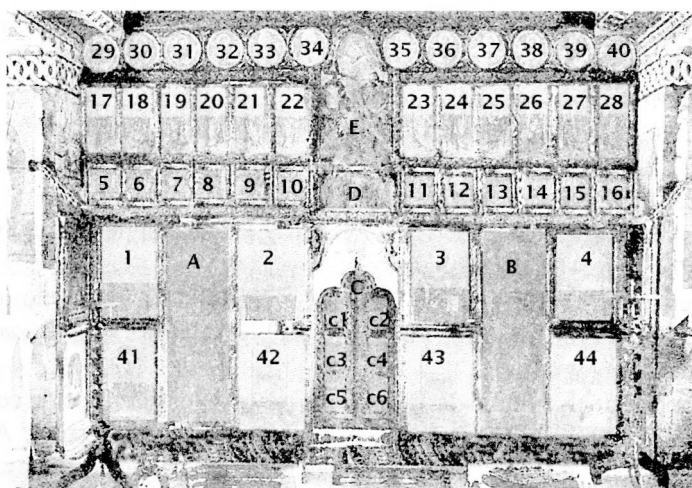
5. Terminația catapetesmei este reprezentată printr-o cruce și moleniile (din sl. *моление* = rugăciune), reprezentându-i pe Maica Domnului în dreapta și Ioan Evanghelistul în stânga, încununează edificiul monumental al catapetesmei.

Icoanele ce îl reprezintă pe Hristos stând pe un jilț sau tron sau doar pictat până la brâu și îi au pe Maica Domnului în dreapta, iar Ioan Evanghelistul în stânga sa se numește Deisis, ce din limba greacă înseamnă de asemenea rugăciune. Iată doi termeni, de origini diferite, dar care au același rol, cel de mediere în fața lui Hristos pentru oamenii de pe pământ.

6. La baza iconostasului, sub icoanele împărătești mai sunt șase icoane cu teme, după cum urmează (de la N la S): Tăierea capului lui Sfântul Ioan Botezătorul; Rugăciunea Maicii Domnului; Maica Domnului la cetatea Iudeii; Duminica Samaritencei; Minunea Arhanghelului Mihail; Minunea Sfântului Nicolae.

Iconostasul constituie în vechile biserici românești unul dintre cele mai valoroase ansambluri de sculptură și pictură.

Arta creștină dezvoltă propriile forme și simboluri, la care cele mai puternice impulsuri proveneau din transpunerea vizuală a Liturghiei și a simbolisticii proprii. De altfel, analiza programului iconografic din bisericile de lemn românești, ne arată că selecția operelor de către zugravi, cu asentimentul preoților, are în vedere vizualizarea unor teme care își justifică prezența pe suprafețele respective.



Tematica icoanelor din catapeteasmă:

1. Sfântul Ioan Botezătorul;
2. Maica Domnului cu Pruncul;
3. Iisus Hristos;
4. Sfinții Arhanghel Mihail, Gavriil și Rafael;
5. Nașterea Sfintei Fecioare;
6. Intrarea în Biserică a Maicii Domnului;
7. Buna Vestire;
8. Intrarea Domnului în biserică;
9. Nașterea lui Hristos;
10. Botezul lui Hristos;
11. Duminica Floriilor;
12. Învierea lui Hristos;
13. Înălțarea la cer;
14. Pogorârea Duhului Sfânt;
15. Schimbarea la Față;
16. Adormirea Maicii Domnului;
17. Sfântul Apostol Toma;
18. Sfântul Apostol Bartolomeu;
19. Sfântul Apostol Andrei;
20. Sfântul Apostol și Evanghelist Marcu;
21. Sfântul Apostol și Evanghelist Matei;
22. Sfântul Apostol Petru;
23. Sfântul Apostol Pavel;
24. Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan;
25. Sfântul Apostol și Evanghelist Luca;
26. Sfântul Apostol Iuda;
27. Sfântul Apostol Iacob;

28. Sfântul Apostol Filip;
29. Sfântul Prooroc Ioan;
30. Sfântul Prooroc Avacum;
31. Sfântul Prooroc Ieremia;
32. Sfântul Prooroc Iezechiel;
33. Sfântul Prooroc Aron;
34. Sfântul Prooroc David;
35. Sfântul Prooroc Solomon;
36. Sfântul Prooroc Zaharia;
37. Sfântul Prooroc Daniel;
38. Sfântul Prooroc Iacob;
39. Sfântul Prooroc Isaia;
40. Sfântul Prooroc Moise;
41. Rugăciunea Maicii Domnului;
42. Maica Domnului la cetatea Iudeii;
43. Duminica Samaritencei;
44. Minunea Arhanghelului Mihail;
- A. Ușă diaconicească: Sfântul Arhanghel Mihail;
- B. Ușă diaconicească: Sfântul Arhanghel Gavriil;
- C. Ușile împărătești:
- C1. Bunavestire: Arhanghel Gavriil;
- C2. Bunavestire: Fecioara Maria;
- C3. Sfântul Evanghelist Matei;
- C4. Sfântul Evanghelist Ioan;
- C5. Sfântul Evanghelist Marcu;
- C6. Sfântul Evanghelist Luca.

Bibliografie

1966 *Vechi monumente Bisericești*, ed. Mitopolia Moldovei și Bucovinei.

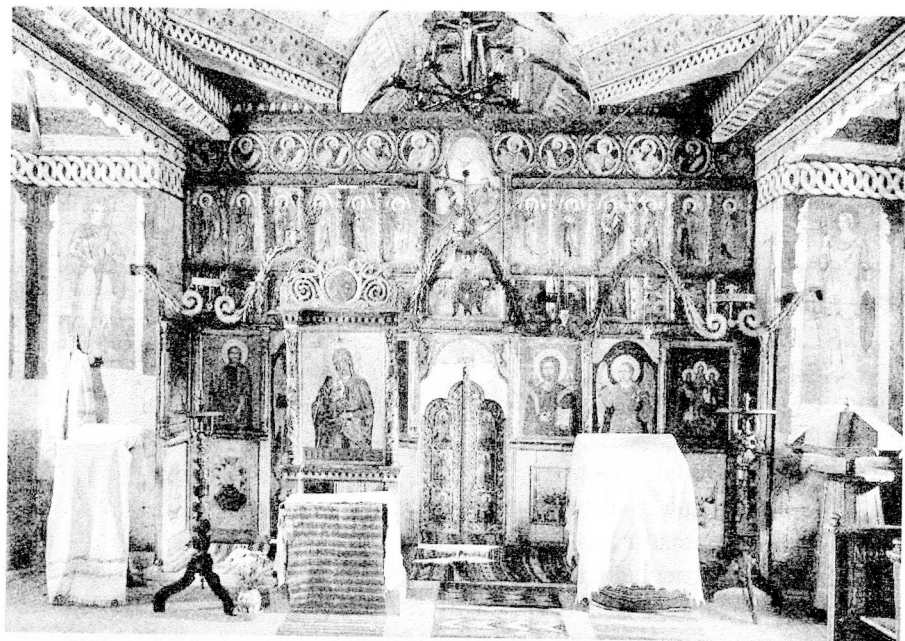
N. Petrescu-Dâmbovița, V. Spinei (ed.)

2003 *Cercetări arheologice și istorice din zona lacului de acumulare Bicaz*, ed.

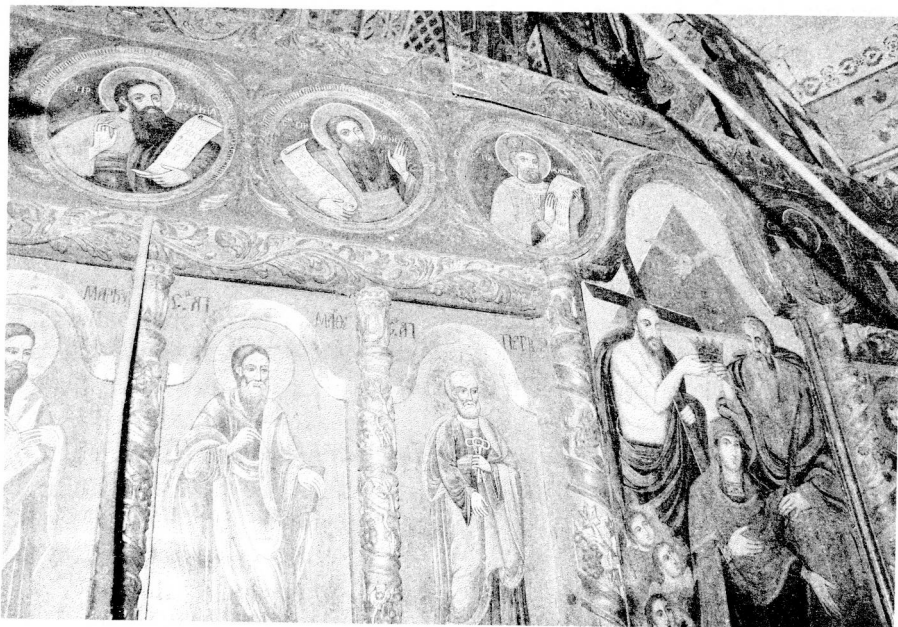
Biblioteca Memoriae Antiquitatis XII, Piatra Neamț

CRISTEA, Elie

1905 *Iconografia și întocmirile din interiorul Bisericii Răsăritene*, Sibiu.



Catapeteasma în ansamblu



Detaliu pictură în catapeteasmă



CULTURĂ SPIRITUALĂ

UN OBICEI CU VALOARE DE UNICAT ÎN LITERATURA DE SPECIALITATE: UDATUL NEVESTELOR LA HODAC

Pamfil BILȚIU

Une coutume unique dans la littérature de spécialité: le mouillage des femmes à Hodac. Notre recherche est axée sur une coutume unique et spécifique seulement à un seul village de Transylvanie, Hodac, situé sur la vallée de Gurghiu (le département Mureș), appelé épar les gens du pays „le mouillage des femmes”.

La première partie de notre étude est réservée aux données liées à l'emplacement du village où on pratique la coutume, où nous avons inséré des données liées à la localité, les voisinages, les occupations des habitants, de même que des données liées à l'historique du village. La partie d'investigation est représentée par les actes cérémoniaux et les séquences qui forment la coutume, traitées sous le rapport tradition/innovation.

Dans la partie finale nous avons mis l'accent sur la présentation de la coutume, en donnant importance à sa fonction de rite de fertilité, mais aussi d'intégration des jeunes femmes dans la collectivité. En même temps nous avons déchiffré la signification mythique et symbolique des différents éléments de la coutume.

Mots clés: le mouillage des femmes, Hodac, coutume, acte cérémonial, rite de fertilité

Localitatea Hodac este situată în partea nord-estică a județului Mureș, pe cursul superior al Văii Gurghiului. Așezarea este străjuită, la nord, de Munții Gurghiului și se învecinează, la sud, cu satul Ibănești, la est, cu Lăpușna iar la vest, cu Jabența și Reghin.

Hodacul este o așezare de mare vechime, pe teritoriul ei fiind descoperite urme romane, așa cum ne-o dovedesc documentele. (Mușlea, 2004 : 285). Așezarea este atestată la 1543, sub denumirea possessio seu villa Hodac. Ulterior apare în documente, la 1469 și la 1760, sub denumirea Hodak, apoi la 1824, sub denumirea de Hudac, mai apoi la 1850, sub denumirea de Hodagu iar la 1854, Hodac. (Suciu, 1966: 290). Până la 1840, Hodacul a aparținut familiei Bornemisza, alături de alte nouă sate. (Mușlea, 2004: 285).

Etimologia provine de la slavonul hod, având semnificația de trecătoare, pas, cale.

Ocupațiile de bază ale locuitorilor sunt creșterea animalelor, păstoritul și tăia-tul lemnului la pădure. Fiind o zonă de munte, cu sol nefertil, agricultura a constituit o ocupație secundară. Prelucrarea lemnului a cunoscut și ea o mare dezvoltare, Hodacul fiind și un centru renumit de constructor de fluier.

Udatul nevestelor este un obicei practicat de Rusalii, având ca loc de desfășurare podul de peste apa Gurghiului și, în ciuda mutațiilor produse în lumea satului, mai persistă și astăzi într-o formă evoluată.

Ceremonialul udatului este simplu și constă în luarea în brațe a nevestelor, care s-au măritat după Rusaliile anului trecut. Prescripțiile ritualice prevedeau ca udatul să fie oficiat nu de către soți ci de alți bărbați, prin imersia picioarelor în apa râului. Se pare că, înainte, udarea nevestelor să se fi făcut prin imersie totală, din moment ce se fac înțelegeri contra unei plăți pentru ca nevasta să fie udată doar parțial, „să nu-i deie drumu în apă, s-o scalde”. Bărbatul femeii trebuia să plătească o anumită cantitate de băutură și mâncare „că de nu cel ce o uda, îi dă drumu în apă”. Spectacularul este potențat de prefacerea bărbaților, care udă, că scapă nevestele în apă. Scăparea lor depinde de înțelegerile asupra plății între udători și soții nevestelor. Referitor la udatul nevestelor prin imersie totală ne furnizează date și Maria Borzan, care menționează că ceremonialul era precedat de joc, „fruntea lui ocupându-l nevestele care au pus concii pe cap în ultimul an (de la Rusaliile trecute până acum). Fruntea jocului o duce cea mai în vârstă. Mulțimea se îndreaptă spre malul râului, acolo unde se îndreaptă și perechile în joc, trecând pe sub pilonii podului. Aici printr-o comandă dată de cei ce poartă fruntea jocului, observată și știută numai de cei din joc, nevestele sunt prinse și ridicate în brațe iar bărbații, care le-au jucat, înaintează spre firul râului pentru a le uda. Soții nevestelor aleargă către cei care le poartă soțiile, ei fiind, de fapt, înțeleși mai dinainte. Li se promite o ladă de bere ori vin să le dea nevestele înapoi. Pop Florea zis Brânzaru, de 79 de ani, din Hodac, fost mare jucăuș, ne relatează că, de când știe el și mama lui care a trăit 92 de ani, au fost aruncate pe apă numai trei neveste.” (Borzan, 2003: 32).

Obiceiul se desfășura a doua zi de Rusalii, cu participarea întregului sat, pe la orele 15,00-16,00, după amiază. Mai demult, nevestele udate mergeau cu ceterașii la o casă mare unde petreceau în comun cu mâncare, băutură și joc până seara, după care aveau loc petreceri la fiecare nevestă udată. Potrivit celor menționate de Maria Borzan, ca urmare a procesului de evoluție, locul și forma petrecerii au suferit schimbări. „După terminarea jocului, soții nevestelor udate și cei care le-au udat se pierd în lungul râului, unde petrec până târziu.” (Borzan, 2003:32).

Sub aspectul funcțiilor și semnificațiilor obiceiului, trebuie să subliniem că este importantă sărbătoarea care îl ocazionează. Rusaliile este o sărbătoare solstițială, în cadrul ei oficiindu-se o serie de obiceiuri, practici ritualico-magice, având o largă deschidere către stimularea vegetației și manei câmpului. Sărbătoarea este una prag, de trecere de la primăvară la vară. Pentru ca trecerea să se facă sub cele mai bune auspicii erau necesare obiceiurile și tradițiile destinate multiplelor rosturi: stimularea rodului câmpului, a manei animalelor, apărarea împotriva duhurilor malefice, etc.

Așa cum sublinia Romulus Vuia, numele Rusaliilor păstrează amintirea uneia dintre cele mai grandioase sărbători ale naturii. Pe plaiurile Traciei și Phrygiei, patria rozelor și a vinului, reîntoarcerea verii a fost celebrată cu un fast deosebit, când vegetația exuberantă atinge culmea dezvoltării, în pragul zilelor calde. (Vuia, 1975: 115)

Punctul de greutate al obiceiului cade pe credința generatoare a atâtor acte ritualice și magice, potrivit cărora apei din râuri, fântâni și izvoare i se atribuiau proprietăți magice la anumite sărbători: Boboteaza, Sângeorzul, Rusaliile, Sânzienele, etc. Fântânile, izvoarele erau venerate, li se aduceau ofrande, deoarece erau investite cu puteri miraculoase. (Evseev, 1998:30)

Udatul nevestelor ne amintește de scăldatul ritual, mai ales al fetelor, prin imersie totală în ape curgătoare, care era oficiat la mai multe sărbători mari, de peste an. În Maramureș, cercetările noastre de teren ne-au elucidat asupra practicării curente a ritualului la Crăciun, Anul Nou, Bobotează, Florii, Paști, Sângeorz, Sânziene. (Bilțiu, P., Bilțiu, M., 2009, 2010).

Trebuie să subliniem că, asupra numeroaselor funcții cu care au fost investite băile rituale, în gândirea populară, s-au pronunțat cercetările de specialitate, ele fiind destinate purificării corpului, menținerii sănătății, înlesnirii creșterii. Tot felul de îmbăieri izvorâte din astfel de deziderate erau practicate nu numai la diferite sărbători ci și în anumite zile ale anului. (Evseev, 1998: 30)

Ceremonialul îmbăierii prin imersie totală ne amintește de botezul religios, care nu este specific numai creștinismului ci și altor religii precum nitraicismul sau cultul zeiței Isis. Botezul creștin este considerat ca act de purificare și simbol al renașterii din apele primordiale și din spirit. (Kernbach, 1995: 89).

Maria Borzan subliniază caracterul străvechi de rit de fertilitate al obiceiului, motivându-și incomplet afirmația. Consideră că funcția fertilizatoare se realizează prin cântec, dans și rit, deci printr-o formă sincretică obiceiul ajută rodirea. (Borzan, 2003: 31).

Nu putem omite rolul esențial pe care îl joacă, în cadrul obiceiului, funcția fertilizatoare a femeii măritate. Așa cum arată cercetările, femeia însărcinată era înzestrată, în cultura tradițională, cu puteri deosebite și era adorată ca personificare a fecundității, atribuindu-i-se valențe magice, apotropaice și capacitatea de a influența, chiar și prin simpla ei prezență, mediul înconjurător. Capacitatea gravidei de a transmite magic fertilitatea umană asupra fecundității animalelor și rodirii câmpului era folosită pe larg în cultura populară românească. (Evseev, 1998: 165) Funcția fertilizatoare a femeii ne este argumentată și de prezența nevestei gravide în riturile de provocare a ploii, atestate la finele secolului al XIX-lea, în Moldova și Transilvania, unde pentru aducerea ploii, femeia însărcinată este udată sau aruncată în apă. (Fochi, 1976: 257) Funcția fertilizatoare a obiceiului ne este potențată și de steagul ritual, obiect de recuzită confecționat de către bărbați, după orânduială îndătinată, din basmale cusute, steagul fiind împodobit cu struț vegetal în componența căruia intră și flori, având și bota împodobită la capătul de sus cu struț vegetal.

Privindu-l în contextul formei evolute, Maria Borzan se oprește asupra funcțiilor de diferențiere socială, de integrare, având și sensul de rit de trecere. „Prin el se disting tinerele perechi în rândul colectivității și era consfințită intrarea lor în rândul celor căsătoriți.” (Borzan, 2003: 31).

Mai trebuie să adăugăm că prin ceremonial nevestele erau consacrate, celebrate și integrate în colectivitate. Un rol pe această linie îl are, desigur, dansul care exprimă și celebrează identificarea cu ceea ce este nepieritor. Dansul exprimă eliberarea de ceea ce este trecător, el pune la încercare sufletul căutând să-l fortifice și să-l călăuzească către ceea ce este nepieritor. (Chevalier, J., Gheerbrant, A., 1970: 426-427).

Ca urmare a procesului de evoluție, ceremonialul este umbrat de dans și muzică, tinzând să-și piardă funcțiile de odinioară, luând aspectul unui festival în care accentul cade pe spectacolul folcloric prezentat de formații artistice.

Dincolo de aparenta lui simplitate, prin funcțiile îndeplinite odinioară, Udatul nevestelor se evidențiază ca o manifestare de mare importanță, de mare vechime și

care prezintă un interes aparte pentru cercetător și datorită individualității sale ca obicei unic în literatura de specialitate.

Colaboratoarea autorului: Maria Bilțiu.

Bibliografie

BILȚIU, Pamfil, BILȚIU, Maria

2009 - 2010 *Calendarul popular. Un corpus al obiceiurilor de peste an din Județul Maramureș*. Volumul I. Obiceiurile primăverii și verii. Volumul II. Obiceiurile toamnei și iernii, Baia Mare, Editura Ethnologica.

BORZAN, Maria

2003 *Udatul nevestelor*, în Moșteniri culturale, Reghin (Muzeul Etnografic Reghin).

CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain

1993 *Dicționar de simboluri*, volumul I, București, Editura Artemis.

FOCHI, Adrian

1976 *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, București, Editura Minerva.

KERNBACH, Victor

1995 *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros.

MUȘLEA, Ion

2004 *Cercetări etnografice zonale*, Cluj Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene.

SUCIU, Coriolan

1966 *Dicționar istoric al localităților din Transilvania*, București, Editura Academiei R.S.R.

VUIA, Romulus

1975 *Studii de etnografie și folclor*, vol. I, București, Editura Minerva.

Ritualul udatului nevestelor la râu



Obiceiuri ca urmare a evoluției și aspectul unui festival folcloric



REPERTORIUL DE COLINDE DIN ZONELE SĂLAJULUI ȘI CODRULUI

Augustin MOCANU

Le répertoire des Noël's de la zone Sălaj et de Codru. Les Noël's sont des créations orales chantées pendant le Noël où on présente l'image d'un ancien monde. Elles ont des racines dans la préhistoire. La fonction historique des Noël's est celle d'exprimer la croyance des actants de la coutume – des officiants et des destinataires – que, pendant la période des fêtes d'hiver entre 25 décembre et 6 janvier et pendant le Nouvel An, ils vont accomplir les désirs auxquels ils aspirent, conformément à leur position sociale et la profession pratiquée.

Comme répertoire, les zones avoisinées, Sălaj et Codru, sont compatibles à celle de Hunedoara. La richesse du répertoire résulte clairement de la variété des catégories et de la typologie des textes. Dans ces zones on a identifié 10 catégories de Noël's représentées par 120 types et sous-types : (1) *des Noël's protocolaires* – 8 types ; (2) *cosmogoniques* – 11 types ; (3) *professionnels* – 19 types ; (4) *le jeune homme et la jeune fille – bien-aimés et marieurs* – 14 types ; (5) *familiales* – 6 types ; (6) *édificateurs et moralisateurs* – 8 types ; (7) *bibliques et apocryphes* – 23 types ; (8) *des Noël's plaintives* – 7 types ; (9) *des Noël's de guerre* – 1 type et (10) *des Noël's chanson* – 23 types.

Les Noël's contiennent un nombre important de thèmes et de motifs constitués dans de véritables familles. Ils surprennent les aspects les plus variés de l'existence humaine. Ainsi, les Noël's *protocolaires* rendent le spectacle folklorique du déroulement de la coutume et les relations spéciales : actant, destinataire, divinité ; ceux *cosmogoniques* contiennent des croyances et des légendes sur la création du monde, sur les astres etc. ; les Noël's *professionnels* présentent des personnages particuliers, des créations et des coutumes avec des éléments magiques et rituels liés aux occupations ancestrales des gens: la chasse, la pêche, la culture de la terre ; la catégorie *le jeune homme et la fille – bien-aimés et marieurs* – contient des pièces qui visent directement les jeunes filles et les jeunes hommes qui se trouve à l'âge du mariage; ceux *familiales* nous apportent des aspects concernant les relations de famille propre au village archaïque ; les cantiques *édifiants ou moralisateurs* donnent des réponses à une large série de problèmes de l'homme, en faisant une éducation morale dans l'esprit populaire et chrétien ; les sujets des *noël's ballade* répondaient à la problématique de la vie rurale par le dramatisme des faits narrés et par la valeur éducative des modèles présentés ; les Noël's de *guerre*, de même que les chansons lyriques ayant le même thème, constituent une réponse artistique donné par le peuple aux horreurs sans limites provoquées par les guerres modernes ; d'habitude, les *noël's chansons* n'étaient pas chantés aux maisons des hôtes, mais sur la route, en allant d'une maison à l'autre. Ils proviennent des créations lyriques. Ils se sont adaptés, en général, à la mélodie spécifique, on leur a ajouté des refrains adéquats et ainsi ils se sont intégrés au genre. La chercheuse scientifique

Monica Brădulescu afirmă că : «*Sous le rapport des interférences des motifs et des thèmes de même que sous le rapport de la pluralité des fonctions, le Noël offre l'image d'un sur genre, représentant et compendium d'un vaste répertoire folklorique*». (1981, p. 98)

Le même auteur synthétise clairement l'évolution du Noël le long de l'histoire, en écrivant : « Le Noël a parcouru ... un long chemin ; il s'est détaché progressivement de ses anciens attributs mythologiques, il s'est enrichi par étapes, mais il a gardé du mythe l'ouverture vers le cosmos, le frisson de l'incantation et la résonance d'un hymne de la foi dans la victoire des aspirations de l'homme ». (Idem, p. 100)

Mots clés: Noël, la tradition de chanter des Noël, les actants (les chanteurs de Noël, les médiateurs), les destinataires (les hôtes), la divinité, la richesse du répertoire, catégories et types de Noël, l'évolution du genre Noël.

Colindele, ca basmele și descântecele, sunt creații orale care aduc în fața cititorului imaginea unei lumi străvechi ale cărei rădăcini se află departe în preistorie. De acolo, trecând prin luminile și umbrele mileniilor, aduc la noi credințe, ritualuri, obiceiuri, narațiuni și personaje mitice, mentalități, atitudini și trăiri omenești, viziuni ale acelor trăitori despre Univers, Timp și Spațiu, despre Om văzut în raport cu lumea reală și cea ideală, cu existența de Aici și cea de Dincolo.

Lumea înfățișată în poezia colindelor este un produs al imaginației și redă credința participanților la desfășurarea datinii, de a-și vedea împlinite dorințele spre care aspiră în perioada propice a sărbătorilor de iarnă – 25 dec. - 6 ian. –, când întreaga existență renaște, parcă se re-creează. În aceste cântece augurale, viața e prezentată nu așa cum este, ci cum și-o doresc oamenii: bună, frumoasă, luminoasă, cu eroi deosebiți ca cei din poveștile fantastice, trăind ca în rai într-o lume a abundenței de bunuri, a bucuriei și fericirii generale, unde sunt vizitați și ocrotiți de bunul Dumnezeu, de îngeri și de sfinți, care coboară la oameni, îi încearcă, discută cu ei, le răspund la întrebări, se scaldă, mănâncă și beau împreună, aflându-se în comuniune ca bunii creștini ai unei comunități din copilăria creștinismului.

Înainte de a face câteva observații asupra repertoriului așa cum acesta se reflectă în volumul alcătuit de noi: *Colinde românești. Texte poetice din zonele Sălajului și Codrului*, Editura Caiete Silvane, Zalău, 2011, dăm cuvântul câtorva cercetători consacrați care au realizat studii însemnate despre genul colindelor.

Mihai Pop (1907-2000)

"Funcția colindelor nu a fost imuabilă, ci a fost supusă procesului general de evoluție a folclorului. [...] În acest proces de evoluție, vechile simboluri și-au pierdut sensul original și au devenit imagini poetice, accentul mutându-se pe valoarea estetică. În general, accentul căzând pe frumos, colindele au ieșit din limitele sincretismului primitiv al ritualurilor și au intrat în domeniul artei." (Pop Mihai, 1999: 81)

"Colindele au păstrat până astăzi una dintre cele mai vechi forme ale poeziei populare românești. [...] poezia colindelor păstrează ceea ce a creat mai de seamă literatura românească medievală, înainte de a apărea primele texte scrise." (Pop Mihai, 1999: 53)

Ovidiu Bîrlea (1917-1990)

"[...] colindele sunt acele care întruhidează urările cristalizate sub formă de artă pe care le aduceau oamenii la început de an. La baza colindelor profane stă dorința ca idealul de viață potrivit stării și profesiei respective să se realizeze întocmai. În această dorință trebuie căutată cheia înțelesului lor și a particularităților stilistice. Colindele profane zugrăvesc lucrurile cum ar trebui să fie, nu cum sunt, iar puținele elemente realiste rămân întru totul subordonate reveriei. (Bîrlea, 1969: 279)

"[...] colindele conțin valori artistice de mare preț, greu accesibile necunoscătorilor și reprezintă una din minunile (s.n.) culturii noastre populare." (Bîrlea, 1969: 282)

Monica Brădulescu (1930-2009)

"Cercetările moderne de folclor au surprins colinda în anumite zone ca un fenomen pe cale de dizolvare, iar în alte zone ca o practică menținută cu destulă vigoare". (Brădulescu, 1981: 71)

"O [...] caracteristică a repertoriului transilvănean constă în faptul că tipurile, în majoritatea lor, se mențin încă relativ active în circulația orală" (Brădulescu, 1981: 67)

Ion Taloș (n. 1934)

"Repertoriul colindelor (românești, n.n.) e foarte vast și cuprinde aproximativ 400 de tipuri și subtipuri." (Taloș, 2001: 41)

Ioan Bocșa (n. 1947), referindu-se la situația de azi a colindei în Sălaj, scrie: "Merită subliniată în mod special rezistența colindei, ca gen, demonstrată de faptul că s-a păstrat în timp intactă, iar în unele zone este încă vie, practicându-se după ritualul străvechi." (Bocșa, 2009: 24)

În privința repertoriului, zonele vecine ale Sălajului și Codrului sunt comparabile cu cea a Hunedoarei. Bogăția repertoriului ne-o demonstrează faptul că până în prezent au fost publicate de aici peste 2200 texte de colindat. Există câteva localități din care provin de la 30 până la peste 100 de colinde: Aluniș - 115, Băița de sub Codru - 67 din care 47 de la inf. Ana Dumuță, Oarța de Sus - 63, Urmeniș - 60, Chechiș - 44, Băsești - 38, Tămășești - 32. Ce s-ar putea spune despre această zestre inestimabilă dacă am avea la îndemână și toate piesele împrăștiate de-a lungul vremii prin cotidiane, pe cele depozitate în arhivele de folclor ale Academiei Române precum și pe cele existente la unele facultăți de litere?

Marea bogăție a repertoriului se vedește cu prisosință și din varietatea categorială și tipologică a materialului. Urmând tipologia realizată de M. Brădulescu, în zona noastră de cercetare, am identificat 10 categorii de colinde reprezentate de 120 de tipuri și subtipuri: *colinde protocolare* - 8 tipuri; *cosmogonice* - 11 tipuri; *profesionale* - 19 tipuri; *colinde la flăcău și fată* - 14 tipuri; *familiale* - 6 tipuri; *edificatoare și moralizatoare* - 8 tipuri; *biblice și apocrife* - 23 tipuri; *colinde-baladă* - 7 tipuri; *colinde de război* - 1 tip și *colinde-cântec* - 23 tipuri. Unele tipuri excelează prin capacitatea de a da naștere la noi și noi variante. Următoarele trei sunt de exemplificat: 35 - *Sacrificiul zidirii* - 42 de variante, toate din Sălaj; 36 - *Miorița, oaia năzdrăvană*, cu subtipurile - 36 A, 36 B, 36 C și 36 E - 209 variante și 135 - *Cumunia fraților* - 32 de variante. Ultimele două tipuri sunt prezente în ambele zone.

Colindele protocolare (n. 1-34)¹ înfățișează în imagini adecvate un vast tablou al desfășurării datinii colindatului, care, după tradiție, are loc pe scena cea mare a satului în ziua de Ajun și în noaptea de dinaintea zilei de Crăciun. O atmosferă de sărbătoare deosebită cuprinde toată existența, căci *aista praznic mare este Sărbătoarea cè aleasă* de care se bucură toți: *Nu-l alegem pe cel gazdă / Dintre cei fără de-o brazdă, / Nici pe cel mic de cel mare – / Azi la tăți e sărbătoare* (4). Așa cred și spun colindătorii, conștienți că sărbătoarea Crăciunului ține de tradiție și ea trebuie păstrată: *Noi umblăm să colindăm, / Obiceiul' să-l păstrăm / Pân-om fi-n lume români / Cu obiceiuri din bătrâni*.(5)

Această categorie de colinde dezvoltă o serie de motive privind relația dintre real și ideal, dintre actanți neobișnuiți: colindătorii ca vestitori ai marelui eveniment de dimensiuni și importanță cosmice, adresanții, adică gazdele (boierii, domnii) cărora le sunt destinate cântările ca daruri spirituale și Divinitatea, în cinstea și spre slava căreia au loc, de fapt, toate manifestările sărbătorești.

În toate textele și în desfășurarea obiceiului, cum e descrisă în colinde, ca mesageri ai Divinității și mediatori între oameni și Divinitate, colindătorii se vădesc a avea un rol determinant, căci tot ce se petrece, se vede sau se spune, întotdeauna la timpul prezent, se leagă direct de prezența și actele lor. Poate că de aceea, uneori, colindătorii apar alegoric ca niște porumbei (23), amintindu-ne de arătarea simbolică a Sfântului Duh în chip de porumbel.

În colinde, ca și în basmele fantastice, realul și idealul se află împreună sau foarte aproape, nedespărțindu-le nicio barieră. Un domn urcă în cer după flori, folosindu-se pentru aceasta de o scară de ceară (13); Domnul Hristos stă după masă ca un gospodar de la țară, așteaptă colindătorii și-i cheamă în casă (26); domnul bun a pregătit masa cu măsur de mătase, mâncare aleasă, un vas cu vin și, lângă el, paharul plin, spunând: *Eu aștept pe Dumnezeu, / Dumnezeu cu Fiul Său, / Ei sânt azi oaspeții mei / Și-mi petrec prânzul cu ei*.(34)

Chipul pruncului Iisus este însemnat de trei stele simbolice: *raza soarelui* - izvorul de viață a lumii, *spicul grâului* și *vița vinului* - simboluri creștine fundamentale. (3)

Raiul, locul fericirii din lumea și viața de Dincolo, e zugrăvit în imagini idilice, luate din lumea reală. Acel spațiu apare mai întâi ca o grădină frumoasă de pe la noi: *Unde-s pomii răsădiți' / Primăvara-s înfloriți', / Toamna pică de rodiți'*. (33). Se pare că undeva *Sus* există chiar o țară a fericirii: *Sus în țara cè înaltă, / Unde stă binele baltă, / Unde-i bine de trăit: / Cășale-s acoperite / Cu scoverz și cu plăcinte; / Ușile-s de turte dulci, / Din oricare poți să-mbuci; / Păreți-s de balmoș dulce, / Cât vedē tăt să îmbuce...*(25) În acea țară înaltă e raiul celor săraci care niciodată nu s-au săturat de mâncare, numai de trudă grea, de neajunsuri, de chinuri și de supărări, de aceea ei nu au cum visa un rai cu alt chip.

Colindătorii, vestitori ai marii sărbători și ai înnoirilor pe care le aduce, înfruntă condițiile vitrege ale vremii ca să-și îndeplinească misiunea. Bătuți de ploi și vânturi,

¹ Numerele dintre paranteze (. . .) trimit la texte din vol.: Augustin Mocanu: *Colinde românești. Texte poetice din zonele Sălajului și Codrului*, Editura Caiete Silvane, Zalău, 2011. Observațiile noastre privitoare la repertoriul de colinde se bazează pe studierea producțiilor poetice cuprinse în volumul sus-menționat.

izbiți de viscol și pătruși de frig, ei cer adesea gazdei să-i sloboadă în casă: *Slobozî-mă, gazdă, -n casă, / C-afară plouă de varsă, / Că de-asară-s tot pe-afară, / Că ninge și foitășește / Și murgu-mi înțepenește*. (2) Prin tradiție, ei trebuie să ducă vestea cea mare în fiecare casă și să ureze tuturor sănătate, viață lungă și frumoasă, prosperitate și fericire ca în rai.

La origine, colindele sunt cântece magico-rituale. Imaginile lor creează o lume a aspirațiilor împlinite în momentul cântării sau cel mai târziu în anul ce vine, ceea ce înseamnă că adresanții – boierii, domnii, gazdele, gospodarii și membrii familiilor acestora, de orice vârstă și sex – colindați se vedeau în postura personajelor excepționale din colinde. Această viziune se bazează pe credința în puterea magică a cuvântului, care, pronunțat în anumite împrejurări, nu numai că evocă realitatea dorită, ci poate s-o determine a se împlini. Dar, pentru ca forța magică a cântării să prindă viață, oficiantul trebuie dăruit, de aceea colindătorii nu se sfiesc deloc să ceară plată pentru colindat. De fapt, aici e vorba de dar contra dar. Colindătorii oferă daruri spirituale, cântări, și vor în schimb daruri materiale. Toți colindătorii din zonele în discuție cer ca plată în primul rând un colac de grâu curat, mândru și frumos *ca pielița lui Cristos*. După vârstă și împrejurări, colindătorii mai pretind: cârnați, clisă, mere, nuci, pălincă și vin. În câteva texte e cerută chiar și *fica gazdii, cè frumoasă*, (8, 9) ca dovadă că feciorii se consideră nu numai colindătri, ci și pețitori, care urează fetelor și feciorilor gazdei să se căsătorească în câșlegile ce vin: *Ba ș-un coc ș-ar avea loc, / Ca să-i cântăm de noroc. / Or vini câșlegile - / S-or mărita fetile, / Și pe feciori să-i însori / În câșlegile cu flori*. (14) Colindat fără daruri nu poate fi conceput: *Pă cei ce-o zăs colinda, / Treabă de a-i uspăta / Tăt cu vin și cu pălincă*. (14) Repertoriul cetei feciorilor din zona Codrului conține două texte foarte interesante despre rolul darului și relația officiant / adresant: unul se cânta la intrarea în casă – *Noi băgăm corinda-n casă* – (11) și unul la încheierea colindatului la aceeași familie – *De la masă ne sculăm* – (12)

Oficialitățile satului au o atitudine lamentabilă față de colindători. Fiecare "se află" într-o situație de a nu "putea" dăruii sau de a da cât mai puțin: popa nu dă nimic, zicând că nu are măcinat, primarul îi cinstește cu vârzare, fătul trage clopotele și Mitre, posibil, un gospodar înstărit, le arată porțile. (16)

Tema *Crăciun*, deși nu e prezentă într-un mare număr de variante, totuși este una de mare însemnătate pentru a cunoaște fondul obiceiului și înțelesul cântărilor performate. *Crăciun* este mai întâi numele marelui praznic luminat, de importanță unică pentru omenire. *Asta-i sara de Ajun, / Mâni îi zua de Crăciun* (26) auzim cântându-se într-o colindă. Să nu uităm, însă, că întâi și mai presus de toate, colindătorii și adresanții lor sunt oameni cu tot ce conține sfera de cuprindere a acestui nume. Ei așteaptă cu nerăbdare Crăciunul, îi înțeleg și acceptă semnificația adâncă a faptului mântuirii de păcatul strămoșesc, dar ca oameni supuși firii lor, bucuria cea mai mare de care sunt copleșiți odată cu sosirea Crăciunului își are cauza în aceea că ei se eliberează de constrângerile impuse de post. Acest fapt îl și cântă: *Bine-ai sosât, Crăciun drag, / Că și noi ne-am săturat, / De-atăta curechiu morat!* (28) *Mălaiu și prunile / Strângă-și catrafusăle, / C-o intrat jumerile!* (29). Această imagine a scăpării de opreliști și bucuria libertății de a se hrăni după dorințe revin și stăruie în mai multe piese (v. și 24, 25).

Moș Crăciun din colindele noastre este altfel decât cel din creațiile culte, din programele de televiziune și din comerț. E foarte bătrân: *De bătrân abiè pășește, / La*

tăt pașu să oprește. (31) ... Cându-i coalea pă-nsărat, / Moș Crăciun să bagă-n sat, / Cu opincile-nghețate, / Cu mustăjăle burate.(32) El nu aduce daruri cumpărate de prin magazine, ci declanșează desfășurarea sărbătorii, căci: *La tătă casa-i lumină / Și pe cuptor oala-i plină / De cârnaț și de slănină / Și ne facă voie bună.* (32) În textul n. 31, Moș Crăciun vine călare și-și îndeplinește misunea ca în celelalte piese: *Vine Crăciun cel bătrân / Cu călușu rântezând, / C-un cârnaț pângă grumaz / Și c-un toc de lapte-n spate.* (31)

Crăciun, gospodarul, boierul sau domnul este înfățișat în trei situații, nu toate destul de onorante pentru un astfel de personaj.

a. Într-o seară de Crăciun, șade la masă și-i pofteste pe colindători în casă pentru a-i dăru, dar e refuzat, deoarece tinerii au mult de umblat. (27)

b. Ca stăpân al unor curți, o izgonește pe Sfânta Maria, care-i ceruse *un locaș lângă cuptori*, fiindcă o cuprinseseră durerile nașterii. Motivația refuzului este neînțelegerea: *Marie, nu te pot lăsa! / Colo pă la cântători, / Ne-așteptăm colindători.* (192)

c. *Crăciun*, mort de beat sau bolnav, doarme inconștient ca un veritabil petrecăreț. Cucul și Moartea - prevestitorul binelui și aducătoarea răului - îl străjuiesc: Cucul cântă să-l trezească, Moartea cântă să-l ducă.

Colindele cosmogonice (n. 35-61) transmit legende și credințe străvechi despre facerea lumii, despre astre – soare, lună, luceferi, stele – și posibile relații ale oamenilor cu acestea. De asemenea conțin reminiscențe ale unor practici magico-rituale din străvechime care puteau influența mersul vieții oamenilor. Viziunea filozofică generală pe care o comunică aceste creații este cea de integralitate firească a sistemului cosmic. Omul, ca parte componentă, se află în relații directe cu toate celelalte părți ale sistemului. Fantasticul și miraculosul îi permit creatorului popular să depășească barierele dintre componentele cosmosului și să aducă aici, la noi în sat, actanți din lumea ideală, ba chiar și să-i transforme în ființe umane.

Dumnezeu face lumea, ridică cerul pe trei sau patru stâlpi de argint și-l împodobește cu astrele. Soarele este izvorul și ocrotitorul vieții, cu razele lui luminează munții cu brazi, șesurile cu holde verzi și ferestrele caselor (35, 36). În mijlocul cerului e însemnată mâna lui Dumnezeu, creatorul, și o găleată cu busuiocul fetelor și crucea nevestelor, toate fiind simboluri specifice.

Măsurarea pământului și cerului (37, 38), făcută de un împuternicit al Divinității, preschimbat în cerb (37) sau de către Înșuși Dumnezeu (38), însoțit, după tradiția populară, de Sfântul Petru, este legată direct de facerea lumii, fiind o continuare și o luare în seamă a aceleia. Simbolic, pentru a asigura fertilitatea pământului, dând roade bune și îndestulătoare, trimisul lui Dumnezeu face: *În vârvușu dâmbului, / Fântânioara raiului.* (37)

Măturatul este considerat un ritual de purificare. Acest motiv apare în mai multe categorii și tipuri de colinde. În textul 39, măturatul cerului și pământului simbolizează înlăturarea relelor pentru a-i face pe oameni mai buni. Se mătură *Pământu de gozurile / Și ceriu de tunuri grele*. Actul purificării îl execută chiar Dumnezeu, care, coborând pe pământ, este prins de jidovi, răstignit și chinuit apoi i se dau bani jidovești să cumpere trei măhuri și să facă lucrarea cerută de ei.

Motivul furarea astrelor (40, 40-b) se crede că e de origine apocrifă. Prin el se demonstrează că viclenia și răutatea lui Iuda sunt fără leac. Sfântul Ilie, fiind foarte

supărat pe Iuda, capătă de la Dumnezeu învoirea de a folosi tunetul și fulgerul împotriva răului. El îl amenință pe Iuda, care furase astrele și le dusese în iad, îl determină să le înapoieze și-l bucură pe Dumnezeu prin această ispravă.

Vestmântul de purpură împodobit cu astre, uneori strălucind și arzând, (41, 42, 43), îmbrăcat de Dumnezeu și de Hristos, simbolizează rangul de autocrator cosmic al purtătorului. Iată o imagine: *la ieși, gazdă, pân-afară.../ Și vezi pă Domnu' Cristosu' / Cum coboară de frumosu' / Tăt arzând și strălucin'* (43)

Fetele din multele variante ale tipului 27 – *Două stele, două surori* se văd amenințate să trăiască drama despărțirii definitive, deoarece părinții decid să le căsătorească: *Pă una la răsărit, / C-acolo-i locu sfințit, / Pă una la scăpătat, / C-acolo-i locu curat* (44 - 48), de parcă le-ar destina pe fiecare câte uneia din marile arii ale bisericii creștine din Europa, cea demult și prea mult dezbinată fără cauze reale.

Variantele tipului 29 - *Merele căpătate de la soare* (49-51) împreună cu cele ale subtipului 29 B - *Merele trimise la o fată de crai* (52-54) evocă realități, credințe și acte magico-rituale străvechi. Mai întâi e vorba de un cult al soarelui, căci merele se obțin în urma unor rugăciuni adresate astrului zilei, sus, pe vârful munților. (Bilțiu, Pop, 1996: 21) Și în descântecele de dragoste se întâlnesc astfel de rugăciuni. Trimiterea merelor unei fete de crai relevă funcția măruului de a fi simbol erotic, prezent, de altfel, și în lirica de dragoste. Variantele (56-58) ținând de tipul 30 – *Mana câmpului* aduc în prezent, prin imaginea poetică, un vechi rit de fertilitate bazat pe magia imitativă, care se practica prin stropirea cu apă a locului semănat, folosind un struț de busioc bine întins (muiat) în apă. Iată imaginea: *Rumpe-on struț de busuioc / Și-l întinge-n cè fântână / Să merem mândru plouând.../ Și să merem rourând / Să dăm roadă grăielor, / Și dulceața viilor / Și mirosu florilor!* (57). O mențiune specială merită textul 56, în care chiar plugarul, Fiul Omului, după ce ară și seamănă grâu roșu, rupe o creangă, o bagă în fântână și rouează locul însămânțat, sperând să fie: *Roadă-n grâu îi până-n brâu / Și ovesă până-n mesă.*

Cercetătorul Pamfil Bilțiu (Bilțiu, Pop, 1996: 22) este de părere că în variantele fragmentare ale colindei *Ileana și Soarele* (59, 60) s-ar afla miezul străvechi al baladei românești *Soarele și Luna* și, zicem noi, al colindei tip 135 - *Cununia fraților*.

Categoria **Colinde profesionale** (62-119) este cea mai bogată ca număr de texte, ce reprezintă cele 19 tipuri și subtipuri care compun grupa. Bogăția de care vorbim este dată și de prezența aici a unor tipuri celebre, de mare frecvență circulatorie în teritoriile românești intracarpătice, între care sunt: 34 – *Seceriș funest*, 35 – *Sacrificiul zidirii* și 36 - *Miorița, oaia năzdrăvană*.

Profesiile tradiționale care ocupă spații largi în poezia colindelor, în ordine alfabetică, sunt: păstoritul, pescuitul, plugăritul și vânătoarea, adică toate acestea și altele care apar mai rar, căci niciodată, de-a lungul isoriei, românii și strămoșii lor n-au avut o singură ocupație, ci întotdeauna mai multe.

Cât privește tipul *Gazda la arat* (62-64), ilustrul cercetător care a fost Dumitru Pop (Pop, D. 1978: 22), discutând colinda n. 62 din Racova, Satu Mare, vedea în ea un străvechi plugușor colindat, *un rit agrar de fertilitate*. Textul 63 cules din Bicaz, MM, sat vecin cu Racova, este aproape identic cu primul, lipsindu-i, însă, forma arhaică a exprimării. E interesant a menționa că în piesa 64 plugarul care iese la arat odată cu

răsăritul soarelui este Însuși Iisus Cristos: *Când soarele răsăreare, / Cristos boii și-i prindeare / Și la plug i-arăduiare.*

În tipul 34 – *Seceriș funest* (65-69) numai decorul natural ține de munca câmpului. Desfășurarea subiectului, actele personajelor și înțelesurile adânci dezvăluie o mare dramă erotică. O fată, mergând singură la secerat, când se apleacă să taie mănunchi de grâu, găsește *O floare de rai*, pe care o ia și o pune în sân. Floarea începe a trâmbița un cântec-strigăt de dragoste pe care nu-l aude nimeni numai Ion, un păcurar din munte. El vine la fată, o strânge în brațe și o sărută pe față. În cele mai multe variante, fata îl respinge, zicându-i *câne cu față* și temându-se că nu va termina holda de secerat. Păcurarul o învață să-i spună mamei că n-a putut găta lucrul, fiindcă a lovit-o un junghi rău fără vrere. Ca să-și scape fata de primejdie, mama vrea să meargă după leacuri cu nouă ulcele, dar fata o oprește, spunându-i să nu meargă pentru că e departe, preot în sat nu este și pe ea boala o jioiește (îvinge). Fata își cunoaște și acceptă soarta: - *Știu io ce mi-i leacu:/ Jolju și colacu, / Popa și diacu / Și luân, săracu.* Acestei străvechi și frumoase colinde, cu mare frecvență circulatorie în ariile Sălajului și Codrului, ajunse prin vreme la o structură motivică uniformă, concentrată și stabilă și la o ținută artistică vecină cu perfecțiunea, i s-au dat mai multe interpretări. O amintim mai întâi pe cea dată de Dumitru Pop, care spune: "*Nu poate exista nicio îndoială că avem de-a face, la origine, nu cu o colindă de doliu, ci cu una de dragoste, care se va fi colindat probabil la casele cu <feciorie>, aflate la vârsta celor dintâi elamuri erotice. Lectura atentă a textelor ei prilejuiește constatarea că [...] întreaga creație e o poezie a mitului Zburătorului, cea mai izbutită, cum spuneam, la nivelul poeziei noastre populare.*" (Pop, 1987: 18)

În urma unei analize cuprinzătoare, Pamfil Bîlțiu, preocupat să dezvăluie semnificația colindei, conchide: "*În motivul florii descifrăm coabitarea dintre doi parteneri. Călcând o interdicție cu mare punct de greutate, fetei nu-i mai rămâne de făcut decât să ia calea sinuciderii.*" (Bîlțiu, Pop, 1996: 30) Și cercetătorul continuă, exprimând alt punct de vedere: "*Frumoasa și larg răspândita colindă <Mă luai, luai> [...] ar putea primi (sic!) și o altă semnificație. Ea ar putea fi integrată într-un repertoriu poetic mai bogat reprezentat în folclorul nostru; ne gândim, mai întâi, la balada având ca temă soarta logodnicilor nefericiți, având la bază ideea împlinirii dragostei prin moarte.*" (Bîlțiu, Pop, 1996: 30)

Varianta n. 66, originară din Cizer – Sălaj, aduce un final unic care dă colindei un cu totul alt înțeles. Secerând, fata află *O frunză de rai* pe care o pune la buze și zice. Păcurarul din munte aude și vine: *M-apuc-a juca, / Sara m-apuca - / Mama m-a ntreba /- Gătat-ai holda? /- Învață, mă-nvață / Ce să spui acasă? /- Că tu spune-așa: / Ba nu o-am gătat / Că m-o apucat / O durere grea, / De o-aș tăt avea / În toată vremea!* Credem că acest final e unul plăcut, căci cântecul din frunză aduce ursitul fetei și dragostea născută din cântec și vis se împlinește.

Creațiile aparținând celebrelor tipuri: 35 – *Sacrificiul zidirii* (70-73) și 36 – *Miorița, oaia năzdrăvană* (74-92) funcționează în teritoriul cercetării noastre drept colinde. Ion Taloș, în (Taloș, 2004: 305), examinează comparativ aceste colinde și versiunile lor poematice din sudul și estul teritoriului național românesc. Savantul spune că versiunile colind "*sunt considerate a fi un nucleu epic, ale cărui valențe*

poetice n-au fost exploatate în întregime. Acțiunea lor, care conține mai multe elemente în stare latentă, a putut fi dusă mai departe, în variantele din sudul și estul Carpaților, acestea devenind balade poematice de mari dimensiuni."

Variantele sălăjene ale subiectului *Sacrificiul zidirii*, necunoscut zonei Codrului, au acțiunea concentrată asupra dramei trăite de familia meșterului celui mai mare, mamă, tată și fiu, dezvoltând numai motivele: surparea zidurilor, decizia de a zidi femeia care va veni prima cu mâncare la meșteri, ruga meșterului pentru împiedicarea sosirii soției lui, zidirea treptată, natura și soarta copilului mic rămas fără mamă.

Diversitatea motivică a tipului 36 - *Miorița*, *oiaia năzdrăvană* și regimul metric de 5/6 și 7/8 silabe au dat naștere, în teritoriul investigat, subtipurilor: 36 A – cu 58 variante, 36 B – 13 variante, 36 C – Fata de maior – 132 de variante și 36 F – 2 variante, total 205 texte, adică 10,25 % din întregul material publicat – 2000 de variante, după aprecierea lui N. Constantinescu. (Constantinescu, Dobre, 2001: 122), destul de multe, socotim noi, pentru un teritoriu nu prea întins, târziu și relativ slab cercetat.

Textele n. 91 și 92, cu greu admise ca mioritice, au subiecte neobișnuite, de aceea nu le-am încadrat în niciunul dintre tipurile existente în *Colinda românească*, 1981, de Monica Brătulescu. Pe scurt, subiectul spune că în sat se aude *O turmă mare de oi / Și cu trei păcurărei. / Unu-i măi mnic dintre ei* (92). Micul, considerat și străin, e trimis să întoarcă oile. Între timp, cei doi mari hotărăsc ca pe micuț *Să mi-l ducă-ntr-o păduri / Și să-l taie din săcurei, / Ori să-l arunce pe ape, / Bolovanii să-l îngroape*. (91) *Iar cel mic păcurărel / Și la față frumușel* nu acceptă decizia sorții, de a muri. În varianta 91, el le spune celor mari că se știe apăra de dușmani, că marii sunt veniți și se află pe moșie străină. Nu se știe dacă s-a produs ori nu crima pregătită. În varianta 92, intervine Dumnezeu, care îl scapă de moarte pe micul păcurar: *Dumnezeu l-o apărat, / La moarte nu l-o lăsat / Că-i pruncuț fără păcat / Și-i creștin adevărat*.

Nu prea vedem cum tipul 38 – *Osândă grea* (93-95) se încadrează în categoria colindelor profesionale. Avem în față o creație cu conținut misterios, greu a se descifra.. Incipitul *Tri cocoși negri cântară* sugerează de la început faptul că în <poveste> se va întâmpla ceva trist, poate chiar tragic. Tradițional, *cântatul cocoșilor* sau *pe la cântători* sunt sintagme care arată depășirea miezului nopții și apropierea zorilor, când spiritele malefice își pierd puterile și se retrag. Dimpotrivă, *tri cocoși negri* care cântă seara arată afundarea în noapte și sub puterea răului. Aceeași sugestie o comunică și locul depărtat de lume și, oarecum izolat, al întâlnirii celor trei feciori bizari: *Mai l-on loc, mai la mijloc; / În mijlocu codrului, / La fântâna corbului*, alteori, *La fântâna lotrului*. Vârful înalt și singuratic al codrului, mijlocul greu de atins, întunecat și puțin umblat precum și fântâna de acolo sunt locuri de popas ale drumeților de orice fel, dar mai ales ale fugarilor, criminalilor, hoților și tuturor proscrișilor. Acolo, într-un loc blamabil, se decide omorârea celui mai mic dintre feciori prin înjunghiere cu un cuțit. Acești trei feciori, înșiși decid să dezerteze din colectivitatea sătească. De aceea comunitatea nu-i consideră ai ei și nu-i mai ocrotește. Mama condamnatului amenințat de moarte nu vrea nici să-și răscumpere fiul cu bani și nici să-i facă, după moarte, îngrijirile cerute de obiceiurile tradiționale și de biserică. Feciorul o tratează cum crede el că merită: *Rămâi, mamă, sănătoasă / Ca o pară viemănoasă, / Că și io mărg sănătos / Ca un măr putregăios, / Di pă creangă pică jos*. (93)

Există o serie de 4 tipuri de colinde: *Oaia care așteaptă primăvara*, *Oaia amenințată cu vânzarea*, *Ciobanul sătul de ciobănie* și *Colinda mielului*, reprezentate în acest volum prin 13 texte (96-108), care, deși sunt păstorești, nu sunt și mioritice. În genere, aceste colinde dialogate sau descriptive, mai puțin narrative, aduc în fața cititorului imagini din viața păcurarilor și animalelor pe care le cresc. Păstorii au chipuri foarte diferite, a căror diversitate o intuim după cum sunt numiți: *un pui de păcurar, un păcurar, un lar de păcurar, un moș de păcurar, Petru, bun bărbat, Ionu Săn' Ionu și chiar Însuși Dumnezeu*. Ei vărează oile în frumoase locuri prielnice și într-o atmosferă cam idilică: oile pasc clocotei (ghiocei) și mierăoare (violetele) iar păstorul le însoțește cântând din fluier, după care, ele joacă, plâng, pasc sau se întorc cum dorește stăpânul. În fiecare colindă se află un animal deosebit, având capacitatea de a vorbi cu păstorul despre dorințele turmei. De aici până la oaia năzdrăvană din *Miorița* nu e decât un pas.

Tipul *Voinicul și ciutalina*, un singur text (109), corespunzând, în mare, tipului 67 – *Ciutalina, ciuta fără splină* din clasificarea Monicăi Brădulescu, formal ține de tema vânătorii, dar ca înțeles se apropie de colindele de pețit, *ciutalina* se identifică alegoric cu fata îndrăgită pe care junele și-o dorește soție. Scenariul vânătorii ne amintește de orațiile de nuntă și gestul tăierii cosiței semnifică schimbarea statutului civil al tinerei din fată în nevastă.

Colindele de tipul 47 – *Marea și pomul* (110,111) apar de parcă ar fi vorba de *marea și omul*. Imaginea rezultată din dialogul dur dintre marea tulburată, crâșcând de mânie, și pom sugerează, probabil, lupta neîncetată a omului de a descoperi, a atrage, a îmbunătăți și a utiliza în folos propriu a noi și noi locuri. Proiectat în viitor, rezultatul luptei este foarte îmbucurător: – *Taci, tu mare, nu crâșca-re!* / *Că io de m-oi supăra-re,* / *Pă unde ți-s vadurile,* / *Întoarce-or feciori plugurile;* / *Pă unde-i apa mai lină,* / *Face-or fetile grădina.* (111)

Colinda despre vidră – 51 – *Pescarii și vidra* (112, 113) – scoate la iveală interesul omului de a cunoaște tainele lumii. Cei trei frați pescari, cunoscând însușirile neobișnuite ale vidrei, îi prind puiul și-l chinuiesc, cerând să le răspundă la trei întrebări: *Cât îi marea de-a cufundă?* / *Că câți pești în mare sânt?* și *Cātu-i veacu omului?* Ca să-și scape puiul nepriceput, vidra, care știe răspunsurile și dispune de puteri oraculare, răspunde ea. Răspunsul la a treia întrebare este un fel de avertisment privind necesitatea păstrării familiei ca celulă unică și fundamentală ce poate asigura o existență firească și frumoasă. Ruperea legăturilor de rudenie bazate pe consangvinitate însemnează sfârșitul existenței speciei umane. Vidra spune: *Eu cu dreptu spune-v-oi / Când îi capu veacului:* / *Când dă pruncu-n tată-său,* / *Fata mare-n maică-sare,* / *Cel mai mic în el mai mare,* / *Asta-i capu' veacului!* (112) Într-o colindă din Bordușani, Ialomița, culeasă în 1933, întreat, Cristos dă un răspuns aproape identic, ceea ce constituie un argument forte privind unitatea culturii noastre populare. Redăm răspunsul: – *Și, Doamne, te-am întreat / Când e capul veacului,* / *Sfârșitul pământului,* / *Concenirea mirului?* / – *Când o bate fiu pe tat-su,* / *Fiică-sa pe maică-sa,* / *Cei mai mici pe cei mai mari,* / *Atunci, capul veacului,* / *Sfârșitul pământului,* / *Concenirea mirului.* (Neagu, 1946: 14, n. XII)

Subtipul 53 C – *Voinic devorat de șarpe* (114, 115) este o scurtă narațiune dialogată pe tema șarpelui antropofag, subiect din aceeași familie cu al baladei *Iovan*

Jorgovan. Această colindă nu este un fragment dintr-o astfel de baladă, ci e o narațiune completă, care concentrează în ea miezul fabulei, suficient pentru a putea fi dezvoltat prin adăugarea unor noi episoade. Se povestește că undeva, *Colo jos In prundurele, strălucesc ochii șarpelui, în vreme ce mănâncă un voinic: Jumătate l-o mâncat, / Jumătate nu-l mai poate / De curele-nțânțalate, / De cuâte ascuțate*. (114) Victima cere ajutor unor drumari care trec pe acolo. Șarpele îi avertizează că nu au ei de ce să se amestece, deoarece, prin blestem pronunțat *Într-o sfântă sărbătoare, mama l-a menit pe voinic șarpelui încă de când era copil. Blestemul de mamă: Sugă-ți șerpui sângele, / Cum mi-ai supt tu țâțele! / Sugă-ți șerpui trupu tău, / Cum mi-ai supt tu pieptu meu!* (115) trebuie să se împlinească, după credințele și mentalitatea unor vremuri vechi. Subiectul este aproape identic cu al tipului de baladă: 154 (310) după clasificarea lui Alexandru I. Amzulescu.

Subiectul de baladă 64 - *Vânătorul și drăguța, pasăre pribeagă* (116), a cărui denumire ne aparține, este foarte rar întâlnit. O *Dalbă fată copilișă*, blestemată de *O neagră călugăriță*, se preface în pasăre. Dumnezeu o lasă a zbura în pădure, unde va trăi până la desfacerea blestemului. Un fecior din sat, aflând că drăguța lui nu mai este în localitate, ia pușca și merge în pădure. Acolo află o pasăre deosebită pe care vrea s-o vâneze. Pasărea își destăinuie identitatea, rugându-l să n-o împuște: *Că io ți-s drăguța ta, / Mai demult, nu de-acuma*. Tânărul vânător mai încearcă de două ori s-o răpună și i se spune același lucru. Pe măsura derulării narațiunii dialogate, fata îl întreabă ce fac: mamă-sa, tată-său și frații, cărora le trimite vorbă să-și ducă viața în mod firesc, să nu fie supărați și să n-o caute, nici s-o plângă: *Pă mine nu mă jelescă, / Că io-s pasăre rară-n pene, / Bătuță-s de vremuri grele*. În afara textului 116 din Băsești, am mai avut sub priviri două variante din Bîlțiu, Pop, 1996, n. 414, din Oarța de Sus și 415 din Mănău. Cea din Băsești, de 57 de versuri, este mult mai lungă, mai complexă și mai interesantă. Aici ieșirea de sub puterea blestemului nu are loc la împlinirea sorocului, *Nouă ani și nouă zile*, ci prin rostogolire peste cap de trei ori consecutiv, ceea ce asigură desfacerea vrăjii de metamorfoză, care, credem noi, a devenit posibilă datorită iubirii statomice a băiatului pentru drăguța lui blestemată să fie pasăre. Iată finalul original de care am vorbit: *Le din drum că ș-o zburat, / Păstă cap s-o-mborbocat / Și de mână l-o luat, / De tri ori l-o sărutat, / Căta casă ș-o-alergat*.

Colindele despre vânarea unui animal neobișnuit cum e cerbul din basme, de tipul 68 A, B, C - *Vânătorul și personajul metamorfozat*, (117-119) au cunoscut o intensă frecvență de circulație în teritoriul nostru de referință. Funcția unor astfel de creații răspunde perfect cerințelor obiceiului, laudând bărbăția, vitejia, curajul, eroismul și iscusința vânătorului, cel înzestrat cu atare însușiri fiind, de fapt, chiar gazda ca adresant al colindei. Actanții întâmplărilor narate sunt: cerbul, sub a cărui aparență se află ființe umane ce nu pot constitui obiect al vânăriei - o fiară sfântă, un june de viță împărătească, un sfânt precum Ion Sânt-Ion; alt actant e o femeie deosebită, o împărăteasă sau o doamnă, având capacitatea să audă de acasă și să recunoască răgetul sau cântecul cerbului aflat în pădure; apoi un actant important e vânătorul, adică însuși împăratul sau un domn, ambii - artiști ai vânătoriei.

Savantul Mihai Pop consideră că vânarea cerbului păstrează vestigii ale unui străvechi rit de inițiere. (Pop Mihai, 1999: 63).

Categoria colindelor *Flăcăul și fata, iubiți și pețitori* (120-147) cuprinde piese care erau cântate cu adresă directă la fetele și feciorii aflați în preajma căsătoriei. Atmosfera creată de poezia acestor colinde este una apropiată celei de basm, căci lumea visată și dorită este adusă în cea reală. Ca toți mirii și miresele din poezia nunții, fata și feciorul din colinde sunt personaje minunate, având însușiri deosebite.

Flăcăul, voinicul, este neapărat fecior de împărat sau de crai ori cel puțin un domnuț, băiat de boier. El are grajd de aur și un cal graur asemenea celor din povești, bun prieten, sfătuitor și slujitor, pe care feciorul îl hrănește cu fân, dar mai ales cu *grâu roșu vânturat* și-l adapă cu *vin roșu strecurat*. Acest cal aproape năzdrăvan își trece stăpânul peste mare fără să se ude și ia parte la bătălii cu turcii. Când domnuțu vrea să-l vândă, însă nu cere prețul meritat: *Tât pășuțu taleru, / Tât păruțu galbănu* (120) calul se supără. La despărțire îi propune stăpânului să-și amintească ce-au făcut împreună și : *Amândoi mâna să dăm, / Amândoi să ne iertăm*.

Curajul și iscusința voinicului ies la iveală când trece cu succes proba de a încăleca și învăța fără căpăstru calul cel năraș al fetei. (141, 142) Tânărul se vădește a fi, de asemenea, un plugar harnic și foarte priceput: cu o mână el mână opt boi la arat și cu una culege și alege flori de primăvară – mierăuță și roșiută – pentru a împleti o cunună pe care s-o dea drăguței spre bucuria ei și a părinților că au fată la vârstă de cunună, adică de logodit și măritat.

Flăcăul nostru visează că se însoară (123, 124), merge la fete (145) pe care le judecă după cinste și frumusețe: *Cè din deal ca ș-un păhar, / Cè din vale ca ș-o floare*. Pașii următori sunt: peșitul, tocmeala zestre și nunta cu *fiica gazdei cè frumoasă*.

Fata este prezentată printr-un portret fizic sumar, cum se obișnuiește în stilul folcloric, unde numele sau o singură trăsătură evidentă evocă un tip uman cu tot ceea ce are el caracteristic: fizic, moral și temperamental. Ea este *fiica gazdii cè frumoasă, fată de domn mare, fată dalbă dă-mpărat, ruminioară sau luminioară* și cu *d-ochi negri*. În esență, eroina este o fată frumoasă, cu fața rumenă și luminoasă, cu ochi negri românești, tocmai bună de peșit și luat. Știindu-se fată fecioară la vârsta de măritat, ea se comportă după prescripțiile mediului în care trăiește: – culege flori din grădină și-și împletește o cunună, simbol al stării civile de fată de măritat (131, 132); – poartă obiecte cu aceeași funcție ca și cununa: inel pe deget și măr în sân; – culege flori și face struțuri pentru feciori și o pană specială pentru peșitorul pe care-l așteaptă, fiindcă se apropie cășlegile cu nunțile; – e harnică și pricepută, mereu coase, chindisește și împistrește gulere și năfrămuțe pentru tată, frate și peșitorul dorit și visat; – împodobește de sărbători interiorul casei, în stil etnografic local și așteaptă ceata feciorilor colindători și peșitori, pe care îi primește solemn și îi cinstește după ceremonialul păstrat din bătrâni, descris în rezumat de textul n. 130 din Buciumi, Sălaj, din care cităm: *Dar la masă cine șede? / Șede fata cè frumoasă / C-un păhar galbân în mână, / La câți vin la tăți închină, / Le-nchină și mulțumește, / Pă Dumnezeu mulțumește*.

Rămășițe de gesturi și obiecte magice cu caracter simbolic, rituri străvechi și vrăji răsar ici-colo din textele colindate, spunându-ne câte ceva despre credințe, mentalități, atitudini, sentimente și acte de comportament din alte vremuri. Toate acestea sunt, pentru noi, cei de azi, motive poetice, dar ele au avut alte funcții, demult, în vremea sincronismului primar.

Din zona liricii și din poezia nunții a pătruns în colinde motivul înstrăinării fetelor prin căsătorie. Fetei pețite (129) i se prezice un viitor trist din cauză că va fi ruptă de familia în care s-a născut, a crescut și s-a format ca om. Acolo florile i se vor părea surori, brazii, frați și cioatele din pădure, părinți. Motivul ar putea fi general românesc. Într-o colindă din Ialomița, de pildă, fata dusă departe se bucură la gândul că acolo va fi doamnă și stăpâna caselor. Iată textul: *Să mă ia de la părinți, / Să mă ducă peste munți, / Peste munți într-alte curți: / Nor' bună părinților, / Leicuța surorilor, / Cumnățica fraților, / Stăpână de-a caselor.* (Mocanu, Obrejan, 2009: 67)

În tipul 89 - *Fata tristă în preajma căsătoriei* (127), în vreme ce toate fetele din șezătoare torc fuiuare, fiica gazdei plânge de necaz. A avut pețitor un fecior de crai, dar mamă-sa n-a vrut s-o dea. Femeia își motivează gestul pe existența unei mari diferențe sociale și materiale între familia ei și a craiului. Ai fetei nu pot face față cerințelor unei nunți și încuscriri costisitoare: – *Draga mamei, cum te-oi da? / C-acolo sânt patru fraț / Ș-aceia trebe-mbrăcaț; / Și mai sânt patru surori / Și le trebe brâu cu flori; / La nălțata-mpărăteasă / Trebe roche de mătăsă; / La nălțatu împărat / Trebe cal încălecat.* A nu se uita că aici e vorba de niște daruri obligatorii ca obicei, care nu se pot târgui ca, bunăoară, zestrea cerută în tipul 116 – *Tocmeala zestreii* (143, 144), unde ușor se poate ajunge la înțelegere mai ales dacă frumusețea fetei l-a cucerit pe pretendent. Văzând pețitori venind, mama o lămurește pe fată asupra situației existente: *Vin la mine, cer pă tine, / Ceru-și multe cătră tine: / Ceru-și plug cu șase boi, / Noi le-am făgădit cu doi; / Ceru-și turma jumătate, / Noi le-o dăm a trie parte...* (143)

Nefiind prea bogată, categoria **Colinde familiale** (148-163) prezintă aspecte referitoare la familia din satul arhaic și reușește să construiască o imagine cuprinzătoare pe această temă, în numai 6 tipuri de texte față de 18 câte include Monica Brădulescu în indexul colindei românești.

Amintim mai întâi tipul 130 – *Părinte cu trei feciori, fiecare având o meserie* (148, 149), din care aflăm date despre relațiile dintre părinți și copii, dintre tinerii satului, care se întâlnesc în șezători, despre maturi și bătrâni prezenți la biserică. Familia are copii mulți, fete și feciori. Băieții sunt : unul plugar, unul păcurar, altul e morar. Cel mai mic, alesul ca în basme, e aurar, adică un fel de artist. El face o furcă de aur sorei și o cârjă tot din aur pentru tatăl său, să meargă cu ea la biserică.

Tipul 133 – *Maică în căutarea fiului* (150-153) conține un subiect de mare frecvență în cultura noastră populară. E prezent în balada 5(23) - *Voinicul rănit*, în multe variante ale *Mioriței* și în colinde religioase de tipul 181 - *Isus căutat de Maica Domnului* (214, 215)

Mama (150-153), *Cea babă bătrână, / Cu opinci de lână, / Cu furcuța-n brâu*, al cărei fiu e plecat de acasă de multă vreme, îl așteaptă cu răbdare și credință *Din zi până-n zi. / Când fu a treia zi, / Îl văzu viind, / 'Nainte-i ieși / C-un colac de grâu, / C-o fele de vin.* Întrebat de pricina întârzierii, Ionaș al ei îi răspunde c-a zăbovit *La o poartă de rai, / La o fată de crai* și că pe unde a umblat a văzut fapte de neînțeles: *Că ieu moșii fetile / Și feciorii babile.* În varianta 151, mama e îngrijorată de holdele feciorului, ce: *Coapte-s și răscoapte, și amenințate, în lipsa stăpânului, de lăcomia pasărilor.*

Subtipul 134 A – *Fratele, sora și pețitorii* se aseamănă mult cu 116 – *Tocmeala zestreii*. Fratele, uneori identificat cu Sfântul Soare, și sora lui sunt crescători

de animale, mai ales de oi. La orizont se văd nori grei de ploaie, dar aceia nu sunt nori, ci sunt pețitori. Vin să o ceară pe fată de la frate și, lângă ea, vor o mare zestre, constând din turma de oi, berbeci și murgul din grajd, de care nu uită niciun pețitor în nicio împrejurare. Când aude pretențiile pețitorilor, fratele se supără foarte tare și vrea să se sinucidă de necaz: *Io, sor', -atâta n-oi da, / Mai bine m-oi îngropa.* (155). Sora, știind ce poate ea în fața pețitorilor, își asigură fratele că va obține micșorarea zestre cerute inițial: *- Frate, nu te supăra: / Din cinci sute de oi șute / Or ierta la două sute / Și din cincizeci de berbeci / Or ierta la douăzeci.* (155)

Colinda familială cea mai răspândită în aria cercetată de noi este tipul 135 – *Cumunia fraților* (denumire după Taloș 2004) a cărei mare frecvență de circulație probabil că a fost determinată de conținutul nemaiîntâlnit al subiectului, de dramatismul captivant al întâmplărilor și de rezolvarea firească a conflictului, cum cer principiile eticii populare și creștinești, prin zădărnicierea incestului, la vestea căruia: natura se tulbură și iese din mersul ei normal, vara lăsându-se îngheț și brumă; bisericile se cutremură; sfinții din icoane condamnă și blestemă pe preotul officiant al cununiei interzise de tradiția locului și de rânduielile bisericii; sora și mama feciorului obsedat de propria-i soră ca femeie i se opun și încearcă să oprească săvârșirea unui act nemaipomenit. E posibil ca probele la care este supus pretendentul să provină din străvechi rituri de inițiere. (Bilțiu, Pop, 1996: 28)

Tema relației de rudenie, de un fel special, dintre fini și nași, e prezentă și în colindele familiale ca în poezia nunții. Astfel, tipul 136 – *Cununa pentru fini* (160-162) este edificator în acest sens. Doamna curților cu trei rânduri de pomuți înainte se roagă pomilor să-și aplece crengile cu flori și vârfurile verzi ca ea să culeagă flori și să facă struțuri: *Că pe mâni pe prânzu mare, / U-or chema nănașă mare: / Pă cei mari i-a cununa, / Pă cei mici i-a boteza* și pe toți i-a dăru cu mie și viței. Struțurile erau utilizate la oficierea unor acte ceremonial-rituale obișnuite în scenariile nunții și botezului, conținând gesturi benefice finilor în viitor. În piesa 161 e vorba și de un dar mai deosebit, un pahar galben, obiect ritualic special folosit numai la zile și evenimente mari. Cel ce bea din el este un ins fericit și norocos, fiind luminat și ocrotit de soare, căci *Pe toarta păharului / Scrisă-i raza soarelui.*

Paharul galben amintit mai sus re apare în subtipul 137 – *Darul nașului.* (163) El este un obiect cu funcție ceremonial-rituală, de aceea acest dar nu se poate da nimănui. – *Dă-mi, doamnă, păharul mie! / – Ba io, zo, nu ți l-oi dare, / Că mi l-o dat nănașa: / Pă tineri să-i cununăm, / Pă bătrâni să-i îngropăm.*

Pentru categoria de colinde *Despre curtea domnească*, tipurile 138-149, în teritoriul la care ne referim, până în prezent nu am identificat niciun exemplu.

Colindele din categoria **Edificatoare și moralizatoare** (164-182) dau răspunsuri unei întregi serii de întrebări și probleme care-l preocupă pe om și totodată răspândesc învățăminte bazate pe principiile eterne ale moralei populare și creștine, îndeplinind astfel o importantă funcție educativă. Textele poetice selectate din această categorie de colinde și reproduse de noi în volumul amintit sunt simple și clare, de aceea nu credem că e nevoie de comentarii pe marginea lor. Lectura este suficientă pentru cunoașterea conținutului și încântarea spiritului prin mijlocirea artei cuvântului.

Colindele **Biblice și apocriefe** (183-222) alcătuiesc o categorie importantă, interesantă, bogată și de o rară varietate tipologică. În aria noastră de investigație, sunt

reprezentate de 23 de tipuri și subtipuri. Cele mai multe subiecte își au originea în *Biblie* și în diferite scrieri apocrife. Cele mai frecvente motive tematice tratate sunt: păcatul strămoșesc și izgonirea din rai; nașterea lui Iisus; magii de la Răsărit; uciderea pruncilor și fuga în Egipt; botezul Fiului Sfânt; minuni făcute de Hristos; vânzarea lui Iuda; răstignirea lui Hristos etc.

O parte a colindelor grupate sub titlul arătat e sunt rodul imaginației creatorilor anonimi, izvorând din trăiri sufletești autentice. Dintre acestea reținem câteva nume de tipuri: 168 – *Maica Domnului, ostilitatea și bunăvoința pomilor și dobitoacelor*; 176 – *Maica Domnului cu pruncul în brațe*; 182 – *Maica Domnului, tâmplarul și fierarul*; 185 – *Pedepsirea lui Iuda* etc. Există câteva piese religioase de colindat care se trag din subiecte folclorice de mare frecvență circulatorie. Așa e tipul 181 – *Iisus căutat de Maica Domnului*. De asemenea, câteva colinde sunt, de fapt, adevărate legende etiologice. A se citi tipul 187 – *Originea viței de vie* (220).

Aici menționăm în mod special că, de-a lungul vremii, cultura noastră populară a asimilat în chip firesc o serie de elemente creștine, formându-se astfel unul din straturile ei cele mai însemnate, mai stabile, mai puternice și mereu vii, constituind totodată fațeta cea mai înaltă, mai aleasă, mai frumoasă și mai luminoasă a structurii spirituale a poporului român. Zestrea creștină a culturii populare românești e constituită, în linii generale, din: concepte, precepte morale, trăiri sufletești și atitudini, teme și multe motive tematice, subiecte, imagini, personaje etc.

Parcurgând creațiile poetice de colindat din această carte a noastră ne vom convinge că absolut peste tot e prezent spiritul creștinesc care acționează asupra lumii ca un soare blând, bun, ocrotitor și binefăcător. Aici iese în evidență umanismul ca trăsătură caracteristică a creației populare românești.

Categoria **Colinde-baladă** este cunoscută doar în Transilvania, Crișana și Maramureș. Poartă această denumire numai fiindcă piesele respective au teme și subiecte comune cu ale baladei. Ca structură, funcție și stil de interpretare, ele nu au fost niciodată și nu sunt balade. În regiunile enumerate mai sus *...colindatul reprezintă forma ritualică de interpretare a eposului cântat, așa cum în Muntenia și Oltenia baladele se cântă, tot cu funcție rituală, în cadrul ceremonialului nupțial, la masa mare.*" (Medan, 1979: 31)

În indexul întocmit, Monica Brădulescu, la această categorie a trecut „*tipuri de colinde cunoscute în folclorul românesc contemporan mai ales sub formă de baladă nuvelistică*” (Brădulescu, 1981: 320), adică tipurile 194-202, 9 la număr. Noi am completat lista cu numerele: 35, 36, 53 C și 135, adăugând și un subiect nou – *Leacul drăgușului* (n. tip baladă 102 [249, 250, 254])

Subiectele colindelor-baladă răspundeau problematicei vieții oamenilor de la țară atât prin dramatismul întâmplărilor narate, cât și prin valoarea educativă a modelelor prezentate. Drama fetei răpite de turci (tip 194), proba de dragoste adevărată pe care fata o dă drăgușului (tip 196), zbuciumul sufletească al mirelui a cărui parteneră moare chiar înainte de cununie (tip 198), mama smulsă de lângă copii, legată *Ca pe vaca mulgătoare* și dusă la târg ca să fie vândută (tip 199), fuga în lume a unei tinere neveste, lăsând în urmă gospodărie, soț ca un brad și un copil bolnav (tip 200) constituie tot atâtea exemple edificatoare despre valoarea umană a acestor creații pentru comunitățile folclorice în care au circulat și mai circulă încă.

Colindele de război (236-242), ca și cântecele cu aceeași tematică, constituie un răspuns în haine artistice dat de popor ororilor fără margini provocate de războaiele moderne a căror putere de distrugere a întrecut orice limită. *Iisuse, când te-ai născut, / Și-atunci moarte s-au făcut... / Da' acum se-omoară toți... / Se omoară milioane / Din tancuri și avioane!* Așa zice un poet anonim în colinda n. 236 din Chechiș, Sălaj.

Create în atmosfera tensionată de pe front și în cea întunecată din satele golite de feciori și de bărbații tineri, aceste creații au început să fie cântate în anii primului război mondial; circulația lor s-a intensificat în vremea celui de al doilea război mondial și imediat după aceea, deoarece pacea n-a adus niciodată în urma ultimului război nici liniștea și nici siguranța dorite de popoare.

Colindele de război nu au funcție augurală, ele exprimă tristețea și supărarea față de ceea ce le-a adus istoria ca dat al sorții. Imaginea următoare surprinde bine situația: - *Haideți, frați, să mai umblăm, / Cu jele să corindăm / Pe acest pământ străbun, / C-am ajuns Sfântul Crăciun! / Vedem lume-ntunecată, / Omenire supărată; / Moarte și jele amară / O ajuns p-a noastă țară, / Că porunca de-mpărat / La bătaie ne-o chemat.* (238)

Colindele-cântec, multe și variate atât tematic, cât și melodic, nu se performau la fereastră sau în casă decât cu rare excepții ca, de pildă, *Pasărea bătrână*, care se cânta la femei bătrâne și singure. În genere, aceste piese se cântau de cetele feciorilor pe drum sau *păstă ogrăzi*, mergând de la o casă la alta, căci destule sate sălăjene și codrene au casele risipite și spații întinse între ele. Pe cale, feciorii cântau să le treacă timpul și să se audă și știe cam pe unde se află la un moment dat. De asemenea, colindele-cântec, numite de Dumitru Pop *cântece de colindat* (Pop, 1978: 357) erau cântate în șezători pentru a intensifica atmosfera de voie bună și petrecere de acolo.

Acest grup de colinde provine din creații lirice care s-au adaptat melosului specific, li s-au adăugat refrene potrivite melodiilor și așa s-au integrat genului. Din conținutul lor se desprind două trăiri și atitudini etico-estetice: una de tristețe profundă se degajează din tipuri cum sunt: 204 - *Turtureaua*, 205 - *Pasărea bătrână*, 207 - *Păsări surori cu mamă vitregă* și alta umoristico-satirică în texte ca: *Ion și prietenii săi* (258), *Soț mândru și băutor* (259), *Colinda fetei bătrâne* (254, 255), *Nevastă cu dragut* (261, 262), *Preoteasă cu ibovnic* (263), *Biserica țiganilor* (271).

Aici vom nota câteva observații despre **refrene**.

Nu există o altă specie folclorică românească în care refrenul să dețină un astfel de rol. Formal, rolul și însemnătatea refrenelor în colinde constituie o consecință a numărului mare de astfel de versuri, a faptului că ele se repetă la intervale mici în toată cântarea și că mai toate pot deveni versuri migratoare, trecând de la un text la altul.

Refrenul își pune semnul originalității atât pe structura, cât și pe conținutul colindelor în care e prezent.

Structural, piesele cu refren au aspectul unei țesături cu vârste așezate la distanțe egale. Țesătura, adică narațiunea sau tabloul descriptiv, constituie conținutul și este exprimat în versuri tematice. Vârstele reprezintă versurile-refren, de regulă, unul într-o creație. Colinda propriu-zisă poate exista și fără refren. Volumul nostru conține 276 de colinde, dar numai 90, adică aproximativ o treime, au refrene.

Izvorul refrenelor trebuie căutat departe în vremea sincronismului primar, când performarea unei colinde nu consta numai dintr-o simplă cântare, ci era un

veritabil spectacol compus din interpretarea vocală, în ceată, a textului cu acompaniament ritmic realizat prin bătăi și muzică instrumentală, din strigăte și dansuri executate de persoane mascate, purtând în mâini obiecte cu funcții rituale: flori, crengi verzi, mănunchiuri de verdeață pentru stropit cu apă, toiege etc.

În vechime aproape toate colindele vor fi avut refrene specializate pe categorii tematice și pe feluri de adresanți. Cu timpul, din cauza interpretării mecanice, versurile-refren s-au uzat și desemantizat, și-au pierdut legătura de sens cu piesele lor și au devenit versuri migratoare. S-a întâmplat apoi ca aceste versuri *bune oriunde* să fie considerate inutile și să se cânte tot mai rar. De aceea există astăzi un mare număr de colinde fără refren.

Dacă privim cu atenție legăturile dintre refrene și textele propriu-zise ale colindelor constatăm că relația de conținut dintre ele, slăbită mult în timp, totuși există. Cuvintele vehiculate de refrene arată clar că acesta e adevărul. Prin motivele conținute, refrenele evocă elemente din obiceiul colindatului (Brătulescu, 1981: 88). Așa sunt: **faptul cântării** – *Dai corinde* (86), *Ei, dai corinde* (150), *Corindem, Doamne, corinde* (33); **momentele temporale ale colindării** – *Sara lui Crăciun* (1), *Sara-i mare-a lui Crăciun* (40-b), *Ziorel de ziuă* (158), mai multe variante, *Demineața lui Crăciun* (43); **adresanții din lumea reală** – *Da-i dusu-i badea* (45), *Domnule dragule vodă* (104), *Junilor buni* (109); **invocă destinatarii din lumea miturilor** – *Domnului Doamne* (36), *Domn din cer* (52), *Leru-i Doamne* (18) și chiar **astrele** – *Steaua s-a luminat* (99), *Raza soarelui, floarea soarelui* (204).

La începutul observațiilor privind repertoriul de colinde, spuneam că viața înfățișată în aceste cântece augurale nu este ca în realitate, ci e așa cum și-o doresc oamenii: bună, frumoasă, luminoasă, căci ei se văd trăind mulțumiți într-o țară a abundenței de bunuri, a fericirii și bucuriei generale, unde sunt ocrotiți și vizitați de Dumnezeu, de îngeri și de sfinți, care coboară la oameni, îi încearcă, discută cu ei, le răspund la întrebări, se scaldă, beau și mănâncă împreună, aflându-se, parcă, în comuniune ca bunii creștini ai unei comunități străvechi.

Dacă cercetăm cu atenție cuvintele și expresiile din componența refrenelor ne putem convinge că aceste versuri de o factură specială subliniază, întăresc și confirmă viziunea generală asupra lumii și a vieții oamenilor așa cum e prezentată ea în poezia colindelor. Nici nu putea să fie altfel, fiindcă ne aflăm în cadrele aceleiași gândiri filozofice, prezentă în întreaga creație folclorică românească, unitară și din acest unghi de vedere.

Cuvintele și expresiile din refrene formează familii motivice aparținând aceleiași sfere semantice. Sfera regnului vegetal cu intensă prezență în refrene este evocată printr-o mulțime de flori care amintesc anumite practici ceremoniale și funcționează ca simboluri ale fertilității: *flori dalbe, flori dalbe de măr, floarea soarelui, floarea iederii, floare de cicoare, de bujor, de alac, de măr dulce, floare-rozmarin* etc., cărora li se atașează ramura verde: *Viță verde iadăra*. Sfera luminii ca semn al vieții nepieritoare și al înălțării spirituale a omului este reprezentată de lumina cea curată și proaspătă a dimineții: *Ziorel de ziuă, Demineața lui Crăciun, Raza soarelui*. Fata cea tânără și frumoasă e *ruminioară*, dar și *luminioară*. Fericirea cea veșnică din lumea de *Dincolo* se împlinește într-un *rai luminos*.

Acuma, la sfârșitul acestor punctări, dăm cuvântul unui cercetător consacrat al genului să facă încheierea.

"Sub raportul interferențelor motivice și tematice ca și sub raportul pluralității funcțiilor, colinda oferă imaginea de supragen, exponent și compendiu al unui vast repertoriu folcloric." (Brădulescu, 1981: 98)

"Considerată din perspectiva judecării de valoare, colinda se ridică deasupra distincțiilor care separă folclorul de literatură. Deși nu a urmărit în mod programatic efectul estetic, colinda a acționat în mod analog cu selecția artistică: a respins faptul brut și detaliul nesemnificativ pentru a extrage din masa amorfă și fluctuantă a circumstanțialului doar elemente apte să exprime un mesaj durabil. La sursele colindei descoperim mitul, la capătul evoluției genului întâmpinăm rezultatul unui proces de sinteză care a contopit elemente vechi și recente, aporturi și influențe diverse. Colinda a parcurs așadar un drum lung: s-a desprins progresiv de vechile sale atribute mitologice, s-a îmbogățit pe etape, dar a păstrat din mit deschiderea spre cosmos, fiorul incantației și rezonanța de imn al credinței în izbânda dorințelor omului.

Eterogenă și unitară, arhaică și în același timp evoluată, colinda aparține de drept poeziei majore." (Brădulescu 1981: 100)

Bibliografie

BILȚIU, Pamfil – POP, Gh. Gheorghe

1996 *Sculați, sculați, boieri mari: Colinde din județul Maramureș*. Editura Dacia, Cluj-Napoca.

BÎRLEA, Ovidiu

1969 *Colindatul în Transilvania*. În Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967, Cluj.

BOCȘA, Ioan

2010 *Muzică vocală tradițională din Sălaj*. În: *Caiete Silvane*, Serie nouă, An VI, Nr. 1 (60).

BRĂDULESCU, Monica

1981 *Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter-solstice songs)*, Editura Minerva, București.

CONSTANTINESCU, Nicolae – DOBRE, Alexandru

2001 *Etnografie și folclor românesc*. Note de curs. *Familia științelor etnologice*, Editura Fundației România de mâine, București.

MEDAN, Virgil

1979 *Cântece epice*, Cluj-Napoca.

MOCANU, Augustin – OBREJAN, Cristian

2009 *La fântâna lină. Colinde străvechi din Câmpia Soarelui*, Editura STAR TIPP, Slobozia.

NEAGU, Gh. I.

1946 *Colinde din Ialomița*, Roșiorii-de-Vede.

POP, Dumitru

1978 *Folclor din zona Codrului*, Baia Mare.

1987 Mitul "Zburătorului" în poezia noastră populară. În: "Steaua" nr. 2, Cluj-Napoca.

POP, Mihai

1999 *Obiceiuri tradiționale românești*, Ediție revăzută, Editura Univers, București. [ed. I 1976].

TALOȘ, Ion

2001 *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, Editura Enciclopedică, București.

2004 *Cmunia fraților și munta soarelui. Incestul zădărnicit în folclorul românesc și universal*, Editura Enciclopedică, București.

ELEMENTE ALE CULTULUI FUNEBRU ÎN ZONA DEALURILE CLUJULUI

Aurel BODIU

Eléments du culte funèbre dans la zone Dealurile Clujului. D'après la conception de la bidimension du monde, le cérémoniel du culte funèbre règle la position transcendante comme prolongement de celle terrestre et a comme finalité la mythisation des esprits et leur intégration dans le cosmos.

Ce que nous suggérons dans cet ouvrage, intitulé „Eléments du culte funèbre dans la sous zone Dealurile Clujului”, est la mise en valeur de la succession des rituels d'enterrement, de leur signification, du répertoire des chants funèbres et des vers, des expressions et des éléments parémiologiques liés à la mort.

Dans la zone où nous avons fait des recherches, les coutumes d'enterrement ont une grande unité, mais aussi de la variété, si bien qu'il est difficile de mettre en évidence la personnalité de la sous zone par rapport à l'espace ethnique roumain.

Le cérémonial d'enterrement est formé par un complexe de rituels, peut-être le plus hétérogène de toute l'existence terrestre de l'homme, ce qui s'entremet entre le passage de l'être humain du monde terrestre et son intégration dans une étape post-existence considérée éternelle.

Nous faisons la mention que ce cérémonial se modèle dans un schéma général présent aussi dans l'espace que nous avons enquêté, mais avec un contenu bien plus pauvre et moins représentatif.

Par conséquent, sa typologie y enregistre, aujourd'hui, une dévalorisation de son message, un vidage fonctionnel, un ralentissement de son mécanisme de fonctionnement, existant un passage graduel d'une structure dynamique à l'une statique. Le processus de dissolution est dû au refus du message fonctionnel et à impossibilité de son décodage.

Mots clés: culte funèbre, rituel de Dealurile Dejului, cérémonial

Conform teoriei lui Arnold Van Gennep (*Les ceremonies et les croyances*, în *Le folklore*, Paris, 1924) viața terestră este considerată a fi un rit de trecere din cosmos pe pământ și de pe pământ în cosmos. Ruperea de lumea pământească și integrarea omului în cosmos este de fapt un complex de rituri, poate cel mai complex din întreaga existentă a omului pe pământ. Din sfera riturilor de trecere (ibidem) cele funebre sunt mai conservatoare și păstrează până azi în structura lor concepții străvechi asupra relației trup-suflet. Mizând pe caracterul complex al riturilor ce premerg și însoțesc actul înmormântării, considerăm că putem vorbi de un cult al morților și în zona Dealurilor Clujului, de unde autorul acestei cărți și-a cules materialul de față.

Mergând pe concepția bidimensionalității lumii ceremonialul de cult funebru reglementează poziția transcendențială ca prelungire a celei terestre și are ca punct final mitizarea spiritelor celor decedați și integrarea lor într-o lume postexistentă.

Există în mod simbolic o comuniune spirituală cu generațiile dispărute ce se realizează printr-un summum de practici magico-religioase ce au ca scop pregătirea trecerii mortului în „lumea de dincolo” și integrarea lui în această lume, practici care-și găsesc motivarea în mitologia populară prin credințe și cântece ceremoniale.

Specificăm faptul că acest ceremonial se modelează într-o schemă generală păstrată și de cel din zona *Dealurile Clujului* care are însă un fond mult mai sărac și mai puțin reprezentativ. Tipologia ceremonialului înregistrează azi o depreciere a mesajului său, o golire funcțională, o încetinire a mecanismului de funcționare, trecându-se treptat de la structură dinamică la una statică.

Procesul de disoluție se datorează neacceptării mesajului funcțional și imposibilității decodării lui.

Moartea nu este acceptată cu resemnare de comunitatea sătească, mai ales atunci când e vorba de dispariția unor oameni tineri, și mai ales a tinerilor nelumiți.

În spațiul românesc, obiceiurile de înmormântare au o mare unitate, dar și varietate astfel încât este dificil să despranzi trăsăturile specifice ale unui spațiu restrâns cum e zona Dealurilor Clujului.

Zona cercetată este situată în extremitatea nordică a județului Cluj, la graniță cu sudul județului Sălaj, unde cercetătorul a și identificat localități asemănătoare din punct de vedere etnografic și etnologic cu cele din județul Cluj. Zona cuprinde în jur de 50 de localități ce formează o arie lingvistică și etno-folclorică unitară și conservatoare. Amintim câteva localități mai importante care au fost cercetate: Ciubăncuța, Ciubanca, Recea Cristur, Osoiu, Căprioara, Esc, Bobâlna, Panceu, Oșorhel, Antăș etc. Pentru înțelegerea unor particularități etno-folclorice ale zonei s-au făcut cercetări directe și în câteva localități ale județului Sălaj: Hida, Sașa, Sâmpetru Almașului, Cernuc, Stupini, Hăjmaș, Valea Ciucenilor, Poiana Blemchi.

Ceea ce ne propunem în lucrarea de față este prezentarea succesiunii obiceiurilor de înmormântare, a repertoriului expresiilor legate de moarte, prezentare frecvenței rituale a bocetului și a versului, precum și expresii și elemente paremiologice, care vor încheia excursul nostru etnologic în zona cercetată.

În concepția locuitorilor din zona Dealurilor Clujului apropierea morții este sugerată pe plan oniric de „căderea dinților”, „ceață”, „rât cu iarba” (Ciubăncuța, județul Cluj), „dărâmarea cuptorului” (Osoiu, Cluj).

Împrejurările rău prevestitoare de moarte sunt concretizate prin păsări ale căror cântece prevestesc moartea. Pe primul plan se află cucuveaua, buha „no, cântă buha, a muri cineva” (Ciubăncuța, județul Cluj), „când moare un om, cântă buha” (Jurca, județul Cluj).

Uneori apare și vrabia sau pițigoiul, „dacă se așază pe geam și ciocănește” (Recea Cristur, județul Cluj) ori turturica „vine înainte de răsăritul soarelui și cântă ograda omului” (Sâmpetru Almașului, județul Sălaj).

Se crede că și păsările sau animalele din gospodăria omului pot prevesti moartea, „găina care cântă cocoșește”, „urlă câinii ca lupu” (Jurca, județul Cluj). Dacă „pocnește mohila” sau „cade icoana” este semn că se apropie o nenorocire. Această credință este prezentă în toate satele cercetate precum și aceea că dacă „pică o stea, moare cineva”

La Blagoveștenie când vine cucul au loc practici cu caracter premonitiv în vederea aflării anului morții cuiva „Cucule, ai putea ști/Câți ani oi mai trăi?” (Antăș,

jud. Cluj). „De cântă o dată, mai trăiești un an, de cântă de mai multe ori, trăiești mai mult” (Antăș, jud. Cluj)

Ajuns în pragul morții omul are mai multe „vedenii”, cea mai frecventă fiind Moartea. „Se zice că moartea ar fi o femeie cu coasă (e închipuită în biserică după ușă). N-o văzut-o însă nimeni.” (Ciubăncuța, jud. Cluj). Uneori moartea e văzută ca o pasăre psihopompă. „Când o murit bietul tata tăt zăcea că o pasăre cântă pă horn” (Osoiu, jud. Cluj). În unele părți ale Transilvaniei această imagine aviformă e numită pasărea morții. Ea reprezintă mesagerul care anunță moartea și care prin mesajul ei reprezintă chiar moartea. (Vulcănescu, 1985)

Obiceiurile în legătură cu moartea încep încă din timpul agoniei. Există în popor practica iertării cu rudele, cu vecinii, și a luării de rămas bun, lucru însemnat și în scrierile vechi (*Cazania lui Varlaam*, 1643)

Dacă muribundul se chinuia prea mult, era obiceiul să fie așezat pe pământ, pe paie (Ciubăncuța, jud. Cluj), numai în cămașă, fără pernă la cap, în credința că acesta va muri mai ușor și nu se va mai chinui. Pământului i se atribuie rolul de „mamă universală” și aceasta îi va alina chinurile și durerile, integrându-l în universul binecuvântat. „Îl trăgea pământul” spun informatorii și „îl chema la el” (Osoi, jud. Cluj). Înainte de a muri este chemat preotul pentru a-l spovedi și împărtăși. De cele mai multe ori muribundul se liniștește și își dă duhul.

La căpătâiul celui ce agonizează se aprinde o lumânare și se are grijă să nu se stingă pentru ca mortului să fie luminată calea pe „lumea cealaltă” (Ciubăncuța, jud. Cluj). Jumătate se pune apoi în mâna muribundului. Lumânarea trebuie să fie de ceară pentru că numai aceasta este sfântă „că e făcută de albine”. De multe ori românii se jură pe ea în anumite pricini. (vezi Marian, 1892). La Osoiu, jud. Cluj, lumânare se pune într-un borcan la capul mortului. De multe ori în vas se pune grâu.

Atunci când survine decesul, se înfăptuiesc o serie de practici, ale căror semnificație se pierde în timp și azi nu mai sunt cunoscute. Se deschid ferestrele, ușile, se întorc oglinzile în ideea de a nu mai muri alt membru al familiei (Osoiu, jud. Cluj), se dau afară pisicile „să nu mănânce nasul mortului și să nu treacă pe sub mort și să se facă strigoi” (Ciubăncuța, jud. Cluj)

Mortul este spălat cu apă caldă de către vecini, neamuri sau oameni care se ocupă cu acest ritual „Îl spală dintr-un lighean cu o cârpă, dacă-i bărbat îl bărberește” (Osoiu, jud. Cluj)

Despre spălarea morților vorbește și S. Micu, constatând că acest obicei era prezent și la romani. (Micu, 1963). În schimbul spălării se dădeau haine de ale mortului, mâncare și uneori bani.

Apa folosită la spălarea mortului, considerată „apă moartă” se aruncă fie sub un gard, într-un loc părăsit sau la rădăcina unui pom. Se crede că cel ce calcă peste apa mortului „va amorți” (Ciubăncuța, jud. Cluj)

Considerată ca marea călătorie, ca un drum cu obstacole până la integrarea în neam, moartea incumbă o serie de rituri și practici respectate strict de cei rămași. Astfel mortul e îmbrăcat în hainele cele mai bune, în haine noi, dacă se poate, pentru că așa se cuvine să apară în fața lui Dumnezeu (vezi și Cantemir, 1973).

Există concepția că defunctul trebuie să îndure pe marele drum, căldură și frig, sete și foame, să plătească vămile, să fie recunoscut de cei din neamul lui. Deci

costumul are atât o funcție utilitară cât și de recunoaștere, de identitate, sau poate una magică, de apărare împotriva duhurilor rele.

În unele sate ale zonei (Osoi, Esc, Recea Cristur) mortul era îmbrăcat în hainele de mire, (mai ales femeile, care-și pregăteau costumul de mireasă și ștergarele țesute în război)

Îmbrăcat mortul este expus trei zile pentru ca neamul și cunoscuții, vecinii, întreg satul să-și ia rămas bun și să petreacă cu mortul. Mărturie în acest sens sunt jocurile de priveghi, prezente încă în unele zone ale țării, dar dispărute azi în zona noastră de investigație. La priveghi azi, se joacă cărți, stau în povești, se dă de băut (Ciubăncuța, jud. Cluj)

După ce moare, defunctul se ia din pat și se pune jos pe scândură peste care se așterne „un lipideu”. E ținut așa până i se aduce sau i se confecționează sicriul, după care se așează în sicriu, se pun „jiluituri”, talaj și o pernă și se afumă cu tămâie.

În sicriu sau în mâna mortului se puneau diferite obiecte cu scop apotropaic sau de orientare. La bărbați se pune o coasă, iar la femei o seceră, apoi un toiag cu un ban pentru plata vămilor. În Sâmpetru Almașului se pune și un „colăcut” ca merinde și o batistă cu bănuți.

În multe localități cercetate (Ciubăncuța, Escu, Osoiu, Pustuța) se atestă așezarea în sicriu a unor obiecte precum; la bărbați: „coasa din gătej, furcă, greblă, cartea de rugăciuni, usturoi pentru a nu veni înapoi dacă a fost strigoii”. La femeie se pun: „seceră, ac și ată, furcă de întors cu caier, fus, rozariu, batistă cu bani, tămâie și usturoi”

Acest obol obligatoriu (ban, bani) se pune în dinți, sub limbă, în mâna dreaptă, în toiag și se crede că pe lumea cealaltă își va plăti cu el vămile.

Secera și coasa sunt doua unelte cu valențe magice, simbolizând moartea tulpinei de grâu în paralel cu moartea omului și aceasta mai ales la populațiile de agricultori, cum sunt și cei din zona noastră de preocupări.

Practica e cunoscută și la popoarele germanice (vezi Frazer, 1966) în legătură cu analogia sămânță-naștere, spic secerat-moarte. Au loc în această etapă a ceremonialului o serie de practici magice cum ar fi deschiderea cămășilor, dezlegarea brâielor, a șireagurilor de mărgelă pentru ca cei rămași să se poată recăsători.

Cu „măsura mortului” se puteau face vrăji de măritiş sau de moarte. („oricine e măsurat cu sfoara cu care a fost măsurat mortul va muri subit”) (Hâjmaș, jud. Sălaj). În camera mortului nu se mătură decât după ce se scoate sicriul din casă.

După decesul omului se anunță clopotarul să tragă clopotul. „După bărbați și bătrâni se trage mai mult, iar după copii mai puțin” (Ciubăncuța, jud. Cluj). Dacă a murit după amiază (după masă) se anunță clopotarul, dar nu se trag clopotele decât a doua zi dimineață.

De asemenea se anunță șo groparii care „iau măsura” mortului și fac groapa, dar numai a treia zi când se îngroapă mortul. „Cu metru se măsoară mortul, apoi se face o botă lungă și după asta se face groapa și sicriul” (Osoiu, jud. Cluj)

După ce mortul este spălat și îmbrăcat, defunctul este scos, cu picioarele înainte și așezat pe măsălie. Cei din casă deschid geamurile, răstoarnă scaunele cu picioarele în sus și sparg o oală de lut „ca să nu se mai întoarcă mortul”; se sparge un

blid „pentru uitarea mortului” (Ciubăncuța, jud. Cluj). „La ieșirea din casă se izbește de pământ o farfurie de porțelan sau un blid, spre a înlătura durerea celor de față prin zgomotul făcut” (Sâmpetru Almașului, jud. Sălaj)

Ion Mușlea dă amănunte și explicații în legătură cu aceste practici răspândite la mai multe popoare ce fac parte din riturile de despărțire pe care le săvârșesc cei rămași pentru a împiedica revenirea sufletului. (I. Mușlea, *Viața și opera doctorului Vasile Popp*, București 1971; p 58)

Credințe că sufletul stă timp de trei zile în jurul casei a generat unele practici cum ar fi așezarea pe pervazul ferestrei a unei căni cu apă și a unui colăcel (Jurca, jud. Cluj) sau a unei bucăți de zahăr (Hăjmaș, jud. Sălaj)

Există credința că sufletul se mai întoarce pe acasă din când în când, timp de 40 de zile, până i se fac pomenirile și i „se ridică paus”. Sufletul e văzut sub formă de pasăre sau de fluture, ori ca o umbră de mărimea decedatului. Cei rămași în viață săvârșesc o serie de practici destinate îngrijirii sufletului mortului. Mortul este „slujit” în curte, în grădina sau mai nou în biserică sau în capelă.

Înmormântarea se face în mare sub egida bisericii, dar multe practici și rituri sunt de origine anticreștină, care n-au putut fi înăbușite de ceremonialul creștin.

În prapuri se pun colaci și bucăți de pânză sau ștergere. Colaci se mai pun în „feșnie”, pe cruce și pe sicriu (copârșeu). În timpul slujbei patru copii țin lumânări aprinse la capul și picioarele mortului. Acestora li se prind în piept batiste și bani (cincizeci de mii de lei). (Ciubăncuța, jud. Cluj)

În timpul slujbei religioase, mai demult, se dădea peste sicriu un „pahar de pălincă și un colac” (Osoiu, jud. Cluj). Mai târziu la propunerea preotului nu se mai dă țuică, ci doar suc (Ciubăncuța, jud. Cluj). Cu timpul acest obicei a dispărut în satele din zona cercetată. În județul Cluj această practică e încă vie în zonele de câmpie.

Pe timpul prohodului și a petrecerii mortului la groapă femeile îl bocesc, (îl cântă). Bărbații umblă cu capul descoperit (ca semn de doliu și cinstire a mortului), iar femeile poartă năframe negre.

După terminarea prohodului cantorul cântă versul la mort, iar rudele mortului, persoanele mai apropiate își iau rămas bun de la cel decedat sărutând crucea așezată pe sicriu. Mai demult ritualul era mai amplu și cei dragi sărutau fața mai mâinile mortului. Obiceiul este foarte vechi și îl aveau și românii (Ion Mușlea, op.cit.p.57). În unele localități atunci când se sărută crucea se pun și bani pe cruce, iar preotul cântă psalmul „Veniți, frații mei, să dăm mortului sărutarea cea din urmă”.

Ultima secvență a ceremonialului înmormântării este „petrecania”, ducerea mortului la groapă. Alaiul de înmormântare se constituie din preot sau preoți, cântăreți, cu praporii în față, carul sau căruța cu sicriul și crucea urmate de familie și participanții la petrecanie. Mai demult mortul era dus la groapă cu carul cu boi (Căprioara, jud. Cluj), iar în coarne boii aveau colaci și năframe negre. În timp ce mortul este dus la groapă se trag clopotele și se fac douăsprezece opriri sau „stări” timp în care nu se trag clopotele. Acest ritual este valabil pentru toate satele zonei cercetate.

În unele sate se făceau opriri la poduri și la răscrucile drumului, unde se dădea pomană mai ales copiilor, „cocuți” (colăcei), bani și chiar fâșii de pânză de lungimea

mortului. Practica e vie și azi în zona Maramureșului și Oașului. Această practică are ca scop ușurarea călătoriei mortului prin cele 12 vămi.

La mormânt sicriul este luat din căruță și pus pe două „rude” peste groapă, lăsat în groapă cu două funii. Poziția mortului în mormânt are un semn simbolic; fața să fie spre răsărit, ca atunci când va învia să aibă în față lumina lui Iisus (lumina învierii).

Preotul aruncă peste groapă agheazmă, tămâie și cenușă din cădelniță, făcând în același timp cruce cu hârlețul pe cele patru laturi ale gropii rostind „în veci pomenirea lui” (Ciubanca, jud. Cluj).

Fiecare din cei prezenți aruncă în groapă câte o mână de țărână, „ca să uite mortul” (Ciubăncușa, jud. Cluj).

În unele sate (Sâmpetru Almașului, jud. Cluj) participanții la înmormântare aruncă „de trei ori câte o mână de țărână zicând „Dumnezeu să-l ierte și să-l odihnească”.

În mormânt se mai aruncă, peste sicriu bani, în special monezi de valori diferite „pentru plata pământului”.

Am atestat în câteva localități din spațiul cercetat gestul de a da pomană peste mormânt a unei găini (de obicei negre) celor care au săpat groapa. În Antăș, jud. Cluj, se dă o găină „pe dinaintea copârșeului” celui care a spălat mortul.

Practica trecerii peste sicriu sau pe dinaintea lui a unei păsări, în cazul nostru, a găinii are o simbolistică specială, cu influență asupra destinului celui mort. Informatorii chestionați spun că în drumul mortului spre lumea cealaltă „găina răcăie pământul făcând drum sufletului” (Ciubăncuța, jud. Cluj).

Cu timpul găina, pasăre psihopompă, a fost înlocuită cu „găleată, cană și colac ori lumină” (Osoiu, jud. Cluj).

În credințele poporului român, găina sau cocoșul captează spiritul mortului și astfel se face relația cu lumea de dincolo și sufletul ajunge mai ușor în rai, în lumea luminată.

Unele informații din zona cercetată admit ideea că „pasărea măsoară timpul în lumea de dincolo” (Căprioara, jud. Cluj) sau că găina dată peste sicriu „va scurma oasele mortului la înviere (Jurca, jud. Cluj).

Ideea migrării sufletului într-o pasăre sau într-un animal este foarte veche și răspândită la multe popoare. Cocoșul sau găina se îngroapă în holda secerată pentru ca spiritul boabelor să intre în pasărea căreia i se tăia capul pentru a fi mâncată sacramental de către secerători. (vezi Frazer, 1966; Ion Ionica, 1943).

În magia riturilor de construcție un loc principal îl constituie jertfa unei păsări de casă, în special a unui cocoș sau a unei găini ai cărui cap se îngroapă la temelia noii așezări. Se îngroapă în diferite puncte ale clădirii: într-unul sau mai multe colțuri, sub prag, sub talpa casei, sub perete etc.

În cazul sacrificiului păsărilor de casă și implicit a găinii, ne aflăm în sfera magiei prin analogie. În zilele noastre se sacrifică păsări de casă pentru noroc, pentru unele practici magice, farmece și vrăjitorii: ”se zidește cap de găina când femeia casei vrea să cânte găina” în familie. Și des cântecul pe ursită are ca obiect magic găina neagră și terapeutica populară și profilaxia unor boli precum și magia homeopatică.

Obiceiul de a pune obiecte în mormânt este foarte vechi și răspândit la multe popoare nu numai din Europa ci și din alte continente.

Arheologii au descoperit în necropole, în unele morminte de pe teritoriul geto-dacilor, monede romane, vase de lut, cereale carbonizate, opaițe, dovada grijii celor rămași ca cel plecat să nu ducă lipsă de nimic în lumea de dincolo. (Apud Paul Simionescu, *Mărturii etnografice ... în REF, nr. 4, 1971*)

După îngropăciune participanții sunt chemați la „pomană” numită în unele părți și „comândare”, adică „a mânca împreună” din lat. *comandare*.

Această masă după înmormântare se consfințește refacerea echilibrului distrus prin plecarea celui mort. După „comândare” comunitatea intră pe făgașul normalității în viața cotidiană. Preotului este chemat să facă sfeștania și să binecuvânteze masa și bucatele.

Înainte de a intra la masă fiecare participant se spală pe mâini, sau i se toarnă apă să se spele și i se întinde un ștergar să se șteargă pe mâini. În unele localități informatorii își amintesc că oala nouă de pământ cu apă curată și bucată de pânză albă sau ștergarul erau date pomană groparilor (Antăș și Jurca jud. Cluj)

Gestul spălării mâinilor după înmormântare este vechi și răspândit și la alte popoare având atestări încă din secolul al XVII-lea (vezi Damaschin Mioc, *Elemente de etnografie și folclor la cronicarul Nicolae Stoica din Hațeg*, în REF nr.4).

Masa de comândare diferă după perioadele de post sau de dulce. În zilele de post se mănâncă fasole, sarmale cu ciuperci sau cu soia, mâncare de cartofi cu soia, colaci de post, băutură, țuică, vin, suc.

În zilele de dulce se servesc sarmale cu carne, supă de găină, carne friptă, colaci, băutură.

În anii anteriori mâncarea era preparată de femeile din sat, rudele mortului, vecine etc. Astăzi, în cea mai mare parte mâncarea se aduce de la oraș prin firmele de catering, colacii și pâinea de la brutării specializate în acest scop. La masă oamenii nu închină ci ridică paharul și rostesc „Dumnezeu să-l ierte și să-l hodinească”.

La plecare fiecare participant primește un colac pentru acasă.

La Recea Cristur, jud. Cluj, pentru cei care nu merg în comândare se dă colac și salam și un pahar de „horincă” (țuică) la ieșirea din cimitir.

Pomana după îngropăciune este un ritual foarte vechi; Samuel Micu îl amintește între obiceiurile comune cu ale romanilor. (vezi Micu, 1963:67)

Dărnicia românilor în împrejurarea funebră este remarcată de cercetători încă din vechime. Oamenii cred că „dau din plin morților hrană și îmbrăcăminte în credința că aceștia nu vor suferi de foame și de sete” în lumea de dincolo (vezi și *Călători străini despre Țările Române*, 1972:581)

În același scop, adică pentru „hrana sufletului” se face și „pomul de pomană”. Se crede că pe lumea cealaltă acest pom îl va hrăni și umbri pe cel decedat. Pomul e făcut dintr-o creangă de prun, de măr, de păr care se împodobește cu mere, nuci, bomboane, diferite forme din aluat. De pom se sprijină o scăriță făcută din aluat, iar la rădăcini se pun colacii și pomenele.

În unele sate din jurul orașului Cluj (Someșeni, Apahida, Corpadea, Feleacu) pomul e pus pe lângă sicriu în timpul prohodului și însoțește apoi mortul până în cimitir unde se împarte copiilor, rudelor sau altor participanți.

În zona cercetată de noi pomul se face în zilele sau sărbătorile de pomenire a morților cu precădere la Paști, Florii, Paștele Morților sau la parastasele de șase săptămâni sau un an. "Pomul se împodobește cu biscuiți, turte, ciocolăzi, scăriță. Se face de Paști, în săptămâna patimilor, când preotul vine să sfințească paștile." (Jurca, jud. Cluj)

În satul Osoiu, pomul se face la pomenirea de șase săptămâni și la un an „pe o creangă de prun se pun mere, turte, o lingură, o cană și o farfurie, colacul cu pomenioarele, scărița din aluat cu trei fuștei, de asemenea și trei cruci”.

Literatura de specialitate despre bocete din zona Dealurilor Clujului este destul de săracă deoarece aici întâlnim bocetul cu structură liberă, mult mai greu de cules decât alte genuri literare sau muzicale. bocetul din această zonă are un caracter improvizatoric; bocitoarea cântă ceea ce-i vine în minte, însăilând motive ce se potrivesc momentului respectiv.

În zona de care ne ocupăm nu există termenul de bocet ci de cântec, „se cântă” nu bocește.

Fenomenul marchează poetic principalele secvențe ale ceremonialului de înmormântare, având un caracter îndătinat, social-obligatoriu. El reprezintă în același timp și expresia spontană a durerii celor rămași neconsolați.

Folclorul român nu cunoaște bocitoare profesioniste plătite, dar există femei pricepute, talentate care sunt chemate sau vin din proprie inițiativă să îndeplinească această practică

Femeile bocesc în diferite momente ale ceremonialului, la ieșirea mortului din casă, în curte, pe drum spre mormânt și la mormânt. După ce se astupă groapa nu mai bocesc. Se bocește în general în grup și mai rar de una singură.

Se bocește și când se trag clopotele, de trei ori pe zi. De obicei bărbații nu bocesc. Câteodată, în intimitate se întâmplă să bocească și aceștia.

În culegerea noastră de bocete am inclus o serie de texte care oglindesc secvențe din ritualul înmormântării: momentul despărțirii mortului de cei dragi, anunțarea rudelor prin „răvașe”, scrisori despre moarte, secvența terminării sicriului „cu ferestre” prin care să țină legătura cu lumea din care pleacă, mulțumirile aduse celor care au venit la „petrecanie”, sfaturi date mortului pentru a urma drumul soarelui și nu al norilor sau al apei.

Mortului i se cere să urmeze cărarea de-a dreapta:

„Că-i plină de flori / De câmpuri arate / De flori sămănate.” (Jurca, jud. Cluj)

Cărarea de-a dreapta în antiteză cu cea din stânga a proferat și în credința creștină. Cărarea de-a stânga: „Toată-i nearată / Și-i plină de spini / Și de mărăcini”. (Jurca, jud. Cluj)

Dihotomia stânga-dreapta este foarte veche, cu rădăcini în tradiția poporului român. Un motiv frecvent în bocetele studiate de noi este „strigarea mortului” să se scoale, să vorbească cu cei veniți, să-l vadă. Mortul se pregătește de marea trecere luându-și rămas bun de la rude și prieteni: „Hai, lelică, țucu-te / la scoală-te de-ocoli!

/Ț-o vinit neamurile /De pă tăte satele, /Scoală-te, le ominește /Cu ele te sfătuiește”. (Hida, jud. Sălaj)

Regretul după lumea frumoasă e un alt motiv deosebit de bine realizat în bocetele din Transilvania: „Primăvară, primăvară / Tăte plugurile ară / Tăte florile-nfloresc / Io lume te părăsesc / Și rămâi casă pustie / Om tânăr în văduvie.” (Pustuța, jud. Cluj)

Momentul în care mortul se pregătește pentru drumul cel mare cuprinde și anunțarea rudelor prin „răvașe-n cornurele” sau prin sunetul clopotului: „Roagă-te de fătu / Să mai tragă clopotu / Păstă tăte dealurile / Să te-audă neamurile”. (Pustuța, jud. Cluj)

Tot din această secvență face parte și rugămintea către meșteri să facă ferestre la sicriu prin care mortul să țină legătura cu lumea din care a plecat: „Temeteu cu poartă mare /Nu-nucua morții-așe tare /Când le-or veni dor de casă /Lasă morți să mai iasă, /Și lasă și fereștrică /Pă alta să vie răcoare /Să nu putrezească tare.” (Hida, jud. Sălaj)

Un motiv interesant, legat de cel de dinainte este revenirea mortului acasă cu prilejul principalelor sărbători de peste an sau ale zilelor de pomenire: „Mai haidă, maica, la noi /Păst-on an, ori păstă doi /Să vezi ce-o mai fi de noi /Păstă doi ori păstă trei /Să vezi cu noi ce-o mai fi. /Hai, maică, pe la Crăciun /C-atuncea-i ospătu bun. /Hai din Paști, până-n Rusale /C-atuncea-i ziua mai mare!” (Recea Cristur, jud. Cluj)

În concepția poporului român morții vin să se ospăteze cu cei vii la marile sărbători. De aceea ei sunt primiți la masă și în unele zone cum este Lăpușul, li se rezervă un loc la ospățul de Crăciun sau de Anul Nou.

G. Dumézil susține că măștile de moș sunt „suflete ale morților, care dau târcoale celor vii dorind să reînvie” (Dumézil, 1929:48)

Este aici o reminiscență a cultului morților la romani cum este sărbătoarea Lemuria, de exemplu.

Motivul despărțirii de cei dragi e poate cel mai frecvent în zona cercetată de noi alături de luarea de rămas bun și de jalea și pustiul ce rămân în urma plecării mortului: „O țucu-te, casă nouă, / Că ți s-o rupt grinda-n două, / Două clopuri sunt în cui / Nici la unul gazdă nu-i / C-amândoi o dispărut / Și nu i-oi vide mai mult” . (Panticeu, jud. Cluj)

Ori în altă variantă: „Nu uda, părinte, tare / Că i-i casa-ntre răzoare / Nu ajunge hir de soare. / Țucu-mi-te, casă nouă, / Cum ți s-o rupt grinda-n două. / Da n-o fost grindă de nuci / C-o fost mama de la prunci.” / (Hida, jud. Sălaj)

Exprimarea durerii se face prin metafore, în mod subtil, tăcut, dar deosebit de puternic. Dintre motivele tradiționale existente numai în partea de nord a Transilvaniei amintim câteva destul de frecvente în zona cercetată: mortul îndemnat să lase mâinile afară sau urmașilor, trimiterea de vești prin mort celor decedați din neam, trimiterea de mâncare, ascunderea mortului: „Ai de mine, popa vine! / Oare unde l-om ascunde? / L-om pune după cuptoriu / Să ne fie d-ajutoriu / Și l-om pune după masă / Ș-om zăce că nu-i acasă.” / (Stupini, jud. Sălaj)

„Mămucă, țucu-ț gura / Lasă-ți mâinurile acasă / Că-i păcat să putrăzască. / Și le lasă pe cuptor / Să ne fie d-ajutor” . (Bobâlna, jud. Cluj)

Credința în continuarea vieții și după moarte; existența unei lumi aidoma acestei în care trăim pornește de la religia creștină cu dicotomia Rai-Iad, lumea de aici și lumea de dincolo, dar și de la credința traco-dacă pe care Herodot o consemnează într-un pasaj

cunoscut: „Ei (tracii) nu vor muri, ci vor merge într-un loc în care își vor duce traiul de-a pururi, având parte de toare bunătățile” (Herodot, *Historia*, IV, p. 94-95)

În cadrul ceremonialului funebru un loc aparte îl reprezintă înmormântarea tinerilor „nelumiți”, necăsătoriți, care trebuie să treacă în cealaltă lume printr-o „însmormântare-nuntă”. Tinerii decedați vor purta însemnările mirelui sau ale miresei.

La morții tineri nu se aduce brad cum se face în alte părți ale țării: „Fetele mari se fac mirese. O murit o fată fecioară, Ana Niculițiu a Victoriei, o îmbrăcat-o mireasă, o prohodit-o popa. O dus-o la groapă cu muzicanți.” (Ciubăncuța, jud. Cluj)

La tinerii nelumiți se face steag, așa ca la nuntă, iar în alte părți pom. Sicriul se împodobește, pe lângă turte, colăcei, scăriță, mere și cu panglici colorate, iar mai demult cu lână colorată. Pomul îl ducea o fată, dacă avea o iubită, îl ducea aceasta. El reprezenta „dublul vegetal al mortului”.

Această „nuntă” este cuprinsă în unele bocete înregistrate de noi în zona cercetată: fie la fata fecioară, fie la fecior: „Șofroane, țucu-ți gura / Eu nănaș nu ți-am aflat / Nici aici nici în alt sat, / Numa pe popa la cap / Și în loc de chemători / Colacul ți-i la prapor / Și în loc de mireasă / Popa îți cântă la masă.” (Panticeu, jud. Cluj)

Ori: „Ce nuntă-i, de astă nuntă? / Soacră mare despletită, / Boii fără clopoțele / Fetele fără mărjele.” (Stupini, jud. Sălaj)

„Bucură-te tânțirime / Ce mireasă mândră-ți vine / Cu cunună de sasău / Și cu flori pe copârșeu”.

Bocetele surprind caracterul funest al acestei „nunți” neobișnuite. Moartea tinerilor afectează puternic colectivitatea sătească, datorită vârstei tinere a acestora, care nu și-au trăit viața. Ca și alte popoare, poporul român concepe moartea eveniment biologic inevitabil, ca o trecere din această „lume albă” sau „lume luminată” în alta, unde omul are de înfruntat o serie de piedici, de greutăți pe care trebuie să le treacă, ajutat de cei rămași în viață prin rituri și practici funebre.

De aceea în cele patruzeci de zile, câtă vreme sufletul hălăduiește în jurul casei se fac o serie de pomeni, mese de pomană, vase cu apă, străchini cu mâncare, cu lapte, lumânări, vin, țuică, colaci.

„La oamenii săraci din sat dai pomană cu lapte, se dă laptele cu vas cu tot. Sunt amu câni de plastic de un litru, un litru și ceva și cu ele îl duci. Pomană se mai dă apă, la târguri ori unde lucră oamenii și-i nevoie de apă. Iei vederea și le dai din ea apă să beie.” (Osoiu, jud. Cluj)

Pomenele se dau ca să „aibă morții ce mânca pe lumea cealaltă”.

La patruzeci de zile se face parastas, se ridică paosul și se dă de pomană colaci, vin, câni de lut, lumânări. Mai demult se duceau la biserică cu acest prilej 40 de prescuri, numite „sărindare” (gr. *saranda* = patruzeci).

Parastasul se face la un an în același mod și apoi de câte ori dorește omul.

Perioada de patruzeci de zile după deces este și perioada în care bărbații nu se tund și nu-și rad barba, iar femeile nu-și pun decât haine de culoare neagră, haine cernite.

Timp de trei zile, cât mortul este ținut acasă bărbații umblă cu capul descoperit, iar femeile, mai ales în anii de demult, dar și azi își despletesc părul și-l lasă pe spate. O informatoare din Vultureni își amintește ca prin anii ‘50, ‘60 membrii familiei celui decedat își purtau hainele pe dos, mai ales pieptare, zadii năframe cât timp mortul

se află în casă. Rostul acestei practici era acela de apărare împotriva demonilor malefici ai morții, care dădeau noaptea târcoale mortului expus în camera funerară.

Astăzi aceste obiceiuri sunt din ce în ce mai rare, pe cale de dispariție.

Întoarcerea hainelor pe dos este un mod de apărare sau de mascare prin mască, costum sau mască integrală ca un fel de substituie a unei măști mitice ale strămoșilor ancedrali.

Din aceeași categorie, ca un rest de transfigurare face parte și pânza de față, care se așează pe fața mortului în vederea apărării lui de duhurile necurate sau de apărare a celor vii de strigoizare a celui decedat.

Pomenile pentru cei trecuți în veșnicie se făceau și la anumite sărbători cu date fixe, numite în unele părți „moși”. Atunci se face și pomenirea morților „se ridică pausul” se dau colaci, băutură, gogoși, plăcinte. Se merge la cimitir cu alimentele și se consumă acolo.

În zonele de care ne ocupăm asemenea practici au loc în săptămâna mare dinaintea Paștelor, la Florii sau în Joia mare. De asemenea în multe localități obiceiul are loc în Duminica Tomii și în Sâmbăta morților.

Obiceiul are rădăcini precreeștine. La romani pomenirea morților se făcea tot primăvara, când înfloreau trandafirii (Rosalia). La români această practică a emigrat spre o altă dată (Floralia) comemorată în Duminica Floriilor. Astfel se poate explica de ce morții sunt pomeniți în satele zonei noastre de preocupări în această zi.

Mai nou există obiceiul de a comemora morții la o dată inedită, zicem noi, 1 noiembrie, “sărbătoarea tuturor sfinților” din calendarul cultului catolic, foarte răspândită în Transilvania.

Practica a prosperat în mediul citadin, de unde s-a extins și în cel rural. Comemorarea poartă denumirea de „luminăție” și are un puternic caracter spectacular.

Grija pentru trecerea mortului în lumea de dincolo, rituri, practici, obiceiuri există nu numai pentru ca mortul să aibă acolo cele necesare existenței în lumea cosmică, ci mai ales pentru ca defunctul să străbată cu bine piedicile ivite în cale, vămi, mări, ape, animale etc. și să se integreze în comunitatea celor morți și mai ales a neamului pentru a nu se întoarce în lumea celor vii sub formă de strigoi, prejudiciind liniștea celor rămași. Mortul trebuie să-și piardă identitatea în această lume fiind pomenit după o anumită perioadă doar împreună cu ceilalți, cu întregul său neam, la zilele pomenirii morților.

Verșul la mort este o realitate în cadrul ceremonialului de înmormântare, de o calitate îndoelnică, mai mult sau mai puțin literară, fără circulație orală, vădind originea cărturărească și semipopulară a acestuia.

Verșurile sunt creații locale ale preoților, dar mai ales a dieilor, cântăreților bisericești. Sunt compilații din perceptive biblice potrivite prilejurilor funebre cu teme din repertoriul popular despre despărțirea mortului de cei dragi.

Temele biblice predilecte sunt zădărnicia vieții pământești (motive din Eclesiast) moartea element inevitabil, originea păcatului omenesc, învierea lui Lazăr.

Versurile capătă astfel o coloratură proprie, dăscălească, moralizatoare. Ele circula pe foi, în manuscrise, cărticele, documente scrise și sunt cântate doar de dieci (cantori, cântăreți bisericești). Ele vorbesc în numele mortului și exprimă sentimentele celui care părăsește lumea, date și evenimente din viața decedatului. În zona Dealurilor

Clujului versurile funebre au avut o mare răspândire și o tematică variată. Cu timpul ele au început să dispară din cauza interzicerii acestora de către biserică. S-au păstrat totuși în multe sate, unde se mai cântă și s-au păstrat mai ales în conștiința oamenilor mai în vârstă. De aceea au putut fi culese un număr impresionant de asemenea specii, integrate culegerii noastre de bocete și versuri.

Dintre temele cele mai răspândite amintim „Versul lui Adam”, despre păcatul strămoșesc, „Sună clopotele, sună”, despre despărțirea mortului de cei dragi, „Betania, frumos nume” vers în legătură cu învierea lui Lazăr etc.

Când versurile se inspiră din bocetele populare ele devin mai luminoase, mai profunde cu o versificație mai sprintenă, mai aproape de sentimentul de durere al participanților: „Uitați-vă, ce minune, /Că mă duc și eu din lume /În timpul de primăvară /Când ies plugurile afară /Cându-i timpul plugului /Și cântatu cucului.” (Ciubanca, jud. Cluj)

Textul versului e structurat pe mai multe secvențe. Se deschide cu atenționarea „jalnicei adunări”: „O, iubită adunare, /Băgați samă fiecare /De moartea cea nemiloasă, /Care m-o scos din casă.” (Osoiu, jud. Cluj); sau: „Of, necaz și grea durere! /Of, ce plângere cu jale! /S-o-ntâmpat în astă casă / Tăți-s cu inima arsă. (Ciubanca, jud. Cluj)

Despre evenimentele care urmează sau depre viața pe care a dus-o cel ce pleacă din lumea aceasta: „O iubită adunare, /Băgați sama fiecare /Că-s'nainte de a mere, /Spui traiu' vieții mele.” (Ciubăncuța, jud. Cluj)

Urmează altă secvență în care se evocă moartea nemiloasă, care scoate mortul din colectivitatea în care a trăit despărțindu-l de cei dragi: „Of, moarte vicleană ești! / Multe strici, multe tomnești / Și cu mine-ai făcut bine / C-ai venit astăzi la mine / Fără chinuri și dureri / Ai venit ca să mă iei / Ca să mă duci în pământ / Destul-i cât am trăit, / C-am fost femeie harnică / Ș-amu n-am ajuns nimica.” (Ciubanca, jud. Cluj)

Secvența următoare a versului evocă episoadele vieții celui decedat: copilăria, căsătoria, averea, destinul copiilor și mai ales împrejurările în care a murit: „Și mi-ai dat o boală grea / De nu pot scăpa de ie, / De zece ori tăt nu-o dus / Până la clinică-n Cluj. / Doftorii m-or întrebat / Doamne, ce-n lume ai lucrat / Io la doctori tăt le-am spus: / O gre ploaie mi-o ajuns / Și pă spate m-o plouat...”

Și versul continuă în acest mod pe mai multe pagini. Versurile sunt anoste, stângace, cu formulări plate, fără nici o formă de poezie sau de înțelepciunea populară specifică altor creații populare.

Ultima secvență prezintă motivul luării de rămas bun de la familie, rude, vecini, de la întreaga asistență: „Io te las lume, cu bine / Astăzi plec, mă duc din tine, / Și-nainte de-a pleca / Rămas bun de mi-oi lua / De la doi feciori odată / Că se duce-a noastră mamă. / De Licsandor mi-i mai jale / C-o rămas fără muiere / Dar ce face Dumnezău / Tăt îi bine, nu îi rău. / Veniți ca să vă sărut / Că nu ne-om vedea mai mult. / Și mă-ntorc apoi cu sete / La nurori ca să mă ierte. / Poate că v-am și greșit / Și mă-ntorc pă altă parte / La nepoți și la nepoate, / Mai tare la iești din casă.” (Ciubanca, jud. Cluj)

Observăm că, în parte, versurile funebre au și un caracter profan prin absorbția de elemente din sfera funerară a unor specii populare precum bocetul, cântecul bradului sau zorile. Unii dintre autorii versurilor au trăit în atmosfera folclorică și au fost puternic impregnați de ea. Ca atare versul s-a născut din bocet, dar datorită orientării pe care biserica a căutat să o dea ceremonialului de înmormântare, s-au

obținut producții semiculte de origine biblică însemnate în versuri, fără ca acestea să facă corp comun cu producția folclorică de bază: „Of, uitați-vă ce minune, / Că și io mă duc din lume / Când iese lumea la lucrat, / În timpu de postu mare / Înjerul Gavril di sus /Veste mare a adus, / Că fecioara Maria / Naște pe Mesia – / Pentru noi i-o bucurie /S-ajungem la mântuire.” Ciubanca, județul Cluj; sau: „Când Iisus minune face; / Pe Lazăr l-o înviat / Cea minune s-o-ntâmplat / Minune peste minune, / Ce nu face omu-n lume.” (Ciubanca, jud. Cluj)

Există ipoteza ca la baza bocetelor dar mai ales a versurilor la înmormântări stau „stihurile ce la zice popa la îngropare” și că acestea din urmă formează prototipul după care s-a luat poporul în a le alcătui (M. Gaster, *Literatura populară română*, București, 1883, p.311)

N. Cartoian vorbește de originea apocrifă a acestora, mai târziu această părere o preia și M. Gaster.

Credem însă că atât bocetele cât și verșurile sunt creații folclorice născute din situații general umane comune, sentimentul morții, jalea, zădărnicia vieții omenești, nefericirea.

Că în textul improvizat al versului la mort pătrund și elemente și motive biblice am arătat-o și în altă parte a lucrării, aceasta datorită faptului că versul e făcut de către preoți, iar mai târziu și de, sau numai de cantori (dieci)

Parodiile de bocet au fost create în scopul de a satiriza anumite defecte umane, comportamente și însușiri umane imorale, superficialitatea sentimentului de dragoste dintre soți, cugetarea simplistă, bârfa etc. pentru a provoca râsul: „O, Ioane, țucu-te /Acolo ți locu tău /Nu-n crâsmă la făgădău /Și cu mâna-n capul meu. /O, Ioane, țucu-te /Io încă te-aș cânta /Nu mă lasă inima.” (Căprioara, jud. Cluj)

Bocitoarele improvizează în versuri caricaturale versuri cu două înțelesuri pentru a fi interpretate mai cu seamă în sens obscen: „Mortu-i mort de sâmbătă /Și cărnațu-i spânzură. /Aveți grijă să-nvățați /Când a cere atunci să-i dați!” (Pustuța, jud. Cluj)

O caracteristică generală e scurtimea lor, 4-6 versuri asemenea strigăturilor satirice la fel de concise: „Limba este prin excelență metaforică, scrie Alfred Biese (*Philosophie des Metaphorischen*, 1893); ea încorporează sufletescul și spiritualizează corporalul.” Credeau că această cugetare a cunoscutului lingvist poate defini, prin excelență, esența paramiologiei a proverbelor, a zicătorilor și a expresiilor celebre. Vechimea originară a acestor cugetători rezultă din faptul că limbajul uman este prin esența lui metaforic, că toate cuvintele limbii iau o încărcătură de înțelepciune.

Ceea ce este propriu unei cugetări, unor expresii pline de înțelepciune, de învățătură și de ce nu de o oarecare doză de moralitate este fie personificarea unei concepții abstracte a spiritului, fie abstractizarea și personificarea unei impresii concrete. Ea posedă valoarea artistică cea mai înaltă. Experiența de viață devine înțelepciune printr-un transfer, pe baza unei analogii între două nivele lingvistice, unul concret și altul abstract. Proverbele, zicătorile se nasc pe baza personificării unor concepte abstracte: virtutea, credința, dreptatea, speranța, iubirea sau a unor defecte umane: lenea, egoismul, avariția.

Culegerile lui Pavel Ferghete ilustrează prin varietatea și numărul mare al expresiilor și vorbelor de duh, al proverbelor și zicătorilor această natură metaforic-abstractă pe care o comentam mai sus.

În comunitatea celor morți și mai ales a neamului pentru ca mortul să nu se mai întoarcă sub formă de strigoi, prejudiciind viața și liniștea celor rămași.

Mortul trebuie să-și piardă identitatea în această lume, fiind pomenit după o anumită perioadă doar colectiv, cu întregul său neam, la sărbătorile pomenirii morților.

Bibliografie

1643 *Cazania lui Varlaam*, Ediție Princeps, Iași.

1972 *Călători străini despre Țările Române*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.

CANTEMIR, Dimitrie

1973 *Descrierea Moldovei*, București.

DUMEZIL, Georges

1929 *La probleme de centaures*, Paris.

FLOREA, Marian Simion

1892 *Înmormântarea la români*, București.

FRAZER, James George

1966 *Creanga de aur*, vol. I-V, București.

GENNEP, Arnold van

1909 *Les rites de passage*, Paris.

1924 *Les cérémonies et les croyances*, în „Le Folklore”, Paris.

HERSENI, Traian

1977 *Forme străvechi de cultură populară românească*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca-

IONICĂ. Ion

1943 *Dealul Mohului*, București.

MICU, Samuel

1963 *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, București.

MUȘLEA, Ion

1971 *Viața și opera doctorului Vasile Popp*, București.

VULCĂNESCU, Romulus

1985 *Mitologia română*, București.

PEDEPSE ȘI SANCTIUNI TRADIȚIONALE ÎN ETNOLOGIA ROMÂNEASCĂ ȘI MARAMUREȘEANĂ

Pamfil BILȚIU

Punissions et sanctions traditionnelles dans l'ethnologie Roumaine et la région de Maramureș. Notre recherche, fondée sur des études sur le terrain, mais aussi sur des données fournies par la bibliographie de spécialité, est réservée à un secteur moins étudié, appartenant à l'ethnologie juridique, qui comporte les punissions et les sanctions traditionnelles, du droit coutumier, appliquées à la suite de différentes inconduites et infractions, commises dans les communautés des villages.

La première partie de notre recherche est réservée pour le traitement de quelques punissions et sanctions qui, dans le droit coutumier, étaient appliquées par le groupe des jeunes hommes ou par la communauté pendant les coutumes traditionnelles, ce qui met en évidence leur rôle, celui d'institutions sociales avec des fonctions juridiques.

Dans notre recherche nous avons réservé un espace aux punissions et aux sanctions traditionnelles qui étaient appliquées, dans notre ethnologie coutumière, pendant les coutumes liées aux moments principaux de la vie de l'homme, en commençant avec la période d'avant le mariage, en continuant ensuite avec le cérémonial du mariage et avec le traitement de quelques réminiscences du droit coutumier, maintenues pendant les funérailles, comme, par exemple, le renvoi du malfaiteur suivi par son meurtre et son enterrement aux confins. Nous nous sommes arrêtés, en analysant ce secteur de punissions et sanctions d'ancienne juridique populaire, sur les faits jugés par la communauté du village et ceux appliqués par l'église.

Dans notre investigations nous avons accordé un espace bien mérité aux sanctions et aux punissions d'ancienne juridique, qu'on appliquait aux coupables pour la violation des normes de conduite morale dans la famille ou les communautés du village.

Dans la dernière partie de notre investigations nous avons analysé différents types de punissions, prévues pour des faits graves, telles qu'elles sont reflétées dans les documents de l'époque, surtout pendant le Moyen Age mais aussi pendant les temps les plus éloignés, raison pour laquelle nous avons fait appel aux histoires et aux contes populaires.

Mots clés: Ethnologie juridique; punission; sanction; jugement; normes de conduite; le groupe des jeunes; confins; histoires; contes populaires.

Cunoașterea trăsăturilor caracteristice ale personalității etnice a poporului român reclamă investigarea coordonatelor juridice ale civilizației tradiționale sătești și ale culturii populare, așa cum acestea reies din grupul de relicve etnografice și reminiscențe folclorice care emerg, uneori, până în vremea noastră. Ele se integrează în sistemul de obiceiuri și tradiții, de practici și uzanțe proprii românilor, în dezvoltarea lor social-istorică. (Vulcănescu, 1970: 46).

În concepția juridică a poporului, statul este o unitate social-economică și culturală, cu instituții social-economice, administrative și culturale, care exercita și o funcție juridică prin obștea lui, așa cum ea se reflectă în tradiții și obiceiuri, unele reminiscențe de natură juridică nealterate din vremurile cele mai îndepărtate până astăzi.

Trebuie să subliniem că obiceiurile tradiționale reflectă, din plin, elemente juridice stipulate prin tradiție care cădeau în atribuțiile obștii satului, investită cu rolul de a judeca și pedepsi unele abateri de la regulile de conduită, pe linia comportamentului individului în colectivitate, care dăunau aspirațiilor omului din popor la o viață morală sănătoasă, care să-i asigure bunul mers al acesteia.

Obiceiurile de peste an au conservat, până astăzi, forme de judecată și pedepse tradiționale, pe care le exercita ceata tinerilor sau junii satului, organizați în cadrul unor obiceiuri, la care participa tot satul, judecățile fiind astfel supuse presiunii sociale a colectivității. Cetele feciorilor judecau și aplicau pedepse celor ce încălcau normele de conviețuire etico-civică în colectivitate, potrivit unui pronunțat statut local, dar de mare stabilitate în timp.

Dintre obiceiurile, cu reminiscențe de drept cutumiar, menite a optimiza conduita morală în colectivitate, capătă importanță Bricelatul, care își trage denumirea de la bricelă, instrumentul cu care erau pedepsiți cei vinovați pentru abateri de conduită și care este specific unei anumite părți a Transilvaniei.

Punctul de greutate al judecății cetei feciorilor cade pe sărbătoritul care a ieșit primul cu plugul în brazdă, investit de colectivitate cu attribute juridice. După ce sărbătoritul este dus la vale, pentru a fi udat, la întoarcerea la biserică a acestuia „îi dau un scaun, numit scaunul judecătoriei, invitându-l, în același timp, să judece și să pedepsească pe toți feciorii care au comis ceva rău în perioada postului mare: dacă au purtat struț în post, dacă s-au îmbătat, au suduit sau dacă s-au certat cu părinții. Stabilirea relor se face prin pâră publică, în cadrul colectivității adunate la obicei, la comanda craiului, alături de care stau flăcăii din ceata care l-a însoțit la venirea de la vale. La porunca craiului, cei vinovați sunt luați pe umeri, iar după oprirea la fiecare colț al bisericii, îi briceluiesc, adică îi lovesc în tăpile picioarelor cu un fel de bătlău, băț numit bricelă sau prișcală.” (Marian, 1984: 200-201).

Este esențială, aici, prezența scaunului de judecată care, în tradiția juridică populară, a fost atestat atât în vatra satului, cât și în incinta bisericii. Așa cum arată cercetările, scaunul de judecată, din tinda sau pridvorul bisericii, are o sacralitate aulică, deoarece judecarea se făcea într-un loc închis, cu rol de aulă rurală. (Vulcănescu, 1970: 197).

Obiceiul Udătoriul, care se practică și astăzi la Șurdești, prezintă similitudini cu Bricelatul, așa cum s-a practicat el în zona Năsăudului, fiind rezervat sărbătoririi gospodarului care a ieșit primul la arat. Similitudinile rezidă cel mai bine în judecarea și pedepsirea diverselor abateri ale tinerilor în perioada postului.

Pe linia elementelor de drept cutumiar, între cele două obiceiuri, există deosebiri evidente. În cadrul Udătoriului de la Șurdești, judecarea și aplicarea pedepselor, prin lovituri date celor judecați cu maiul în tăpile picioarelor, nu se fac la biserică, ci la casa sărbătoritului. Judecata cade în sarcina unui „complet” alcătuit din mai mulți actanți: doi crai, un judecător, care judecă la poruncile crailor, un comarnic care execu-

tă pedepsele, un doctor care asistă și constată dacă cel pedepsit este apt de încasarea pedepsei, care poate ajunge, în funcție de gravitate, până la cincisprezece lovituri, pedeapsă care poate fi dublată în cazul unor abateri repetate. (Gherman, 1981: 180).

Reminiscențe de factură juridică, așa cum au fost ele stipulate prin consuetudine, s-au conservat și în obiceiurile de peste an, nelegate de date fixe, din care face parte și Jocul duminical, care, odinioară, datorită caracterului spectacular și funcțiilor sale, se bucura de o amplă participare din partea obștii satului. Ceata feciorilor și mai ales organizatorii jocului, numiți chizeși, erau investiți cu dreptul de a judeca și pedepsi unele abateri de la normele de comportament din cadrul obiceiului, având consecințe pe planul desfășurării lui.

În zonele etno-folclorice ale Maramureșului: Chioar, Codru, Țara Lăpușului și Maramureșul Istoric, fata care săvârșea anumite abateri de la regulile de conduită ale obiceiului: refuza flăcăii la dans, le vorbea urât, era scoasă din dans cu muzică ceea ce constituia pentru ea o mare înjosire. „Pe aceia o petreceau cu muzica, care-i zăcea marșul până la poartă. Apoi fata aceie era de tăt râsu. Pufne în plâns.” (Sarasău). Pentru astfel de abateri mai primea o pedeapsă suplimentară, care consta în excluderea temporară din joc, pe care o stabileau chizeșii și ceata feciorilor, ea putând dura o lună, două, trei, șase luni, un an, în funcție de gravitatea faptelor. În unele localități se mergea până la excluderea definitivă a fetei din joc.

La Nereju, în județul Vrancea, fetelor cu un comportament reprobabil, la hora satului, li se aplicau pedepse și mai umilitoare, ele având un rol corectiv. „Fata care se purta urât la horă, i-o pus un sac de câlț în cap, luat de la un om sărac, o scos-o din horă și o hulit-o.”, așa cum ne-o dovedesc cercetările noastre de teren.

Flăcăii, cu abateri de la normele de comportament la hora satului, la Nereju, „după caz erau scoși din joc, bătuți, huliți, interzicându-li-se pe mai departe participarea la horă”. Cum, în vremuri de demult, hora se organiza pe la cârciumile din sat, flăcăii care se îmbătau și făceau scandal la horă erau închiși în beciurile cârciumilor, pe o anumită perioadă, în funcție de gravitatea faptelor.

Din aceeași familie a obiceiurilor, nelegate de date fixe, cu reminiscențe de natură juridică, face parte și șezătoarea, manifestare complexă investită de omul din popor cu numeroase funcții. Drept urmare abaterea de la normele nescrise ale obiceiului aveau consecințe pe linia perturbării bunei lui desfășurări. Vârsta prea mică a intrării fetei în șezătoare contravenea integrării în cadrul obiceiului, ea nefiind aptă ofierii diferitelor practici ritualico-magice, care abundă în cadrul obiceiului, unele având ca finalitate aducerea feciorilor în șezătoare, dar și ghicirea ursitului, stimularea dragostei, etc. „Când veneau la șezătoare fete de până la doispe ani, cele mai mari le da biberonul, să se rușineze, să aștepte, să mai crească și să vie atunci când trebe la șezătoare.” (Sarasău).

O categorie de sancțiuni tradiționale erau aplicate de către feciori fetelor care încălcau normele de comportament în cadrul obiceiului. „La fetele care nu sărutau feciorii, când le apucau fusele, care voroveu hâd, care nu-i petreceau, când ieșeau afară să povestească cu ii, le tăieu tortu, li-l deșira și înșira pân garduri, le tăieu fusele și le țâpau în omăt, la altele le aruncau fusele în fântână. La unele le încălceau tortu și le puneu sare sau miere pe caier, le uda caieru și ele nu mai puteau toarce.”

Adormirea fetelor în șezătoare era o abatere care perturba obiceiul, iar tradiția o sancționa prompt, cu scopul de a eradica o astfel de meteahnă. „La fata care lasă lucru’ și adormea în șezătoare era vai de ea. Îi cosea un săculeț de cenușă la cur și, când ieșea afară pe ușe, curje cenușa din el și tăte râdeu și ea nici nu știa de ce râd, ba mere câteodată așe acasă de o videu și părinții, că ea nu știe ce i-o făcut fetele”. (Sarasău).

Flăcăii cu abateri comportamentale, în cadrul obiceiului, erau scoși din șezătoare, huliți și li se interzicea participarea pe o perioadă determinată. Fetele îi ungeau cu funingine pe cei care încercau să le sărute cu forța, împotriva voinței lor.

Trebuie să subliniem că formele de judecată și sancțiunile cetelor de feciori, aplicate mai ales tinerilor pentru fapte mai puțin grave, nu aveau o funcție corectivă, decât într-o mai mică măsură, având mai mult un caracter etico-moral și, drept finalitate, optimizarea relațiilor etico-civice în colectivitate.

Căsătoria era un moment crucial al vieții omului, care trebuia să se împlinească și dincolo de fire. În scopul săvârșirii ei poporul a stipulat un cod legic, nescris, care prevedeau anumite sancțiuni și pedepse îndreptate împotriva flăcăilor, care depășeau o anumită vârstă, dincolo de limita celei prevăzute pentru căsătorie (28 de ani). În afara moșilor și babelor, care se puneu fetelor toante și flăcăilor tomnatici la Anul Nou și Bobotează, care erau niște manechine de sex feminin și masculin, care se amplasau în locuri greu accesibile, însoțite de texte satirice, prin care erau luați în tirul satirei atât flăcăii, cât și fetele, în Țara Lăpușului s-a conservat până astăzi un obicei la care se aplicau pedepse flăcăilor tomnatici. La o anumită zi, pe care o fixa colectivitatea satului, se adunau toți flăcăii burlaci, care au depășit vârsta limită de căsătorie și care erau sancționați tradițional. Erau puși să tragă o sanie pe un deal, de la vale până la vârf, în văzul mulțimii, care-i și apostrofa prin strigături sau formule orale de genul: „Vezi ce pătesc cei care nu se însoară? ” Strigăturile aveau la bază improvizarea de moment: „Frunză verde ca ceara, / Măi Ion, când ti-i însura? / Că și dracu s-o luat / Și tu nu te-ai însurat.” Ca formă preventivă a acestei pedepse, spre a nu se ajunge la o astfel de pedeapsă, flăcăilor tomnatici li se adresau formule orale în locuri publice, de genul: „Măi Gheorghe, când te însori? Vezi că nu-i pute trage la vară sania în sus pe Dealu Ursoiului”. (Bilțiu, 2004: 24-25).

Elementele componente ale acestui obicei, specific Țării Lăpușului, ne sugerează caracterul lui ritualic, sania simbolizând trecerea. Intervine și mito-simbolistica dealului și colinei, care sunt prima manifestare a lumii. În multe legende lumea cealaltă este localizată în coline. (Chevalier, Gheerbrant, 1990: 434).

În scopul eradicării abaterilor de la conduita moralei creștine, biserica a manifestat o poziție fermă și severă, așa cum ne ilustrează pedepsele aplicate fetelor căzute în păcatul curviei, care era și mai severe, când fata naștea copii din flori. La Ibănești, pe Valea Gurghiului, pedepsele aplicate de biserică, în vremuri de demult, pentru astfel de abateri erau dure: „dacă o fată a păcăuit, nu se lăsa în biserică. O ducea și o bătea acolo. La Cașva, pe fetele care erau *groase* (gravide) le ducea la biserică și nu le lăsa să se bage, până nu puneă pânza pe care călca. Nu era slobod să calce pe biserică goală. Nu le lăsa să se cunune numa în pragul bisericii. La Ibănești, dacă fata făcea bitang (copil din flori), pe care o găsea, îi puneă clop de ser în cap când își omora copilul. La Cașva, la fata care-și omora copilul, i-l măsura, dacă era de șapte fontți, atâta de greu

clop de ser purta când o-nchide. Una o venit cu clopu acasă și l-o țăpat în fântână. (Mușlea, 2004: 306).

În satele maramureșene, biserica a impus interdicții de la serviciile religioase pentru concubini. Împotriva lor erau puse să acționeze și credințe de natură religioasă: „Cei care trăiesc în concubinaj sunt priviți ca niște oameni care n-au niciun fel de Dumnezeu. Despre aceștia se crede că pe lumea cealaltă vor ajunge în fundul iadului și pentru ei nu ester nici scăpare, nici mântuire”. (Vadu Izei, în Cuceu, Corniță, 2004: 90).

Prin ceremonialul nunții se consfințește căsătoria. Actele ritual-ceremoniale, care alcătuiesc scenariul nunții, au o largă deschidere către integrarea familiei în obștea satului. Esențială în viața de familie era comportamentul soților de care depindea în mare măsură viața tihnită a obștii satului. Drept urmare încălcările normelor de conduită în familie erau sancționate tradițional cu pedepse variate, în funcție de gravitatea faptelor și mentalitatea din cadrul obștei satului. Fuga miresei sau logodnicului, cu un alt partener, era considerată, în concepția obștei satului, drept „păguboasă” și ca atare era sancționată cu promptitudine, având ca finalitate eradicarea acestei metehne. „Când fuje mireasa la noi în sat cu altu se-mbălțuie o vacă cu cunună și balț, o făcea mireasă și așe o ducea la femeie acasă. O duce pă ocolite, ca să o vadă câți mai mulți din sat, să știe satu ce-o făcut, că nu-i bine a face așe, că îi de răs la tăt satu și ajunje în gura lui”. (Lăpuș, vezi Bîlțiu, 2004: 25).

Imaginile de colindă, dar și unele toponime, precum zgleamăn, zglemene, păstrează amintirea unei pedepse tradiționale de mare gravitate, constând în expulzarea și uciderea, urmată de înmormântarea celui osândit la hotar. Toponimele amintite sunt situate la hotarul dintre localități, au sensul de omor: „a face cuiva zgleamănu” (a-l omori). Astfel de toponime semnifică și: „a săpa mormântul cuiva la hotar”, certifi-cându-ne că în acel loc a fost ucis și îngropat răufăcătorul. (Homorodean, 1980: 179).

Tradiția orală din satul Băsești mai păstrează și astăzi amintirea expulzării la hotar, urmată de înmormântarea, în acel loc, a tâlharului Băbaica, care își are mormântul la hotarul ce desparte satele Băsești de Tămășești. (Pop, 1978: 19).

Imaginea expulzării și uciderii făptașilor, vinovați de fapte grele, la hotar, s-a conservat în imaginea vechilor colinde din zona Codrului:

La cel mic i s-o vinit, /Că i-i moartea de cuțât, /De cuțât, fără rujină, /Să moară în țară streină. (Bîlțiu, Pop, 1998: 29).

Rezultă din acest citat, că în vremuri îndepărtate, la hotar erau expulzați, judecați și uciși răufăcătorii prin înjunghiere, considerată, în acele vremuri, o formă deosebit de grea de pedeapsă.

Așa cum arată cercetările, pedeapsa la hotar era o sancțiune rituală și extrem de veche în comunitatea sătească. Hotarul, în concepția juridică a țaranului român, reprezintă o instituție de drept cutumiar, fără de care nu puteau fi explicate multe dintre aspectele arhaice ale legii țării sau obiceiul pământului. În evul mediu practica de judecare la hotar, în organizarea juridică veche, a fost atestată și la francezi. (Vulcănescu, 1970: 193-194).

Conduita etico-civică în cadrul familiei, fiind esențială pe planul vieții sociale, tradiția juridică populară avea prevăzute diferite pedepse, în funcție de gravitatea încălcărilor ei. Drept urmare abateri grave de la normele vieții de familie, precum adulterul, conceperea de copii în afara căsătoriei, erau sancționate cu pedepse severe.

În satele maramureșene, tradițiile orale ne furnizează interesante forme de pedepse, care nu erau judecate și aplicate de către obștea satului, ci direct de partea vătămată a familiei. Trebuie să subliniem că ele se încadrează în grupa celor răspândite, pe parcursul istoriei, fiind atestate încă în evul mediu. Așa sunt tăierea hainelor și mai ales tunderea părului: „Femeia când își prinde bărbatul cu alta se răzbuna pe drăguță-sa. Când o prindea, o tunde, îi tăie hainele de pe ea”. (Vadu Izei, în Cuceu, Corniță, 2004: 90).

În evul mediu tunderea părului femeilor, în locuri publice, era o pedeapsă gravă, aplicată pentru crime. Potrivit documentelor, la Târgul Moșilor din București, „femeile criminale” erau aduse de pe străzi în car tras de boi, se tundeau și se îmbrăcau în mantie neagră, pentru mai mare rușine și ocară. (Mircu, 1974: 47).

Potrivit documentelor, nu erau scutiți de astfel de pedepse tradiționale, aplicate de partea vătămată, nici bărbații care întrețineau relații extraconjugale. La Vadu Izei, bărbaților din această grupă „li se aruncau în față uncrop (apă clocotită) sau slatină fierbinte, care dacă reușea îl nefericește pe vinovat. Tot lor li se puneau steregoaie (plantă erbacee otrăvitoare) să le spargă mațele. Mai le pun mătrăgună în horincă, să înnebunească.” (Vadu Izei, în Cuceu, Corniță, 2004: 90).

Unele pedepse tradiționale, pentru relațiile extraconjugale, aplicate de soțul înșelat soției, au la bază personalitatea și inventivitatea soțului vătămat. Adesea ele aveau un caracter înjositor pentru persoana sancționată: „, Odată un om și-a prins nevasta cu altul. El fiind mai tare i-a dezbrăcat pe amândoi, lăsându-i goi. A adus un ceteraș să le zică, le-a făcut un steag de lepedeu (cearșaf), pentru bărbat, iar pentru femeie o cunună de urzici. I-a scos în drum așa goi, ea cu cununa pe cap, iar drăguțul ei ducea steagul, alături de ea. Înapoia lor mergea bărbatul cu ceterașul, care zicea. A umblat așa cu ei prin sat un timp. A fost o adevărată groază. Pe femeie a primit-o acasă, pe bărbat l-a trimis gol acasă. Nu le-a mai venit poftă să se iubească.” (Vadu Izei, în Cuceu, Corniță, 2004: 90).

Obștea satului era un for justițiar intolerant, care sancționa abaterile individului, indiferent de funcție, rang, profesie. Preoții nu erau nici ei exceptați, mai ales pentru păcate grave, precum relații extraconjugale. Aceștia erau scoși din sat, erau alungați de către credincioși, uneori cu pietre chiar. Pe deasupra erau ocărăți de săteni și huliți în locuri publice cu strigături justițiare: „Popa-n fundul iadului, / Măndrele deasupra lui.” (Vadu Izei, vezi Cuceu, Corniță, 2004: 90).

Deși competența judecătorească a bisericii a fost limitată, în unele regiuni, a instituționalizat o formă de judecată aspră, care nu mai ținea cont de dreptul cutumiar. În Țara Crișurilor, bisericile de pe valea Crișului Negru, erau prevăzute cu un fel de jug, cu două scânduri, prinse între doi stâlpi, care se glisau, în scânduri tăindu-se loc pentru gât, care se numeau perindele. Făptașul stătea cu capul în jug, în genunchi, având gâtul și mâinile prinse între scânduri. Durata, în care era ținut, depindea de faptele comise. Condamnatul era, pe deasupra, ocărat, apostrofat cu cuvinte de dojană, asta și în condițiile judecării publice a făptașilor la sărbătorile mari: Paști, Rusalii. Judecata o făceau oamenii bătrâni, dar la ea asista și preotul. (Godea, 1996: 117-118).

Într-o însemnare pe o carte veche, de la Căpâlna, se consemnează pedeapsa prin punerea cu capul și mâinile în perindele a curvarilor, pe care-i băteau pruncii peste picioare cu urzici și nu-i vedeau. (Godea, 1996: 118).

Așa cum arată cercetările, prezența acestor juguri, este semnalată în aproape toate satele de pe valea superioară a Crișului Negru, iar folosirea lor s-a prelungit până la finele secolului al XIX-lea. La Poiana, astfel de perindele erau situate lângă biserica satului, în care erau băgați creștinii, ce se purtau rău, unde erau bătuți și scuipați. În perindele erau bagate și femeile, care stăteau două zile și două nopți.

La Muzeul Țării Crișului se află, în inventarul Secției de istorie, un scaun de judecată de la biserica din Surduc (Valea Crișului Repede). Nu este o piesă de mobilier, ci un instrument construit pentru a sluji ca loc de ispășire a unei pedepse. Era de fapt un perindeu, în care condamnatul stătea cu mâinile și capul între niște stîngii ale scaunului, de dimineață până seara. (Godea, 1996: 119).

Așa cum arată cercetările, unele forme de aplicare a pedepsei capitale, prin diferențieri, în funcție de starea socială a celui condamnat, capătă un caracter de clasă. Potrivit obiceiului pământului, pentru oamenii de rând era prevăzută spânzurarea, iar pentru boieri decapitarea.

Prin executarea spânzurării în locurile publice, precum cel destinat târgului, denumit „locul pierzaniei”, pedeapsa fizică se cumula cu cea de umilire, de tortură psihică, în scopul potențării funcției corective a acestei pedepse capitale. (Istoria dreptului românesc, 1980: 440).

Anumite documente sunt ilustrative pentru felul în care modul de aplicare a spânzurării avea ca finalitate, în Evul Mediu, proporțiile maxime pe care le atingeau tortura psihică corelată cu cea fizică. Spaima și groaza, semănate în mulțimea prezentă la locul execuției, aveau ca finalitate potențarea funcției corective a pedepsei.

Odinioară, Târgul Moșilor din București era ales ca cel mai potrivit loc de desfășurare a unor astfel de evenimente tragice, datorită mulțimii prezente. „O groaznică pedeapsă a fost ispășită, la Moși, de paharnicul Staicu, sub domnia lui Vodă Constantin Brâncoveanu. După ce, pornind de la pușcărie, fu plimbat toată ziua pe ulițele Bucureștiului, călare pe un măgar, cu fața spre coada măgarului și cu sentința legată la gât, fu trecut pe-ntregul pod al Târgului de afară, dus la capul podului la Târgul Moșilor, și spânzurat în fașa norodului îngrozit de pedeapsă și faptele paharnicului.”(Mircu, 1974: 48).

În Maramureș, pedepse umilitoare, cu o mare încărcătură psihică, aplicate de stăpânii claselor de sus supușilor, s-au perpetuat până în secolul al XX-lea. Trebuie să subliniem că erau destinate unor fapte minore. Pe moșia baronului Blomberg Lazslo, din Gârdani, atât stăpânul cât și oamenii lui, pentru fapte precum culegerea de fructe din pădure, strângerea de vreascuri sau uscături, făptașii erau închiși în cocina porcilor sau cotețul găinilor, ca să-i mănânce păduchii. (Bîlțiu, 2002: 211).

Numeroase reminiscențe de vechi prevederi juridice ni s-au conservat în basmele populare. În spațiul maramureșean, dar și pe un întins spațiu românesc, au circulat intens, datorită puterii de impresinare, îndeplinind o funcție didactic-moralizatoare, numeroase versiuni ale basmului „Fata cu mâinile tăiate”.

Elementul care leagă toate versiunile basmului este tăierea mâinilor eroinei.

La români, mutilarea mâinilor era asociată cu orbirea, tăierea nasului, urechilor, degetelor. Mutilarea era groaznică, pentru că îl înjosea pe om în așa fel, încât îl ducea la pieire. Tăierea mâinilor este o formă veche de pedeapsă, cunoscută de istorie. (Bărbulescu, 1966: 31-32).

Așa cum arată Romulus Vulcănescu, la români tăierea mâinilor, ca sancțiune penală, a persistat, până în vremea noastră, sub formă de reminiscențe juridice în basme și legende. Tipul de basm Fata fără mâini prezintă, în fabulația lui, într-o formă metaforică, obiceiul sancțiunii penale a tăierii mâinilor. Mâinile eroinei epice sunt tăiate punitiv, când de tatăl ei, când de mama ei vitregă, când de soț, când de servitoare.

Tema literară a tăierii mâinilor, aplicate de soț soției, se oglindește într-o legendă veche, publicată de Simion Florea Marian, a cărei circulație a fost atestată, în regiunea carpato-balcanică, încă din secolele al IV-lea până în al VI-lea după Hristos. (Vulcănescu, 1970: 201).

Corneliu Bărbulescu considera, pe bună dreptate, că basmul Fata cu mâinile tăiate reflectă ideea de protest împotriva nedreptății ce i s-a făcut eroinei, ca și ideea de restaurare a dreptății, printr-un miracol, corespunzător mentalității mediului în care s-a conturat basmul. (Bărbulescu, 1966: 31-32).

Potrivit cercetărilor, mutilarea (sluțirea), care s-a aplicat în întreaga perioadă a feudalismului timpuriu și după apariția Codului Iosefin, a fost introdusă la români, sub influența Bizanțului, unde s-a practicat datorită contactului cu Orientul. Din dreptul bizantin, această formă de pedeapsă a trecut în obiceiul pământului și în pravilele din secolul al XVII-lea, care era prevăzută pentru jurământ strâmb, ierosilie, etc. (Istoria dreptului românesc, 1980: 449).

Diferite versiuni de basme precum Fata cu mâinile tăiate, Povestea fiilor de împărat cu mamă vitregă, Împăratul cu trei feciori, cu largă circulație în spațiul maramureșean, dezvoltă, în final, tabloul condamnării la moarte a eroinei pentru fapte grave săvârșite. Sunt interesante de semnalat și formele de execuție a pedepsei capitale, având la bază tortura fizică care precede moartea. În unele variante, eroina condamnată este legată de un cal, aceasta decedând lent prin târâre prelungită, în scopul dimensionării torturii fizice. „Ce i-a făcut împăratul? I-a zis: - Am un armăsar care nu a văzut soarele de nouă ai. Te voi așeza cu c... și pe o hrebdincă (perie cu dinți de fier pentru periat cânepa și lână) și îi voi da drumu.” (Bilțiu, 1994: 213).

Așa cum reiese din anumite variante de basm, aplicarea pedepsei capitale are la bază diferite procedee de potențare a torturii fizice, care precedau moartea eroinei. „- Nu am ce să-ți fac, decât să te leg de o iapă și să-ți dau drumu în lume. Atunci a introdus-o într-un sac, l-a legat de o iapă și așa i-a dat drumu în lume.” (Bilțiu, 1994: 182)

Pedepsele capitale, executate în forme în care tortura fizică este amplificată la maxim, sunt tratate diferit în tablourile finale ale basmelor maramureșene. În unele versiuni ni se narează pedepse capitale, în care eroina condamnată este legată de doi cai care sunt puși să tragă în direcții opuse. „Atunci, împăratu rău s-a mâniat. Și ce credeți că i-a făcut vinovatei? A legat-o de doi cai care trăgeau în direcții opuse și cumplit a murit, ruptă în bucăți” (Bilțiu, 1994: 49).

Arderea de viu, pedeapsă dintre cele mai cumplite, cunoscută și ea de istorie, este tratată în narațiunile populare din Maramureș, mai ales în basmele pe tema Fata cu mâinile tăiate. Tabloul, cuprinzând acest fel de pedeapsă, este dezvoltat în finalul narațiunilor, reprezentând apogeul caracterului didactic-moralizator și tratat ca o reacție la actul josnic și degradant, săvârșit de mama vitregă și constând în tăierea mâinilor eroinei. „Apoi, aflând ce a făcut maștiha (mama vitregă), tatăl fetei a dat ordin să să facă o groapă mare, în mijlocul orașului, și în ea o pus lemne și au făcut on foc mare,

cu limbi înalte de foc, cu pară mare. Și, acolo, au ars-o de vie pe împărăteasă, în focul acela mare”. (Bîlțiu, 1994: 210).

Așa cum arată cercetările, arderea de viu este o pedeapsă penală, practică din timpuri vechi. De origine bizantină, era prevăzută de pravile, pentru vini foarte grave: paricid, ierosilie, răpire de femei. (Istoria dreptului românesc, 1980: 449)

Studierea aspectelor de etnologie juridică este de mare importanță, ele fiind o parte componentă a civilizației tradiționale. Diferitele aspecte de drept cutumiar sunt părți constitutive ale concepției despre existență și lume, reflectând realitățile de organizare normativă în obștile satești. (Vulcănescu, 1970: 10).

Cercetarea elementelor etno-juridice, în corelație cu istoria dreptului, ne dezvăluie etapele lui de evoluție și influențele de factură juridică, pătrunse în dreptul românesc. Ele sunt adevărate repere în evoluția dreptului românesc, în diversele lui etape de dezvoltare.

Bibliografie

BĂRBULESCU, Corneliu

1966 *Analiza basmului românesc Fata cu mâinile tăiate*, în *Revista de Etnografie și folclor*, Tom 11, nr. 1.

BÎLȚIU, Pamfil

1994 *Făt-Frumos cel Înțelept*, Baia Mare, Editura Gutinul.

2002 *Relații social-economice pe moșia grofului Blomberg, la începutul secolului al XX-lea*, în *Marmația*, nr. 7/2, Baia Mare.

BÎLȚIU, Pamfil, POP, Gheorghe Gh.

1996 *Sculați, sculați, boieri mari, Colinde din județul Maramureș*, Cluj-Napoca Editura Dacia.

BÎLȚIU, Pamfil, BÎLȚIU, Maria

2010 *Calendarul popular*, vol. II, Obiceiurile toamnei și iernii, Baia Mare, Editura Ethnologica.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain

1993 *Dicționar de simboluri*, vol. I, București, Editura Artemis.

CUCEU, Ion, CORNIȚĂ, Constantin

2004, *Corpusul folclorului maramureșean*, Baia Mare, Editura Umbria.

GHERMAN, Traian

1984 *Plugarul sau trasul în apă*, în *Anuarul de Folclor*, vol. II, Cluj-Napoca.

HOMORODEAN, Mircea

1980 *Vechea vatră a Sarmisegetuzei în lumina toponimiei*, Cluj-Napoca, Editura Dacia.

1980 *Istoria dreptului românesc*, vol. I, București, Editura Academiei R. S. R.

MARIAN, Simion Florea

1994 *Sărbătorile la români*, vol II, București, Editura Fundației Culturale Române.

MIRCU, Marius

1976 *Trimis special*, București, Editura Cartea românească.

POP, Dumitru

1978 *Folclor din Zona Codrului*, Baia Mare.

ASPECTE ALE CULTURII POPULARE DOLJENE DE LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA REFLECTATE ÎN FONDURI DOCUMENTARE CLUJENE

Ioan TOȘA

Aspects de la culture populaire de Dolj a la fin du XIXème siècle, reflétés dans les fonds documentaires de la ville Cluj. L'auteur présente, d'après les informations contenues par les fonds documentaires formés par les 107 réponses aux questionnaires *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* de B. P. Hașdeu (1884), *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* de N. Densușianu (1895), *Casa* (1926) *Firul* (1929) et *Stâna* (1931), du Musée de la langue roumaine, et *Obiceiurile de Crăciun* (1926) *Obiceiurile de Crăciun și Anul Nou*, *Tovărășiile de tineri*, et *Cerbul, turca brezaia* (1927) de R. Vuia, quelques aspects concernant la culture populaire de la région Dolj au début du XXème siècle.

Ces aspects présentent les thèmes suivants: 1. Habitats; 2. Les fermes paysannes; 3. La maison; 4. L'agriculture; 5. La Viticulture; 6. L'élevage du bétail; 7. L'industrie textile; 8. La naissance; 9. Le Baptême; 10. Le Mariage; 11. La mort et les coutumes de l'année; 12. Jours de travail, Jours respectées et Jours de fête; 13. Fêtes (célébrations) chrétiennes et païennes.

Mots clés: habitats, fermes, maisons, agriculture, viticulture, l'élevage du bétail, industrie textile, naissance, baptême, mariage, mort, jours de travail, jours respectés et jours de travail, fêtes (célébrations) chrétiennes et païennes.

Cercetarea fondurilor documentare, formate ca urmare a utilizării chestionarelor ca metodă de cercetare, prezintă avantaje legate de faptul că ele oferă informații dintr-un număr mare de localități culese într-o perioadă scurtă de timp, un an sau doi, lucru imposibil de realizat prin cercetarea directă de teren.

Răspunsurile la chestionare, fiind redactate de oameni de la țară (preoți, învățători, elevi, țărani cu școală) care s-au născut și au trăit în plină etnografie, prezintă realitatea așa cum era ea trăită la acea dată „aceste răspunsuri, parte am avut eu cunoștință cu ele ca fiu de sătean născut și crescut în comună cât și din convorbirile ce am avut timp de 10 ani de când servesc ca învățător, ocupându-mă și cu puțină plugărie, ca părinții și consătenii mei, d-ale căror obiceiuri și deprinderi sănătoase nu m-am despărțit nici un moment, iar pentru altele m-am adresat celor cu care locuiesc împreună. Întrebările despre care n-am avut cunoștință nici nu le-am mai trecut aicea”¹.

Chiar dacă valoarea documentară a răspunsurilor redactate de acești *informatori* nu este egală, din punct de vedere al calității și cantității informațiilor înregistrate, aceasta depinzând de seriozitatea cu care referenții au privit problema înregistrării

¹ Răspuns la chestionarul *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* trimis din comuna Smulți, jud Covurlui de învățătorul J. Tacu.

informațiilor solicitate și au respectat Instrucțiunile care însoțeau chestionarele, răspunsurile au marele merit de a semnală și prezenta existența unor fapte etnografice la o dată precisă.

Cele mai importante fonduri documentare, formate ca urmare a utilizării chestionarelor ca metodă de cercetare, sunt Fondul B. P. Hasdeu, Fondul Densușianu, Fondul S. Pușcariu, Fondul R. Vuia și Fondul I. Mușlea.

Fondul B.P. Hasdeu conține răspunsurile primite la *Chestionarul juridic* (1877) din 56 localități (Hașdeu, 2002: 300) și la chestionarul *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* (1884) din 701 localități².

Chestionarul juridic cuprinde 400 întrebări grupate pe trei capitole: *satul*, în care se urmăreau relațiile sociale, de atunci și de dinainte, între săteni, relațiile acestora cu vecinii, și cu alte naționalități, *casa* în care se urmăreau aspectele juridice ale ciclului familial (nașterea, căsătoria, nășia, moartea, moștenirea) și *lucrurile* care urmărea relațiile de proprietate, învoielile agricole, hotărnicia.

Chestionarul *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* conține 206 întrebări. Primele 49 întrebări se referă la probleme lingvistice, iar restul se referă la cultura populară materială și imaterială.

Fondul N. Densușianu cuprinde răspunsurile primite la *Cestionariu despre tradițiunile istorice și anticitățiile terilor locuite de români* partea I-a (1893) și partea a II-a (1895) din 1101 localități³.

Fondul Puscariu⁴, cuprinde răspunsurile primite la chestionarele Muzeului limbii române: *Casa*-1926 *Firul* (1929) și *Stâna* (1931).

Fondul R. Vuia cuprinde 385 răspunsuri la chestionarele Muzeului Etnografic al Ardealului: *Obiceiurile de Crăciun* (1926) *Obiceiurile de Crăciun și Anul Nou*, *Tovărășiile de tineri*, și *Cerbul, turca brezaia* (1927).

Fondul I. Mușlea cuprinde răspunsurile la cele 14 chestionare ale Arhivei de folclor primite din 1244 localități..

Materialul documentar păstrat în aceste Arhive cuprinde informații din 3666 localități din provinciile românești: Basarabia și Bucovina – 23 localități; Moldova – 1070 localități; Muntenia, Oltenia și Dobrogea – 1598 localități; Transilvania – 955 localități.

Din județul Dolj s-au trimis răspunsuri la chestionarul *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* din 61 localități (vezi Lista localităților) la *Cestionariu despre tradițiunile istorice și anticitățiile terilor locuite de români* din 22 localități (vezi Lista localităților), la chestionarul *Casa* din 10 localități (vezi Lista localităților), la chestionarul *Firul* din trei localități (vezi Lista localităților), iar la

² Pe provincii din Muntenia 344 răspunsuri, din Moldova 283 răspunsuri, din Dobrogea 30 răspunsuri și din Transilvania, 44 răspunsuri.

³ Fondul Densușianu cuprinde răspunsurile primite la *Cestionariu despre tradițiunile istorice și anticitățiile terilor locuite de români* partea I-a 1893 și partea a II-a 1895 din 1101 localități

⁴ Fondul Puscariu cuprinde răspunsuri la chestionarele Muzeului limbii române din Cluj: *Casa* 1926 trimise din 396 localități, *Firul* 1929 trimise din 279 localități; și *Stâna* 1931 trimise din 96 localități.

chestionarele *Obiceiurile de Crăciun și Anul Nou, Tovărășiile de tineri*, din șase localități (vezi Lista localităților).

Cu toate că aceste fonduri documentare cuprind informații privind întreg domeniul culturii populare românești, de la sfârșitul secolului al XIX-lea și din primele decenii ale secolului XX, ele au fost puțin utilizate de cercetătorii români atât datorită aprecierilor negative de care s-a bucurat metoda de cercetare prin intermediul chestionarelor într-o anumită perioadă, cât, mai ales, datorită greutăților pe care le presupune un asemenea demers.

Ion Mușlea și Ovidiu Bîrlea sînt primii care au cercetat amănunțit informațiile cuprinse în răspunsurile lui B. P. Hasdeu reușind să întocmească un repertoriu tematic care a văzut lumina tiparului sub numele de *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu* (Mușlea, Bîrlea, 1970).

Ideea acestui repertoriu tematic aparține lui Ion Mușlea, directorul Arhivei de folclor care, în 1954, dorind „să îmbogățească materialul Arhivei de folclor și să perfecționeze mijloacele de documentare și de lucru a folcloriștilor clujeni” (Mușlea, Bîrlea, 1970: 72), a profitat de faptul că răspunsurile la chestionarul lingvistic a lui B. P. Hasdeu se aflau la Muzeul limbii române din Cluj în vederea alcătuirii Dicționarului Limbii Române le-a xeroxat înainte de-a fi înapoiate la București.

Prin realizarea acestui repertoriu I. Mușlea dorea să realizeze un corpus complet al folclorului românesc care să cuprindă și informațiile cuprinse în răspunsurile la chestionarul lui N. Densușianu și la chestionarele instituțiilor clujene.

Un repertoriu tematic pentru materialul documentar existent în răspunsurile la chestionarele lui N. Densușianu l-a realizat Adrian Fochi (Fochi, 1976), punând și el o piatră de temelie serioasă la edificiul corpusului culturii populare visat de I. Mușlea.

Încercări de sintetizarea informațiilor cuprinse în răspunsurile la chestionarele Muzeului limbii române și ale Muzeului Etnografic al Ardealului au fost întreprinse și de personalul Muzeului Etnografic al Transilvaniei (Bratu, Toșa, 1975; Toșa, 2002; Toșa, Munteanu, 2003), din dorința de-a face cunoscute aceste fonduri documentare.

În dorința de a atrage atenția asupra importanței acestor fonduri documentare, vom încerca să prezentăm câteva aspecte privind cultura populară doljeană pe baza informațiilor cuprinse în răspunsurile trimise la: chestionarul *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* din 61 localități (vezi Lista localităților) la *Cestionariu despre tradițiunile istorice și anticități ale Țerilor locuite de români* din 22 localități (vezi Lista localităților), la chestionarul *Casa* din 10 localități (vezi Lista localităților) și la chestionarele *Obiceiurile de Crăciun și Anul Nou, Tovărășiile de tineri*, din șase localități (vezi Lista localităților).

În prezentarea acestor aspecte vom urmări câteva probleme privind: 1. Așezările, 2. Gospodăriile, 3. Locuința, 4. Agricultură, 5. Viticultura, 6. Creșterea animalelor, 7. Industria casnică textilă, 8. Obiceiurile legate de vârsta omului – nașterea, 9. botezul, 10. căsătoria, 11. moartea, 12. Obiceiurile de peste an, zile de lucru, zile ținute și zile de sărbătoare, 13. Sărbători creștine și băbești. În redactarea materialului ne-am folosit și de informațiile cuprinse în Marele Dicționar Geografic al României (MDGR, 1898–1902) și în cartea doctorului Ch. H. Laugier, *Sănătatea în Dolj. Monografie medicală* (Laugier, 1910).

1. *Așezări*. La începutul secolului XX, județul Dolj, avea, oficial, o suprafață de 637.069 ha din care 292.033 ha cultivabil și o populație de 82.713 familii⁵ care locuiau în 48.879 locuințe⁶ (Laugier, 1910: 23).

Din punct de vedere administrativ așezările din județ erau organizate, în 10 plăși, două comune urbane, 155 comune rurale și 378 sate și cătune astfel: 1. *Amaradia* (cu 18 comune rurale și 90 sate); 2. *Balta* (cu 16 comune rurale și 20 sate); 3. *Băilești* (cu 15 comune rurale și 20 sate); 4. *Cîmpul* (cu 14 comune rurale, una urbană și 20 sate); 5. *Dumbrava de Sus* (cu 17 comune rurale și 43 sate); 6. *Dumbrava de Jos* (cu 16 comune rurale și 27 sate); 7. *Giul de Sus* (cu 16 comune rurale și 58 sate); 8. *Giul de Mijloc* (cu 14 comune rurale și 27 sate); 9. *Giul de Jos* (cu 13 comune rurale și 27 sate); 10. *Ocolul* (cu 16 comune rurale una urbană și 46 sate) (MDGR, 1898-1902: 178).

Această organizare demonstrează faptul că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și-n județul Dolj s-a terminat procesul de recunoaștere oficială a așezărilor rurale ca unități social teritoriale 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 și individualizate printr-un toponim.

Așezările erau numite în funcție de numărul gospodăriilor care intrau în componența lor *cătune*, *sate*, care puteau avea în componența lor și una sau mai multe *mahalalele* cu un număr mic de gospodării de obicei locuite de descendenți unei familii și *comune*.

Comunele rurale erau unitățile administrative formate dintr-un singură așezare (23 localități)⁷ sau dintr-un număr mai mare de așezări (sate și cătune arundate)⁸ în

⁵ Din care 156214 bărbați și 146171 femei. Un număr de 294.308 erau români, 878 sârbi, 720 greci, 38 turci, 1390 bulgari, 1131 germani, 24 ruși, 318, italieni. După ocupație un număr de 199.110 erau agricultori, 3.306 meseriași și 3006 comercianți. *D. G. R. III*, București 1900, p. 176.

⁶ Din care: 5076 bordeie, 11.160 case de lemn, 7.038 case din pământ bătut, 19.616 case din gard și 15.989 case de zid.

⁷ Comunele : Băilești, Bîrca, Caraula, Cătanele, Cetatea, Cernătești, Ciutura, Coțofenii din Dos, Drănicul, Galinciuica, Giubegea, Goicea Mare, Goicea Mică, Gubancea, Măceșul de Jos, Moțăței, Negoști, Plenița, Plosca, Poiana, Risipiți, Scăești, Seaca.

⁸ Comunele: **Almajul** – satele: *Almajul Birnici*, *Almajul Moșneni* și *Șitoaia*; **Bodăești** – satele: *Bodăești*, *Ohaba* și *Valea Muerii*; **Brabova** – cătunele *Brabova de Jos*, *Brabova de Sus*, *Răchita* și *Urdinița*; **Breasta** – cătunele *Breasta* cu mahalaua *Tescănești*, *Cruțești* cu mahalaua *Cromna*, *Curuia* cu mahalaua *Tropotonele* și *Obedinul* cu mahalaua *Cotul lui Tretie* și *Cotul Robit*, **Bucovățul** – satele: *Bucovățul Cîrligul*, *Leamna de Jos*, *Palilula*, *Sărbătoarea*; **Bulzești** – cătune *Bulzești*, *Gura Racului*, *Năsturești*, *Secxulești*; **Calopărul** satele: *Bîzdîna*, *Calopărul*, *Dîlga*, *Panaghia*, *Sălcuța*, **Carpenul** – satele: *Carpenul*, *Geblești* și *Boca*, **Cioroiașul** – cătunele *Cioroiașul* și *Trochești*, **Ciuperceni** – satele *Ciuperceni* și *Ciupercenii Noi* **Comoșteni** – satele *Comoșteni* și *Zavalu*, **Fântâna Banului** – cătunele *Fântâna Banului*, *Moreni*, **Filiași** – cătunele *Almăjelu*, *Balta*, *Filiași*, *Racovița*, *Schitul Florești* – satele *Florești*, *Arpadia*, *Căpînteni*, *Chicioara*, **Ghercești** – satele *Gîrlești de Jos*, *Gîrlești de Sus*, *Teișanu*, *Ghercești*; **Goești** – satele *Goești*, *Ciorobești*, *Crucile*, *Piorești*, *Muerișul*; **Gogoșul** – satele *Gogoșul*, *Gogoșița*; *Stefanela*; **Grindeni** cătunele: *Grindeni*, *Ostroveni*, *Listeava* și *Orășani*. **Ișalnița**, satele *Ișalnița* și *Românești*, **Lipovul** – cătunele: *Lipovul de Sus*, *Lipovul*, *Calomfurești*; **Locusteni** – cătunele *Brăbești*, *Braniștea*, *Dănești* și *Locusteni*, **Maglavit** – cătunele *Maglavit*, *Golenți*, *Comani*

cadrul cărora se găseau și instituțiile sociale și culturale comunale (primărie, jandarmerie, școală).

Așezările fiind categorii istorice ce apar, se dezvoltă și-n unele cazuri dispar sub influența unor factori de natură economică, socială și politică, influența acestor factori s-a manifestat diferit de-a lungul veacurilor, acțiunea lor resimțindu-se în mod deosebit asupra a trei elemente ale așezărilor: toponimia, structura așezării (numărul și modul de dispunere a gospodăriilor) și hotarul (teritoriul ocupațional aparținător membrilor comunității).

Potrivit informațiilor cuprinse în Marele Dicționar Geografic al României și în lucrarea *Sănătatea în Dolj* a doctorului. Ch. H. Laugier, la începutul secolului al XX-lea, în localitățile din care s-au trimis răspunsuri la Chestionarele mai sus menționate, acești factori se prezentau astfel:

Localitatea	Populația	Case	Bordeie	Arabil	Fânețe	Islaz	Vii
Adunații de Giormane	2.190	52	310	8.048	800	100	65
Almaji	2.125	457	4	3.700	240	560	-
Argetoaia	2.125	543	135	3.100	300	100	1.362
Băilești	6.507	1.332	60	11.272	22	750	300
Bîrca	1.497	334	190	-	-	-	-
Bodăești	1.100	266	-	2.500	200	50	160
Brabova	1.254	420	-	4.000	300	350	25
Breasta	1.164	335	-	3.805	415	207	-
Bucovățul	3.587	1.173	61	5.045	100	520	-
Bulzești	1.545	94	-	3.000	2.000	2.000	-
Calopărul	1.992	228					
Caraula	1.994	406	36	-	-	-	-
Carpenul	1.079	460	-	1.500	100	-	-
Catanele	1.172	156	67	1.425	200	-	-
Căpreni	2.247	-	-	1.170	160	335	119
Cernătești	1.825	265	-	1.080	64	57	10
Cetatea	3.366	-	-	5.500	130	70	400
Cîrșiașul	1.890	159	192	800	-	-	158
Ciuperceni	3.152	515	161	6.629	2.121	1.926	225
Ciutura	1.200	300	80	1.100	400	200	600
Comoșteni	1.197	125	145	1.462	-	-	20

Mălăiești – satele *Mileștii de Jos*, *Mileștii de sus*, *Fântâțele* și *Mălăești*, **Melinești** – cătunele *Almăjel*, *Drumul Mare*, *Muereșul*, *Odoleni*, *Popești*, *Melinești*, *Valea Muerii*, *Valea Muerii de Jos*, **Mischii** – satele *Mischii*, *Mlecănești*, *Munteni*, **Murgașul** – cătunele *Gaia de Jos*, *Murgașul* cu 2 mahalale *Murgașul de Jos* și *Murgașul de Sus*, *Picăturile*, **Pielești** – cătunele *Lăcrița Mare (de Sus)* *Lăcrița Mică (de Jos)* *Langa*, *Nichitoai* *Pielești* *Pîrșani* **Piscu** – cătunele *Piscul* și *Piscul Nou*; **Salcia** cătune *Salcia* și *Valea lui Pătru*, **Sălcuța** – cătunele *Sălcuța*, *Plopșorul Mîrza*, **Secuiul**, *Teasca*, *Secuiul*, *Gloduțul* și *mahalaua Pescariu*.

Coțofeni	1.401	296	-	1.393	309	298	50
Dessa	1.788	-	-	683	98	79	102
Dobridoru	1.520	334	20	4.103	25	-	270
Drănicul	1.323	250	50	552	100	-	84
Fântâna Banului	1.488	-	-	5.703	-	-	500
Filiași	3.383	920	5	2.319	545	-	31
Florești	1.519	365	2	2.884	483	300	69
Galiciuica	1.650	202	113	3.360	90	-	160
Ghercești	575	154	4	3.750	100	100	636
Giubegea	1.725	-	-	3.500	-	-	305
Gîngiova	2.149	193	285	1.589	-	-	2.210
Goești	1.438	335	-	3.087	213	250	-
Gogoșul	2.414	534	-	-	6.393	200	75
Goicea Mare	1.572	261	62	2.972	-	-	228
Goicea Mică	1.336	177	68	6.000	-	-	174
Grindeni	3.793	462	398	7.552	1368	1088	282
Gubancea	688	157	20	3.955	390	95	40
Ișalnița	2.201	417	55	3.003	500	350	243
Lipovul	1.644	173	196	9.731	60	640	183
Locusteni	2.655	68	812	6.848	-	-	-
Măceșul de Jos	1.693	285	59	4.100	300	1790	218
Maglavit	3.136	530	50	3.896	-	-	206
Mălăești	2.211	-	-	7.379	1.466	986	-
Melinești	1.527	-	-	1.500	737	196	50
Mischii	1.680	373	-	4.512	210	100	151
Motăței	3.799	-	-	20.000	20	-	300
Murgașul	1.051	207	-	2.300	450	-	-
Negoiești	1.263	-	-	1.763	-	50	45
Pielești	2.420	465	193	9.800	26	132	468
Piscul	1.564	-	-	4.007	1.500	300	75
Plenița	6.050			1.530			810
Plosca	1.068			2.050	100	200	60
Poiana	1.708	315		3.000	367	2.500	85
Poiana de Sus	343	88					
Rachita	498	119		2.863	100	200	162
Salcia	550			3.869	370	160	14
Sălcuța	902			111	150		140
Scăești	1.811			3.222	905		15

Seaca	2.879			6.084	52		117
Secuiul	1.056			2.390	100	150	222
Segarcea	3.360			1.800			438
Siliștea Crucii	2.333			3.371	200		255
Șimnicul	2.237						
Tălpașul	1.410			350			

Potrivit informațiilor cuprinse în sursele documentare consultate numele localităților este strâns legată de persoana care a înființat așezare, și de anumite elemente ale cadrului geografic. Așezările de mai sus, potrivit tradiției locale, sunt foarte vechi, „de pe vremea piticilor pe care bătrânii îi numeau oamenii sălbatici” (Almaju), sau mai noi înființate de către un *moș*, sau de către un mare proprietar.

Moșul era omul care s-a stabilit prima dată pe o *moșie*, făcându-și locuință, iar urmașii lui, înmulțindu-se, au format cătunul sau satul, care poartă numele moșului.

Așezările întemeiate de către moși sunt: *Almajul Moșneni*, despre care se credea că a fost „înființat de Barbu Almăjeanu, un român venit din părțile Almajului pe timpul lui Radu Negru”; *Birca*, sat înființat de Berculescu, un cioban foarte bogat care s-a așezat cu târlele de oi aici, apoi și-a făcut bordeie și au venit alți locuitori, formând un sat; *Bucovăț*, care și-a luat numele de la Bucov hoțu, un tâlhar vestit”; *Coțofenii din Dos și din Față*, întemeiat de spătarul Mihail Coțofeanu; *Gângiova*, fondată de ciobanul Gângui Iovan, „care venea cu oile de la Munte aici” *Mălăești*, fondat de bătrânul Mălăescu, de la care și-a luat numele; *Vârtopul*, doi frați numiți Vârtoși au venit dinspre munte și s-au așezat aici, unde au format satul (Laugier, 1910, s.v.).

În legătură cu înființarea așezărilor de către moși, în răspunsuri sunt consemnate și unele obiceiuri legate de *delimitarea teritoriului* „bătrânii povestesc că la formarea satului atunci au înconjurat comuna cu o brazdă, fiind tras plugul de doi bivoli albi” (Argetoiaia), de *fixarea semnelor de hotar*: „când se puneau semnele de hotar oamenii aveau obiceiul să pună pe preot de citește molitva de jurământ și toți stau cu mâinile pe acele pietre ce au să le înfigă, apoi jură cu tot neamul, să se stingă acela care va schimba semnele de hotar sau le va strica și înfig pietrele pe hotar și în groapă cu ele pun și cărbuni, semnul jurământului” (Florești) și de *apărarea comunității* de molime, prin înconjurarea vetrei satului cu o brazdă de plug – „se povestește că satul Vârtopul este înconjurat cu o brazdă trasă de doi boi negrii, gemeni, făcuți de sâmbăta. Prin aceasta cred că satul este scutit sau apărât de molime”⁹.

Pentru respectarea semnelor de hotar se lua ca martori toate persoanele care întâmplător se aflau acolo „când se pune un semn de hotar și din întâmplare trecea pe acolo un călător, îl prindea și simulau asupra lui un fel de bătaie și dezbrăcare de haine, ca să consfințească astfel tăria hotarelor și să se știe și să se respecte din copii în copii” (Plenița).

O parte din așezări au fost înființate de către un mare proprietar pe moșia sa, care aducea oameni din alte părți pentru a avea cine-i lucra pământul și le acorda

⁹ Vârtopul; „Pentru a fi apărută așezarea de ciumă se încingea cu o brazdă de plug trasă de doi boi negri” (Poiana).

diferite facilităţi „atunci când se înfiinţa un sat nou, oamenii ce locuiau acolo erau scutiţi de dări”¹⁰. Tot marii proprietari erau cei care adunau oamenii de pe moşia sa ca să nu fie împrăştiaţi.

Astfel de aşezări au fost: *Brabova*, care îşi trage numele de la C-tin Braboveanu, un mare proprietar şi caimacam al Craiovei, care, „fiind numai păduri, casele erau foarte rare, a adunat casele în linie aducând locuitori şi din alte părţi, cărora le da case construite de el”; *Bulzeşti*, de la „un căpitan care a pus să se dărâme coşurile bordeielor, spunând locuitorilor să se tragă la linie, să stea la un loc, nu împrăştiaţi, de la care şi-a luat numele satul”; *Cernăteşti*, de la un proprietar – Cernat – care, având mulţi copii, „i-a înşurat şi le-a cumpărat proprietate aici, pe vremuri săracă în locuitori”; *Melineşti*, îşi trage numele de la fraţii Melineşti.; *Murgăşi*, şi-a luat numele de la Popa Constantin Murguşeanu, primul proprietar care a stăpânit întreaga moşie; iar *Seaca* „şi-a luat numele de la Vasile Secu”.

Unele aşezări au fost formate prin mutarea locuitorilor din alte localităţi, din diferite motive. Astfel, localitatea *Caraula* s-a format din locuitorii a două sate, Siliştea şi Ciocmani, între care s-a aşezat, pe vremuri, o tabără de ruşi, care aveau straje sau carauale, care după plecarea ruşilor s-au aşezat în locul lor; *Cătanele*, în vechime, se chema Strâmba, de la balta pe malul căreia era aşezată. Când balta se revărsa, înconjură satul, din care cauză s-a mutat. Numele de Cătanele îi vine de la faptul că, pe vremuri, de aici se recrutau foarte multe cătane; *Ciuperceni* s-a format din crescătorii de vite din Ciuperceni, jud. Gorj, care au găsit câmpii întinse şi fâneţe îmbelşugate şi s-au stabilit aici; *Lipovul* şi-a luat numele de la ungurenii veniţi din Lipova, care au fost primii locuitori şi au format Lipovul Unguresc, apoi Lipovul Românesc; *Segarcea*, înfiinţată de câteva familii de olteni veniţi din Segarcea de Olt; *Siliştea Crucii*, înfiinţată de câteva familii din satul Ciorou Vechi, care „au venit şi s-au aşezat împrejurul unei crucii”. O parte din locuitorii satului Cioroiul vechi, care a fost pustiit de turci, au fugit prin 1812 şi au întemeiat şi satul Galiciuica (Laugier, 1910).

Fiind categorii istorice ce au apărut, s-au dezvoltat şi, în unele cazuri, au dispărut datorită unor factori de natură economică, socială şi politică, aşezările din Dolj au cunoscut în decursul vremurilor schimbări în ce priveşte locul, numărul, modul de dispunere a gospodăriilor şi teritoriul ocupaţional aparţinător membrilor comunităţii.

Datorită poziţiei geografice, aşezările fiind, de-a lungul veacurilor, în calea deselor incursiuni turceşti, locuitorii, pentru a se apăra, erau nevoiţi să-şi părăsească casele şi să se adăpostească prin păduri, „când veneau limbile păgâne în ţară fugeau în păduri cu o parte din averile lor, iar parte le ascundeau în gropi”¹¹. După ce pericolul trecea, „ieşeau iar la maidan, unde îşi căutau de ogor şi de nevoile casei” (Pleniţa).

În situaţia în care bordeiele şi casele rămase au fost distruse în timpul incursiunilor, locuitorii îşi alegeau o altă vatră pe care să-şi ridice locuinţele „înainte se numea

¹⁰ Almajul; „În anul 1832, domnitorul Barbu Ştirbei, proprietarul moşiei, dă un ordin ca toţi locuitorii din comunele vecine care ar voi să se stabilească aici vor căpăta proprietate şi vor fi scutiţi de miliţie” (Băileşti).

¹¹ Almaju „Când veneau barbarii în timpurile vechi oamenii fugeau cu tot ce aveau prin pădurile vecine” Bîrca.; „Fugeau în pădure luând în car familia şi cele necesare traiului din care nu lipsea râşniţa pentru măcinat făina.” (Floreşti)

Cioroiul, care s-a spart din cauza războaielor dintre turci și ruși”¹². Noile așezări, fie că purtau vechile nume, fie că erau numite după anumite particularități ale terenului. Astfel, numele localității Carpenul „îi vine de la carpenii care creșteau pe aici”; Căpreni, „numele se trage de la Valea Caprei, care curge pe aici”; Ciutura, „și-a luat numele de la pârâul Ciuturica”; Măceșul, „numele îi vine de la pădurea de măcieși din apropiere”; Salcia „se numește așa pentru că primul locuitor și-a făcut bordeiul lângă o salcie”; Scăești „și-a luat numele de la scaii care cresc în abundență pe valea largă a Jiului” (Laugier, 1910, s.v.).

Schimbarea vetrelor de sat s-a petrecut datorită unor fenomene naturale: „acum 140 de ani era locuit de câțiva pescari. În 1873, din cauza bălților satul, s-a mutat cu trei km mai la nord și s-a pus temelia satului Desa, care are 4 străzi E-V și două N-S, drepte și regulate” (Desa) și a unor măsuri de sistematizare luate de autorități; „În 1858, locuitorii au fost siliți să părăsească Valea Vagnei și să-și facă casele aici și fiindcă mulți refuzau să se mute, li s-au dăruit casele de către călărași” (Negoiești). Urmele vechilor vetre de așezări s-au păstrat, prin toponimicul *siliște*, în memoria colectivității în toponimia unor localități (Adunații de Geormane, Almajul, Plenița, Scăești, Simnicul).

Sporul natural al populației din unele așezări, precum și creșterea cererii de brațe de muncă pe moșiile marilor proprietari s-au rezolvat prin mutarea locuitorilor dintr-o așezare pe o altă locație a moșiei, dând naștere așezărilor duble, precum: Almajiul Moșneni și Almajiul Birnici; Argetoaia și Argetoaia de Jos, Coțofenii din Dos, Coțofenii din Față, Lipovul Unguresc și Lipovul Românesc, Scăeștii de Jos, Scăeștii de Sus, Seaca Bătrână, Seaca Tânără etc.

2. *Gospodării*. Și în așezările doljene, gospodăriile tradiționale erau unitățile social teritoriale formate dintr-un complex de construcții (casa și anexele economice), ridicate în jurul unui spațiu destinat desfășurării unor activități economice, *curtea*, și o grădină ce aparținea unei familii care locuia și își administra în comun bunurile.

În cadrul așezărilor de moșneni (Almajul, Moșneni, Carpenul, Dobridorul etc.), gospodăriile vechi erau așezate răsfirat, pe văi și înălțimi: „casele erau presărate pe dealuri, de la 1828 au început a se aduna la linie” (Carpenul). În cadrul vechilor așezări de clăcași (Adunați de Geormane, Almajul Birnici, Brabova, Cetatea, Ciuperceni etc.), gospodăriile erau ridicate pe cele șapte prăjini date de proprietar ca loc de casă, curte și grădină de legume (Corfus, 1982: 23), din care cauză erau mai adunate de-a lungul unor căi de comunicație situate în intravilanul unor sate de tip răsfirat.

Începând cu anul 1828, prin măsuri administrative¹³, o serie de sate au fost sistematizate (aduse la linie): „pământul s-a împărțit în loturi fiecărui locuitor la șosea., satul se întinde pe o distanță de 8 km și are o singură stradă”¹⁴. Încercarea de

¹² Galinciuca „satul se numea înainte Frumușani și a fost distrus în urma unei invazii locuitorii fugind în păduri, apoi s-au așezat pe un pisc de deal” Piscu

¹³ „prin execuție, locuitorii răspândiți în mai multe locuri au fost adunați pe locul unde se află azi” (Filiași).

¹⁴ Bulzești; Așezările la linie au fost înființate și pentru însurăței: „În 1891 s-a delimitat pământul necesar pentru vatra satului în parcele de 10 pogoane” (Ciuperceni Noi).

sistematizare a satelor s-a încetățenit în mentalitatea locală prin *linie*, termen care înlocuia drumul sau strada cu gospodăriile așezărilor.¹⁵

În așezările aduse la linie, gospodăriile sunt înșirate, aliniate, de-a lungul unor străzi: „parte din ele aliniate, pietruite și cu plantații” (Ciutura), care gravitează în jurul unei artere de circulație importante pentru mai multe așezări din zonă: „comuna este aliniată, străzile pleacă din șoseaua Maglavit – Cetate” (Maglavit).

Vechile vetre de sat, părăsite prin mutarea gospodăriilor, au rămas în conștiința locuitorilor ca *siliști*, termen care desemna vechea vatră: „când s-au mutat locuitorii din vale în deal, a rămas liber locul, care s-a numit siliște”¹⁶.

Gospodăriile tradiționale erau de *tipul cu curte simplă* și erau formate din *bătătură*, partea curții din fața casei, *ocol* sau *obor*, spațiu în care erau ținute vitele, *aria*, locul pe cere se treierau cerealele și se ținea nutrețul și *ograda* și *grădina* cu legume și pomi fructiferi.

Gospodăriile erau împrejmuite cu *gard de stobori*, *gard de ulucă* sau de *nuiiele* (Brabova). Gardul de stobori era făcut din stobori: „bucăți de lemn care se așează cu un capăt într-un șanțuleț făcut cu un capăt, iar la capătul se sus se împleteau nuiiele de salcie” (Bîrca); (Fig. 1a). Gardul de ulucă era format dintr-un șir de stâlpi (bandoci) înfipti în pământ, din doi în doi metri, pe care se bat două rânduri de lanteți, unul la 20-30 cm de la pământ și altul la 20-25 cm de la vârful bandocilor (Fig. 1b). De lanteți se prind apoi vertical ulucile, bucăți de scânduri de brad. În dreptul caselor, la stradă, în loc de uluci se puneau ștacheți, bucăți de lanteți” (Bîrca). Gardul de nuiiele se făcea din „bandoci îngropați în pământ pe care în loc de lanteți se pun prăjini de salcie, în număr de trei, sus, la mijloc și jos, între care se împletesc nuiiele de salcie” (Bîrca).

Intrarea în curte se făcea pe poarta mare pe care intră carul alături de care se afla poarta mică pentru oameni. Sunt menționate două feluri de porți: *vramnița*, poarta cu o singură aripă (Fig. 2) și poarta cu două aripi, ce se împreună la mijloc (Bîrca). În interiorul gospodăriei, comunicarea între diferite părți îngrădite se făcea prin intermediiul *pârlezurilor* (Argetoaia) (Fig. 1c).

3. *Locuința*. În jud. Dolj, la începutul secolului al XX-lea, existau un număr de 48.879 locuințe, din care: 5.076 bordeie; 11.160 case din lemn; 7.038 case din pământ bătut; 19.616 case din gard de nuiiele lipite cu pământ și 15.989 case din cărămidă (Laugier, 1910: 23).

Cea mai veche locuință este cea de tip îngropat (bordeiul). Bordeiele nu reprezintă o formă primitivă de locuire, ci una de adaptare, ele erau răcoroase vara, se încălzeau mai ușor iarna, erau mai puțin vizibile, deci mai bine ferite de ochii năvălitorilor. Bordeiele nu sunt dovada unei situații economice precare, construirea lor presupunea folosirea unei cantități importante de lemn de stejar, mai mult decât o locuință de suprafață cu pereți de lut și împletitură de nuiiele.

Dintre localitățile din care s-au trimis răspunsuri la chestionare într-un număr de 28, se mai folosea bordeiul ca locuință, alături de casă, iar în unele dintre ele

¹⁵ „la țară, în loc de stradă, poporul zice linie” (Argetoaia); „linia îi un drum printre două rânduri de case” (Bîrca).

¹⁶ Secuiul; „Siliște, locul unde a fost satul bătrân” (Almajul); „Siliște este locul unde se afla satul vechi” (Șimnicul).

(Adunații de Geormane, Cioroiașul, Comoșteni, Gîngiova, Lipovul, Locusteni), numărul bordeielor – locuință era mai mare decât al caselor.

Bordeiul era „o groapă de formă dreptunghiulară săpată în pământ, la 1,50-2m, care avea la mijlocul laturilor înguste o furcă groasă de stejar cu vârful mai sus de pământ cu 1,25-1,50 m. Pe capătul furcilor se pune o grindă groasă de stejar. Zidurile despărțitoare se fac din pământ bătut sau cărămidă. Pe lângă pereți se fixau popi, furci de stejar cât înălțimea pereților, pe care se puneau cele două cosoroabe. De pe cosoroabe până la grinda din mijloc, pe ambele părți, se fixau oblic, cu cuie de lemn sau de fier, *mărtacii*, lemne care se acopereau cu trestie, peste care se puneau paie și apoi pământ. Intrarea în bordei, *gârliciul*, era acoperit la fel, grinda mediană sprijinindu-se pe cosorobi, cu un capăt și cu celălalt pe *cocârlă*, două lemne împreunate în formă de unghi, fixate la capătul gârliciului (Bîrca).

Erau și bordeie căptușite cu blăni de stejar groase, fixate pe patru stâlpi bătuți în pământ în cele patru colțuri (Giubegea) și pridvorite cu scânduri de stejar în loc de mărtaci. Bordeiele erau formate din două sau mai multe încăperi: *gârliciul*, o cameră de trecere fără ușă, care apăra intrarea de ploi și zăpezi; *ogeacul*, o încăpere fără ferestre, cu o ușă formată din două blăni de stejar; vatra pentru gătit, plasată în fundul încăperii (Fig. 3), care prin hornul deschis deasupra ei asigura puțină lumină.

Pe vatră se gătea mâncarea și se păstra țeștul pentru copt pâinea și tot aici se găsea gura sobei oarbe din odaia de locuit. În ogeac se aflau vasele și uneltele de bucătărie, sacii cu făină, căldarea frigărilor vătraiele etc. (Fig. 4 și 5).

Odaia de locuit se afla, în fundul bordeiului și avea o fereastră făcută în zidul de formă triunghiulară, făcut deasupra pământului. În ea se găseau paturile care puteau fi de pământ cruțat, un pomnol de pământ pe care se puneau rogojini, saltele de paie, țoluri sau paturi de lemn, formând două traverse de lemn cu capetele înfipte în pământ și susținute de un țaruș la mijloc, peste care se puneau scânduri, o rogojină, la capătul căreia se afla o ladă. Pe această ladă stăteau grămadite efectele de îmbrăcăminte, iar în ladă cele de sărbătoare.

Masa era rotundă și joasă, pe care se așeza strachina cu mâncare, solnița și mămliga; în jurul mesei se așeza toată familia.

Casa era locul în care omul vedea lumina zilei și în care Ursitoarele îi urseau viață bună sau rea și din care pleca pe ultimul, cel fără întoarcere, la casa de veci. Casa a fost locul în care omul își petrecea cea mai mare parte din viață, în care se căsătorea, întemeind o familie care să-i poarte pe mai departe numele, din care cauză a primit, în mentalitatea populară, funcții importante, cu adânci rezonanțe în cadrul vieții cotidiene a fiecărei familii și a comunității sociale. Prin funcțiile pe care le îndeplinea în cadrul vieții cotidiene a fiecărei familii și prin semnificațiile pe care le avea în cadrul vieții sociale a comunităților rurale, casa era cea mai importantă construcție din cadrul gospodăriei.

În concepția populară, casa însemna atât construcția ridicată ce servea drept locuință permanentă pentru o familie, familia care locuia în acea construcție cu toate atributele morale, gospodăria și întreaga proprietate ce aparținea acelei familii. Pentru a fi casa, o construcție trebuia să îndeplinească câteva condiții: să fie ridicată la suprafața pământului, să fie formată din cel puțin două încăperi, din care una să fie folosită ca locuință pentru o familie, construcția să aibă uși, ferestre, pod, un sistem de încălzire și de preparare a hranei și un sistem de evacuare a fumului.

Termenul „casă” era întrebuinţat şi pentru a desemna familia, cu toate atribuţiile ei. Legătura dintre casă şi familie era subliniată de sintagma *a ţine casă cu cineva*, ceea ce însemna „a trăi în comun un bărbat cu o femeie, cununat” (Fântâna Banului, Poiana Mare). Despre cei care provocau disensiuni în cadrul unei familii se spunea că *stricau casa* (Bîrca).

Cinstea casei reprezenta hărnicia şi moralitatea membrilor familiei, un membru al familiei putea face cinste casei atunci când se comporta onorabil, de aceea foarte des erau folosite expresii de genul: „casă bună”, „casă mare”: „un flăcău sau o fată putea fi de *casă mare* atunci când familia avea un renume bun” (Argetoaia).

De cinstea casei era răspunzătoare, în primul rând, femeia, care era considerată a fi stăpâna morală a întregii familii: „femeia poartă cinstea casei” (Poiana Mare), putea face onoarea familiei: „onoarea părţii femeieşti face cinstea casei” (Băileşti) sau putea păta cinstea casei „a pătat cinstea casei fata care a făcut de răs familia” (Giubegea).

Dată fiind importanţa pe care a avut-o casa în viaţa cotidiană a comunităţilor rurale, era normal ca fiecare familie să dorească să aibă casa ei. Potrivit informaţiilor cuprinse în răspunsurile trimise la chestionarul *Casa*, la începutul secolului al XX-lea, toate familiile îşi aveau casa lor proprie, în case închiriate locuiau numai unii funcţionari de stat. În memoria colectivă se mai păstra amintirea satelor de clăcaşi în care nu toţi locuitorii aveau casa lor, cei fără casă locuind în construcţii puse la dispoziţie de proprietarul moşiei (Almajiu).

Şi în localităţile doljene, casele se făceau în trei situaţii: când casa veche nu mai putea fi locuită, „nu-i bine să se facă adăugiri de camere, îi rău de moarte pentru căseni” (Giubegea), când proprietarul dispunea de fonduri materiale şi dorea să-şi etaleze bogăţia şi când se întemeia o nouă familie (Poiana Mare).

În primele două cazuri, casa veche se dărâma şi materialul bun din ea se folosea la casa nouă (Poiana Mare). Casa nouă, în aceste situaţii, nu se făcea chiar pe locul celei vechi, ci măcar cu un metru mai înainte, pentru ca familiei să-i meargă bine (Bîrca).

Potrivit tradiţiei locale, „prâslea moşteneşte casa”¹⁷, pentru ceilalţi băieţi părinţii având obligaţia morală de-a le face casă sau de a le da loc şi a-i ajuta să-şi facă casă. În acest caz, tinerii căsătoriţi locuiau o perioadă de timp împreună „cu ceilalţi fraţi şi cu părinţii şi adunau material pentru ridicarea casei”¹⁸.

Construcţia unei case noi marca întemeierea unei noi familii şi gospodării, din care cauză locul pe care se ridica aceasta trebuia să îndeplinească anumite condiţii: să fie în vatra satului: „pentru ceilalţi tatăl le da materialul necesar şi-i ajuta la clădirea casei” (Argetoaia), să fie pământ sănătos, să nu fie loc băltoş (Fântâna Banului), sa nu fi fost săpat niciodată, să fie loc sănătos, neumblat (Giubegea), puţin mai ridicat, fără gropi pe el (Bîrca), să fie mai sus, pietros şi expus soarelui (Filiaşi), să nu fi stat un om sărac acolo, ca să nu fie săraci căsenii (Segarcea).

Dacă terenul îndeplinea aceste condiţii, era considerat curat, şi pe el se putea ridica o casă în care familia să se bucure de prosperitate. În unele localităţi se credea că

¹⁷ „...pentru ceilalţi tatăl le da materialul necesar şi-i ajuta la clădirea casei” (Argetoaia); „Ajutorul consta în materiale şi în natură, lucru la casă” (Bîrca).

¹⁸ Bîrca „cei căsătoriţi de curând locuiesc în casa socrului mare până îşi fac casă” (Fântâna Banului).

locul curat pe care să se ridice casa se putea afla și cu crucea: „înainte se arunca crucea și unde crucea cădea în picioare, locul era curat” (Filiași).

În opoziție cu locul curat era locul necurat, adică „loc care a fost blestemat sau proprietarul a folosit bani găsiți, dar blestemați sau n-au fost curați, câștigați prin muncă cinstită (Bîrca), pe care dacă ridici casa aceasta rămâne pustie: „toți ai casei mor și în acea casă nu mai locuia nimeni din cauza stafii” (Bîrca). Se credea că rămăneau pustii și casele care „sunt lovite de un blestem” (Bîrca). Casele pustii erau ocolite de oameni mai ales noaptea, de frica duhurilor necurate¹⁹.

Pentru ca viitoarea casă să fie apărută de duhuri rele, când se începea construcția, se sfințea locul: „casa la care nu-i sfințit locul îi bântuită de duhuri rele care urlă, fac să pocnească lucrurile din casă și să viseze urât căsenii”²⁰. În fundație, „la colțurile casei se pun bani de argint (Segarcea, Bîrca) și un cap de cocoș (Filiași) sau de miel (Băilești) pentru ca familia să fie avută și casa trainică. În timpul în care se săpa fundația pentru casă, oamenii aveau grijă să nu li se măsoare umbra și meșterii s-o zidească, pentru că dacă e zidită umbra unui om, „acel om va muri înainte de a se împlini anul”²¹.

Informatorii subliniază diferența dintre casele vechi și cele noi, ridicate după primul război mondial. Casele se construiesc cu fațada la miazăzi sau răsărit, la o distanță de drum, „cu fața spre curte și cu o latură spre stradă. Cele vechi erau făcute în fundul curții”²². Casele vechi se făceau din pământ bătut²³, din gard²⁴ sau din lemn²⁵, „care se găsea din belșug și era ieftin. Casele erau făcute de un meșter care era plătit după ce era gata casa. Astăzi casele se fac din zid și se angajează separat zidarul și separat lemnarul”²⁶.

Materialele de construcție folosite la ridicarea pereților caselor au fost: pământul (sub formă de pământ bătut, cărămizi nearse și cărămizi arse) și lemnul (sub formă de bârne – *cranțuri*, popi și nuiiele).

¹⁹ „Casele părăsite sunt locuite de duhuri necurate” (Filiași); „În casele părăsite locuiesc stafiile. Noaptea nu trece nimeni prin fața lor, că-l pocesc strigoii” (Argetoaia).

²⁰ Segarcea; „la începerea zidirii se face sfeștanie, apoi o ulcică cu apă sfințită, untdelemn și câte un ban se pune în colțuri” (Giubegea); „Înainte preotul face sfeștania, apoi la colțurile casei se pun ulcele cu apă sfințită pentru ca să fie ferită de rele”; (Segarcea); „se pune o sticlă cu untdelemn” (Filiași); „Se pune apă sfințită și vin amestecat cu untdelemn” (Bîrca).

²¹ Argetoaia; „Când zidarul începea zidăria lua umbra unui om sau animal și o pune la temelie, omul la care s-a luat umbra murea după 6 săptămâni” (Ișalnița).

²² Băilești; „casele se construiesc la 4 stâneni de șosea, cu fața spre miazăzi, în urma unei tradiții” (Filiași).

²³ „casele se făceau din pământ bătut, apoi din lătunoaie, azi din cărămidă arsă sau nearsă” (Băilești).

²⁴ „Înainte casele se făceau din bârne de stejar și din gard, stinghii îmbrăcate cu pământ, azi se fac mai mult din cărămidă” (Giubegea); „cele dinainte se făceau din nuiiele, cele de acum din zid și lemn” (Filiași).

²⁵ „Casele înainte se făceau din lemn, acum din zid” Căpreni

²⁶ Bîrca; „Casele vechi se făceau în pământ (bordeie), acum se fac pe pământ, din pământ bătut, din cranțuri sau din cărămidă” (Poiana Mare).

La începutul secolului al XX-lea, în județul Dolj erau 7.038 case din pământ bătut (Laugier, 1910: 23). Ele se ridicau pe o fundație: „se sapă în pământ până se dă de pământ tare, neumblat, în șanțul săpat pentru fundație se pune pământ care se bate cu maiurile de către mai mulți lucrători în rând, până la suprafața pământului” (Poiana Mare). Când s-a umplut cu pământ șanțul, se fixau, de-a lungul fundației, din loc în loc, perechi de pari lungi, legați în partea de sus cu un *curmei* o frânghie pentru a nu se îndepărta. Între perechile de pari se pun blăni, „formând o cutie cât ține zidul” (Fig. 6). „În această cutie se pune pământ jilav bătut cu maiul până ce se umple cutia. Când se umple cutia blănille sunt mutate mai sus și se bate din nou pământ” (Poiana Mare).

Pentru a nu se apropia cele două părți ale cutiei, se puneau o *măță*, o bucată de lemn care le ținea distanțate. Când zidul ajungea la înălțimea dorită, se puneau cosorobii (cununile casei), care se îngroapau în zid, lăsând liberă numai o muchie, pe care se fixau grinzile și căpriorii. După ce se acoperea casa, se făcea găurile în zid, pentru uși și ferestre, apoi „lucru contenește 2-3 săptămâni pentru a se usca zidurile, după care se lărgeau găurile cu ajutorul unei securi ” (Poiana Mare).

Dacă la începutul secolului al XX-lea, în județul Dolj erau 15.989 case cu pereții de cărămidă arsă sau nearsă (Laugier, 1910: 23), potrivit informațiilor din răspunsuri, după primul război mondial casele noi „se fac mai mult din cărămidă” (Fântâna Banului).

Cărămida era făcută de țigani sau era cumpărată din comerț. Pentru a face cărămida, „țiganiile aleg un loc lângă un râu sau lângă o fântână unde își fac aria, netezind suprafața pământului. Sapă pământul, îl stropesc cu apă și-l calcă, apoi, din el iau cât pot cuprinde cu mâinile și-l pun în tipar, unde-l îndeasă și-l netezesc cu o scândură, apoi îl pun la uscat pe arie. Când s-au uscat, se așează în banchete înalte de 1,20 m în așa fel încât să circule aerul printre cărămizi pentru a se usca și se acoperă cu stuf sau paie. Cuptorul se face clădind cărămizile cu spații printre ele, lăsând trei guri pentru foc, apoi se lipește și se acoperă cu un strat de paie.”²⁷

Cărămizile făcute de țigani aveau lungimea de 28 cm, lățimea de 14 cm și înălțimea de 7 cm. Pentru făcutul cărămizilor se foloseau două tipuri de tipare, *sârbesc sau infundat* și *tiparul țigănesc*. Tiparul sârbesc era o cutie de lemn cu dimensiunile interioare de 28/14/7 cm, cu mânere și cu una din fețe deschise. Tiparul țigănesc avea aceleași dimensiuni, dar avea ambele fețe deschise.²⁸

Când era terminată și uscată întreaga cantitate, se clădea în cuptor: „cu spații printre cărămizi, se lipea cu pământ galben și se acoperea cu un strat de paie” (Argetoaia). Cuptorul avea trei guri, în care se făcea focul cu lemne.

Cărămida nearsă, *cărămida dublă*, era făcută de către „cel care voiește să-și facă din pământ amestecat cu paie sau pleavă și frământat bine, care se turna în tipare cu dimensiunile interioare de 40/20/10 cm” (Bîrca).

²⁷ Argetoaia „Cărămida arsă din pământ argilos înmuiat cu apă și frământat care se turna în tipare apoi se pune la uscat când era uscată se ardea în cuptor” (Giubegea)

²⁸ „Pământul era frământat bine apoi se pune, pe masă, în tipar, în care înainte s-a presărat nisip și se apăsa cu un capac. Tiparul era dus la locul de descărcare unde se apăsa capacul și se scoate cărămida din el” (Bîrca)

Lemnul a deținut o pondere relativ mare în ierarhia materialelor de construcție, la începutul secolului al XX-lea, în județul Dolj erau 11.160 de case cu pereții din bârne și 19.616 case cu pereții de gard (Laugier, 1910: 23).

Casele cu pereții din bârne n-aveau fundație, tălpile – *talpoanele* – erau „așezate pe patru buturugi, înfipte adânc în pământ, care îmbucă în partea de sus talpoanele” (Argetoaia). De pe tălpi se ridicau pereții din bârne cioplite, dispuse în cununi orizontale, suprapuse și încheiate la capete în chiotori. În situația în care proprietarul nu dispunea de bârne de aceeași lungime, se foloseau *chei*, niște stâlpi vertical fixați între talpă și cunună, care aveau de o parte și de alta o scobitură, de-a lungul lor, în care intrau capetele bârnelor.

Când peretele a ajuns la 1,20 m, se lăsa loc de ferestre, bârnele din pereți fiind fixate cu capete în scobitura făcută în cei doi popi fixați în bârnele care formau pragul de jos și de sus al ferestrei. Pereții se continuau până la înălțimea de 2,20-2,30 m și se terminau cu talpoanele care țin căpriorii și bârnele transversale peste pod. (Argetoaia).

Pereții din popi erau formați dintr-un șir de stâlpi verticali fixați la colțurile clădirii, în dreptul pereților transversali, în locul unde vin ușile și ferestrele. De o parte a popilor se prind, pe din afară, bucăți de lemn cu cuie lăsând un loc gol cât grosimea stâlpului, care se umple cu pământ amestecat cu paie. Parii, în locul unde vin ușile și ferestrele, sunt mai groși și cât ține ușa și fereastra, peretele rămâne gol. Tocurile ușilor și ale ferestrelor se prind cu cuie de pari. (Bîrca).

La casele de nuiiele, se construia întâi scheletul, care era format din bondoci (stâlpi) și *paiente* (contrafișe) în care se fixau tocurile ușilor și ale ferestrelor, apoi se făcea podul și acoperișul. Între stâlpi și paiente se puneau, orizontal, ramuri de salcâm, care se lipeau cu pământ. (Giubegea).

Pereții se ridicau până la înălțimea dorită (2,20m-2,30m) și se încheiau prin fixarea cosorobilor, un cadru de lemn care susținea grinzile și căpriorii. La pereții de pământ bătut și de cărămidă, cosorobii se îngropau parțial în zid (Fig. 7). Acoperișul se ridica de meșterul dulgher, care a ridicat pereții în cazul caselor de bârne sau de un meșter dulgher angajat anume.

Ca tip, acoperișul era în patru ape, cu două ape trapezoidale și două ape triunghiulare. Apele dreptunghiulare erau formate dintr-un număr variabil de *capre*, perechi, căpriorii încheiați la vârf în creștătură sau în limbă (Bîrca). Apele triunghiulare erau formate din *doi colțari*, doi căpriori mai lungi (Segarcea), așezați cu vârful pe prima *capră*, și un *săpar* fixat la mijlocul unghiului, făcut de cei doi cornari. Căpriorii erau teșiți la capătul celălalt pentru a se putea fixa pe grindă sau în scobiturile *scrivalele* făcute în cosoroabe. Când se terminau de ridicat căpriorii, se puneau ramuri verzi și o sticlă cu băutură înfășurată într-un ștergar, pe care o luau meșterii (Giubegea).

Peste căpriori, se fixau orizontal lănteți când materialul învelitor era șita, țigla sau stuful și scânduri când materialul învelitor era tabla.

Șita se bătea dublu, pe lănteți se bătea un rând de șita dreaptă peste care se bătea șita vlăguită, rotunjită la un capăt astfel încât să acopere spațiile dintre două șite din primul rând (Argetoaia).

Casele se acopereau cu țigla obișnuită și cu țigla solzi Țigla obișnuită se așeza în rânduri, începând de la strașina acoperișului în așa fel încât să se îmbuce una cu alta

prin adânciturile ce le aveau de-a lungul lor. Țigla solzi se punea una lângă alta, iar a treia acoperea spațiul dintre ele (Bîrca).

Deoarece țigla era grea, pentru a se evita încovoierea sau ruperea căpriorilor, pe la mijlocul acestora se făcea *scaunul podului*, „o grindă sprijinită pe mai mulți popi ce merge pe sub căpriori cam pe la mijloc, de jur împrejurul podului, ca să-i ajute când apasă greutatea”²⁹ (Fig. 7).

Când acoperișul se învelea cu tablă, „peste căpriori se pun scânduri groase de 2 cm apoi tinichigiul așează tabla, împreună prin înădăirea uneia de alta în rânduri bine bătute care formează mici coarne, de jos în sus una”³⁰

Stuful se așeza în snopi pe acoperiș. Snopii se puneau cu vârful în sus, în rânduri orizontale și erau legați cu sârmă de lănteți. Peste snopii din primul rând se punea al doilea rând de snopi, care-i acoperea pe la jumătate, și tot așa până la vârf” (Argetoaia).

După ce pereții casei erau ridicați și acoperiți, se făcea *pomestitul*, adică se făcea pardoseala de pământ. La casele cu pereții de bârne, înainte de *pomestit*, se făcea *temelia*, adică se completau golurile dintre talpa casei și pământ cu piatră sau cărămidă clădită fără mortar.

Pomestitul se făcea de obicei în clacă de către flăcăii și fetele satului. Flăcăii cărau pământ în casă până ajungea la *tâlpoane*, apoi lăutarul satului cânta și flăcăii jucau cu fetele, bătătorind pământul. (Argetoaia).

Odată cu *pomestitul*, se amenaja prispa, un spațiu acoperit jur împrejurul pereților, care avea rolul de a apăra temelia casei de umezeală. La casele noi, ridicate după primul război mondial, între talpa prispei și cununa acoperișului erau fixați stâlpi, din loc în loc, de care „se bat lănteți pe care se fixează un rând de blane verticale, de aceeași înălțime, pe care se așează o blană bine broscăită, blana prispei” (Argetoaia).

După *pomestit* se puneau tocurile ușilor și ale ferestrelor, se făcea tavanul și se încărcau pereții.

Casele aveau câte o ușă la fiecare cameră, înaltă de 1,80 m și lată de 0,60 m (Plenița). Ușile erau făcute de meșteri tâmplari din blâni groase de stejar sau din scânduri de brad, îmbrăcate sau în tăblii (Argetoaia). Ușile îmbrăcate erau formate din scânduri de lungimea tocului, fixate pe niște stinghii – cheițe – peste care se îmbracă cu scânduri mai subțiri (Bîrca), iar cele în tăblii aveau o ramă făcută din blâni mai groase – *frizura* – cu jgheaburi în care se îmbucă tăbliile (Poiana Mare).

Ușile se închideau cu broasca, cu zăvorul și cu drugul Broasca cumpărată din comerț era folosită ca închizătoare la casele noi, pentru cele vechi se foloseau zăvoarele bătrânești.

Zăvoarele vechi erau formate „dintr-un drug, un lemn paralelipedic, de lungime variabilă cu laturile de 8 cm / 8 cm, care avea latura de sus crestată. Drugul era pus într-o cutie de lemn fixată pe ușă în apropiere de toc. În ușă, puțin deasupra creștelor, era o gaură rotundă prin care se introducea cheia a cărei vârf mobil cădea în

²⁹ Segarcea; „...grinzi puse pe la jumătatea căpriorilor pe capetele unor popi fixați din loc în loc pentru a împiedica boltirea acoperișului sub greutatea țiglei” (Bîrca).

³⁰ Segarcea; „Se pun foile de tablă întregi după ce la lungimea lor se fac două îndoitori inverse pentru prinderea foii următoare” (Bîrca).

crestele ascuțite ale drugului. Cheia, prin rotire într-o parte, mișcă drugul din lemn într-o parte, pentru a intra în gaura făcută în pervazul ușii, închizând-o, iar prin rotire în sens invers se deschidea” (Fig. 7a și b) (Argetoaia).

De obicei, fiecare cameră avea o fereastră, camerele mai mari și camerele curate aveau câte două, plasate în pereții de miazăzi și de răsărit (Giubegea). Ferestrele erau făcute de meșteri dulgheri și aveau înălțimea de 1,20m. și lățimea de 0,60 m, fiind formate din două aripi, fiecare aripă cu două sau trei ochiuri (Plenița, Poiana Mare).

Ferestrele se închideau cu forăibăre prinse cu cuie de fier în partea de sus și de jos a tocului și cu *cremoane* „un mic aparat care se așează la jumătatea unei aripi care, învârtindu-se, împinge niște vergi de fier în sus și în jos, fixându-le în tocul ferestrei (Segarcea).

După ce au fost ridicați pereții pe ziduri, se așează *cosorobii*, o ramă de lemn care adesea se îngroapă în zid, care susține grinzile și căpriorii. Tavanul casei se putea face cu *lănțeții de tăvăneală* și cu *sclipce*.

În primul caz, pe grinzile casei se bat cu cuie *lănțeții de tăvăneală* scânduri lungi și înguste, pe care se prindea trestie, peste care se aplica tencuiala de nisip și var. Pentru a ține mai mult, în tencuiala de nisip cu var se amestecau și călți (Giubegea). Cât ține grosimea grinzilor, se umple cu pământ, iar când se intenționează „a ține cereale în pod, se podește cu scânduri” (Poiana Mare). *Sclipce* erau bucăți de lemn „lungi cât distanța dintre grinzi care se învârtesc într-un amestec de noroi cu fân până capătă grosimea de 8-10 cm, care se așează apoi între grinzi pe *lănțeții* prinși cu cuie de-a lungul grinzilor. Peste *sclipci* se pune un strat de pământ între grinzi, apoi scânduri mai tari pe care poți călca” (Bîrca).

Pereții de pământ, de bârne și de nuiete erau încărcati cu o tencuială făcută dintr-un amestec de pământ galben, pleavă și apă (Poiana Mare). Pentru a ține, pe pereții de lemn se băteau *lănțeți*, iar în tencuială se puneau și călți (Argetoaia). Pereții de cărămidă se tencuiau cu var amestecat cu nisip și apă, „se încarcă odată sau de două ori pereții din mistrie, se drișcuieste și după ce se usucă se aruncă varniță mai subțire se drișcuieste bine apoi se văruieste” (Bîrca).

Tavanul era tencuit și văruiat odată cu pereții (Poiana Mare). Văruiatul casei se făcea o dată pe afară, de Paști și de două ori pe dinăuntru, la Crăciun și Paști (Fântâna Banului, Poiana Mare).

Casele aveau două sau trei încăperi; *hogeacul*, odaia de ședere și odaia bună (Segarcea). Ogeacul era anticamera din care se intra în celelalte odăi, care era folosită și ca bucătărie, aici găsim-vatra pe care se pregătea mâncarea. În *hogeac*, „în care se intra printr-o ușă făcută dintr-o singură blană de stejar” se afla vatra focului, putina cu varză, butoiul sau lada cu făină, căpisterea de frământat mălaiul sau pâinea, vatra cu apă și vasele pentru pregătirea mâncării (pirostriile și țestul, oale și cratițe de pământ căldarea, străchini, căpisterea, ciur, sita, cratițe, linguri, oale etc.), în interiorul coșului fiind înfipte mai multe cârlige de care se agață carnea pentru afumat. (Argetoaia).

Vatra ocupa cca. 2 mp în fundul *hogeacului* și era făcută din cărămidă arsă (Bîrca) și avea, la înălțimea unui om, coșul care aduna fumului. Coșul avea forma unui trunchi de piramidă făcut din blăni de lemn sau gard de nuiete tencuit cu un strat gros de pământ galben pe dinăuntru și dinafară care se continuă în pod și deasupra casei cu

un coş făcut din cărămidă. „Coşul are deasupra acoperişului o lărgime de 0,5 mp, iar de la tavan în jos se lărgeste mereu, ajungând la lărgimea de cel puțin doi metri pătrați” (Bîrca). În partea de jos a coşului se află corlata, o scândură lată ce servește ca bază a coşului și loc pentru păstrarea unor lucruri de bucătărie. Coşul e străbătut de o stînghie mai groasă de care se atîrnau lanțurile cu cârlig pentru căldarea de mămăligă (Coțofeni).

Din *hogeac* se intra în odaia de locuit și în odaia de primit. Odaia de locuit era camera în care se mânca, în care se dormea și în care se desfășurau diferite activități casnice. În cameră se afla un pat, format două traverse de lemn cu capetele înfipite în pământ și susținute la mijloc de un țaruș, peste care se pun scânduri, peste care este o rogojină, la capătul căruia se află o ladă. Pe această ladă stau grămădite efectele de îmbrăcăminte, iar în ladă cele de sărbătoare. Masa era rotundă și joasă și în jurul ei se așează toată familia. Pentru încălzit, în camera de locuit se făcea soba oarbă sau *hornul* (Fig.8) „zidit, lângă peretele ce desparte camera de locuit de *hogeac*, din cărămidă și tencuit cu pământ galben. În perete, în partea de jos este o deschizătură de formă dreptunghiulară, pe unde se bagă focul de pe vatră, iar în partea de sus o deschizătură circulară cu diametru de 0,15-0,20 cm, pe unde iese fumul în coşul din *hogeac*” (Bîrca).

În odaia de primit sau odaia bună se păstrau lucrurile de casă mai bune, era cu dușumea și preșuri pe jos, cu covoare pe pereți, cu lacre în care se țineau hainele de sărbătoare (Poiana Mare) și tot aici se primeau musafirii (Giubegea).

Mîncarea cotidiană se prepara pe vatra liberă, în *hogeac*, în vase de lut sau de tuci, prin fierbere, coacere sau prăjire. Pentru gătitul mîncării, vasele trebuiau să fie puse fie direct pe vatra înfierbîntată (în care caz vasele trebuiau să aibă fundul mai mic și pereții mai bombaiți, deoarece căldura acționa mai mult în părțile laterale ale vasului), fie pe *pirostrii* (în care caz vasele trebuiau să fie mai puțin bombate sau cu fundul mai lat, deoarece căldura acționa mai mult la fundul lor).

Locuitorii fiind ortodocși, au fost nevoiți să respecte restricțiile impuse de biserică în ce privește alimentația în zilele de post (227 zile de post pe an)³¹. Principalele materii prime folosite în cadrul alimentației tradiționale au fost asigurate de plantele vegetale (cereale, legume, fructe), cultivate pe plan local. Dintre cereale, grâul și porumbul au asigurat materia primă pentru obținerea unor alimente de bază: pâinea și mămăliga. Chiar dacă pâinea era considerată cinstea mesei, pâinea din aluat obținut din făină de grâu, dospit, se mânca rar, ea nici nu se prepara în casă, ci se cumpăra de la brutărie. *Colacii*, plăcintele făcute din coca de făină de grâu dospită se făceau rar la ocazii deosebite, botezuri, nunți, înmormântări și la anumite sărbători. În locul pâinii din făină de grâu, se prepara azima, din făină frămîntată cu apă caldută și sare, coca obținută se ungea pe deasupra cu gălbenuș de ou și se coacea în țest.

Mămăliga era alimentul cotidian de bază al locuitorilor. Ea se putea prepara în două feluri: mai tare, *învârtoșată*, când făina de mălai care se fierbea în apă cu sare

³¹ Post se ținea în zilele de: miercuri și vineri; 5 ianuarie, 29 august și 14 septembrie. Se mai ținea *Postul Mare* (7 săptămâni), *Postul Sf. Apostoli Petru și Pavel*, post cu durată variabilă în funcție de data la care se serbează Paștile (postul dura atâtea zile cîte zile sunt de la Duminica Învierii până în 3 mai). *Postul Adormirii Maicii Domnului* (1-15 august), *Postul Crăciunului* (15 noiembrie – 24 decembrie).

într-un ceaun sau în căldare se mesteca cu făcălețul până ce se învârtoșează, după care ceaunul se lua de pe foc și se amesteca în continuare cu făcălețul, apoi se puneă din nou pe foc ca să răsuflă, se răsturna pe masă; mai moale, *pripită*, când în apa fierbinte se turna și amesteca făina, treptat, până se învârtoșează (Laugier, 1910: 31).

Mălaiul se obținea din făina de porumb și sare pusă într-o căpistere, peste care se turna apă fierbinte și se frământa cu mâna, până se făcea o pastă consistentă care se întindea pe un cârpător, se spoia cu făină de grâu și apă sau cu gălbenuș de ou și se puneă sub țest sau în cuptor (Laugier, 1910: 31).

Legumele au fost vegetalele care au asigurat atât materia primă pentru prepararea unor mâncăruri, cât și ingredientele alimentare cu care se condimentau acestea. În alimentația tradițională, legumele au fost utilizate în stare naturală (ceapa, prazul ardeiul castraveții, roșiile, usturoiul) sau sub forma unor mâncări gătite, prin coacere, fierbere sau prăjire. Pentru zilele de post, mâncarea se pregătea cu ulei și legume, fără lactate și fără carne sau grăsimi, sub formă de ciorbe sau mâncăruri. Ciorbele se făceau de fasole cu apă, sare, ceapă, mărar, pătrunjel, de varză cu sau fără carne și de cartofi cu legume. Mâncarea se făcea de fasole sleită când, după ce se fierbea, se zdrobeau boabele în oală cu o lingură, de varză călită și murată și de cartofi (Ișalnița).

În zilele de dulce se consuma mai mult carnea de porc, fiind obiceiul ca fiecare familie să țină un porc pe care-l tăia de Crăciun, de ovine și de pasăre și mai puțin de bovine.

Înainte de a fi locuite casele noi, se făcea sfeștania pentru a le sfinți, deoarece se credea că casele sfințite sunt apărate de duhuri rele care „bântuie în cele nesfințite, urlă, fac să pocnească lucrurile din casă, iar căsenii visează rău”³².

În cadrul gospodăriilor, alături de casă, se mai găseau: *grajdul*, adăpostul pentru animalele mari, șopronul pentru car, *pătulele* pentru păstrat porumbul, cotețele pentru porci și păsări și fântâna. Adăposturile pentru animale se numeau grajd când aveau pereții din pământ bătut sau cărămidă și coșare când aveau pereții din gard de nuielă lipit cu pământ (Bîrca). *Pătulele* pentru păstrat porumbul erau făcute din nuielă împletite sub formă de paralelipiped sau din *lanteți* pe furci de lemn (Segarcea). Sub pățul se făcea un coteț din blăni în care erau ținute vițelii (Argetoaia), iar separat se făceau cotețele pentru porci și păsări.

Datorită rolului pe care îl are în viața oamenilor, animalelor și a plantelor, apa a fost considerată un dar dumnezeiesc cu puteri miraculoase, mai ales apa neîncepută, luată dimineața înainte de a se face ziua și de a fi luat și alții dintr-o fântână, apa sfințită și apele curgătoare după ce sunt sfințite la Bobotează. Apa necesară întreținerii igienei personale, adăpării animalelor și udatului unor culturi se lua din râuri și gropane, un fel de fântâni fără ghizduri ce se aflau în grădinile de zarzavat din care apa se putea lua ușor cu mâna (Poiana Mare), iar apa potabilă se lua din fântâni, puțuri și cișmele. Numărul fântânilor a variat, de la localitate la localitate, existând așezări în care „era o fântână pentru întreaga mahala” (Poiana Mare).

Construirea unei fântâni era considerată o jertfă deosebită pe care o făcea omul pentru el sau pentru cineva drag lui decedat. Se credea că cine face o fântână are

³² Segarcea; „sfeștanie se face pentru a o curăța de duhuri rele” (Argetoaia).

sufletul uşurat pe lumea cealaltă (Bîrca) de aceea oamenii erau dornici să participe la facerea de fântâni şi la îngrijirea lor, pentru a avea apă pe lumea cealaltă ca să le răcorească sufletele (Giubegea). Fântâni se făceau şi pentru morţii familiei, mai ales pe locuri situate în apropierea unor drumuri circulante pentru ca drumeţii însetaţi, după ce beau apă, să zică Bogdaproste, să fie de sufletul cui a făcut fântâna (Bîrca).

În toate localităţile, sătenii participau la construirea fântânilor, când se începea săpatul unei fântâni: „mai mulţi înşi pun deodată cazmalele în pământ, jur împrejur, că nu se ştie cine are noroc de izvor” (Bîrca).

Fântâna se făcea „săpând o groapă rotundă până se dădea de apă, apoi se aşează burlane de beton până la suprafaţa pământului şi apoi se mai aşează un burlan sau ghizduri de lemn” (Segarcea). Erau *fântâni cu cumpănă* formate din ghizd, furcă, cumpănă lumânare şi ciutură şi fântâni *cu scripeţi* care aveau ghizd, stâlpi, curmeziş, roată cu scripeţi, lanţ cu ciutură (Fig. 9). Cişmelele erau un fel de fântâni la care apa captată de la un izvor curge pe ţevi de lemn sau de metal. Dacă într-o fântână se îneca un om, fântâna se părăsea, iar dacă cădea un lucru necurat, se sleia, se curăţa (Argetoaia). Periodic fântânile se curăţau sau sleiau. Sleirea fântânii se făcea prin scoaterea apei cu un „hârdău mare după care un om intra în fântână şi puneă tot noroiul în hârdău, apoi se toarnă apă sfinţită de la Bobotează” (Bîrca).

4. *Agricultura*. Ocupaţiile de bază ale locuitorilor, la sfârşitul secolului al XIX-lea, au fost agricultura şi creşterea animalelor. Ca urmare a schimbărilor economico-sociale petrecute după 1848 şi 1864 (desfiinţarea servituţilor feudale, împrăştierea ţăranilor, extinderea comerţului cu cereale), în a doua jumătate a secolului al XIX-lea se finalizează procesul delimitării teritoriilor aparţinătoare aşezărilor prin semne de hotar, care aveau menirea de a marca linia despărţitoare între teritoriile aparţinătoare unei comunităţi de cele aparţinătoare altei aşezări sau marii proprietăţi particulare sau de stat. Suprafeţele arabile din tabelul prezentat mai sus cuprind, alături de proprietatea sătenilor, şi terenurile deţinute de marii proprietari, cuprinse în cadrul hotarului unei aşezări. Dacă înainte, fiecare om putea ara şi semăna unde-i plăcea, nefiind oprit de nimeni pe moşia proprie sau pe moşia marilor proprietari, în urma aplicării legilor de împrăştiere, marea proprietate s-a redus ca suprafaţă şi a crescut numărul proprietarilor mici care erau obligaţi să se rezume numai la proprietatea lor. Pe micile proprietăţi, lucrările agricole şi rotaţia culturilor se făcea de către fiecare proprietar după bunul plac, interesul fiind obţinerea materiilor prime necesare satisfacerii necesităţilor alimentare ale familiei.

Nefiind constrânşi de nici un fel de obligaţie comunitară de a cultiva un anumit fel de plante într-o anumită parte a hotarului şi nici de a utiliza un anumit număr de ani terenul, locuitorii cultivau terenurile arabile un număr de 2-4 ani, în funcţie 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 ţelină” (Ţinţăreni). Când terenurile erau cultivate, se numeau *ţarină*: „pământul lucrat se cheamă ţarină şi loc de hrană”, sau după numele semănăturii „*grâne, porumbişte*” (Pleniţa), iar cele nearate se numeau *livezi*, când erau înţelenite şi creştea iarbă pentru fân şi *izlaz* când erau păşunate cu animalele. În unele aşezări, locuitorii aveau şi izlazul, separat, pentru păşunarea animalelor, proprietatea comună. Terenurile arabile nelucrate un an sau doi, pentru a le

crește fertilitatea, se numeau *prosie*³³ sau *orliște* (Goești, Gogoșu, Mălăiești). Terenurile rămase nelucrate mai mulți ani se numeau *pârloagă*, iar cele care n-au fost lucrate niciodată se numeau *țelină* (Maglavit). Proprietățile erau despărțite între ele prin *mejdină*, *miezuină* „un loc îngust lăsat nearat între locurile a doi proprietari”³⁴.

În toate așezările, vatra satului era separată de țărină, care era închisă pentru pășunatul animalelor în perioada de la Sf. Gheorghe (23 aprilie) până la Sf. Dumitru (26 octombrie) și era păzită de oameni anume angajați, păzitorii de holde care aveau la drumurile mai frecventate coverci: „o groapă săpată în pământ pe marginea căreia se înfig lemne care se împreună într-un punct și se acoperă cu trestie, papură sau coceni; are forma unui con deasupra pământului” (Bîrca).

Principale cereale cultivate au fost: grâul, porumbul, orzul, secara. Grâul era de toamnă și de primăvară. Se cultiva grâu din speciile: *ghirca*, grâu fără țepi pe spic³⁵, grâu roșu sau bătrân, bălțat cu bobul mai mărunț (Grindeni), *arnăut*, un fel de grâu cu boabe mari din care obișnuit se face colivă³⁶, *bălțat* cu bobul mai mărunț” (Grindeni) și grâu roșu sau bătrân (Grindeni). În unele localități se cultiva numai grâu de toamnă, deoarece grâul de primăvară creștea mai mic și nu dădea recolta ca cel de toamnă (Bodăești). Secara și orzul erau de toamnă și de primăvară (Ghercești).

Micile proprietăți țărănești erau lucrate cu unelte tradiționale: plugul, rarița, grapa etc., în timp ce marile proprietăți erau lucrate cu unelte mai perfecționate. Potrivit *Marelui Dicționar Geografic al României*, în județul Dolj cele 292.033 ha au fost lucrate în anul agricol 1890–91 cu: 1.655 pluguri de lemn, 26.898 pluguri de fier, 98 cultivate, 246 grape de fier, 317 tăvăluguri, 1347 rarițe și 20 mașini de semănat. Recoltatul s-a făcut cu 63 mașini de secerat, treieratul s-a făcut cu 134 mașini de treierat, din care 127 cu abur și 7 cu manej; de vânturat – 216 trioare, mașini de bătut porumb – 753 din care 62 cu abur și 151 cu manivelă (MDGR, 1900: 176).

Anul agricol începea în luna martie, când se reparau unelte și începea aratul și se termina în luna noiembrie, când se termina semănatul cerealelor de toamnă (grâul, secara, orzul) și recoltatul porumbului. Aratul, principala lucrare agricolă a economiei țărănești, a fost efectuat cu plugul de lemn. În *Răspunsuri* este prezentată terminologia populară a elementelor plugului de lemn: *grindeiul* – lemnul orizontal pe care se află celelalte părți; *coarnele* fixate la un capăt al grindeiului cu care se conduce plugul, *plazul*, o bucată de lemn lat așezat vertical în grindei cu un capăt, iar cu capătul celălalt într-o altă bucată de lemn, *trupița* care umblă prin pământ și poartă în față fierul lat care dezlipște brazda; *cormana*, „în partea dreaptă a trupiței care răstoarnă brazda tăiată de fierul cel lung și dezlipită de fierul cel lat; *fierul lung* așezat în grindei înaintea plazului și a *fierului lat* care taie brazda despărțind-o de pământ (Seaca de Pădure). Grindeiul era așezat pe căpățâna roților și era legat de ele prin *potâng*. Rotile erau formate din osie, roate, căpățână, dreptar (Plenița) și erau legate prin *cârcee* de lanțul

³³ Goești; „prosie când rămâne miriștea un an sau doi ani nelucrată” (Țințăreni).

³⁴ Argetoaia; „mejdină e locul lăsat printre două locuri cultivate” (Lipovu); „locul nearat între mărginași, lăsat ca semn de hotar”. (Poiana).

³⁵ Argetoaia; „ghirca – un fel de grâu fără țepi” (Ghercești).

³⁶ Plenița; „arnăutul – un fel de grâu cu bobul mare și alburii” (Ghercești).

tânjelei. Tânjeaua are la un capăt o bucată de lemn care se cheamă japiță, între japiță și tânjea se punea jugul, format din *ceafă*, lemnul care vine pe ceafa boilor, *fiulări*, scândurelele care unesc ceafa cu policioara, *policioara*, polița din partea de jos a jugului și resteiele (Gîngiova).

Aratul se făcea cu două sau trei perechi de boi. Semănatul păioaselor primăvara se făcea în luna martie, aprilie, cu mâna aruncându-se boabele peste arătură. Pentru semănat se alegeau boabele cele mai frumoase și mai curate de grâu, care se tratau cu piatră vînată și cu apă sau lapte de var, pentru ca să nu facă tăciune și să fie holda curată. În luna aprilie se semăna porumbul cu mâna, pe brazdă, în urma plugului. Odată cu porumbul, se semănau printre rînduri bostanii, fasolea și cânepa de toamnă. Porumbul se semăna pe rînduri, cu mâna, în urma plugului, punându-se boabele tot în a treia brazdă. Pentru semănat se alegeau știuleții cei mai frumoși de porumb, care se puneau la uscat separat. Cartofii se semănau cu mâna pe brazdă în urma plugului sau în cuiburi făcute cu sapa pe rînduri, după ce pămîntul era arat și grăpat. Semănatul pe rînduri era strîns legat de utilizarea rariței, deoarece permitea tractarea acestuia de animale, fără a călca plantele. Grapa, unealta cu care se spărgeau bulgării de pămînt ce rămăneau după plug și se acopereau boabele de păioase semănite pe arătură, era formată dintr-o scîndură cu o margine dințată, de care erau prinse două sau trei stinghii în formă de patruleter. Între aceste stinghii se împleteau mărăcini care netezeau pămîntul spart de scîndura dințată. Rarița era un fel de plug, fără fierul lung, cu două cormane drepte, care dau pămîntul în lături. Era folosită pentru săpatul porumbului sau al zarzavatului.

Cînd porumbul creștea cu patru frunze (cca. 15 cm), se făcea prima săpătură, cu care ocazie se tăiau buruienele, după care, la câteva săptămîni, se făcea a doua săpătură cu rarița, adică se făceau movile de pămînt la rădăcina porumbului. Între factorii naturali care influențau direct culturile agricole, un rol important îl aveau precipitațiile, lipsa sau surplusul acestora putînd 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 prevadă timpul în anul agricol următor, la Anul Nou, cu ajutorul calendarului de ceapă, pentru a ști cum să semene cerealele de primăvară. Dacă calendarul de ceapă arăta că lunile aprilie, mai și iunie vor fi secetoase, cerealele se semănau înainte de arat, ca să intre mai adînc în pămînt, iar dacă se arătau ploioase sau normale, atunci se semăna pe arătură.

Se credea că ploile mici și liniștite și seceta erau trimise pe pămînt de Dumnezeu sau datorită legării ploilor, mai ales de către oameni, „înfîgînd securea în pămînt, iar dezlegarea, făcînd muma soarelui o păpușă de pămînt” (Măceșul de Jos). Ploaia poate fi legată de cărămidari pentru a avea timp uscat pe timpul cînt fac ei cărămizile, făcînd un chip de lut pe care îl numesc muma ploii, îl bagă în vatra focului și ploaia încetează. Cînd terminau de ars cărămizile, scoteau pe muma ploii și atunci începea să plouă (Căpreni). Cărămidarii mai puteau lega ploile și jupuind un cîne și făcînd pielea burduf, în care se strînge în fiecare dimineață rouă pînă se umple, după care îl pun la soare. Ploile stau legate pînă cînd burduful se înțeapă ca să picure din el roua (Florești). Ploile puteau fi legate și dezlegate și de fete, mai ales de cele care se pregăteau de căsătorie sau cînd era secetă mare primăvara. Fetele „făceau două păpuși

de pământ, una în formă de bărbat și alta în formă de femeie, bărbatul înfățișează pe tatăl soarelui, iar femeia pe muma ploii. Pe bărbat îl înmormântează, iar pe femeie o înfig într-un par din gard, bocind: A murit tata soarelui și a înviat mama ploii.”³⁷ Pe timp de secetă mare, pentru a provoca ploile, se făcea paparudă: „Paparuda se face când se simte necesitatea de ploaie, copiii de țigani despoiați cu bozii împrejur merg din casă în casă și încep a juca și a bate din palme strigând: „Paparudă rudă /Vino de mă udă /Cu ulciorul cioru /Să descoasem ceru /Cu găleata rasă /Ploaia să se varsă /De Joi până joi /Să dea numai ploi /Unde a da cu plugul /Să cure ca untul /Unde a da cu sapa /Să cure ca apa /Să ne vină binele /Paparudele, hai Maria hai”. În timpul ce copiii cântau și jucau se turna apă pe ei pentru venirea ploii”³⁸. Când păioasele erau coapte, pe la sfârșitul lui iunie, începea seceratul care se făcea cu secera sau cu mașina pe marile domenii. *Seceratul cu secera*, cel mai vechi sistem de recoltare a păioaselor, prezenta avantajul că snopii făcuți erau mai curați și la treierat printre boabe nu se găseau atâtea semințe de buruieni. Acest fel de secerat presupunea însă un efort mare, secerătorii trebuind să stea aplecați cu capul spre pământ ca să facă mănunchi, pe timpul cel mai călduros al anului. Pentru secerat erau preferate secerile, care aveau limba lată și zimții mari și mânerul era bine înțepenit în mănunchi, făcute de fierarii satelor. Din mănunchi se făceau snopi care se legau și se lăsau pe miriște să se usuce, iar spre seară snopii erau adunați și se făceau *cârstăți*. Când snopii din *cârstăți* erau uscați, se duceau la arie unde se clădeau în stoguri, după care se treierau cu animale sau cu mașina. Treieratul cu animale (cu caii în special) se făcea pe arie. Aria se făcea bătătorind pământul și curățind pe o porțiune circulară cu raza de 4-5 m, în mijlocul căreia se bătea un țăruș. Snopii de grâu dezlegați se puneau pe arie, apoi cu unul sau doi cai legați cu o frânghie, de țăruș, se călcau spicele. Când frânghia se înfășura pe țăruș, se mânau caii în sens invers. Culesul porumbului începea prin luna septembrie și se termina la sfârșitul lunii octombrie. Știuleții de porumb erau duși acasă și depozitați în grămezi la loc uscat pentru a nu se încinge foile de pe ei. După cules, se tăiau cocenii care se făceau snopi și se clădeau acasă fiind folosiți ca nutreț pentru vite. În serile de toamnă știuleții erau despuiați de foi și puși la uscat în pătule sau în podul casei (Laugier, 1910: 404).

5. *Viticultura*. La sfârșitul secolului al XIX-lea, în județul Dolj erau 18.298 ha de vii, care aparțineau marilor proprietari și locuitorilor. În cadrul acestor vii, se cultivau struguri din soiurile: *Alba* – un soi de vie care produce „din abundență în

³⁷ Cernătești; „fac o păpușă de pământ în chip de femeie cu flori la cap și fir roșu la picioare pe care o îngroapă bocind-o: muma ploii o înviat tatăl soarelui o murit, iar dezlegarea se face tot așa numai că păpușa este bărbat” (Breasta); „pe femeie o îmbracă cu cărpe roșii și o îngroapă lângă o cruce bocind: a murit muma ploii și a înviat tatăl soarelui” (Răchita).

³⁸ Plenița; „Primăvara pe timp de secetă câte 3-4 copii mici se dezbracă de haine se ocolesc cu bozii de jur împrejurul brăului și apoi pleacă din casă în casă cântând și rugând pe Dumnezeu să dea ploaie. La fiecare casă se toarnă apă în cap și ei strigă Ha Marie, ha. În timpul acela un copil sau o fată le cântă și ei joacă săltând și bătând din palme: Paparudă rudă /Ia ieși de ne udă /Cu găleata leata /Peste toată gloata /Să crească porumbele /Cât pătulele. /Unde-oi da cu plugul /Să cure ca untul /Să se facă grâul /Să ne treacă brăul, /Lumea să trăiască, /Munca să-și muncească”; Galinciuica; „Se îmbracă 3 fete cu bozii și umblă pe uliță cântând: Paparudă, rudă, /Ploile te udă, /Cu găleata leata, /Peste toată gloata, /Cu ulciorul cioru /Peste tot izvorul, /De joi până joi /Să deie nouă ploi /Unde-o da cu plugul /Să cure ca untul /Unde-o da cu sapa /Să cure ca apa” Cernătești”.

fiecare an o mulțime de struguri, însă de calitate inferioară” (Bucovăț); strugurii „sunt albi cu boabe mărunte” (Adunații de Geormane); *Bășicată* – un soi de vie care face „struguri de culoare albă, cu boabe mari și dese” (Adunații de Geormane), „struguri de culoare albă, boabele ca beșicile, vinul nu iese tocmai bun” (Ișalnița); *Berbercelu*, un soi de vie care are „struguri albi cu boabe tari și înghesuite, cu gust plăcut, când se coc bine au o culoare ruginie” (Adunații de Geormane); „alb cu boabele mărunte, dese și dulci” (Gogoșu), „boabele albe, dese” (Băilești), „boabele albe, Ruginoasa, dulci la mâncare” (Comoșteni), „boabele albe și dese” (Bodăești), „un strugure cu boabele dese și cam afumate” (Drănicu), „ciorchini cu boabe mărunte, de culoare albă care, după ce se coc, se îngălbenesc puțin pe partea de către soare” (Ghercești), „bobul mai mic de culoare sticloasă” (Goești), „alb, cu boabe mărunte zemos, vinul subțire, dulce, alb” (Ișalnița); *Braghina* – soi de vie care face struguri „cu boabele tari și puțin roșcovane” (Dobridoru), cu varietățile roșii și negre, cu ciorchini cu boabe rare, foarte gustoși, buni la mâncare, face vin de calitate” (Adunații de Geormane), „cu struguri albi, roșcat” (Drănicu), „ciorchini cu boabele de o culoare roșie cu bobul mai mărunț decât gorganu” (Gogoșu), „struguri de culoare roșie” (Goești), „din care se face vinul roșu deschis” (Breasta), „cu boabe rotunde, roșii cam alburii” (Bodăești), „cu boabe rotunde, cam roșietice și dulci” (Comoșteni), „cu boabe rotunde cam roșie și dulci” (Simnicul); *Corbu* – soi de vie care face struguri „din care se face vinul negru și trainic” (Breasta), „de culoare neagră, bobul mai tare și puțin mai mare” (Goești), „un strugure negru, cu boabele tari, care ține la ploaie” (Drănicul), „struguri negrii cu boabe tari, dese, dulci, care dau vin bun negru” (Adunații de Geormane), „un strugure negru, tare, mare la boabe, dese, care ține foarte mult pentru că nu are mult vin întrânsul și se coace puțin mai târziu decât ceilalți struguri” (Gubancea), „de culoare neagră, zeamă groasă și când e copt dă vin de calitate” (Ișalnița), „struguri negrii cu boabele ceva mai mari și negre” (Ghercești), „varietate de vie care produce struguri negrii cu boabele tari care dau un vin foarte tonic” (Bucovăț), „struguri negri, cu boabele tari” (Calapărul), „cu boabele negre și tari” (Dobridoru), „cu boabele negre închis lucioase” (Plenița), „negrii cu boabe tari și mari” (Plosca), „struguri cu boabe negre, tari, de formă rotundă și conică, din ele iese un vin spirtos și negru” (Comoșteni); *Corna*, – soi de vie care face struguri albi și negrii. Corna albă un soi de vie care face struguri „mari care nu ține la ploaie” (Drănicul), „struguri de culoare albă, cu boabele mari, dulci de formă conică,” (Comoșteni), „cu boabe rari, mărunte, se aseamănă cu stafidele din băcăni” (Adunații de Geormane), „via face struguri cu boabe mari și lunguiețe, de culoare albă” (Siliștea Crucii), „struguri albi ascuțiți și lungi” (Plosca); „corna neagră cu boabele puțin mai mici decât al celei albe” (Comoșteni), „struguri roșii și cam rari la boabe, dă vin cam acrișor” (Gubancea), corna neagră dulce cu ciorchine mari (Gogoșu); *Gordinu*, – „via face ciorchine cu boabe albe mari” (Bodăești), „produce struguri cu boabe mari” (Bucovăț), „ciorchini cu boabe, mari și dese care se coc mai târziu (Poiana); *Gorgamu*, – „via produce „struguri cu boabele mari” (Bucovăț), „via face un strugure voluminos, cu boabe mari, dese și tari, cu gust plăcut, aromat, de culoare albă” (Adunații de Geormane), „cu boabe mari și dulci” (Gogoșu), „cu bobul mare ruginiu” (Goești), „struguri albi cu boabele tari mari și rari pe ciorchine” (Calapărul), „struguri voluminoși, cu boabele mari, tari” (Adunații de Geormane), „alb, tare la boabe, vinul iasă bun” (Ișalnița); *Lipolistru* – „via face struguri de culoare albă, zemoși, cu boabe nu

tocmai mari dulci din acre iese vinul foarte bun. Se coace mai înainte ca celelalte varietăți” (Ișalnița); *Razachie* – „culoare albă, boabe lunguiețe, vinul iese mai bun și mai gros decât cel din berbecelu (Ișalnița), „face struguri cu boabe lungi și roșii” (Plosca); *Săină albă și neagră* – „săină albă dă foarte mult vin, foarte dulce și alb, seamănă cu corbul prin desimea și mărirea boabelor dar ține mai puțin” (Gubancea), „săina neagră cu învelișul bobului subțire și cu vin mult în boabe” (Gubancea) „vie roditoare cu struguri moi la pojghiță” (Cioroiașul), „un strugure bun la mâncare care ține la ploaie” (Drănicul), „cu boabe negre rotunde, dulci se stafidesc lesne” (Comoșteni). Via face strugurii negrii, cu coajă subțire are vin mult în boabe” (Goești), „cu boabe slabe” (Gogoșu), „subțire la pojghiță” (Siminicu), „un strugure negru puțin cam vânat, cu bobul moale” (Scăești); *Scuturătoare* – „via se numește așa pentru că se scutură așa că până la în timpul culesului nu mai rămân decât puțini struguri” (Gubancea), „face ciorchini cu boabe foarte rari care pe jumătate se scutură” (Plenița); *Stejereana* – „cu boabele albe cam verzi dă vin nu tocmai bun” (Ișalnița); *Tămâioasă* – care face „struguri cam galbeni cu boabe mici, roșii și galbene (Bodăești, Poiana), via face ciorchini cu boabe mici, albe cu picățele cu miros de tămâie (Plosca); *Țăța oii* – „De culoare albă în formă de coarne, așezate des pe cărcei” (Adunații de Geormane), „cu boabe lungi albe” (Bodăești); *Vânăță*, – numită după culoare: „când se coace mai bine, negrește, era soiul cel mai răspândit deoarece reușește mai în tot anul și produce vin mult” (Adunații de Geormane), „e una din cele mai răspândite varietăți de vie, foarte productivă, dă vin mai puțin tonic” (Bucovăț), „boabe mici, apoase și dese” (Siliștea Crucii), „boabe mici, apoase și dese, zemoase, dă vin bun, însă subțire” (Ișalnița); *Verzui*, – menționată după cum urmează: „Struguri de culoare verde cu boabe conice, face mulți struguri, dar se coc anevoie” (Adunații de Geormane), „produce struguri de culoare alb verzui, de calitate mediocră” (Bucovăț), „Via face ciorchini cu boabe verzi, rotunde cu boabe verzi; cam roșii, rotunde, dulci la mâncare” (Comoșteni); *Vulpe* – „via face ciorchini cu boabe mici de culoare roșu aprins” (Goești).

În legătură cu viticultura, sunt menționate lucrările ce se executau în cursul unui an. Vița de vie era sădită, când făcea rod se chema buștean, cea lăsată să se suie pe araci se chema vie pe araci. Toamna se făcea îngropatul, „adică se pune pământ până ce se acoperă butașul”, dezgropatul primăvara, săpatul când via este mai mare ca o palmă, legatul când via a început „a se întinde” (Ișalnița). Când se taie via, se lasă 2-3 vițe mai lungi care se numesc cepuri” (Gubancea). Când vițele au crescut prea mari, atunci le retează din vârf (Gubancea), „se cârnesc scurtându-se din vârful viței” (Galicuica). Viile se sapă de trei ori primăvara, prima sapă se dă în luna martie sau aprilie, a doua în mai și a treia la Sf. Petru, mai în urmă se plivesc³⁹. Uneltele viticole erau cosorul pentru tăiat vița, hârdaia în care se culeg strugurii și cu știrul niște lemne crecoase se pisează” (Grindeni). Pentru lucrători se făceau, în viile mai mari, colibe „din pământ bătut sau din gard, acoperite cu paie, formate din două încăperi, una pentru lucrători și alta pentru unelte” (Bîrca). Pentru păzitul viei se făceau *pătuege*, din „patru stâlpi înalți, paraleli, iar în vârful lor se face un fel de colibă, de unde omul poate vedea și păzi via” (Fântâna Banului).

³⁹ Dobridoru – „Săpatul și tăiatul la sfârșitul lunii martie, prășitul și câmitul la Rusali”

6. *Creşterea animalelor.* În cadrul gospodăriilor ţărăneşti, forţa de tracţiune pentru efectuarea lucrărilor agricole şi a transportului a fost asigurată de animalele mari (bovine şi cabaline), din care cauză creşterea acestora a fost o preocupare importantă a locuitorilor doljeni. În gospodăriile doljene de la începutul secolului al XX-lea se creşteau: 47.776 cai, 183 măgari, 40 catâri, 135.184 cornute mari, 261.891 oi, 8731 capre şi 57.740 porci (MDGR, 1900: 176). Din datele de mai sus reiese că în localităţile doljene s-a crescut un număr relativ mare de animale de tracţiune (cabaline şi bovine), comparativ cu ovine şi caprine. Raportul între bovine şi ovine era de 1 la 1,48 în favoarea ovinelor, în condiţiile în care cu hrana necesară pentru creşterea unui animal mare se pot creşte în condiţii optime 4 oi.

Creşterea bovinelor în număr mare se datorează condiţiilor sociale concrete în care s-au dezvoltat aşezările, mai ales în secolul al XIX-lea. Pentru a lucra pământul, moşnenii şi clăcaşii aveau nevoie de un inventar agricol (animale de lucru şi unelte) propriu. În condiţiile în care inventarul agricol rudimentar, care necesita forţă de tracţiune mare, „plugul de lemn era tras de 6-8 boi” (Caraula), bovinele care asigurau principală forţă de tracţiune în agricultura tradiţională aveau o importanţă mult mai mare decât oile, în cadrul economiei ţărăneşti. Pentru creşterea animalelor aşezările de moşneni dispuneau de suprafeţe relativ mari de livezi, de pe care se recoltau furajele şi de imaşuri suficiente, nefiind constrânse să renunţe la creşterea unui soi de animale din cauza lipsei furajelor. Clăcaşii au fost împrăştiaţi cu suprafeţe pe care le-au lucrat, adică *fruntaşi* (cu patru vite de muncă şi o vacă de hrană), două pogoane şi jumătate de păşune şi trei pogoane de fâneată, *mijlocaşii* (cu două vite de muncă şi o vacă de hrană) cu un pogon jumătate de păşune şi 19 prăjini de fâneată, iar codaşii (cei fără vite de lucru, dar cu o vacă de hrană) cu 15 prăjini de izlaz şi 15 prăjini de fâneată (Corfus, 1982: 23).

După *Marele Dicţionar Geografic al României* (MDGR, 1898–1902, s.v.) în localităţile din care s-au trimis răspunsuri, s-au crescut următoarele specii de animale:

Localitatea	Vite cornute	Oi	Cai	Capre	Porci
Almajiu	286	167	71	-	-
Argetoaia	414	320	24	70	-
Băileşti	900	280	140	-	85
Brabova	271	149	28	-	-
Breasta	415	480	-	280	-
Bucovăţul	1246	3783	250	-	218
Bulzeşti	897	12367	85	217	314
Caraula	406	-	81	41	-
Carpenul	210	140	29	-	-
Catanele	210	79	12	-	-
Cernăteşti	318	48	20	30	56
Cetatea	320	89	18	-	-
Cioroiaşul	114	48	96	-	18
Ciuperceni	425	214	128	-	86
Ciutura	260	1240	20	-	-

Comoșteni	541	-	200	146	306
Dessa	453	240	17	-	-
Dobridoru	300	71	10	-	-
Drănicul	1.400	1230	89	-	-
Fântâna Banului	180	86	14	17	
Filiași	450	140	300	-	89
Florești	240	124	40	-	82
Galiciuica	114	160	18	-	-
Giubegea	119	117	12	-	-
Gîngiova	500	40	48	-	-
Goești	863	1363	382	-	-
Goicea Mare	212	84	65		
Grindeni	214	380	40	17	17
Gubancea	214	22	140	-	-
Locusteni	318	460	18	6	71
Melinești	635	1239	52	15	315
Moțatei	500	170	56	42	
Murgășul	664	1309	68	18	54
Negoiești	576	857	44	53	213
Piscul	118	300	18	-	36
Poiana	484	216	49	-	-
Salcia	141	110	18	-	-
Seaca	300	280	49	48	-
Segarcea	700	750	49	-	-

Din păcate, informațiile privind creșterea animalelor sunt foarte sărace, în unele localități „fiecare proprietar își păzește singur vitele mari, nu era un om angajat” (Poiana Mare), sau erau aduse acasă: „vitele mari pleacă la pășune dimineața și se întorc seara” (Bîrca). În legătură cu animalele de tracțiune (bovinele și cabaline), se menționează numele după vârstă: de la naștere până la un an, mînzat de la 1 an la 2, gonitor de la 2 la 3 ani, vițel la 4 ani (Plenița). Se creșteau oi din rasele bârsane cu lâna lungă, aspră și păroasă (Gîngiova), *stogoase* cu lâna scurtă și moale (Filiași, Gîngiova) și *țigăi* cu lâna măruntă și moale⁴⁰. După vârstă, le numeau *miel* până la 6 luni, *noatin* până la un an și jumătate, apoi oaie și berbece (Dobridoru). După culoare, se numeau *oacheșe* oile care sunt negre împrejurul ochilor, *bele* oile care n-au nici o picătură neagră pe tot corpul, *mărcușe* care au botul cu picături negre, nu negru de tot” (Gîngiova).

Tărlă sau stână se numea locul unde stau ciobanii cu oile mai mult timp pe timpul verii ca să facă brânza (Gubancea) și perdea „locul închis cu trestie unde erau iernate oile (Poiana Mare). O stână era formată din adăpostul ciobanilor, coverca sau conacul „un adăpost în formă conică făcut din lemne și îmbrăcat cu coceni (Giubegea),

⁴⁰ Argetoaia; „țigăi cu lâna măruntă” (Gîngiova).

oborul unde erau închise oile și de unde ies prin strungă la muls (Gubancea), comarnicul, pe care se punea cașul la uscat.

Inventarul stânei era format din *găleata* în care se mulgeau oile, putina, hârdăul, strecurătoarea, cheagornița, căldarea, burduful pentru mălai.

Laptele din găleată se strecura prin strecurătoare, un fel de dimie (Gubancea), în puțină sau în hârdău, se punea cheag, făcut din stomac de miel, și se lăsa să se închege cam două ceasuri⁴¹, după aceea îl frământau bine cu mâinile spre a cădea spre fund, după care se lua și se punea în *strecătoare*, ca să se scurgă de zer. Când s-a scurs de zer, se punea pe comarnic, la dospit (Gubancea).

7. *Industria casnică textilă* Principalele materii prime utilizate în cadrul industriei casnice textile doljene au fost cânepa și lâna, materii obținute pe plan local în cadrul fiecărei gospodării, la care s-a adăugat bumbacul și borangicul.

Cânepa era cultivată de către fiecare familie numai pentru necesitățile casnice, de aceea terenul cultivat, *ogorul de cânepă*, „dacă pun mai mulți laolaltă se numea *cânepiște*”⁴²; era, ca suprafață, relativ redus în toate localitățile, „100-200 mp” (Căpreni). Cultivarea cânepii presupunea lucrări de pregătire a terenului mai deosebite decât alte culturi, pentru a se obține cânepă de calitate (lungă și subțire), din care cauză *cânepiștea* se afla pe terenurile cele mai fertile.

Sămânța de cânepă era obținută din cânepa de toamnă, semănată rar, în culturile de porumb. *Cânepa de toamnă* se culegea când era coaptă, se lega în mănunchiuri care se făceau glugi și se înveleau cu buruieni, ținându-se așa ca să dospească la soare, după care se luau, se desfăceau mănunchii și se bătea cu o bucată de lemn, după care sămânța se vântura și se punea la păstrat în loc uscat până în primăvara următoare⁴³.

Semănatul se făcea cu mâna, des, primăvara, pe lună nouă, pentru ca să crească înaltă și subțire și să fie deasă. Când cânepa era galbenă la floare, se culegea, adică se smulgea din pământ cu mâna, o mână din șase mâini, se făcea mănunchi, care se lega și se puneau în formă de piramidă la uscat, formând maldăre ca să se usuce (Căpreni).

Când mănunchiurile de cânepă sau de in erau uscate, erau duse la *topile*, în *baltă*, *găldane* și erau puse la topit. Mănunchiurile de cânepă și de in stăteau în apă până ce partea fibroasă se desfăcea ușor de cea lemnoasă, după care erau scoase, spălate bine și puse la uscat, la soare și se păstrau în maldăre până se melițau.

Melițatul se făcea cu melița. Cânepa uscată se rupea pe mai multe locuri pe o bucată de lemn, sau pe meliță, după care se bătea în proțap, iar apoi se melița. După ce era melițată, fuioarele erau pieptănate cu piepteni cu dinți de fier sau cu daracul pentru a se îndepărta resturile de pozdări, după care se periau cu perii făcute din păr de porc pentru a se obține *fuiorul*, *stupa* și *câlții*.

Fuiorul era calitatea cea mai bună de cânepă sau de in din care se obținea prin toarcere firul cel mai subțire și mai rezistent, care se folosea la urzit. *Stupa* era de o calitate intermediară, din care, prin toarcere, se obținea un fir mai gros care se folosea

⁴¹ Dobridoru; „se lasă cam 6-8 ore până se încheagă” (Breasta).

⁴² Răspuns la chestionarul *Firul*, trimis din Căpreni.

⁴³ Căpreni; „Cânepa de toamnă după ce s-a cules se pune la soare la dospeală apoi se bate cu un lemn sau cu o furcă de lemn” (Filiași).

pentru băteală, iar *câlții* erau calitatea inferioară din care, prin toarcere, se obținea un fir gros cu resturi de pozdări în el.

Lâna, materia primă de bază utilizată pentru obținerea unor țesături mai groase, se procura pe plan local, de la oile proprii. Lâna era spălată cu apă caldă ca să se moaie bine *usucul*, după care se puneă în coșuri de nuiele și spăla cu apă rece la râu, sau la fântână, pentru a se îndepărta murdăria și grăsimea de pe ea (Căpreni, Strehaia). Lâna spălată se puneă la uscat la soare, iar când era uscată se *scărmăna* cu mâna sau cu *daracul* pentru a desface smocurile de lână; se alegeau trei calități: *păru*, *spelme* și *știma* (Negoiești).

Caierele de cânepă, în și de lână se puneau pe furca de tors și se torceau cu fusul. Lâna era toarsă vara și toamna pentru a se țese din ea dimia din care se făcea îmbrăcăminte de iarnă. Cânepa se torcea iarna și primăvara până în Joia Mare, de frica Joimăricii. Firele care se foloseau pentru urzeală se torceau din *fuioarele de cânepă* sau din *părul de lână*, mai subțire, iar din restul se torceau mai gros pentru băteală. Pentru tors se folosea *fusul*, care se ținea și se rotea cu vârful degetelor și *fusul de îndrugat*, un fus mai lung cu care torcea mai gros sau se răsuceau două fire toarse.

Firele de pe fus erau puse pe răschitor și erau numărate tot câte trei fire, erau o *numărătoare*, iar zece numărători formau o *păpușă*; 10 păpuși formau o *jirebie*. Numărul firelor pe răschitor era foarte important, pentru că în funcție de numărul jirebiilor se știa cât de lată va fi pânza ce se putea țese. Jirebiile de cânepă erau puse într-un ciubăr la fundul căruia se puneau paie de ovăz și erau opărite cu leșie fierbinte pentru ca să se albească firele. Când leșia se răcea, erau duse la fântână sau la râu și se spălau cu apă rece (Căpreni).

Bumbacul se cumpăra sub formă de sucituri, o sucitură avea cinci sculuri, iar un scul avea șapte păpuși. Erau trei categorii de bumbac, *nălbit*, alb ca zăpada care era folosit pentru confecționarea pieselor de sărbătoare, *nenălbit*, mai gălbui la fir, folosit pentru confecționarea pieselor de purtat și *pescăresc* mai gros la fir, răsucit, folosit la confecționarea itelor. Jirebiile și sculurile erau puse pe vârtejniță și depănate făcându-se gHEME sau mosoare. După depănat urma urzitul, operațiunea prin care se obținea urzeala, adică cantitatea de fire care urma să fie învelită pe sulul războiului, pentru a obține pânza de lungimea și lățimea dorită. Pentru ca pânza să aibă lungimea dorită, se măsura cu cotul firul, atâtă coți cât de lungă se dorea să fie pânza și se lega cu un fir roșu. Urzitul se făcea pe urzoi din partea de jos a urzoiului, unde se aflau cele două cuie de lemn, unde se făceau rostul (un 8 orizontal), firul fiind înșirat pe urzoi până la firul roșu, după care se întorcea în sens invers, până la rost, operațiunea repetându-se până se pânza se obținea numărul de fire necesare pentru a obține o pânză de lățimea dorită. La urzit se numărau firele la rost la fel ca pe răschitor și se lega separat fiecare jirebie cu o ață să nu se încurce. Numărul firelor care trebuiau urzite era determinat de numărul dinților spetei și de felul cum se dau firele prin spată. Erau spete de 8 numărături (240 dinți) pentru care trebuiau urzite 240 fire, de 10 numărături (300 dinți) pentru care trebuiau urzite 300 fire, de 12 numărături (360 dinți) pentru care trebuiau urzite 360 fire.

După urzit se puneă războiul, începând cu învelitul sulului dinapoi. Urzeala, bine întinsă, se fixa cu un capăt (cel din partea de sus a urzoiului) pe sulul dinapoi și se

rotea începutul sulului, punându-se vergele de alun printre fire ca să nu se încurce şi sulul să se învelească egal. Când pe sul era pusă toată urzeala, începea neveditul, datul prin iţe. Neveditul era operaţiunea cea mai complicată, de ea depinzând rostatul războiului şi calitatea motivelor decorative. Datul prin iţe depindea de ce fel de pânză se ţesea. Când se dorea o pânză simplă, fără motive, se nevedea în două iţe, din firele perechi de la rost primul fir se dădea prin primul corleţ al iţului, iar al doilea fir prin al doilea corleţ al iţului pereche. Când se dorea o pânză cu motive, se nevedea în patru iţe. Pentru a se obţine motivul brăduţului în ţesătură, se luau în mână şapte fire care erau date prin corleţul iţelor astfel:

Iţul	Firele											
I	1	7	6	5	4	3	2	1				
II	2	6	1	5	7	4	6	3	5	2	4	1
III	3	2	2	4	1	3	7	2	6	1	5	7
IV	4		3	2	1	7		6		5		

Când se nevedea cu alesături în trei iţe, acestea rosteau separat, două pentru obţinerea fondului, iar a treia pentru obţinerea modelului. Se ţesea în casă sau în argea (Gherceşti), „chilimuri, scoarţe, dimii, velnite, cergi, zavelci, pânză de tort, de bumbac de borangic, peşchire, pânze de acoperit capul femeilor, făcute din cânepă şi bumbac, prosoape pentru şters şi de pus în cuie, cârpe de acoperit capul, dar făcute din borangic şi lucrate cu flori, cergi, acoperitoare de pat făcute din lână vopsită sau nu, cu flori, scoarţe – se numesc cele mai scumpe acoperitori de pat” (Pleniţa, Tântăreni).

8. *Obiceiuri legate de viaţa omului. Naşterea.* În mentalitatea populară naşterea unui copil era un miracol ce depăşea puterea de înţelegere a majorităţii populaţiei, din care cauză perioada prenatală şi postnatală avea implicaţii deosebite, atât în cadrul familiei, cât şi a comunităţii rurale. Se credea că prezenţa fiecărui om pe acest pământ este marcată pe cer de un element cosmic, *steaua* lui, de aceea câţi oameni sunt pe pământ, atâtea stele sunt pe cer⁴⁴.

Perioada prenatală era importantă, deoarece se considera că anumite evenimente petrecute în această perioadă aveau urmări importante asupra viitoarei fiinţe umane, nou născutul putând veni pe lume ca o fiinţă curată care să aducă bucurii familiei şi comunităţii, sau ca o fiinţă necurată (strigoi⁴⁵, priculici, vârcolaci⁴⁶), care să provoace necazuri.

Pentru a aduce pe lume fiinţe curate, părinţii trebuiau să îndeplinească anumite condiţii: să fie cununaţi legal, „copii născuţi de fete necăsătorite se fac strigoi şi după moarte vin şi mănâncă inimile membrilor familiei” (Poiana), să nu conceapă copilul într-o zi mare (praznic sau sărbătoare împăratească), deoarece copiii concepuţi în astfel de zile întârziu la creştere, iar pentru a creşte normal trebuiau duşi la biserică, pentru a trece preotul cu darurile peste el şi să i se facă maslu cu bani de căpătat” (Maglavit). La naştere, un rol important îl avea moaşa de buric care era „o femeie mai în etate, care

⁴⁴ Pleniţa; „Stelele luminoase sunt oamenii bogaţi, iar cele întunecoase sunt oamenii săraci” (Tencăneu).

⁴⁵ „Copiii care se nasc cu scufie în cap se fac strigoi” (Pleniţa).

⁴⁶ „Vârcolacii sunt făcuţi de femei nemăritate făcute şi ele de femei nemăritate” (Gubancea).

asista la nașterea unui copil alături de moașa comunală și care leagă buricul copilului. Moașa de buric putea fi moașă „și la alte 3-4 femei rude apropiate, însă în nici un caz la noră sau fiică” (Bîrca).

În situația în care gravida nu putea naște ușor, moașa de buric punea gravida să umble prin casă și să închidă ușile dându-le brânci cu piciorul (Cătanele), îi dădea să bea: apa în care s-au deschis trei lacăte (Filiași), sau soțul îi dă să bea apa din pumni (Grindenii).

Nașterea nu se face în pat, ci jos pe un așternut de paie sau fân, pe vatra casei ori pe pământul gol (Vela). După ce se naștea copilul, moașa de buric tăia cordonul pe un obiect dur, „pe o așchie sărită din lemn pe care puneau un ban de argint ca să fie curat ca argintul, pe resteiul de la jug pentru ca să fie voinic ca boul, pe coada toporului sau pe furca de tors ca să fie bună gospodină” (Scăiești), cu un obiect găsit, (custură, secere, vârf de coasă), uzat pentru ca nou născutul să aibă noroc la găsit bani, la bucate etc. (Grindenii).

Legarea cordonului se face cu un șnur făcut din cheotoarea de la cămașă a tatălui și câteva fire de păr din capul lăuzei, pentru ca să țină copilul cu tatăl și cu mama lui. Cordonul se leagă măsurând trei degete de la pânțele copilului și înnodând firul de trei ori (Ciupercenii Noi).

După naștere moașa se duce cu apă și cu un fir de busuioc la preot ca să-i facă molitva și venind acasă cu această apă se spală lăuzei și toate femeile care au asistat la naștere (Poiana). Nu se dă țâță copilului până ce moașa nu vine cu molitva⁴⁷ (Petrovici, 1943: 285). Timp de 5 zile moașa nu părăsește casa lăuzei, dacă este nevoită să plece lasă un baston sau o furcă să-i țină de urât (Poiana). Moașa de buric prezenta pe nou născut tatălui, care îi turna apă pe cap dintr-o oală nouă nesmălțuită pentru a avea glas (Scăești), după care îl scâldea. În apa pentru prima scaldă se puneau un ban de argint, grăunțe pentru a avea parte de bucate, pene de pasăre pentru a fi ușor ca pasărea (Băilești).

Apă pentru scăldatul copilului trebuie să se ia înainte de apusul soarelui, dacă nu se poate lua copilul rămânea nescăldat până a doua zi. Se credea că dacă se ia apă după apusul soarelui copilul nu va avea somn și va tresări noaptea. Copilul scăldat este înfășurat în cârpe moi, apoi în scutece și legat cu o fașă făcută din două șnururi, unul alb și altul roșu, răsucite împreună și cu doi ciucuri la capete. La un capăt al șnurului se puneau un fir de busuioc, un bob de tămâie și un ban de argint, strâns, ca să crească drept (Poiana).

Lăuzea, timp de 6 săptămâni, este considerată necurată, ea nu avea voie să meargă la biserică, nu lua parte la nici o ceremonie religioasă, nu făcea prinoase, nu trecea peste ape curgătoare, nu ieșea din casă decât numai cu un vâtrai în mână ca să n-o pocească sfințele. După 6 săptămâni, chema preotul să facă molitva pentru a deveni curată (Băilești).

În primele trei zile se ținea lângă copil un obiect de fier (un cuțit, un briceag) ca să nu se poată apropia duhurile necurate de el. În a treia noapte după naștere,

⁴⁷ „Se duce moașa cu sticla cu apă și cu busuioc să le molitvească popa. Îi citește popa și pe urmă moașa vine acasă și spală, se molitvesc, ca să fie curate” (Măceșul de Jos).

ursitoarele hotărau cum va fi viața nou-născutului în lumea aceasta. Despre Ursitori se credea că sunt: trei femei (Breasta, Galiciuica, Ișalnița), trei fete trimise de Dumnezeu (Gubancea, Dîrmănești), duhuri curate (Goști), duhuri care se prefac în trei femei (Plenița) și cele hotărâte de ele nu puteau fi schimbate de nimeni pe lumea aceasta. Pentru a ursi bine nou-născutul în a treia seară, până nu scapătă soarele, se făcea curățenie în casă, se primenea lăuza și copilul și se pune masa pentru ursitori. Masa se pune în mijlocul camerei în care se afla copilul și pe ea se puneau, „o turtă făcută de o fată care are tată și mamă, pe lângă care se pune argint, zahăr, miere, vin apă, carte, sapă, secere, bardă și alte obiecte de muncă dacă este băiat sau unelte trebuitoare la tors, cusut, țesut”⁴⁸. Noaptea ursitoarele, șed la masă, mănâncă și mulțumite aleg de pe masă darul cu care ursează copilul (Gîngiova), dacă aleg pâinea, când copilul va crește mare va fi bun și va avea belșug de pâine⁴⁹. Mama se culcă cu capul spre masă pentru a visa cum îl ursează, dacă visa ceva frumos în acea noapte, nou-născutul era ursit bine (Breasta). A doua zi, toate lucrurile bune de mâncare le ia moașa (Băilești). De la naștere până la botez, străinii care vin în casă trebuie să facă ceva, un semn, lângă copil pentru ca acesta să nu se îmbolnăvească de Muma Pădurii (Băilești).

9. *Botezul* nou-născutului se făcea la biserică, în prima duminică sau în a doua după naștere. Dacă copilul este slab se botează imediat după naștere în casă. Copilul era dus la biserică de moașă, însoțită de nașă și tatăl copilului și era botezat de preot prin scufundare, de trei ori, în apă zicând „Botează-se robul lui Dumnezeu... în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh. Amin”. Copilul era învelit într-o pânză curată și dat nașei, care-l ține cu capul spre răsărit, în timp ce preotul spune rugăciunile lepădării de satana. În apa cu care s-a botezat copilul se pun vara flori, iar iarna fire de busuioc ca să fie copilul frumos când va fi mare. De la biserică copilul este adus acasă de către nașă, care îl dă părinților zicând: am dus un păcătos și v-am adus un creștin (Sălcuta). Când vin acasă cu copilul botezat, nașa îl pune pe masă afară, de unde îl ia tatăl și-l aduce în casă la mă-sa (Petrovici, 1943: 286). În situația în care copilul moare nebotezat, li se mulge lapte de către mame, timp de șase săptămâni, la mormânt, la cap (Drăgoești).

10. *Căsătoria* era pasul pe care fiecare băiat și fiecare fată, care au ajuns la vârsta tinereții, trebuia să-l facă pentru a întemeia o nouă familie, care să ducă mai departe numele familiei. Căsătoria era o preocupare importantă atât pentru comunitatea satească, deoarece în urma ei apărea o nouă familie (bună sau rea), care mărea numărul celor existente, cât și pentru tineri, deoarece prin întemeierea unei familii independente, ei scăpau de sub tutela părinților.

Fetele de o anumită vârstă erau foarte interesate să se căsătorească înainte de lăsarea postului mare, pentru a nu fi strigate peste sat: „La lăsata secului după masă, flăcăii se strâng la un loc, grupându-se în două tabere, una într-o parte a satului și alta în cealaltă, și încep a striga toate fetele bătrâne din sat: „Aoleo, aoleo!” și i se răspunde

⁴⁸ Plenița; „pâine, bucate, un pahar cu vin, monede de aur sau argint” (Băilești); „pâine și alte lucruri bune de mâncare, o bucată de pâine, un pahar cu vin, zahăr, o monedă de aur, una de argint, carte, *igliță*” (Breasta).

⁴⁹ Breasta; „dacă aleg aurul sau argintul, va fi econom și bogat; dacă cartea, va fi cărturar mare, *iglița*, fata va fi harnică și bună gospodină” (Băilești).

„Ce ți-e? Ce să-mi fie, vai de mine uite fata lui X a rămas nemăritată. Nu te îngriji frate că tot mai are un dinte în gură” (Plenița).

Pentru a grăbi nunta în anul ce urma, în ajunul Anului Nou încercau să-și aducă ursitul punând punți, „se duc la un mic izvor peste care fac o punte: se bat câte 9 pari la fiecare cap al punții, peste care se pun nouă nuiele, parii și nuielele trebuie să fie de: alun, arțar, scaiete, cracă de măr dulce, nuc, porumbar, sânger, cireș și gutui. Când le așează aceste crăci zice: „Tu alun să-l aduci ca un nebun /Tu arțar să-l aduci pe-un armăsar, /Tu scaiete să-l aduci ca un brăbete /Tu cracă de măr dulce să-l aduci bun și dulce /Tu nuc să-l aduci ca un haiduc /Tu porumbar să-l aduci ca un armăsar, /Tu sânger să-l aduci ca un înger /Tu gutui să te duci să-i spui.” Pe această punte fata mai pune fasole, linte și bob zicând: „Tu linte să-l aduci cuminte /Tu fâsui să te duci să-i spui /Tu bob ești un torontoc.” Dacă fata care a făcut puntea se va visa în noaptea aceea trecând cu viitorul soț pe acea punte, se va mărita, iar dacă nu se va visa, nu se va mărita în anul viitor (Săvuța).

Pentru a afla dacă părinții fetei sunt de acord să-și dea fata din partea băiatului, se trimitea o rudenie cu o ploscă la casa fetei și dacă aceasta era primită și tatăl fetei bea din ploscă, însemna că este de acord și se stabilea ziua când se făcea logodna. În seara zilei, băiatul cu părinții și rudele mergea la casa fetei să facă așezământul. După ce erau tratați cu mâncare și băutură, începeau discuțiile privind zestrea fetei (lucruri de casă, vite, pământ etc., făcându-se foaia de zestre. Dacă părinții băiatului erau mulțumiți cu zestrea, se fixa ziua nunții. Invitarea la nuntă se făcea de mire însoțit de cumnat (Murgașiu), sau de tineri numiți de mire, cu o ploscă cu băutură. În ajunul nunții, sâmbăta, se adunau tinerii la casa mirelui și a miresei. La casa mirelui, în timp ce muzicanții cântă și tinerii joacă, mirele este bărbierit, iar la casa miresei, tinerii aduc brazieri și-i pun la stâlpii porții, la casă și într-o prăjină înaltă, bradul este legat cu un șervet în care se pune o monedă de argint. Cununia are loc duminică, când pe la orele 11 venea mirele însoțit de părinți, rude și cunoscuți, cu o mulțime de căruțe, la casa miresei. Mirele călare era în fruntea colăcarilor și purta la piept și la căciulă floarea de mire. După ce intră în curte, unul dintre colăcari spune orațiile sau colăcăria, apoi iau mireasa cu lada de zestre și pornesc la biserică. Înainte de a pleca de acasă, după ce s-a așezat mireasa în căruță, se rupe o azimă deasupra capului ei și bucățile le aruncă flăcăilor și fetelor. Cine prinde o bucată, se căsătorește cât de curând. Se credea că azima e bună și contra frigurilor la copii mici. La biserică, când preotul și nașul pun cununile pe cap, mireasa caută să calce ginerele pe picior ca să i se supună în casă. De la biserică, alaiul pleacă la casa mirelui, unde, în curte, pe o masă, se afla o azimă și sare. Soacra ia mireasa de mână și înconjoară de trei ori masa, apoi sărută de trei ori fruntea miresei, iar mireasa sărută mâna soacrei, după care intră în casă (Seaca de Câmpie). Nuntașii se pun la masă, vara în curte, iar iarna în casă. După ce s-a servit friptura, mireasa și cumnatul iau o farfurie sau castron, pe care pun o azimă și puțină sare și o dau nașului, care face în azimă o gaură în formă de cruce cu ajutorul unui cuțitaș și pune pe azimă darul său. Mireasa prezintă fiecărui nuntaș azima și nuntașii pun banii, iar mireasa trebuie să sărute mâna fiecăruia. Seara mirii se retrag în camera lor, iar luni dimineața soacra mare intră în camera lor și ia cămașa miresei, dacă-i plină de sânge joacă cu ea în horă în chiuiturile nuntașilor. Dacă mireasa n-a fost fată mare,

este pusă pe o grapă la care se înjugă patru boi și o duc la părinții ei sau, când merg pe calea primară, la trei zile după nuntă, mirele duce socrilor un urcior cu vin roșu sau rupe cheotoarea soacrei și-i pune în sân o monedă de argint, semn că fata ei a fost curată ca argintul (Adunații de Geormane). Mireasa își începe munca în noua locuință, aducând apă de la fântână cu vadră, însoțită de un flăcău. La fântână, mireasa scoate o găleată de apă pe care o pune în vadră, dar flăcăul răstoarnă vadră cu piciorul, de trei ori, iar pe a patra vadră o duc în casă unde-i dă soțului să bea puțin (Mălăiești).

11. *Moartea* era, în mentalitatea populară, momentul trecerii omului de la starea de ființă materială (corp și suflet) la cea de ființă spirituală (suflet), a ruperii de lumea aceasta și a trecerii în altă lume. Moartea era considerată granița dintre două lumi, o lume în care prezența mortului și eventuala lui întoarcere, sub o formă sau alta, nu mai este dorită de nimeni și o altă lume în care mortul trebuie să intre, dar în care încă nu este primit. Când se îmbolnăvea cineva, se apela la descântători care, prin descântecele lor, pot face din om bolnav om sănătos. Descântătorii aveau puterea de a lua boala și a o transmite altei persoane.

Moartea naturală era prevestită familiei de cântecul bufniței⁵⁰, mai ales ziua, pe casă: „bufnița unde cântă moare cineva din casă sau rămâne pustie”⁵¹, de mici sunete produse de unele obiecte din casă, de stricarea inexplicabilă a unor obiecte, de căderea unor obiecte din cui; de comportamentul unor animale, de urlatul câinilor, în pragul casei în care se află un om bolnav. În situația în care descântecele și lecurile n-au dat rezultate, și anumite semne prevestesc moartea iminentă a bolnavului, familia chema preotul să-l spovedească și împărtășească pentru a putea pleca curat sufletește din această lume. Spovedania bolnavului era un eveniment intens mediatizat în cadrul comunității, pentru ca membri aceștia să poată participa la ritualul de despărțire de cel bolnav.

Iminenta trecere din lumea aceasta era comunicată de bolnav familiei prin anumite semne și prin comportament: se întorcea neconținut cu fața către perete și căuta cu ochii peste cap; spunea că vede figuri de oameni, de animale; își ținea privirea ațintită mult timp spre anumite obiecte, i se înnegreau încheieturile degetelor și se învinețeau unghiile, sufla greu, prevenind familia că este în pragul încheierii existenței lui și să se pregătească pentru a-l însoți pe ultimul drum. Familia muribundului se îngrijea să aibă la îndemână o lumânare pe care să o aprindă când își dădea bolnavul sufletul, pentru ca pe lumea cealaltă sufletul să aibă lumină, nu să stea pe întuneric. Era credința că sufletul celor care mor fără lumânare pe lumea cealaltă blestemă pe cei rămași; de aceea, dacă murea fără lumânare, rudele trebuiau să postească 40 de zile (Ciupercenii Vechi). După ce își dădea sufletul, mortul era scăldat și îmbrăcat în haine curate, motiv pentru care, mulți își păstrează hainele cu care au fost miri, pentru înmormântare. Apa cu care a fost spălat mortul se aruncă la o margine de hotar ca să nu treacă nimeni peste ea (Melinești). La moartea unui om, membri familiei îi pun lumânări de ceară la cap și în mâini. Mortul se ține pe patul pe care a murit, la cap și în mâini i se pune o lumânare de ceară, iar pe piept o lumânare făcută colac, care arde în

⁵⁰ „Bufnițele sunt cobitori, prevestesc moartea” (Gogoșiu).

⁵¹ Comoșteni; Coțofeni; „Bufnița prevestește răul, dacă cântă pe o casă se crede că în acea casă moare cineva” (Dobridorul).

cele trei zile în care stă în casă (Seaca de Câmpie). Mortul este măsurat pentru a i se face cosciugul, care nu trebuie să fie mai mare decât mortul, pentru ca în locul rămas gol acesta să nu poată chema și alte rude. În cosciug, mortul este acoperit cu o pânză albă, tivită cu negru pe margini și cu o cruce la mijloc (Filiași). În cele trei zile, mortul este păzit, se face priveghi, să nu treacă pisica peste sau pe sub el ca să nu se facă strigoi. La priveghi, mortul este bocit de femei, iar vecinele, aducându-și aminte de morții lor, îl roagă să meargă la ei și să le spună cât i-au plâns (Seaca de Câmpie). Se credea că mortul îndată ce se face strigoi începe să-și omoare rudele. În situația în care mor mai multe rude de-ale mortului, ca să vadă dacă el e strigoi, se duc la mormânt cu un cal armăsar negru și dacă calul nu va trece peste mormânt este strigoi și atunci îl dezgroapă și-l găesc cu gura roșie pentru că a mâncat oameni, îl scot afară și-l taie în bucăți, punându-l într-un sac nou și-i citesc din nou (Ghercești). În situația în care a murit unul din frații lunatici (frați născuți în aceeași zi și în aceeași lună), fratele viu, pentru a nu muri și el, trebuie să se despartă de cel mort. În acest scop, când mortul este slobozit în groapă, se suie în picioare pe tron și îl leagă cu fiarele coșului și alt om îl întreabă: „Îmi ești frate până la moarte? – Îți sunt” îi răspunde și atunci îl trage afară (Măceșul de Jos cf. Petroviciu, 1943: 287); „se deschid fiarele de împiedicat caii și se prind de un picior al mortului și de unul al viului, apoi se închid și deschid, de trei ori, de un alt băiat străin, cam de aceeași vârstă, zicând: te lepezi de mort și te faci frate cu mine, la care lunaticul viu răspunde: mă leapăd de el și mă fac frate cu tine și atunci ambii devin frați de cruce” (Filiași). În cele trei zile cât stă acasă mortul, casa rămâne nemăturată. Când mortul este scos din casă, membrii familiei apucă fiecare de sicriu și se fac că nu-l lasă să iasă zicând: „noi tragem de tine, dar tu să nu tragi de noi și după ce a fost scos, sparg o oală și închid repede ușa” (Simnicu). Convoiul, în frunte un om care duce crucea sau stâlpul, se oprește la răspântii, unde preoții citesc evangheliile. Dacă mortul e flăcău sau fată, stâlpul îl îmbracă cu hainele cele mai bune (Seaca de Câmpie). În cimitir, la groapă, preotul citește ectenia morților, face pausul (strophește sicriul cu vin în formă de cruce) și dezlegarea, după care sicriul se lasă în mormânt. După ce a fost acoperit mormântul cu pământ, participanții se spală cu apă ca să se lepede de cel mort (Melinești). După ce se îngroapă mortul, este obiceiul de a-i pune la cap 3 fuse, o furcă, un mestecăn, pe care le țin trei zile după care merg trei femei cu mei în poală, presărându-l până la mormânt în cea mai strictă tăcere, afară de una care zice, încet: „când se va întoarce meiul singur acasă atunci să se întoarcă și mortul.” Ajungând la mormânt, îl ocolește de trei ori și ia obiectele puse. Se face aceasta pentru ca mortul să nu se facă moroi (Plenița). De la cimitir, participanții la înmormântare se întorc la casa mortului, unde se face pomana. Pomeni se fac pentru mort la trei, la nouă zile, la șase săptămâni și la un an, după care pomenirea mortului se face la parastas cu colaci, lumânări și ouă roșii, în prima săptămână după Paști.

Mormântul se tămâiază în fiecare săptămână timp de 6 săptămâni, sâmbăta, când se dă pomană câte 9 turtițe pentru sufletul mortului. După înmormântare, timp de 40 de zile, se aducea izvorul, o persoană anume tocmită aducea la casa mortului și la vecini 40 vedre cu apă după care slobozea izvorul, luând o troacă sau o coajă de dovleac de fundul căreia lipea două lumânări în formă de cruce. Lumânările erau aprinse la cele patru capete și se dădea drumul vasului pe o apă curgătoare și dacă nu

se răsturna, însemna că izvorul este primit şi sufletul mortului va avea lumină şi apă pe lumea cealaltă (Filiaşi). În postul mare, se duceau colaci şi colivă şi se duceau la biserică unde le citea popa, apoi colacul se tăia în două, jumătate îl lua femeia şi-l aducea acasă (Petroviciu, 1943: 287).

12. *Obiceiuri de peste an. Zile de lucru, zile ţinute şi zile de sărbătoare.* În mentalitatea populară de la sfârşitul secolului al XIX-lea exista credinţa că pentru orice lucru în lumea aceasta este un timp bun (un ceas, o zi, o săptămână) în care se poate începe şi desfăşura o activitate şi un timp rău în care nu este bine să începi sau să desfăşori anumite activităţi. Consecinţele negative sau pozitive ale ceasurilor rele sau bune se resimţeau personal, în timp ce acelea ale zilelor bune şi rele erau resimţite de întreaga comunitate.

Zilele bune din cursul săptămânii erau: *Lunea* era zi în care se putea începe orice lucru, iar dacă îţi merge bine luna, îţi va merge bine toată săptămâna. Prima zi de luni din postul mare se numea *lunea curată*, deoarece în această zi se spălau cu leşie toate vasele în care se pregătea mâncarea şi din care se mânca pentru a le curăţa de grăsime; *Marţea* era considerată ziua în care Dumnezeu a urzit lumea şi pământul, de aceea femeile nu urzeau şi nu croiau nimic marţea. Marţea era considerată o zi fără noroc, zi în care nu era bine să se înceapă nici o lucrare că lucrai în pagubă. Marţea are ceasuri rele, în care „să nu pleci la drum şi să nu începi nici un lucru din nou că nu-ţi merge bine”. Dintre zilele de marţi din cursul anului, cele mai importante erau *marţea ciorilor*, prima marţi din postul mare când se stropeau semănăturile cu apa cu care au fost spălate vasele în luna curată; *ropotul ţestelor*, a treia marţi după Paşti, când femeile nu făceau nimic altceva decât ţeste (Răchita); *Miercurea* era considerată o zi bună în care se poate începe orice lucru şi se puteau face descânţece. Prima zi de miercuri din postul mare era *miercurea strâmbă*, zi în care nu se face leşie, nu se spală haine, nu se toarce, nu se găureşte pânza, nu se descântă pentru a nu li se strâmba gura; *Joia* era o zi norocoasă în care se putea începe orice lucrare şi în care se puteau face descânţece de dragoste. În cursul anului, cele mai importante zile de joi erau: *Joia iepelor*, în prima săptămână a Postului Mare, zi ce era ținută de femeile care au vite pentru că e rău de înţepătură: „se ține ca să nu se împăreze caii” (Drăgoeşti). În această zi se încurau caii, flăcăii ieşeau călări la câmp şi făceau întreceri. *Joia Mare* era cea mai importantă zi de peste an pentru pomenirea morţilor, zi în care „trebuie să se facă colaci pentru toţi morţii rude, iar noaptea fac focuri cât pot de mari, în curte, cu bojii uscate. Cred că morţii vin şi se încălzesc la ele” (Carpenu). Tot în acea zi se crede că umblă Joimărica pentru a controla dacă s-a tors cânepa, unde găseşte caiere netorse le arde degetele la fete şi la femei (Cernăteşti). Despre Joimărică se credea că este o femeie foarte urâtă care vine cu 4-5 săptămâni înainte de Paşti, în fiecare casă cu fete tinere, ca să se convingă dacă fetele au tors cânepa şi lâna care o au în casă. Dacă găseşte cânepă sau lână netoarsă, le pune în cuptorul ce-l poartă cu sine şi dându-le foc, pune pe acel foc pe toate fetele leneşe⁵². În localitatea Pleniţa se credea că Joimărica e un animal drăcesc care, voind a prăpădi lumea, se pune să roadă furca pământului,

⁵² Murgăuş; „Joimărica este o femeie care umblă la Joi Mari cu o căldare cu foc şi întreabă fetele ce au lucrat în timpul anului” (Săilcuţa).

această putere o are mai ales în Joia din săptămâna Patimilor. Pentru a fi împiedicată, era obiceiul ca copii să se îmbrace cu haine zrențaroase, mănjindu-și fața și mâinile cu negreală și, luând câte un clopoțel, pleacă din casă în casă sunând și zicând: „câlții, câlții tors-ai câlții”. Dacă câlții nu sunt torși, să înceapă îndată torsul lor, pentru ca prin sfârșitul fusului și sunetul clopotelor Joimărica, încetinind din rosul furcii pământului, profită de crește la loc. În noaptea de Joia Mare, era obiceiul băieților de a aduna ouă „băieții își boiesc fața cu cărbuni, iau câte un clopot și merg pe la toate casele, bat clopotele strigând: „câlții, câlții tors-ai câlții, ouă încondeiate, Joimărica pe perete” și la fiecare casă le dă două ouă”⁵³. După Paști, se țineau 9 joi, care se serbau ca și duminicile, ca să nu bată piatra semănăturile⁵⁴; Vinerea era considerată cea mai mare zi din săptămână, după duminică, zi în care nu se toarce, nu se spală haine, nu se lucrează la vii” (Galiciuica). Vinerile erau ținute și pentru a fi apărute turmele de animalele sălbatice. Vinerea se făceau descânțece (Bîrca). Cele mai importante vineri din cursul anului erau Vinerea omanului, în prima săptămână a postului mare, când tinerii se duceau „pe lunci și în pădure ca să sape rădăcini de oman, iarbă mare pe care o fierbeau și se spălau pe cap ca să aibă părul mare și frumos” (Galiciuica); Vinerea ouălor, în săptămâna Mare, Izvorul tămăduirii, vinerea din prima săptămână de după Paști și Vinerea Mare (14 octombrie), zi în care nu se lucra ca să nu orbească; Sâmbăta era ziua în care se făcea pomenirea morților: „se duc colaci la biserică și grâu fiert. Grâul se spală în apă limpede de mai multe ori, se pune în piua și se pisează, apoi se cerne ca să rămână numai bobul, se fierbe bine, apoi i se adaugă făină de grâu amestecându-se bine și așa se lasă să se răcească, apoi i se adaugă zahăr și se pune într-o farfurie” (Bîrca).

13: Sărbători creștine și sărbători băbești. Anul Nou, ca început al unei noi perioade de timp, avea în mentalitatea populară o mare încărcătură magică, fiind considerat momentul în care, pentru prima dată în cursul unui an, oamenii pot afla comorile ascunse, mersul vremii în anul care începe și norocul. Despre cer se credea că este sfânt și se deschidea numai la sărbători mari, dar numai oamenii buni și drepti îl pot vedea deschis. Se credea că cei care văd cerul deschis pot cere ce vor ei și vor primi (Răchita). În noaptea de Sf. Vasile erau oameni care priveghează pentru a vedea cum joacă comorile îngropate. Erau comori cu bani buni care se pot scoate ușor și folosesc celui ce i-a găsit, și comori cu bani blestemați pentru care e zadarnică orice încercare de a-i scoate. „Chiar dacă săpând ar găsi căldarea sau vasul cu bani, când pun mâna să-l scoată, el se duce mai la fund. Mulți rămân muți, surzi etc., dacă stăruie să dezgroape banii blestemați. Dacă totuși reușesc să scoată asemenea bani, blestemul își are efectul, unul din tovarăși omoară pe celălalt, iar cel rămas în viață cu toată averea ce a găsit-o se usucă pe picioare” (Bîrca).

În seara ajunului de Anul Nou, se putea afla cum va fi timpul în anul care începe cu ajutorul *calendarului de ceapă*. O femeie bătrână din casă lua o ceapă, din

⁵³ Poiana; „Joia din săptămâna mare umblă băieții prin sat ca să strângă ouă de la fiecare casă, strigând la ferestre: chiții,chiții tors-ai câlții două ouă încondeiate puse bine pe perete” (Risipiți); „Miercuri seara spre joi mari mai mulți băieți din sat umblă cu oale cu foc și cu câlți pe la fete ca să strângă ouă” (Simnicul).

⁵⁴ Comoșteni; „țin 9 joi după Paști ca să nu bată piatra câmpul” (Cernătești); „se sărbătoreau 9 joi după Paști” (Galiciuica).

care desfăcea 12 foi, câte una pentru fiecare lună din an. În fiecare foaie punea o cantitate egală de sare, după care le așeza într-o sită sau pe fereastră. În dimineața de Anul Nou se uita la ele și în funcție de cantitatea de apă ce se găsea pe ele, se aprecia timpul, în cele în care se găsește puțină apă, acelea vor fi ploioase, iar cele în care este apă mai puțină sau nu este deloc, acele luni vor fi secetoase⁵⁵. În noaptea de Anul Nou, oamenii credeau că își pot afla singuri ursita, mai ales atunci când era vorba de căsătorie.

Pentru a afla când se vor mărita fetele în noaptea de Anul Nou „merg la grajdul vitelor și lovesc cu piciorul o vită culcată zicând: Hăi ăst an. Dacă vita se ridică, e semn că se mărită în anul care începe, dacă nu, lovește a doua oară, zicând: hi la anul. După a câta lovitură se ridică, după atâția ani se mărită. Tot pentru a afla în ce an se însoară sau se mărită flăcăul sau fata, merge la gardul de stobori sau ulucă și alege o porțiune din el și începe să numere tot două bucăți de stobori zicând: soț, soț. Dacă ultimii stobori ies soț înseamnă că se căsătorește în anul care începe, în caz contrar face aceeași operațiune pentru alt an (Bîrca).

Pentru a afla cum va fi viitorul soț sau soție, se adună mai mulți flăcăi și fete în seara dinspre Anul Nou în casa unuia pentru a vrăji. Se pun pe masă: inel, bucată de pâine, bani, cărbune, oglindă, pieptene etc. și fiecare obiect se acoperă cu o farfurie. Un băiat și o fată stau la o parte până când ceilalți schimbă lucrurile de sub farfurii, apoi sunt chemați să aleagă. Dacă a ales inelul, înseamnă că viitorul soț va fi subțire, dacă alege pâinea, soțul va fi bun ca pâinea, dacă e cărbune, soțul va fi oacheș, dacă iese oglinda, soțul va fi frumos, dacă iese pieptenul, soțul va fi colțat (Bîrca). Cum va fi viitorul soț sau soție se putea afla și mergând la un gard de stobori (spărturi de stejar înfipite în pământ și la partea de sus îngrădite cu nuiiele de salcie), unde o fată și un flăcău, legați la ochi cu o batistă, merg la un stobor de unde numără, unul în stânga și altul în dreapta, nouă stobori, la care se opresc fiecare. Se dezleagă la ochi și privesc stoborul, dacă e drept viitorul soț va fi voinic și frumos, dacă e puțin adus, va fi cocoșat, dacă e gros, viitorul soț va fi scund și gras (Bîrca). Locul unde se vor mărita fetele îl puteau afla, în noaptea de Anul Nou, măturând cenușa de pe vatră, iar pe vatra încinsă puneau un bob de sămânță de cânepă. Dacă bobul pleznește, dar rămâne pe loc, e semn că se va mărita în satul ei, dacă sare într-o parte se va mărita în satul ce vine în direcția în care a sărit bobul (Bîrca). Pentru a afla dacă flăcăul care îi este drag o va lua în căsătorie, fata mătură vatra încinsă și puneau două fire de păr de porc de la coamă la o depărtare de 2-3 cm unul de altul. Dacă firele încălzite de vatră se apropie fără a se împreuna, e semn că se vor căsători, dar în alt an, dacă se apropie și se împreună, se vor căsători în anul ce începe, iar dacă se îndepărtează, e semn că fata e înșelată în așteptări (Bîrca). Se credea că în noaptea de Anul Nou, vrăjitoarele plătite puteau schimba ursita mergând la marginea unui pârau sau a unui lac unde-l scot pe diavol și-l trimit la casa iubitului, ca să-l facă să revină asupra hotărârii de a nu lua pe acea persoană (Bîrca).

Dimineața și ziua de Anul Nou erau cele mai prielnice momente de a se face urări. Urările se făceau atât de cete de lăutari, care în dimineața de Anul Nou mergeau

⁵⁵ Săvuța, „Se taie o ceapă în două părți egale și se desfac 12 găoci în care se pune sare. Se așează la fereastră ori pe o masă din apropierea ferestrei, cea d-întâi din stânga arătând prima lună a anului, iar celelalte urmând la rând spre dreapta fiecare lună. Se cercetează a doua zi și foaia de ceapă care are apă arată o lună ploioasă” (Bîrca)

la casele gospodarilor și cântau la fereastră, iar când terminau, strigau în cor „La Anul și la mulți ani”, cât și de cetele de tineri care umblau pe la case cu o bucată de șină de pe roata carului, legată cu sfoară la gât, pe care o bat cu ciocănele (așa cum se toacă la biserică) și primeau bani (Bîrca). Copiii umblau la urat cu sorcova: „2-3 copii de 7-12 ani cu o ramură de copac pe care așează fâșii și flori de hârtie colorată, merg pe la fiecare casă și lovesc ușor pe umăr sau pe spate pe capul familiei, la fiecare vorbă de urare: „Sorcova, vesela /Să trăiți să-mbătrâniți /Ca un măr, ca un păr /Ca un fir de trandafir /Tare ca piatra /Lute ca săgeata /Tare ca fierul /Lute ca oțelul /Câte cuie în stobori /Atâtea vite în obor /Câte paie pe umbrar /Atâția franci în buzunar /Câte cuie sus pe casă /Atâția poli la D-voastră /Câți tăciuni în vatră /Atâția pețitori la fată /La anul și la mulți ani cu sănătate”. Pentru sorcovit primeau bani⁵⁶. În ziua de Anul Nou, spre seară, flăcăii și fetele fac horă în diferite locuri pe strada principală, la care asistă și cei mai în vârstă. Se mai obișnuia, înspre seară, plimbatul, se puneau caii la căruță sau sanie și mergeau de-a lungul satului chiuind (Bîrca).

Un obicei foarte răspândit de Anul Nou a fost *datul la grindă*. Părinții cu copiii mai mici de 9 ani, în ziua de Anul Nou, se duceau la moașa de buric, pentru a-i dați la grindă ca să crească mari⁵⁷. La moașă, petrecerea durează uneori trei zile. Cu o zi înainte, moașa face atâtea colaci de pâine (în forma unei coroane), câți nepoți are în viață, are moșiți, cu etatea sub 9 ani. În ziua de Anul Nou, pe la ora 10, toții nepoții cu părinții lor vin în casa moașei, cu de-ale mâncării și băuturii (așa zisul plocon). Începe datul la grindă, întâi cu ploconul adus de fiecare și apoi cu copiii fiecărei familii în ordinea vârstei. Moșul, bărbatul moașei, cu fața spre icoană, pune pe capul sau pe mâna dreaptă a fiecărui nepot colacul, îl ia în brațe și-l ridică de trei ori, urându-i ani mulți și fericiți. La plocon se zice: „la anul și la mulți ani să petrecem sănătoși”. Petrecerea nepoților la moașă durează până târziu noaptea, dacă la plecare nepoții unei moașe se întâlnesc cu nepoții de la mai multe moașe, joacă după fluier (Bîrca). Se credea că în dimineața Anului Nou, se pot amenința pomii care nu fac roade: „două persoane, una cu o secure sau un topor, se duc să amenințe pomii care nu fac roade că-i taie. La fiecare pom zic de trei ori: „faci mărul mere ori te tai?” Iar cealaltă persoană zice: „nu-l tăia că la anul va face mere” (Slăvuța).

Boboteaza era considerată o sărbătoare mare, deoarece acum se deschide cerul (Măceșul de Jos) și se sfințesc toate prin stropirea cu agheasma sfințită de preot. În Ajunul sărbătorii, umbla preotul cu botezul la fiecare gospodărie. Gospodinele pregăteau pentru preot un fuior, *fuiorul popii*, pentru a avea cânepa lungă și frumoasă,

⁵⁶ Bîrca; „Sorcova /Vesela/Să trăiți, să-mbătrâniți/Ca merii ca perii/Ca toamna cea bogată/la mulți ani cu sănătate” (Bîrca); „Sorcova vesela /Să trăiți boieri/ Să îmbătrâniți /Ca merii/ Ca perii / Ca toamna cea bogată/ La mulți ani cu sănătate /Să trăiți boieri/ Să îmbătrâniți” (Cernătești).

⁵⁷ „În ziua de Anul Nou, oamenii se duc cu toți ai casei la moașă, la acea care i-a moșit copiii, cu mare plocon, între care colaci mari care se numesc bîrță. Moașa face pentru fiecare nepot câte un colac pe care, după ce primește ploconul, îl pune pe cap, ridicându-l la grindă și urându-i viață lungă” (Plenița, Măceșul de Jos); „La Anul Nou se duc copiii la moașă pentru a-i da la grindă” (Sălcuța). „La Anul Nou părinții se duc cu copiii la moașă, care pune pe capul fiecărui copil colaci de pâine și-l ridică de trei ori la grindă zicând de trei ori: Mulți ani să trăiască” (Seaca de Câmpie).

de aceea „orice lucru care se păstrează cu grijă e fuiorul popii” (Căpreni). La casele cu fete mari, preotul era invitat să stea pe scaun ca să fie fata pețită, iar fetele încercau să fure busuioc din pământul preotului, pentru a și-l pune sub pernă ca să viseze ursitul. Se credea că agheasma de la Bobotează are proprietatea de a sfinți totul în lumea aceasta, de aceea ea era păstrată în tot cursul anului. Cu agheasmă se botezau vitele și păsările, cu credința că le va merge bine și vor fi sănătoase peste an⁵⁸ și se sfințeau toate apele curățindu-se de draci, care ies afară ca să nu fie botezați (Vela). Din apa sfințită luată de la preot oamenii, când se întorceau acasă, își făceau cruce și gustau de trei ori ca să fie curați (Cernătești).

Sf. Ioan Botezătorul (7 ianuarie). A doua zi de Bobotează oamenii se iordănesc. Pentru Iordănit, încă din ziua de Bobotează, se stabileau cetele de 2-3 inși care să meargă la casele gospodariilor. În dimineața zilei de Sf. Ion, pe la orele 3-4, cetele de flăcăi pleacă la gospodăriile ce li s-au stabilit, cu un vas de aramă de 10 litri cu apă proaspătă din fântână și iordănesc pe gospodari. Întrați în casă, unul din flăcăi toarnă apă pe fiecare membru al familiei, pe rând, ca să se spele, iar alt flăcău, cu un mănunchi de busuioc pe care-l afundă în apa din polonic, îi stropește pe fiecare după ce s-au spălat, de trei ori pe cap, urând sănătate și rod la câmp. Gospodarii le dau bani după putință. Cu banii adunați de toate cetele, se cumpără băutură și zahăr, apoi petrec în ziua de Sf. Ion⁵⁹. În unele localități, în dimineața zilei, tinerii „merg pe la fântâni și pun câte un flăcău care este mai sănătos de scoate și toarnă câte o ciutură de apă la fiecare om care vine să ia apă” (Galiciuica).

Sfântul Haralambie. La 10 februarie era ținut *Sfântul Haralambie*, pentru a fi apărați oamenii și animalele de boli, sfântul fiind considerat mai mare peste toate bolile. În această zi, duc grâu fiert la biserică: „la Sf. Haralambie se răsnește grâul mai mare ca făina și în urmă se fierbe și se pune pe o tavă cu lumânări și se duce la biserică pentru a fi sfințit de preot. Grâul era adus acasă și se dădea la toate dobitoacele ca să fie sănătoase” (Căpreni, Comosteni).

Dragobetele. La 24 februarie se ținea *Dragobetele*, crezând că este ziua în care se însoțesc toate păsările, care nu se împerechează rămân singure până în anul următor și că „cel ce va lucra în ziua aceea cîrăie ca păsările în toată viața” (Mischii).

Mărțișorul. Luna martie, *mărțișor*, era luna în care începeau lucrările de curățire și igienizare a gospodăriilor și a caselor care se desfășurau, în funcție de timp, de-a lungul întregii luni. În ziua de 1 martie copiii, fetele și femeile aveau obiceiul de-a lega la gât un mărțișor: „o împletitură din fir roșu și unul alb care se purta până înfloreau pomii când îl leapădă primăvara pe un pom înflorit” (Drăgoești). Se credea că mărțișorul are proprietatea de-a face ca purtătorii să aibă fața curată, frumoasă (Drăgoești).

Mucenicii erau ținuți în 9 martie, ca zi care marchează sfârșitul iernii și începutul primăverii, ziua în care se trezește natura și jivinele ies din pământ. Se credea că Mucenicii sunt cei care alungă gerul și aduc căldura, iar pentru a-i ajuta, „copiii bat

⁵⁸ „Stropirea se făcea dimineața când vitele erau în staule până a nu le da mâncare” (Galiciuica).

⁵⁹ „Pe la orele 9-10, fetele vin la casa aleasă de flăcăi cu plocon (pâine și carne), din care se pregătește masa, la care iau parte toți (flăcăi și fete), după vreo 2-3 ore, fetele pleacă acasă, iar flăcăii le însoțesc până la strada principală, unde înainte de despărțire, se face horă. Flăcăii continuă petrecerea până noaptea târziu. În timpul petrecerii de Iordan au și lăutari” (Bîrca).

cu măciucile în pământ pentru a intra gerul și a veni căldura” (Dobridoru). În ziua de Mucenici, înainte de răsăritul soarelui, se făcea foc în fiecare curte cu gunoaiele adunate și peste aceste focuri săreau copiii ca să fie apărați de șerpi peste vară (Galiciuica). Ziua de Mucenici era ținută, nu se lucra „se zice că cel care va lucra în această zi îl mănâncă șerpii de viu”. Pentru a fi apărați de jivine, în special de șerpi în cursul anului în dimineata zilei, înainte de răsăritul soarelui, se făcea fum cu care se afuma casa și toate construcțiile: „femeile iau o oală cu foc peste care pun treanțe de cârpe și dau ocol casei, grajdului, pătului și la toate animalele de prin ogradă ca să-i ferească Dumnezeu de șerpi” (Mischii). De Sfinți, femeile aveau obiceiul de a face *bradoși* „colăcei de forma albinelor”⁶⁰, care se ungeau cu miere de albine și se împărțeau la copii pentru a le merge bine albinelor, deoarece la Sfinți era începutul anului apicol, când se scoteau stupii din adăposturile în care au iernat.

Sfântul Gheorghe (23 aprilie) era considerat sfântul cel mai mare peste grădini și livezi, sfântul care aduce verdeata ca să se sature vitele cu iarbă, prin valențele magice pe care la avea mai ales ajunul sărbătorii (22 aprilie). Sfântul Gheorghe era cea mai importantă sărbătoare de primăvară din calendarul popular, era ziua în care începe anul pentru ciobani, „turmele intră în adevărata pază ciobănească” (Galinciuiica). De Sfântul Gheorghe era obiceiul de a înverzi gospodăria. În dimineata Ajunului, înainte de răsăritul soarelui, tinerii mergeau „într-o luncă din apropierea satului, rup fiecare câte un braț de nuiele verzi, vin acasă și pun fiecare pe la curțile lor, porți, magazii, pătule”⁶¹. Se credea că ramurile verzi aduse în această zi au puteri miraculoase pentru prosperitatea gospodăriei și a oamenilor⁶². În ziua de mănecătoare, adică 22 aprilie, se credea că se poate lua mana sau sporul holdelor și laptele vitelor de către „femeile lepădate de lege care umblă în revărsatul zorilor pe câmp despuiate pentru a lua mana câmpului, laptele vitelor”⁶³. Pentru a nu putea lua laptele de la vite „în noaptea Ajunului de Sf. Gheorghe se pasc vitele pe câmp, iar dimineata pun sălcii verzi pe la case și la vasele în care mulg vitele (Răchita). În dimineata zilei de Sf. Gheorghe, avea loc petrecerea tinerilor la pădure. Chezașii pregătiți cu mâncare și băutură însoțiți de fete, de rude și de lăutarii angajați merg cu căruțele la pădurea apropiată, unde petrec până la amiază, când se înapoiază cu căruțele împodobite cu verdeată (Bîrca). Chezașii erau flăcăii din comună care angajează lăutari care să cânte la horă în toate sărbătorile anului, și garantau plata lăutarilor. Plata se făcea cu banii dați flăcăilor din comună, fetele nu dădeau bani la horă ele fiind obligate a da câte un pui de găină lăutarilor”⁶⁴.

⁶⁰ Comoșteni „Bradoșii sunt un fel de colaci cu corpul ca de om care se fac la mucenici” Galinciuiica

⁶¹ Mischii; „În Ajunul Sf. Gheorghe se duc de dimineată cu negură pe câmp și vin tot cu negură aducând verdeată pe care o pun pe la fruntea casei și în parul porții” (Galinciuiica).

⁶² „În noaptea de Sf. Gheorghe e obiceiul ca flăcăii să meargă la pădure de unde aduc ramuri de copaci pe care le pun pe la cumpăna fântânii și la porțile gospodăriilor în semn de urare de bine”. (Bîrca)

⁶³ Dirmănești „în noaptea de Sf. Gheorghe vrăjitoarele prin descânțec pot lua rodul lanului unui sâtean cu care altul se află în ceartă”. (Bîrca)

⁶⁴ După Sf. Ilie în dimineata fiecărei sărbători lăutarii însoțiți de 2-3 chezași merg la casa fiecărei fete cântă și își primesc puilul de găină. (Bîrca)

Paștile. Cea mai mare și cea mai importantă sărbătoare de peste an a fost Paștele. Pregătirile pentru Paști începeau la *lăsatul secului* și se desfășurau pe parcursul a șapte săptămâni. Lăsatul secului încheia o perioadă (câșlegile Crăciunului) în care se puteau face nunți, de aceea fetele bătrâne care nu s-au căsătorit erau ridiculizate, fiind strigate peste sat: „după masă flăcăii se strâng la un loc grupându-se în două tabere, una într-o parte a satului și alta în cealaltă și încep a striga toate fetele din sat zicând: „aoleo more aoleo” și li se răspundea „ce ți-e? „Ce să-mi fie vai de mine, uite fata lui X a rămas nemăritată Nu te îngriji frate că tot mai are un dinte în gură” (Plenița). În prima săptămână din postul mare se lucra puțin, deoarece femeile mai ales țineau *lunea vaselor, marțea ciorilor, miercurea strămbă, joia iepelor, vinerea omanului*. Pentru Paști era obiceiul ca fiecare membru al familiei să aibă haine noi, măcar o cămașă dacă nu se putea mai mult. Din această cauză, în Postul mare femeile și fetele aveau mult de lucru la tors, țesut și cusut. Pentru a le termina înainte de a începe lucru la câmp, pentru a le impulsiona la lucru, le amenințau cu Joimărica.

Învierea Domnului trebuia să găsească și casa și gospodăria curate, altfel îi blestemă pe stăpâni. Curățenia gospodăriei se făcea în luna martie, cu gunoaiele adunate se făcea foc, la Mucenici și Bunavestire, iar în „săptămâna dinaintea Paștilor oamenii își vâruiesc casele, spală prin casă, roșesc ouă” (Drăgoești).

La Florii în zori de zi se aduceau nuiiele de sălcii pe care le duceau la biserică, unde erau sfințite de preot și după ce erau sfințite erau aduse acasă și puse la icoane fiind bune pentru descântat unele boli, mai ales durerea de șale.

În Săptămâna Mare se pregătea pâine pentru paști: „o femeie văduvă din sat, cea mai bătrână, se însărcinează să facă paștile, ea face 12 mătânii înainte de a cerne făina, 12 mătânii înainte de a merge după apa pentru frământat, 12 mătânii înainte de a frământa, de a face focul pentru copt, înainte de a întinde coca. Pâinile se duc în Joia Mare la biserică” (Bîrca). În ziua de sâmbătă „se toacă mărunț pâinea într-un castron și se toarnă peste ea vin, iar la Paști cântărețul ia castronul în mână și cu mâna dreaptă dă în gură cu lingura fiecărui om câte o bucătică de anafură și vin” (Mischii).

La Paști se găteau toți căsenii cu haine curate și mergeau la biserică pentru a lua Paști. În ziua de Paști, se punea brazdă verde pe pragul ușii pentru ca, venind de la biserică, căsenii să calce pe ea pentru a fi sănătoși și veseli în cursul anului, ca iarba” (Bîrca, Galinciui, Mischii).

Armindenul se ținea la 1 mai „când fiecare locuitor aduce și înfige acasă lângă curte o *măiugă* înaltă, verde lăsându-i frunze la vârf” (Drăgoești).

Ispasul. Se vopseau ouă roșii cu care ciocneau zicând „Cristos s-a înălțat” și se răspundea „Adevărat s-a înălțat” (Drăgoești).

Rusaliile. Pogorârea Sf. Duh. Despre Rusalii se credea că sunt duhuri care îmbolnăvesc pe om, de aceea poartă cu sine fiecare toată săptămâna atât o căpățână de usturoi, cât și o chită de pelin (Plenița). La Rusalii umblau Iele: „cinci fete nebune care umblă cântând peste văi și dealuri și pe cine se brodește să fie în drumul lor îl bolnăvesc” (Căpreni); o mulțime de fete care umblă prin slava cerului și se coboară câte o dată în câte un loc și joacă, cine este în apropiere se îmbolnăvește se zice că este luat din Iele (Gubancea); niște fete sfinte foarte nebunatice care umblă prin atmosferă în căruță numai noaptea și dacă trec peste un individ ce este culcat îl pocesc. Se crede că aceste fete sunt un rest din cele 5 fete nebune și 5 înțelepte (Negoești). Ielele se

plimbă în căruță și când găsesc un om culcat pe câmp îi iau o mână sau un picior (Tălpășiu). Pentru a vindeca pe cei luați din lele sau de Rusalii se chemau călușarii să joace crezând că prin jocul lor au puterea de a-i vindeca (Galinciuca). Ceata călușarilor era formată din 9 persoane, 6 feciori și 3 feciorițe, numite crăițe (Carpenu, Galinciuca), sau din 12 persoane (Bîrca), erau îmbrăcați în portul național⁶⁵, cu brâie și batiste încrucișate pe piept și aveau pe cap un fes, iar în picioare opinci cu curele și cu pînteni, cu clopoței la genunchi. Călușarii se leagă pe o săptămână⁶⁶, jurând pe steag să nu spună nimănui secretele călușului (Bîrca), pe 8 zile (Drăgoești), pe 10 zile (Carpenu) și își aleg o căpetenie, un vătaf. O descriere mai amplă a călușarilor o avem din localitatea Drăgoești, unde ceata călușarilor era formată din „6 jucători, un lăutar, un bloj și un purtător al steagului, adică 9 în total. Căpetenia lor, unul dintre cei șase, se cheamă vătaf. Călușarii se leagă pe 8 zile, iar numărul anilor de legare este de 3, 5, 7 sau 9 ani. Costumul este obișnuit: pălărie, cămașă, izmene, bete pe care le așează cruciș pe piept și spate, clopote înșirate pe niște brăciruțe subțiri cu ciucuri de lână și mărgеле pe care le leagă pe sub genunchi, opinci și pînteni de fier legați la călcâi; blojul poartă o piele de capră în formă de burduf cu părul pe dinafară care îi acoperă capul până la umeri, în dreptul ochilor, nasului și gurii, pielea este tăiată fără însă a fi scos petic. Unde e forma gurii sunt cusute câteva boabe de fasole ca dinți, în mână poartă o sabie de lemn. Lăutarul și purtătorul steagului n-au uniformă anumită. Se crede că au putere de a vindeca anumite boli și mai cu seamă pe cele cauzate de cele Sfinte. Când li se prezintă un bolnav, îl pun cu fața la pământ, se închină și el și ei apoi trec cu toții peste el. Se crede că peste puțin timp acel bolnav se vindecă sau moare. Timp de 8 zile începând cu Duminica Rusaliilor, ei umblă și joacă prin sate. Când joacă jocul lor nu primesc pe nimeni între ei, nici în mijlocul lor. Când joacă jocul lor la un sătean, cer să le aducă pelin, usturoi și sare pe care le pun în mijlocul horei și în timpul jocului le calcă cu vârful opincilor. După terminarea jocului, săteanul ia pelinul, usturoiul și sarea ca bune de leac. Tot în timpul jocului lor aruncă bastoanele înăuntru horei și după câteva minute se reped la un semn al vătafului și își ia fiecare bastonul său, iar dacă unul nu se repede sau ia alt baston, îl iau doi, îl ridică sus, iar vătaful cu ceilalți fac închipuirea bătaii la tălpile picioarelor. Câte o dată unul dintre ei se face mut, aceasta n-o prea fac deoarece e greu de ținut. În fiecare zi fac obiceiul trecerii hotarului mic astfel: lăutarul și purtătorul steagului împreună arcul și steagul în formă de unghi, iar ceilalți trec pe sub el, apoi se învârtesc și lăutarul și purtătorul steagului în jurul arcului și steagului. La fiecare două zile fac obiceiul trecerii hotarului mare, astfel se culcă unul din ei cu fața la pământ, iar ceilalți trec cu toții peste el, urmează apoi altul și fac pe rând cu toții de culcare. Uniforma proprie, betele încrucișate, brăciruțele cu clopoței, pîntenii și pielea de capră le poartă în fiecare zi numai de la răsăritul soarelui până la apusul lui, iar de la apusul soarelui nu le poartă și nici nu joacă. A opta zi înainte de apusul soarelui se duc cu toții într-un loc retras, se dezbracă, desfac steagul cu tot ce

⁶⁵ „Călușarii au pe cap fes, cămașă de borangic sau vârgată cu borangic, încingători de bete de lână roșie sau brăciri cu mărgеле, cu basmale atârnate de cămașă, șervete cusute. În picioare au opinci și în loc de obiele un fel de turneci, un fel de ciorapi de dimie cusuți cu găitan și niște clopoței care sună, în mână au câte un ciomag. Ei se leagă pe o săptămână” (Mischii)

⁶⁶ Răchita, „sunt legați până se îngroapă ciocul căluțul” (Galinciuca)

este la el, le bagă în desagi şi le dau în primire purtătorului, se retrag în tăcere fiecare într-o parte la mici distanţe, după aceea vine întâi vătaful apoi ceilalţi pe rând. La sosire, pe fiecare îl întreabă dacă este sănătos şi unde a fost, iar el răspunde că este sănătos şi a fost în negoţ, apoi îl întreabă dacă a câştigat sau a pierdut, iar el răspunde că a pierdut. După ce se adună toţi, pleacă la o cârciumă şi se cinstesc” (Drăgoeşti).

Drăgaica, Sânziene (24 iunie) era considerată data până la care cresc toate plantele şi buruienile după care dau înapoi: „se zice că din această zi toate plantele şi buruienile dau îndărăt, adică nu mai cresc” (Bulzeşti, Galinciui). Tinerii, mai ales fetele, culegeau de pe câmp sânziene care se păstrau şi cu care se afumau copiii când erau bolnavi (Bulzeşti, Galinciui). Tot la Sânziene, femeile cunoscătoare adunau de pe câmp tot felul de buruieni pe care le păstrau şi le foloseau ca leacuri la diferite boli (Mischii). Potrivit informaţiilor din răspunsuri, se culegeau următoarele plante care se utilizau ca leacuri pentru diferite boli: *Avrămească*, buruienă ce creşte ca de 2 cm, bună de afumat contra tuturor bolilor (Pleniţa). *Buricul boului*, buruienă care creşte pretutindeni cu floarea albă şi crăcuţe mici, se întrebuinţează la vindecarea tăieturilor (Pleniţa). *Buruiana amară* se întrebuinţează când suferă cineva de dureri de şale (Căpreni). *Coada şoricelului* se întrebuinţează sub formă de ceai când cineva suferă de durere de piept sau de stomac (Filiaşi, Pleniţa). *Groşiţa* se întrebuinţa pentru tratarea holerei (Filiaşi, Pleniţa). *Hreanul şi muştarul* se întrebuinţează la junghi (Gubancea). *Iarba mare* (ormanu) de spălat pe cap pentru creşterea părului, aceasta se face în sâmbăta lui Toader (Pleniţa). *Iarba lui Tatin* sau iarba voinicului, buruienă cu foaia în formă de limbă şi lujerul pătrat, care creşte obişnuit pe lângă izvoare, se întrebuinţează pentru vindecarea rănilor (Pleniţa), pentru tratarea bubelor (Căpreni) şi dureri de stomac, rădăcina fiartă în lapte dulce (Filiaşi, Fântâna Banului). *Izma de grădină* se întrebuinţează ca ceai când suferă cineva de colici (Filiaşi) *Lipanu* se întrebuinţează pentru durerile de inimă (Căpreni). *Măşlariţa* la durerea de măsele (Gubancea, Fântâna Banului, Filiaşi). *Muşetelul* se întrebuinţează ca ceai pentru lăuză şi ca aliment pentru copilul nou-născut (Filiaşi). *Părul ursului* este bun pentru friguri, afumându-se cu el cel bolnav (Breasta). *Sulfina* se întrebuinţează contra moliilor să nu mănânce hainele (Filiaşi). *Pătlăgina* folosită pentru vindecarea rănilor (Bîrca). *Sumătoare* se pune în untdelemn şi se întrebuinţează la vindecarea rănilor (Pleniţa). *Urechelniţă*, buruienă ce creşte pe case, sădită în balebă de bou, se întrebuinţează cu lapte la boli de urechi (Pleniţa). *Urechea ursului*, buruienă cu foaia foarte firoasă şi groasă, se întrebuinţează la scopitul porcilor (Pleniţa).

Sfântul Petru şi Pavel (29 iunie). Sărbătoarea este precedată de un post cu durată de la două zile, când Paştile cad în luna mai, până la 28 de zile când Paştile cad în 5 aprilie. Despre Sf. Petru se credea că este sfântul cel mai apropiat de Dumnezeu, pentru că a umblat de mai multe ori pe pământ împreună, Sfântul Petru este cel care ţine cheile raiului. Sfântul Petru era sărbătoarea care marca începutul seceratului cerealelor şi culesului merelor de vară. Primele mere culese erau duse la biserică pentru a fi sfinţite de preot, după care se dădeau de pomană. Pentru morţi, la Sf. Petru se făcea colivă, „se răşneşte grâul mai mare ca făina şi în urmă se fierbe şi se pune pe o tavă cu lumânări şi se duce la biserică pentru a fi sfinţit de preot şi se împărţea” (Căpreni) şi păsat „în ajunul Sf. Petru femeile uruiesc la răşniţă porumb pe care îl pun în căldare peste care pun lapte dulce şi îl fierb la foc şi îl lasă așa până dimineaţa ca să se

învârtoșeze după care se face felii, peste care se pune urdă, brânză sau miere și se împarte de pomană” (Mischii).

Precupul. Era ținut la 8 iulie pentru apărarea holdelor ca să nu se pripească în timpul coacerii. Se credea că în această zi soarele este atât de puternic că „fierbe și piatra în apă”, pentru că în această zi „s-a înecat luna atunci când a plecat cu fratele ei, soarele, pe o punte de ceară ca să se cunune” (Gîngiova).

Ciurica (15 iulie) era prima zi a Circovilor, considerată cea din care cauză femeile nu lucrează nimic, nu mătură prin casă, nu împrumută nimic, nici foc (Bîrca).

Marina era ținută la 17 iulie, fiind considerată ca apărătoarea oamenilor de boli și a caselor și holdelor de foc, de aceea femeile nu lucrează nimic în această zi (Galiciuica).

Circovii erau ținuți între 15 și 17 iulie, zile în care nu se lucra nimic, nici nu se dădea cu mătura prin casă (Bîrca, Breasta) pentru a fi ferită casa de trăsnete și oamenii de amortirea mâinilor și a corpului (Galiciuica). Ultimul *circov* se ținea și pentru ca să nu mănânce lupii oile (Melinești).

Sântul Ilie se ținea la 20 iulie de frica ploilor, grindinii și trăsnetelor. Dacă în ziua de Sf. Ilie plouă cu tunete și trăsnete mari, pentru apărarea casei se pune în fereastră o oală cu apă și se aprindea lumânarea de la Paști și se afuma cu tămâie de la Bobotează. Despre *Sf. Ilie* se povestește că a fost fiul unor oameni săraci care a fost îndemnat de dracul, sub chip de om, să-și omoare părinții. Văzând ce mare păcat a făcut, el s-a dus și i-a spus lui D-zeu ce a făcut. Dumnezeu i-a spus să facă foc cu 9 care de lemne și să sară în el. El a făcut și s-a suit la cer și D-zeu l-a întrebat ce slujbă să-i dea, iar el a cerut să fie mai mare peste draci (Coțofeni). Sfântul Ilie nu știe când e ziua lui, că dacă ar ști, ar tuna și fulgera de ar prăpădi pământul. Se credea că dacă în ziua de Sf. Ilie va ploua, se fac bucatele (Ișalnița).

Pantilimon (27 iulie) era ținut ca fiind zi cu primejdie pentru lucrurile făcute în ziua lui.

Schimbarea la față. Obrejanian (6 august) era considerată a fi data la care începe să treacă vara și pădurea începe să-și piardă frumusețea. În această zi se duceau la biserică prinoase din pârga strugurilor, care erau binecuvântate și împărțite la cei prezenți (Căpreni). Femeile cunoscătoare culegeau flori de pe câmp și usturoi pe care le păstrau pentru a afuma copiii mici care se sperie în somn.

Sf. Marie (15 august) era praznic care încheia postul de 15 zile. Se duceau la biserică colivă și struguri pentru cei morți.

Tăierea capului Sf. Ion (29 august) era zi de post ținută pentru a nu căpăta friguri.

Cârstovul viilor se ținea la 14 septembrie, era considerată data de la care e bine să se înceapă culesul viilor. Înainte de cules, se pregăteau poloboacele, târnele și hârdaiele pentru cules, linul pentru călcatul strugurilor (Argetoiaia).

Vinerea mare se ținea în 14 octombrie ca o zi până la care trebuiau terminate lucrările agricole în câmp și animalele pot fi pășunate pe tot hotarul. Tot la Vinerea Mare se desființau stânele. Dacă în această zi plouă sau ninge, înseamnă că va veni o iarnă grea (Plenița).

Sfântul Dumitru era serbat de cei care purtau numele de Dumitru. Era ziua în care ciobanii căutau să se angajeze pentru anul următor.

Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril erau ținuți la 8 noiembrie ca sfinții care iau sufletele oamenilor. Cine lucra în această zi în ceasul morții se chinuia până la ieșirea sufletului, deoarece arhanghelii sunt supărați pe el (Băilești, Filiași, Fântâna Banului).

Filipii era denumirea dată la 7 zile ținute în prima săptămână a postului Crăciunului, în care nu se toarce, nu se coase, nu se mătură prin casă, nu se scoate gunoiul din casă, nu se dă nimic din casă la vecini pentru a fi apărate turmele de animalele sălbatice (Bîrca).

Ovidenia era sărbătoarea creștină din 21 noiembrie, care era considerată data de la care începe iarna. Femeile legau o măturică de fiarele coșului și o lăsau acolo până la Sf. Spiridon, când o luau și o îngropau în coșarul vitelor, pentru a fi apărate de boli (Filiași).

Sf. Andrei (30 noiembrie) era ținut de femei pentru a fi apărate de ciumă. Se credea că cine lucrează în această zi se îmbolnăvește la Ignat de boală grea (Bîrca).

Varvara și Sava (4 și 5 decembrie) erau socotite ca zilele bubatului. În aceste zile nu se mănâncă fasole, linte, boabe de porumb fierte, ca să nu se îmbolnăvească de bubat (Bîrca).

Sf. Spiridon (12 decembrie) era zi ținută, nu se lucra, fiind foarte rea pentru lovituri. În această zi se îngropa în coșarul vitelor măturica legată de fiarele coșului (Filiași).

Ignatul (20 Decembrie) era ținut pentru a fi apărați de boală grea și de friguri. La Ignat se tăiau porci. Din carnea de porc proaspătă se preparau *cârnații trandafir* și *cartaboșii*. Cârnații trandafir se făceau din bucăți de pecie și de slănină care se tocau cu cuțitul sau barda pe un tocător și se amestecau cu saramură de usturoi. Tocătura se introducea în mațele porcului cu ajutorul unei nuielușe. Cartaboșii se făceau din ficat, plămâni, tocate mărunt și amestecate cu cheaguri de sânge luat când a înjunghiat porcul și introdusă cu mâna în mațul gros (Laugier, 1910: 31). Picioarele, urechile și capul porcului erau păstrate pentru a se face din ele piftii. Carnea de porc se conserva afumată sau bucăți, în untură topită. Când se afumă carnea, grăsimea se păstrează fâșii care se atârnă în coșul vetrei. Osânza se păstrează înfășurând-o în prapure, legată cu ață și atârnată de grindă (Laugier, 1910: 31).

Crăciunul era cea mai veselă și cea mai lungă sărbătoare din cursul unui an: „sărbătorile Crăciunului țin opt zile” (Răchita). Pregătirile pentru sărbătorile Crăciunului începeau la 15 noiembrie, la lăsarea postului. Postul Crăciunului coincidea cu o perioadă în care toate lucrările agricole au fost încheiate, oamenii fiind preocupați mai mult cu pregătirile pentru iarna ce urma. Cel mai mult de lucru în postul Crăciunului îl aveau femeile care trebuiau să termine torsul și țesutul lăinii pentru îmbrăcăminte de iarnă. Cea mai importantă zi din postul Crăciunului era Ajunul, zi în care se puteau face urări de prosperitate și sănătate pentru membrii familiei. Primele urări le făceau copiii, care umblau la colindat cu *Bună dimineața lui Ajun*. Pentru colindat, copiii își pregăteau din timp îmbrăcăminte mai groasă și colindele. Colindele erau bețe de alun sau salcie pe care, după ce le curățau de coajă, le înfășurau cu ață de tei sau cu fâșii de pânză în diferite forme și le afumau. Locurile neînășurate de pe băț se înnegreau, iar cele înășurate rămăneau albe⁶⁷. În noaptea de 23 spre 24 decembrie, copiii se

⁶⁷ Carpeniu „Copii poartă niște ciomege numite colinde, care sunt făcute din lemn afumate în mod spiralat. Plenița „Colindele sunt niște ciomege pe care le fac colorate cu alb și negru în

strângeau în cete și își alegeau un conducător: „se strângeau toți copiii din sat la trei case unde stau până la cântatul cocoșilor când pleacă pe la toate casele urând: Bună dimineața lui Ajun /Ba-i mai bună a lui Crăciun /Că este într-un ceas bun, /Deie Domnul oile lănoase, /Vacile lăptoase, /Porcii rămători, /Caii încurători /Stupii roitori /Sănătate și bogătate” (Carpenu). Gospodina le dădea copiilor câte un *colindete* (Dirmănești). Unii intrau în casă și cu colindele dau în vatra focului și urează „Dă Doamne la casă vacile lăptoase, oile lănoase, porcele grase, porci rămători, cai încurători, pui mulți” și mulți apoi ingenunchează și primesc colindete pentru care mulțumesc zicând: „Cloștile să clocească, puii să se înmulțească. Dă Doamne rod câmpului, hambarele pline cu grâne, cuptorul cu pâine și nouă câte un colac în traistă” (Plenița). În unele localități, unul sau doi copii cu părinții în viață aducea de afară surcele și le pune pe foc, urând: boi, vaci, bivoli, cai viței, pui oi, sănătate, bogăție, în timp ce lovea cu colindele vatra focului (Băilești). În dimineața zilei de Ajun, oricare membru al familiei care iese în curte când vine înapoi în casă aduce pui și zice cu glas tare: „pui, viței, porci”, adică dorește ca la acea gospodărie să fie belșug din toate. Același lucru îl fac și vecinii dacă vin într-o casă, iar în loc să salute cu „Bună dimineața”, zic: „Bună-i ziua lui Ajun. Dar mai bună a lui Crăciun” (Bîrca). În dimineața Ajunului Crăciunului se face laptele bouului, se pisează într-o puiă sămânță de cânepă, apoi se pune în apă. Amestecul se strecoară printr-o sită într-o căldare de aramă și apa capătă culoarea laptelui. Se fierbe bine la foc adăugându-i-se și puțină făină de grâu. Acesta se mănâncă și se împarte cu colăcei (Bîrca). Cu steaua umblau numai în noaptea Crăciunului copiii de la 10 la 15 ani, cu îmbrăcăminte diferită, după rolul pe care îl au: Irod, un cioban, doi soldați și trei magi. Steaua este făcută din speteze de brad lipite cu hârtie albă, în cercul osiei e zugrăvită steaua cu Maica Preceasta, Sf. Iosif, Pruncul, păstorii. Steaua este purtată de unul din magi. Cântecelul este învățat din cărți. Stelarii întrebă la case dacă primesc steaua și cine îi primește, îi cheamă în casă, unde aceștia recită cântecelul învățat (Slăvuța).

Am încercat să prezentăm câteva aspecte privind reflectarea culturii populare doljene în fondurile clujene din dorința de a face cunoscute aceste surse de documentare.

Lista localităților din care s-au trimis răspunsuri la chestionare :

1. Programul pentru adunarea datelor privitoare la limba română (1884):

Adunații de Giormane, plasa Jiul de Jos și Leul jud. Romanați, înv. C. Ionescu;

Argetoaia, plasa Jiul de Sus, înv. C. Alexandrescu;

Băilești, plasa Balta, înv. I. Poppescu;

Bîrca, plasa Balta, înv. M. P. Virvescu;

Bodăești, plasa Amaradia, înv. I. Georgescu;

Breasta, plasa Ocolu, înv. Șt. Ionescu;

Bucovăț, înv. Florea Niculescu;

Bulzești, plasa Amaradia, înv. M. S. Bulzescu;

Calopăru, înv. C. Bărbulescu;

ajunul Crăciunului și primesc colăcei” (Gubancea). „...copiii merg din casă în casă zicând: Bună ziua lui Ajun, dar mai bună a lui Crăciun că-i cu miei cu porci” (Poiana).

Căpreni, plasa Amaradia, înv. P. Roșculescu;
Catanele, plasa Balta, înv. V. Bourianu;
Cetatea, plasa Câmpul, înv. I. Petrescu și A. Dimitrescu;
Cioroiașu, plasa Balta, înv. D. Pompiliu;
Ciuperceni, plasa Câmpul, înv. S. Georgescu;
Ciutura, plasa Dumbrava;
Comoșteni, plasa Jiul de Jos;
Coțofenii din dos, plasa Jiul de Sus, înv. G. Ionescu;
Coțofenii din față, plasa Jiul de Sus, înv. Al. Constantinescu;
Craiova, G. Tanoviceanu;
Secuiul, plasa Ocolul-Amaradia, N. P. Guran;
Dobridorul, plasa Câmpul, înv. N. Mihăescu
Drănicu, plasa Jiul de Jos, înv. P. Marineanu
Fântâna Banului și cătunul Moreni, plasa Câmpul G. Popescu
Filiași plasa Jiul de Sus, înv. P. și I. Bădescu
Florești, plasa Jiulș de Jos, înv. Gh. Schintee
Galiciuica, plasa Câmpul, înv. P. D.Ciocâlțeu
Gîngiova, plasa Jiul de Jos, înv. I. G. Antoniu
Ghercești, plasa Ocolul, înv. T. I. Vălcănescu
Goești, plasa Amaradia, înv. I. Adamescu
Gogoșu, plasa Dumbrava, înv. C. Stănescu
Goicea Mare, plasa Balta, înv. St. B. Galiceanu
Goicea Mică, plasa Balta, înv. I. B. Momârlanu
Grindeni, înv. I. Florescu
Gubancea, plasa Jiul de Sus, înv. I. Georgescu
Ișalnița, plasa Ocolul, înv. Ionnescu
Locusteni, plasa Jiul de Jos, înv. N. Botescu
Măceșul de jos, plasa Balta, înv. Domnica Gheorghiu
Maglavit, înv. I. Tescoveanu
Mălăiești, plasa Amaradia, înv. Ilie Șerbănescu
Melinești, înv. Lucșița Becerescu
Murgașu, plasa Amaradia, înv. M. Vassilescu
Negoiești, plasa Amaradia, înv. D. Constantinescu
Pelești, plasa Ocolu, înv. C. Vulcănescu
Piscu, plasa Câmpul, înv. N. Poppescu
Plenița, plasa Câmpul, înv. M. P. Ciocâlțeu, N. Potircă și Elena Corcoveanu
Plosca, plasa Balta, înv. I. Popilianu
Poiana de Sus, înv. V. Pretorianu
Poiana, plasa Câmpul, înv. P. Chirițescu și S. Naiculescu
Risipiți, plasa câmpul, înv. I. Negrețu
Salcia, plasa Jiul de sus, înv. D. Georgescu
Sălcuța
Scăești, plasa Jiul de Sus, înv. I. Săndulescu
Seaca de câmpie, plasa Balta, înv. Oprea Băleanu
Seaca de pădure, plasa Dumbrava, înv. I. Vasilescu
Secuiul, înv. M. Ionnescu

*Seliște*a Crucii, plasa Balta, înv. N. Greblescu

Șimnicu, plasa Ocolul, înv. I. Ionescu

Tălpașul, Mierea, Amărăști, Zăicoiu, plasa Amaradia, înv. G. Popilian, C. Vladimirescu, C. Poescu, S. Vasilescu.

Tencăneu, plasa Dumbrava, înv. comunei

Țințăreni, înv. N. Pretorianu

Vela, plasa Dumbrava, înv. N. Bîrsănescu.

2. Cestionariu despre tradițiunile istorice și anticitățiile terilor locuite de români partea I-a :

Adunații de Giormane, C. Ionescu;

*Almaji*u, Ioan Popescu

Argetoaia, C. Alexandrescu

Bîrca, M. Vîrvescu

Băilești, I. Poppescu

Brabova, D. Roșianu

Caraula, C. Mirescu

Comosșteni, I. Stănculescu

Dessa, M. Pellianu

Florești, G. Schintee

Galicuica, P. Ciocâlțeu

Lipovu, D. Dinulescu

Maglavit, I. Tesscovianu

Motăței, M. Ionescu

Poiana, P. Chirițescu și M. Atanasiiu

Plenița, Sp. Filimon

3. Cestionariu despre tradițiunile istorice și anticitățiile terilor locuite de români partea II-a :

Bîrca, M. Vîrvescu

Comosșteni, I. Stănculescu

Carpenu, G.P. Bălășescu

Cernătești., D. Nicolescu

Galicuica, P. Ciocâlțeu

Galicuica,

Gogoșu, I. C. Stănescu

Gîngionva, C. Demetrescu

Mischii, P. Predeanu

Rachita, C. C. Rocsareanu

Secuiul, M. Ionescu,

Vîrtopul, D. Băîrsenescu

4. Casa – al Muzeului Limbii române :

Argetoaia, E. Crăciunescu

Băilești, D. Gusitani

Bîrca, C. Popescu, înv.

Căpreni, C. Andrescu

Filiași D. Berechițiu

Fântâna Banului D. Mitovean
 Giubegea Gh. Roznov
 Plenița, I. Molar
 Poiana Mare I. Iovan
 Segarcea H. Bitu

5. *Firul* – al Muzeului Limbii române :

Filiași, Dumitru Becherette, elev
 Căpreni, Constantin P Andreescu, înv.

Muzeului Etnografic al Ardealului:

Plenița, Șerbănoiu Constanța, elevă
 Plenița, Ghioralia Constanța, elevă
 Plenița, Poiana Mare; Slăvuța; Bîrca

Lista figurilor

- Fig. 1. Tipuri de împrejurări: a. gard de *stobori*, b. gard de *ulucă*, c. *pârleaz* din Argetoaia
 Fig. 2. Vramniță din Bîrca
 Fig. 3. Vatra ogeacului din Bîrca
 Fig. 4. Inventarul ogeacului din Bîrca
 Fig. 5. Țesturi din Bîrca
 Fig. 6. „Cutia pentru bătut pământul” din Poiana
 Fig. 7. Sisteme de închidere și de fixare a șarpantei din Bîrca
 Fig. 8. Sobe „hornuri” din Bîrca
 Fig. 9. Tipuri de fântâni: cu cumpănă, cu scripeți.

Bibliografie

- *** *Marele Dicționar Geografic al României* (MDGR)
 1898 – 1902, vol. I – V București.
 BRATU, Delia – TOȘA, Ioan
 1975 *Arhiva etnografică folclorică a Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, AMET pe anii 1974-1975 pp. 33-70.
 CORFUS, Ilie
 1982 *Agricultura în Țările Române 1848-1864*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
 FOCHI, Adrian
 1976 *Datini și erezuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, București.
 HASDEU, Bogdan Petriceicu,
 2002 *Soarele și luna. Folclor tradițional în versuri*, Editura SAECULUM I. O, București.
 LAUGIER, Ch. H.
 1910 *Sănătatea în Dolj. Monografie medicală*, Institutul Grafic, „Samitca”, Craiova.
 MUȘLEA, Ion – BÎRLEA, Ovidiu

1970 *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva.

PETROVICI, Emil

1943 *Texte dialectale*, Suplement la Atlasul Lingvistic, Sibiu-Leizig.

TOȘA, Ioan

2002 *Casa în satul românesc de la începutul secolului XX*, Editura SUPERGRAF, Cluj Napoca.

TOȘA, Ioan – MUNTEANU, Simona

2003 *Calendarul țăranului român de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Editura MEDIAMIRA, Cluj Napoca.

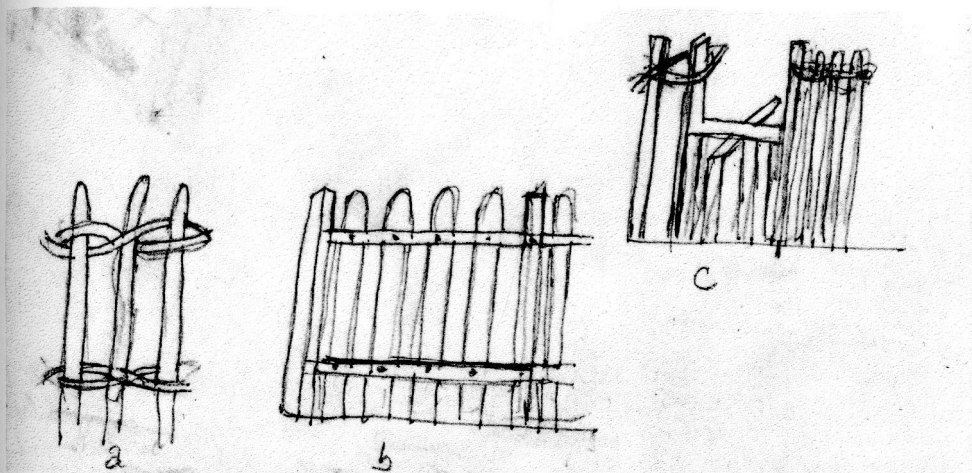


Fig. 1

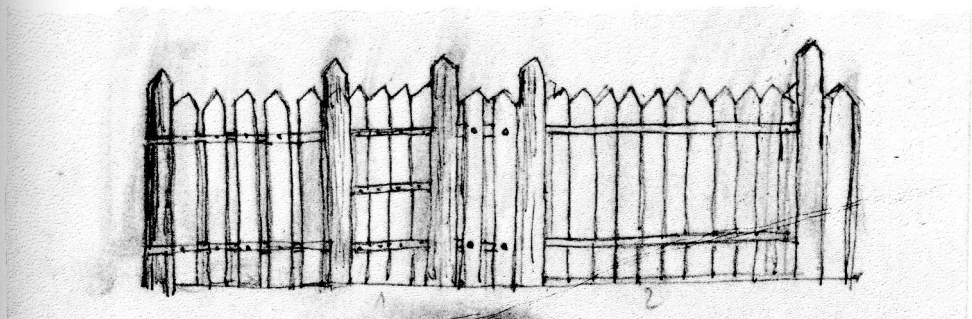


Fig. 2

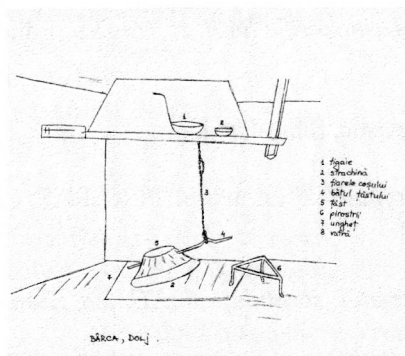


Fig. 3

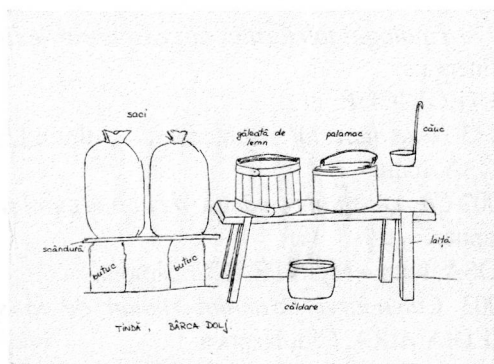


Fig. 4

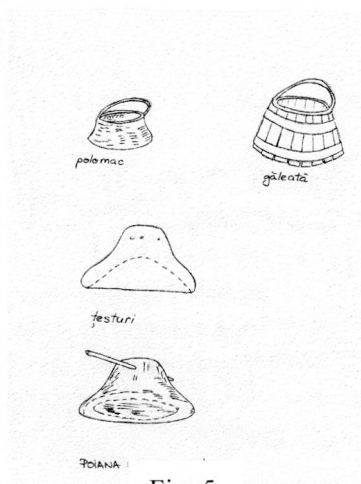


Fig. 5

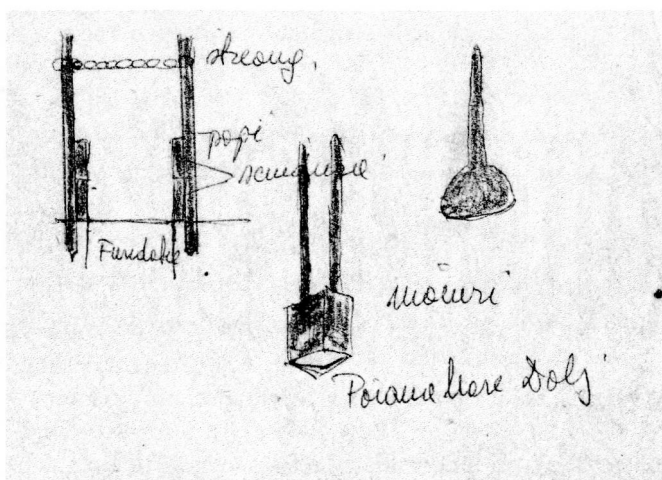


Fig. 6

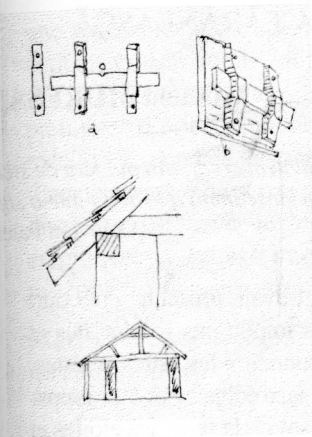


Fig. 7

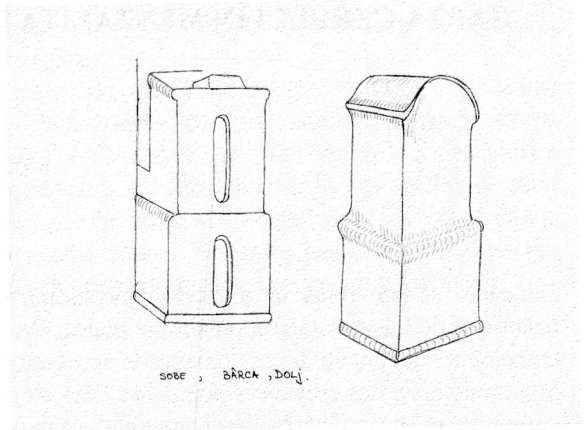


Fig. 8

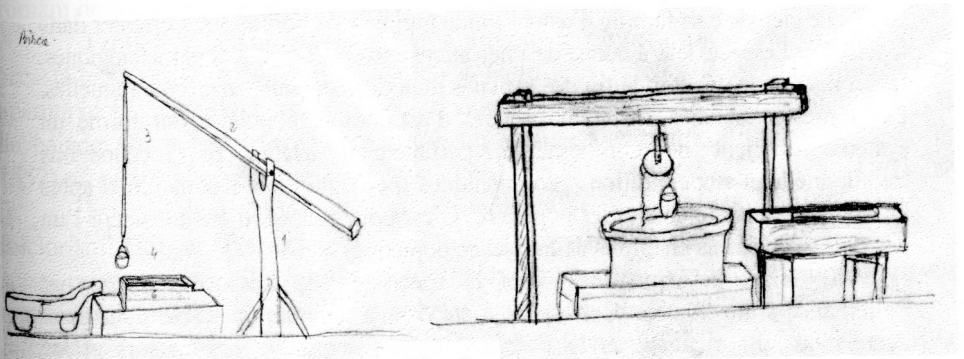


Fig. 9

HARTA CERULUI ÎN MENTALITATEA ȚĂRĂNEASCĂ

Mihaela MUREȘAN

Moto: *Suntem creați din pulbere de stele
A muri înseamnă a te muta într-o stea*
(Octavian Paler)

La carte céleste dans la mentalité paysanne. Ce travail présente un court historique de l'astronomie populaire roumaine, les plus importants folkloristes et ethnologues qui ont étudié ce domaine, la nécessité de connaître les astres célestes, la terminologie, des croyances populaires liées au ciel, aux éclipses et aux loups-garous, de même que les étoiles du jour et de la nuit (le soleil, la lune, les étoiles et les constellations). On a présenté brièvement les cartes célestes rédigées par Ion Otescu, I. I. Ionică et R. Vulcănescu de même que les constellations paysannes, certaines exemplifiées par des dessins.

Le ciel avec sa famille d'astres a aidé toujours les hommes à s'orienter dans le temps et l'espace, leur a donné des indications météorologiques et climatologiques, leur a marqué le début et la fin des activités quotidiennes, saisonnières et annuelles. Les représentations et les connaissances d'astronomie populaire ont formé un système efficient de chronométrie, parfaitement adapté aux occupations traditionnelle et aux conditions géographiques spécifiques à la Roumanie, d'après lui étant organisé le calendrier populaire. C'est pour cela qu'il est considéré l'un des plus intéressants chapitres de la science populaire.

L. Blaga e exprimé en bref le spécifique de l'espace *mioritic* par l'alternance colline/vallée. Cet espace a été depuis toujours favorable pour deux occupations: l'agriculture et le l'élevage de moutons. Les agriculteurs et les bergers, par la façon de fournir leur nourriture quotidienne, ont été obligés depuis toujours d'observer, de comprendre et d'expliquer l'univers qui les entourait. Le paysan roumain devait savoir quoi et quand fallait-il cultiver, quand et où mener ses troupeaux.

L'ethnologue I. Ghinoiu a rédigé une classification des principales étoiles et constellations connues dans l'astronomie populaire (d'après Pamfile) et a remarqué que l'astre du jour et les étoiles de la nuit ont été nommés en fonction du paysage matériel et spirituel où les hommes vivaient, en mentionnant le fait que „ces étoiles et constellations n'étaient pas également connues dans tous nos villages”.

Leur noms ont été inspirés par: des éléments de la ferme paysanne et du paysage rural; de différentes occupations; des outils agricoles et artisanaux, des pièces de l'inventaire ménager; des éléments de culte; bibliques ou empruntés du calendrier; des héros ou des personnages de légende; des animaux et des oiseaux domestiques; des animaux et des oiseaux sauvages, des poissons ou des serpents.

L'historien N. Densușianu, dans son oeuvre monumentale *Dacia preistorică*, en parlant de la nomenclature des étoiles et des constellations du peuple roumain, constate que celle-ci, en grande mesure, rassemble à celle mentionnée dans la littérature antique grecque et latine, et conclut que les autochtones connaissaient

une astronomie archaïque assez développée qui, sous l'aspect pastoral et agricole, anticipait l'astronomie latine et grecque.

Les connaissances empiriques de notre carte céleste, résultées des besoins pratiques d'orientation et de chronomètre, ont été, comme nous en avons mentionné, pendant des millénaires seulement à l'attention de quelques catégories d'occupations et non pas une science. C'est à peine au XX-ème siècle que cette discipline est devenue tout à fait une science. Malgré cela les observations empiriques et les systèmes de représentation, imaginés par le paysan roumain, restent fondamentaux pour le développement de cette science aussi fascinante.

Mots clé: *Astronomie populaire; les astres; le ciel; le soleil; la lune; les étoiles; les constellations.*

Scurt istoric de etnoastronomie românească

Astronomia populară este un capitol al culturii noastre spirituale mult prea puțin studiat și dezvoltat în lucrările de specialitate ale folcloriștilor și etnologilor români de-a lungul timpului.

Primele încercări stângace de a reproduce obiceiuri și versuri populare pe această temă apar la principele Dimitrie Cantemir în lucrarea sa *Descriptio Moldaviae*, apărută în 1716 la Hamburg. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, primele culegeri de balade sau poezii (dintre care cea a lui Vasile Alecsandri, *Poezii populare*, din 1852) oferă primele informații pe această temă.

În cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea istoricul, filologul și folcloristul Bogdan Petriceicu Hașdeu înscrie, între multiplele sale preocupări, și pe aceea pentru obiceiurile și cultura populară, adunând cu ajutorul chestionarelor un material folcloric care, editat cu acuratețe de Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea (*Tipologia folclorului românesc* – după răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu), ne-a pus la dispoziție interesante materiale privind aștrii cerului țărănesc și meteorologia populară.

Secolul XX, măbind gradul de specializare al analizei aplicate asupra culturii populare, a făcut să apară mai multe cărți pentru care etnoastronomia și meteorologia populară sunt principalul punct de interes. Menționăm pe I. Otescu, E.N. Voronca, A. Gorovei, Gh. Ciușanu, T. Pamfile, M. Olinescu, I. Ionică sau A. D. Culea. (Manoliu, 1999: 6)

Un omagiu special trebuie adus lui **Ion Otescu** care, cu cartea sa *Credințele țaranului român despre cer și stele* (București, 1907), oferă o largă sinteză de etnoastronomie și un punct de plecare solid cercetărilor următoare. Motivația redactării acestei lucrări este menționată în prefață: „De copil știam multe despre cum împart țaranii cerul în constelațiuni, precum și unele din credințele și legendele țaranilor asupra acestor constelațiuni. Părinții mei au fost agricultori. Mama mai ales, spirit pătrunzător și cercetător, se interesa de toate credințele țaranilor, avea o adevărată pasiune ca să afle tot ce crede și simte țaranul. (...) Îmi arăta cerul și-mi spunea și despre cer; dar ca [și] copil, nu-mi dam seama de importanța lor”. (Otescu, 2002: 5)

Deoarece lipseau preocupările pentru studierea acestui domeniu, Otescu și-a propus să facă o cercetare în întreaga țară luându-i drept colaboratori pe învățătorii sătești. Astfel, în 1896, a făcut o hartă a cerului, proiectată pe cerul Bucureștiului, în

care a pus toate constelațiile care se văd în România, așa cum sunt ele grupate în astronomie, adică gruparea clasică greco-latină. A trimis această hartă învățătorilor din țară rugându-i să cerceteze împreună cu țăranii mai bătrâni constelațiunile pe care le cunosc consemnând denumirea, legendele și credințele cunoscute din moși-strămoși asupra lor dar și pe acelea legate de Pământ, Soare, Lună etc.

I. Otescu a completat materialele primite cu rezultatele cercetărilor proprii și, mai mult, a notat și alte vechi credințe, în special cele din Antichitatea greco-romană „stabilind pe alocuri asemănări care nu se pot primi decât cu o mare îngăduință”. (Pamfile, 2001: 7)

Un alt omagiu special se cuvine lui **Tudor Pamfile** și cercetării sale de meteorologie țărănească *Văzduhul după credințele poporului român*, apărută în 1916 la București, dar și lucrării sale *Cerul și podoabele lui după credințele poporului român*, apărută în 1915 la București-Leipzig-Viena. În Prefața volumului autorul își mărturisește intenția de a cerceta „manifestările vieții poporului român” și solicită Academiei Române de a da „găzduire” acestei lucrări în publicația *Din viața poporului român*, așa cum a apărut și cercetarea d-lui I. Otescu *Credințele țăranului român despre cer și stele*. Autorul remarcă faptul că între cele două lucrări sunt deosebiri esențiale: prima constă în tematica capitolelor iar a doua la faptul că T. Pamfile a preferat „culegerea a cât mai multor informații din izvor românesc” considerând că „vremea cercetărilor comparative încă nu a sosit”. (Pamfile, 2001: 7) Acest fapt a fost remarcat și de etnologul Mircea Vulcănescu care aprecia că I. Otescu a alcătuit un studiu comparativ-istoric despre cer, axat mai ales pe mitologia greco-romană, iar T. Pamfile un studiu de sinteză al materialelor de teren publicate de înaintași și majoritatea culese chiar de el.

O altă contribuție importantă în cercetarea domeniului de astronomie populară a fost aceea a lui **Ion I. Ionică** prin studiul său sociologic *Drăguș - un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Reprezentarea cerului*, apărut la București în 1944, pe care îl vom prezenta ulterior.

Deși în a doua jumătate a secolului XX preocupările de etnoastronomie și meteorologie țărănească au diminuat, „putem evidenția contribuțiile lui: E. Bernea, T. Herseni, I. Mușlea, O. Bârlea, A. Fochi, I. Ghinoiu, Gh. Vlăduțescu, L. Russu și alții” (Manoliu, 1999: 6), dar și impresionanta *Mitologie română* a lui Mircea Vulcănescu apărută în 1987. Nu trebuie omisă nici contribuția valoroasă a lui Vlad Manoliu care, în 1999, publică lucrarea *Mic tratat de astronomie și meteorologie țărănească*, pe care el însuși o apreciază ca fiind rodul câtorva ani de muncă în cadrul Muzeului Țăranului Român din București, o carte care se dorește o sinteză de credințe populare referitoare la aștri și vreme.

Necesitatea cunoașterii astrilor cerești. Cerul cu imensa lui familie de aștri a ajutat întotdeauna oamenii să se orienteze în timp și spațiu, le-a dat indicații meteorologice și climatologice, le-a marcat începutul și sfârșitul activităților zilnice, sezonale și anuale. Reprezentările și cunoștințele de astronomie populară izvorâte din *nevoi precise de orientare în timp și spațiu*, de planificare a activităților umane pe anotimpuri, luni, săptămâni și zile au format un sistem eficient de cronometrie, care a stat la baza organizării calendarului popular, alcătuind unul dintre cele mai interesante capitole ale

științei populare. Îmbrăcate uneori în haina mitică, cunoștințele de astronomie formau un sistem eficient de împărțire a timpului calendaristic, perfect adaptat ocupațiilor tradiționale și condițiilor geografice specifice României. (Ghinoiu, 1988: 38)

Observațiile empirice ale țăranilor români asupra celor mai importanți aștri, astrul zilei și astrul nopții, au servit pentru stabilirea unui calendar popular și a obiceiurilor care jalonau anul calendaristic.

Lucian Blaga a exprimat sintetic specificul *spațiului mioritic* prin alternanța deal-vale. Acest spațiu a fost dintotdeauna propice pentru două ocupații: *agricultura* și *păstoritul*. Agricultorii și păstori, prin natura modului de a-și procura hrana zilnică, sunt obligați să observe, să înțeleagă și să explice cosmosul care-i înconjoară. Țăranul român trebuia să știe ce și când să cultive, când și unde să-și mâne turmele. (Manoliu, 1999: 7) Cele două categorii ocupaționale care cunoșteau cel mai bine harta cerului, din nevoi practice, sunt menționate și de I. Otescu care afirma că „țăranii consideră stelele și constelațiunile numai după cum răsar ele, după cum sunt ele pe cer, de cu seară, la miezul nopții, și în zori (...) mai ales în lunile iulie și august [în] toiul muncilor agricole. Numai ciobanii mai țin socoteală și de restul anului; iar pe stelele pe care le au ciobanii mai mult în vedere, ceilalți țărani le numesc *stelele ciobanului*”. (Otescu, 2002: 5)

Mitologie si creștinism. Iată de ce harta cerului nu poate fi explicată decât pornind de la mitologie, care în definitiv „nu e decât o legendă a originii întregului univers, așa cum își închipuiau cei vechi această origine, bazați pe observațiunea tuturor fenomenelor, așa cum le explicau și le figurau ei, închipuire ce formează geneza lor, religiunea lor. La aceste străvechi mituri, se adăugară apoi unul câte unul miturile locale. Aceasta explică de ce mitologia este o știință grea și vastă, în care explicarea fenomenelor apoteozate trebuie să meargă mână în mână cu explicarea fenomenelor istorice și filologice, pentru a putea fi mai bine înțeleasă”. (Otescu, 2002: 47)

„Și după cum cei vechi și-au pus episoade din miturile lor în cer, așa făcu și românul cu originea lui în Dacia (...) Apoi pentru că acestea în definitiv erau puține, mai recurse și la noua lui religiune [creștinismul]; iar golurile, ce tot mai rămăseseră, le umplu cu agricultura lui, pe care o puse pe cer. Acesta e desigur mersul istoric în care s-a format cerul românesc (...) De altfel, această apoteozare a agriculturii, agricultura rezumând, orice s-ar zice, viața țăranului român, nu trebuie să ne surprindă. Romanii este adevărat, încă erau un popor la care agricultura era la mare cinste. Dar ei nu au putut să o pună în cer pentru că cerul lor era plin de mituri de origine greacă, căci de la greci ei au împrumutat cerul pe de-a-ntregul; și grecii vechi nu erau, cum nu sunt nici cei de azi, în țara lor, agricultori, deoarece pământul lor ingrat nu le-o putea permite. Ei erau însă marinari (...) Și iată de ce românul, creator propriu a unei părți din cerul lui, nu a putut uita agricultura lui, după cum grecul vechi n-a uitat marea lui, cu toate ale ei [marea, norii și mai ales vânturile, reprezentate sub cele mai variate forme și în cele mai variate mituri].” (Otescu, 2002: 47-48)

Agricultura și păstoritul, ca vechi ocupații ale dacilor, au generat *explicații mitice* ale lumii de demult. Cucerirea Daciei de către romani și formarea poporului român a avut drept consecință și receptarea creștinismului, ceea ce a însemnat adoptarea unui mare număr de zeițăți și de credințe din toate părțile imperiului.

„Legați de pământ și de cer, conjurând ploile vara și descântând iarna frigul, neștiutori de carte, dar încrezători în cuvintele cărților sfinte (cât și cum le erau

explicate), țărani români înțeleg tot ceea ce există într-un mod creștin, dar după canoane proprii. [...] Din această pricină [...], putem afirma fără nici o ezitare că Cerul țărânului român se boltește *peste și pentru* un suflet de creștin, truditor pentru mălai și pâine și crescător de animale.

Păstori și agricultori legați de succesiunea anotimpurilor și capriciilor cerului, țărani români și-au înjghebat în timp un *panteon creștin propriu*. Pe baza structurilor esențiale ale bisericii răsăritene ortodoxe ei, au brodat mituri și legende proprii. Ei concepeau lumea ca fiind opera mâinilor lui Dumnezeu, unitară și vie, alcătuită din cerul și pământul care se îmbină perfect pe linia orizontului lor ondulat". (Manoliu, 1999: 8-9)

Mircea Vulcănescu afirmă că între cele două hărți ale emisferei boreale, una țărănească română și alta astronomică științifică, există asemănări și deosebiri. În harta cerească a țărânului român (Fig. 1) constelațiile sunt grupate după alte criterii decât cele din harta astronomică (Fig. 2) și anume după *criterii magico-științifice*, care reflectă universul de preocupări ce țin de credințele, datinile și tradițiile etnoastronomice române.

Terminologie. Etnologul Ion Ghinoiu întocmește o clasificare a principalelor stele și constelații cunoscute în astronomia populară românească (după Pamfile, 1915), remarcând faptul că astrul zilei și astrul nopții au fost denumiți în raport cu peisajul material și spiritual în care trăiau oamenii, cu mențiunea că „aceste stele și constelații nu erau cunoscute în toate satele noastre” deopotrivă.

Numele lor au fost inspirate de:

- *elemente din gospodăria țărănească și peisajul rural* (Casa cu ogradă, Coliba, Fântâna din Răscruci, Fata cu coromâsla [Cobilița, Lebăda - constelație din emisfera boreală - Crucea], Fata Mare din Horă, Groapa, Hora, Puțul, Puțul cu jgheab, Țarc, Toacă, Stâlp)
- *diverse ocupații* (Lăutar, Văcar, Vizitiu, Porcar, Arcaș, Războinic)
- *unelte agricole și meșteșugărești* (Burghiu, Coasă, Greblă, Plug, Plugușor, Rariță, Sfredel, Sfredelul Mare, Sfredelul Pământului, Spițelnicul Mare)
- *pieșe din inventarul casnic* (Balanță, Cântar, Deșteptător)
- *elemente cultice, biblice sau preluate din calendar* (Mănăstire, Crucea, Miezul Noptii, Crucea Mică, Crucea Fâtatului, Scaunul lui Dumnezeu, Maica Domnului, Fecioara Maria, Avram)
- *eroi sau personaje din basme* (Caru Racului, Caru lui Dumnezeu, Comoară, Fata de Împărat cu Cobilița, Cei Trei Iezi, Împărat, Regina Stelelor, Zmeu, Ucigă-l Toaca, Zorilă)
- *animale și păsări domestice* (Berbec, Bou, Câine, Cățel, Cloță, Cloșca cu pui, Dulău, Găină, Găinuță, Iezii, Porcii, Scroafă, Vieri)
- *animale și păsări sălbatice, pești, șerpi* (Corb, Crapii, Haita de lupi, iepuri, Lup, Lupărie, Mierla, Peștii, Rac, Scorpie, Sturz, Șarpe, Ursul Mare, Ursul Mic) (Ghinoiu, 1988: 38-39)

Tot ceea ce există pe cer se organizează într-o structură pe care țărani și-o explică ca pe o replică celestă, mărită la scară și ridicată la sacru, a satului lor tradițional. „Prin asemănare sau dând frâu liber imaginației, realitatea terestră a fost proiectată pe cer. Dacă una din constelații sau stele nu ar fi prezentat o cât de mică *semnificație practică* privind orientarea și aprecierea timpului nocturn, schimbarea

anotimpurilor, scurgerea neîntreruptă a timpului calendaristic, atunci cu siguranță că aceasta nu ar mai fi fost nominalizată” (Ghinoiu 1988: 40)

Puține popoare din Europa au consemnat astfel ocupațiile lor tradiționale, cu inventarul corespunzător și animalele de muncă. Dovadă stau hărțile cerului care reflectă cunoștințele de etnoastronomie populară. Unele grupe de stele au nume duble, triple sau cvadruple. Această situație s-a datorat atât imaginației bogate a țăranilor români cât și importanței acordate stelelor în legătură cu viața social-economică reflectată pe cer.

În esul său, *40 povești cu animale și păsări* (Chișinău, 1920), Apostol D. Culea a conceput cerul ca fiind un acoperiș mărginit al pământului, a cărui hartă cerească „cuprinde lumea satului în obștescul ei hotar, prelungit în înălțimi (...) cu numiri familiale și gospodărești”, ce reflectă ocupațiile lui pastoral-agricole cu animalele, uneltele și rosturile lor. De asemenea Ion I. Ionică afirmă în monografia sa sociologică referitoare la satul Drăguș că „cerul e un ecran pe care se proiectează în desfășurarea timpului concepția cosmică a locuitorilor unui singur sat”.

Nicolae Densușianu în *Dacia preistorică*, referindu-se la nomenclatura stelelor și constelațiilor la poporul român, constată că acestea în mare parte seamănă cu cele menționate în literatura antică greacă și latină. Conchide că autohtonii dispuneau de o astronomie arhaică destul de bine pusă la punct, care, sub aspect pastoral și agricol, anticipa astronomia latină și greacă. (Vulcănescu, 1987: 406)

Credințe populare. Prin intermediul legendelor, basmelor sau al povestirilor, frânturi din istoria zbuciumată a poporului au fost proiectate de pe pământ pe Cer. [Ex: pe *Calea Lactee* – *Drumul Robilor* sau *Calea lui Traian* ar fi fost duși la Roma dacii luați prizonieri, cei din clasa de jos fiind duși cu *Carul Mare*, în timp ce nobilii daci au călătorit în *Carul Mic*].

Sinteza întocmită de I. Otescu privitoare la reprezentările țăranului român în raport cu lumea cerească conchide cu afirmația că cerul cu făpturile lui apare ca o imensă proiecție a vieții unui grup social tradițional, care pare a avea o existență reală, ca dovadă mulțimea de basme, povestiri sau legende, dintre care cel mai elocvent exemplu este acela privitor la *Legenda cerului*.

Conștient de vremelnicia umană raportată la eternitatea cosmică, (...) țăranul român „leagă întâmplările existenței sale de mișcările hărții cerești. În acestea vede prevestiri și noroace, semne de viață și de moarte. Le folosește în descântece, le explică în legende și le cântă în doine. Permanența structurii cerești este pentru el o garanție a continuității ca grup și a reînvierii ca individ. Gândind legendele cerului țăranul român își explică lumii sufletul. (Manoliu, 1999: 9)

1. Cerul

Zidirea cerului. Considerat de două ori sfânt în credințele poporului, cerul este întâi locașul divin al panteonului românesc și apoi sediul antropocosmic al tuturor corpurilor cerești. Din unele legende mitice rezultă că cerul a fost făcut a treia zi de la crearea pământului, iar după altele, cerul era imediat deasupra pământului, lipit de acesta, iar oamenii când au fost creați umblau pe pământ, la fundul ceriului, nefăcând o distincție netă între cer și pământ. (Vulcănescu, 1987: 348)

Cerul a fost făcut de Dumnezeu, o dată cu toate câte le vedem împrejurul nostru. / El este deasupra lumii și la rândul său își are lumea sa. (Pamfile, 1915: 9)

O legendă culeasă de E. Niculiță-Voronca menționează că „mai întâi și întâi Soarele și Luna mergeau pe sus, prin aer, și nu prin ceriu și le era tare greu”. T. Pamfile consemnează o altă legendă unde „se povestește că după ce lumea s-a înmulțit chiar Luna și Soarele, neavând cer, umblau pe pământ”. (Pamfile, 2001: 10) Odată însă, fie din pricina drumurilor grele, fie că îi ardeau pe oameni prea tare, fiind aproape, fie Soarele și Luna, fie oamenii s-au rugat de Dumnezeu să le facă *cer de umblat*”. (Vulcănescu, 1987: 349)

La început cerul nu exista. Soarele și Luna mergeau prin văzduh. L-au rugat pe Dumnezeu să le facă și lor o punte pe deasupra Pământului. / Dumnezeu a mai creat *Cerul* pentru ca sfinții și îngerii să nu se mai amestece cu oamenii. / *Cerul* e așternutul picioarelor lui Dumnezeu / *Cerul* e locuit ca și Pământul, însă nu de oameni, ci de dumnezeu cu îngerii și cu toți sfinții lui. Și tot acolo, la Dumnezeu, cred că se duc după moarte și sufletele oamenilor drepti de pe pământ. Acolo e Raiul. Iadul e și el în *cer*, mai deoparte. / Sunt nouă ceruri așezate unul peste altul și toate sunt făcute din piatră scumpă. / Dumnezeu stă în al nouălea cer împreună cu sfântul Nicolae și cu Sfânta Treime. Acolo este Raiul. / Pământul e așa ca o masă; nu știe nimeni unde se sfârșește. Are munți și ape, are câmpii, are grâu, păsări și oameni. (...) Tot ce-i pe Pământ se naște și moare; nimeni nu poate opri asta. Ce-i în *Cer* e veșnic; acolo-i locul bun: cu lumină, cu pomi și cu dulceață; acolo Dumnezeu e aproape. (Manoliu, 1999: 49-56)

Prin unele părți se credea că cerul se sprijină pe patru stâlpi care sunt patru stele. Ele se văd la marginea *Cerului* și niciodată nu se văd toate odată. / Având margini sau poale, bolta cerului are și un mijloc sau o inimă. / La facerea lumii, cerul era foarte aproape de pământ. (...) Nesinchiseala a ajuns așa de departe că într-o zi o femeie a aruncat spre cer o cârpă murdărită a unui copil, cârpă cu care ea era cât p-aci să mânjească cerul. Și de atunci Dumnezeu s-a mâniat foc și a depărtat cerul. (Pamfile, 2001: 11) Cerul stă deasupra pământului ca o piele, pe care merg soarele, luna și stelele. (Pamfile, 2001: 13)

Cerurile suprapuse. Mai demult existau „trei, șapte, opt sau nouă ceruri”. (Pamfile 2001: 13) Între cer și pământ există *văzduhul* protector : „văzduhul, după închipuirea poporului român, este golul dintre pământ și cer, pe unde umblă și bat vânturile, unde plutesc norii ce aduc ploaia și ninsoarea. Văzduhul este populat cu făpturi supranaturale, mitice, benigne sau maligne.” (Vulcănescu, 1987: 350) Acesta e primul cer.

Al doilea cer, e cerul propriu-zis pe care se plimbă Soarele și Luna. Al treilea cer aparține stelelor, luminătoarele cerului (considerate și găuri prin care pătrunde lumina Raiului pe Pământ etc.) Al patrulea cer era considerat reședința tuturor făpturilor mitice cerești care trebuiau în toate coclaurile cerului, al cincilea cer era populat cu semi-divinități benigne dar și cu marile sfinte și sfinți populari; al șaselea cer era o grădină mirifică pe care o îngrijeau sfinții, numită rai. Al șaptea cer este al divinității supreme, creatorul întregului cosmos. (Vulcănescu, 1987: 352)

Întoarcerea sufletului în Cer pentru a se întregi cu partea lui pământească este numită în popor Marea Trecere iar sufletul trebuie să străbată mai multe vămi ale văzduhului ca să ajungă în Rai.

Deschiderea cerurilor. Pamfile menționează deschiderea cerului în anumite zile din an considerate sfinte, la solstiții și echinoxuri. Minunea avea loc noaptea sau

ziua: în noaptea de Anul Nou, de Paști, Sân George, Ajunul Crăciunului și în ziua de Bobotează. În credința populară cerul nu putea fi văzut decât de oamenii care credeau în aceasta, cinstiți și milostivi. Chiar și cei mai puțin favorizați de soartă încercau astfel să își schimbe destinul. (Vulcănescu, 1987: 356)

De asemenea la Ovidenie (21 nov.). În noaptea de Sf. Gheorghe sau în noaptea spre Sf. Vasile oamenii buni și credincioși pot să-l vadă pe Dumnezeu, în mijlocul luminii, înconjurat de sfinți. De Sf. Vasile vorbesc vitele și ard comorile. (Pamfile, 2001: 15)

Sunt zile când *Cerul se deschide*; așa e de Paști. Dar nu văd decât cei curați. / Se spune că se deschide Cerul numai la Sfântul Vasile și la Sfântul Gheorghe. / În noaptea de Sf. Gheorghe se deschide de trei ori Cerul; atunci capătă grai dobitoacele. / În noaptea de Sf. Vasile vorbesc dobitoacele și înalță flăcări comorile. Da' le văd toate acestea numai oamenii curați și ciobanii că stau și ei în sihăstrie. / La sfârșitul lumii Soarele se va întuneca și Luna nu va mai da lumina ei. Stelele vor cădea din *Cer* și puterile *Ceriului* vor fi zguduite. (Manoliu, 1999: 56-57)

Dar din cauză că oameni sunt tot mai păcătoși, cerurile nu se mai deschid decât o dată la șapte ani. (Pamfile, 2001: 16)

Legenda cerului. Legenda relatează două fapte mitice importante: urcarea la cer a unui om simplu pentru a împăca divinitatea supărată pe oameni și, într-un mod naiv, *formarea constelațiilor consemnate pe harta cerului*. (Vulcănescu, 1987: 353) Datorită faptului că este considerată o adevărată chintesență de astronomie populară, este reprodușă aproape de toți aceia care s-au aplecat asupra acestei teme.

Referitor la această adevărată epopee a țaranului român pe harta cerească, cel care a cules-o, I. Otescu, afirma: „nici nu îndrăznesc să comentez această legendă, așa mi se pare de sublimă!” (Otescu, 2002: 50) *Legenda cerului* pornește de la îndepărtarea cerului de pământ.

„Depărtându-se cerul, căzând o nouă pacoste pe capul bietului om, și tot din cauza femeii, că de-aia-i femeia „poale lungi și mintea scurtă”, omul, pentru că nu putea pune mare preț pe sfatul femeii, mai ales că femeia nu-i prea pricepută decât poate la rele, și gândindu-se că i-ar fi fost de folos povețele lui Dumnezeu, de care simțea mare lipsă, a plecat să se ducă la Dumnezeu, urcându-se până la El, sus, în cer.

Știind că o să fie drumul lung, că de la pământ până la cer e mult, mult de tot, și că va avea zăbavă, nu glumă, până s-o întoarcă acasă, plecând, omul și-a luat cu dânsul *carul mare cu patru boi, carul mic, candela din perete, crucea de pe biserică, fântâna din răscruci, barda, sfredelul, spișelnicul, seceră, coasa, plugul și rărița, dulăul de la târlă, cățelul din curte, cloșca cu pui, porcarul de la porci și hora din sat*, căci vrea să se arate înaintea lui Dumnezeu ca bun creștin ce era, și a căutat să-și ia și cele trebuincioase la drum, să aibă de toate, și nici să fie singur la drum, să mai aibă omul cu cine schimba o vorbă pe atâta amar de cale, și să aibă și pe cine să-i fie în ajutor la vreo nevoie. Apoi luă și grâu și porumb de semănat, ca, intrând în câmpiile întinse ale cerului, să are și să semene, când o fi să i se isprăvească merindele și să aștepte până s-or coace roadele, ca, secerând grâul și culegând porumbul, să-și facă merinde, să aibă cu ce-și urma calea mai departe.

Așa și făcu omul, și a mers astfel mult timp, până către mijlocul drumului sub cer. Aici însă îi ieși înaintea Ucigă-l crucea.

- Unde te duci ? / - Nu-i treaba ta. / - Pe cine cauți ? / - Cată-ți de drum și cară-te mai iute. / - Ești un artăgos. / - Ba tu ești un viclean și un rău.

Și „tu ești”, „ba tu ești”, se luară zdravăn la ceartă.

Diavolul scoase atunci din traista lui *balaurul* și *șarpele* năprasnic, *ursul*, *scorpia* blestemată, *calul* furios, *căpățâna* de om și pe toate le azvârli împrejurul omului ca să-l înspăimânte.

Omul însă nu se înspăimântă și, fără să-și piardă cumpătul, că doar românul nu se sperie cu una, cu două, se încaieră la luptă vitejește cu dracul, atât de vitejește, că dintr-un fleac de trântală se făcu sub cer o vijelie mare, că și azi durează acolo sus și va dura în veci acea vijelie, pe care noi o numim *vântul turbat* (...).

În toiul luptei omului cu dracul, *cățelul*, deși mic, dar vânos nevoie mare și rău de mama focului, se repezi la cal, ca să-l muște, iar calul, încolțit de cățel, când mai văzu și pe *dulăul* de la târlă că vine în urma cățelului, îi trecu furiile pe loc și o croi la fugă.

Ciobanul de la oi zdrobi capul balaurului cu *cobilița*.

Văcarul puse pe goană pe șarpe cu ajutorul horei și zvârcolelele fugii șarpelui se văd și azi pe cer. Iar *vizitiul* zdrobi căpățâna cu barda.

Scorpia, care-și întindea ghearele spre om, vrând să vină în ajutorul dracului, când văzu că omul răpune pe drac, înfuriindu-se, îi tâșni sângele din ochi și, de blestemată și rea ce e, înțepenii cu ghearele întinse, plesnind fierea din ea de atâta necaz.

Numai boii de la carul cel mare nu s-au purtat bine, căci s-au speriat de urs și au cărmît proțapul, boul de la hăis cărmuind spre cea. Dar și ursul îngheță de frică, când văzu pe om cum stâlciise pe dracul, și doar dracul era lângă urs, și vedea bine ursul că și lui are să-i vină rândul acuș-acuș; de aia nici nu mai crăcni ursul.

Toate acestea se văd și azi pe cer: în mijlocul acestor chipuri omul biruitor se vede falnic și măreț, iar dracul s-a stâlcit zgribulindu-se atât de mult, că abia se mai zărește. Și de acolo, sus, omul tot regele firii e, cum i-a hărăzit Dumnezeu să fie pe pământ, căci chiar și dracul îi știe de frică și-l ține de stăpân.

Omul mai are mult până să ajungă la Dumnezeu; însă pentru că i-a ajutat Dumnezeu să învingă și pe Diavol, căci omul nu poate face nici o ispită fără ajutorul lui Dumnezeu, omul e încredințat că Dumnezeu tot nu la uitat, deși și-a depărtat cerul de la el, și că Dumnezeu îl va ajuta pe om, oricând omul se va ruga lui Dumnezeu, cu credință și cu suflet curat.

În sfârșit, drumul pe care a mers omul, îl cunoaștem bine, căci se vede bine în nopțile senine și fără lună. El se numește *Calea laptelui*, pentru că a fost albit cu laptele vărsat din gălețile ciobanului, [căci] ciobanul, când a avut nevoie de cobilița lui, ca să lovească pe balaur, di pripă a răsturnat gălețile, trăgând cobilița repede, și laptele s-a vărsat pe drum, și a curs, împrăștiindu-se pe tot drumul”. (Pamfile, 2001:151-153)

Legenda cerului menționează credința mitică a formării unor *grupe de stele*, numite *constelații*, rezultate din lupta omului cu Necuratul (Ucigă-l crucea) în care fiecare a aruncat în potrivnicul său cu ce a avut la îndemână. Pe harta cerului sunt aruncate unelte de muncă specifice unui popor agro-pastoral, în ordinea importanței lor practice. Fiecare unealtă cade într-un punct cardinal al cerului, regroupând stelele după modelul obiectului aruncat sau al fapturilor care au ajutat pe om în lupta sa cu Necuratul. (Vulcănescu, 1987: 402) „Biruind, omul a creat în cer aceeași ambianță ca și pe pământ iar elementele care au fost implicate în lupta sa cu Necuratul au rămas acolo pentru totdeauna sub formă de constelații”. (Ghinoiu, 1988: 39)

2. Eclipsele

Acest fenomen astronomic, care înseamnă dispariția totală sau parțială a unui astru, datorită faptului că între pământ și acest astru, se interpune un alt astru sau din cauză că astrul eclipsat se află temporar în conul de umbră al unui alt astru, era explicată ca având diferite cauze:

Eclipsele se produc din cauza păcatelor omenеști și a mâniei lui Dumnezeu. / Se crede că în timpul eclipselor toate apele și fântânile se prefac în sânge și sunt spurcate, deci nu e bine să se bea apă. / Luna trece repede pe lângă Soare, iar Dumnezeu îl întunecă pe soare, ca să nu-l vadă Luna, ceea ce e tot în legătură cu vechea dragoste a soarelui către soră-sa Luna. (Manoliu, 1999: 75-76)

3. Vârcolacii

Vârcolacii se fac din văzduh, numai din cauză că torc femeile noaptea fără lumânare, mai ales la miezul nopții și mai ales cu scopul de a face niște vrăji cu firul tors astfel. Pe acele fire stau vârcolacii. Cât aceste fire nu se rup, vârcolacii rezemați pe ele sunt puternici și merg încotro vor. Atunci atacă Luna și rup din ea. Uneori o prefac toată în sânge, alteori parcă nici nu mai rămâne. Dacă însă se rupe firul pe care stau vârcolacii, atunci ei își pierd puterea mai de tot și se duc în altă parte prin văzduh. / Vârcolacii se fac din copii care mor nebotezați. / Vârcolacii se fac din acei oameni care se nasc din părinți necunoscuți și Dumnezeu îi blestemă de se fac vârcolaci. Vârcolacii sunt niște balauri sau zmei. / Vârcolacii sunt un fel de animale cu mai multe guri, care sug sângele. / Vârcolacii mai sunt numiți și pricolici. (Manoliu, 1999: 77-78)

4. Luna

Astru al Pământului, care se învârtеște în jurul acestuia și pe care îl luminează în timpul nopții, numită și *Luna sfântă*, a constituit subiectul multor credințe populare.

În culegerea de folclor a lui Tudor Pamfile *Cerul și podoabele lui* e considerată: *lumină, lumânarea lui Hristos, steaua Maicii Domnului, o sfântă*. (Pamfile, 2001: 60)

Luna e o fecioară frumoasă care e soră geamănă cu Soarele sau o soră mai mică a Soarelui. / Dumnezeu a făcut Luna în forma unui bărbat, la cererea diavolului pe care l-a trimis să-i aducă de sub pământ piatră scumpă, cremene și argint. Dumnezeu i-a făcut Lunii un drumușor de argint umbrat de pomi pe care să meargă până la casa Soarelui cât el nu este pe cer. Femeia Soarelui trebuie să aibă grijă și de omul Lună. / Luna este: soția cerului.

Luna era odată tot atât de luminoasă ca și Soarele, deoarece sunt frați și încă gemeni. Dar lumina Lunii s-a mai micșorat, că altfel ar fi și noaptea tot ca ziua de luminoasă. După ce s-a zădărnicit nunta ei cu Soarele, Dumnezeu, voind s-o ferească de vederea fratelui său, s-o uie Soarele, să se stingă în el focul dragostei pentru ea, a scos-o și a ascuns-o în diferite locuri, până la urmă și în fundul mării, ca să fie mai sigur ascunsă, să nu poată pătrunde Soarele cu vederea până la ea; însă apa mării i-a mai întunecat strălucirea, i-a mai stins focul razelor. (Manoliu, 1999: 99)

O clasificare a ipostazelor în care e percepută Luna o găsim exprimată la R. Vulcănescu care consideră că există trei cicluri de legende mitice despre Lună. Primul ciclu înfățișează luna ca *un corp luminos*, cu valoare de astru: Fătatul (Dumnezeu) împlinește minunea creației luminătorilor zilei și nopții astfel: "a luat un boț de aur, a rupt dintr-însul mai multe bucăți și le-a aruncat pe cer". [după Candrea] Din acestea au ieșit Soarele și Luna, luceferii și stelele.

Al doilea ciclu înfățișează Luna ca o *făptură mitică masculină* (un astru-om), care ajută soarele să lumineze lumea, mergând printre oameni. Drumul celor doi aștri (Soarele și Luna) era obositor și lumina acestor îi orbea pe oamenii iar căldura lor îi frigea, motiv pentru care, atât aștrii-oameni cât și oamenii au cerut Atotputernicului să ridice cerul de la pământ în slăvi.

Al treilea ciclu în care Luna este înfățișată ca o *făptură mitică feminină* în trei ipostaze: nevasta Cerului sfânt, o sfântă care ajută sfântul Soare să lumineze pământul noaptea, când acesta se odihnește de umblatul său ziua și sora a Soarelui. (Vulcănescu, 1987: 391-392)

Despre frăția incestuoasă dintre Soare și Lună și refuzul acesteia de a se căsători cu fratele ei s-a scris mult. Folcloriștii au cules nenumărate variante pe această temă. Condamnarea incestului în legendele mitice și balada *Soarele și Luna*, inclusiv la nivelul aștrilor-oameni, „este un semn de spiritualitate și civilizație evoluată”. (Vulcănescu, 1987: 395)

Petele de pe Lună. În Lună se vede un cioban cu oile stând rezemat în băță și cu obielele opincilor întinse ca să se usuce; iar alături de el este o fântână lângă care șade o femeie care a venit să ia apă și mai stă de vorbă cu ciobanul. (Manoliu, 1999: 101)

Credințe și obiceiuri legate de Lună. Luna are câteodată împrejurul ei un cerc, care e socotit a fi un semn prevestitor de ploaie. (Pamfile 2001: 66) Dacă luna cade de pe cer este semn că unul din părinți va muri. / Ca să uite pe cei răposați, e bine să se uite prin sită la lună. **Luna Nouă** numită și *crai nou*, *lună tânără* sau *lună în două coarne* poate aduce: sănătate, bani, un soț sau prăpăd în dușmani. (Pamfile, 2001: 68) **Luna Plină** sau *lună veche* e atunci când întreaga ei față se vede îndată după apusul soarelui. La Lună plină toate cele bune se încep, ca să meargă din plin: atunci se pornește plugul și se fac semănăturile; atunci se ridică în furci casele noi. Boitul (vopsitul) la lună plină se face. (Pamfile, 2001: 84) Copilul născut la lună plină nu va duce lipsă de nimic. / Lemnele nu trebuie să se taie la **Lună veche**, căci le strică cariul. (Pamfile, 2001: 85)

Când Luna e în creștere, românii cred că e bine să începi lucrul pe care ai de gând să-l faci. / Sămânța tare (grâu, seară, porumb) s-o sameni când Luna e în creștere. Pe cea moale (în, cânepă, ovăz) s-o arunci în brazdă când Luna e în descreștere. / Când Luna e la început și cu coarnele în jos, are să plouă. Când e cu coarnele în sus e a secetă. Cu ele în dreapta sau în stânga - timp de mijloc. / La *Crai Nou* nu e bine să umbli noaptea pe drum, căci atunci ies strigoii, moroi, sufletele celor morți. (Manoliu, 1999: 102)

5. Soarele

Soarele este un corp ceresc principal al sistemului nostru planetar, incandescent și luminos, în jurul căruia gravitează și se învârtesc pământul și celelalte planete.

Din comuna primitivă oamenii au acordat soarelui o atenție deosebită. Cel mai mare astru ceresc le dădea lumină, căldură și fertiliza pământul. Din această lungă eopcă istorică încep să se dezvolte superstiții, credințe, datini și tradiții la toate popoarele lumii despre soare, fapt care a dezvoltat o adevărată *mitologie solară*. (Vulcănescu, 1987: 367)

În ceea ce privește geneza Soarelui, poporul român a iscodit multe povestiri etiologice: mituri, legende, balade și basme mitice. Conform primelor legende Soarele

a fost creat ca un *astru*, o dată cu Luna, luceferii, stelele și cometele, ca podoabă a arborelui cosmic (bradul ridicat din apele primordiale) și care a devenit mai apoi o divinitate cerească.

O a doua legendă, consemnată de E. Niculiță-Voronca, ne spune că *soarele a fost făcut dintr-un ou* (din gălbenușul unui ou zvârlit spre cer de un țăran care s-a spart), iar a treia variantă că a fost conceput ca o *făptură divină* de Dumnezeu pentru a lumina lumea întunecată unde toți orbecăiau. (Vulcănescu, 1987: 368)

Sub raport tipologic, acesta este un personaj antropomorf, bărbat sau femeie, sau androgin (iarna bărbat și vara femeie). (Vulcănescu, 1987: 369)

Din multitudinea de ipostaze ale originii sau funcționalității celui mai important astru ceresc, specifice credințelor populare românești, menționăm: Soarele a fost făcut de Dumnezeu cu prilejul zidirii pământului și a cerului. / Soarele e steaua lui Dumnezeu. / Soarele e ochiul de zi a lui Dumnezeu, Luna fiind ochiul de noapte. / Soarele este cununa lui Dumnezeu și a Maicii Domnului sau este raiul. (Pamfile, 2001: 21-23)

Soarele este ochiul lui Dumnezeu. / Soarele locuiește într-un palat de cristal în Cerul cel dintâi. Acolo își ține carul de aur și foc și caii năzdrăvani, care mănâncă jeratic și care trag carul zilnic, de la răsărit la apus, pe drumurile nevăzute ale Cerului. / Soarele se plimbă zilnic pe bolta cerească pentru ca să lumineze pământul. Și, în această călătorie, el nu merge pe jos, ci călare. Până la prânz călărește pe un bivol, din cauză că până atunci el se urcă pe cer și drumul la deal e mai greu. De la prânz până la nămiezi călărește pe un cal, iar de la nămiezi până seara pe un leu. / Cel mai frumos lucru din lume e Soarele. / Soarele e o ființă vie și sfântă: *Sfântul Soare*. (Manoliu, 1999: 161-163)

Credințe și obiceiuri legate de Soare. La amiază și la asfințit, stă Soarele de mănâncă un corn de prescură și bea un pahar de vin. / Să nu măтури duminica de dimineață în fața Soarelui, că-i colbărești fața sfântului Soare. (Manoliu 1999: 166)

Poporul român interpretează soarele și rosturile lui cosmice, terestre și lumești, ca fiind esențiale pentru concepția și viziunea lui terestră despre viață și lume. (Vulcănescu 1987: 368) Soarele este invocat în practicile divinatorii și previziuni. Este invocat de femeile care practică farmece, descântece și vrăji. Pe de altă parte, așa cum există cititori în stele, există și cititori în soare, care interpretează petele și eclipsele solare. (Vulcănescu, 1987: 388)

6. Stelele

E considerat „stea” orice corp ceresc (cu excepția Lunii) care strălucește noaptea pe bolta cerească.

Originea stelelor. Există nenumărate legende și povestiri referitoare la originea acestora. Ele sunt: *stropi de lumină* ai arborelui cosmic ieșit din apele primordiale; *acoliți* (slujitori) ai *Soarelui sfânt* și ai *Lunii sfinte*; lumini palide ale Raiului ce străbat prin crăpăturile podului de cer; candelile pe care îngerii de noapte le aprind în amurg și le sting în zori; îngeri care vizitând pământul s-au îndrăgostit de cele pământești și Dumnezeu i-a prefăcut în stele; particulele din sufletele oamenilor care la naștere se urcă la cer și veghează asupra destinului celor din care s-au desprins. (Vulcănescu, 1987: 400)

Stelele sunt *indicatorii divini ai destinului uman*, particulele din sufletele oamenilor care la naștere se urcă la cer, se îmbată de lumina cerească și dăinuiesc

acolo, veghind asupra destinului celor din care s-au desprins. Când se încheie ursita purtătorului lor de suflet de pe pământ cad din cer, lăsând o dără de lumină care se stinge apoi. (Vulcănescu, 1987: 400) De soarta omului steaua lui nu se desparte niciodată. (Pamfile, 2001: 165) Fiecare om are steaua lui în cer ca o candelă, după cum fiecare creștin are o candelă la icoana lui cât trăiește sau la capul lui după ce moare. Candela unui om (cea din Cer) se aprinde odată cu nașterea lui. Când omul moare, steaua lui din Cer cade, cum o fi – mare sau mică. Stelele sunt ca niște lumânări, dar ca un fel de candelă. / Stelele sunt făcliile ce se aprind noaptea, spre a lumina sfânta lume a celor fără de sfârșit. / Stelele sunt ostașii Cerului în luptă cu dracii.

Stelele sunt făcute de Dumnezeu pentru ca: să fie podoabă Cerului; să lumineze noaptea; să arate timpul; să știe Dumnezeu câți oameni are de la Adam încoace. / Stelele luminează pe călători și pe ciobani ca să nu se rătăcească. / Pe Îngerul care se îndrăgostise de o fată pământească, l-a prefăcut Dumnezeu în *Stea*. (Manoliu, 1999 : 167-170)

Tipuri de stele. Importanța mitică a stelelor diferă după mărime, culori și străluciri. Cele mici, de culori pale și străluciri stinse, aparțin oamenilor obișnuiți; cele mijlocii, de culori vii și strălucire mată, oamenilor de vază, iar cele mari, de culori vii (roșii, verzui, albastre) și strălucire intensă, căpeteniilor. (Vulcănescu, 1987: 400) Această categorisire a stelelor corespunde categoriilor de oameni din comunitatea sătească. Stelele sunt atât de multe încât nici nu pot fi numărate. (Vulcănescu, 1987: 402)

Dintre stelele care îndeplinesc unele *roluri mitice* fac parte: *stelele logostele, luceferii și cometele*.

Stelele logostele. sunt șapte stele care nu stau locului, mutându-se tot spre răsărit. Ele au lumina colorată diferit. Una e roșie, alta galbenă, alta albăstruie, alta vineție, alta portocalie, în toate culorile curcubeului. / Când va fi ca aceste stele să se găsească toate așezate una după alta, într-o linie, ca mărgelele, atunci va fi sfârșitul pământului. / Toate aceste stele logostele poartă crugul (bolta) cerului și sunt în mare cinste în lumea nesfârșită a luminilor de pe Cer. (Manoliu, 1999 : 170-171)

Pentru români, *stelele logostele* dețin o importanță magico-mitică dovedită de credințe și tradiții. Ele păzesc destinul stabilit de urse fiecărui om. Ele pot interveni în norocul solicitantului pe care-l pot modifica parțial. Cu activitatea lor mitică se ocupau *vrăjitorii de stele* și *cititorii în stele*. "O stea logostea,/ tu, ursita mea, / îndură-te de mine / și fă-mă să-nțeleg / drumul meu întreg, / de mă-nalț sau cad, ..." sau "Tu, stea/logostea, / (...) / să umbli-n lung și-n lat / pe unde oi găsi / scrisă ursita lui ... (numele, n.n.) / la ea să te duci, / cu biciul să plesnești, / din somn s-o trezești, / la mine s-o trimiți, / în vis s-o visez, / aievea s-o văz / (...) / să nu-i vie a dormi, / nici a odihni / pân' la mine n-o veni". (Vulcănescu, 1987: 401)

Vrăjile la stele (Descântecele) sunt practicate de fetele care vor să se mărite sau de o vrăjitoare. (Pamfile, 2001: 171) „Stea, stea, draga mea./ Du-te adă data mea./ De-o fi-n sat cu mine,/ Să-l aduci până mâine./ D-o fi-n alt sat,/ Să-l aduci pe-nserat./ D-o fi-n altă țară,/ Să-l aduci mâine seară./ D-o fi peste apă,/ Să-i dai o luntriță să treacă”. (Manoliu, 1999: 62) Unele stele stau pe loc, altele se învârt în jurul lor sau joacă în nopțile cu ger puternic. Pornind de la această credință se făceau vrăji cu steaua bolnavului pentru însănătoșire și cu steaua fetei necăsătorite pentru aflarea ursitului.

Credința în influența stelelor asupra destinului omenesc a stimulat cercetarea lor de către vrăjitori sau cititorii în stele. Aceștia căutau să prindă lumina stelei logostele într-un vas cu apă și, suflând peste apă, să interpreteze jocul de lumini din văturele. (Vulcănescu, 1987: 401)

Luceferii sunt acele stele mari care deschid și închid porțile nopților. *Luceafărul de seară* (planeta Venus), numit și *Steaua Ciobanului*, este înlocuit spre dimineață de *Luceafărul de zori*, iar dimineața cu *Luceafărul boilor* (numit așa pentru la apariția lui se scoală boii). În afara acestor trei luceferi, care marchează trei secvențe ale nopții, etnoastronomia română menționează un *Luceafăr mare* (steaua Vega) și un altul numit *Zorilă* (steaua Sirius).

Luceferii au fost considerați copiii Soarelui, rezultați din hierogamia Soarelui cu stelele-oameni. În postura de fii ai Soarelui, luceferii se pot înfățișa ca oameni și coborî pe pământ pentru a supraveghea de aproape felul cum sunt reprezentați luminătorii de noapte. (Vulcănescu, 1987: 401-402)

Stelele cu coadă (cometele) erau considerate de rău augur. Cele cu coadă lungă și luminoasă prevesteau cataclisme, războaie, molime.

Sfârșitul lumii va fi vestit de o stea cu coadă. / Sunt semne dumnezeiești prin care lumea e vestită că o așteaptă mari nenorociri ca: războaie sângeroase, molime mari la oameni și vite, foamete. (Manoliu, 1999: 173) Stelele cu coadă, numite și *stele cu coame*, *stele comate* sau *stele luminoase*, sunt considerate a fi vestitoare de nenorociri și osândă pentru răutățile omenești. (Pamfile, 2001: 168)

Stelele căzătoare sunt stele care cad (mari, rotunde și câteodată lungărețe) și intră în casele oamenilor sau cad pe pământ sau chiar pe oameni. Acestea sunt zmeii, sau balaurii, sau zburătorii, care umblă noaptea ca să pocească sau să omoare pe oamenii pe care îi întâlnesc în calea lor. De aceea aceste stele sunt numite și **Stele răătăitoare** sau **călătoare**. / Când zmeii intră prin casele oamenilor, se lasă la fetele și flăcăii îndrăgostiți ca să-i chinuiască. / Stelele căzătoare sunt dracii izgoniți din Cer. / Stelele călătoare pot fi și vrăjite; cu această vrajă își află fetele încotro e ursitul lor. Căci sunt unii care opresc steaua călătoare în loc și rânduiesc apoi ca acea stea să plece din nou; și încotro o pornește Steaua, într-acolo e ursitul fetei. (Manoliu, 1999: 171-172)

Stelele sunt ostașii cerului. **Căderea bolizilor** (meteoriților) e asociată cu deschiderea cerurilor în noaptea de Bobotează și la Sf. Andrei (30 nov.). / Spre deosebire de acestea **stele care urcă pe cer** sunt considerate prevestitoare de nuntă. (Pamfile, 2001: 167-168)

7. Constelațiile

Constelația este o grupare aparentă de stele în aceeași regiune a cerului, având o configurație specifică, stabilă pe o perioadă lungă de timp. Numărul și forma constelațiilor din astronomia populară românească diferă de cele ale astronomiei clasice greco-latine sau a celei oficial recunoscute în zilele noastre, țaranul român având adeseori alte repere și interpretări ale grupărilor de stele de pe harta cerească.

Chiar și între folcloriștii sau etnologii care au încercat să sistematizeze cunoștințele populare din acest domeniu sunt diferențe în ceea ce privește identificarea sau denumirea constelațiilor. Tabelul sinoptic întocmit de Mircea Vulcănescu în *Mitologia română* (Fig. 3) prezintă în paralel grupurile de stele după etnoastronomia

mitică românească și constelațiile după astronomia generală, ceea ce permite a se vedea că, dintr-un total de 37 de constelații, 9 coincid, 7 (respectiv 5) există doar în una din cele două clasificări, iar 5 (respectiv 6) lipsesc fie dintr-o clasificare, fie din cealaltă.

În volumul său, *Mic tratat de astrologie și meteorologie țărănească*, **Vlad Manoliu** face o sinteză a informațiilor apărute în acest domeniu, pornind de la clasicii folcloristicii române și până la informații de teren dar, mai ales, bibliografice din domeniul etnografiei, magiei, mitologiei, istoriei sau antropologiei culturale.

Calea Lactee. Este cunoscută și sub alte denumiri: *Calea Laptelui*; *Drumul robilor*; *Calea lui Traian*, *Troian* sau *Calea Robilor* (...)

Dumnezeu a lăsat-o sus pe Cer ca să știe românii pe unde să o apuce când se întorceau din robia tătarască. / Traian, robind pe daci și ducându-i la Roma, aceștia au fugit înapoi venind numai noaptea pe *Troian*.

Drumul Robilor e numit așa, căci pe acest drum trebuie să meargă la Împărăția Cerurilor toți aceia care sunt robi pe acest pământ. / Pe acest drum se duc sufletele morților la rai. (Manoliu, 1999: 173-175) O altă credință ne spune că pe acest „drum” vom merge cu toții la Judecata de Apoi, în fața lui Dumnezeu, ca să dăm socoteală de tot ceea ce am săvârșit în această viață. (Pamfile, 2001: 180)

Drumul robilor mai era cunoscut și sub următoarele denumiri: *drumul orbilor*, *calea țiganului*, *calea șchiopilor*, *paiela țiganului*, *crângul cerului*, *brăul* sau *brăul luminos al cerului*. (Pamfile, 2001: 177)

Constelația Carul Mare. Această constelație (*Ursa Mare*) se mai numește și *Ursul Mare*, *Cei șapte boi cu steaua*, *Văcarul* (*Cărăușul* sau *Ucișă-l Toaca* sau *Ucișă-l Crucea*, *Cățelușă Paloșchița* și *Ursul* sau *Lupul*). (Otescu, 2002: 43)

Carul Mare închipuie și *șapte boi* pe care-i păzește *văcarul*. (Pamfile 2001: 155) Carul Mare, care are patru roți și trei perechi de boi, suia un deal. Și când cei doi boi dinainte suiseră în vârful dealului, iacătă și Dumnezeu care zice cărăușului „La deal, la deal, cu ajutorul lui Dumnezeu”. Cărăușul care era cam supărat, a răspuns: „De acum, ori o vrea Dumnezeu, ori n-o vrea, eu tot am ajuns în vârful dealului”. Atunci Dumnezeu ca să-l smerească, a făcut ca boii din frunte să dea înapoi, așa că înainte n-au mai vrut să tragă; o roată s-a smintit din loc și toată greutatea carului s-a lăsat pe acea roată. De atunci Carul Mare se învârtă îndărăt. (Manoliu, 1999: 175)

Carul Mic (*Ursa Mică*) se mai numește și *Ursul Mic*, *Plugușorul* sau *Grapa* cu steaua *Stălpul* (**Steaua Polară**) numită și *Candela Cerului*, sau *Împăratul*, sau *Steaua Ciobanului*, sau *Țagăra*. (Otescu, 2002: 43)

Constelația Racul. Când Hristos a fost răstignit pe cruce, schingiuitorii lui au vrut să-i bată patru piroane în corp. (...) Racul însă a furat pironul cel mai lung și s-a strecurat cu el prin fugă, mergând îndărăt. De atunci Mântuitorul, drept recunoștință, a binecuvântat racul să poată fi mâncat de către toată lumea și în zilele de post ca și în cele de dulce. (Manoliu, 1999: 176)

Steaua Aldebaran. *Steaua Aldebaran* din constelația *Taurul* este numită de țărani: *Luceafărul Porcesc*, *Porcarul* sau *Deșteptătorul*. / Când răsare *Porcarul* se deșteaptă porcii și încep să grohăiască; semn că se apropie ziua. (Manoliu, 1999: 176)

Pleiadele. Fac parte din constelația *Taurul*. Țăranii le mai spun *Cloșca cu pui*, *Găină* sau *Găinușă*. / Cine se scoală în fiecare dimineață în Postul Sfântului Petru, ca

să vadă când răsare Cloșca, acela nu va duce lipsă de nimic. / Dacă se ivește pe cer Cloșca la Drăgaică (Sânziene), are puterea să facă să crească păpușoiul, de-l vezi cu ochii cum crește. / Când înnoptează și Găinușa e la toacă, atunci oamenii știu hotărât că oaia se satură de iarbă. (Manoliu 1999: 177) Are șapte stele și slujește foarte mult țăranilor în orientare. / Cine le va vedea (...) va avea mare noroc. / Cloșca se mai cheamă și *Stelele ciobanului*. / Unii numesc Cloșca și *Scroafă cu porci*. (Pamfile, 2001: 161-162)

Steaua Vega. *Steaua Vega* este ciobanul din constelația **Lira** și este numită de țărani *Ciobanul sau Luceafărul cel Mare de la miezul nopții sau Luceafărul cel Frumos sau Regina Stelelor*.

Ciobanul se vede pe Cer până la ziuă. / I se zice și *Regina Stelelor* căci și stelele pe cer au un conducător sau cârmuitor, după cum au și oamenii pe pământ. (Manoliu, 1999: 177)

Constelația Sfredelul. Face parte din constelația *Carul Mare* și o parte a constelației **Orion** cu care țăranii formează constelația *Sfredelul sau Spițelnicul*.

Orion are trei stele în mijloc: ele se numesc *Trisfertitele* (Sf. Vasile, Grigore și Ioan), *Cei trei Crai*, *Craii de la Răsărit*, *Toiegele* sau *Cingătoarea Regelui*. *Trisfertitele* împreună cu steaua **Rigel** și o altă stea, formează *Rarița* sau *Rarițele*. (Pamfile, 2001: 162)

Trisfertitele cu *Betelgeuse* alcătuiesc **Sfredelul Mare**, *Sfredelul*, *Spițelnicul* sau *Spițelnicul Mare*. (Pamfile, 2001: 162)

În vremea de demult, un om căuta comoara lui Iov în Cer și găsim-o a înfipt *sfredelul*, care se vede și azi în apropierea *Drumului Robilor*. Pe urmă s-a întors acasă și a luat carul cu boi spre a merge să-și ia comoara. (...) Dacă omul va ajunge să-și încarce comoara, atunci lumea se schimbă. Dumnezeu va seca toate apele de pe suprafața pământului și va fi ploaie într-o parte a lumii numai cu bani de argint; iar oamenii crezând că plouă cu apă, vor alerga acolo ca să-și potolească setea. (Manoliu 1999: 177-178)

Steaua Sirius. Steaua *Sirius* din constelația **Căinele Mare** este numită de țărani *Luceafărul din Zori*, *Luceafărul de dimineață*, *Zorilă* / Răsare în zori, când lumina zorilor șterge treptat lumina celorlalte stele. *Zorilă* singur se luptă cu zorile și se vede falnic până începe să se lumineze de ziuă. (Manoliu, 1999: 178)

Căinele mare și **Căinele mic** sunt numiți *Dulăul* și *Cățelul*. (Pamfile, 2001:164)

Constelația Capricorn. Țăranii îi spun *Țapul* sau *Cornul caprei* (*Coarnele caprei*). / Atunci când fulgeră în *Cornul Caprei* ploaia e sigură. (Manoliu, 1999: 178)

Constelația Peștii. E numită de țărani *Peștii* sau *Crapii*. / După credința unora, aceștia sunt cei doi *pești* cu care a hrănit Hristos pe cei cinci mii de oameni. (Manoliu, 1999: 179 și Pamfile, 2001: 161)

Constelația Ophiucus. Constelația *Ophicus* (*Șarpele*) este numită de către țărani *Calea Rătăciților*. / *Șarpele* care a ademenit-o pe Eva. / Pe această *Calea a Rătăciților* vor umbla oamenii păcătoși, rătăcind zăpăciți, la a doua venire a Mântuitorului, când vor auzi judecata Lui. (Manoliu, 1999: 179 și Pamfile, 2001: 161)

Constelația Vulturul. Constelația Vulturul sau *Vulturul Domnului* este numită de țărani *Fata de Împărat cu cobilița*. / De cârligele cobiliței sunt atârinate donițele (cofele sau gălețile) în care Fata de Împărat duce apă spre a răcori sufletele morților păcătoși duși în Iad. (Manoliu 1999:179) Steaua *Altair* este fata iar cele două stele, cârligele cobiliței. / Prin Bucovina se cheamă *Fata cu coromâsla*. (Pamfile, 2001:158)

Constelația Delfinul. Constelația Delfinul este numită *Crucea* sau *Crucea Mică*. / Ea închipuie *Crucea de mână* cu care merg preoții la zi-ntâi. (Manoliu, 1999: 180 și Pamfile, 2001:157)

Constelația Lebăda. Constelația Lebăda este numită *Crucea*, *Crucea Mare* sau *Crucea de la Miezul Noptii* / În închipuirea poporului aceasta e crucea pe care a fost răstignit Hristos. De aceea, când țăranii o văd noaptea, se închină la ea zicând că li s-a arătat Iisus Hristos. (Manoliu, 1999: 180)

Prin unele părți se cheamă și *Cobilița ciobanului*, ciobanul având două găleți în cobiliță și una în mână. Stelei din mijlocul crucii i se zice și *fântână* sau *fântâna din răscruci*. (Pamfile, 2001:157)

Zodiile. Sunt cele douăsprezece constelații ale zodiacului. Fiecare constelație (zodie) corespunde unei anumite luni a anului în care se naște cineva. Conform credințelor populare se consideră că aceste zodii pot avea o influență bună sau rea asupra destinului fiecărui om.

Zodiile sunt niște ființe cu înfățișarea numelui ce-l poartă. Ele țin în mâinile lor soarta oamenilor. Fiecare om are o soartă după zodia în care s-a născut. (Manoliu, 1999: 180)

În primul studiu românesc asupra astronomiei populare, *Credințele țăranului român despre cer și stele*, **Ion Otescu** consemnează un număr de 39 constelații țărănești care sunt „la fel cu ale cerului clasic, ceea ce explică originea romană a românilor”.

Diferențele față de clasificările astronomiei clasice greco-romane s-au produs fie prin simplificarea unor constelații, care au fost reduse numai la părțile lor esențiale (*Gemeni*, *Taur*), fie datorită unor alte subîmpărțiri (*Orion*). În ceea ce privește denumirea acestora, fie s-a menținut denumirea clasică, dar dându-i-se o explicație creștină (*Fecioara*), fie s-a înlocuit vechea denumire, parțial prin tălmăcire (*Hercule* devenind *Omul*), sau total, păstrându-se numiri comune care reprezintă îndeletniciri ale oamenilor (*Văcarul*, *Vizitiul*) sau animale. Chiar mai mult decât atât, uneori s-au creat alte legende după spiritul și credințele românilor multe dintre ele având o asemănare cu obiectul închipuit, fapt care se întâlnește foarte rar în constelațiile astronomice (*Scaumul*, *Crucile*, *Secera*, *Coasa* smd.). (Otescu, 2002: 45)

Având drept punct de referință lucrarea d-lui Otescu, **Tudor Pamfile** analizează cele mai importante constelații astronomice menționând denumirea precum și credințele populare legate de acestea sau numai de o parte a lor, care au ajutat la formarea altor grupuri de stele.

Succint, acestea sunt:

1. Ursa Mare și Ursa Mică se numesc *Carul Mare* și *Carul Mic*. Prin unele părți se numesc *Ursul mare* și *Ursul mic* iar acesta se mai numește și *Plugușorul* sau *Grapa*.

2. **Steaua polară** – steaua din capul oiștii carului mic – se cheamă *Împărat*, *Candela cerului*, *Stâlp*, *Steajăr* sau *Steaua ciobanului*.

3. **Dragonul** este numit *balaur* sau *zmeu*. Acest balaur, în timp de ploi și furtuni mari, învie și se joacă printre nori.

4. **Hercule** este *Omul*.

5. **Lira** se numește *Ciobanul cu oile*, steaua *Vega* fiind ciobanul, iar cele patru stele, oile. Ciobanul se mai cheamă și *Luceafărul cel mare de miezul nopții*, *Luceafărul cel frumos* sau *Regina stelelor*.

6. **Crucea** se cheamă *Cruce*, *Crucea mare* sau *Crucea miezului nopții*. Prin alte părți i se spune *Cobilița ciobanului*.

7. **Delfinul** se numește *Crucea sau Crucea Mică* sau *Crucea fârtatului*.

8. **Vulturul** este *Vulturul* sau *Vulturul Domnului*. Cu steaua *Altair* și cele două stele luminoase vecine formează constelația *Fetei de împărat cu cobilița*. O altă denumire este *Fata cu coromâsla* (cobilița).

9. **Cefeul** se numește *Coasă* (Fig. 4). Cele trei stele în linie dreaptă alcătuiesc *coporâșca*.

10. **Perseu** se numește *Căpățâna*, *Carul dracului* (cu care se vor căra păcătoșii la iad, la sfârșitul lumii), *Toporul* sau *Barda* (Fig. 5).

11. **Cassiope** se numește *Scaumul lui Dumnezeu* sau *Mănăstirea*.

12. **Andromeda** este *Jgheabul puțului* (puțul fiind *Pegasul*).

13. **Pegasul** se numește *Toacă* sau *Gavădul Mic*. Împreună cu *Andromeda* formează *Puțul cu jgheab*.

14. **Vizitiul** se numește *Vizitiu*, *Trăsură*, *Surugiu*, *Ocol*, *Țarc*, *Carul lui Dumnezeu* sau *Capră*.

Cele trei stele mici de lângă *Capră* (numiți și *Iezii*) se mai numesc *Sfredelul mic*, *Burghiul* sau *Sfredelul pământului*.

15. **Văcarul** poartă același nume.

16. **Coroana boreală** se numește *Hora* (formată din *Fata mare din horă* și *Lăutarii*), *Casa cu ogradă (curte)*, *Coliba* sau *Cociorva*.

17. **Ophicus** și **Sarpele** se numesc *Calea Rătăciților*, pe unde vor umbla oamenii păcătoși, rătăcind zăpăciți, la a doua venire a Mântuitorului, când vor auzi judecata Lui.

18. **Peștii** se numesc tot *Pești* sau *Crapi*.

19. **Berbecul** e tot *Berbec* dar țaranii nu-i văd decât coarnele.

20. **Taurul** e numit tot *Taur*, *Gonitor* sau *Cap de bou*.

21. Steaua **Aldebaran** este numită *Luceafărul porcesc* sau *Porcar*, având alături *vieri*, *porcii* sau *scroafa cu porcei*. Prin unele părți i se zice *Deșteptătorul* și la a ei răsărire încep să cânte cocoșii, iar strigoi, joiărițele și alte duhuri rele pier ascunzându-se în gropile lor.

22. **Pleiadele** se mai numesc *Găină*, *Găinușă*. Are șapte stele care servesc țăranilor în orientare. *Cloșca* se mai cheamă și *Stelele ciobanului*.

23. **Gemenii** (*Castor* și *Polux*) se numesc *Gemeni* sau *Frați*, uneori fiind numiți *Romul* și *Remul*.

24. **Racul** poartă același nume.

25. **Leul** se mai numește *Cal* dar și *Leu* (mai rar).

26. **Virgina** se numește *Fecioară* cu referire la *Fecioara Maria*.

27. **Balanța** se numește *Balanță* sau *Cântar(ul)* cu care *Hristos* va cântări, la *Judecata de Apoi*, faptele oamenilor.

28. **Scorpionul** este *Scorpia* cu ochi de sânge și gheare întinse.

29. Săgetătorul e numit *Arcaș* și se consideră a fi un războinic roman.

30. Capricornul este denumit: *Țap*, *Cornul caprei* sau *Coarnele caprei*.

31. Orion cu cele trei stele în mijloc numite: **Trisfertitele** (Fig. 6) (Sf. Vasile, Grigore și Ioan), *Trisfetitele*, *Cei trei crai*, *Craii de la răsărit*, *Toiegele* sau *Cingătoarea regelui*. Trisfertitele, împreună cu steaua **Rigel** și o altă stea, se numesc *Rarița* sau *Rarițele* (Fig. 7), numite pe alocuri și *Raliță*, *Plug* sau *Greblă*. Arcul de șapte stele dintre Trisferite se cheamă *Secere*. Trisfertitele împreună cu steaua **Betelgeuse** alcătuiesc: *Sfredelul Mare*, *Sfredelul*, *Spitelnicul* sau *Spitelnicul mare*.

32. Câinele mare și **Câinele mic** sunt numite *Câinele* sau *Dulăul* și *Cățelul*. Steaua *Sirius*, din *Câinele mare*, se cheamă *Zorilă*, *Luceafărul din zori*, *Luceafărul de dimineață* sau numai *Luceafărul*. *Câinele mic* se mai numește și *Sfredel* sau *Spitelnicul mic*.

33. Balena se numește *Chit*.

34. Porumbița are același nume. A fost trimisă de Noe ca să vadă dacă apare pământ uscat iar aceasta s-a întors cu o ramură de măslin în cioc.

35. Corbul are același nume.

36. Leul mic este *Lupărie* sau *Haita de lupi*. (Pamfile, 2001: 155-165)

Pentru a înțelege mai bine asemănările și deosebirile care există între constelațiile țărănești românești și cele ale astronomiei clasice, anexăm o hartă a constelațiilor vizibile din emisfera boreală. (Fig. 8)

O altă contribuție importantă în domeniul etnoastronomiei sau astronomiei populare românești îl datorăm omului de știință **Ion I. Ionică** care, în 1931, într-un plan de cercetare a vieții spirituale a satului românesc (în speță monografia satului Drăguș) a alcătuit un capitol special numit *Mitologie și știință populară*, cu rolul de a grupa reprezentările și explicațiile pe care localnicii de dădeau fenomenelor naturii, care acopereau „distanța de la astre până la firul de iarbă și până la omul însuși”.

Lucrarea *Drăguș, un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Manifestări spirituale. Reprezentarea cerului*, publicată în 1944 la București, este rezultatul a două campanii de cercetare efectuate în 1932 și 1934 la Drăguș, Făgăraș.

Capitolul *Fizica cerească descriptivă* prezintă concepțiile locale despre: a) soare și lună; b) Constelații (și o hartă a cerului); c) Stelele, cometele, meteoriții, toate urmate de o interpretare de ansamblu. Ca tematică acest capitol este subîmpărțit în două secțiuni: *cerul* cu aștri și constelațiile sale și *pământul* cu meteoriții săi, cu vântul și fulgerul, cu grindina, ploaia etc. În fapt, aceste teme reprezintă două domenii ale științei populare: **astronomia** și **meteorologia**.

Al doilea capitol se referă la caracterul utilitar al cunoștințelor, constelații de anotimp, răspândirea cunoștințelor despre cer, constelații pastorale și constelații agricole precum și calea spre știință, iar al treilea capitol prezintă marile cadre: coordonatele spațiale, un tabel cu reprezentarea cerului, ziua și viziunile sale, săptămâna și luna, timpurile anului și calendarul.

I. I. Ionică alcătuiește un tablou cu cele 18 constelații cunoscute de întregul sat dar menționează și anumite stele mai importante cum ar fi *Steaua Ciobanului* (Steaua Polară) sau *Nusceferii* (Luceferii, stele luminoase), care pot fi categorisiți în funcție de trei criterii: de mărimea lor (stele sau planete luminoase de mărimea întâia); de poziția lor în raport cu crucea stelară (*de Miază-zi*, *de Miază-noapte*, *de Răsărit* sau *de Sfințit*); de momentul apariției lor pe bolta cerească (*Nusceafărul de zi*, *de Vecernie* sau cel *de la Miezul nopții*).

Amintim constelațiile cunoscute la acea vreme de drăgușeni, fără însă a insista asupra lor: 1. **Drumu'** (*Drumu' călătorilor, Calea Laptelui* respectiv *Calea Lactee*); 2. **Crucea** (formată din cele patru stele ale constelației *Delfinul*); 3. **Carul** (*Carul Mare*); 4. **Carul Mic**; 5. **Găina** (*Găinușa* sau *Cloșca cu pui*, din constelația *Pleiadelori*); 6. **Rarița** (*Rarițele*, din constelația *Orion*); 7. **Sfredelul** (*Sfredelul Rusaliiilor*); 8. **Comoara** (steaua *Pollux* din constelația *Gemenilor*); 9. **Grebă** (o parte din *Orion*); 10. **Cobilele** (probabil constelația *Lebăda*); 11. **Doielele** (*Douțele*, posibil stelele *Castor* și *Pollux*); 12. **Purcariu și porcii** (constelația *Hyadele*, steaua *Aldebaran* și alte câteva stele); 13. **Ciobanul și oile**; 14. **Jumătatea de piță**; 15. **Fata** (*Fata purcariului* sau *Fata de'impărat*); 16. **Purcăreța**; 17. **Gemenii** (două stele din constelația *Vizitiul*); 18. **Steaua Ciobanului** (*Steaua Polară*). (Ionică, 1944: 21)

Autorul remarcă faptul că „descrierile acestea, când sunt libere, nu sunt totdeauna riguroase, „ele trebuie verificate în observație alături de informator”. Aceste constelații se regăsesc pe „Harta cerului la Drăguș”, întocmită de I. I. Ionică (Fig. 9) cu această ocazie.

„Lumea stelară ne apare ca o lume umanizată, o lume de obiecte mai mari decât cele care ne sunt familiare. Cerul apare ca o lume de arhetipuri de la care obiectele de aici și-ar lua asemănarea. Se zice că toate stelele sunt puse în formă de unealtă”. (Ionică, 1944: 46)

Astronomia populară românească relevă particularități în ceea ce privește gruparea stelelor în constelații, fenomen specific oricărei civilizații. I. I. Ionică exemplifică această afirmație prin constelația *Orion* care nu are un echivalent românesc, gruparea diferită a stelelor fiind inclusă în alte constelații (*Rarițele*, *Grebă*, *Magii*). Acest fapt se datorează specificului nostru ocupațional, societatea românească tradițională fiind de tip agricol sau pastoral și nu de navigatori maritimi. (Ionică, 1944: 47)

Cunoștințele de astronomie populară erau deosebit de utile în special în anumite ocupații precum *pădurăritul* și *oieritul*. „Pornitul la pădure și colindatul cu oile se fac sub privegherea cerului de dimineață. / De mulți ani, când ne duceam pe iarnă la pădure, și vedeam ori Găina, ori Nusceafăru' știam cât ie ceasu', cât mai ie până dimineață”. *Oieritul*: „Apăi ciobanii tot după nusceferi se uita: noa' uite nusceafăru' de sară, o mers până la amiază, nu mai scoatem oile” sau „Am tot fost pe la oi și ne-am tot uitat (la stele). Ne spunea(u) oamenii bătrâni de la noi: mai ie atâta până la ziuă, că uite Găina unde ie! Cunoștea timpu' pă cer.” (Ionică 1944: 48)

Caracterul utilitar al cunoștințelor de astronomie era dovedit prin funcția pozitivă pe care acestea le aveau în mediul lor sătesc original, fiind rezultatul unor nevoi precise de orientare în timp și spațiu ale unui grupului social precum și de măsurare a timpului. Iată doar câteva exemple din sistemul de cunoaștere și împărțire a timpului (cronometrie): „Cân' să vedea Rarițele, cân' să vedea Nusceafăru' de dimineață, cân' să vedea Găina și chiar Caru' se orienta (omul) și știa cât mai ie până la ziuă sau ie timpul cutare”. „Cân' ne duceam sara'n șezătoare pe ce cunoșteam vremea? Pe Găină. Mai demult noi n'aveam ceas. Numa' pe Găină, pe Nusceafăr, pe Lună cunoșteam”. O altă informatoare menționa: „Cân' ieșeam din șezătoare iarna cu furca, mi-arăta mama, și zicea: uite Găina'n amiază, ie ceasu' doisprezece”. (Ionică, 1944: 49)

Apariția sau dispariția vreunui astru sau constelații reprezentau un sistem orar pentru localnicii unei comunități sătești. Dar stabilirea timpului în funcție de aștri era

condiționată și de anotimpul anului, fapt care determina înălțimea sau coborârea astrilor: „Cân' sfințește soarele și ie Crucea la amiaz', atunci ie iarna la jumătate". (Ionică, 1944: 49)

O importanță deosebită în cadrul constelațiilor o aveau așa-zisele *constelații de anotimp*. Nu orice constelație putea fi luată drept reper pentru stabilirea timpului. Dintre cele mai cunoscute în lumea satului tradițional amintim: *Nusceafărul de dimineață*, *Carul*, *Rarițele* și, uneori, *Sferedul* și *Crucea* dar, mai cu seamă, *Găina*. *Găina* și *Rarița* sunt constelațiuni matinale în epoca începătoare a verii și le întâlnim în tot timpul calduros în orele care preced zorii. Spre sfârșitul toamnei le regăsim [ca și] constelațiuni de seară și de noapte. (...) Ori aceste două epoci corespund cu două perioade distincte de activitate socială. Epoca de început de vară coincide cu ridicarea turmelor și a ciobanilor la munte. Data festivă a plecării lor e 21 Mai, Sfinții Constantin și Elena, fapt care corespunde, în calendarul local din Drăguș, cu începutul verii.

Cea de-a doua epocă, de toamnă târzie, e epoca la care munca câmpului e încheiată. Acum doar bărbații se duc la pădure după lemne. Dar în sat, odată cu serile mai lungi, se începe tot mai intensă viața socială interioară. E timpul șezătorilor și a torsului pentru femei. La această dată *Găina* se vede tot mai mult (Cân' vine *Găina* n Amiază știu că-i ziua n Octobăr". *Găina* este adevăratul ornice al satului. (Ionică, 1944: 50-52)

O altă clasificare a constelațiilor poate fi întocmită în funcție de specificul ocupațional. I. Ionică consideră că, având în vedere ocupațiile de bază ale țaranului român, locuitor sedentar de milenii pe această vatră strămoșească, putem conchide că avem *constelații agricole* (*Rarița*, *Grebăla*, *Cornul plugului*) și *pastorale* (*Ciobanul* cu oile, *Porcarul* și porcii, *Jumăteata de pită*, *Doielele* („astea sânt ale ciobanilor; ei țin la iele")). (Ionică, 1944: 59)

I. Ionică aprecia că societăți pastorale sau agricole se vor exprima în grupuri stelare deosebite de acelea ale unei societăți de navigatori maritimi, iar între primele două vor fi iarăși nuanțe deosebitoare. Mediul păstoresc e mult mai propice dobândirii și difuziunii cunoștințelor astronomice decât mediul agricol. Există diferențe notabile între informațiile săteanului plugar și a celui care a fost la oi. Interesul ciobanilor pentru stele s-a datorat drumurilor lungi pe care aceștia le-au parcurs dintotdeauna după apusul soarelui sau, mai ales, înainte de revărsatul zorilor. Credințele populare locale consideră că „ciobanul n'are somn" și că el „nu va fi judecat la Venirea a doua, pentru neîntrerupta lui veghe, va fi primit de-a dreptul în raiu" sau „Care păzește vite, aia știu stelele. Păi eu sânt plugar, sara sânt obosit și mă culc. Ciobanu', vezi mai vine lupu' la oi, ie deștept toată vremea. (...) Iei știu toate stelele ceriului"; Autorul mărturisește că „informațiile mele cele mai bogate le-am avut întotdeauna de la ciobani, a căror autoritate în această privință e îndeobște recunoscută în sat. Ciobanii alcătuiesc adevărate confrerii de cunoscători de stele, iar răspândirea și păstrarea cunoștințelor de astronomie populară s-a făcut prin tradiție orală. (Ionică, 1944: 60)

Cunoașterea empirică a hărții noastre cerești, rezultată din nevoi practice de orientare și cronometrie, a fost, așa cum am amintit, timp de milenii doar în atenția unor categorii ocupaționale și nu o știință. Abia în secolul XX această disciplină a devenit o știință propriu-zisă. Cu toate acestea observațiile empirice și sistemele de reprezentări, născocite de imaginația țaranului român, rămân fundamentale pentru dezvoltarea acestei științe atât de fascinante.

Lista figurilor

- Fig. 1. Grupurile de stele după etnoastronomia mitică română - M. Vulcănescu
Fig. 2. Constelațiile după astronomia generală - M. Vulcănescu
Fig. 3. Tabelul sinoptic al grupurilor de stele după etnoastronomia mitică română și constelațiile după astronomia generală - M. Vulcănescu
Fig. 4. Coasa (Cefeu) – I. Otescu
Fig. 5. Barda (Perseu) – I. Otescu
Fig. 6. Trisfertitele și Epurele (Orion) – I. Otescu
Fig. 7. Rarița și Spițelnicul Mare (Orion) – I. Otescu
Fig. 8. Constelații vizibile din emisfera de nord (boreală)
Fig. 9. Harta cerului la Drăguș – I. I. Ionică

Bibliografie

- CIAUȘANU, Gh. F.
2007 *Superstițiile poporului român. În asemănare cu ale altor popoare vechi și noi*, Editura Saeculum I. O., București;
EVSEEV, Ivan
1998 *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amaracord, Timișoara;
GHINOIU, Ion
1988 *Vârstele timpului*, Editura Meridiane, București;
IONICĂ, Ion I.
1944 *Drăguș, un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Manifestări spirituale. Reprezentarea cerului*, Institutul de Științe Sociale al României, București;
MANOLIU, Vlad
1999 *Mic Dicționar de astronomie și meteorologie țărănească*, Editura Mentor; București;
MUȘLEA, Ion – BÎRLEA, Ovidiu
1970, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hașdeu*, Editura Minerva, București;
OLINESCU, Marcel
2001 *Mitologie românească*, Editura Saeculum I. O., București;
OTESCU, Ion
2002 *Credințele țaranului român despre cer și stele*, Editura Paideia, București;
PAMFILE, Tudor
2001 *Cerul și podoabele lui după credințele poporului român*, Editura Paideia; București;
TALOȘ, Ion
2001 *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, Editura Enciclopedică, București;
VULCĂNESCU, Mircea
1987 *Mitologie română*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București.

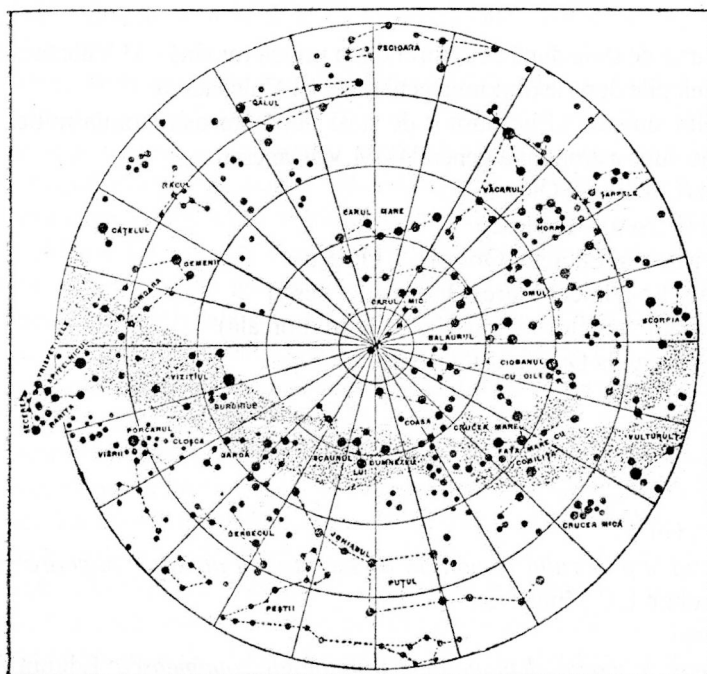


Fig. 1

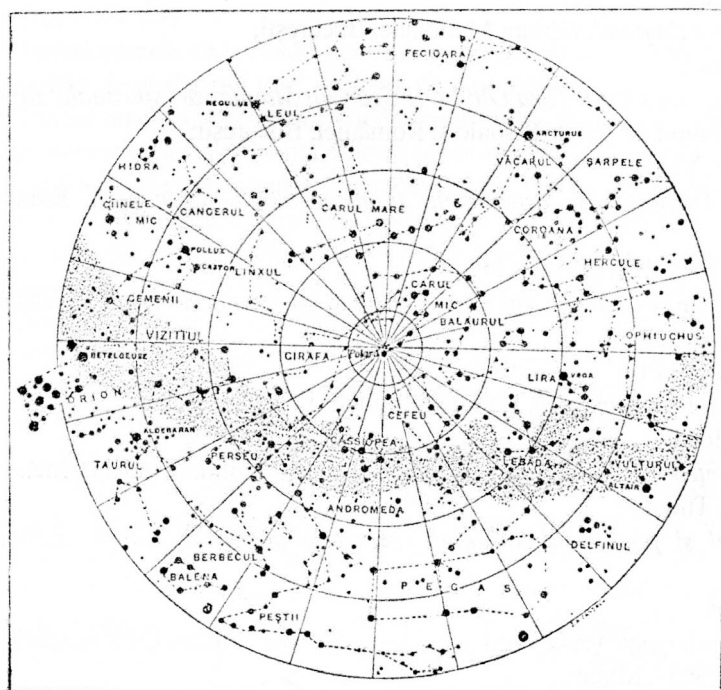


Fig. 2

TABEL SINOPTIC

Grupurile de stele după etnoastronomia națională română	Constelațiile după astronomia generală	
1. — Fecioara	— Fecioara	1
2. ○ Galat	○ Leul	2
3. — Văcarul	— Văcarul	3
4. — Șarpele	— Șarpele	4
5. ○ Hora	○ Coroana	5
6. + Omul	— —	6
7. + Scorpiu	— —	7
8. — —	— Hercule	8
9. ○ Ciobanul cu oile	○ Lira	9
10. ○ Crucea mare	○ Lebdă ○	10 + 11
11. ○ Fata mare cu cobilița		
12. = Vulturul	= Vulturul	12
13. ○ Crucea mică	○ Delphinul	13
14. ○ Coasa	○ Orfeu	14
15. + Scaunul lui Dumnezeu	○ Casiopeea	15
16. ○ Jgheabul	○ între Andromeda și Pegas	16
17. ○ Puful	○ O parte din Pegas	17
18. — Peștii	= Peștii	18
19. = Berbecul	= Berbecul	19
20. ○ Barda	○ Perseu	20
21. — —	+ Balena	21
22. ○ Vierii	○ Taurul	22
23. ○ Porcarul	○ Aldebaran ○	23 + 24
24. ○ Cloșca cu pui		
25. + Rarita	— —	25
26. + Secera	— —	26
27. + Spîlîlnicul	— —	27
28. + Trisfetitele	— —	28
29. ○ Vizitiul	○ Gemenii	29
30. ○ Gemenii	○ Castor și Pollux	30
31. — —	+ Linxul	31
32. = Cățelu	= Cîinele mic	32
33. ○ Racul	○ Cancerul	33
34. — —	+ Hidra	34
35. — —	— Hercule	35
36. = Carul mare	= Carul mare	36
37. = Carul mic	= Carul mic	37
Situatie numerică și procentuală pe grupuri de stele :		
— 9	= 9	
○ 16	○ 17	
+ 7	+ 5	
— 5	— 6	
Total : 37	Total : 37	

Fig. 3

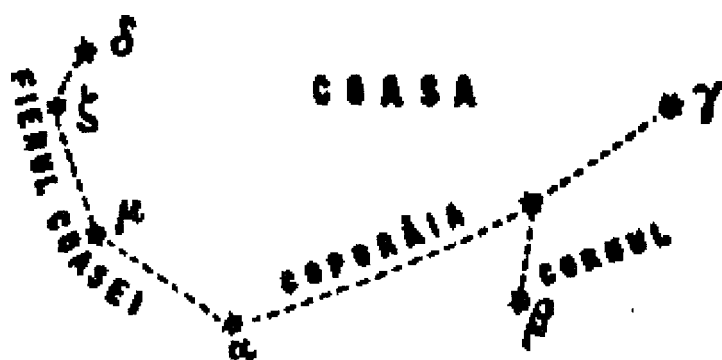


Fig. 4

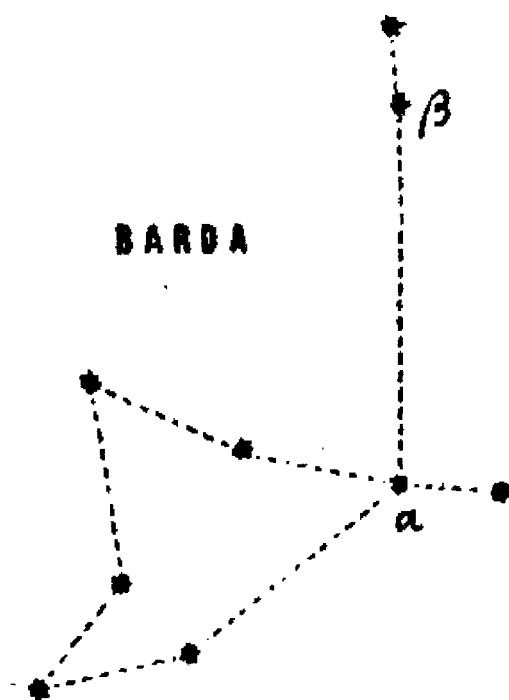


Fig. 5

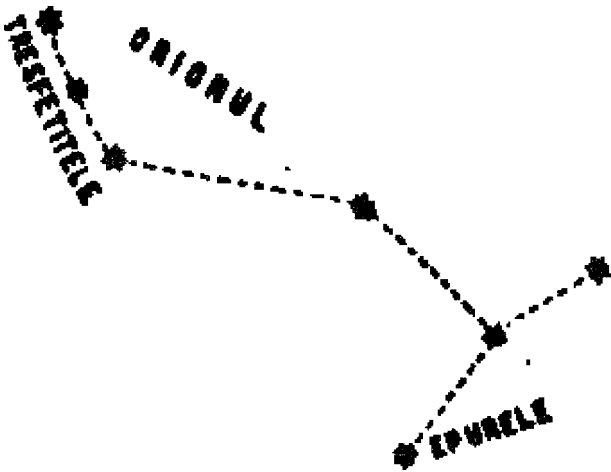


Fig. 6

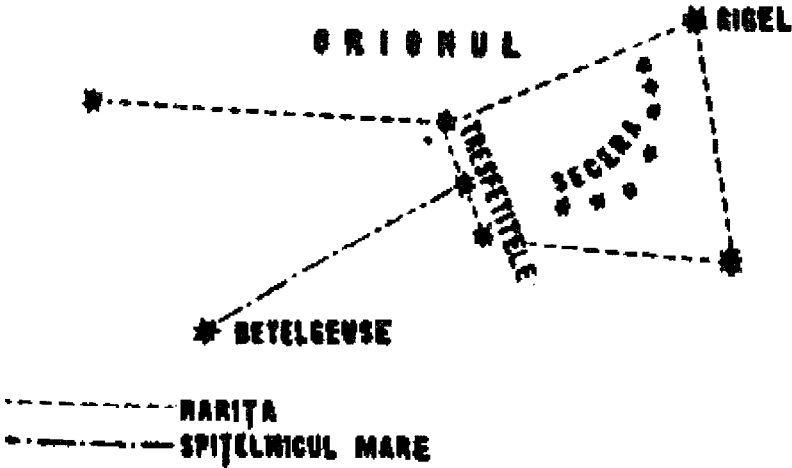


Fig. 7

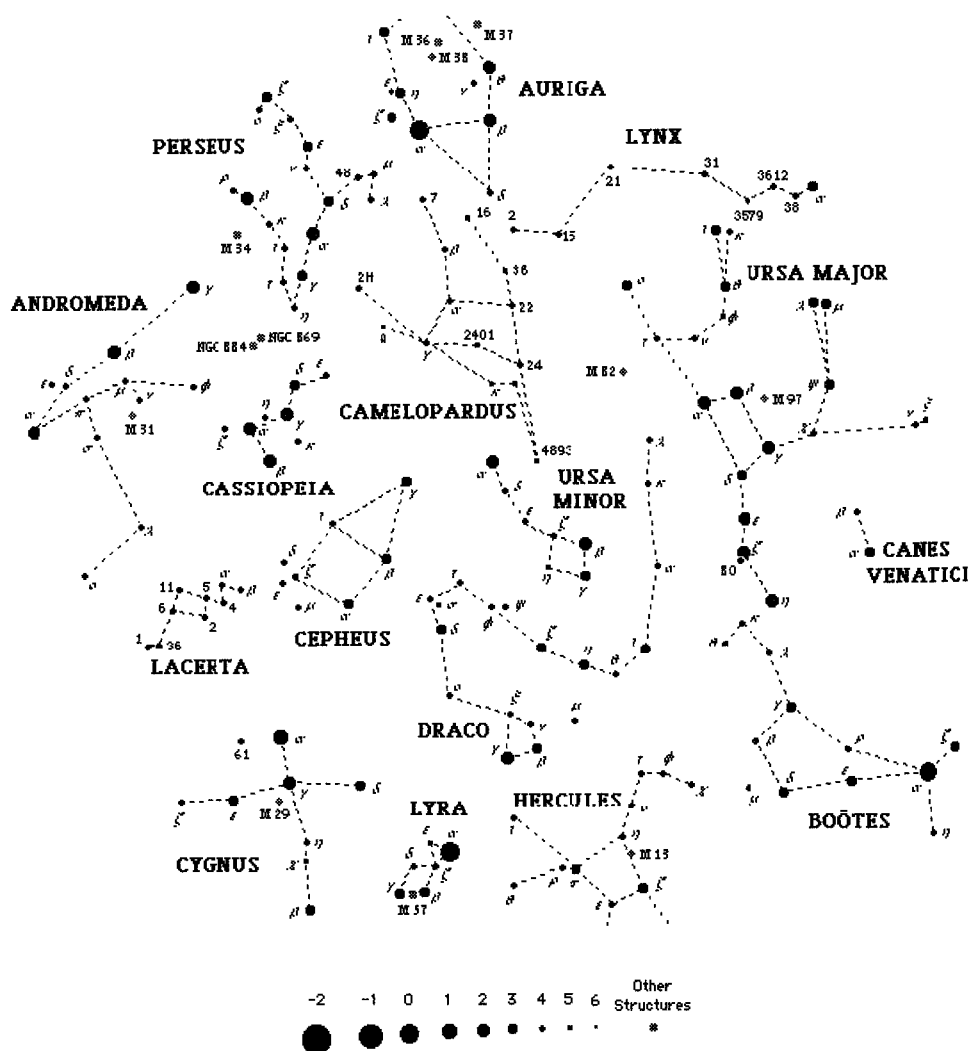


Fig. 8

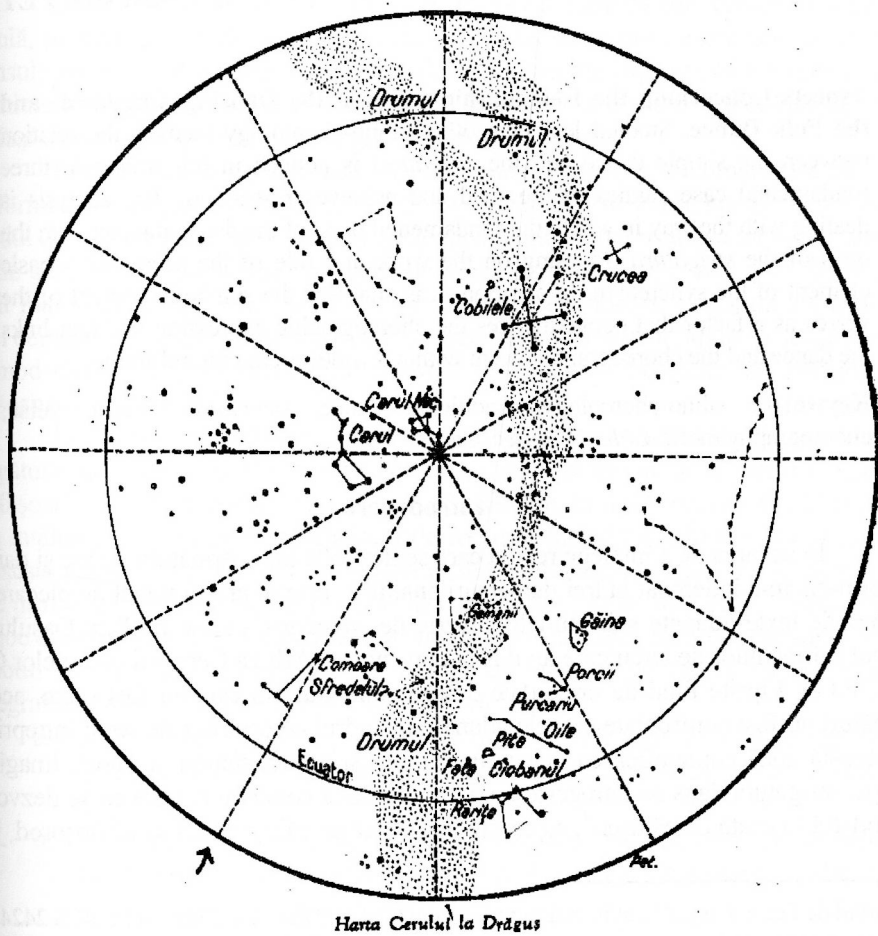


Fig. 9

ASPECTE ALE RELAȚIEI DINTRE STRIGĂTURA DE JOC ȘI DANS¹

Silvestru PETAC

Aspects Concerning the Relationship between the Dancing *Strigătură*² and the Folk Dance. Studied less than other ethno-choreology themes, the relation between the simple dance and the *strigătură* is noticed in this article in three fundamental case studies in the field and achieves researches. The analysis is dealing with the way in which the fundamental units of the dance interact with the ones of the *strigătură*, focusing on the work and role of the accent as a basic element of the syncretism. In addition, it is analysed the symbolic content of the verses as a factor that contextualizes the choreographic expression and that links the dance and the choreographic event within a wider socio-cultural frame.

Keywords: ethno-choreology, traditional dance, *strigătură*, accent, verse, choreography motif, *Căluș*, *Călușer*, Oaș

1. Introducere

Încercarea de a înțelege relația care se dezvoltă între strigătura de joc și dansul propriu-zis m-a îndemnat la trei demersuri analitice. Primul are ca punct de plecare un corpus de texte adunate sub numele generic de *strigături*, culese în Țara Oașului în cadrul campaniilor de teren care au dus la constituirea Arhiva Cercului de Folclor Cluj (A.C.F.C.). Lipsite fiind de orice date despre contextul din care au fost rupte, aceste strigături au fost confruntate cu cele adunate în cadrul cercetărilor de teren întreprinse în această zonă etnografică cu ocazia unei nunți și a unei sâmbre a oilor³. Imaginea relației strigătură-dans se întregește apoi cu alte două contexte în care ea se dezvoltă: colindatul în ceată de călușeri⁴, cu un studiu de caz pe călușerii din satul Boșorod, jud.

¹ Studiul de față a fost publicat în cadrul proiectului CNCS IDEI 942/ 2009, cod CNCS 2424.

² Humorous or satirical extempore verse chanted during a folk dance (*strigătură*)

³ *Sâmbra oilor* definește în Țara Oașului „practica măsurării laptei oilor fiecărui asociat din turnă la începutul sezonului pastoral, în vederea repartizării proporționale a produselor lactate pe parcursul întregului sezon activ” în Ioan Augustin Goia, *Economie rurală tradițională în nord-vestul Transilvaniei. Coordonate ale sistemului local agricol de creștere a ovinelor (sec. XIII-XX)* lucrare în manuscris, dată spre publicat.

⁴ *Călușerul* este cunoscut ca *variantea* transilvăneană a Călușului. Cu foarte puține excepții, studii care să pună această filiație în cadrul argumentului științific nu sunt. Există în schimb o serie întreagă de certitudini care urmăresc îndeaproape istoria Transilvaniei și transformările satului de aici. Certitudinile sunt legate de faptul că și în Transilvania ritualul Călușului, jucat la Rusalii, a fost o practică care a supraviețuit până spre începutul secolului XX. Pe fondul mișcărilor de emancipare națională și socială din secolul XIX românii transilvăneni au adoptat Călușul ca un simbol al românității și ca o dovadă a latinității lor, astfel încât, în Transilvania componenta ritualică a fost abandonată treptat, reținându-se doar componenta coregrafică (dansul Călușerul). Dansul a migrat spre cel mai stabil ritual comunitar, colindatul în ceată de feciori, ajungând astăzi la formele întâlnite în câteva zone compacte din Transilvania;

Hunedoara și ritualul Călușului⁵, cu un studiu aplicat asupra cetei din satul Izvoarele, jud. Olt⁶.

Strigătura de joc este o categorie folclorică formată din versuri strigate, de regulă, pe un suport melodic și în cadrul unui dans sau a unui eveniment coregrafic. Dansul, muzica și strigătura sunt principalele mijloace de expresie care compun acest eveniment sincretic în cadrul căruia se manifestă nu doar o estetică specifică ci se pot desluși o serie întregă de norme și relații socio-comunitare.

Prin însăși natura ei, strigătura este un act comunitar, o comunicare deschisă performată cu precădere în acele ocazii în care numărul participanților este mare. Modul de spunere, *strigarea*, pune în evidență intenția emițătorului ca mesajul transmis să fie auzit de cât mai multe persoane, de aceea numărul receptorilor este, de regulă, mult mai mare decât cel al destinatarilor. Cu toate că, uneori, strigătura are aspectul unei comunicări reflexive, ea depășește autoreferențialitatea prin faptul că se adresează, în mod direct sau prin intermediul figurilor de stil, unor persoane sau categorii de persoane clar identificabile.

În cultura coregrafică românească există mai multe modalități de exprimare a strigăturii de joc. În unele arii folclorice se mai păstrează încă dansuri⁷ care se desfășoară pe versuri cântate de dansatori (dansatoare, în mod special). O altă modalitate întâlnită este cea în care strigătura de joc este melodizată. În această situație ea însoțește gestul coregrafic însă scandarea ei se transformă, adeseori, într-o melodizare care urmărește melodia după care se desfășoară dansul⁸. Mare majoritate a strigăturilor de joc sunt însă strigate (scandate). De regulă, acestea apar în acele dansuri a căror melodii sunt cântate instrumental. În funcție de legătura pe care o au cu expresia coregrafică aceste strigături au fost catalogate ca fiind:

- a. *Comune* – cele „care se pot folosi la orice joc; ele sunt de obicei lirice, având un puternic caracter satiric și sunt străbătute de multă senzualitate” (Bucșan, 1971: 127);
- b. *Speciale* – cele „legate direct de desfășurarea jocului, constând în formule de începere (enunțuri, îndemnuri la joc etc), referiri la numele jocului sau la

⁵ *Călușul* – este numele generic sub care și astăzi în România, la sud de Carpați (în trecut în mai toate regiunile românești) se desfășoară un ritual magico-religios care are puternice rădăcini în fondul de credințe precreștine. Actantul principal este ceata călușarilor, o confrerie masculină care are în fruntea ei un vătaf. Alături de ceată mai performează: mutul, un personaj burlesc (un bărbat travestit) care, astăzi, performează diverse scenete în stilul *commedia dell'arte* și care, în trecut, e posibil să fi avut funcțiuni ritualice mult mai accentuate; stegarul, cel care duce *steagul Călușului*, așa cum este numit în unele sate, mănunchiul de plante aromatice, sare, toate strânse într-o pânză și prinse pe un băț mai mare. Călușarii joacă pe muzica cântată de doi instrumentiști (vioară-țambal, vioară-acordeon, fiind cele mai frecvente asocieri);

⁶ toate strigăturile utilizate în acest studiu și care nu au indicații privind proveniența (A.C.F.C., alte studii) fac parte din colecția privată a autorului, culese fiind în cercetările întreprinse în Oaș, Țara Hațegului și Oltenia.

⁷ Aceste dansuri cântate sunt sau au fost dansuri cu funcționalitate ritualică precisă, cu precădere în ritualul nunții. Pentru o introducere în această problemă vezi Giurchescu Anca, *Purtatele de fete...*;

⁸ Pentru o documentare asupra acestei teme vezi Dejeu Zamfir, *Purtata cântată, purtata jucată* în *Revista de etnografie și folclor*, tom39, nr. 5-6, București, 1994;

conținutul acestuia, comenzi, numărători și versuri de completare a acestora, descrierea manierei de joc etc” (*ibid.*, p.127).

În bibliografia temei se pot distinge diferențe în ceea ce privește interesul științific arătat celor trei relații care susțin trinomul sincretic alcătuit din dans, muzică și vers. Astfel, investigația științifică s-a oprit cu precădere asupra raportului dintre muzică și vers (în special cel cântat). De asemenea, bine conturat în studiile etnomuzicologice și etnocoreologice pare a fi și raportul dintre dans și muzică. Nu același interes s-a arătat față de relația dansului cu strigătura de joc, studiile pe această temă fiind puține dacă avem în vedere importanța strigăturii în conturarea atmosferei coregrafice și a structurării dansului. Lucrarea de față, prin studiile de caz de mai jos urmărește să contureze doar câteva dintre aspectele care fundamentează relația dintre dansul tradițional și strigătura care îl însoțește.

2. Relația dintre strigătura de joc și dansul din Țara Oașului

Pentru cineva care nu este bine familiarizat cu dansul oșenesc acesta poate părea extrem de sărac. Și așa și este dacă îl privim prin fereastra tipologiilor: un joc de învârtit, *Danțul*, și o *Roată* încadrabilă în categoria brăurilor carpatice⁹ (jucată în trecut numai de feciori, astăzi și de fete). Între cele două categorii tipologice există o stânsă legătură datorită faptului că, în mare parte, materialul cinetic este același, *Danțul* (învârtita) utilizând o bună parte din „vocabularul” cinetic al *Roții feciorilor*¹⁰. Bogăția și frumusețea acestui areal coregrafic vin însă dintr-un spirit de improvizație coregrafică extrem de dezvoltat care se manifestă în cadrul unor forme coregrafice deschise.

„Nu există nici o regulă, tot ceea ce e, e dans liber” [îmi spune unul dintre interlocutorii¹¹ mei la o nuntă în Turț răspunzându-mi la întrebarea care viza modul în care își alcătuiesc dansul-n.a.]. Fiecare face cum vrea el. Normal, nu e un dans care se dansează¹², e un fel de a se apropia de parteneră (...). Nu întotdeauna o chemai la joc ca să o-nvârti, ca s-o zgudui. O chemai ca să mai vorbești un pic cu ea, s-o mai atragi lângă tine. Jocu’, ca joc, era atunci când băieții fac Roata și când joacă hotărât”.

Așa vede unul dintre oșenii intervievați rostul dansului în relațiile dintre nubili și așa percepe el diferența dintre *Danț* și *Roată*. *Roata* e a feciorilor, se joacă *hotărât*, *Danțul* este doar un pretext pentru a lega sau dezvolta o relație cu una dintre fetele chemate de pe marginea jocului. În Oaș termenul de *danț* acoperă mai multe realități folclorice. El desemnează deopotrivă producții muzical-coregrafice, muzical-coregrafico-literare, muzical-literare sau doar muzicale. *Danțul*

„Ca formă este parțial configurat de circumstanțele producției sale [fiind-n.a.]: *de îpurit*, în jurul mesei, între amici, în situații relativ informale; *de jucat* și

⁹ Vezi pentru tipologizarea coregrafiei folclorice românești Bucșan Andrei, *Specificul ...*, p 37;

¹⁰ Fapt care atestă modul în care a evoluat cultura coregrafică zonală;

¹¹ Văsai Petre, 35 de ani în discuția avută în data de 1 septembrie 2007, Turț, jud. Satu Mare ;

¹² Afirmția „nu este un dans care se dansează”, se referă la faptul explicat chiar de interlocutorul meu, anume că intenția pentru care cei doi (feciorul și fata) sunt împreună în spațiul de joc este una cu substrat premarital, intenția coregrafică fiind aici secundară;

eventual de *țâpurit*; (...) *roata*, jucată de feciori și fete în jurul miresei sau la jocul satului care are loc la ciupercă¹³; *de muntă*, cântat de fete în alai” (Bouët, Lortat-Jacob, Rădulescu, 2006: 162).

Un sinonim întâlnit pentru varianta coregrafică a danțului este termenul *gioc* (joc), prin el desemnându-se mai ales ocazia de dans (în mod special dansul de la ciupercă). Potrivit scopului propus în titlu, am să fac observații în cele ce urmează doar asupra variantei coregrafice a danțului, mai precis asupra relației dintre strigătura de joc și dansul propriu-zis¹⁴.

Mulțimea *strigăturilor* adunate în A.C.F.C. din zona Oașului este, mai întâi de toate, o mărturie despre apetența oșenilor pentru verbalizarea stărilor sufletești, a gândurilor și reflecțiilor despre lume și viață în mijlocul unor evenimente comunitare, așa cum sunt cele care implică dansul. Dacă luăm în calcul doar cantitatea de strigături adunată în arhivă se poate crea impresia că dansurile oșenilor sunt pline de asemenea izbucniri ale ființei. Realitatea cercetată¹⁵ mi-a arătat faptul că, *astăzi, în timpul dansului țâpuritură*¹⁶ *nu este chiar atât de frecvent întâlnită*¹⁷. Mult mai prezente sunt chiotele și emisiile de silabe în acut (cu sau fără melisme), acestea contribuind din plin la fondul sonor al jocului. Cu siguranță frecvența strigăturii a fost mai mare în trecut, fapt confirmat de cercetătorii vremii¹⁸, această categorie folclorică cunoscând un regres puternic odată cu modificările mari care au marcat realitatea satului românesc pe parcursul secolului XX.

Strigăturile din arhivă au fost *culese* în scop exclusiv literar, prin urmare interesul pentru datele care le puteau contextualiza a fost aproape nul. Astăzi, aceste date sunt iremediabil pierdute, șansa celui care încearcă reperspectivarea acestor documente de arhivă fiind, încă, din fericire, cercetarea de teren.

Această carență aduce cu sine câteva întrebări legate de utilitatea fondului de strigături pentru domeniul etnecoreologic. Ce sunt aceste strigături adunate în arhiva A.C.F.C.? Sunt strigături performate în timpul jocului sau versuri ale danțurilor de țâpurit, acele „embleme muzicale ale personalității” oșenilor (Bouët, Lortat-Jacob, Rădulescu, 2006: 162) păstrate ca un bun personal sau de familie¹⁹. Există un repertoriu comun de strigături pentru ambele întrebuițări? Care este astăzi relevanța lor etnecoreologică?

¹³ *Ciuperca* este o construcție circulară, acoperită, de obicei amplasată în centrul satului și în care are loc jocul satului în Țara Oașului;

¹⁴ În ceea ce privește partea muzicală îmi declin competențele, rezumându-mă doar la considerații asupra ritmicii, acolo unde este cazul;

¹⁵ De-a lungul timpului am putut observa în Oaș nunți, jocul la ciupercă, simbre ale oilor;

¹⁶ Regionalismul oșenesc pentru strigătură;

¹⁷ Trebuie subliniat faptul că frecvența strigăturii în cadrul evenimentelor coregrafice tradiționale este relativ redusă în toată țara, cauzele fiind legate de schimbarea realităților socio-culturale. Ea își păstrează o prezență mai bună în acele evenimente coregrafice care au încă o funcțiune ritualică sau ceremonială, așa cum se va putea vedea ceva mai încolo în lucrare;

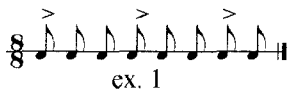
¹⁸ O atestare a unei frecvențe mai mari a strigăturii în timpul jocului este adusă de V. Scurtu prin următoarea mențiune: „Se țâpurește mai mult la joc” (Scurtu, *Cercetări folclorice...*, p. 24);

¹⁹ Vezi pentru această problemă Bouët, Lortat-Jacob, Rădulescu, *Din răspuțeri. Glasuri și cetere...*;

În lipsa unor consemnări certe despre contextul performării lor este riscantă orice departajare în versuri ale danțurilor de țâpurit vs. versuri ale strigăturilor de joc. Cu atât mai mult cu cât contextele observate în cercetările de teren au pus în evidență faptul că tematica acestor versuri (în ambele sale funcțiuni) este foarte diversă, fiind ancorată, uneori, foarte puternic în momentele performării. De altminteri, departajarea rămâne o chestiune secundară, atâta timp cât ambele forme de realizare evidențiază aceeași realitate sufletească a oșanului, mărturisesc despre lumea sa interioară, modul în care se plasează în social etc. Relevanța etnocoreologică a acestor strigături de arhivă începe să prindă contur în momentul analizei conținutului literar dar mai ales în momentul analizei formale. Cu atât mai mult cu cât aceste date obținute pot fi comparate cu cele care provin din analiza materialelor similare surprinse astăzi în teren cu ajutorul tehnicii video.

Concordanța dimensională dintre structurile metrico-ritmice ale melodiei de joc și cele ale strigăturii au fost nu o dată relevate de specialiști²⁰. Seria de opt optimi pe care se întinde motivul în melodia dansului oșenesc se suprapune peste tetrapodia pirică a versului țâpuritului. Aceași întindere metrico-ritmică o are și motivul coregrafic, unitatea de bază din care se construiește întregul dans. Jocul oșenesc (roata sau danțul) are o formă deschisă, alcătuită pe principiul înlănțuirii motivelor înrudite sau diferite și o ritmică binar-sincopată de tip dohmiac, notată în 2/4. Tempoul dansului diferă de la sat la sat, pulsația corespunzătoare unei optimi fiind situată peste valoarea de 230-240.

Jocul accentelor în seria celor opt optimi „nu este cu necesitate prezent în melodie (...) [însă-n.a.] e marcat sistematic de instrumentiști și eventual de cântăreți”²¹, fiind prezent atât în motivele coregrafice cât și în strigătura performată în timpul jocului. Modalitatea tipic oșenească de accenturare a seriei celor opt optimi este cristalizată în formula metrico-ritmică, decelabilă ușor la zongoraș²² (ex.1):



Această schemă de accentuare (optimile 1, 4, 7 din seria de opt optimi) constituie un reper metrico-ritmic atât pentru viorist cât și pentru dansator. Accentuarea gesturilor în motivele coregrafice cunoaște însă o oarecare libertate de manifestarea, uneori intensitățile cinetice fiind distribuite în alte formule, așa cum se poate observa din exemplul 2.

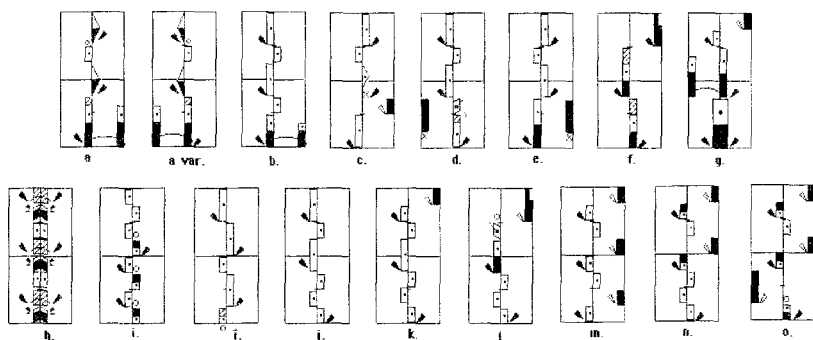
Accentul cinetic principal stă cu predilecție pe gesturile care implică susținerea centrului de greutate²³ (vezi motivele: a, a var., b, e, f, g, h, o), acestea având și durate mai mari (pătrimi, pătrimi cu punct). Accentuarea celei de-a patra optime produce o sincopă mediană, astfel încât majoritatea motivelor oșenești cunosc formule ritmice binare sincopate.

²⁰ Vezi, spre exemplu: Herțea Iosif, *Particularități stilistice ale muzicii de joc oșenești* și Bouët, Lortat-Jacob, Rădulescu, *Din răspuțeri. Glasuri și cetera...*;

²¹ Vezi Bouët, Lortat-Jacob, Rădulescu, *Din răspuțeri...*, p. 43;

²² În Țara Oașului, melodiile dansurilor tradiționale sunt cântate astăzi la două instrumente: ceteră (vioară) și zongoră (chitară). Ambele instrumente sunt „adaptate” nevoii unei sonorități specifice, foarte înalte;

²³ Numite în coreologie *gesturi-suport*;



ex. 2

Motivele coregrafice analizate aici reliefează și tendința de mutare a primului accent cinetic de pe primul element cinetic pe al doilea (vezi motivele h, i, î) ceea ce face ca, în unele cazuri, motivul cinetic să cunoască accenturarea în contratimp (vezi, spre exemplu, motivul i). Acest fenomen al accentuării elementului cinetic secund a fost semnalat de A. Bucșan în legătură cu ritmica specifică brăurilor mocănești²⁴, unde accentuarea în contratimp este un fapt de stil²⁵. Dacă în aceste brăuri mutarea accentului cinetic se face printr-un pas „vârf-toc”²⁶, element cinetic aflat în prima poziție a motivului, în dansurile oșenești mutarea accentului cinetic de pe primul element pe cel de-al doilea se face, în general, printr-un plié inițial (deci un gest invers ridicării pe vârful picioarelor) pentru ca abia apoi întregul corp să se deplaseze într-un mod accentuat²⁷.

Strigătura dansurilor oșenești poate fi scandată *recto tono* și/sau melodizată. Am constatat tendința ca pe finalul celor strigate pe aceeași înălțime să apară o melodizare prin urmărirea liniei melodice cântată de viorist. Alături de versurile propriu-zise în dansurile oșenești se mai întâlnesc din abundență chiote, silabe, vocale simple toate exprimate în acut și cu forță. De regulă, ele se coagulează tot într-o serie de opt silabe fiind plasate în deschiderea versurilor propriu-zise; în finalul lor sau și la început și la final, încadrând astfel versurile. Cele mai întâlnite introduceri sunt de tipul: [a], la, la, la, fiecare poziție consumând câte o pătrime din cele patru ale seriei. Încheierea este tot silabică, frecvent în forma catalectică (ex. [l]e, le, le, le, le, le, le, le), urmărindu-se mai

²⁴ Dansuri bărbătești de virtuoșitate specifice ambelor versante din Carpații Meridionali și Orientali, vezi pentru detalii Bucșan Andrei, *Specificul dansului...*, p. 275 și următoarele;

²⁵ Atestarea fenomenului și în dansurile din Țara Oașului nu numai că întărește încadrarea Roții feciorilor în categoria brăurilor carpatice dar și confirmă ipoteza unei unități stilistice a dansurilor tradiționale românești (dialectul carpat) din zonele situate de-a lungul întregului lanț carpat de pe teritoriul românesc;

²⁶ O ridicare pe vârf urmată de revenire;

²⁷ În terminologia etnocoreologică *elementul cinetic* este baza întregului sistem morfo-sintactic și se poate înțelege a fi un singur gest care se naște în urma unui singur impuls cinetic. Unitățile sistemului coregrafic care se construiesc din elemente cinetice sunt: *celulele coregrafice* (de regulă două impulsuri cinetice), *motivul coregrafic* (patru impulsuri), *figura coregrafică*, *secțiunea*, *strofa*, *partea de dans* și *danșul* întreg;

îndeaproape seria celor opt optimi. În aceste cazuri ultima silabă durează cel puțin dublul celorlalte (o pătrime), fiind adeseori dusă într-un melism a cărui durată este nedeterminată.

Analizând materialul acumulat în cercetările de teren am constatat faptul că în timpul jocului formulele ritmice ale zongorei, versului și ale motivului coregrafic au, în majoritatea cazurilor, aceleași poziții ale accentelor, altfel spus, cele trei accente se suprapun (ex. 3). În *Țara Oașului* această schemă de accentuare a seriei celor opt optimi (optimile unu, patru și șapte) constituie o adevărată coloană vertebrală a manifestării sincretice a dansului, a strigăturii de joc și a muzicii (pe partea acompaniamentului).

zongora

tâpunitura

A, la, la, la

Mă, fi- ciori, a- mu- i, ia

Nu stiu când oi tnai ju- ca

Li li li si la la la

dans (femeia)

dans (bărbatul)

ex. 3

Tiparul din exemplul 3 se regăsește în majoritatea strigăturilor performate în timpul evenimentelor coregrafice cercetate direct. Ceea ce se modifică uneori sunt schemele de accentuare a motivelor coregrafice (așa cum se poate vedea și din exemplul 2) însă aceste modificări nu afectează patternul accentuării specific culturii muzical-coregrafice oșenești. Calapodul octosilabic al versului propriu-zis, în variantele din materialul filmat, se manifestă în mare parte prin varianta sa catalectică. În acest caz, durata ultimei silabe se dublează, putându-se prelungi *ad libitum* prin apariția acelorași melisme.

Ca și în alte zone etnografice, strigăturile se grupează în pseudostrofe. Dimensiunea pseudostrofelor înregistrate în cercetările de teren arată faptul că, în timpul dansului, pseudostrofa arareori depășește patru versuri, cele mai multe strigături având două sau trei versuri: „[l]elea-mi face cu uătiu/ Că mă teamă să o tund”²⁸; „[d]ragu mi-i cu cine joc/ Că mniroase-a busuios/ Le, le, le, le, le, le, mă!”; „[u]ită-te curcă la mini’/ Că și io mă uit la tin’/ Le, le, le, le, le, le, le!”; „La, la, la, la/ Unde gioacă muierea/ Poate că și io oi me””; „La, la, la, la/ Dragu-mi-i la oi desculță”; „La, la, la, la, Și ni-a-ntrat stinii-n-ticioare/ Și n-am crescut mare/ Le, le, le, le, le, le, le”²⁹. Întinderea la trei-patru versuri este limitată de efortul deosebit pe care trebuie să-l facă oșanul în momentul în care strigă, efort care-l dublează pe cel necesar dansului.

²⁸ În limbaj literar: „Lelea (femeia) îmi face cu ochiul/ Că mă cheamă să o tund”;

²⁹ În limbaj literar: „și mi-au intrat spinii-n picioare/ și nu am crescut mare”;

De regulă, tâpuitura apare în acele momente în care se execută gesturi mai puțin solicitante din punct de vedere fizic. Același motiv coregrafic se poate juca la o intensitate foarte mare (gesturile sunt puternic executate) sau abia mimat, variantă în care corpul este mai puțin solicitat, oferind astfel răgazul unei odihne active sau posibilitatea ca dansatorul să se concentreze mai bine asupra strigăturii. Astfel privite lucrurile, *dimensiunea unei strigături poate fi un indiciu asupra funcționării sale alături de dans, cu cât dimensiunea ei este mai mică, cu atât probabilitatea ca ea să fie strigată la joc e mai mare*. Însă, o catalogare transantă în această chestiune nu este posibilă deoarece, în timpul dansului, se pot tâpui și fragmente din strigături mai lungi.

Dimensiunile pseudostrofelor strigăturilor oșenești din A.C.F.C. și cele consultate în bibliografie³⁰ sunt variate, începând de la un vers până la zece versuri, majoritatea fiind însă de patru versuri. Varianta catalectică a versului³¹ este mult mai prezentă decât versul de opt silabe, mai rar întâlnit³². Există cazuri în care versurile catalectice și acatalectice împart în mod egal aceeași pseudostrofă, grupându-se două câte două: „Scolă mândruță din somn/ Nu mă vezi că io nu dorm/ Scolă, ieși până afară/ C-am vinit și mă duc iară”³³. Unele dintre aceste strigături au fost consemnate împreună cu formulele silabice care le introduc³⁴.

Analiza de până aici a căutat să pună în evidență anumite concordanțe la nivelul formei între strigăturile înregistrate recent în Țara Oașului și materialul de arhivă. Având în vedere aceste concordanțe se poate spune că nu este exclus ca multe dintre aceste strigături consemnate în paginile arhivei să fi funcționat ca strigături de joc, însă, așa cum am subliniat deja, o certitudine asupra acestei întrebări nu există în lipsa datelor care fac referire la contextul performării, dimensiunea mai mică a pseudostrofei putând fi considerată însă un indiciu al acestei asocieri dintre dans și vers.

În dansul oșenesc nu există o relație de interdependență între strigătura de joc și dansul propriu-zis așa cum există în alte zone și în alte dansuri. Toate strigăturile se încadrează în categoria celor comune, astfel încât ele nu contribuie la arhitectura dansului. Scandarea lor se face în acele momente în care:

„[t]umultul interior creat în volbura dansului nu poate fi exteriorizat numai prin mișcărilor ordonate în ritm și prin fluența torentului melodic însoțitor (...) [pentru că-n.a.] de abia poezia îi oferă jucătorului mijloacele de a exprima cu precizia necesară toată gama stărilor sufletești pe care le încearcă în atmosfera jocului. Sunt nuanțe de grad abia perceptibil, aluzii pline de finețe, arabescuri ale gândului care scapă posibilităților oferite de arta mișcărilor ritmice și de melodiile aferente. Alteori, poezia lărgește sfera de preocupări dincolo de pulsațiile jocului, punându-l pe om în inima problemelor mari ale existenței umane” (Bârlea, 1982: 129)

³⁰ Vezi Scurtu, *Cercetări folklorice...*;

³¹ Vezi, de exemplu: A.C.F.C. IMG_08396_01-01; A.C.F.C. IMG_08342_01-01; A.C.F.C. IMG_08344_01-01; A.C.F.C. IMG_08408_01-01;

³² Vezi, de exemplu: A.C.F.C. IMG_08435_01-01;

³³ Vezi A.C.F.C. IMG_08456_01-01;

³⁴ Vezi: A.C.F.C. IMG_08341_01-01; A.C.F.C. IMG_08342_01-01; A.C.F.C. IMG_08344_01-01;

Libertatea de exprimare prin strigătură nu este cenzurată decât de normele morale ale comunității din care fac parte dansatorii. Printre temele abordate în strigăturile din fondul arhivistic consultat se află: iubirea, trecerea timpului, relațiile interpersonale și relațiile de gen, ritualurile și ocupațiile tradiționale, categorii ale esteticii populare precum frumosul, urâtul și altele.

Iubirea pare a fi axul care centrează viața sufletească a oșanului: „De n-ar fi iubirile/ Ce s-ar face fetele?/ S-ar usca ca florile/ Toamna când dau brumele”³⁵. Ea apare invocată, sub diferite aspecte, în acele strigături în care personajele sunt *mândru* și *mândra*, ipostazele masculină și feminină ale nubililor. Tinerii care se iubesc par a fi predestinați unul altuia încă din momentul nașterii: „[d]a, la, la, la, / Maica m-o făcut lune’/ Dragă la tăta lume,/ Pă mându l-o făcut gioi/ Să ne iubim amândoi”³⁶. Trăirea sentimentului pare a merge uneori spre cotele absolutului: „[s]ărută-mă, măi mândru’/ Sărută-mă de trei ori/ Că de nu mă săruți, mori”³⁷. Durerea însăși este neluată în seamă și valorizată pozitiv dacă ea este provocată de cel iubit: „[d]a, la, la, la/ Busuioc în patru frunză /M-o mușcat mândru de buză,/ M-o mușcat, nu m-o durut/ Că și mnie mi-o plăcut”³⁸.

Trecerea timpul poate fi măsurată printr-un etalon ritualic. Frecvente sunt referirile la nuntă, mirele și mireasa devenind reperele ritualului. Rapiditatea scurgerii timpului este ilustrată prin imaginea fetei devenite mireasă: „[f]utu-ți morții, mniresucă/ Ieri, alaltă ai fost pruncă/ Ș-amu ne-ai chemat la nuntă”³⁹. Măritișul este perceput de grupul fetelor ca o ruptură ireparabilă: „[f]utu-ți raiul tău, Mări!// Oare când te-oi mai vide?/ Când te văd amu’ o dată/ Tu mnireasă și io fată”⁴⁰. Greutatea colacilor⁴¹ de nuntă și jucatul acestora primesc valențe propiștatorii: „[s]ăraccii colacii mei/ Nu-i putem juca de grei...”⁴²; „[f]runză verde de bujor/ Tra Vășă’ acum cu dor/ Ză danțul colacilor/ Să le horim mirilor”⁴³.

Danțul, în ipostaza sa muzicală, este adesea prezent ca element de afirmare a sinelui: „Tra, măi, Pepi, danțu meu/ Că Ț-a plăti Dumenzău,/ Dacă nu, plățiți-oi eu”⁴⁴. Dragostea pentru dans este plasată însă dincolo de cele mai elementare necesități cu atât mai mult cu cât este o bună ocazie de a se întâlni cu persoana iubită: „Când aud cetera-n sat/ Nu-mi trabă nici de mâncat/ Numa haine de-mbrăcat/ Să mărg cu mândruța-n sat”⁴⁵. Calitățile muzical-coregrafice ale fetei par a fi ereditare, influențate fiind de plăcerea coregrafică trăită de părinți: „M-o făcut mama la șură/ Mniceuță, bună

³⁵ A.C.F.C. IMG_08459_01-01;

³⁶ A.C.F.C. IMG_08342_01-01, strigătură a cărui variantă se întâlnește și în repertoriu călușerilor;

³⁷ A.C.F.C. IMG_08408_01-01;

³⁸ A.C.F.C. IMG_08341_01-01;

³⁹ A.C.F.C. IMG_08321_01-01;

⁴⁰ A.C.F.C. IMG_08323_01-01;

⁴¹ colac de nuntă-o pâine cu semnificație ritualică de formă circulară utilizată în mai toate momentele ritualice importante din viața omului

⁴² A.C.F.C. IMG_08561_01-01;

⁴³ A.C.F.C. IMG_08396_01-01;

⁴⁴ A.C.F.C. IMG_08490_01-01;

⁴⁵ A.C.F.C. IMG_08527_01-01;

de gură, / Și m-o făcut în târnaț, / Să fiu gustașă la danț⁴⁶. Mă opresc aici cu această foarte scurtă introducere în problematica strigăturilor oșenești cu gândul că spiritualitatea conținută în strigăturile din fondul A.C.F.C. va trebui pusă cât mai curând în literă într-o viitoare lucrare pe această temă.

3. Relația dintre dans și strigătura de joc în colindatul în cetată de călușeri, loc. Boșorod, Hunedoara

În unele sate din Transilvania practica mersului la colindat în perioada Crăciunului a fost dublată (adesea, înlocuită) cu cea a *mersului cu Călușerul*. În Boșorod, principalul actant al perioadei dintre Crăciun și Bobotează este ceata de călușeri-colindători. Aceasta este alcătuită dintr-un număr mobil de tineri adolescenți⁴⁷, unii aflați în pragul vârstei căsătoriei, conduși de un vâtaf⁴⁸. Tot ceata este cea care, în această perioadă, organizează petreceri comunitare la Căminul cultural la care invită fetele din generația lor, familiile tinere precum și pe cei pe care i-au colindat și jucat.

Mersul prin sat cu Călușerul constă în câteva acțiuni ritual-ceremoniale sincretice. La o gospodărie ceata *joacă Călușerul și colindă* familia respectivă. Călușerul este o serie coregrafică compusă din două dansuri propriu-zise și două fragmente de dans, numite marșuri: Marșul₁ constituie o introducere pe care ceata intră în curte și ocupă spațiul de joc; Marșul₂ este o concluzie a întregului moment coregrafic pe care ceata părăsește spațiul de dans îndreptându-se spre intrarea în casă. Marșul₁ este parte din Călușer; Marșul₂ este o secțiune coregrafică cu dimensiuni foarte variabile. Dansurile propriu-zise sunt Târnavă și Călușerul. Ordinea în care sunt jucate este: Marș₁-Târnavă-Călușer-Marșul₂.

După ce au jucat în curtea casei ceata colindă gazda și familia acesteia. Din repertoriul de colinde vâtaful alege pe acelea care se potrivesc membrilor familiei: pentru june, pentru fată de măritat, pentru gazdă bătrână etc⁴⁹. În acele case unde sunt fete nubile călușerii le joacă pe o învătită în ritm binar specifică zonei (o Bătută).

Pe drum, de la o casă la alta, ceata strigă diverse *minciuni* (termenul local pentru strigătura de joc) așa că prezența ei pe ulițele satului este ușor de remarcat. Suportul strigăturilor, ca și cel pentru dans, este întotdeauna muzical, ceata angajând doi instrumentiști (un saxofonist și un acordeonist) pentru întreaga perioadă cât este activă. În repertoriul muzical instrumental al celor doi intră atât melodiile dansurilor sau ale fragmentelor de dans călușerești cât și alte melodii pe care ceata strigă pe uliță.

⁴⁶ A.C.F.C. IMG_08581_01-01. Șura (anexă a casei în care se depozitau diverse atelaje sau obiecte din gospodărie) și târnațul (partea din față situată de-a lungul casei) fiind locuri în care se desfășurau uneori jocul;

⁴⁷ Numărul călușerilor poate varia în funcție de numărul feciorilor din sat, o ceată are între 8-9 călușeri și 22, 24 de călușeri, în satele unde sunt mulți tineri;

⁴⁸ conducător al cetei

⁴⁹ Cu toate că repertoriul de colinde s-a redus, fapt aflat din mărturiile celor mai în vârstă, și astăzi ceata de călușeri-colindători au peste douăzeci de colinde în repertoriul activ. În Boșorod, ca și în alte părți, fiecare categorie profesională, de vârstă, de gen etc are câte o colindă specială. Spre exemplul, există colindă pentru fetele mici, pentru fetele mari, de măritat, după cum sunt colinde pentru june mai mic, june de însurat etc;

Strigăturile înregistrare în Boșorod sunt *strigături comune* și *strigături speciale*. Liberatea de mișcare a versurilor dintr-o categorie în cealaltă este însă destul de mare și ea atestă gradul deritualizării atins de Călușer, intrarea în categoria ceremonialului. Multe dintre strigăturile care au o vădită legătură cu dansul Călușerul se strigă și pe uliță, după cum versuri din repertoriul de strigături comune au intrat în toate părțile seriei de dansuri. Mobilitatea strigăturilor este un indiciu și pentru fazele de dezvoltare pe care le-a avut seria de dansuri⁵⁰.

Neaderând strict la un anume dans sau context, strigăturile comune se pot scanda și în alte ocazii în care dansul poate sau nu apărea. Cele din repertoriul activ, înregistrate și analizate, au ca principale teme: *relația dintre genuri*, feciorul /mândra (fata ajunsă la vârsta căsătoriei) și nevasta tânără; *afirmarea masculinității* prin reliefaarea verbală a anumitor comportamente, potențe sau calități fizice sau morale. Strigăturile speciale sunt legate de dans și sunt mult mai puține. În Boșorod acestea sunt fie comenzi, fie vizează un aspect morfologic al dansului, astfel încât tema lor este una coregrafică.

Dimeniunea unei pseudostrofe, considerată a fi o *minciună*, fie ea comună sau specială, este dictată de modul în care se dezvoltă tema pe care o conține. Din acest punct de vedere strigăturile boșorodene variază între un vers („Roată”) la nouăsprezece (o serie care are două teme înrudite).

Semnificațiile sexuale ale numeroaselor simboluri prezente în strigături au un puternic substrat moral. Cele două aspecte nu se exclud, coexistând, de cele mai multe ori, într-o sintaxă a ludicului care reliefează o viziune în care totul pare a fi relativ. Un bun exemplu pot fi strigăturile de joc în care se contextualizează relațiile de gen. Aici masculinitatea este identificată mai ales în imaginea feciorului (rar cu cea a bărbatului adult, însurat). Tinerețea și vigoarea lui sunt subliniate prin simbolurile cu care acesta se identifică, mândra fiind îndemnată să iubească „lăstar de prun” sau „lăstar de fag”. Feminitatea cunoaște mai multe chipuri, cel mai frecvent fiind acela al fetei de măritat (*mândră*), urmată de cel al tinerei neveste (*nevăstuță*, *leliță*), o a treia înfățișare, puțin întâlnită și lipsită de orice conotație erotică, fiind cea de mamă (*maică*).

Descrierea relației masculin-feminin se face cu ajutorul unui instrumentar stilistic prezent și în colinde, în mod special prin intermediul simbolului, al metaforei și al metonimiei. Forma sub care se înfățișează această relație, tipică strigăturii, este adresarea directă. Destinatarul adresării este nubila dar și tână nevastă: „[i]ubește, mândro, iubește”, „[m]ândră mică când erai”; „[n]evăstuță cu bărbat” etc. În strigăturile autoreferențiale imaginea feciorului se relevă însă prin descriere.

Comunicarea este pusă, adeseori, într-o zonă a tensiunii cu substrat sexual, citirea prin această cheie putând duce la înțelegerea unor simboluri ca cele din

⁵⁰ Cercetările legate de acest aspect mi-au relevat faptul că, în Boșorod, seria de dansuri s-a dezvoltat astfel: primul dans adoptat în cadrul colindatului cetei de feciori a fost Călușerul. Câteva decenii, satul a avut două cete: o ceată de colindători și una de călușeri. Târziu, cele două au fost contopite, ajungându-se la forma aflată astăzi. Din toate datele acumulate până acum Călușerul a fost adus în sat în primii ani de după Marea Unire din 1918 și doar târziu, după 1960, cel de-al doilea dans, Târnava, a fost adoptat în repertoriul cetei. Marșurile sunt dezvoltări care atestă încă o dinamică a procesului de dezvoltare și tendința ca seria celor două dansuri să se transforme într-un ciclu de dansuri (la fel ca în Călușului de la sud de Carpați);

exemplele de mai jos: „[ș]i-am avut tri mândruliță/(...) / Ha', di pă ulița mare/ Tătă sara-mi iesă-n cale,/ Cu puicuța friptă-n poale/ Și cu pulpa subsuoară/ Să mă duc și-a doua oară”; „[I]eliță, gură de cuc,/ Ce n-aș face să te-apuc./ Să te-apuc de mijlocelu/ Ca cum prinde lupu' mielul'/ Să te-apuc la jurământ./ Cu spatele la pământ./ Tu să numeri stelele./ Eu ție mărjelele”.

Raportarea feciorului la primele două ipostaze ale feminității, cea de fată de măritat și cea de nevastă tânără, este diferită, ambele relații fiind însă expresii ale aceleiași joc al seducției. În prima relație (fecior-fată de măritat) poziția de putere pare a fi ocupată de fecior: „[m]ândră, mică când erai,/ Când cerem gura mi-o dai”. Relația este în acord cu normele sociale, împlinirea erotică presupunând atitudini diferite din partea celor doi, una activă, care presupune un efort din partea feciorului și una pasivă, care presupune așteptatea, din partea fetei: „[c]ând trecui la mândra dealu./ Mi să despotcovi calu.”; „[m]ândra m-așteaptă pă mine/ Obosât și plin de apă,/ Numa s-o sărut o dată”.

Erosul este elementul central și fundamental în relația dintre masculin și feminin, în relația dintre fecior și fată. El armonizează și ordonează lumea celor doi, având conotațiile primordialității. Nașterea feciorului la începutul timpului: „[m]-o făcut maica lumea” presupune și tranșerul magic al atributelor acestei primordialității, cu precădere a puterii dragostei: „[s]ă-mi fie dragă lumea”. Ca element secund al creației, *mândra* devine nu doar obiectul predestinat al dragostei feciorului ci și elementul care aduce echilibru, idee clar sugerată prin nașterea ei la mijlocul intervalului creațional: „[p]ă mândra-o făcut-o joi/ să ne iubim amândoi”.

Dragostea, reper absolut al vieții, are și o dimensiune morală, la această conjungare raportându-se toate gesturile: „[ș]i-alte rele n-am făcut, / Și-am iubit ce mi-o plăcut”. Aceleași norme devin repere în fața opțiunilor maritale ale fetei de măritat: „[i]ubește, mândro, iubește!/ Și ia sama ce iubești./ Că la urmă te căiești./ Nu iubi drob de zăhar/ Că la urmă-ți pică amar./ Iubește lăstar de prun/ Că la urmă-ți pică bun./ Iubește lăstar de fag/ Că la urmă-ți pică drag”. Cele două simboluri (drob de zahar și lăstar de prun/fag) relevă o atitudine a implicării constructive. Fata este sfătuită să refuze o viață cu o finitudine evidentă și să se implice în potențialitatea ce stă sub semnul dragostei.

Cea de-a doua relație, între fecior și nevasta tânără, este una ce presupune nu doar o inițiere erotică: „[n]evăstuță cu bărbat./ Lasă-mă la noapte-n pat/ Să văd bine-i înșurat./ De-o fi bine să mă-nsor / Și de nu să stau ficior” ci aduce în discuție și o interdicție sexuală. Doar așa cred că se poate interpreta metafora prețului imposibil de plătit: „[i]ară dacă te măriți./ Gura, ochii s-or scumpit, / La tri zăle, tri pițule./ Nici ahelea nu-s destule./ La o săptămână-n post/ S-o scumpit gura de tot.”⁵¹

Tot femeii, în cele două ipostaze discutate mai sus, îi este dedicat și jocul călușeresc: „[c]ălușeri din ușa stânii./ Nu jucarați ca bătrânii./ Ci jucați călușărește./ Să le placă la neveste”; „[t]ot pe loc, pe loc, pe loc./ Să răsără busuioc./ Busuioc și viorele./ Pă placu mândruții mele”, călușeria fiind percepută, așadar, ca un simbol în

⁵¹ Aici interdicția sexuală din cutuma tradițională se dublează, amplificând efectul dorit, prin interdicția adusă de post;

care atributele tinereții sunt adunate, ipostaziate coregrafic și puse contrastiv în fața bătrâneții. Portretul călușarului se completează prin aglutinarea unor calități precum: hârnicia „[z]i, mai zi, că ți-oi plăti/ La vară când oi cosi”; curajul „[f]ost-am puiul pădurii/ Și nu m-o mâncat lupii”; rezistență fizică „[f]iciorul care-i ficior,/ Nu doarme noaptea pă țol,/ Doarme pă pământul gol”; capacitatea de a rezista la băutură „[d]e când beau și nu mă-mbăt,/ S-o făcut vinul oțăt/ Și vinarsul lapte fiert”.⁵²

Călușerii au foarte mare libertate în combinarea pseudostrofelor⁵³. De cele mai multe ori strigarea lor se face în întregime, însă, uneori, funcție de un anumit context (intrarea în curte, anumite obstacole pe drum, lipsa suportului melodic etc) ele pot fi strigate și parțial.

Cu câteva excepții, comanda la Marșuri, Călușer și la Târnăvă are o natură pur coregrafică. Jocul este condus de către vătaf nu prin intermediul strigăturilor ci prin figurile executate în avans față de întreaga formație.

Marșul₁ are funcție de fragment coregrafic introductiv. Aici există o serie de strigături care au cu partitura coregrafică un raport bine fixat. Versurile marchează începutul jocului încadrându-se în categoria comenzilor de dans: „[d]upă mine, măi ficiori,/ Că mi-i chica toată flori,/ Și mi-i fața runenită/ Să nu ziceți că-s urâtă”. Trebuie subliniat aici și un aspect interesant care vizează conținutul literar al acestei serii. *Nefirescul* acestor versuri stă în faptul că avem de-a face cu o prezență feminină aflată în postura de conducător de joc (vătaf), fapt care intră în opoziție cu poziția masculină de pe care se strigă toate celelalte versuri. Nu fac decât să punctez această opoziție, reținându-mă de la alte comentarii, menționând, totuși, faptul că acest fragment de dans diferă, la rândul lui, de celelalte părți coregrafice (Călușerul propriu-zis și Târnăva), fiind un fragment de brâu din categoria celor pădurenești, aglutinat în mod evident Călușerului. Tot în această parte a seriei de dansuri călușerești mai avem și alte strigături care, prin sensul lor dublează conținutul coregrafic, marcând oprirea călușerilor în formația de semicerc: „[t]ot, pe loc, pe loc, pe loc,/ Și-acuma...Hei!, Hei! Hei! Hei! Hei! Hei!/ Ia, mai ia, mai ia, mai ia! Ia, mai ia,...”⁵⁴.

În Târnăvă există o singură strigătură cu rol de comandă: „[r]oată!”, în rest, alături de strigăturile comune, sunt prezente versurile unui cunoscut cântec puternic mediatizat de câteva decenii încoace (*Lele de la Orăștie*). Acest lucru a fost înlesnit de faptul că melodia pe care se joacă Târnăva face parte, sub aspect metrico-ritmic (aksak în 10/16), din aceeași categorie cu învârtitele care se joacă în zonă (în vârtite în ritm asimetric și sincopat asimetric), cântecul menționat având suportul melodic într-o asemenea învârtită. Faptul că Târnăva nu are strigături proprii poate să fie un argument în favoarea ideii că și în trecut comanda jocului se făcea prin figura de dans și nu prin strigătură.

Aceeași comandă de natură coregrafică o întâlnim și în dansul Călușerul. O singură serie de strigături are același raport stabil întâlnit și în partea introductivă. Pe

⁵² Foarte importantă pentru călușeri dacă vrem să ținem cont de faptul că feciorii cetei beau la fiecare casă pe care o colindă;

⁵³ Libertate îngădită, evident, de viziunea și modalitățile tradiționale de compunere, normele sociale etc;

⁵⁴ Vezi anexa cu partituri coregrafice, Călușerul, Marșul₁;

figura numită de boșorodeni *Salutul* se strigă o pseudostrofă care are, în comparație cu celelalte strigături, un aer destul de artificial „[f]runză verde, bob nău⁵⁵/ Și-acuma eu vă salut./ Vă salut de două ori./ Pân' la anu' viitor./ Vă salut cum se cuvine, / Pân' la anul care vine”. Mărima pseudostrofei este dictată de dimensiunea figurii coregrafice, executată de vâtaf și repetată de ceată⁵⁶.

Versul strigăturii boșorodene este exclusiv octosilabic (cu varianta lui catalectică), are o structură ritmică precisă (tetrapodie pirică) și este izometric. Elementul de legătură dintre vers, melodie și dans este seria ritmică de 8/8. Pe această dimensiune se întinde deopotrivă un vers, un motiv coregrafic și unul muzical.

„De altfel, versul popular românesc cu o strictă ritmicitate amintește și se explică prin fenomenul sincretismului; ritmicitatea versului popular amintește ritmul de dans, căci structura ritmică a versului popular este totodată și structura ritmică a dansului popular. Acestui ritm de dans i s-a adăugat strigătura și apoi (probabil sub efectul accentelor) și melodia.” (Nicola, Szenik, Mârza, 1963: 52)

Dansul și melodia Târnavei au un ritm aksak notat în 10/16. Marșurile și Călușerul au dansul și melodia în ritm binar, notat în 2/4. Acest aspect influențează puternic profilul ritmic al versului scandat deoarece cele patru picioare pirice suferă modificări în ceea ce privește accentuarea. *În timpul dansului accentuarea versurilor urmărește îndeaproape accentuarea cinetică și nu pe cea muzicală.* În cazul dansului Călușerul avem de-a face cu celule coregrafice care se întind pe 2/4 (4/8), în Târnavă acestea se desfășoară pe durata a 10/16.

Dimensiunea celulei coregrafice dar mai ales modul în care sunt distribuite accentele cinetice în interiorul ei influențează modul în care se accentuează strigătura în timpul jocului. Astfel, accentul dinamic, propriu limbii române, este înlocuit aici cu un accent care se manifestă prin suprapunere pe accentul cinetic, propriu dansului.

În mare parte din dansul Călușerul elementele coregrafice se ordonează în conformitate cu un principiu binar formând o celulă coregrafică. Altfel spus, o celulă coregrafică are două impulsuri cinetice⁵⁷ care primesc expresie corporală diferită însă au aceeași durată în timp (o pătrime). În cazul analizat aici ambele elemente coregrafice sunt accentuate cinetic astfel încât, în execuția sincretică (sunet, gest, silabă) fiecare element al celulei coregrafice grupează în jurul său câte două silabe. Rezultatul este că cele patru silabe ale emistihului se grupează două câte două în jurul elementelor coregrafice accentuate cinetic⁵⁸.

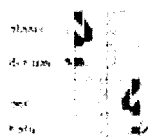
⁵⁵ cu varianta „Și iar verde bob nău”;

⁵⁶ Vezi anexa, Călușerul, măsurile 157-180;

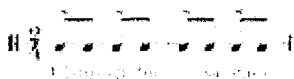
⁵⁷ *Intenția* motorie stă la baza oricărui *impuls cinetic*. Acesta este considerat a fi consumat în totalitate doar în momentul apariției unui alt impuls cinetic care îi succede în linearitate temporală. Expresia corporală a unui asemenea *impuls cinetic* o constituie *elementul coregrafic*, baza oricărui dans. Într-o unitate structurală un element coregrafic poate sau nu purta *accentul cinetic*;

⁵⁸ Poate părea nefiresc ca ambele elemente coregrafice să poarte accentul cinetic. Trebuie spus faptul că dinamica gesturilor permite acest lucru. Spre exemplu, în cazul de față primul gest este o săritură pe loc cu suport pe piciorul stâng și cu vârful piciorului drept pus alături. Însă săritura la rândul ei, aici pe durată de o pătrime, poate fi descompusă la rândul ei în două părți: elanul și

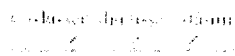
În execuția sincretică fiecare element al unei celule coregrafice polarizează câte două silabe ale emistihului, astfel că cele patru silabe care formează emistihul se grupează două câte două în jurul celor două accente cinetice. Rezultatul este abandonarea propriului mod de accentuare (accentuarea dinamică) și apropierea modalității de accentuare specifice dansului. Motivul coregrafic are de regulă patru accente cinetice, pozițiile lor fiind dictate și versului. Prin această modificare versul subliniază verbal gestul coregrafic.



ex. 4



ex.5

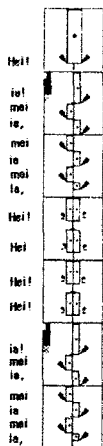


ex.6

În primele trei exemple se poate observa așezarea strigăturii în cadrul unui motiv coregrafic (ex.4), modalitatea în care se accentuează în timpul jocului un vers al strigăturii (ex.5) și distribuția accentului dinamic în exprimarea liberă a versului, în afara contactului cu dansul (ex. 6). Accentuarea dinamică a cuvintelor cu dimensiuni diferite, de două, trei, patru sau chiar mai multe silabe are un caracter liber în comparație/opoziție cu simetria, regularitatea și mai ales binaritatea pe care o impune aici cinetica dansului. Această modalitate de accentuare a versului se întâlnește în tot dansul Călușerul (excluzând partea introductivă, parte cu un aspect cinetico-ritmic aparte).

Modul în care este distribuit accentul dinamic în cuvintele versurilor atunci când ele nu sunt constrânse de calapodul coregrafic se modifică odată ce intră în vâltoarea sincretismului. *Cuvintele și, implicit, versul pe care îl alcătuiesc își abandonează propriul mod de a se structura ritmic supunându-se modului impus de cinetica dansului.*

Alături de versurile strigăturilor sunt prezente și interjecțiile. Acestea completează, de regulă, intervalul de două măsuri rămas liber între versurile strigăturii. Apariția lor este dictată de dispoziția de moment a unui sau altuia dintre călușeri. O apariție stabilă are în schimb interjecția „Hai!”, prezentă în aproape toate măsurile dansului. Aceasta este strigată în aufтакт, pe ultimul timp din măsura precedentă intrării strigăturii propriu-zise⁵⁹. Interjecția „Hei!” apare fie ca dublant sonor al unor elemente cinetice, fie ca element sonor prin care se marchează finalul unui dans (ex. 7). Cu același rol, de a marca încheierea unui dans apare și seria de interjecții:



ex 7

desprinderea de sol și aterizarea. Evident că accentul cinetic este purtat de acest din urmă segment al gestului. Cel de-al doilea gest este o săritură pe loc cu suport pe piciorul stâng și balansarea energetică a piciorului lateral-dreapta-față. Aici gestul piciorului drept este accentuat cinetic. La fel ca în primul caz și acest gest este compus din săritura pe loc, din cursa piciorului înspre destinație și înapoierea piciorului drept lângă suport. Din cele două mișcări ale piciorului drept accentuată cinetic e prima (ducerea spre destinație a labei piciorului drept). Avem astfel în cadrul acestor două durate de pătrime un joc al accentuării/neaccentuării gesturilor, joc ce se desfășoară pe duratele de optime;

⁵⁹ Vezi anexa coregrafică, Călușerul, măsura 168;

„Hop și-a șa” în finalul Călușerului și al Târnavei.

Un mod interesant de accentuarea a elementelor unei celule coregrafice îl aflăm în fragmentul din debutul Călușerului și în Marșul₁ (ex. 4). Aici accentuarea pașilor bătuți la sol se face în contratimp, acest profil de accentuare fiind transmis și interjecțiilor care dublează sonor gesturile și care se grupează în niște pseudoversuri în funcție de mărimea motivului (seria celor 8/8). Accentuarea în contratimp de-a lungul unui motiv poate fi pusă în opoziție cu accenturarea pătrimilor (ex. 8). Linia ritmică din acest exemplu este aceeași atât pentru gesturile coregrafice cât și pentru seria de interjecții, fiind un argument în plus la ideea enunțată mai sus asupra transformărilor care se petrec cu strigătura în momentul aderării ei la dans.



ex 8

4. Strigăturile și relația lor cu dansul în dansurile călușărești din loc. Izvoarele, Olt

Un ultim demers analitic se va referi la raportul dintre dans și strigătură în cadrul Călușului, un ritual complex și cu un bogat corolar de sensuri magico-religioase. Studiul de caz va avea în vedere o ceată de călușari cercetată în perioada Rusaliilor⁶⁰ în satul Izvoarele, jud. Olt.

După legarea steagului, momentul constituirii ritualice a ceatei călușarilor, aceasta umblă prin sat jucând în curțile unde sunt primiți. Repertoriul coregrafic este compus din patru dansuri: Plimbare, Mișcare, Sârba, Horă. Primele două dansuri pot fi rupte în mai multe secvențe, astfel că, într-o gospodărie se dansează, de regulă: Plimbare-Mișcare-Plimbare- Mișcare-Sârba și Hora. Plimbările sunt dansuri în care ceata înconjoară steagul printr-o deplasare pe cerc în ambele direcții, mișcările sunt dansuri de virtuositate care se desfășoară pe loc, cu fața spre steag (la fel și Sârba). Hora este dansul care încheie ciclul călușăresc în ea prinzându-se și cei care au asistat la jocul cetei. Întregul ciclu de dansuri este întrerupt la un moment dat de către mut care, avându-i parteneri pe vătaf și pe călușari, improvizează o scenetă, cel mai adesea licențioasă.

În Căluș, strigăturile contribuie, alături de dansul propriu-zis, de scenetele burlești ale mutului și de muzică la crearea unei atmosfere specifice de joc, atmosferă care contrastează cu liniștea de dinainte și de după jocul călușarilor. În comparație cu

⁶⁰ Sărbătoarea creștină a Coborării Sfântului Duh este numită în popor *Rusalii*. De această perioadă sunt legate o serie întreagă de credințe și de rituri, printre care și ritualul complex al Călușului. În comunitățile tradiționale există credința că în perioada aceasta sunt active Ielele (numite și Rusalii, în unele părți), ființe supranaturale nocturne din familia daimonilor feminini (vezi Neagota Bogdan, *Cântecul daimonilor...*) a căror manifestare este muzicalo-choreică. Relația cetei călușarilor cu ceata feminină a Ielelor este polivalentă și ambiguă, fiind marcată de un joc al puterii între ceata daimonică și confreria masculină pe fondul unei bogate configurații de simboluri magico-religioase;

modul în care apare strigătura în alte sate călușărești, în Izvoarele se manifestă tendința de a umple cu strigătură aproape tot spațiul sonor care însoțește dansul. Prezența masivă a acestora cred că a fost influențată de contactul din ultimele decenii pe care călușarii l-au avut cu scena. Acest fapt este probat și de sensul pe care îl au unele dintre strigături. Spre exemplu, îndemnul „sus picioru'!” sau comanda „mai cu glas!” trădează dorința de a impresiona asistența prin performanțe mai degrabă gimnastice decât coregrafice, performanțe care exced stilisticii dansurilor călușărești. Integrate astăzi discursului coregrafic aceste strigături funcționează ca un impuls pentru călușari și aduc o altă dinamică dansului. Mișcărilor devin mai ample, bătăile mai puternice, deplasarea mai rapidă.

Strigătura este elementul prin care se instituie un dialog între vâtaf (sau ajutorul său) și ceilalți călușari completând dansul propriu-zis. În comparație cu partitura coregrafică unică și unitară pentru toți călușarii (incluzându-l aici și pe vâtaf)⁶¹, strigătura are o formă dialogată, existând o împărțire pe roluri între vâtaf și călușari.⁶² Strigăturile vâtafului se adresează atât călușarilor cât și muzicanților și vizează interpretarea dansurilor și arhitectura acestora. Deși, în mod normal, trecerea de la un dans la altul, de la o parte de dans la alta se face prin marcarea unei mici pauze, uneori, prin intermediul strigăturii vâtaful comandă această trecere fără a mai opri jocul (exemplul, trecerea dintre o mișcare și o plimbare prin comanda „las-o-așa!”).

Pe alocuri strigătura poate fi considerată a fi o mărturie care face apel la vechi straturi de credințe magico-religioase. Așa sunt, de exemplu, imprecățiile legate de Mut. Din dialogul pe care acesta îl are cu ceata el reiese încadrarea lui în registrul negativ, fiind asimilat dracului. Natura sa ritualică este sintetizată printr-o serie de adjective (între care *urât* și *prost*, sunt cele mai frecvente). De asemenea, e posibil ca și seria fonetică „hălăi șa!” (cu varianta „hărăi șa!”) să aibă o aceeași explicație. În lipsa unei cercetări mai adânci pe această problematică această afirmație trebuie privită sub titlul unei ipoteze de lucru.

Cu toate că strigăturile au o prezență așa de mare în dansurile ciclului călușăresc, tematic și lexical ele au o diversitatea relativ redusă, adeseori o strigătură completând pe alta în ceea ce privește semantica și funcțiunea ei. După natura lexicală și funcția pe care strigătura o are în cadrul dansurilor putem avea următoarele categorii:

a. comenzi propriu-zise:

- care comandă un dans: „hai cu sârba,/ sus cu ea!”; „asta-i hora, horelor,/ hora călușarilor!”;

⁶¹ În Călușer partitura vâtafului are același material coregrafic însă o construcție diferită. Tot discursul choreic se desfășoară pe tiparul comandă-răspuns. Vâtaful comandă „punctul” pe care ceata îl execută, odată cu repetiția acestuia de către vâtaf. Prin urmare comanda este una de natură coregrafică și nu verbală, așa cum este în cazul Călușului;

⁶² Aici se poate semnală o diferență majoră între modul în care se structurează dansurile în cadrul Călușului și cel în care acestea se dezvoltă în cadrul Călușerului. În cazul Călușului modalitate de construcție a dansurilor este mai veche decât cea din cadrul Călușerului unde arhitectura dansurilor a fost puternic influențată de jocurile bărbătești specifice spațiului central european. Dacă în Căluș dialogul există între vâtaf și ceată la palierul componente literare, în Călușer prin detașarea partituri vâtafului de cea a cetei se instituie un dialog coregrafic de tipul comandă-răspuns;

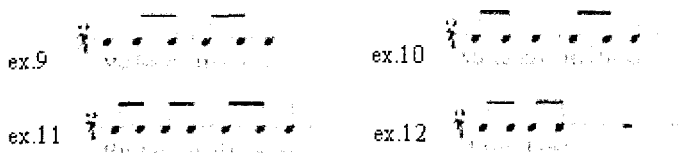
- comanda unei figuri de dans: „două-n-sus/ și trei în jos,/ trei pe vine,/ măi, băieți!”, „hai, acuma/ bate trei!” sau a unui motiv-temă: „una, două/ după ea!”, „dubla!”;
- care vizează diferitele aspecte morfologice ale dansului: direcția de deplasare „și cu fața vino-ncoala!”, „și-napoi vino-ncoala!”, sau un anume element al dansului „sus acuma!”;
- care vizează trecerea de la o un segment al dansului la altul: „las-o-așa!”
- comenzi care au și o nuanță de atenționare asupra unui mod de execuție a strigăturii sau a dansului: „mai cu glas!”
- b. interjecții între care unele ar ar fi putut avea, la origine, unele semnificații rituale: „hăp șa, hălăi șa!”, „hăp, hăp”; „hăș, hăș!”, „hei! hei! hei!”;
- c. îndemnuri prin care vătaful (ajutorul lui) vor să întrețină un anumit tonus al dansului: „una, două, trei /Șiii ...mă!; „zâi și zâi!”, „tot mereu”; „așa, tată!”, „zice, taică!”, „sus picioru!”;
- d. atenționări, dispuse uneori în adevărate serii: „măi, băieți/ fiți atenți/... cum jucați/... și strigați/ muzica!”; „i-auzi, i-auzi!/ i-auzi, i-auzi!...”;
- e. constatări ale unui parcurs coregrafic, spre exemplu trecere printr-o figură, marcarea execuției unor părți din ea: „una!/două!/ trei!/ i-auzi patru/ și s-a dus!/ i-auzi una!/ i-auzi două!/ i-auzi trei!”;
- f. imprecații „și cu mutu’!/ na urātu’!; „fire-ar-dracu!/ fire-ar-dracu!”.

Prezența strigăturii în cele patru dansuri ale ciclului călușăresc din Izvoarele este diferită, fiind influențată atât de lungimea dansului cât și de conținutul său cinetic și ritmic. Mai bogate în strigături sunt plimbările și mișcărilor, sârba având un număr mult mai redus de strigături, la horă strigându-se doar sporadic.

La baza celor trei forme de expresie: dans, muzică, strigătură stă seria ritmică de 8/8. În comparației cu strigăturile altor dansuri tradiționale românești, strigăturile analizate aici prezintă câteva particularități născute din modul în care ele relaționează cu dansul.

Cu excepția interjecțiilor, celelalte strigături sunt octosilabice (cu variantă catalectică), izometrice și fundamentate pe tetrapodia pirică. În afara plimbărilor, care, în mare măsură, au ca bază celula coregrafică, celelalte dansuri se dezvoltă având ca fundament motivul coregrafic care are, cu mici excepții, întinderea de 8/8. Plimbările sunt în marea lor măsură constituite din celule coregrafice care au întinderea unei jumătăți de motiv, prin urmare o serie de 4/8. Această fragmentare este doar aparent ieșită din tiparul relației dintre strigătură și dans și este un aspect care favorizează forma dialogată a strigăturii (comanda vătafului și răspunsul cetei). Unitatea seriei de opt silabe este dată de sensul strigăturilor. Acesta nu se împlinește decât după ce dialogul vătaf-călușari a fost realizat (ex. 9, 10, 11). Faptul este valabil și în cazul în care răspunsul călușarilor lipsește, el fiind presupus (ex. 12). Dovadă este regularitatea pe care o are un asemenea fragment, regularitate în care primele patru optimi ale seriei sunt strigate, celelalte patru nu⁶³. Sub aspect ritmic aceste versuri cunosc următoarele fenomenalizări, un joc permanent între anapest, dactil, dipirici sau pauze cu valoare de doime:

⁶³ Vezi anexa coregrafică, măsurile 1-24, Călușul, mișcarea Trei pe vine;



Adeseori, așa cum se poate observa și din exemplele 9, 10, 11, 12 cea de-a doua jumătate a seriei de opt silabe are un profil ritmic de tip anapest, prin cumulara într-o singură silabă a celor două optimi finale. Calapodul octosilabic este clar reliefat la strigăturile din categoria comenzilor. Aici sensul unei strigături este desfășurat pe întreaga serie și nu e rupt în două emistihuri ca în cazurile discutate anterior. Strigăturile din această categorie contribuie la arhitectura dansului și vizează modificarea unor aspecte coregrafice, direcția dansului în mod special (ex. 13, 14):



La Plimbări strigătura este abundentă, fiind prezentă pe toată întinderea ritmică a dansului cu excepția momentelor de virtuositate⁶⁴. Prin strigătură se urmărește să se întrețină tonusul dansului, preponderente fiind atenționările și îndemnurile (în catalogarea de mai sus strigăturile de sub litere b, c, d).

La Mișcări, prin intermediul strigăturii se marchează atât comanda pentru o anume temă coregrafică cât și trecerea prin tema respectivă. Fragmentul care introduce secțiunea este întregit cu o singură strigătură de atenționare: „I-auzi, i-auzi!”⁶⁵. În următoarele figuri strigătura completează tema coregrafică, punctând începutul și sfârșitul acesteia precum și numărul de repetiții pe care motivul-temă le are în cadrul figurii. Strigăturile care marchează trecerea printr-o anumită figură sau secțiune apar întotdeauna pe prima celulă a motivului coregrafic, deci cele două sau patru silabe se circumscriu celor primelor patru optimi din seria de opt⁶⁶.

La Sârbă relația dintre strigătură și dans cunoaște următoarele aspecte. Primul este dat de faptul că strigătura se concentrează pe a doua jumătate a motivului coregrafic, deci pe ultimele optimi ale seriei de 8/8. Această situație este specifică primei secțiuni din dans. Strigăturile nu sunt versuri propriu-zise ci o grupare de interjecții organizate în conformitate cu o formulă ritmică de tip anapestic, dictată de dans (ex. 15). Un alt aspect este cel pus în evidență de strigătura „Sus acumal!”, comandă prin care se urmărește modificarea unui element din motivul-temă, deschizându-se totodată și o nouă secțiune a dansului. Formula ritmică a comenzii este tot un anapest localizat în ultima celulă a motivului (vezi anexa coregrafică, *Sârba*, măsura 10).

Recurența unui element cinetic precum ridicarea bățului cu ambele mâini deasupra capului⁶⁷ este marcată tot printr-o grupare de interjecții cu o formulă ritmică

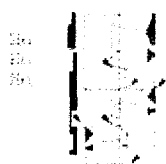
⁶⁴ Vezi anexa coregrafică, măsurile 33-35, Călușul, Plimbare;

⁶⁵ Vezi anexa coregrafică, măsurile 1-20 la mișcarea Trei pe vine;

⁶⁶ Vezi anexa coregrafică, măsurile 29-34, mișcarea Trei pe vine;

⁶⁷ Vezi, spre exemplu, anexa coregrafică, măsurile 11-22, Călușul, Sârba;

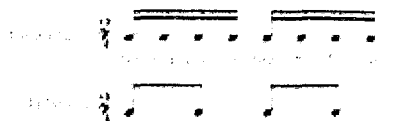
dactilică „Hei, ho-pa!” (ex.16), grupare ce poate fi urmată de un vers octosilabic concentrat însă pe o singură celulă coregrafică (pe patru optimi) care are următoarea formulă ritmică (ex.17):



ex. 15



ex. 16



ex.17

La Horă strigăturile sunt foarte rare. Singurele versuri auzite în timpul jocului au fost: „Asta-i hora horelor/ Hora călușarilor”. Aici avem aceeași întindere octosilabilă care relaționează cu cele opt optimi ale motivului din care se construiește dansul, fără altă observație în afara formei catalectice pe care o are versul.

5. Câteva concluzii

Pe baza materialului analizat se pot contura câteva observații privind modul în care în dansul tradițional românesc funcționează relația dintre dans și strigătura de joc. Cea mai importantă observație cred că este legată de modalitatea în care se distribuie accentele în cele două forme de expresie artistică.

Ritmul specific dansului tradițional românesc⁶⁸ se desfășoară cu predilecție pe întinderea celor opt optimi. Această suprafață ritmică este comună motivului coregrafic, motivului muzical și versului octosilabic al strigăturii. Din analizele de mai sus a reieșit faptul că versul își pierde propriul mod de accentuare (accentuarea dinamică, specifică limbii române) în contactul cu modul în care este accentuat motivul coregrafic, împrumutând pozițiile accentelor cinetice specifice dansului. Astfel, între cele opt optimi coregrafice și cele opt/șapte silabe ale versului strigăturii se creează o suprapunere în ceea ce privește distribuția intensităților. Respectând tiparul care imprimă specificitate faptului coregrafic în care se include, ritmul dansului găsește însă modalitățile de producere a variației prin accentuări secundare care nu fac decât să aducă o anumită coloratură acestui tipar (vezi, spre pildă, modul în care în Oaș distribuția intensităților se face pe optimile 1, 4, 7).

Suprapunerea versului peste motivul coregrafic are diverse forme de realizare. Uneori suprapunerea se face cu întregul vers, alteori versul este împărțit în emistihuri, ruperea lui în două fiind direct influențată de structurarea celulară pe care o are dansul (așa cum se poate constata la Căluș). Chiotele, interjecțiile se grupează în serii care se

⁶⁸ Vezi Traian Mârza, *Ritmul de dans, un sistem distinct al ritmicii populare românești* în *Lucrări de muzicologie*, vol. 7, Cluj, 1971;

întind fie pe jumătate din seria celor 8/8, fie pe toată seria, în diferite tipuri de formule ritmice. Ele condimentează strigăturile, umplând, de regulă, unele goluri în substanța sonoră a dansului. pulsația metrică poate fi marcată uneori printr-o silabă diferită de celelalte care formează seria (ex. *Ai, la, la, la* în dansurile oșenești).

Din punctul de vedere al conținutului strigăturii relația acesteia cu expresia coregrafică poate fi fixă sau mobilă, versul poate sau nu să vizeze direct materia coreică. Cele care au aderența maximă la conținutul coregrafic participă la arhitectura dansului, așa cum e cazul cu dansurile întâlnite în cadrul Călușului. Aici vătaful controlează ceata și își construiește dansul prin intermediul comenzilor verbale. Tematica este, prin urmare, una coregrafică.

În opoziție cu aceste strigături sunt cele care pot fi spuse cu ocazia oricărui dans. Expresia coregrafică și cea literară sunt, la nivelul conținutului lor, independente. În unele cazuri, spre exemplu, dansurile Călușerului, comanda poate deveni una strict coregrafică, ocolind verbalizarea. Tematica strigăturii este extrem de diversă, contextualizând cultural dansul propriu-zis. Această legătură dintre strigătură și substanța coreică poate fi un element care ilustrează gradul ridicat de ritualitate pe care îl conțin dansurile (în cazul Călușului) sau pierdere ritualității și intrarea în zona ceremonialității (în cazul Călușerului).

























De asemenea, prezența strigăturii alături de dans poate să arate și un anumit stadiu al evoluției dansului. Am observat faptul că în Oaș, spre pildă, strigătura este astăzi mult mai puțin prezentă decât acum câteva decenii, atunci când dansul se practica în mod firesc, în diferitele sale contexte tradiționale. Ea este în schimb foarte prezentă în contextele festive, cele care, de regulă implică scena, contexte tipice pentru cea de-a doua existență a dansului folcloric⁶⁹ în care strigătura are, ca și dansul evident, o anumită inflație.

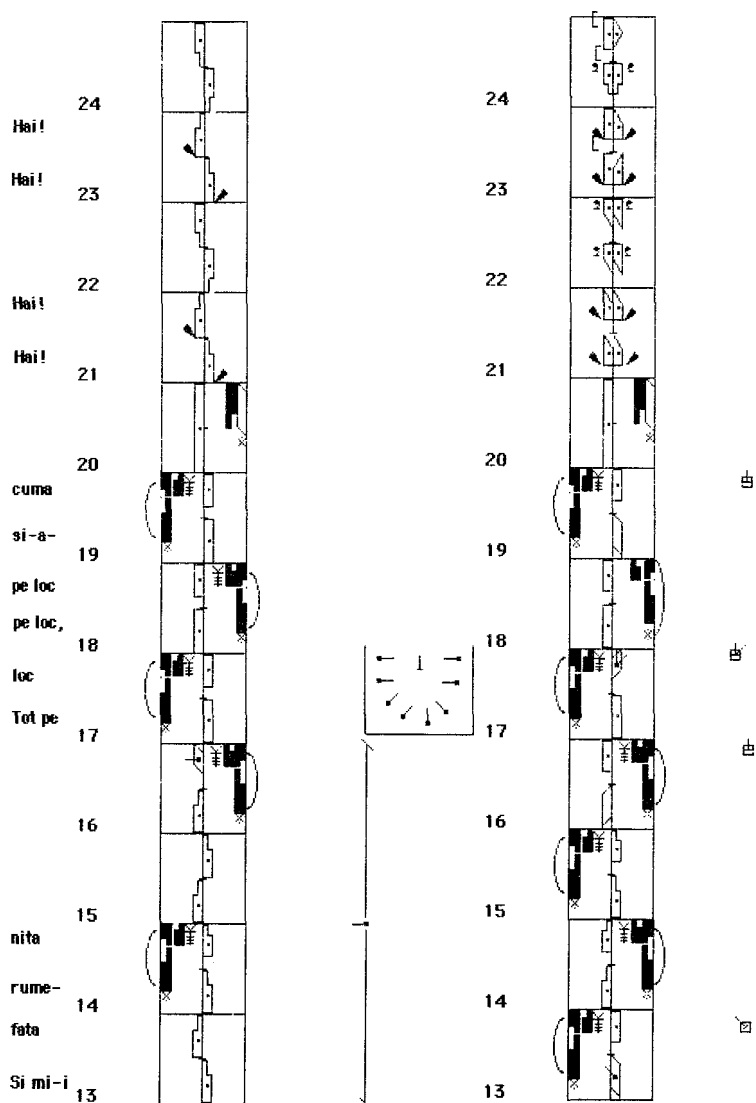
Dintre elementele evenimentului coregrafic strigătura este cu siguranță unul dintre cele care se adaptează cel mai repede la noile realități sociale și culturale. Păstrând cadrul formal impus de dans, tematica strigăturii poate fi considerată a fi, în unele cazuri, o mărturie a unor stadii culturale vechi, chiar arhaice, în altele o oglindă fidelă a noilor realități în care dansul tradițional românesc încă mai trăiește.

⁶⁹ Asupra conceptului de cea de-a doua existență a dansului folcloric s-a oprit Andriy Nahachewsky, *Once Again: On the Concept of „Second Existence Folk Dance”* în *Yearbook for Traditional Music*, vol 33, 2001.

Anexa cu partituri coregrafice

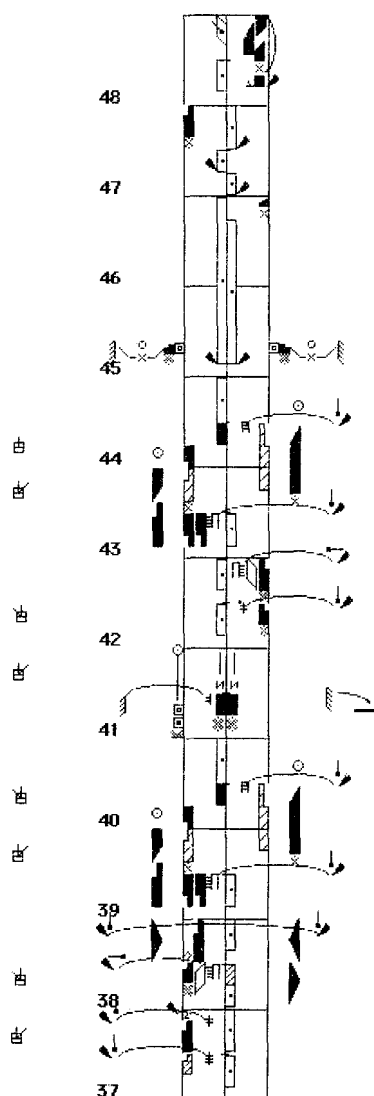
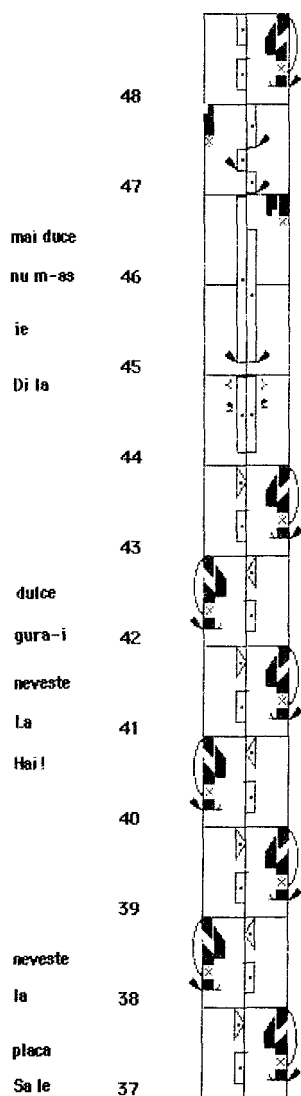
Călușerul, Marșul₁

ia!				
mai	36			36
ia,				
mai	35			35
ia				
mai	34			34
ia,				
ia!	33			33
Hei!				
Hei	32			32
Hei!				
Hei!	31			31
				
ia!	30			30
mai				
ia,	29			29
mai				
ia,	28			28
mai				
ia	27			27
mai				
ia	26			26
mai				
ia,	25			25
Hei!				
Hei!				



Călușerul

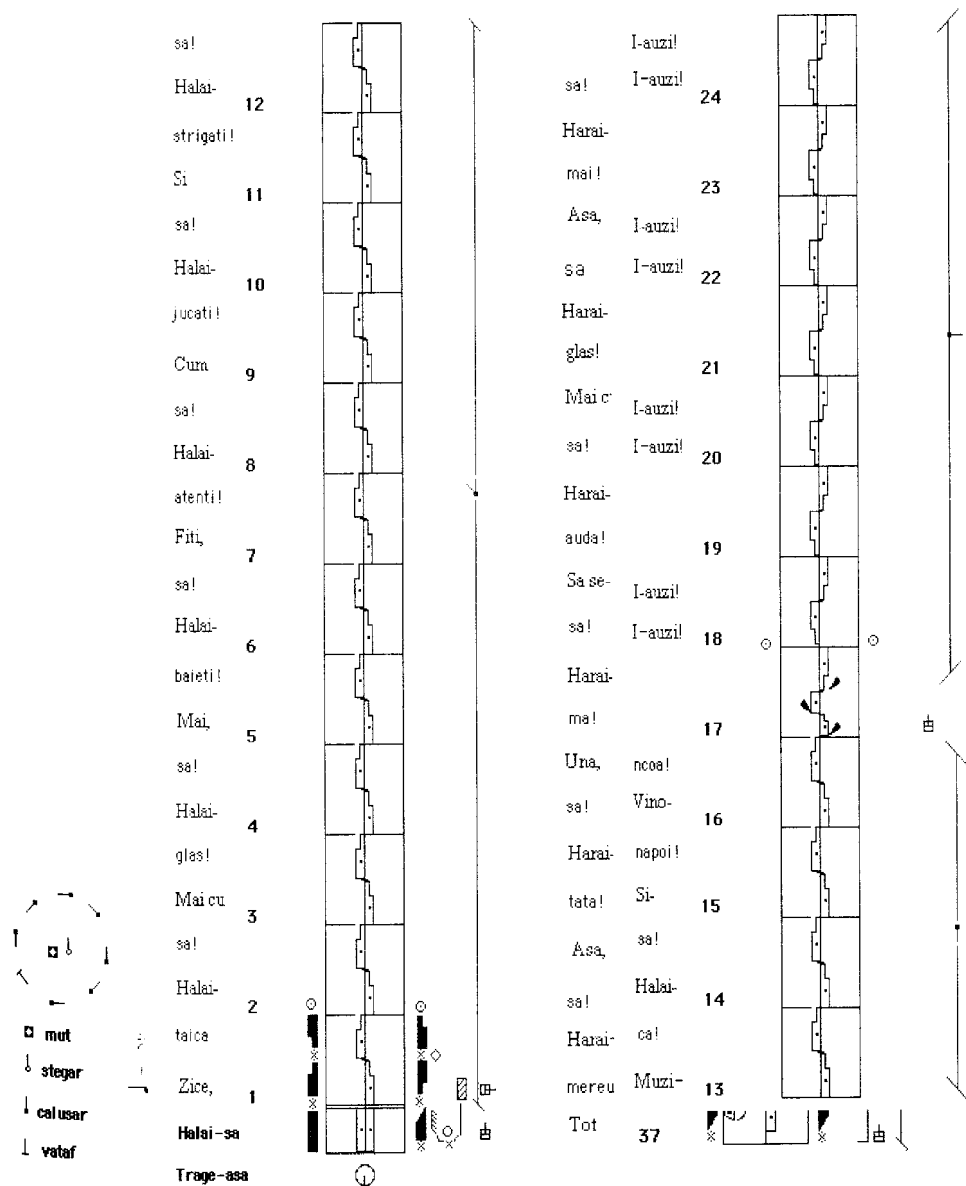
	36		西	
	35		西	
sareste	34		西	
calu- cati	33		西	
Si ju-	32		西	
	31		西	
tranii	30		西	
ca ba- carati	29		西	
Nu ju-	28		西	
Au!	27		西	
Au!	26		西	
Au!	25		西	
stanii				
din usa				
ser				
Calu-				



Hai!					
	168				
	167				
ma	tor				
nu	vii-				
	166				
ie	anu				
Pan	la				
Di	Hai!				
	164				
	163				
dt	ori				
gu	de dous				
	162				
ne	salut				
La	Ya				
He	Hei!				
	160				
	159				
ne	va salut				
la	eu				
	158				
pl	cuma				
Si	si-a-				
	157				

Sa!	180			180		
si-a						
Hop	179			179		
Hei!	178			178		
Hei!	177			177		
	176			176		
	175			175		
vine						
care	174			174		
anu						
Pan la	173			173		
Hai!	172			172		
	171			171		
cu bine						
pe toti	170			170		
Iut						
Ya sa-	169			169		

Călușul, Plimbare (fragmente)



sa!
Harai-
36
Zai!
Zai si
35

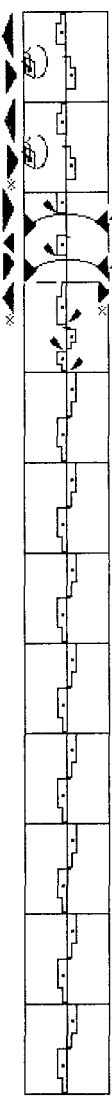
34


33
noos!
Vino-
32
fata,
Si cu
31
I-auzi!
I-auzi!
30

29
I-auzi!
I-auzi!
28


27
I-auzi!
I-auzi!
26


25



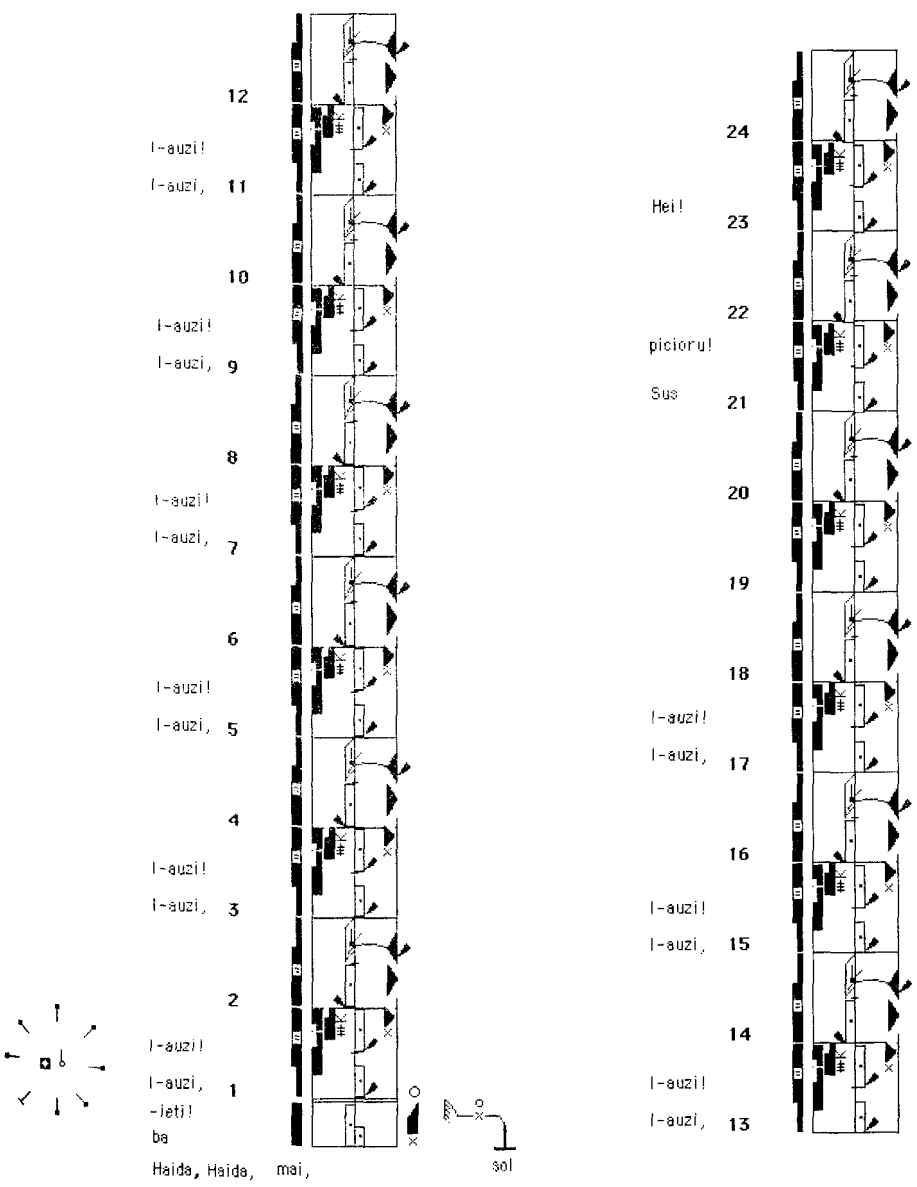


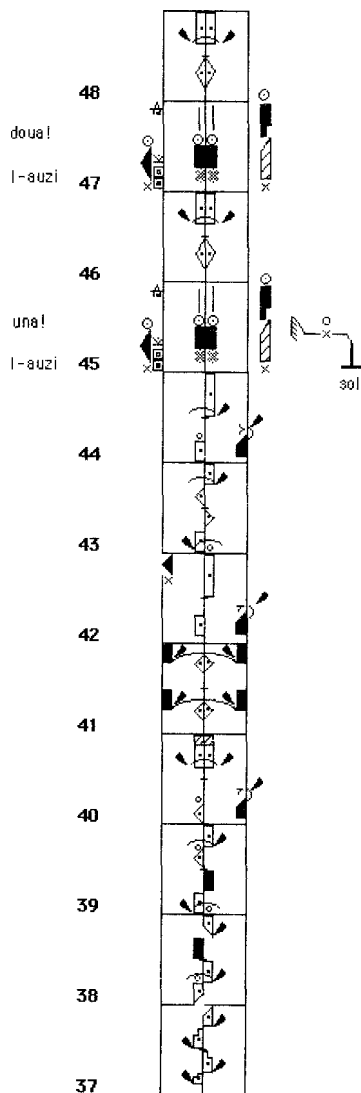
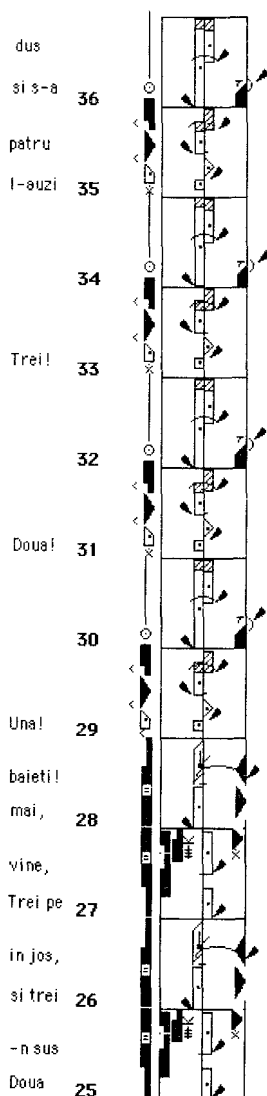
sa!
Harai-
48
mai!
Asa,
47
sa
Harai-
46
glas!
Mai cu
45
sa!
Harai-
44
aude!
Sa se-
43
sa!
Harai-
42
ma!
Una,
41
sa!
Harai-
40
tata!
Asa,
39
sa!
Harai-
38
mereu!
Tot
37



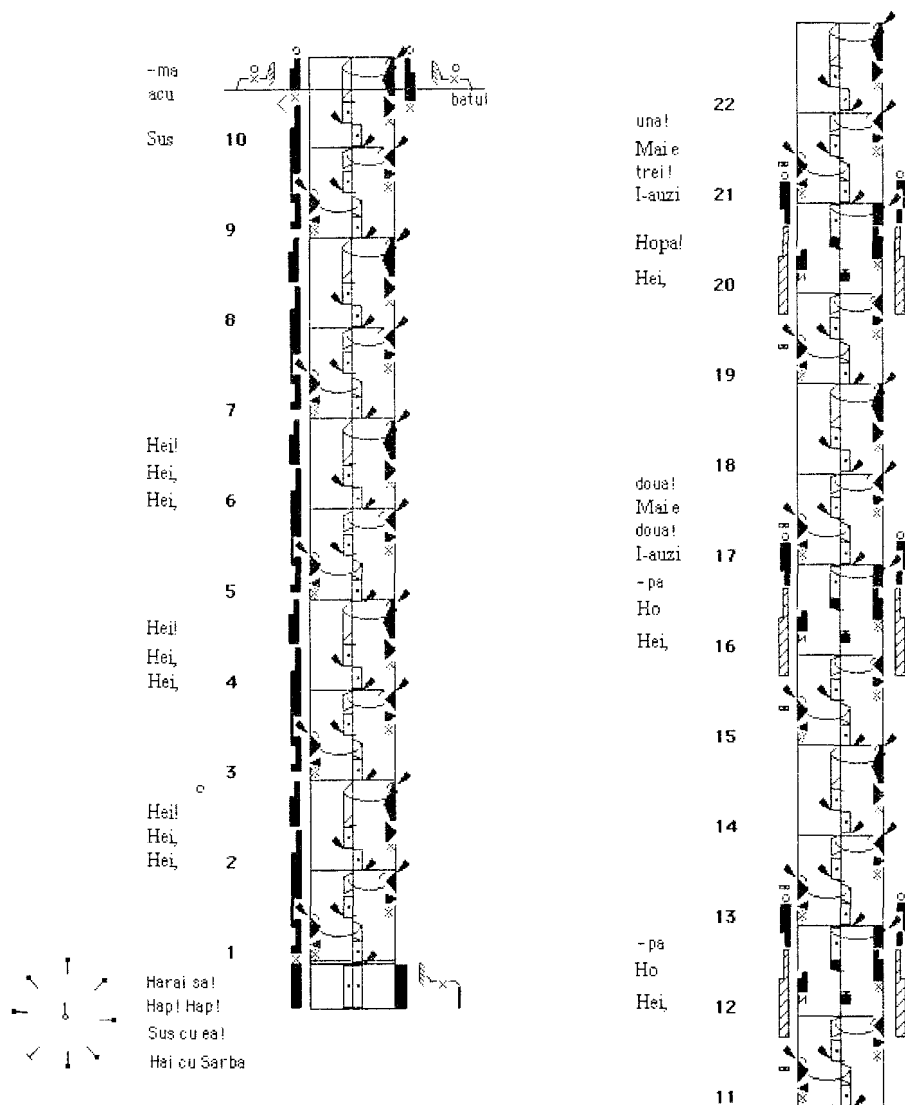


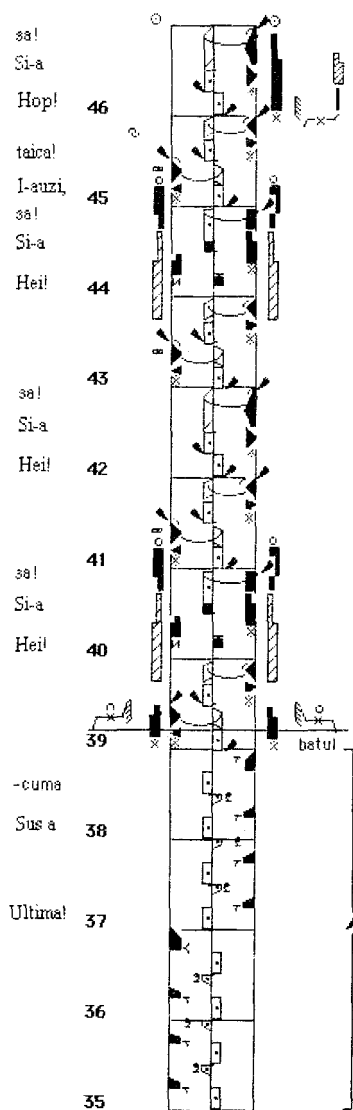
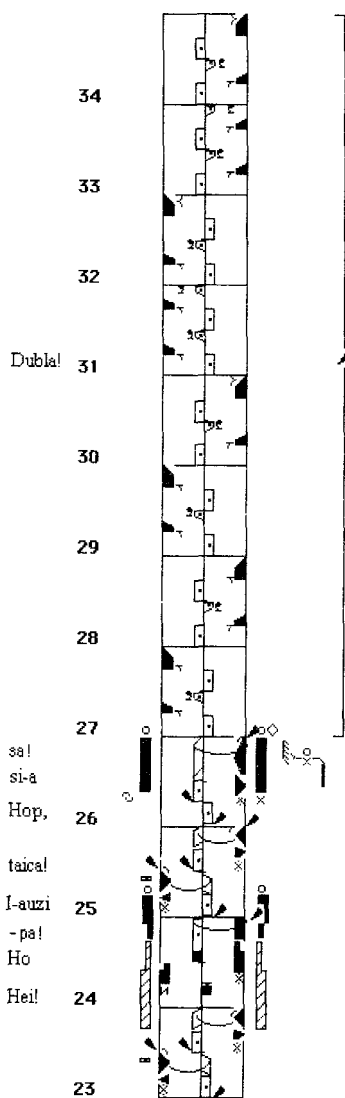
Călușul, mișcarea Trei pe vine (fragment)





Călușul, Sârba





Bibliografie:

Bârlea Ovidiu

1982, *Eseu despre dansul popular românesc*, Editura Cartea Românească, București;

Bucșan Andrei

1971, *Specificul dansului popular românesc*, București, Editura Academiei R.S.R.;

Dejeu Zamfir

1994, „*Purtata cântată, purtata jucată*” în *Revista de etnografie și folclor*, tom 39, nr 5-6;

Giurchescu Anca

1967, *Purtatele de fete de pe Valea Târnavelor* în *Revista de etnografie și folclor*, tom 12, nr.4, București;

Goia Ioan Augustin,

Economie rurală tradițională în nord-vestul Transilvaniei. Coordonate ale sistemului local agricol de creștere a ovinelor (sec. XIII-XX), lucrare în manuscris.

Herțea Iosif

1970, *Particularități stilistice ale muzicii de joc oșenești* în *Revista de etnografie și folclor*, tom 15, nr, 2, București;

Jacques Bouët, Bernard Lortat-Jacob, Speranța Rădulescu,

2006, *Din răspuțeri. Glasuri și cetere din Țara Oașului*, Institutul Cultural Român, București,;

Mârza Traian

1971, *Ritmul de dans, un sistem distinct al ritmicii populare românești* în *Lucrări de muzicologie*, vol. 7, Cluj;

Neagota Bogdan

2008, *Cântecul daimonilor, între seducție și insiprație. O perspectivă morfologico-religioasă în Orma. Revistă de studii etnologice și istorico-religioase*, http://www.orma.ro/wp-content/uploads/2008/10/4_bogdan-neagota.pdf;

Nicola Ioan, Szenik Ileana, Mârza Traian,

1963, *Curs de folclor muzical*, București, Editura didactică și pedagogică;

Scurtu Vasile

1942, *Cercetări folklorice în Ugocea românească* în *Anuarul Arhivei de Folclor*, nr. VI, Editura Imprimeria națională, București.

PREZENȚA GRÂULUI ÎN ACTELE DE MAGIE ȘI MEDICINA EMPIRICĂ

Laura TROȘAN

The Wheat in the Magical Acts and Empirical Medicine. Acts of magic, ritual songs, knowledge of traditional medicine hardly find their place in the village nowadays. These changes are the result of mutations that have taken place in traditional society. The wheat is present in all its forms in the empirical medicine: grains, flour-bran, bread-knot, shape bread.

Keywords: empirical medicine, magic practices, incantations, wheat, flour, bread.

Actele de magie, descântecele, cunoștințele de medicină tradițională cu greu își mai fac loc în lumea satului din zilele noastre. Dacă în trecut oamenii apelau la diferite practici pentru a afla vremea, în prezent ei urmăresc emisiunea *Meteo*, locul persoanelor care știau să descânte este luat tot mai mult de persoane mult mai bine documentate științific și anume de către medic. Chiar dacă tinerii s-au mutat în orașe, încă mai putem întâlni femei tinere care sting cărbuni și rostesc formule consacrate pentru a înlătura deochiul, mai ales în cazul copiilor.

Schimbările survenite sunt rezultatul mutațiilor care au avut loc în societățile tradiționale, dar lumea satului nu a încetat să reinventeze și a recreeze fenomenele magice: *oricât am avea impresia că ne aflăm departe de magie, totuși nu ne-am desprins de ea*. Actul vindecării atinge astfel toate cele trei variante de remedii – medicale, magice și religioase (Burgele, 2000: 318-324). Granița în medicina populară, dintre magie și indicațiile terapeutice este greu de trasat, mai ales dacă vom ține cont de mentalitatea oamenilor privind originea bolilor. Oamenii erau convinși că bolile sunt pedepse pe care le-au primit de la Dumnezeu pentru neascultare și încălcarea poruncilor sau puteau fi rezultatul acțiunii unor duhuri și spirite rele. Vindecarea unei anumite boli presupunea în mod automat și îndepărtarea duhului rău, iar cei chemați în ajutor erau preoții, babele care știau să descânte (Olteanu, 1997: 127-128).

Pacticlele medicale străvechi se bazau pe o serie de rețete pe bază de plante, la care se adăugau și numeroase substanțe provenite din regnul animal și vegetal. Pe lângă cunoștințele empirice de medicină, în tratarea bolilor un loc aparte revenea magiei și practicilor magice (Pavelescu, 1998: 291- 298).

Sistemul terapeutic tradițional se bazează pe efectul magic, pe simbolul obiectelor folosite și îmbină într-un mod coerent, remediile etnobotanice, minerale sau ale farmacopeei tradiționale cu remedii psihoterapeutice, dintre care cel mai cunoscut este *descântecul de boală* (Bilțiu, 2002: 342-346).

În acest domeniu al medicinei empirice, grâul este prezent sub toate formele sale, anume: boabe, făină - tărate și pâine - colaci. În continuare vom aminti rețetele care includ acest element în sistemul terapeutic tradițional.

Boabele de grâu

Oamenii se simțeau mai în siguranță dacă aveau asupra lor diverse obiectele sfințite sau nu, (amulete), care posedau anumite puteri și care erau menite de-ai face

mai rezistenți sau chiar imuni la diferite îmbolnăviri. Boabele de grâu erau adesea incluse în inventarul acestor amulete alături de alte obiecte magice precum ar fi: usturoi, piper și de sare (Ciașanu, 1914: 194).

Un exemplu în care era utilizat grâul (boabe) era cel de protecție, cel avea asupra lui era ferit de farmece, astfel se recomanda *“să pui 9 fire de grâu pe sfânta masă, în altar, fără să știe preotul. Pe acestea, după ce slujește preotul 12 liturghii, să le iei și să le păstrezi cu anafură, că nici un farmec nu se va mai putea apropia de casă. E bine să faci, cu sfredelul, patru găuri în cele patru colțuri ale casei și să pui aceste fire înăuntru”* (Candrea, 1999: 204).

Cele mai frecvente boli pentru care se apela la descântece erau boli ale gâtului, ale pieptului, ale aparatului circulator, sângelui, ale gurii, stomac, intestine, ale organelor sexuale, boli infecțioase, de piele, leziuni externe, ale creierului, de ochi, de urechi și boli ale copiilor. Multe din aceste descântece au la bază credința că pentru a înlătura boala, spiritului rău care provoacă boala trebuie să-i rostești mumele bolii.

În descântecul de gâlcă, i se poruncește acesteia să scadă treptat până va dispărea cu totul: *“Gâlca cât mărul, Gâlca cât para, [...], Cât nuca, aluna, bobul, fasolea, mazărea, Gâlca cât grăunțu, Gâlca cât mălaiu, Gâlca cât păsatu ...”* sau *“Gâlcile ca bobul de porumb, Gâlcile ca bobul de grâu, Gâlcile ca bobul de mei”* (Candrea, 1999: 355).

Nou-născutul poate fi vindecat de “suspin” (plâns sau insomnii) dacă i se dă să sugă lapte prin gaura de la cununa de seceriș. În fașa copilului nou născut se puneau: 3 fire de usturoi, 3 fire de piper, 3 fire de grâu de primăvară, 3 fire de grâu de toamnă, 3 de tămâie, 3 de sare, 3 fărâme de pâine și 3 obiecte din casa copilului, ca să nu se deoache copilul, în scutecele nou-născutului se puneau boabe de grâu cu aceeași funcție apotropaică (Candrea, 1999: 118).

Dintre cele mai cunoscute utilizări ale grâului, ca și remediu fitoterapeutic amintim: împotriva frigurilor, a durerilor de stomac (*“e bine să bei apă de pe boabele de grâu”*), pentru vindecarea tăieturilor și a infecțiilor (se pune făină de grâu peste infecții) sau a durerilor de ochi (*“e bine să te speli cu rouă de pe grâu, strânsă înaintea zorilor”*) (Bocșe, 1977, 278).

Un remediu pentru vindecarea negilor se recomanda să: *“cauți grăunțe de păpușoi ce cad din saci, când îi duci la moară să macini. Iei trei grăunțe de acelea, le mesteci în gură dimineața, te ungi cu acele grăunțe sfărâmate pe negi, și nici nu știi când scapi de ei”*. Un obicei recomanda să se îngroape atâtea boabe de grâu câți negi avea spunând: *“Când va învia mortul, atunci să învie și negii”*, astfel negii vor dispărea (Candrea, 1999: 322).

În lucrarea *Boli, leacuri și plante de leac*, publicată în 1936, Gheorghe Bujoreanu descrie cele mai cunoscute boli existente la acea perioadă și ceea ce este cu adevărat important, dă pentru fiecare boală un remediu al medicinei populare, aplicat în tratarea bolilor.

Alte situații în care se folosește grâul, sub formă de boabe sunt pentru următoarele afecțiuni: pentru junghiuri (pneumonie, pleurezie), “măclaviță” (reumatism articular), mătreată, nădușeală (transpirație și sufocare), oprirea udului (a urinării), pecingine (eczeme, favus), “rast” (bolnavul se umflă și simte un boț mare la stomac),

răgușeală, reumatism, sifilis, “trântitură” (bubă mare pe talpă ori în călcâi), tusă, umflături (flegmoane), “urdinare” (diaree) etc (Mureșan, 2003: 230-234).

În descânțece boabele de grâu sunt utilizate cu mult succes, cele mai cunoscute sunt descânțecile “de fapt” și în descânțecul pentru “orbalț” (afecțiune a ochilor) unde, “se iau 9 boabe de grâu de primăvară, 9 de porumb, 9 semințe de cânepă, 9 boabe de ovăz, 9 de alac, 9 de piper și 9 de tămâie”(Mureșan, 2003: 230-236).

Făină, tărâte de grâu

Pentru tratarea *beșicii* “se ia borș proaspăt, făină de grâu și gândaci de turbă, pisate toate și se face un aluat (o cocă) și se lipește pe locul unde sigur va ieși beșica. A doua zi se deslipește aluatul și pe locul acela apare o beșică plină cu apă care se va sparge și persoana va scăpa de chin.

Împotriva *bubei inimii*, se descântă și se pune pe buric o legătură făcută din piper negru, pisat, și amestec de tărâte cu făină albă.

Pentru *ceas-rău* (epilepsie) se folosește *iarba-lui-ceas-rău* și se face o legătoare dintr-un amestec de lămâie, miere, rachiou, untdelemn, tămâie, piper-negru, făină de grâu, sfeclă, ridiche și se leagă la inimă. Se fac descânțece. Pentru *greutate la inimă* (leșin), se bea zeamă de frune de urzici fierte, de porumbele necoapte, ori faci legătură al buric de orz pisat ori de zeamă de hrean cu rădăcină de brusture, fierte în borș și îngroșate cu tărâte de grâu” (Mureșan, 2003: 230-246).

Pentru *dalac, buba neagră*”, “se pisează și se leagă pe rană urzici cu nouă boabe de grâu, o prună neagră și câteva pânze de păianjen”: “*S-o pornit omu negru, La pădurea neagră, Să taie pădurea neagră, S-o care la casa neagră, Cu boii negri, Și-o luat plugul negru, Și boii negri, Și grâu negru, Să samene grâu negru*” (Candrea 1999, 370).

Pentru “dropică” (ascită) “se face legătoare la buric dintr-o fiertură de tărâte de grâu cu câte trei gândaci de pe hrean, brusture și boz”. În cazul durerilor de măsele, “*bolnavul să-și înfășoare falca cu un săculeț cald, plin cu tărâte de grâu sau cu flori de romaniță*”. O afecțiune deosebit de răspândită, mai ales în cazul copiilor își găsea rezolvarea cu ajutorul tărâțelor din grâu: pentru “gâlci” (amigdalită), “se pune la gât putregai de salcie, amestecat cu tărâte de grâu și fierte împreună”(Bujoreanu, 1936: 54,55,70). În cazul descânțecelor de “adus laptele” (mana), se utilizau tărâte, atâta cât luai de 3 ori cu câte 3 degete. În tratarea anghinei (gâlci alb) se foloseau tărâte de grâu prăjite în seu de oaie sau făină de grâu încălzită. Un amestec de făină de grâu cu cea de mălai era utilizat în tratarea aprinderii de ochi (curent) (Ciubotaru, 2005: 112,116).

Buba rea, buba oarbă se tratau cu *oblojeli sau legături*, în care făina de grâu se amesteca cu smântână, ceapă coaptă, slănină, floare de bostan prăjit în unt, lapte de mamă, ou și miere. Astăzi este aproape imposibil să accepți și să folosești la tratarea abcesului această combinație inedită de elemente. Chiar dacă nouă ne vine greu să credem în eficacitatea acestui tratament, el se bucura în satul de odinioară de mare scucces (Ciubotaru, 2005:131,134,137). Pojarul, durerile de cap și de șale, gâlciul și mătrecia se tratau cu comprese calde cu făină de grâu, uneori se mai amesteca și cu hrean ras, ceapă sau lapte dulce. În caz de gripă se recomandau băi fierbinți de picioare în care se puneau tărâte de grâu (Ciubotaru, 2005: 146, 156, 161, 162, 168, 169, 181).

Tărâtele de grâu fierte, prăjite sau încălzite sunt utilizate cu succes în tratarea următoarelor boli cum ar fi: oftică, ologeală, sângerare de nas, scurtă, tăieturi, uimă (furuncul), trănji (hemoroizi), iar pentru animale erau folosite în cazul căpierii, dar erau utile și-n cazul descântecele de deochi (Ciubotaru, 2005: 190, 217-220, 226, 233, 239, 247-249).

Descânțele și farmecele făcute de către femeile din sate, mai ales cele realizate pentru aflarea ursitei se fac doar cu făină furată de la altă casă, prin furt aceste obiecte dobândesc o putere aparte (Candrea, 1999: 197, 255, 385, 378, 387).

Pâine și colaci

În societatea rurală tradițională, sterilitatea era considerată o pedeapsă dumnezeiască, ispășirea unui păcat sau consecința unui blestem pe neam, de aceea femeile se străduiau să aibă cât mai mulți copii. Mamele solicitau persoanei care știa să descânte, un *descântec de pează* menit să îndepărteze această nenorocire. Se utiliza în timpul acestui descântec cămașă a lăuzei, puțină făină de grâu și o bucată de pânză. Făcea 9 colăcei pe care îi pune pe pânză și, pe fiecare pune un bănuț. [...] Înconjură cu cărbuni aprinși locul ținând în mână un vâtrai pe care a pus cărbuni încinși și tămâie, rostind: "*Pază venită, Pază năprătită, Iacă te cinstesc, Cu 9 colaci de grâu, Cu o pânză de beteagă, Să n-o stârnești, Să n-o pocești*" (Olinescu, 2001: 160).

Perioada maternității este marcată de numeroase simboluri, acte magice pe care lauză trebuie să le urmeze. O parte din acestea sunt legate de dorința de-a alăpta și presupuneau de fiecare dată, înainte de alăptat, să se ude o bucătică de pâine sau de colac într-o apă curată, iar apoi să fie consumate de către mamă (Candrea, 1999: 117).

Multe din utilizările boabelor de grâu au un caracter empiric "*din primul grâu se face colac de leac*", care era înzestrat cu puteri magice, oferind protecție celor care-l consumau (Mureșan, 2003: 230-246).

Practici magice. Descânțele. Practicile magice, la care putem adăuga și practicile de combatere a farmecelor și a vrăjilor, numite "desafaceri" reprezintă un repertoriu deosebit de bogat și de variat pentru toate zonele. Timpul este cel care și-a pus amprenta pe practicile magice, iar în prezent întâlnim tot mai dese cazuri în care femei care știau să descânte *sunt rușinate* când li se solicită acest lucru: "*Amu cine mai crede în este lucruri*" (inf. Teren, Bodrea Maria, sat Hășdate).

În cercetarea din anul 2009, în satul Sânpaul, informatoarea Neamțu Aurelia 74 ani, deși a recunoscut că știa să descânte mai ales pentru întoarcerea bărbatului, în caz de infidelitate, mi-a spus în șoaptă că fiul dânzei nu este de acord să o audă vorbind de aceste lucruri. Chiar dacă fiul nu era de față, informatoarea a refuzat să-mi descânte. Dacă în trecut aceste femei s-au bucurat de respect, erau căutate de femeile din sat și împrejurimi, în prezent pâr rușinate de ceea ce știau și refuză orice dialog pe această temă.

Aceeași opinie de negare o au și femeile din satul Hășdate, deși a fost indicată de femeile din sat că mama dânzei știa să descânte în caz de boală, informatoarea, Fărcaș Veronica a negat acest lucru fiind chiar deranjată de *povestea babelor din sat*. Informatoarea, Bonda Maria din același sat ne-a relatat cum mama dânzei, ar fi apelat

la serviciile medicale ale acelei femei când fratele ei ei a fost foarte bolnav. Aceasta a așezat pe lopata de pâine copilul, apoi l-a pus în ușa cuptorului de pâine, *aici numai ea știe ce-o zis, dar coptilul s-o făcut bine* (Inf. Teren Bonda Maria, sat Hășdate).

O categorie importantă de practici magice cu caracter agrar priveau *luatul manei*. În noaptea de Sf. Gheorghe umblă strigoii ca să ia mana de la vaci și chiar puterea de la oameni. *“De multe ori strigoaca vine să fure grâu din șura omului și, cum nu poate să-l ducă singură, cheamă broscii în ajutor”* (Candrea, 1999: 178). Dacă am încerca să definim conceptul de mană, ar trebui să pormim în demersul nostru de la definiția propusă de Antoaneta Olteanu: *mana reprezintă o forță imaterială, într-un anume sens supranaturală, dar care se manifestă prin forța fizică sau orice fel de putere și superioritate pe care o manifestă omul. Mana este situată la originea religiei* (Olteanu, 1998: 183).

Femeile vrăjitoare se înarmau cu o întreagă recuzită de obiecte magice (ouă clocite, un sul, o ață roșie, un bici, un săculeș etc.), iar pe la miezul nopții, se duceau la holdă, își despleteau părul, se dezbrăcau până la brâu, sau chiar de tot, fugeau de-a lungul locului și executau un ritual specific rostind: *“Că dimineața m-am sculat, / Și la câmpuri am plecat, Cu Maica Domnului m-am întâlnit, / Și pe loc m-am spovedit / Ca să iau, Să nu dau, Bogăția câmpului, Sporul avutului, Rodul grâului”* (Olinescu, 2001: 98).

Pentru a preveni luarea manei laptelui sau a grâului, fapt ce putea fi comis de orice trecător sau păstor care trecea cu turmele prin sat, *“pe la trecători [...] se puneau câte o legătură cu tărâțe de grâu nou, amestecate cu usturoi și sare”*. O altă metodă împotriva luării manei consta în realizarea unor mănunchiuri din diverse plante medicinale care, în credința populară aveau valoare magică, care se aruncau apoi în holde. Un descântec de *“întors mana grâului”* spunea: *“Ai văzut striga strigoiul, roscăul sau moroiul? Care-o luat mana grâului, Roadă câmpului?”* Amestecând tărâțe de grâu nou cu boabe din cununa de seceriș, cu usturoi și cu leurda, descântătoarea rostea: *“Și te rog steauă curată, Să-i spui tu numa' odată, Să-ntoarcă mana furată [...] Mana de grâu s-o'ntoarcă, Ca să rămână holda mea curată, De roadă nesecată”*. (Ciașanu, 1914: 255-256).

Un obicei interesant de *prevenire a luării manei* era acela de a lua *“cămașa vițelului de vacă care fată întâia oară”* (placenta) și de a o pune într-o oală nouă peste care se puneau *“trei fire (spice) de grâu, trei de secară, trei de orz, trei de ovăz, trei de cânepă, trei de in, [...] La cumpărarea acestei oale nu încapă nici un târg, trebuie să dai pe ea cât cere olarul. Deasupra celor amintite, se mai pune un pumn de făină de grâu și unul de făină de popușoi (porumb) și apoi oala se îngroapă pe locul unde a fătat vaca. Astfel tocmită, vaca este ferită, cât va trăi, de cei ce iau “mana” ”* (Bocșe, 1977:269).

Multe nenorociri și întâmplări nefaste erau și sunt atribuite de către oameni acțiunii răuvoitoare a unor ființe omenești, respectiv vrăjitorilor și vrăjitoarelor, fermecătorilor și fermecătoarelor. Aceștia, prin vorbă și faptă, pot trimite asupra omului tot felul de necazuri și, mai ales, o seamă de boli de care, cu mare greutate, se poate scăpa. Aceste personaje, vânzându-și sufletul necuratului, dobândesc o putere nemăsurat de mare (Olteanu, 1998: 184-186).

Deosebirea între cele două categorii de actanți constă în faptul că vrăjitorii încearcă, prin actele și vorbele lor, să determine un om să acționeze împotriva dorinței sale, în timp ce fermecătorii nu apelează la spirite necurate ci, mai degrabă, se adresează Maicii Domnului sau direct lucrurilor “curate” (apă, roua, plante magice, de leac etc.) cu scopul de a îndrepta un rău făcut de altcineva sau de a “fermece”, a fura mințile cuiva, determinându-l astfel, de exemplu, să iubească pe cineva. Dar, din nefericire, oamenii nu prea fac diferența dintre cele două categorii de “intervenienți” și, adesea, îi confundă pe vrăjitori cu fermecători și vrăjile cu farmecele căci, și unele și altele, se fac, de o parte pentru dragoste și ursită, de altă parte pentru ură și boli (Mureșan, 2003: 230-246).

Un exemplu, în acest sens, îl constituie *încercările fetelor de a-și afla ursita* în Ajunul Sfântului Andrei sau în seara dinaintea Anului Nou, acestea nefiind vrăji. În schimb, luarea manei laptelui și a manei grâului, pot fi considerate vrăji. Ca să nu se prindă farmecele de cineva sau să nu se deoache, e nevoie de anumite acte simbolice. O metodă destul de frecvent folosită este aceea de a purta *amulete, talismane*, numite în trecut popr “*baiere*”. Când unei femei îi mor copiii sau îi mor cuiva vitele de jug sau păsările de curte, i se face acelei persoane următorul baier: “*se leagă într-o cârpă, scoasă din spatele cămășii, tămâie, piper, pucioasă, sare, șarpe din testiculele armăsarilor, căpătână de șarpe tăiată cu o para de argint, broască găsită în gura șarpelui, buruieni de lipitură, păr din ceafa persoanei respective, patru case de păianjen culese din patru colțuri ale casei, [...] și nouă boabe de grâu*” (Candrea, 1999:259). Pentru a descânta “*de fapt*”, “*se iau 9 boabe de grâu de primăvară, 9 de porumb, 9 semințe de cânepă, 9 boabe de ovăz, 9 de alac, 9 de piper și 9 de tămâie*”. Un descântec pentru “*orbăli*” (afecțiune dureroasă a ochilor) întreba: “*-Unde vă duceți voi, Trei surori a Soarelui, Tare ca vântul, trecând pământul?- Că noi ne ducem, La Domnul Dumnezeu, Că noi am auzit că-s holde coapte, Și-s nesecerate!*” și continua “*- Ba! Voi acolo nu vă duceți Că acolo-s holdele coapte, Strânse și lucrate. Da' voi vă grăbiți, Și la X. veniți, Pe gură vă băgați, La inimă v-așezați, Bine alegeți, Bine culegeți, Orbalțul orbălcit, Orbalțul bubotit [...] Orbalțul cu 99 de neamuri, Orbalțul cu 99 de feluri / [...]*” (Marian, 1996: 164).

Obiecte cu valoare magică

În cadrul descântecelelor, a diferitelor acte magice, persoanele care știu să descântă sunt ajutate de obiecte, o parte din acestea sunt legate de agricultura grâului cum ar fi: fier de plug, secere, coasă, stropi de la moară, sită de cernut făina (Candrea, 1999:197, 243).

Sita de cernut făina. Utilizarea și folosirea ei în cadrul gospodăriei cerea respectate unele norme, iar încălcarea acestor prescripții atrăgea asupra femeii unele *pedepse*. Astfel dacă îți puneai sita pe cap, putea să-ți cadă părul, să faci atâtea bube câte găuri are sita, puteai să faci, de asemenea, râie (Candrea, 1999: 71, 130, 131, 252, 253, 255, 312).

Femeile știau că dacă copii se uită prin sită pot să orbescă (Candrea, 1999: 130, 312). *Dacă în schimb femeia cernea făina în pat putea căpăta guturai* (Candrea, 1999: 255).

La fel ca și pentru alte munci existau zile când femeile nu aveau voie să ceară făină sau să coacă pâine în cuptor, nerespectarea acestei zile, miercurea, putea să atagă asupra lor și a familiei boli (junghiuri și bube în cap) (Candrea, 1999: 234).

În universul gospodăriei tradiționale, sita se bucura de mare respect, accept fapt trebuie pus probabil cu sacralitatea acestui obiect. Prima utilizare a sitei era deosebit de importantă și trebuia să respecte anumite norme. După cumpărarea ei din târg sita trebuia spălată și curățată, iar după uscare se pune în cui și se spunea "*cum izvorăște apa, așa să izvorască pâinea în casa mea și totdeauna să fie curată și luminată*" (Olteanu, 1998: 290-291).

Asemenea și altor unelte folosite în prepararea pâinii, covata de frământat, lopata de cuptor, la scoaterea ei din uz, sita nu se aruncă, li se dă o altă întrebuintare. În cercetările de teren am întâlnit frecvent această imagine a unor obiecte care acum erau depozitate în poduri sau șuri, oamenii se fereau să le arunce sau să le dea foc. "*În dosul poieții ori în podu șurii nu încurcă pă nimeni, după ce mor io să facă iștia tineri ce vor cu ie, io nu le arunc nici mama bună nu le-o aruncat. Bătrânii ziceau că-ți dai sporu din casă. Amu cine mai știe.*" (Inf. Teren, Suciueturia, sat Cojocna)

Sita era utilizată și în practicile magice de aflare a dușmanilor "*Să cerni făină pe dosul sitei, joi, marți și sâmbătă până nu a răsări soarele, și când ți-a veni un dușman, să faci mămăligă, căci nu va lua o dată în gură, va tuși și atunci vei ști bine că ți-e dușman*". Sita se folosea pentru descântecele în caz de furt, de pierdere a unui obiect, să uiți imaginea unui cunoscut care a decedat și chiar să iei mana sau laptelui (Olteanu, 1998: 292).

Secera figurează în inventarul obiectelor care au proprietăți magice și sunt utilizate de către persoanele care știau să facă farmece și vrăji. Unele din interdicțiile de utilizare a acestei unelte se leagă de importanța ei la secerat, o proastă întrebuintare acesteia putea să-l facă pe secerător să nu țină pasul cu restul echipei. Pentru a evita eventualele dureri de spate, oamenii știau că nu au voie să lovească cu secera de pământ, fiind interzisă și înfigerea ei în pământ (Candrea, 1999: 197, 254).

În marea majoritate a descântecelor se folosesc obiecte furate, dar și tăioase (cuți, secere), având drept scop intimidarea demonilor care au adus boala. "*Cu secera te-oi secera, Cu mătura te-oi mătura, Și-n Marea Neagră te-oi arunca*", "*Seceră, secerătoare, Cum ești ziua tăietoare, Să fii noaptea păzitoare*" (Candrea, 1999: 377- 378).

În trecut, dar și în prezent oamenii sunt conștienți de puterea cuvântului rostit, mai ales în anumite momente. Cuvintele de blestem, de vrajă au putere asupra semenilor numai dacă nu întâlnesc un om cu credință în Dumnezeu. Chiar dacă nu mai apelează la practici magice de apărare a recoltei, în zilele noastre tot mai dese sunt rugăciunile de apărarea a recoltei, de ploaie și de secetă. Aceeași resemnare o întâlnim și-n cazul medicilor, *ne rugăm la Maica Sfântă și așteptăm să treacă răul*, acesta este mesajul celor care trăiesc în satele noastre care beneficiază de asistență medicală de două ori pe lună. Nimeni nu le mai numește practici magice, dar leacurile băbești le sunt tuturor cunoscute și mai ales necesare.

Bibliografie

BILȚIU, Pamfil

2002 *Contribuții la cercetarea magiei în Maramureșul istoric și Țara Lăpușului*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj Napoca, Edit. Alma Mater, p. 341-353

BOCȘE, Maria

1977 *Grâul – finalitate și simbol în obiceiurile cu caracter agrar din valea Barcăului*, în "Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei", vol. IX, Cluj-Napoca, p. 269

BUJOREANU, George

2001 *Boli, leacuri și plante de leac cunoscute de țărâtimea română*, București, Edit. Paideia, Colecția Științe sociale, p.11-14

BURGHELE, Camelia

2008 *Scenarii magico – rituale în terapia tradițională individuală și colectivă*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, p. 198-207

2000 *În numele magiei terapeutice*, Zalău, Edit.Limes, p. 318-324

BUTURĂ, Valer

1935 *Plante cunoscute și întrebuințate de românii din Ardeal. Note Etobotanice*, în Buletinul grădinii Botanice și al Muzeului Botanic, Universitatea din Cluj, vol.XV, Nr. 1-4, p.219- 228

1936 *Plante cunoscute și întrebuințate de românii din Transilvania*, în Buletinul grădinii Botanice și al Muzeului Botanic, Universitatea din Cluj, vol.XVI, Nr. 1-4, p.70- 77

CANDREA, Aurel

1999 *Folclorul român medical comparat. Privire generală*, Editura Polirom, Iași

CIUBOTARU, Silvia

2005 *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Edit. Univ. "Al.I.Cuza", Iași.

COATU, Nicoleta

1998 *Structuri magice tradiționale*, București, Edit. BIC ALL s.r.l., p.13-14

CIAUȘANU, Gheorghe

1914 *Superstițiile poporului roman în asemănarea cu a altor popoare vechi și noi*, București.

GHINOIU, Ioan

2004 *Sărbători și obiceiuri românești*, București, Edit. Eliam, p. 255

MARIAN, Florea Simion

1893 *Vrăji, farmece și descântece*, Edit. Lito-tipografia Carol Göbl, p. 10

1886 *Descântece poporane române*, Cernăuți, 1886, p. 323.

1996 *Descântece poporane române. Vrăji, farmece și desfaceri*, Editura Coresi, București, 1996, p. 164

2000 *Botanica românească, Ediție îngrijită, cuvânt înainte și note de Antoaneta Olteanu*, București, Edit.Paideia, Colecția științe sociale, p. 5- 14

MIHAIU, Ligia

2000 *La magie des plantes et la pentecôte dans l'espace carpatique*, în Studii și Comunicări de Etnologie, Tom. XIV, Sibiu, p. 87-92

- 2005 *La médecine traditionnelle roumaine entre empirisme et magie*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, p. 213-222
- MUNTEANU, Simona
- 2002 *Substraturi arhaice în practici magice ale sistemului de credințe din Zona Bran*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj Napoca, Edit.Alma Mater, p. 424- 429
- MUREȘAN, Mihaela
- 2003 *Simbolistica grâului în obiceiurile, credințele și practicile populare românești*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, p. 223-246.
- OLINESCU, Marcel
- 2001 *Mitologie românească*, Editura Saeculum, București, p. 175.
- OLTEANU, Antoaneta
- 1997 *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, București, Edit.Paideiam, Seria de antropologie cultural și etnografie.
- 1998 *Metamorfozele sacrului. Dicționar de mitologie populară*, București, Edit. Paideia Seria cărților de referință.
- PAMFILE, Tudor
- 1911 *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări după datinile și credințele poporului român*, București.
- PAPP, Ladislaus Basilius
- 2006 *Disertație inaugurală istorico-medicală*, Trad.Varga Attila, în Obiceiuri de înmormântare la românii ardeleni 1817, Budapesta, p.27-47
- PAVELESCU, Amalia, PAVELESCU, Gheorghe
- 2002 *Empirism și magie în terapia tradițională*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj Napoca, Edit. Alma Mater.
- PAVELESCU, Gheorghe
- 1998 *Magia la români, Studii și cercetări despre magie, decșante și mană*, București, Edit. Minerva.
- TOȘA, Ioan
- 2002 *Cunoștințe despre arboriși plante și utilizarea lor în satul românesc de la sfârșitul secolului al XIX- lea*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj Napoca, Edit. Alma Mater.

GESTURI AUGURALE ȘI MODELATOARE DE DUPĂ NAȘTERE ÎN ZONA ETNOGRAFICĂ SĂLAJ

Mihaela ROTARU

Augural and Modelling Gestures after Birth in the Salaj Ethnographical Area. The 40 days period from birth is governed by a series of restrictions, especially concerning the behaviour of the mother and of the ones belonging to the family. The first care of the mother is towards breast feeding, with all what is related to keeping the milk source, the stimulation of the lactation, food and behavioural provisions. Concerning the picking of the name of the child, it is seen the urban influence, but also the recommendation of the Church of giving just one first name, which preferably belongs to a saint, apostle, martyr or other saint character, for the protection of the child. Also, the entire ensemble of gestures related to the period after the birth is related to symbolic significations: the preparations of the first bath, when various objects with magical attributes are placed in bathtub, which have the capacity of giving to the child his/hers main qualities. By all that is carried out, there is a focus on the optimization of the existential way of the newborn.

Keywords: birth, customs, beliefs, superstitions, confinement

Perioada de lăuzie se consideră intervalul de patruzeci de zile de la naștere, guvernat de o seamă de restricții: lăuza să nu iasă din curte, să nu treacă peste apă, în caz contrar își pierde laptele, să nu aducă nici apă de la fântână, să nu coacă, să nu meargă la biserică, pentru că e „necurată”. Tot acum acționează o seamă de interdicții cu referire la conduită: hainele copilului să nu rămână afară după apusul soarelui, apa de la îmbăiere să nu se arunce după asfințitul soarelui, mama să arunce surplusul de lapte doar pe flori, „la diță [de vie]” sau la un pom, pentru a nu-și „ptierde țâța”, să nu se apropie de copil femeia aflată la menstruație, pentru că-l „spurcă”, să nu fie lăsat singur, să nu se sperie. La plecare, cei care vin în vizită, să-și ia o scamă de pe haină și să o lase în leagăn spunând: „să-ți rămâie somnu și țâța”; în leagăn e bine să se pună, după cum ne accentuează informatoarele, tămâie, cruce, carte de rugăciuni și, nu în ultimul rând, pentru a adormi mai ușor, „să i să spună povești sau să i să cânte”. „Din sat vene cu zupă, zamă, pancove, să să-ntrămeze mama, vene rude, vecine, moașa o săptămână. Până la botez, la șasă săptămâni, tânăra mamă nu avea voie să iasă din curte, numa după ce să curăța, la molifta de dezlegare, că nu era curată. Nu era voie nici să te așezi pe patu ii, îi iei țâța. Nu era slobod să dormă în același pat cu bărbatu-său nici să aducă apă, nici să-ntârzie pe afară, după ce o asfințit. Să dormă tăt cu fața către prunc [dacă stă cu spatele către copil, îl îmbolnăvesc duhurile necurate sau copilul o va asculta tot cu „fundul”]. Să nu tracă păste on râu, vale, că apa îi duce laptele. Pă timpul lăuziei, nu are voie să muncească, ci să steie cu copilul, să-l îngrijească cât îi slab”. (Biriș Valeria, Meseșenii de Jos)

Am constatat, parcurgând cu același interes materialul mai mult sau mai puțin nou, că se mențin, în mare, aceleași linii de conduită, vechimea lor certificându-le „trecearea pe care o au” și prestigiul de care se bucură „norma din bătrâni”, care, deși nescrisă, funcționează ca un veritabil cod de legi, unele îmbrăcând formulări de-a dreptul gnomice și sentențiale. „Să nu dormă după naștere că pote muri. (...) Pune în baie bani de argint, să hie curat și frumos. Să nu să leje bube și năcazuri de el”. (Tx. mg. nr. 08242, Inf. Ilieș Maria, 71 ani, Gârbou, Culeg. Ion Cuceu, 16.07.1970) „Când mîrg muierile la muieră ceie cu mîncare zăc: «Să aibă somn». Una întreabă: «Să-i las somn?» «Apoi, nu i-o lăsat nime, nu-i lăsa». Dacă nu-i lasă prima, apoi nu-i lasă nici celelalte. Îi lăsa on hiruț din haină. Câte unu-i tare răuț. Când vine o femeie care alăptează: «Nu-ți duc țâta că am io. (...) Vin femeile cu mîncare, cu prăjituri, cu pîlincă și o omnesc. Mai aduc zupă. Mîncă beteaga și mîncă tăți din casă. La o femeie vin și patruzăci de muieri. Vin care când pote, alta azi, alta mâni, alta pă duminică. Două săptămâni tăt să duc atunci când îi beteagă”. (Tx. mg. nr. 08225, Inf. Șimule Anastasia, 66 ani, Solomon, Culeg. Ion Cuceu, 15.07.1970)

În perioada imediat următoare nașterii, mama se bucură, așadar, de o mare atenție, interes care, însă, se mai estompează, mai ales după botez, în ideea că „muieră-i mai întrămată, mai înzdrăvinită, poate și sîngură de-amu [să lucreze]. Alta la rînd, nu poți șidea tăt după una, mai ai și altile pă listă. La fieștecare casă esti căti oarici [necaz], își vedi [fieceare] de-ali lui. [Se merge tot cu coșarca], așe și să zăci, da de mai puțane uări, nu cu săptămânile [ci cu zilele]. Are mamă și soacră, cumnate, surori [care să o ajute, nu are neapărată nevoie de sprijinul celor străini]. Fiecarei traji indi i-i sînjile”. (Bonțe Floare, Ban)

Grija pentru a păstra „laptile pruncului” genera o seamă de alte preocupări, atitudini care erau considerate perfect pertinente, denotând profunzime și o anume capacitate de a înțelege lucrurile în esența lor, care poate scăpa unei abordări superficiale. „S-o trezăt că nu mai are cu ce-și hrăni pruncu, după ce și-o amintit că care o șezut pă patu ii. Care stă, i să umflă pieptu [copii, bărbați, femei]. Să aibă vasele ei, pă care numa ea le folosește, cană, farfurie, să nu beie, nici să nu mînce nime după ea, că-i ie țâta. Mai sunt femei răle, care n-au lapte la pruncu lor. Să nu ieși prea mult afară, să nu-ți curgă țâta, pote călca în urma ta și ie laptile. Să stai ferită, îi mai bine decât să ți să întâmpie ceva, ferește-te de rău, nu trece păstă apă, că-ți fuje și laptile. De la țâta dreaptă să-i dai mai mult, să fie dreptaci, babilă făceau fel și fel, puteu să lase pă mamă fără lapte, asta să pute face în cazu în care lăuza nu purta hir roșu la mână și ea și pruncu. Numa rugăciunile și Maica Precesta pot înlătura rău”. (Farcaș Victoria, Plesca) „[Alăptarea trebuie să să facă] dint-amândoi sîanii, că rămâne cu capu sucit dacă-i alăptat doar dint-on piept. Să nu deie mnică din sân, să nu să laude că are lapte, că pterde. Când îl alăpta, îi pune lapte-n ochi, că i să curăța, era bun de leac, pântu uăti când lăcrăma și să înroșe, în ureti, la răni, la zdărieturi, arsuri”. (Taloș Maria, Hurez) „La prunc să-l pui dintăie la țâta dreaptă și să-l țai pă mîna stîngă căt mai rar. Dacă-i la câmp, la lucru undeva și cură țâta, îi sâmn că trăbă să fugă, să-i dai la prunc țâță. Cere pruncu, îi sâmn. Căt alăptezi, să nu leși pă nime să steie pă patu tău, că i să umflă țătile”. (Bonțe Maria, Ban).

Ca băutură primordială și prima hrană în care toate celelalte există în stare potențială, „laptele este, în mod firesc, simbolul abundenței, fertilității, și de asemenea,

al cunoașterii, cuvântului dându-i-se un sens ezoteric și ca o cale inițiativă, el fiind, în sfârșit, un simbol al nemuririi”. (Chevalier, Gheerbrant, 1994: 198) Virtuțile terapeutice ale laptelui matern sunt unanim recunoscute în interviurile noastre, îndeosebi în cazul bolilor de ochi sau de urechi, putând fi și un bun cicatrizant, „când să zdarie, cade, să arde, îl mănca oarice [il înțeapă insectele] Chiar de-i bolnavă mama, să nu oprească alăptare, îi transmite pruncului putere să lupte organismu. Nu să bolnădește, îi călit cu cât îi alăptat mai mult. Și la patru ai odată să arunca pă mă-sa să-i deie lapte. Râde lume, da așe o fo, nu cu lapte praf, lapte de la vacă [nefiert, nediluat]”. (Brie Viruca, Sutor)

Grija mamei era, prin urmare, de a-și păstra laptele, ba chiar de a stimula lactația, apelând la metode dintre cele mai variate, precum reiese și din relatarea ce urmează: „Ceaiuri își făceau bdietile muieri, de mărar, de ceapă, romaniță, chimin, no, ce ave, lichid cât de mult. Lapte îi duceau, dacă nu țâne vacă. Bere [nu se știa de bere fără alcool], zămuri ușoare, apă. Mânca usturoi că zăce că are gust dulce și be pruncuțu. [Il pune des la sân, să stimuleze lactația]. Cu cât suje mai mult, cu atât să făce mai mult. Altu fel de mâncare nu să dădea numa di pă la tri-patru luni, atunce nici laptile nu mai era atâta, apă chioară, țâne numa de sete, nu de hrană că n-ave nu știu ce. Laptile să făce că îndată asânței cum cură ptieptu. [Surplusul îl aruncau pe flori, în grădină sau îl păstrau în recipiente], nu să pradă la cât îi de valoros. Să muljeu. [Pentru stimulare] frecau ptieptu cu on pteptine aspru, îndată să porne, puneau pruncu strâns la ptiept și numa cura laptile. [În absența copilului și o poză a acestuia are ca efect stimularea lactației]. Atâta-i de puternică legătura [între mamă și copil, pe care doar] cine-i mamă o știe”. (Brie Viruca, Sutor) „Cât țâne, țâne, cel puțin până la un an, că era forte comod, țapa țâta în gură, nu să fofirleu ca astea de acum. Nu era sticla cu biberon, mânca ptiță cu slană, unsore. Să dăde cu ardei iute, poprică iute, să îndepărteze coptilu. Când îl înțărcai, ala nu mai pune gura pă țâță, să zăce că până ce dai țâță, nu rămâi grosă, să mai fentau”. (Crișan Florica, Pria).

Prevederile de care ținea cont mama erau de ordin alimentar și comportamental. „Să nu beie, să nu fumeze, nici alcool, cafele. Să mănca mâncare bună, ceapă, alăptează cu ceapă. Vine femeile, rude, nănașe, duceu de mâncare o săptămână. Să nu treacă păstă apă. Dacă cură on pârâu, să nu treacă, îi mână laptile. Să nu treacă valea. Să nu sărute coptilu, că-i ie somnu. La uăti, conjunctivita, știu că-i mulje lapte-n uăti. Să pune pă față, cosmetică, să alde de numa ptiele [dispăreau petele]”. (Ciubăncan Maria, Meseșenii de Sus) „Îi dai pă prag o dată, nu-i musai atunce iute, da să hie duminica, când îi popa în beserică. Să aibe credință, frică de Dumnezeu. Să nu treacă păstă apă, că pterde laptile, îi scade laptile, să beie bere, lapte, supe foarte multe, să nu treacă nicio zi, că de acolo-i vine laptile, mai sățios, mai bun, să nu hie apă de ploie”. (Groza Aurelia, Sâmpetru) „Pă patu de lăuză, unde o născut, după ce era copilu mărișor, apoi ieșe pă bancă și nu era problemă, unde stăte în povești. Copilu îl rădica și pă dreapta și pă stânga. Nu-i voie numa la un piept să alăptezi, să mută țâta, să mută laptile în ceielaltă și-ți rămâne mai mare. Da nu suje, că era suficient de la o țâță, da te mulji tu. Trăbă să sugă din amândouă, își folosește el poziție, cum îi vine lui mai bine în zvârc”. (Bufnea Ana, Voivodenii)

Credințele privitoare la alăptare au prilejuit relatarea unor istorisiri dintre cele mai variate, unele cu o ușoară nuanță fabulatorie. „Pă patu mamei, pă un scaun,

înăuntru, oricum copilul suferă de la amândoi sânii, trăbuie mutat de la unu la altu, mă mulțumesc să vină laptele. Era posibil ca laptele să se urce la creier, așa am cunoscut-o pe una, i s-o urcat la creier, și amu are momente că stă răzând în fereastră, râde una-două. N-o scăpat ușor din cauza aceie. Trăbă să te pregătești [din timpul sarcinii, mai ales ultimul trimestru], să-ți masezi sânii, să desfundă canalele, cu un ștergar aspru, ungem pieptu cu mir să se sfințească laptele, dădem cu cana la alți, nu-i lași plini, posibilitate de infecție, de operație. Era una la noi care vinde lapte, făcea bani frumoși pe lângă vânzarea laptelui, îi foarte bun laptele matern. Și bărbatu-meu o băut lapte de la o țigancă, o crescut mai mândru și mai gras ca tăți, auzât-ați de ala din poveste?” (Hanc Letiția, Crasna)

Nu mai puțin adevărat – în mărturisirile femeilor mai în vârstă ocupă un loc important diversele povestiri, unele cu caracter personal, altele, să le spunem – de mai larg interes, țesute în marginea multitudinii de atitudini generate de teama mamelor de a nu-și pierde laptele și care s-ar putea constitui oricând într-un subiect de discuție mult mai aprofundată. Apelăm doar la câteva mărturii puse la dispoziție de materialul de Arhivă, menite să ne edifice în privința importanței cu care era privită această îndatorire a mamei „de a-și alăpta pruncu, dreptu lui pe care amu mamile nu-l mai cunosc, zăce că «să nu-și străce pteptu»”. (Brie Viruca, Sutor) „Dimineața îi da câte un pic de ceai, pântru că ceaiu era ceai de chimin, pântru că ala ticăzea înlăuntru, atunce până trece de șase săptămâni. Asta îi da, adică și io i-am dat ceai de timinoc în fiecare dimineață, înainte de a țâța îi dau. Și-apoi, d-aoale-i dam țâță. Apoi de la trei luni, învăța pe a mânca. Mai pătură, cum îi zăcem, mai câte un ou, mai no. (...) zăce că șase săptămâni și nu să ducă la vale, nici la fântână, că zăce că i-i țâța crudă și rămâne pe acolo. (...) Până și-a face molitvă nu-i curată. (...) Să-ntâmplă că ptica ceva-n uată la un om, atunci mere și-i mulje țâță și țâța-i scote gozu de acolo, așa ca și cum ar scote leacurile. Pântu scos gozului (era bun laptele de mamă), ori dacă la copil să-ntâmplă că era obrăzuțu oarecum așa aspru, mulje țâță. (...) Când îi da să sugă întâieji dată, zăce că-i da țâță pân uatăl, ca să fie tare la dinți. Era oarecând uatăl așa tare, c-aprinde iască, cum spune, nu știu, cremine”. (Tx. mg. nr. 2201lg, Inf. Jurcuț Sânza, 59 ani, Drighiu, Culeg. V. Florea, 20.10.1972) „Și buricu care ptica atât de la copilul întâie, ala zăce că-i bun, pântru că mama, dacă cumva să pierde țâța, ea cându vede că nu are, ea bea apă, bagă pai pân el și be apă și descântă (...) și așa să-ntâmplă. Îi vine laptele înapoi”. (Tx. mg. nr. 2201lc, Inf. Jurcuț Sânza, 59 ani, Drighiu, Culeg. V. Florea, 20.07.1972) „Dacă trece pe cale, pân apă, să-și țape apă-n sân, să nu-și piardă laptele. Laptele de mamă îi bun la durere de ochi, la care să roșesc uății”. (Tx. mg. nr. 08242, Inf. Ilieș Maria, 71 ani, Gârbou, Culeg. Ion Cuceu, 16.07.1970)

Vom aborda în cele ce urmează aspecte legate de alegerea numelui copilului. Arnold Van Gennep consideră că ritul de denotație este unul de agregare, întrucât „copilul este individualizat, este integrat în societate”. (Van Gennep, 1996: 65) În satele cercetate numele era stabilit după anumite criterii, în alegerea lui erau solicitați, după sublinierile celor intervievați, nu numai cei din familie, ci și nașii sau moașa. „A părintelui. Părintele că cum vre el așa-i numele copilului (...) când am fost noi, numa un nume, n-o pus două. Amu da (...) să uita după praznice. Numele care-l botează moașa atunce. Atunci când să naște. Tăc așa-i. D-apoi atunci te întreabă cum îi pui nume. Și-apo

atunci cum zăce că-i pune, așa-i pune. Și când îl botează, când îl pune în matricolă”. (Tx. mg. nr.22011lj, Inf. Jurcuț Sânza, 59 ani, Drighiu, Culeg. V. Florea, 20.10.1972)

Influența urbană este azi evidentă și din această perspectivă. „Numile să aleje după numile bunicilor din partea tatălui, a mamei sau să mai orientează după sărbătorile din calendar. Amu aleg care mai de care, nume domnești, s-o domnit. Mai și inventează. Să le sune bine în urechi, altăcela [criteriu] de alejere nu au”. (Țârlea Maria, Aghireș)

În alegerea numelui, un rol important îl avea adesea și preotul – o autoritate în spațiul rural. Cele mai răspândite nume erau – și continuă cu obstinație să fie – Ioan, după numele sfântului Ioan Botezătorul, și Maria, alături de altele, precum Gheorghe, Florin, Ilie, Dumitru, Petru, Pavel, Vasile, Andrei, Alexandru, Toader, Nicolae, Aurel, Viorel, Pavel, Ana, Rodica, Veronica, Viorica, Florica, Monica. Era respectată, în general, recomandarea Bisericii de a da un singur nume, și acela, preferabil să fie nume de sfânt, apostol, mucenic sau cuvios, pe considerentul că sfinții aveau doar unul singur, și că, la Judecată, Iisus Hristos îl va striga pe fiecare pe *un* nume de botez, care, de altfel, nici nu poate fi schimbat, decât în cazul trecerii la monahism. „Da, să poate înștimba, la primărie, dacă vrei, da nu crecă-i bine. Te-o numnit cu un numi, cu ala rămâi. Să înștimbă norocu”. (Coroiu Nicolae, Plesca) Se consideră că numele este într-o strânsă legătură cu destinul omului și că a-l schimba echivalează cu o provocare, cu o activare a forțelor latente ale norocului, care se pot întoarce astfel împotriva omului.

Tradiția spune că numele copilului trebuie fixat în ziua a opta de la naștere, datină moștenită din Legea Veche, de unde aflăm că și Mântuitorul a fost tăiat împrejur și i s-a pus numele de Iisus în a opta zi.

„Ioan sau Maria, cei dintâi rugători pă lângă Iisus și Dumnezeu, sau nume de sfinți, luați din calendar. Părinți să nu hotărească de capu lor, să întrebe preoți bisericii. Orice caz, un sângur nume să-i puie, nu cum îi moda, tă câte tri. Să-i puie nume creștin, nu necreștin. Să aibă mare ajutor și călăuzător în viața lui și la Judecată, când a prezenta faptele bune care le-o făcut înaintea Dreptului Scaun de Judecată, când numa înjeru, sfântu călăuzător și Maica Sfântă te mai apără. Biserica ne învață că, dacă nu avem nume de sfinți, după care să urmăim model în viață, să ne alejem noi unu, care-l avem mai aproape, și de ala să te ții, să te roji la el permanent, să ți-l lipești de suflet, ca și cum i-ai purta numele și ala să-ți fie de ajutor”. (Coroiu Nicolae, Plesca)

Credințele și atitudinile cărora le dădeau naștere erau traversate de un puternic filon religios. „(Cine alegea numele copilului și după ce norme?) Părinți copilului. Spune după cum vin sărbătorile, așe să-i puie nume. Să-i puie cum vine sfinți acie, nainte, așe să-i puie numile, nu-n urmă, cum o trecut. Da, așe să-i puie numile ca primului sfânt care să sărbătorește. Zăce că ala-i om cu noroc. Ba era vorbă și de asta (copilului să-i dea numele părintelui). Să zăce că am un fișor ori am o fată (înaintea botezului). Nu-i spunea numile. Nu-l strâga, că zăce că, dacă îl strângă pă numele ăsta (cel de botez) și va vre să-i facă altu nume, atuncea nu-i bine, că ei i-o pus un nume și popa îi pune altu nume. Zăce că ala să-l modifice el, nu-i normal. Nu, n-o fost obiceiul de a arunca copiilor bomboane sau boabe de grâu. Aice n-o fost”. (Tx. mg. nr. 2204m, Inf. Ghilea Ana, 50 ani, Iaz, Culeg. V. Florea, 22.10.1972) „(Se arunca grâu etc., la întoarcerea de la botez?) Nu, n-o fost obicei, aice n-o fost”. (Tx. mg. nr. 2204ln, Inf. Ghilea Ana, 50 ani, Iaz, Culeg. V. Florea, 22.10.1972)

În general, în comunitatea tradițională sălăjeană se obișnuia să se dea, așadar, „numile tatălui, numile bunicilor din partea tatălui, sau numile ales de nași. Dacă să anunța aproape o sărbătoare creștină, era ales numele sfântului prăznuit”. (Rus Rozalia, Deleni) „După părinți, după bunici. «Da cum să-i puie altu numi?!» Să mirau, așe-i tradiția. Să porte numile din familie. «Cum să-i pui, dacă n-o fost la noi așe numi de-aista?!» Cotau în calendar, în Biblie, pune două numi, și din calendar, și din familie. Să iscau cerți, care erau dăștepti nu ajunjeu să să despărtă. Care nu, își scoteu uătii de la nume”. (Groza Aurelia, Sânpetru) În repetate rânduri ni s-a semnalat faptul că alegerea numelui copilului constituia adesea prilej de dispute, dând naștere unor conflicte dintre cele mai neașteptate. „Numile se dă care cum își aleje, depinde de socri, de socră mai ales, depinde de cum să puteu înțălege, literă de lege ce zăce socra. Depinde de fiecare, cum își păstra curaju. O fost cazuri că s-o despărtât, nici a tatălui, nici a mamei numile n-o fo bun, și s-o despărtât, nu s-o învoit de la un nume. Numile era mare problemă, depinde cum era de înțelegători, părinții, socrii, dacă unu nu cedează, iese bai mare. Știu de o ceartă, șapte ani o triit despărtâti, pântru că el voie numile lui tata lui, ea voie numile lu tata ii, s-o certat. De ce să nu să ajungă la ceartă direct, mai degrabă decât la bine?! Mai pune și după calendar”. (Bufnea Ana, Voivodeni)

Numirea copilului este orientată nu numai înspre individualizare, ci și înspre integrarea acestuia în societate. Criteriile de alegere se dovedeau destul de rigide, dar, în primul rând – s-a remarcat deja, se ținea cont de sărbătoarea cea mai apropiată de momentul nașterii; copilul primea numele și ocrotirea sfântului respectiv, plasându-se astfel sub protecția unui model de virtute. În ceea ce privește păstrarea numelui din familie, copilul primea fie numele tatălui, al bunicului, al străbunicului, al nașului, sau numele unui gospodar din sat, admirat pentru calitățile sale sau pentru bunăstarea sa materială, ca pruncul să-i semene. Vechile criterii nu mai funcționează în zilele noastre cu atâta consecvență, cu toate că se cunoaște recomandarea tradiției ca numele copilului să aibă rezonanță spirituală, nume de sfinți, din calendarul ortodox – sub al căror patronaj se pune de îndată ce i s-a fixat numele, adică în ziua a opta, după naștere – aspect subliniat în mod constant în răspunsurile chestionarelor noastre.

Luăm în discuție și aspecte ce țin de scaldă și de înfășare. În zona etnografică Sălaj, întregul ansamblu de gesturi legate de acest moment de început era încărcat de semnificații simbolice; aici se înscrie inclusiv pregătirea primei îmbăieri, în care se puneau diferite obiecte, cu atribute magice, cu capacitatea de a transmite copilului virtuțile, calitățile lor primordiale. Acest transfer se explică în virtutea unui principiu de bază al magiei, în perimetrul căreia se înscrie și necesitatea ca apa să fie neîncepută, curată; ea se va arunca într-un loc curat, într-un râu, iar, dacă nu se află în apropiere vreo apă curgătoare, în grădină, la rădăcina unui pom, toate acestea putând avea influență pozitivă asupra viitorului copilului. „Când se scaldă, vasu în care să încălze apa să fie curat, nou, să sune frumos când îl lovești, să aibă glasul frumos, pticuri apă sfințită de la Bobotează sau sfințită atunci de popa, faci cruce păstă copil și păstă apă, scopești să nu să dioată și îl speli. Apa nu s-aduce pă întunerice, să pote să fie spurcată, cine știe cine s-o băgat în ea, numa pă sore, pă zuuă, numa după ce o rășărit sorele și înainte de a apune. Nu-i vorbă, scaldă-l când poți, și noaptea, da apa îi problemă, când îi adusă. O arunci mâne dimineață, o ții în casă păstă noapte”. (Bonțe Ana, Ban)

În sublinierea participanților la cercetare, pentru ciupăit, se folosea doar „apă neîncepută”, adusă de la fântână, rar din alte surse, într-un vas nou, folosit exclusiv pentru acest lucru; la fel și ciupa din lemn, despre care am aflat că, în general, era simplă, lipsită de ornamente, confecționată și nu cumpărată, împrumutată, la nevoie. „Apă sfințită, slujită, să să-ntărească, să nu să prindă nimica di el. Să pune busuioc, să mniroasă frumos, să aibe noroc, să hie iubit, pene, flori adică, de tot feliu, ce era pângă casă. [Astăzi] numa o câțva mai pun cum să puna [în familiile unde buncii își impun autoritatea], amu nu-i cum o fost oarecânva. [Acolo unde se mai practică obiceiul vechi] cum vine de la casa de nașteri, îl scaldă, să pune câte cele, pântu sănătate, noroc, frumusețe. Bănuț de argint, să aibă noroc la bani, cărbuni, să nu să dioată. Apa s-arunca în loc curat, să nu să bolnădească pruncu”. (Sabău Ana, Ban) „În apă, pune care ce vrea, busuioc, fus, ată, forfecă, să hie harnică, la băieți, ce are tată-său de pus, ciocan, clește, să-l urmeze în meserie. [Se aruncă] lângă un pom, la loc ferit, pă flori, unde nu ajunge nime să calce, lângă gard, să nu să spurce, să nu-i ieie nime norocu, în grădină”. (Sabău Florica, Ban) „[Rânduilele le știa moașa, o femeie, de obicei, cu experiență, bătrână] iubită de tăta lumea care o avut nevoie de ea și care o așteptat ca pă Dumnezău. Moșitu nu era pă bani, făceu, moșeu ca să ajute, să pricepeu, înainte de a să naște la maternitate. Ea înfășe, scălda, în apa prima, de dimineața devreme, după ce o ieșit sorile. Să pune un vas nou curat, numa la așe ceva folosât. Da, am auzât că să puna mniere, și hie dulce la sărutat, ouă [fierte] să hie tare, flori, busuioc, să hie drag la fete, bani de arjint, lapte, pântu să aibe pțielea albă, ptiță, să hie iubit și așteptat cum îi pâinea ce de tăte zălile. [Apa se aruncă] la loc curat, să nu să umple pruncu de bube, da nu cătă sore, că-i păcat”. (Drule Florica, Ban) „Apa de îmbăiere, le auzem pă muierile aste mai ispravnice, să hie neîncepută, încălzată pă foc, să pune busuioc, bani, să arunca păstă flori, de era fată, sau la un pom cu roadă bogată, de era băiat”. (Farcaș Pavel, Plesca)

Gesturile performate își au semnificația lor, așa cum reiese și din materialul de arhivă: „Apa dă ploie îi mai bună, când ploie și strânje omu, și apă curgătoare. No, dacă nu, îi bine ca să-l speli și din fântână. Apa curgătoare îi mai bună, pântu că să spală mai bine. În scaldă dintâi a copilului să pune pană de găscă, că așe să nu-i hie lui frig, cum nu i-i la găscă. Zăce că țapă sare, un pic și țapă cărbune și nu să prindă nimica dă el. (...) Pune flori, așe, ca să fie drag la fete, ori să fie dragă la feciori, cum îi flore, că aceea i-i dragă ori la cine. Și fie frumos cum îs florile. Și bani, și fie tăt cu bani. (...) În celelalte băi, când mai speli, da, asta atunce, prima naștere, prima scaldă, întâie, după naștere, aste să pun. Apoi după acee, apă curată (...) zăce că țapă ciupa între flori, să fie dragă la feciori. Zăce că ciupa feciorului, iară inde este o grădină așe, o cela, zăce că o țapă între fete, să-i fie drag cui îl vede. Așe descântă bătrânele oarecând. (...) Atunci, după ce l-ai scăldat, după naștere, atunce îl iei într-o haină curată, înt-on țol, o pătură d-aste, ș-apoi îl iei și-l pui lângă mama în pat, după ce l-ai îmbrăcat. (...) Ori dacă are cărucior d-ăsta, cum spunem noi, belceu, îl pui acolo, și atunce n-are frică omu că-l stracă ceva. Pote o dată-n zi (să fie scăldat). Să pote și dacă să-ntârzie, și așe să pote și sara, cu lampă, să pote scălda, pântu că să odihnește mai bine. Oricând sara, dimineața, când are omu timp și vreme (...) să nu să arunce în loc spurcat. Nu-i voie că copilu îi curat și cum să țapi a lui scaldă acolo?” (Tx. mg. nr. 2201ld, Inf. Jurcuț Sânza, 59 ani,

Drighiu, Culeg. V. Florea, 20.10.1972) „Apa cu care să spală copilul mnic să arunca pă flori, ca să fie plăcut în viață și frumos ca florile. (...) În apa în care să scâlde prima oară copilul, să pune busuioc, bănuț, de argint (să fie bogat, să aibă bani) urzâcă, să hie aspru și apă slujită”. (Tx. mg. nr. 08211, Inf. Chețe Victoria, 70 ani, Turian Elisabeta, 38 ani, Gârbou, Culeg. Ion Andrău, 13.07.1970) „În prima scaldă, se pune on ban de argint ca să șie copilul curat ca argintu. Apa trăbuie pusă într-un loc să nu calce nime, că să spurcă copilul, făce bube”. (Tx. mg. nr. 010123, Inf. Crișan Anastasia, 67 ani, Gârbou, Culeg. Ion Cuceu) „Pute fi spălat după asfințitu sorelui, da nu țapa apa atunce afară nicăiri ciupa acee, că numa o pune undeva, ori su pat băgată, ori așe loc oareinde, înt-atare vederă și rămâie acolo până dimineața. Să zăce că să nu să-nștimbe copilul. Pântru c-o sfințat sorele, nici hăinuțile lui, până trece de șase săptămâni, nu le lasă afară. Tăt de-aia”. (Tx. mg. nr. 22011f, Inf. Jurcuț Sânza, 59 ani, Drighiu, Culeg. V. Florea, 20.10.1972)

Din complexul de practici iese în lumină, așadar, și secvența primei scalde, investită – am evidențiat, cu funcții augurale și modelatoare, vizându-se destinul copilului, optimizarea traseului său existențial, așezarea acestuia într-o poziție superioară în sistemul comunității. În acest context, în primul rând apei i se acordă atenția majoră, cu permanenta grijă ca nu cumva, prin comiterea unor neglijențe, să se influențeze negativ soarta nou-născutului. În acest sens, în accepția specialiștilor, anumite reflexe se pot desluși în diverse categorii nerituale și în lirică; la data anchetei, însă, nu am putut înregistra nincun text de acest gen.

În satele din zona investigată, practicile profilactice, ritualico-magice, ocazionate de prima scaldă, purtau amprenta unor elemente care le individualiza; unele, după cum am dedus din relatări, aveau caracter particularizant, de la o localitate la alta, dar, dincolo de variantele regionale, rămâne constantă importanța acordată apei neîncepute, purificatoare, element cosmogonic magic, cu virtuți terapeutice. În concepția populară, dacă se pune în ea și un bănuț de argint, „stă departe tăt rău, tăt gându rău al vrăjmașului, care umblă zăua și nopte, răcnind, pă care să mai apuce” (Coroiu Nicolae, Plesca), evidențiindu-se astfel funcția sa apotropaică, atât de semnificativă în cadrul ritului. Ceremonialul popular se cerea respectat fără abateri, pentru a se facilita transferul magic al însușirilor obiectelor la copil, toate vorbind despre o veche realitate, guvernată de o gândire magică, din care, până la noi, mai răzbat doar vagi ecouri. „Apa să hie ne-ncepută, de la izvor, o de la fântână, da să nu hie adusă după ce asfințe. De aruncat, să arunca înainte de apusu soarelui și după răsărit, de să spăla sara, nu o arunca până dimineață, să nu ducă somnu. Să pune apă sfințată, era tătdeauna în fiecă casă, apă sfințată de la Bobotează, șasă săptămâni, apă slujită, la fiecă spălare. Să pune busuioc, să fie frumos, ruji, mușital, mintă salbatică, pitali de gheorghină, aveam noi, bănuț de arjint [nu neapărat], cărbuni stânși, pântu diochi, mniere [zahăr sau miere de albine]. Apa să arunca pă flori, la loc neumblat, în grădină. La un copac, la rădăcina unui pom, să fie roditor și mare cât pomu. Scutecile să nu să puie să să usuce după asfințat [întră în ele duhuri necurate]. Înt-o oală, vas curat, nou, o «ciupă», i să zăce pă la noi, să spăla pruncu. Aste o fo oarecând, amu spală mașina de spălat, le scoate gata uscate, nu să mai știe din ce-o fost oarecânva, îi mai ceva ca la oraș aice, la noi”. (Farcaș Victoria, Plesca)

Alegerea obiectelor nu era aleatorie, cum, de altfel, nimic nu era lăsat la voia întâmplării, în sfera vechiului sat, deoarece „obiectele magice folosite în desfășurarea

acestor rituri sunt selectate în virtutea unui sistem de comparații care le raportează la elementele fundamentale ale statutului, comportamentului și destinului nou-născutului”. (Pop, Ruxândoiu, 1978: 186)

Caracterul restrictiv al gesturilor nu era resimțit ca o obligație neplăcută, ci erau receptate ca ceva firesc, în limitele unor „leji din bătrâni [pe care] nu sântem noi în măsură să le înștimbăm. (...) După ciupăit, să înfășa cu scutece din pânză de cânepă, din polile mâni-sa, că erau mai moi [fetițele nu se înfășau diferit față de băieți]. Apă curată de izvor, adusă pă timpu zălei, până a nu să-nnopta, să încălze. Apă neîncepută, scoasă pă lumina soarelui sau apă slujită. Să nu să deoată, să stânje cărbuni”. (Mureșan Gheorghina, Giurtelecu Șimleului) „Apa să aduce înainte de a asfinți sorile și nu să arunca după ce să asfințe, să țâne în casă până dimineța. Vas nou, folosât numa pântu acee. Să pune apă sfințită de la Bobotează, tătdeauna era pân casă. Tăt nainte de asfințit să țan la uscat și albiturile copilului. De câte ori îl scâlda, să sufle și să scuipe de tri ori câtă prunc [să-l ferească de cel rău]”. (Rus Rozalia, Deleni) „Băga cotu în apă, «cu coceanu», așe zăcem, radeu, desmorțe, băga cotu în ciupă, îi sensibil cotu. Dimineța și apă neîncepută, nu că-i be din ea, oală separat, pântu încălzătu ciupii, cum să scote din fântână direct în oală, să pune să nu beie din ea oarecare, dacă beie, era începută. Busuioc, țângalău, apă de pă țângalău, să știe hori, cruciuliță, pă fundu ciupii, apă sfințită la fiecare îmbăiere, mama își aduce apă sfințită. Are și apă de la Bobotează, care nu să împute doi-trei ai de-o țanei, nu să străca în veci. În grădinuță, unde nu umblă picior de om așe de des, scâlda de sară nu s-arunca după asfințātu soarelui”. (Taloș Maria, Hurez)

Lesne se observă că, și în acest caz, mama, îndrumată de moașă sau de alte femei cu experiență, avea de urmat anumite prevederi, pentru protejarea copilului de orice rău, în primul rând prin a nu-l lăsa singur, prin așezarea în apropiere a unui instrument de fier, căruia îi erau atribuite puteri protectoare, pentru ca duhurile rele să nu se atingă de el, în absența ei. Amintim grija sporită, mai ales în perioada celor șase săptămâni până la botez, în care „fără injer păzător” fiind, copilul era extrem de expus și, ca atare, vulnerabil; pentru a fi ferit de „uăti răi”, copilului i se leagă la mână un fir de ață roșie, de asemenea, pentru a căpăta gropițe în bărbie (băiatul) sau în obraji (fetița), semn de frumusețe, i se presează insistent degetul în locul respectiv. Acestea se cunosc și se mențin, însă doar în memoria celor mai vârstnici dăinuie mai vechi prescripții precum aceea potrivit căreia, după naștere, în același mult pomenit răstimp de patruzeci de zile, lăuza ar trebui să bea apă sfințită, pentru a fi păzită și pentru a fi „binecuvântat laptele pruncului”. Apa era adusă de moașă sau de careva din familie, de la biserică, dat fiind că mamei îi era interzisă ieșirea din casă, apă din care trebuia să se pună și în ciupă, la fiecare îmbăiere.

Considerăm util să adăugăm și aici, că, potrivit aceleiași bune-credințe ce caracteriza relațiile interumane în satul sălăjean, mama „nu rămânea datoare niciodată pântu că o fo sprijinită, nu știi când mai ai nevoie de ajutor și obrazu să nu-ți rămâie descoperit”. (Coroiu Nicolae, Plesca) Ea oferea daruri constând în alimente sau diverse alte lucruri, printre care „pânză, țesături, materiale cum să găse p-atunci la Sâg, la coperativă, [să-și croiască] o timeșe, o rotie, de-i mai rămâne, o bucată de-o zadie, [moașei] on ștergar, ceva, țasut de mâna ii, [sau de altcineva sau cumpărat] ca mulțameti, [Le avea pregătite din vreme]”. (Sabău Ana, Ban)

Din materialul furnizat, deducem cu ușurință că cei vârstnici sunt depozitarii unui bogat ansamblu de cunoștințe privitoare la prima scaldă, la nașterea și la creșterea copiilor în general, vechi manifestări care azi nu stârnesc deloc sau prea puțin interesul tinerilor, cu tot bagajul de credințe, superstiții, prescripții aferente, în jurul și, mai cu seamă, din nerespectarea cărora – previzibil, am spune – s-au brodat o multitudine de istorioare și întâmplări, unele situate în perimetrul tragicului, altele al grotescului, hilare și surprinzătoare totodată.

În zilele noastre, vechile metode de înfășare ar putea trezi unele nedumeriri, întrucât copilul „era învălit în cârpe, strâns de să-nvinețe, răstăgnit cum era, legat bine păstă mnijloc, cu cârpe pă lângă cap, să hie capu rotund. Să pune în cârpe la botez, păstă care să pune cămașe de nuntă a tatălui, să crească mare, puternic cumu-i și tata. [Împotriva deochiului] să hie șnur roșu la mâna dreaptă. Amu direct le pune pempârs, îi spală zî de zî, creme, geluri și săpunuri speciale, le văd pă aste a mele, cosmetică în tăta regula de mnici”. (Mureșan Gheorghina, Giurtelecu Șimleului) „La naștere naturală, că numa așe să făce, și pruncu depune un efort și oasele bazinului îs supuse la efort, de-aia era bine cum să înfășe strâns, mai ales ale șasă săptămâni, să-i limiteze din mișcări și să-l ajute să să refacă. Amu doctorii nu dau voie, pus în bluji direct cum îl scoate din pântec, apar probleme cu coloana, cu picioarele, cu oasele bazinului, crăcănați”. (Drule Florica, Ban) „Primele scutece să fac din ce-o primit la botez, care nu să folosăsc la alte lucruri. Să taie cu forfecă așe, ca să nu arunce nimic din crușma pruncului, care trebe tăta folosăta. Alteori scutecile să făce din haine vechi, pântru fată din polele mâne-sa, și pântu băiat din cămeșă tată-său”. (Tx. mg. nr. 08211, Inf. Chețe Victoria, 70 ani, Turian Elisabeta, 38 ani, Gârbou, Culeg. Ioan Andraș, 13.07.1970) „Numa din cămeșă bărbatului îi făce cârpe, să-l culce. Fetile să nume «spurcate» pângă băbăți și să nu-ți vie la sărbători fată în casă, că-i amărăști rău”. (Tx. mg. nr. 010123, Inf. Crișan Anastasia, 67 ani, Gârbou, Culeg. Ion Cuceu) „Îi puneam mânuțile pângă el și-așe îl putei lua ca pă o păpușe, în mână înfășurat și pă la pticiore, tăt legat cu fașii. Așa-i înfășuratu. Amu nu-l înfășură așe, da oarecând, în șasă săptămâni, așe îl țanem înfășurat în fașe și legat și pă la jerunți ș-apo așe sta drept, că zăce că și să facă fain, și fie drept, așe zăceu, că și nu fie cracoș, că și nu fie strâmb. (...) Ș-apo amu cu uscatu scutecilor, odată îi vreme bună afară, odată nu. Ai o ață asupra șporiului și apoi pune acolo și să usca acolo. Oricând, numa afară nu le lăsa până după sfințātu sorelui. Să le ducă în casă când sfințe sorile. Primele scutice la copil zăce că și să facă din haine nouă, pântu că și nu rupă așe rău hainile. Așe spune, spuneu bătrânii. Și zăce că, când l-o încălța prima întâie, și nu-i baje pticioru gol în încălțăie, pântu că încălțăile nu trebe să fie tăt cu picioru gol, că-i trăbă să-i înfășure picioru, ș-așe să i-l baje în încălțăie. No, așe spunem. Scutece și facă din cămeșe, pântu că și fie bun, nu din pole, și fie răi, așe zăceu. Da, atunci întâie, când îl înfășură, îl îmbracă întâieș dată. Apoi d-acolo-n-colo ori din ce o putut. Din chimeșă tată-său, pântru că zăce că trebe să fie copilu bun. No, și-apoi asta așe o fost. Și tăt din chimeșe ori din spăcel d-a nost și la fete, pântru că zăce că din spăcel să fie, pântru ca să nu fie dăn pole, că să nu fie curvar. Pântu ace zăce să nu fie dăn pole, nici dăn gace, numa din chimeșe, din spăcele, pântu că și nu fie curvariu”. (Tx. mg. nr. 2201If, Inf. Jurcuț Sânza, 59 ani, Drighiu, Culeg. V. Florea, 20.10.1972)

O oportunitate mare, receptată ca atare mai ales de informatoarele mai tinere, este aceea că există acum posibilitatea frecventării grădiniței de la trei ani, „numa să hie

scăpată di scutice, să facă pă oliță”, informatoarele susțin, însă, că obstacolele ar fi distanța prea mare, uneori „câțava kilometri, până la comună”, insuficiența sau lipsa personalului calificat, precum și piedici de ordin financiar. Aceleași participante la interviu au ținut să reliefeze faptul că „la grădiniță nu să ocupă așe di îi, îi lasă di capu lor, le pune desene [animate] și acole-i uită bunu Dumnezo, uzi, nemâncați și mai și plătești. Îți aduc acasă tăt feliu de boli, să învață cu rele. Acasă îs feriți”. De asemenea, ni s-a amintit că mamele obișnuiau să își adoarmă copiii rostind cuvinte, recitând versuri sau cântând, în funcție de disponibilitatea sufletească, „când îl dai la striini, îi puni bibironu și bine bugăt, cine crezi că umblă după pruncu tău mai bini ca tîni?!” (Mureșan Gheorghina, Giurtelecu Șimleului)

Nu am putut culege niciun cântec de leagăn, specificându-ni-se, aproape invariabil, că „nu s-o auzât la noi de-ale, la oraș, doamnilor care au vremi. Nu să zăc numa rugăciuni, să aibă somnu dulce, mama trăbuie să fie zâmbăreață, stresată să nu fie niciun pic, că transmite la copil, dacă îi veselă și copilul a hi vesel. Să înfășează cum să înfășează copilul Iisus în iesle, cu mâinurile drepte, pă lângă corp, ș-așe doarne, fără povești și cântice, n-are vreme nime de horit”. (Bufnea Ana, Voivodeni)

Superstiția, care a pierdut mult teren în zilele noastre, însoțea odinioară gesturile, explicată prin faptul că „mai bini faci, chiar dacă nu crezi [în superstiții], îi mai bini să te păzăști, decât să pățăști din neascultare. (...) Hanile să uscau pă undi putei. Întindei o sforă, le acățai. Așe-i cu copil mic. Nu să pe usucă afară până la botez, le ploie, le ninje, le arde sorile, să bagă oarice lucru rău în ieli și nu-i bini. Ți tăt bolnav pruncu. De să întâmplă să le prindă nopte, le scuturi păstă foc, să cadă în foc ce-i rău. No, nu ieși fum d-indi nu iesti on ptic di foc [au un substrat de adevăr toate aceste credințe]”. (Farcaș Pavel, Plesca)

BIBLIOGRAFIE

- ANGHELESCU, Șerban,
1999 *Agon. Tensiunea fundamentală a riturilor de trecere*, Ed. Ex Ponto, Constanța
- BÎRLEA, Ovidiu
1979 *Poetică folclorică*, Ed. Univers, București
- 1981-1983 *Folclorul românesc. Momente și sinteze*, Ed. Minerva, București
- BODIU, Aurel
2006 *Trecerea prin metaforă*, Ed. Vremi, Cluj-Napoca
- BONTE, Pierre, IZARD, Michel
1999 *Dicționar de etnologie și antropologie*, Ed. Polirom, Iași
- BURGHELE, Camelia
2003 *Cămașa ciumei. Note pentru o antropologie a sănătății*, Ed. Paideia, București
- 2006 *Repere de cultură tradițională sălăjeană*, Bibliotheca Musei Porolissensis, Zalău
- BUTURĂ, Valer
1992 *Cultura spirituală românească*, Ed. Minerva, București
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain
1994 *Dicționar de simboluri*, Ed. Artemis, București
- GOIA, Ioan Augustin
1982 *Zona etnografică Meseș*, Ed. Sport-Turism, București

OLINESCU, Marcel

2001 *Mitologie românească*, Ed. Saeculum I.O., București

OTTO, Rudolf

2005 *Sacrul*, Ed. Humanitas, București

POP, Mihai, RUXĂNDIOIU, Pavel

1978 *Folclor literar românesc*, EDP, București

VAN GENNEP, Arnold

1996 *Riturile de trecere*, Ed. Polirom, Iași

REPERE IDENTITARE CULTURALE ALE PATRIMONIULUI IMATERIAL. OBICEIURI FUNERARE LA ROMÂNI ȘI SAȘI ÎN ZONA MUREȘULUI SUPERIOR

Dorel MARC

Repères d'identité culturelle du patrimoine immatériel. Coutumes funèbres aux Roumains et aux Saxons dans la Zone du Mureș Supérieur.

Face aux coutumes funéraires de différentes parties du pays, celles de la région de du Mureș Supérieur ne diffèrent pas beaucoup.

Le folklore de coutumes liées à la mort, a conservé, plus que d'autres liés aux moments importants de la vie de l'homme, anciennes croyances et pratiques antérieures au christianisme. Dans le monde des villages les gens pensaient que par des gestes, mots, et chants on pouvait agir même à ce moment sur les forces bienveillantes ou hostiles et on pouvait préparer le grand passage. Dans toutes les pratiques anciennes, l'Eglise a introduit généralement quelques rites et pratiques propres, mais elle a cherché à donner au ceux populaires des sens appropriés aux dogmes chrétiennes.

L'attitude face à la mort s'est distinguée, non seulement sur peuples et ethnies, mais aussi dans leur cadre de vie quand dans le fond culturel original ont été amalgamées des croyances et rites de passage spécifiques à diverses peuples plus anciennes, dont les traditions ont été repris et assigné au fond culturel spécifique des ethnies courants.

Dans les coutumes liées à la mort nous rencontrons d'environ trois étapes principales, typiques pour toute cérémonie de passage à savoir: la séparation de la catégorie des vifs, la préparation de la transition vers l'autre monde et l'intégration dans le monde des morts, le rétablissement de l'équilibre social qui a été rompu par le départ de celui mort.

En fait, la dissolution de la coutume enregistrée aussi dans l'espace que nous concerne montre que nous sommes face à une certaine perte du sentiment de familiarité causé dans le passé par la proximité de la mort.

Mots-clés: coutumes funéraires, patrimoine, Zone du Mureș Supérieur

Ca și alte zone etnografice ale țării, spațiul intracarpatic la care facem referire, se caracterizează la rândul său printr-un conservatorism mai accentuat în ceea ce înseamnă păstrarea obiceiurilor funerare, față de alte manifestări spirituale care se revendică de la patrimoniul imaterial, unde reticența asupra modificării practicilor, nu este atât de mare.

Citându-l pe Mircea Eliade, Romulus Vulcănescu arăta că moartea este „primul mister care tulbură adânc conștiința umană”, mitologia morții fiind în fond „cea mai arhaică formă de mitologie posibilă” (Vulcănescu, 1985:168); dacă nașterea omului constituie începutul unui nou sistem de viață cosmică în ipostaza terestră, nunta constituie integrarea acestui sistem în ritmul alert al vieții pământești, iar moartea, revenirea peregrinului în cosmos, marcând totodată ruperea brutală a corpului uman și

„catapultarea” spiritului în cosmos. Prin cruzimea ei aparentă, moartea uneori frustrează încrederea omului în propriul destin. Cu alte cuvinte, viața terestră este considerată a fi un rit de trecere din cosmos pe pământ și de pe pământ în cosmos, adică un rit ce respectă cele trei trepte ale trecerii, conform teoriei lui Van Gennep. Fiecare trecere nu este însă un simplu rit, ci un complex de rituri de trecere, în care ea, trecerea, se exprimă prin rituri de integrare în comunitatea viilor, rituri de despărțire de familie și comunitatea viilor și rituri de integrare în comunitatea morților, echivalentă cu reintegrarea în cosmos. R. Vulcănescu concluzionează că „poate cel mai complicat și mai dificil rit de trecere din cele pe care le-a intuit omul în întreaga lui existență materială și spirituală este cel al morții” (Vulcănescu, 1985:168).

De regulă, în obiceiurile în legătură cu moartea întâlnim cele trei etape principale, proprii oricărui ceremonial de trecere și anume: despărțirea de categoria celor vii, pregătirea trecerii în lumea cealaltă și integrarea în lumea morților, restabilirea echilibrului social rupt prin plecarea celui mort (Pop, 1999: 178).

Ansamblul practicilor menite să restabilească echilibrul social rupt prin moarte depășea cu mult cele trei zile ale ceremonialului de înmormântare propriu-zis. Ele se manifestau încă timp de patruzeci de zile sau de șase săptămâni; după trecerea acestui răstimp, familia re intra în viața normală, în unele zone însă abia după un an. Arnold Van Gennep arată că putem considera cult al morților acest ansamblu de practici și rituri menite să asigure mortului călătoria spre lumea de dincolo și să ferească pe cei vii de revenirea lui într-o formă care ar putea să le fie păgubitoare (Gennep, 1998: 131-147). Cultul morților, cultul strămoșilor, legătura cu ei se concretizează într-o serie de acte comemorative, în afara ceremonialelor funebre (Gennep, 1998: 180). În obiceiurile de înmormântare erau exprimate durerile despărțirii, grijile, temerile pentru cei rămași și cel plecat și totodată îndrumări pentru călătoria acestuia pe lumea cealaltă, în care sălășluiau moșii și strămoșii, ale căror pomelnice „jalonau” ciclul anului.

Deși încetarea funcțiilor vitale era evidentă, în credințe și obiceiuri cele două componente, trupul și sufletul se despărțeau numai la înmormântare. Din acest motiv, privegherea morților, cât și îndeplinirea rânduielilor tradiționale, în cele trei zile, de după deces, trebuiau respectate cu sfințenie întrucât se credea că nerespectarea lor ar putea atrage nenorociri asupra gospodăriei și membrilor săi. În cele trei zile în care mortul mai rămânea printre cei vii, pregătirile pentru desfășurarea ceremonialului erau dublate de cele pentru plecarea lui pe lumea cealaltă, de apărarea lui de supranaturalul malefic, în care supraviețuiau, ca și în alte momente importante din ciclul vieții, numeroase practici din fondul originar.

Atitudinea față de moarte în societățile tradiționale s-a diferențiat în cursul timpului, nu doar între neamuri și etnii, ci și în cadrul lor de viață, atunci când în fondul cultural originar erau amalgamate credințe și rituri de trecere specifice diferitelor popoare mai vechi, ale căror tradiții au fost preluate și încadrate în fondul cultural specific etniilor actuale (Butură, 1992: 315).

Cunoscut este și faptul că s-a acreditat ideea potrivit căreia „obiceiurile de înmormântare se numără printre aspectele durabile bine cunoscute ale celor mai multe culturi”. Ceea ce apare la fel de constant ca și practicile propriu-zise în respectarea ritului funerar este „rolul copleșitor pe care familia îl are în grija față de morți” (Bejenariu, apud P. Brown, 2005, p. 301), indiferent de aria culturală de referință.

Indiferent care este spațiul geografic sau cultural supus investigației, confruntarea cu realitatea morții impune o preocupare fundamentală în ceea ce privește respectarea cutumelor în special a riturilor funerare. Cele două rituri specifice morții în accepțiunea lui Arnold van Gennep se manifestă și se respectă prin trecerea, respectiv agrearea defunctului la lumea strămoșilor, dacă secvența înmormântării nu a fost sau nu a putut fi respectată; aceasta deoarece sufletul celui neîngropat nu poate ajunge în locurile rezidenței postume ci trebuie să rătăcească o vreme îndelungată pentru a ajunge la destinația finală - după cum arăta Simion Florea Marian (Florea Marian, 1995: 230).

Problematica valorizărilor corporale, cu privire specială asupra contextelor funerare reprezintă unul din aspectele fundamentale care se impun oricărei analize ce își propune examinarea atitudinilor generate de proximitatea morții. Opțiunea pentru înhumarea corpului defunct are o justificare religioasă întrucât discursul creștin asupra morții este coagulat în jurul sintagmei „din pământ ne naștem și în pământ ne întoarcem”.

Obiceiurile funerare din zona arcului intracarpatic, a Topliței Mureșului Superior – spre exemplificare, nu se diferențiază prea mult față de alte zone ale țării. Dacă despre obiceiurile de înmormântare practicate în Valea Gurghiului s-a mai publicat de către cercetătorii clujeni ai folclorului, unele subzone ale spațiului la care facem referire în acest material nu au fost abordate sistematic, decât sporadic, fie prin culegători artiști, fie cu ocazia întocmirii Atlasului etnografic; alte abordări au rămas încă în manuscris și așteaptă lumina tiparului (Marc, 2008: 387-396; Pop, 2009). Asupra zonei Gurghiului nu vom insista în această lucrare, întrucât a fost publicată relativ recent o monografie etnologică, într-o a doua ediție (prima editare realizându-se în anuarul Muzeului Județean Mureș, *Marisia*, în trei numere succesive încheiate cu cel din 1978), reprezentând rodul cercetărilor efectuate de un colectiv al Secției de Etnografie și Folclor a Filialei Cluj Academiei, din perioada 1965-1969. S-au adus importante argumente că zona Văii Gurghiului se impune înaintea de toate printr-o viață folclorică deosebit de intensă, că evidențiază fenomene și procese folclorice mai slab reprezentate în alte părți, după cum situarea ei geografică i-a imprimat o fizionomie proprie, caracteristică zonelor folclorice „de trecere”. Fiind integrată organic în folclorul Transilvaniei, ea îmbină mai ales note specifice Năsăudului, Câmpiei și sud-estului ardelean, dar amintește, în multe privințe și de folclorul Moldovei. Folcloriștii clujeni au încadrat-o fără nici o rețineră în ceea ce se poate denumi o „zonă carpatică” (Mușlea, Pop, Taloș, 2008: 7).

Zona Topliței Mureșului Superior de care aminteam reprezintă o zonă de confluență cu Moldova, apoi cu spațiul locuit preponderent de secui, învecinată de asemenea cu zona de confluență a Gurghiului cu a Bistriței și Câmpiei Transilvaniei. Parcurgând succint obiceiurile legate de înmormântare, amintim că odată ce murea un membru al colectivității, decesul acestuia era comunicat prin diferite forme: se trăgeau clopotele într-un anumit fel, (în funcție de vârsta mortului, era semnalat prin mărimea clopotului – mic, mijlociu sau mare – ori prin durata bătăii lui). După ce avea loc ritualul spălării (și bărbieritului bărbatului mort), răposatul era îmbrăcat în veșmintele cele mai bune, și așezat pe o „laiță” acoperită cu un covor („lipideu”). Pe picioare i se

aseza o seceră „pentru a nu amori de tot” până era întins într-un sicriu („copârșău”). În sicriul folosit ca mobilier funerar se așeza în trecut o pânză albă țesută din in și cânepă, recent, una cumpărată din comerț (giulgi), și o pernă umplută cu otavă, mai recent, cu talașul rezultat din lemnul care se rindeluia pentru confecționarea sicriului. Mortul se acoperea cu o pânză cu țesătură mai rară, în perioadele mai apropiate cumpărată din oraș (bură). Ca și în alte zone, oglinda din camere se acoperea cu o năframă neagră (și ecranul televizorului, mai recent!). După aceste pregătiri minime ale mortului și odăii unde era așezat, se aduna familia neamurile împreună cu vecinii și alți cunoscuți și urma un moment important din ceremonialul funerar și anume bocitul sau „glăsuitul”. Conform obiceiului, cel dispărut era bocit trei zile de către membrii familiei sau / și de către bocitoare, recunoscute în sat pentru practicarea acestor ritualuri; locurile de desfășurare se succedau lângă sicriu, afară în dreptul ferestrei, și în urma carului, când era dus la groapă (Matei, 1999, 381).

În zona Topliței se practica și se mai practică priveghiul, obicei care avea scopul de a nu lăsa singur mortul în perioada premergătoare înmormântării, de a petrece ultimele momente alături de cel care trecea în lumea de dincolo și de a se realiza o legătură între participanții mai apropiați de familia acestuia, pentru mângâiere. Priveghiul se desfășura în odaia unde era așezat mortul. La priveghiul din ultima seară se mânca, se bea, se discuta, se practica jocul de măști, aceasta reprezentând ultima petrecere pe care cei vii o dădeau celui mort.

Măștile frecvente în cadrul ceremoniei la români erau cele de „moarte”, de „cal”, de „mămuțe”. Băiatul, care reprezenta „moartea”, se deghiza în femeie, se îmbrăca cu o cămașă lungă, se îmbrobodea cu o bucată lungă de pânză, se pudra pe față cu făină, își puneă dinți mari tăiați din cartofi. Purtând o seceră și ținând într-o mână o cană mare cu apă foarte sărată, trecea pe la fiecare om din asistență, „îmbrățișându-l” ușor cu seceră de după ceafă. Participanții, mai ales copiii, participau cu frică, destul de încordați la aceste momente. Apa sărată le intra în gură și hazul era mare. Cine gusta din cană rămânea în casă. Care nu făcea acest lucru era dus de „moarte” afară.

Masca întruchipând „calul” era mai veselă, iar la interpretarea jocului cu aceasta se deghizau doi bărbați. Cel din față ținea în mână un ciomag în care era așezată cu gura în jos o oală din lut. Cel din spate ținea în mână, un obiect care imitativa coada. Peste cei doi erau așezate țeale. „Stăpânul” lua de căpăstru calul improvizat și îl plimba prin casă întrebând cine cumpără „calul”. După multe târguieli cu „negustorii” din casă, necăzând de acord cu prețul, stăpânul își lovea „calul” în cap cu oala, care se spargea, și calul se prăbușea.

Jocul „mămuțelor” era un joc cu păpuși. Un bărbat își îmbrăca mâinile ca pe niște păpuși, reprezentând un băiat și o fată. Un altul cânta din trișcă și păpușarul își juca perechea de păpuși în maniera jocurilor românești din zona Topliței.

Cele două nopți de priveghi se desfășurau astfel, dacă defunctul era un bătrân și pierderea lui era considerată de întreaga colectivitate rurală un lucru obișnuit. În cazul în care însă murea un fecior sau o fată, priveghiul avea un caracter mai sobru. De altfel, în cazul înmormântării tinerilor, ceremonialul funerar suferea schimbări mari. În ziua înhumării, la casa mortului cânta ceterașul cântece de joc și cântece de jale, iar veșmintele defunctului tânăr era de mire sau mireasă.

Femeile din Mureșului Superior, cu prilejul priveghiului, „glăsuiau” bocete adaptate acestui moment: „Dinaintea astei case, /Este un măr și este-un păr./- Dar în măr cine șădea? /-Șăde cucu cu moartea. /Zice cucu către moarte: /- Doamne, moarte, cum ești tu /Că degrabă iei omu’ !; /Arză-te focul de moarte, /Cum le pui capu la toate! /-Taci, cuce, nu zice-așa, / Na, te uită-n cartea mea, / Vezi că mie așa mi-i scris, /Să fac jăle și mult plâns; /Că mie așa mi-i dat /Să fac jăle și bănat!...” (Vrabie, 2005: 87-88, apud Nicoară, Netea, 1936).

În Toplița, unele bocete de jelire a unei mame și soții, cuprindeau în conținutul lor versificări de genul: „Draga mea măicuță dragă /Cât în lume ai trăit /Doamne mult te-ai necăjit /Pe tata biteag l-ai ținut /Zece ani în pat l-ai învățit /În sat cu ziua-i lucrat /Și nouă, ne-ai câștigat /Draga mea scumpă măicuță. /Mneata cum te-ai îndurat /Și pe noi ne-ai lăsat? /Că 'mneata ști destul de bine /Că dintre tați eu n-am pe nimeni. /Că soacra nu m-ominește /Socru mă batjocurește /Draga mea scumpă măicuță /Să nu treacă trei zile /Să vii maică după mine /Draga mea scumpă măicuță. /Că n-am, prânz și nici amiaz /Fără lacrimi cu hodină /Că viața care-o duc eu /N-o ști numa' Dumnezeu./ De te învârte într-o parte /Și-mi fă mie loc la spate /Draga mea scumpă măicuță. /Că p-aicea eu veneam /Pe mine mult mă învățai /Draga mea scumpă măicuță. /Și eu aici când oi veni /Pe tine nu te-oi găsi /Draga mea scumpă măicuță. /Doamne mult m-oi mai uita / Ca să te văd undeva /Când pe-aicea oi veni /Pe mine cin' ma-ntreba /Mâncat-ai Marie-ori ba? /Dragul mami nu te duce /Că departe nu-i ajunge /Dragul mami nu pleca /De nu-mi rupe inima /Că la școală te-am purtat /Și-ncă nu te-am nsuratu /Dragu' mami, puiu mami /Dragu' mami, averea mami /Vai la groapă te-or porni /Și-napoi nu-i mai veni /C-asta-i cale ne-nturnată /Nu ti-nturna niciodată /Fie-ți țărna ușoară /Ca rândunica ce zboară, /Și pământul ușurat /Ca rândunica de pe gard. /Dragu mami,averea mami /Că tot aș vinde și aș da /Tot în brațe te-aș purta /Numa' să te pot scula /Dragu mami măi Vasile /Și munții plâng după tine /Dacă mă lăsați pe mine /Vai dragă unde te bagă /Sub o palmă de pământ /De nu te mai văd mai mult /În pământ cu pietricele /Și ne lași în dor și jale”. (Matei, 1999, 381-382)¹

Un alt bocet, la înmormântarea unui tată și soț din Subcetate, avea următorul conținut: “Mânca-te-ar pustia, moarte, /Tu aicea ce-ai cătat? /Căci nimenea nu te-a chemat /Tu aici de ce-ai venit? /Că nimeni nu te-a dorit; /De-ai pus punte peste prag /Și ne-ai luat ce-a fost mai drag. /Și-ai întins puntea la masă /Și ne-ai luat gazda din casă. /Și tu, moarte, nu gândești, /Numai te iei și pornești, /Pe soții le văduvești, /Pe copii îi orfânești. /Mila nu te mulțumește, /Nici nu te mai încălzește”. (Doboreanu, Doboreanu, 1999: 65)²

Pe valea Mureșului Superior, ca și în alte zone, credința poporului asupra morții și asupra destinului implacabil omenesc, sentimentul finitudinii umane se regăsește în alte „glăsurii”: „Nime-n lume nu gândească /Unde-n lume să trăiască /Ca moartea să nu-l găsească. /Că moarte-n lume-i mai mare, /Ea pe nimeni prieten n-are: /De bătrâni nu-i rușine, /La cei tineri încă vine; /De bătrâni nu se ferește, /La tineri încă

¹ Cules de la Maria Vlad, în 1983, Toplița – Zencani

² Culeas de Vasile Dobrean de la Eudochia Buzdugan, în 1973, Subcetate.

sosește. /Merge la cei mai voinici, /Vine și la copii mici. /Că împărații și craii /Fac cetățile cu anii, /Cu cercuri le cercuesc, /Cu zăduri le zăduesc. /Când îi cetatea la vârf, /Atunci vine la pământ, /Mor și caii toți la rând. /Mor și craii și-mpărații, /Mor și ei cum mor și alții!" (Vrabie, 2005: 86-87).

Este exprimat regretul venirii morții și instalarea unei profunde singurătăți: „Nici o moarte nu-i amară /Ca moartea din primăvară, /În frunzișul codrului /Și-n cântecul cucului.” (Vrabie, 2005: 87).

Dar revolta celui trecut la cele veșnice se transpune în blesteme la adresa bradului sau a morții: „Mânce-te focu' de brad, /C-ai crescut mare și nalt, /Și ai crescut lângă un pârâu /Ca să-mi fi de copârșău. /Și-ai crescut lângă cărare /De mi-ai făcut supărare.”

Moartea poate deveni însă și un liman al liniștii: „Așa-i omu' dacă moare, /Că nimica nu-l mai doare! /Durerea s-o alinat /Și m-am sculat de pe pat /Trupul meu în copârșău /Sufletul la Dumnezeu. /La Dumnezeu cel sfânt /Care ne-o pus pe pământ.”

Prin glasul bocitoarelor, mortul își lua rămas bun de la cei dragi: „Frunză verde viorea, /Bun rămas, măicuța mea, /Eu mă duc, tu-i rămânea, Dumnezeu te-a împăca. /Frunză verde foi de fag, /Bun rămas, tătucă drag. /Frunzuță de viorele, /Bun rămas, voi surorele, /Eu mă duc cu multă jale. /Frunzuță verde de brazi, /Bun rămas de l-ai mei frați, /Eu mă duc într-o cetate /Ce-i zăduită cu piatră, /N-oi mai veni niciodată; /Îi zăduită cu lut /Și n-oi veni mai mult. /Crească iarbă și mohor, /N-oi mai veni prin ocol /Și mă duc cu mare dor. /Crească iarbă și sulfină, /N-oi mai veni prin grădină, /Și n-oi sta cu voi la cină. /Crească flori și iabă deasă, /Eu n-oi mai veni acasă, /N-oi mai sta cu voi la masă” (Vrabie, 2005: 86-87).

În ultima seară, înaintea înhumării, un moment important în ceremonialul funerar îl reprezenta și îl mai reprezintă „cina mortului”. În mână cu lingura de lemn plină cu fiertură de ”burețiță” sau ”bureciță”, unul sau fiecare membru al familiei își cheamă soțul, soția, mama, tatăl, sora, fratele, fiul etc. răposat, la masă, de trei ori, după formula: „Hai (numele) cu noi la cină /C-asta-i cina cea de-apoi /Mai mult nu vei cina cu noi”.

A treia zi avea loc înmormântarea propriu-zisă, moment de jale și despărțire pentru familie și întreaga colectivitate care, nu avea neapărat obligația stabilită prin tradiție de a participa la înmormântare, dar dădea ajutorul necesar familiei îndoliate, conform unor norme de conduită impuse în viața socială de către colectivitate. Unii membri ai obștii îndeplinesc funcții bine precizate: bocitoare, cei care organizau și supravegheau întreaga ceremonie funerară, cei stabiliți la prapori, cei care duceau deoparte mortul. În ziua înmormântării avea loc pregătirea „pomului” care se dădea de obicei nașilor de botez și de cununie, dar se împărțea uneori și copiilor.

În satul Plopiș al comunei Gălăuțaș, se bocea în felul următor în momentul venirii preotului la oficierea slujbei de înmormântare:

„Vai mă Aurel popa vine /Un-te-oi ascunde pe tine /Că te-oi ascunde în grădinuță /Te pârăsc cei din uliță /Și te-oi ascunde-n în cămară /De te pârăsc cei de-afară /Vai în grădinuță-s scânteuță /Scânteuța-i mândră floare/ Și ți-a ține de răcoare /Vai da mândră casă ai avut /De-aceia nu ți-o plăcut /Alta nouă ți-o făcut /Fără uși, fără ferești /De acolo tu nu mai ieși...

Vai Aurel unde te bagă /Sub o pală de pământ /Să nu te vedem mai mult /În pământ sub pietricele /Noi rămânem cu mare jale ...

Te rogă măi Aurelu /Te rogă la săpătoriu /Să-ți faci ușă ș-o fereastă /Să te uiți la noi acasă /Dară tu când îi veni /Mândru drum ți-i pregăti /Ș-om pregăti cu mătase /Și te-om pune după masă /N-om mai fi cu dor în casă /Și ți-om pune floricele /Ca să vii dragă pe ele /Nouă ne-a trece de jele /Ș-om pune scânteiuțe /Să nu te pălești desculț /Vai măi Aurelu /Că dacă tu-i veni /După masă te-oi băga /Și-n leagăn te-oi legăna, /De nimica n-oi lucra /Numa' tot te-oi legăna". (Matei, 1999: 382)³

La ieșirea preotului și scoaterea mortului din casă, era obiceiul, care se mai practică și azi, de a sparge o cană izbînd-o de podele.

În drumul spre locul de veci, care multă vreme nu a fost în cimitirele de lângă biserici, ci în curțile gospodariilor, în cimitirele de familie, unde se regăsea spița de neam – în fruntea alaiului mergeau patru bărbați purtând prapori împodobiți cu ștergare țesute cu negru pe fond alb și colaci mari, frumos împlețiți, făcuți în cuptor, azi comandându-se din comerțul specializat de panificație, unele brutării executând la comandă acești colaci și în general pomenele. În urna acestora, mergea în trecut carul mortuar tras de boi având coarnele împodobite cu ștergare și colaci, mai recent, dricul tras de cai (Ca o excepție, amintim, faptul că la înmormântarea unui fierar și singur proprietar de batoză în comuna Gălăuțaș, mulți ani, familia acestuia a insistat să fie dus pe ultimul drum cu tractorul ce a acționat mașina de treierat în satele unde a lucrat - așa cum rezultă dintr-o imagine atașată lucrării). De o parte și de alta a sicriului mergeau membrii familiei răposatului. În urna carului (sau a saniei iarna) se înșiruia întregul alai format din colectivitatea satească și alți participanți.

După o ultimă iertăciune luată de preot în numele mortului de la cei rămași, se pecetluiește groapa, în trecut fiind însoțită și de ritualul trecerii unei găini peste aceasta și oferită ca jertfă săpătorilor lăcașului de veci.

La încheierea ceremonialului din cimitir, familia îndoliată dă pomană participanților la înmormântare, începând cu nașii de cununie sau /și de botez, rudele apropiate care primesc colac și ștergar țesut, de obicei fiind și cei care duceau fie crucea, fie praporii, fie sfeșnicele, în timpul întregii procesiunii a înmormântării; datul pomenei continuă cu întreaga asistență. În cele mai multe sate din zona Topliței se da această pomană la poarta cimitirului. La Bilbor însă se mai păstrează obiceiul înmânării pomenei peste copârșău, ca pe valea Mureșului; tot aici, la nepoții mortului se mai da de pomană câte o cană; în satele de pe valea Mureșului, se mai da săpătorilor locului de veci și câte o găleată nouă smălțuită, în trecut blide și oale de lut.

De semnalat mai este și faptul că, la fel ca în alte zone, recuzita, inventarul legat de ceremonialul înmormântării era cu atenție pregătit conform rânduielilor din fiecare sat cu mult înaintea morții propriu zise; femeile țesau ștergare în suluri întregi, cu motive geometrice, sobre (evitându-se motivele florale) din care se tăia la o lungime de un ștergar, după necesitate; azi însă țesându-se foarte rar și de tot mai puține țesătoare, ștergarele se procură din comerț, din cele plușate, chiar dacă sunt foarte criticate de femeile care mai țin la tradiție. Am întâlnit de exemplu un caz în investigațiile noastre de teren, în Tulgheș, convingerea că cei care nu dau de pomană ștergare țesute ci le procură din comerț, plușate, „se fac de ocară”, „sunt de minune”, „sunt sărăntoci”⁴.

³ Cules de la Ioana Natea, în 1983, Gălăuțaș - Plopiș

⁴ Conform informatoarei Lădăriu Aurelia, în 2005, Tulgheș

Ceremonialul funerar se încheia de obicei cu un parastas pus de familie ca jertfă și în memoria defunctului, la care participa în trecut întreaga asistență, de obicei întreg satul; în unele localități ca Subcetate, Gălăuțaș sau Bilbor, unde distanțele între cimitir și casa răposatului era prea mare, această masă ultimă, reprezentând de fapt un moment de solidaritate a colectivității care pierde pe un membru al său, cu familia – se punea înaintea pornirii la cimitir. Prepararea mesei un unele sate se făcea sub supravegherea strictă a unei bucătărese specializate pentru tot satul, care avea câteva ajutoare; exista obiceiul ca și la nunți odinioară, să se contribuie de către fiecare familie din sat cu unele produse alimentare, conform cutumei că „nunta și înmormântarea cu oameni se fac”.

Van Gennep, arăta că și pentru alte arii culturale această masă, ca toate mesele din riturile de trecere, reprezenta un moment al solidarității sociale a întregii colectivități, semnul încheierii unei secvențe din ceremonial; sensul ei era unirea supraviețuitorilor în fața durerii resimțite prin moartea unui membru al colectivității și semnul continuării vieții individuale și colective lucru care părea evident prin observarea atmosferei evenimentului, care începea printr-o tristețe solemnă și se termina de regulă cu veselie (Pop, 1999:182).

Obiceiurile legate de moarte nu se încheie imediat după înmormântare, ci se manifestă și în intervalul celor șase săptămâni până la următorul parastas și dezlegare de 40 de zile, când membri familiei răposatului, conform tradiției duc apă proaspătă la mormânt. Mai există, credința că sufletele celor plecați se mai perindă prin locurile unde a viețuit cel răposat. De asemenea, preocuparea pentru îngrijirea mormintelor rămâne o datorie de onoare a familiei. În zona de care ne preocupăm, nu s-a înregistrat însă la români o preocupare deosebită pentru construirea unor cavouri sau ridicarea unor pietre funerare deosebite, până relativ recent, cum se întâmpla la alte etnii, mai ales la sași (Albu 1996: 41-62). De cele mai multe ori, „monumentele” funerare se caracterizau dimpotrivă, prin modestia lor.

În *comunitățile săsești* din județul Mureș, fenomenul disoluției obiceiurilor funerare ca și în restul Transilvaniei a fost profund, iar în localitățile investigate din Reghin, Batoș, Petelea, Ideciu, la fel ca în Sighișoara și împrejurimile de pe Târnava, nu am putut decât să constatăm frânturi în memoria colectivă, care au fost bine surprinse de etnograful și lingvistul Adolf Schullerus în anii 20 ai secolului trecut, în capitolul destinat obiceiurilor de înmormântare cuprinse într-o lucrare a sa și pe care le reiterăm în continuare (Schullerus, 2003). Astfel, din trecutul practicării acestor obiceiuri la sași, putem aminti că simbolistica învelișului lor creștin s-a impus peste vechiul obicei germanic al înhumării, ieșind în evidență grija pentru gătirea mortului, veghea la căpătâiul lui, bocitul, alaiul de înmormântare, înconjurul mabilei funerare, jertfa de pe piatra ce servea drept altar, pomana.

La sași, îngropăciunea se chema “leșul”, vorbindu-se de o „îngropăciune aleasă” dacă a participat la înmormântare o mare mulțime, dacă s-au rostit aici vorbe mișcătoare și purtarea celor îndoliați a fost cuviincioasă.

Simbolistica funerară se regăsește și în modul în care era îmbrăcat mortul. Astfel, bărbatul era îmbrăcat în trecut în cămașa de mire, hainele alese de duminica, pe cap i se pune o căciulă albă, în trecut căciula de jder, în locul cizmelor se încălțau ciorapi de in; femeia era înmormântată cu acea bonetă și panglici negre pe care le-a

primit la nuntă, sau țilindrul împodobit, cu rochie albă de în, cămașa de mireasă și pantofii de nuntă. Acele din țilindrul împodobit se scoteau înainte de a se închide sicriul. Fetele erau îngropate cu țilindru, panglicile erau înșiruite alături; fetele purtau boneta colorată.

În ceea ce privește bocetul, acesta începea în multe localități imediat după așezarea mortului pe masă (năsălie); începea mama sau dacă aceasta murise, fata cea mare, apoi după vârstă fetele și nurorile. În Ideciul de Sus, județul Mureș, bocitul este reprezentat și de modul în care se răspunde condoleanțelor venite din partea neamurilor, cunoscuților și vecinilor.

Față de celelalte etnii, la sași, comunitatea se afla de moartea ce s-a petrecut prin cea mai apropiată rudă bărbătească, care se ducea la biserică îmbrăcat în haina îmblănită, cu care se îmbrăca duminică; el comunica decesul preotului singur sau însoțit de tatăl vecinătății, cu formule consacrate în cadrul comunității, prin care se exprima trecerea răposatului în lumea de dincolo și credința în învierea fericită.

De remarcat că la sași, chematul la înmormântare se făcea de către vecinătăți prin anunțarea mortului. La înmormântare, în afara rudelor, de față se afla întotdeauna vecinătatea, din fiecare casă fiind trimis câte un reprezentant, statutele acestora fiind foarte stricte și grijulii pentru păstrarea obiceiurilor funerare. Participanții erau cu toții îmbrăcați în hainele de culoare închisă, de sărbătoare, fetele își prindeau părul cu funde negre iar femeile din casa defunctului purtau pentru ultima dată batic alb, deoarece în timpul doliului urma să poarte conform obiceiului doar batic negru sau maroniu.

La sași, în simbolistica obiceiurilor funerare mai apărea uzanța ca tatăl vecinătății, aflat în rândul bărbaților așezați în semicerc să meargă și să « ceară » mortul de la familie, tot prin formule verbale consacrate. Femeile stăteau de obicei în încăperea cu mortul, împreună cu rude apropiate.

Ca și la celelalte etnii, și la sași o atenție deosebită o avea să se prezinte cât mai precis și laudativ necrologul.

Înmormântarea se producea în chip diferit de la o localitate la alta. Totuși, rolul vecinătății, această adevărată instituție la sași, era implicată și în acest moment al obiceiurilor funerare. Ea nu se limita niciodată doar la binecunoscutul obicei de întrajutorare. Odinioară, tinerii din vecinătate purtau sicriul pe umeri până la cimitir; din simbolistica funerară la sași mai reținem faptul că doar la morții tineri se obișnuia ca să se împodobească sicriul cu o coronită de flori în care se prindea o pară aurită. După rostirea unor rugăciuni și citirea de către preot din cărțulia liturgică, tatăl vecinătății (sau dacă mortul era un tânăr sau o tânără - cel mai în vârstă flăcău, dădea semnalul pentru îngropăciune și rostea un cuvânt de încheiere, de mângâiere, cu speranța învierii și mulțumea comunității pentru participare la acest moment important din viața familiei și vecinătății.

Se poate concluziona că în ceea ce privește simbolistica funerară pusă în evidență prin ritualuri, obiceiuri, recuzită și monumente funerare, există nete deosebiri între practicile confesiunilor creștine ale bisericilor istorice și ale celor reformate, între cele ortodoxe sau greco-catolice la români și cele catolice, reformate sau unitariene calvine maghiare, precum și cele evanghelice luterane la sași. Aceste deosebiri evidente apar și în cazul monumentelor funerare, dar aceste țin de mai mulți factori, religioși, sociali, economici, politici dar și de mentalitate individuală și colectivă. Se remarcă

astfel faptul că identitățile culturale sunt puse în evidență și de simbolistica funerară a crucilor sau pietrelor de mormânt, a stâlpilor de căpătâi sau altor însemne. Din acestea se mai desprind uneori prin stilizările artistice realizate, prin simbolistica transpusă în lemn, piatră, marmură sau metal, adevărate desfășurări ale statutelor, rangurilor sau poziției sociale deținute de defunct în timpul vieții, care trebuiau marcate și prin aceste însemne funerare. Alteori, dimpotrivă, simbolistica funerară se caracterizează printr-o mare simplitate, care nu face decât să ne transmită și pe această cale mesajul precariității și efemerității noastre în marea trecere.

Simbolistica identitară pusă în evidență de arhitectura funerară la români, maghiari, secui și sași în arcul intracarpatic intenționăm să o dezvoltăm într-un studiu comparativ viitor. De asemenea, mai precizăm că problematica obiceiurilor funerare la maghiarii și secuii din Mureșul Superior, datorită spațiului rezervat acestei lucrări, o vom aborda într-un alt studiu.

NOTĂ: Această lucrare este dezvoltată în cadrul Proiectului „Valorificarea identităților culturale în procesele globale”, POSDRU/89/1.5/S/59758, beneficiar: Academia Română – aflat în curs derulare.

Bibliografie

ALBU, Ioan

1996 Iconografia monumentului funerar la sași. Tipologie, concepte și teme iconografice, în, „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Historia*”, anul XLI, 41-62

BEJENARIU, Corina

2005 Implicațiile funerare ale corpului uman, în *Marisia*, XXVIII, Etnografie și Artă Populară, 2005, 301

BUTURĂ, Valer

1992 *Cultură spirituală românească*, Ed. Minerva, București

DOBREANU, Doina, DOBREANU, Vasile

1999 *Subcetate Mureș. File de monografie*, Ed. Motiv, Târgu Mureș

FLOREA MARIAN, Simion

1995 *Înmormântarea la români*, București, 1995

GENNEP, Arnold

1998 *Riturile de trecere*, Ed. Polirom, Iași

MARC, Dorel

2008 *Aspecte etnoculturale specifice zonei Topliței Mureșului Superior*, mns., teză de doctorat, Universitatea „L. Blaga” din Sibiu

MATEI, Florina

1999 Semnificații ale ceremonialului funerar la români. Obiceiul de înmormântare în zona Topliței, în *Angvstia*, Sf. Gheorghe, nr. 4, 381-383

MUȘLEA, Ion, POP, Dumitru, TALOȘ, Ion (coord.)

2008 *Valea Gurghiului. Monografie etnologică*, Ed. Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, ediție îngrijită de Ion Cuceu

NICOARĂ, Eugen , NETEA, Vasile

1936 *Murăș, Murăș, apă lină. Literatură populară din regiunea Mureșului de Sus*, Ed. Astra despărțământul Reghin

POP, Laura

2009 *Interferențe culturale în obiceiurile funerare din județul Mureș, secolele XIX – XX*, mns., teză de doctorat, Universitatea din Oradea

POP, Mihai

1999 *Obiceiuri tradiționale românești*, Ed. Univers, București

Schullerus, Adolf

2003 *Scurt tratat de etnografie a sașilor din Transilvania*, Ed. Meronia, București

VRABIE, Nicu

2005 *Sub semnul eternității*, Ed. Eurocarpatica, Sf. Gheorghe

VULCĂNESCU, Romulus

1985 *Mitologie română*, Ed. Academiei, București

LISTA ILUSTRAȚIILOR*

Foto 1. Înmormântare la Toplița

Foto 2. Înmormântare la Bilbor

Foto 3. Înmormântare la Bilbor

Foto 4. Înmormântare la Vătava

Foto 5. Înmormântare la Gălăuțș

* Imaginile care însoțesc textul prezentei lucrări fac parte din arhiva digitală a Muzeului Județean Mureș, Secția de Etnografie și Artă Populară, constituită în cadrul Proiectului „Un secol de istorie locală în imagini”, finanțat de AFCN-2011.



Foto 1



Foto 2



Foto 3



Foto 4



Foto 5

FINALITATEA ȘI VÂRSTA CĂSĂTORIEI ÎN MENTALITATEA TRADIȚIONALĂ SĂLĂJEANĂ

Mihaela ROTARU

The Finality and Age of Marriage in the Traditional Mentality of the Sălaj County. The motivations of marriage are multiple, from the wish of living with somebody, following the divine commandment, to the desire of leaving to an offspring the work of a lifetime, the perpetuation of one's name, of the genes or the wish to have somebody to help when older.

There are rare cases of predisposition towards celibacy, with a clear change or ignoring of the premarital relations - as the researchers say, and here the explanations are also related to economical or biological reasons, a poor state of wealth or certain deficiencies which would make difficult or even impossible a marriage. The spiritual function has a primordial role in our investigations concerning the deep senses implied by marriage. The members of the village community from Salaj are calling the ones passed the age of marriage (the answers are considerably varying upon this matter, between twenty and thirty years old) "old girls and boys". In the old times, the girls used to marry around fifteen-sixteen years old and the boys until twenty years old, but nowadays, the most important ceremony in the cycle of life takes place even after thirty years old, being considered that the wedding is ending the young age.

Keywords: marriage, mentality, tradition, marital morality, norms

În paginile care urmează ne vom referi la câteva aspecte privitoare la finalitatea căsătoriei; abordăm acest subiect întemeindu-ne pe un corpus de mărturisiri ilustrative pentru ceea ce avem în vedere să argumentăm. Nu ne propunem o manieră nouă de abordare, nici analiza în filigran a aspectelor discutate, ci supunem discuției câteva repere, pentru înțelegerea nuanțată a structurilor profunde ale mentalității tradiționale sălăjene. „Să căsătoresc că așe ni-i scris, să lăsăm părint și să să mărite [femeile], bărbați să însoară, așe să numește. Să mărită numa când să duc de jineri în casa socrilor, așe dară-i vorba. [Să aibă urmași], la cine lăsa avere, să nu ptiară dița”. (Coroiu Nicolae, Plesca) Am identificat pe teren semnificații de adâncime a felului propriu în care gândește colectivitatea și a căror înțelegere nuanțată solicită atenție. Culegerea datelor de pe teren dezvăluie ample explicații: „bătrânețele îs hane grele, să aibe cine te griji la bătrânețe, co și pui pă altu să-ți faciă treaba, când te lasă puterile. Aste-s a femeii [să dea naștere la prunci prin căsătorie], numa așe să poate mântui”. (Drule Florica, Ban)

Conform studiilor realizate de specialiști, motivațiile căsătoriei erau multiple, de la imboldul de a trăi în comuniune cu cineva, după imperativul divin, până la dorința de a lăsa urmașilor agoniseala, menținerea numelui, perpetuarea neamului, copii care să fie sprijin la bătrânețe, să aibă cine le face înmormântarea creștinească, pomenirile,

parastasele cuvenite. Participanții la interviu au motivat căsătoria prin diverse moduri, astfel, necesitatea înscrierii în tradiție, în cadrele prevăzute de norme și obiceiuri, convingerea că, în mod firesc, este prima opțiune a fiecărui om (a doua ar fi călugăria, nu se admite sub nicio justificare „trăirea în păcat, în necurăție”, în concubinaj). De asemenea, necesitatea de a da curs sentimentelor, trăirilor interioare, subscrise țelului de a se împlini prin întemeierea unei familii, „lași o urmă pă pământu aiesta, n-ai triit hăpt deajaba, să și rămâi oarici di tini”. (Mureșan Gheorghina, Giurtelec Șimleului) Se pot aminti aici și unele cazuri în care se invocă impunerea din partea părinților, a rudelor, fără a se ține cont de dorința tinerilor, al căror destin marital, credem, nu avea cum să fie unul fericit. Comentariile pe marginea acestora vin să întărească încă o dată importanța reciprocității sentimentelor de iubire, respect, bună înțelegere, de la temelia oricărei căsnicii fericite, orice carență ducând inexorabil la situații dramatice, mai ales acolo unde sunt și copii, în sublinierea informatorilor. Rare au fost acele cazuri în care s-a semnalat o predispoziție spre celibat, cu o vădită deturnare sau ignorare a relațiilor cu funcții premaritale, în expresia cercetătorilor, și aici explicațiilor s-au pliat tot pe motive de ordin economic sau biologic, stare materială precară sau anumite deficiențe care ar face dificilă sau chiar imposibilă realizarea căsătoriei. Aici se înscriu și cazurile în care, „în casă” era o imperioasă nevoie de brațe de muncă și „s-o grăbdi căsătoria”, centrând viața afectivă în jurul altor axe, mai cu seamă acolo unde unul din părinți era pe moarte sau absent, sau unde erau numai fete și „să băga jinere, dipt-acee să le hie de ajutor. [Sau e nevoie de o noră] că mama băiatului o murit, să grăbască în aste cazuri. Rămân pruncii fără mamă și tata caută repede să să însoare. De amânat iară să amână când să consideră pe tineri, au vreme, îi cald sânu părintesc, ar mai amâna greuătățile vieții, când îți crești tu frați, nu-ți mai trebe și vezi altu prunci. Dacă doi să plac, să ieu din dragoste. Să hie din viță mare, care era interesu. Din neam mare. Așe erau văzuț, mai de rang”. (Moga Angela, Ban)

Funcția spirituală deține un rol preponderent în investigațiile noastre asupra rosturilor adânci implicate de căsătorie. Pavel Ruxăndoiu încearcă o nuanțare a încadrării căsătoriei, astfel ea „reprezintă, în primul rând, o schimbare a statutului relațiilor sociale ale individului, trecerea de la un sistem de relații de familie și de grup la alte relații familiale și la alte relații de grup, cu implicații în comportamentul protagoniștilor, care suportă ei înșiși schimbări fundamentale. (...) Scopul ultim este de natură biologică, dar cadrul care îl condiționează este social; căsătoria asigură cadrul social îndeplinirii funcției biologice fundamentale a speciei: perpetuarea. Această funcție biologică este reinterpretată, însă, pe plan social: perpetuarea neamului (în sens de familie) înseamnă perpetuarea numelui. Moartea fără urmași este o moarte definitivă, de aici spaima tradițională a familiei fără copii. (...) Nunta este complexul de obiceiuri care ceremonializează căsătoria. Este singurul ceremonial de trecere conservat, la care protagoniștii participă conștient; de asemenea, e singurul ceremonial de trecere în care ambii termeni afectați aparțin «lumii albe», reprezentând zone vitale. Ceremonialului de nuntă îi este caracteristic, de aceea, echilibrul între secvențele care marchează despărțirea de vechea stare, culminând cu trecerea propriu-zisă și cele care marchează integrarea în noua stare. Acest echilibru va fi marcat și în poezia integrată obiceiurilor de nuntă, el constituind principalul factor organizator al suitei ceremoniale”. (Ruxăndoiu, 2001: 280)

În acest context amintim și afirmațiile lui Toader Nicoară conform cărora, în societățile preindustriale, în lumea rurală „a trăi singur era foarte dificil (...) căsătoria se dovedește, în primul rând, o necesitate economică, mai degrabă decât una socială sau psihologică”. (Nicoară, 1997: 157) Adăugăm și alte considerații care ne ajută să reprezentăm cu claritate acest aspect: „în societățile tradiționale, problemele legate de încheierea și validarea căsătoriei, ca și de morala conjugală au fost girate și reglate de către biserică. Morala conjugală, ca și regulile care guvernează căsătoria se sprijină și s-a sprijinit pe autoritatea scrierilor sacre, pe ideile sfinților părinți ai bisericii ca și pe hotărârile și prevederile conciliilor și sinoadelor. Cristalizat treptat, discursul despre căsătoria creștină și morala conjugală au acumulat idei din societatea evreiască veche, din lumea greco-romană, ca și din morala creștină”. (Nicoară, 1997: 157)

Ne vom referi și la vârsta căsătoriei. Membrii comunității sătești îi numește pe cei pe care „i-o apucat trizăci, patruzăci di ai necăsătoriți” – „fete bătrâne”, respectiv „feciori bătrâni”, „mai tomnatici”, „trecuți”, dar se cunosc și termeni precum „celibatari” sau „burlaci”. Ni s-a adus la cunoștință că mai demult, fetele se căsătoreau pe la cincisprezece-șaisprezece ani, băieții până în douăzeci și doi de ani. „No, de-acole, să zăc maxim douășcinci di ai, era mare bai, mare sămn de întrebare, că oare care-i hiba? «de ce nu o ie nime pă fata lu cutare?», «cum de nu-și află aista una?» (...) «Numa li-o hi făcută careva!», așe vorove lume. Amu-s alte timpuri, nu să căsătoresc că nu vreau ii, nu că nu-i lasă alți. Stau așe necununaț ș-api să mai mniră lume că di ce ptiere, ia di ce...! Că să nasc cu hibe [au fost concepuți în afara cununiei părinților, la beție, la o vârstă prea înaintată, în zi oprită, de post sau de sărbători]”. (Bonțe Floare, Ban) O altă breșă în sistemul de valori ce caracteriza spiritualitatea sătească este aceea a desconsiderării de către tineri, a caracterului sacru al căsătoriei, Taină care se demonetizează, incriminată fiind puternica influență urbană, dar mai ales cea a străinătății. „Nu să mai respectă ordinea căsătoriilor cu ala mai mare, o-i la școli, o-i dus [în străinătate], o nu vre să să căsătorască încă”. (Mureșan Gheorghina, Giurtelecu Șimleului)

Se considera că fata „îi bună de măritat” „când știe a coase, a face pângă casă, de mâncare, să țasă, cum să cere mai demult. [Se mândreau cu ce făceau], amu să cumpără, războiu de țesut, cari era oaricând în tăta casa, amu-i dus la muzeu. Fecioru îi bun de însurat și dacă nu-i pe copt [se maturizează în timp, e important să fie harnic și de omenie]. Fetile-s mai pă lângă rotie mâni-sii, te poți acărcând bdizui pă ele, [pe băieți i-ai pierdut, mai ales după armată, se însoară și se înstrăinează mai ușor]. Și asta la acărcare, numa să întrebzi c-așe-i, vezî numa”. (Mureșan Gheorghina, Giurtelecu Șimleului) La căsătorie, „fata să dă după băiat”, preluându-i numele, când se întâmplă „să să baje de sclugă [ginerile în casa socrilor], lume cam vorove. Da cu colectivul n-ai avu a lucra numa pângă casă, da gura la unii îi tare spurcată, belit di pă dracu”. (Gudea Cornelia, Ortelec) Participanții la interviu își manifestă indignarea când vine vorba de reticența cu care tinerii privesc căsătoria, din motive multiple, dar, oricare ar fi ele, sunt considerate, invariabil, de cei mai în vârstă, a fi absurde, contrare bunei-credințe, „așe-i moda, botezu pruncului, apoi dup-aceie cununie părinților. De-am lua și ce-i bun, nu numa ce-i rău [de la străini]. [Prioritare sunt acum altele: terminarea studiilor, realizarea materială], până pă la trizăci de ai, apoi umblă pă la doctor, când vre Dumnezo [să-ți dea copil], nu vrei tu, când vrei tu, nu mai vre Dumnezo. Tăte la timpu lor”. (Drule Florica, Ban)

Majoritatea respondenților își dezvăluie convingerea, susținută cu argumente dintre cele mai variate, de ordin religios în bună parte, că vârsta de douăzeci de ani ar fi cea mai potrivită înțemeierii unui cămin, „[înainte] îi cam cruduță mintiuca, după trizăci, numa de te însoară alți, culeji, nu aleji. Ești cam stătut, [motivele amânării] o că nu-i faină, că nu-i de diță bună, că n-are avere, o că-s mai mult în familie și-i trabă una care să moștenească numa ea, [motive de ordin religios, nu aparțin aceleiași religii]”. (Moga Angela, Ban) În accentuarea aceleiași informatoare, după acordul părinților și accepțiunea comunității, cei implicați se puteau căsători numai dacă aveau cel puțin cincisprezece ani – fetele, iar băieții, optsprezece, „când cunosc rânduielele cășii [și familiei]. Cam după ce termină liceu amu, băieți așteptau să ghețe armata. La țară și amu-i tăt cam pă la douăzeci vrâsta, depinde, nu poci zăce amu egzat”.

Demersurile premergătoare acestor pagini arată clar că normele variază de la sat la sat, după un vechi cod tradițional, care cerea probe convingătoare ale maturizării, o bună cunoaștere a rânduielelor gospodăriei, primând și exigențe ce țin de responsabilitate, și, în general, de un mod echilibrat de abordare a vieții. În mai multe așezări ale zonei, răspunsurile ne-au edificat asupra unui adevăr: condițiile numite trebuiau îndeplinite, și acest lucru se putea vedea la intrarea în „habă”, la „joc”, în momentul integrării tinerilor în viața gospodărească a comunității. Autoritatea tradiției se adaugă celei bisericești și civile, drept care, perioada premergătoare căsătoriei avea profunde implicații în viața individului și a comunității (rigoarea în abordarea acestor necesități, altădată categorice și necondiționate, s-a mai subțiat). În interpretarea subiecților anchetați, se întrevade dorința de a interveni întru respectarea normelor și datinilor, statornicite de generații, pentru ca echilibrul să nu fie pus în pericol. „[Nu noi hotărâm, ci] cum îi dat di la Cel di Sus, alditu! [Nu e bine] să te căsătorești după trizăci di ai sau cu mult mai mari dicât tini [diferențele de vârstă ar submina căsnicia], sau să aleji tu [să nu te căsătorești], ala ori are ceva bai ori îi ceva cu el”. (Gudea Cornelia, Ortelec)

Suntem datori cu unele precizări: în ciuda contactelor tot mai dese cu civilizația vest-europeană, cu înrâuriri nebanuite asupra mentalității spațiului rural, obligativitatea înțemeierii unei familii este mărturisită plenar și cu consecvență și de suma de credințe și de tradiții ce o încununează, chiar dacă semnificațiile lor rituale s-au dezagregat în mare parte. Aflată sub semnul dinamismului și al realității asimilării și adaptării, disoluția acestora se înscrie însă pe un fundal mult mai amplu, al pierderii vechilor rosturi pe care le-au îndeplinit odinioară, când funcționau strict în coordonatele lor tradiționale. Ne înțemeiem comentariul pe realitatea de pe teren așa cum se dezvăluie ea și care ne-a revelat un fapt remarcabil: cazuri (extrem de rare, e adevărat) care semnalează prezența în casa socrilor sau a părinților, a unor fete căsătorite la o vârstă care, în spațiul citadin, ar părea incompatibilă cu însăși noțiunea de măritiş, (fete al căror statut incert, de tranzit, este privit cu o atitudine binevoitoare, dar acest lucru este explicabil numai în contextul reducerii consistente a perioadei premaritale, ceea ce nu reprezintă azi decât o excepție, nicidecum o regulă). Atitudinea aceasta indulgentă se schimbă odată cu nașterea primului copil, „n-o mai privește nime ca pă on coptil nenerat, ea are amu de grijit, nu să hie grijită”. (Sabău Ana, Ban)

Cei chestionați asupra acestei problematici au ținut să reliefeze că perioada premaritală, așa cum o cerea uzanța, în majoritatea cazurilor se menține și azi între unu

și cinci ani, în contextul în care o amânare prea mare ar face ca fetele trecute de douăzeci și cinci de ani (răspunsurile variază sensibil) sunt considerate „stătute”, iar cele de peste treizeci de ani, „bătrâne”. „[Când te cere, opui rezistență] de formă, femeia n-are ce atât aștepta până-i lume. Și pruncii să fac când ești tânăr și în putere, să nu-i fie rușane să umble cu tine pă drum, să creadă lume că ești bunica, nu mama. [Sunt cazuri în care, fata, fiind singură la părinți, se căsătorește repede, simțindu-se nevoia de brațe de muncă în gospodărie]. Și la noi e fo c-o murit tatu-so și o dat-o repede după unu harnic [care să compenseze lipsa capului gospodăriei, în aceste condiții, nu mai contează atât de mult să fie frumos, singur la părinți, tânăr]”. (Bonțe Ana, Ban) Existența pe cont propriu, care începea – de neconceput după uzanțele actuale, chiar de la șaisprezece ani, presupunea alinierea tinerilor la cei maturi din toate punctele de vedere, inclusiv al muncilor specifice, cum au reliefat specialiștii, femeia cu treburi casnice și gospodărești, soțul, cu „muncile mai din afară, pă hotar mai mult”. (Bonțe Ana, Ban) Vârsta amintită mai sus era considerată potrivită în vederea contractării căsătoriei, deși aceasta s-a dovedit a nu acoperi întru totul realitatea, după cum specifică cei intervievați, „care îi să nu să coacă veci, după ala poț atât aștepta, care-i învățat cu greu, te poț bdizui pă el și de la optușpe ai, cum îi majoratu amu, nu-s doi jemi ni la fel, depinde cum i-i foaita”. (Spătaru Crina, Cernuc)

Trecerea de la starea de băiat la cea de flăcău, de la starea de „fătuță” la cea de „fată de măritat”, semnifică și o depășire a vârstei pubere, însoțită neapărat de probarea unor calități și abilități care să-i recomande pe tineri ca fiind apti pentru a-și întemeia propria lor familie. Muncile grele la care erau supuși, de pildă aducerea și crăparea lemnelor, și, într-o expresie generică „știutu rostului cășii” necesitau resurse nu numai fizice, ci și psihice, și pe care le presupunea de-abia vârsta adolescenței și, mai ales, a deplinei maturități. La fete – cusut, țesut, „făcut pitită” se numărau printre dovezile clare că pot răspunde viitoarelor responsabilități de nevestă. În acest context, ne amintim sublinierile Germinei Comanici pe marginea semnificațiilor pe care le comportă statusul de fată și de flăcău, „exprimat printr-o constelație de roluri, exclusiv sau majoritar performate de aceste categorii” și care „viza două aspecte esențiale (...) unul formativ, de etapă de vârstă, fiind perioada cea mai activă în acumulări, pentru că și momentul următor, cel al schimbării statusului prin căsătorie, are importanța cea mai mare în viața individului și în raporturile lui comunitare. Căsătoria constituie cel mai important prag consacrat al individului pe plan social”. (Comanici, 2001: 144) Ca să ne putem reprezenta cu claritate acest aspect, adăugăm afirmația lui Valer Butură, potrivit căreia „tinerețea se încheia odată cu căsătoria, cu nunta, cea mai importantă ceremonie din ciclul vieții”. (Butură, 1992: 300)

Ni se revelează convingător niște principii validate de experiența colectivității, „până zăci douăzăci, te căsătorești tu, api după-aceie babile, de nu, api numa dracu, cigă-l cruce, de nu te-a vinde după oaricini. Acuma cumu-i mai bini, fetile pă la douăzăci și cinci, numa țaganile o rămas la doispe-treispe. Băieți în jur la trizăci, poati on ptic mai repede. S-o lunjit vrăsta, cu cinci-șasă ani diferență. Mai demult, anii cincizăci, șasăzăci, fetile și pă la șaispe ani, treptat o ajuns la douăzăci de ani, pă la Revoluție, atât o cam urcat anii, am ajuns în 2000, la trizăci”. (Moga Angela, Ban)

Bibliografie

- ANGHELESCU, Șerban,
1999 *Agon. Tensiunea fundamentală a riturilor de trecere*, Ed. Ex Ponto, Constanța
- ARGATU, Ioan
2007 *Despre căsătorie. Sfaturi pentru tineri*, Ed. Mila Creștină, Fălticeni
- BUTURĂ, Valer
1992 *Cultura spirituală românească*, Ed. Minerva, București
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain
1994 *Dicționar de simboluri*, Ed. Artemis, București
- COATU, Nicoleta
1998 *Structuri magice tradiționale*, Ed. Bic All, București
- COMANICI, Germina
2001 *Cercul vieții. Roluri și performanță în obiceiurile populare*, Ed. Paideia, București
- 2004 *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, Ed. Paideia, București
- GOIA, Ioan Augustin
1982 *Zona etnografică Meseș*, Ed. Sport-Turism, București
- GOROVEI, Arthur
1915 *Credinți și superstiții ale poporului român*, Librăriile Socec & Comp
- 2002 *Datinile noastre la naștere și la nuntă*, Ed. Paideia, București
- LAPLANTINE, Francois
2000 *Descrierea etnografică*, Iași
- MEIȚOIU, Ioan
1969 *Spectacolul nunților, monografie folclorică*, Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă, Casa Centrală a Creației Populare, București
- NICOARĂ, Toader
1997 *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca
- OLINESCU, Marcel
2001 *Mitologie românească*, Ed. Saeculum I.O., București
- OTTO, Rudolf
2005 *Sacul*, Ed. Humanitas, București
- PAMFILE, Tudor
1998, *Dragostea în datina tineretului român*, Ed. Saeculum I.O., București
- PAVELESCU, Gheorghe
1998 *Ethnos. Studii de etnografie și folclor*, Ed. Tipotrib, Sibiu
- POP, Mihai, RUXĂNDIOIU, Pavel
1976 *Folclor literar românesc*, EDP, București
- RUXĂNDIOIU, Pavel
2001 *Folclorul literar în contextul culturii populare românești*, Ed. Grai și suflet – Cultura națională, București
- ȘIȘEȘTEAN, Gheorghe
1999 *Forme tradiționale de viață țărănească. O cercetare etno-sociologică a zonei Sălajului*, Centrul de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare Sălaj, Zalău

TERZEA-OFRIM, Lucia

2002 *Ce mi-e drag nu mi-e urât. O antropologie a emoției*, Ed. Paideia, București

VAN GENNEP, Arnold

1996 *Riturile de trecere*, Ed. Polirom, Iași

RITUALURI FUNERARE ÎN TRADIȚIA IUDAICĂ

Silvia CERLAT

Rituels funéraires dans la tradition hébraïque. La mort est “révélation et l'introduction” (Chevalier, 2009: 598). Dans la plupart des religions nous répondions à l'idée que l'existence ne prend pas fin avec la mort, vie et l'âme de continuer dans une certaine forme seuil au-delà de la tombe, et les traditions mystiques sont associés l'initiation de mort – rituel dans lequel la mort apparente du candidat l'adhésion est le préambule de sa transition vers une nouvelle forme. La mort est inconnue entrée mondes, enfer ou du paradis. Si le matériel me vivent pas ou animale qu'a étant sur le qui fera tourner la mort va s'effondrer dans les enfers. Si au contraire elle vit sur le plan spirituel, la mort va révéler des horizons lumineux. Toutes les initiations traversent une phase de mort avant d'ouvrir la voie à une nouvelle vie. Considéré comme un acte rituel qui perpétue social règles de représentation et d'un échange de clés, cibles dans toute société la gestion symbolique de présent (Panea, 2003: 23). Relation cérémonie funèbre forme entre le vivant et les morts, entre ici et l'au-delà. Tous les actes et les gestes contenus dans les rites funéraires deux tendances sont caractéristiques les deux extrémités: d'expulser les morts en l'au-delà et détruire tous les signes de la mort dans la famille de nidification et d'autre part à maintenir proche de l'ancêtre vivant.

Mots-clés: la mort, les traditions, les rites funéraires, hébreu, cimetière.

1. Aspecte preliminar.

Cele mai multe mituri ale societăților arhaice explică moartea ca “un accident neobișnuit care a avut loc la începuturi; o întâmplare absurdă sau o consecință a unei alegeri necugetate făcute de primii strămoși” (Eliade, 2006: 48). Definiția cea mai elementară dată morții e încetarea vieții, oprire a tuturor funcțiilor vitale, sfârșitul vieții. Totodată moartea e percepută ca “o trecere spre necunoscut, o schimbare” (Dorondel, 2004: 21), “o nouă formă de a fi” (Eliade, 2006: 61), indiferent cum ar putea fi imaginată această formă: post-existență, renaștere, reîncarnare, nemurire a sufletului sau înviere a trupului. Constatarea morții fiziologice e doar semnalul că trebuie îndeplinit un nou set de operații rituale, pentru a “crea” noua identitate a celui decedat. Credința că moartea nu înseamnă extincție, ci doar “o trecere de la un nivel de viață la altul, de la o lume la alta” (Larionescu, 2000: 9), a impus adoptarea unei soluții, evident de natură rituală, care să facă posibilă realizarea acestei treceri. Riturile funerare au funcția de “a pregăti și asigura trecerea defunctului, ca destinatar și subiect al lor, din “lumea noastră” în “lumea de dincolo”, cu parcurgerea obligatorie a trei etape: “desprinderea” de spațiul celor vii, “trecerea” propriu-zisă sau “călătoria” pe pragul ce desparte cele două lumi și “integrarea”, la sfârșitul “călătoriei”, în lumea morților” (Larionescu, 2000: 10). Ele îl ajută pe defunct să efectueze marea trecere sau marea călătorie către “lumea de dincolo”, să dobândească un nou statut sau o nouă condiție, cea a vieții în moarte, “să-i mențină pe morți în viață și la distanță” (Watson, 1994: 102). Riturile de trecere au

funcția socială de a institui o diferență, o separare, între cele care au suferit acțiunea riturilor de trecere și cele care au rămas în afara acestei acțiuni. Ceremoniile de incinerare hinduse au mai ales scopul de a determina spiritul decedatului să meargă acolo unde-i este locul. Egiptenii își luau precauții complicate spre a-i reține pe morți în pământ, furnizându-le tot ce le-ar fi trebuit acolo. La indienii Hopi, după înmormântare, o rudă a decedatului rămânea singură lângă mormântul din pădure barând simbolic cărarea care duce spre sat, trasând linii transversale de cărbune. Natura celor mai multe practici funerare arată foarte clar că cei care le îndeplinesc presupun că "morții mai trăiesc încă" (Watson, 1994: 102) și că sunt necesare precauții complicate ca să te asiguri că nu mai bântuie prin preajmă. Șocul fizic și psihic trăit la contactul cu moartea și morții e unul aproape imposibil de suportat. Se recurge, de aceea, de cele mai multe ori încoștient, la forme de amortizare a acestui șoc, de punere la distanță a morții, de camuflare a propriei frici de moarte și de protejare în fața efectelor acesteia. Aceste modalități psihice de atenuare a morții sunt numite în literatura de specialitate "mecanisme de apărare în fața morții" (Rădulescu, 2008: 40). Pentru omul modern moartea a devenit un subiect de cercetare mai ales din dorința de "a cunoaște cât mai multe elemente ce înconjoară misterul ei" (Dorondel, 2004: 9). Misterul religios este "cel cu totul altul" (Otto, 2002: 33), este Străinul și Uimitorul, este ceea ce se află absolut în afara domeniului lucrurilor obișnuite și inteligibile. Nemulțumit de ceea ce-i oferea aparenta, dar și de intangibilitatea esenței, omul a încercat de-a lungul istoriei să găsească cele mai năstrușnice metode pentru a-și depăși limitele naturale. Noțiunea de mistică nu încetează să fascineze și să atragă, determinând apariția celor mai variate definiții. Misticismul se situează în afara obișnuitului și reprezintă în fond "o mișcare de autodepășire a stării "normale", pentru a tinde, percepe și, în final, cunoaște realitatea absolută (Waldman 2002: 10), fără a reliefa sub ce nume este ea identificată în fiecare religie.

2. Moartea și riturile funerare la evrei.

Viața reprezintă un proces al modificărilor permanente. Sociologii evrei identifică șapte stadii ale vieții: nașterea, creșterea, căsătoria, calitatea de părinte, vârsta mijlocie, bătrânețea și moartea. Pentru evreii din Vechiul Testament moartea nu însemna o dispariție totală ci o adăugare la părinți și strămoși (Fc. 25,8; 37,35), iar cauza morții era considerată drept o pedeapsă a păcatului (Fc. 2,17; 3,3) și era precedată de friguri (Dt. 28,22), molimă (Lev. 26,25), ciumă (Ieș. 9,9; II Sam. 24,13), surzenie (Lev. 19,14). Un muribund nu trebuia să fie lăsat singur sub nici un pretext. Folclorul evreiesc amintește că morții lăsați fără supraveghere au dispărut fără urmă; se zice că "acești morți devin stafii și omoară pruncii, în noaptea de vineri, dacă-i găsesc dormind lângă mamele lor" (Segall, 2000: 102). Un alt obicei superstețios era acela de a pune sub capul muribundului cheia de la sinagogă. Symbolismul cheii se află în legătură cu dubla funcțiune a acestui obiect: a închide și a deschide intrările. Semnifică misterul, dar și cunoașterea acestui mister, accederea la secrete, inițiere. Erau prescrise "recitări de rugăciuni mistice, cu precădere rugăciunea Ana Bekoah" (Trachtenberg, 2010: 240-241), care conține un acrostih al numelui format din 42 de litere al lui Dumnezeu. La capătul lui erau aprinse lumânări, evident, "pentru a alunga demonii" (Trachtenberg, 2010: 240-241). Lumina

lumânărilor este privită și ca “un simbol al sufletului omenesc” (Shapiro, 1998: 9), menită să-l conducă de-a lungul unei migrații situate dincolo de mormânt. Evreii comemorează rudele decedate cu lumânări, aprinzându-le timp de șapte zile, la fiecare comemorare anuală și când se spun rugăciunile de amintire în sinagogă. Grija față de cel decedat începea o dată cu ieșirea sufletului, când cei apropiați îi închideau ochii și gura (Fc. 46,4) deoarece “asemănau moartea cu un somn” (Semen, 2008: 113). E o comparație care apare frecvent, deoarece cuvântul cimitir e derivat dintr-un termen grecesc care înseamnă loc de odihnă sau de somn. Apoi avea loc spălarea mortului ca “moment al desprinderii omului de comunitatea celor vii” (Larionescu, 2000: 15). Ritualurile în care apa este folosită pentru spălarea corpului celui decedat, instituie o diferență între statutul nou al celui mort, diferit de statutul celor vii din jurul său, dar îi și consacră în același timp noul statut deosebit de al celorlalți. Apa este elementul prin intermediul căruia se performează această schimbare majoră (Dorondel, 2004: 23) iar goliciunea rituală înseamnă “integritate și plenitudine” (Eliade, 1994: 195); “paradisul” implică lipsa “veșmintelor”, adică absența “uzurii”. Calitățile valorizate ale apei au fost legate de puterea ei de a curăța. Această apă purificatoare nu acționează prin spălare cantitativă, ci devine “substanța însăși a purității”, câteva picături fiind de ajuns pentru a purifica (Durand, 2000: 166). După ce corpul e spălat, este înveșmântat în giulgiu “tahrim” (I Regi 28,14), bărbații erau înfășurați în talit, șal de rugăciune confecționat din lână, mătase sau alt material, cu ciucuri la fiecare dintre cele patru colțuri iar războinicii căzuți la datorie erau îmbrăcați în armuri, cu sabia și scutul sub cap (Iez. 32,27), apoi erau așezați într-un sicriu simplu. Înainte de înhumare, se spun rugăcini de îmbărbătare; după, se spune *kadiș*-ul. Omagiul adus prin prezența la funeralii, însoțirea unui mort pe ultimul drum și rostirea binecuvântărilor pentru morți sunt fapte care “înalță scânteile din sufletul celor decedați la alte niveluri” (Cooper, 2001: 276). Moartea nu înseamnă sfârșitul, ci doar încheierea unui ciclu, ea “nu este o limită, ci o deschidere” (Chirilă, 2003: 8).

În vechime, înhumarea sau depunerea în grote, în general fără coșciug, avea loc în chiar ziua morții, înainte să apună soarele (Runes, 1997: 166), fiind un gest de respect față de mort. Adevărul este că, “departe de a fi un loc întunecos, grota inițială este luminată din interior, așa încât, dimpotrivă, în afara ei domnește întunericul, lumea profană fiind în mod natural asimilată “întunericului exterior”, cea de “a doua naștere” fiind în același timp o “iluminare,,” (Guénon, 1997: 200). Se compuneau cântece de doliu (Ier. 9,17-21; Amos 5, 1-2) intonate de rude, uneori erau angajați bocitori profesioniști pentru “a încuraja exprimarea durerii” (Mims, 2006: 352). Tradiția iudaică cere ca fiecare lacrimă căzută la auzul veștii morții persoanei iubite, mai ales a unui părinte, să fie din inimă. Lacrimile fierbinți ale durerii reprezintă o conjuncție a focului și apei. Izvorâtă din focul inimii, lacrima devine “stihie eliberatoare și purificatoare” (Evseev, 2007: 219). Începând din secolul al VIII-lea, înmormântarea are loc la trei zile după deces (Runes, 1997: 166). Incinerarea nu este în consonanță cu spiritul iudaismului, ea nu se practica decât în cazuri extrem de grave: pentru călătorii de lege, pentru cei ce erau dați blestemului (Fc. 38,24; Iov 20,26) și pentru dușmani (Amos 2,1). Evreii ortodocși moderni se opun incinerării, ei nu admit decât înmormântarea iar cei liberali susțin că “e de datoria unui rabin să officieze o incinerare dacă este rugat, la înmormântarea unui aderent al aceleiași religii, decât să refuze pe

temeiu că incinerarea e o practică anti-iudaică” (Puckle, 2006: 194). Deși în iudaismul antic au existat cazuri de incinerare, înhumarea este obligatorie pentru evrei. Corpurile erau îngropate în peșteri, aceste morminte colective aparținând unei familii sau unui clan. Prin oase era menținută într-o oarecare măsură prezența defunctului; cunoaștem din cartea Facerii că Iosif a dorit ca după moarte, oasele sale să fie luate de acolo (Fc. 50,25). Oasele oamenilor sfinți păstrează “o putere misterioasă care lasă să se întrezărească o posibilă înviere” (Cocagnac, 1997: 243). Avem exemplul mortul care a fost aruncat în mormântul lui Elisei, care atingându-se de oasele acestuia a înviat (IV Regi 13, 20-21). Alegoria oaselor uscate iar apoi înviate, descrisă de profetul Iezechiel (37, 1-14) constituie certitudinea că în oase există o viață latentă sau cel puțin materialul necesar unei învieri. Profetii au știut să mobilizeze generațiile, să le dea îndemn, să nu se lase doborâte de urâtenia contemporaneității, să nu piardă nici o clipă speranța într-o lume a viitorului, mai bună, mai dreaptă, mai frumoasă. Acesta este mecanismul iudaic, “convingerea nestrămutată că omenirea pășește nu spre prăpastia nimicirii, spre epilogul catastrofal al războiului lui Gog și Magog, ci spre “Olam Haba” “lumea care va veni”, lumea lui Mesia” (Rosen, 1978: 61).

Ceea ce a rămas până se împlinesc 30 de zile reprezintă o perioadă de doliu mai puțin intens, iar copiii țin 12 luni doliu pentru părinți. Ruda cea mai apropiată recită kaddiș-ul (care nu e o rugăciune memorială, ci un imn de laudă) la înmormântare, apoi în sinagogă în primele unsprezece luni și anual la Iașait (aniversare a morții unei persoane apropiate, marcată prin aprinderea de lumânări și recitarea rugăciunii). Săvârșirea pomenirii celor decedați se face pentru a împlini legământul de “a purta mai departe moștenirea marilor noștri înaintași, de a răspândi învățătura lor, de a ne pătrunde de patriotismul lor, de a rămâne credincioși țelurilor lor înalte, de a ne pune toate puterile și întreaga strădanie în slujba sfântului ideal, de a întări încă o verigă în lanțul de aur al generațiilor lui Israel” (Rosen, 1978: 171). Kaddiș-ul este o rugăciune pe care evreii o rostesc pentru pomenirea morților dragi, dar și a oricărui om care a murit și a însemnat ceva pentru cel care îl rostește; el trebuie spus pentru “salvarea sufletului și curățarea de păcate a celui mort” (Wieseltier 2001: 10), pentru “a elibera sufletul decedatului de pedeapsa din cealaltă lume” (Puckle, 2006: 208). Această rugăciune trebuia să confere continuitate și forță acolo unde nu era decât spaimă și oroare de moarte. Kaddiș-ul orfanului are următorul conținut: “Slăvit și sfințit fie mărețul Lui Nume în lumea creată de El după voia Lui, și fie ca El să-și întărească împărăția Lui, și trimită mântuirea și grăbească venirea lui Mesia în viața noastră, în zilele noastre și în viețile întregii case a lui Israil, de îndată și repede, spuneți: Amin! Fie mărețul Lui nume binecuvântat mereu în vecii vecilor! Fie binecuvântat, slăvit și înălțat și cinstit și glorificat și mărit și laudat Numele cel Sfânt al Lui! El este mai mărit decât toate binecuvântările, cântările și laudele și consolările! Spuneți: Amin! Fie din cer pace și viață bună nouă și întregului Israil, Amin! Fie ca Acela care săvârșește pacea în ceruri să o făptuiască și între noi și în întregul Israil, și spuneți: Amin!” (MOLITVÍ EVREEV, 1909: 630). Originea rugăciunii se situează în secolul al XIII-lea și e legată de morții evrei rezultați în urma cruciadelor. Ca rugăciune de doliu, s-a generalizat începând cu secolul al XV-lea (Wieseltier, 2001: 9). Alte ritualuri la aflarea veștii morții erau acelea în care în semn de durere pentru cel răposat, rudele și prietenii

își sfășiau hainele (Fc. 37,34; Iov 1,20), cădeau cu fața la pământ (Iosua 7,6; I Sam. 4,12; Neem. 9,1) și posteau (II Sam. 1,12; 3,35; 12, 20-21). La întrebarea: de ce să-și rupă haina? găsim următorul răspuns: "viața te rupe în bucățele, așa că arată-te așa cum ești – rupt în bucățele; făleşte-te cu propria ta dezmembrare" (Wieseltier, 2001: 79). Aceste obiceiuri tradiționale nu sunt respectate de toți evreii contemporani. Evreii liberali, de exemplu, nu sunt de acord ca persoana în doliu să-și sfășie hainele sau să-și neglijeze igiena personală în timpul doliului de șapte zile, în schimb acceptă obiceiul de a pune flori pe sicriu sau pe mormânt, respins de ultraortodocși.

Chiar dacă nu orice evreu participă la ceremonia de înmormântare, el trebuie însă să respecte o săptămână de *șivah* după moartea unui părinte, frate sau soră, copil sau soț/soție. Deși *șivah* în ebraică înseamnă șapte, sugerând șapte zile de doliu, cei mai puțin credincioși se mărginesc la o singură noapte (Solomon, 2003: 95). Persoanele îndoliate nu se tund, nu se bărbieresc, nu se spală, nu-și spală hainele, nu poartă rufe proaspăt spălate, nu muncesc, nu întrețin raporturi conjugale, nu studiază Tora iar uneori se acoperă și oglinzile din casă (Runes, 1997: 263), căci în ele "apare îngerul morții" (Segall, 2000: 101). După înmormântare, după aruncarea bulgărilor de pământ pe coșciugul coborât în groapă, evreii trebuie să stea în casă, așezați pe taburete joase sau perne (Shapiro, 1998: 56), primind musafiri și prieteni, care vin să-i consoleze, astfel încât durerea să se tămăduiască și ei să se poată reintegra în comunitate. La unele comunități există obiceiul ca cei care petrec pe un mort, când se întorc acasă, să își spele mâinile înainte de a intra în casă. Contactul cu un cadavru (Lev. 11,40) presupune "o purificare prin apă" (Cocagnac, 1997: 58). Prin atingerea de cel decedat, aceștia ajungeau în starea de necurătenie, de aceea apa restituie capacitatea de a curăța/spăla și regenera totodată. Apa trebuie să se toarne "de unul care nu l-a petrecut pe mort sau de unul care și le-a spălat înainte" (Segall, 2000: 103). Există superstiția că "opt zile după înmormântare, sufletul mortului mai rămâne în casă, după care, rudele și prietenii îl petrec vreo trei sute de pași, pe drumul care duce la cimitirul unde a fost înmormântat" (Segall, 2000: 103).

Una din cele mai mari fapte pe care le poate face cineva este organizarea ceremoniei de înmormântare. Faptele bune sunt cu mult mai subtile decât milostenia; ele presupun "cedarea a ceva mai mult decât ceea ce se află în proprietatea noastră" (Cooper, 2001: 275). În multe privințe milostenia este mai simplă decât bunătatea. O dăm și cu asta am încheiat, dar faptele de bunătate nu au sfârșit. Un dar făcut unei persoane vii întrevește și o posibilă revanșă, dar o faptă bună făcută în memoria celor decedați nu așteaptă nimic înapoi. Modul de a dărui sporește valoarea darului. Expresia sublimă a umanității este filantropia în legătură cu moartea. "Dragostea pe care o arătăm față de cei morți, aceasta e dragostea cea mai adevărată" (Mircu, 2001: 8).

Evreii au societăți de înmormântare încă din antichitate. Una dintre cele mai cunoscute asociații care își asumă benevol sarcina îngrijirii muribunzilor și a pregătirii funeraliilor este Hevra Kadișa "frăție/confrerie sfântă". Formarea Confreriei coincide de obicei cu "crearea comunității în localitatea respectivă" (Șorer, 2004: 301). Această instituție comunitară, absolut obligatorie în orice obște evreiască, se ocupă de toate aspectele înmormântării și îngrijirii cimitirelor, acțiuni ce se făceau în mod tradițional pe bază de voluntariat, conform conceptului de Kavod Ha Met (cinstire a defunctului). Pentru orice evreu se consideră o onoare deosebită alegerea sa ca membru al acestei

confrerii. Putea deveni membru activ al Sacrei orice evreu în vârstă de cel puțin 25 ani, care face parte dintr-un templu sau sinagogă. Există și grupuri de bărbați și femei a căror meserie este să purifice decedatul conform unui ritual prestabilit și să nu lase defunctul singur până la înmormântare. Un alt obicei din Evul Mediu târziu era acela de a ocoli de șapte ori corpul decedatului și de a se recita “anumite selecții biblice care fac să se îndepărteze demonii” (Trachtenberg, 2010: 242). Credința că pumnul încheștat e anatema demonilor, a condus la practica îndoirii degetelor cadavrului astfel încât și în mormânt să se poată preîntâmpina prădăciunea. Rabinii au protestat vehement împotriva acestui obicei păgân.

Sarcina de a înființa un cimitir evreiesc îi revine comunității și este una din primele probleme pe care o comunitate proaspăt înființată trebuie să le rezolve. Cimitirele sugerează mai mult decât o simplă rememorare a biografiei unei colectivități. Ele “depun mărturie concludentă despre trăsăturile care unesc suflete și conștiințe, trecând peste spații și trimițând spre atemporalitate” (Neumann, 1996: 53). Nu unul sau altul dintre maeștrii comunităților indică istoria iudaismului, ci întregul formează personalitatea viabilă. Cimitirul este “o carte de istorie, o enciclopedie” (Mircu, 2001: 9) a localității, a țării respective, a omenirii. Este vatra moșilor și strămoșilor, un loc sacru, al tristeții, dar și al reculegerii, al legăturii dintre cei vii și cei morți. În ebraică, cimitir se spune *bet kevarot* (“casa mormintelor”), *bet olam* (“casa veșniciei”) sau *bet haim* (“casa vieții”) (Prager, 2000: 158), iar pământul cimitirului este considerat sfânt. Pământul devine “leagăn magic și binefăcător” (Durand, 2000: 232) pentru că e locul odihnei de pe urmă. Fiecare mormânt reprezintă o replică modestă dată munților sacri, considerați rezervoare ale vieții. El afirmă perenitatea vieții de-a lungul transformării ei. O mențiune specială se cuvine a acorda pietrelor de pe morminte care conțin informații lapidare necesare generațiilor următoare. Piatra simbolizează indestructibilitatea, tăria, statornicia, și în consecință, “o continuitate nelimitată a sinelui” (Eliade, 2006: 50). În România, majoritatea inscripțiilor conțin atât numele celor decedați cât și cuvintele “Fie-i sufletul cuprins în legătura vieții veșnice” (Kara, Cheptea, 1994: 2-3).

Felul de jelire al iudeilor înseamnă considerație, păstrarea amintirii celui decedat dar și continuarea traiului zilnic. Timp de un an de la moartea celor apropiați, evreii nu participă la nici o petrecere; încă din epoca judecătorilor s-a format obiceiul să se roage pentru memoria lor de Yom Kipur (Ziua Ispășirii), în a opta zi a Sărbătorii Corturilor, în ultima zi de Pesah (Paștele - comemorează ieșirea evreilor din sclavia Egiptului) și de Cincizecime. În cărțile Tobit (4,17) și Ieremia (16,7) se arată că vechii evrei făceau ospețe funerare și pomeni de pâine și de vin la locurile de înmormântare. În II Macabei (12, 43-46) – Iuda Macabeul a strâns bani și i-a trimis la templul din Ierusalim ca să se aducă jertfe pentru iertarea păcatelor eroilor morți pe câmpul de luptă. Morții au nevoie de salvare spirituală, agentul acestei salvări este fiul, iar instrumentul salvării este rugăciunea, în mod special, kaddiș-ul. Rugăciunea nu înseamnă numai cuvinte ci ea este o revărsare a sufletului, un strigăt din adâncuri. “A rosti cuvinte, oricât de pline de înțeles ar fi ele, fără acel simț profund de venerație și mister, nu înseamnă să te rogi” (Solomon, 2003: 69). Am putea conchide cu cuvintele marelui rabin Moses Rosen: “Nu numai un kaddiș rostit fără a-i înțelege sensul ci pătrunderea în suflet și în conștiință a eticii iudaice de care a fost însuflit acel a cărui amintire se evocă constituie un mijloc de a-i perpetua ființa sufletească” (Rosen, 1978: 64).

Bibliografie

CHIRILĂ, Ioan

2003 *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica. Repere exegetice la Decalog*, Ed. LINES, Cluj-Napoca.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain (coord.)

2009 *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesture, forme, figuri, culori, numere*, trad. de Micaela Slăvescu, Laurențiu Zoicaș (coord.), Daniel Nicolescu, ..., Ed. Polirom, Iași.

COCAGNAC, Maurice

1997 *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, Ed. Humanitas, București.

COOPER, A. David

2001 *Dumnezeu este un Verb*, trad. Lucia VITCOWSKY, Ed. Hasefer, București.

DORONDEL, Ștefan

2004 *Moartea și apa: ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc*, Ed. Paideia, București.

DURAND, Gilbert

2000 *Structurile antropologice ale imaginarii*, trad. Marcel ADERCA, postfață de Cornel Mihai Ionescu, Ed. Univers Enciclopedic, București.

ELIADE, Mircea

1994 *Imagini și simboluri*, Pref. de Georges DUMÉRIE, Trad. Alexandra Beldescu, Ed. Humanitas, București.

ELIADE, Mircea

2006 *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, Ed. a II-a, Trad. Elena BORTĂ, Ed. Humanitas, București.

EVSEEV, Ivan

2007 *Dicționar de simboluri*, Ed. VOX, București.

GUÉNON, René

1997 *Simboluri ale științei sacre*, trad. din fr. de Marcel Tolcea, Sorina Șerbănescu, Ed. Humanitas, București.

KARA. I., CHEPTEA, Stela

1994 *Inscripții ebraice*, Iași.

LARIONESCU, Sanda

2000 *Apa în riturile legate de moarte*, Ed. Univers, București.

MIMS, Cedric

2006 *Enciclopedia morții*, trad. Paul Octav Ciucă, Ed. Orizonturi, București.

MIRCU, Marius

2001 *Un cimitir plin de viață: Filantropia. Pantheonul evreilor din România*, Ed. "Egal", Bacău.

1909 *Molitvi evreev na pervii i vtoroi deni Novolitia*, trad. în rusă: I. PIROJNIKOV, A. PASSA, Tipografia L. L. Mașa, Vilina.

NEUMANN, Victor

1996 *Istoria evreilor din România*, Ed. Amarcord, Timișoara.

PANEA, Nicolae

2003 *Gramatica funerarului*, Ed. Scrisul românesc, Craiova.

PRAGER, Viviane (Coord.)

2000 *Dicționar de iudaism*, trad. Viviane PRAGER, C. LITMAN, Țicu GOLDSTEIN, Ed. Hasefer, București.

PUCKLE, Bertram

2006 *Obiceiuri și ritualuri funerare. Originea și dezvoltarea lor*, trad. de Ioana Avădanei, Ed. DOCHIA, Iași.

RĂDULESCU, Arina

2008 *Rituri de protecție în obiceiurile funerare românești*, Ed. SACULUM I.O., București.

ROSEN, Șef Rabin Dr. Moses

1978 *Învățăături biblice*, București.

OTTO, Rudolff

2002 *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, traducere Ioan MILEA, Ed. Dacia, Cluj-Napoca.

RUNES, D. Dagobert

1997 *Dicționar de iudaism*, Trad. din limba engleză de Viviane PRAGER, Ed. Hasefer, București.

SEGALL, Sal.

2000 *Din folclorul poporului evreu. Credințe, datine și superstiții*, cuv. înainte de Dan Horia Mazilu, Studii introductive și ediție de Al. Dobre, Ed. Minerva, București.

SEMEN, Pr. Prof. Dr. Petre

2008 *Arheologia biblică în actualitate*, Ed. a 3-a, Ed. Trinitas, Iași.

SHAPIRO, Michael

1998 *Mândria evreiască. 101 tradiții evreiești*, Trad. și adaptare: Daniela FETIC, Ed. Antet, Oradea.

SOLOMON, Norman

2003 *Iudaismul. Foarte scurtă introducere*, trad. Florin SICOIE, Ed. ALLFA, București.

ȘORER, Jehiel Michael

2004 *La răspântie de veacuri. Evreii în 1900-1901*, București.

TRACHTENBERG, Joshua

2010 *Magie și superstiție la evrei: studiu asupra Religiei populare*, Trad. din l. eng.: Marilena CONSTANTIESCU, Ed. Herald.

WALDMAN, Felicia

2002 *Ocultarea în mistica iudaică: ocultismul Kabbalei*, Ed. Paideia, București.

WATSON, Lyall

1994 *Moartea ca linie a vieții. Biologia morții*, Trad. Oana VLAD, Ed. Humanitas, București.

WIESELTIER, Leon

2001 *Kaddish*, Pref. de Mircea Mihăieș, trad. și note de Magda Teodorescu, Ed. Polirom, Iași.



MUZEOGRAFIE, MUZEOLOGIE, PATRIMONIU

VALORI NAȚIONALE ȘI VALORI EUROPENE ALE PATRIMONIULUI CULTURAL

Simona MUNTEANU

National and European Values of the Cultural Patrimony. The access to know the cultural European patrimony is considered, at the European level, a relevant and efficient action concerning the strategy of Europe's unification.

The idea of the cultural European patrimony suppose a cultural genetic program of awareness. The ways of acces for the European citizen to the values of the European patrimony have a value of cultural strategy, which could be translated by cultural politics and cultural identity. It is important that each one to keep the cultural identity, to be aware by the idea of belonging to a family and a certain community.

Keywords: cultural patrimony, national patrimony, european patrimony, cultural identity

Ideea acestui subiect ne-a fost inspirat de un raport asupra Conferinței europene, organizată de Comisia Europeană a Parlamentului Europei de la Bruxelles, în urma cu câțiva ani, conferință ce a avut genericul Europa – un destin comun – cetățeanul și patrimoniul cultural.

Personalități de marcă, cu responsabilități în organisme europene, și-au exprimat speranțele și convingerile într-o posibilă cooperare, la nivel de continent, din perspectivă culturală, prezentând sugestii pentru strategii de cooperare culturală, toate în beneficiul cetățeanului european sau viitor cetățean european. Toți participanții au căutat, ca prin intervențiile lor, să găsească căi potrivite în sprijinul comun al Europei, dintr-o perspectivă care, adesea a trecut, din păcate, nebagată în seamă. Este vorba despre *Patrimoniul cultural european*, care trece de orice granițe administrative, politice sau militare. Sentimentul apartenenței la o colectivitate este o realitate. Pentru o anumită perioadă, scurtă în termenii istoriei lumii, dar lungă pentru viețile omenești, pentru generații, bariere bine cunoscute, au creat ziduri, izolări, comportamente specifice procesului de izolare, de separare, a căror consecințe se văd acum, în momentul în care se dorește, mai mult ca oricând, o unitate a Europei.

După părerea noastră, această unitate nu se poate realiza fără a se ține cont de patrimoniul Europei. Această *avuție* are cifrată în rădăcina etimologică moștenirea care o lasă tatăl (pater) spre deosebire de limbă, care este maternă. Așadar, moștenirea materială este a tatălui, a lui *pater*, de unde am moștenit și *patria*, *patrimoniul*, chiar și un anume *model patern*.

Ideea unui patrimoniu cultural european poartă în sine *un program genetic cultural*, un program de destin comun pentru care se impune un program de conștientizare. Căile de acces ale cetățeanului european la valorile patrimoniului au

o valoare de strategie culturală, care se traduce prin politică culturală, de educație culturală, care, realizate cu adevărat, și nu formal, pot avea consecințe pozitive nebănuite.

Accesul la cunoașterea patrimoniului cultural european este considerat, la nivel european, o acțiune relevantă și eficientă în strategia unificării Europei.

Lipsa de cunoaștere, de respect pentru alte zone culturale, pentru creații culturale patrimoniale necunoscute, se datorează, în primul rând, acelei îngrijorătoare ignoranțe, care, generează, firesc, mai departe ignoranță.

O investigație realizată de noi, în cercetările de teren din Transilvania, ne relevă un lucru îmbucurător pentru *starea de cunoaștere*, de *sănătate* culturală a spațiului carpatic. Avem un set cuprinzător de informații, de răspunsuri la anchete culturale, care pun în evidență și uimesc, în același timp, prin cunoștințele culturale privind Europa și valorile acesteia, a cetățenilor din spațiul așa-zis *tradițional* sau chiar *arhaic*.

Cercetătorii din domeniul antropologiei culturale și sociale din diferite părți ale Europei, cu care am colaborat, și lucrat pentru cercetările de teren în spațiul transilvan, în vederea dizertațiilor de doctorat, după o perioadă de acomodare și receptare a spațiului, au făcut afirmații surprinzătoare referitoare la tradițiile comunitare, la creativitatea de tip tradițional, la un anumit fel de spiritualitate specifică întregului continent.

Întrebarea esențială ar fi: ce reprezintă valoarea națională și ce reprezintă valoarea europeană? Credem că în afară de marile realizări prinse în repertorii UNESCO, în cataloage universale, o imensă categorie de obiective mobile și imobile pot fi considerate și reconsiderate în patrimoniul european.

A concepe programe pentru conștientizarea patrimoniului, a valorii culturale, a convingerii că faci parte dintr-o familie, că aparții unei comunități este de o importanță covârșitoare în păstrarea identității culturale a fiecăruia.

Cele afirmate de noi pot fi interpretate ca o reflecție lucidă într-un context îngrijorător, cu un subtext optimist și fără vreun pre-text.

Apelul pentru cunoașterea valorii se adresează cu precădere generațiilor care au și care vor avea responsabilitatea prefacerilor la care suntem martori. Șansele egale, accesul neblocați ca și alte binefaceri ale comportamentului democratic, se cer pregătite prin strategii, din păcate, costisitoare, prin schimbări de mentalitate, chiar prin sacrificii.

Nu oricine este dispus pentru mutații în grilele mentale care presupun răsturnări de valori și de orientare. Acest lucru nu se poate realiza peste noapte.

Patrimoniul cultural, valoarea europeană sau cea națională, care implicit este europeană, rămâne o cheie, o strategie operativă, în cazul în care este folosită cu știință pentru împlinirea dorinței, a visului, a șansei care așteaptă la ușă: o Europă unită într-un destin comun. Credem că este cea mai mare provocare a spiritului european, care a avut loc vreodată aici în sâmburele culturii mondiale. Fără îndoială că aceste prefaceri reclamă un fond apercceptiv, capacitate de meditație, precum și o disponibilitate care unește înțelegerea minții cu cea a inimii.

MUZEUL ETNOGRAFIC AL TRANSILVANIEI LA ÎNCEPUT DE MILENIU

Direcții de dezvoltare și perspective

Cristian MICU, Daniela ȘERDAN

The Ethnographical Museum of Transylvania at the Beginning of Millennium. Development Directions and Perspectives. As any cultural institution, the Ethnographic Museum of Transylvania has experienced over the time a continued evolution, both concerning the sizes and the ways of administration of the patrimony and concerning the methods and ways of valorisation of this patrimony.

In the present paper we try to present the main directions of development worked out by the Ethnographic Museum of Transylvania in the first decade of the 3rd millennium concerning the making of its fundamental missions: the "inner" one that refers to acquisition and preservation of the cultural patrimony and the "extern" one concerning the multiple ways of the patrimony valorisation.

Keywords: patrimony, administration, valorisation, museum pedagogy, digital databases.

Muzeele moderne, categorie în care se înscrie și Muzeul Etnografic al Transilvaniei, gestionează colecțiile muzeale pe baza unor reguli bine stabilite. Colecțiile muzeale, constituite în funcție de specificul fiecărui muzeu, definesc caracterul muzeelor, ca de exemplu caracterul etnografic al Muzeului Etnografic al Transilvaniei (M.E.T.).

Înființarea M.E.T., în 16 iunie 1922, a reprezentat un moment important în dezvoltarea muzeografiei etnografice românești. În cadrul expozițiilor permanente ale muzeului – cea pavilionară și cea în aer liber – și-au găsit o „reprezentare justă atât valorile culturale ale populației majoritare românești din Transilvania, cât și cele ale minorităților conlocuitoare” (Butură, 1968: 4).

De-a lungul celor aproape 90 de ani de existență ai muzeului, generațiile de specialiști care i-au trecut pragul, cu răbdare și competență științifică, au reușit să constituie colecții valoroase, care cuprind peste 98.000 piese, multe dintre ele fiind clasate în categoriile „Tezaur” și „Fond” ale patrimoniului cultural național, conform legislației în vigoare¹.

Muzeul își desfășoară activitatea, în prezent, într-o **clădire**, monument istoric, ce datează din secolul al XVI-lea, perioadă din care se păstrează doar subsolul. În secolul al XVIII-lea, clădirea a fost renovată, aici funcționând cel mai important han al orașului, "Calul Bălan". În secolul al XIX-lea, printr-o nouă renovare, i s-a conferit înfățișarea actuală primind, totodată, denumirea de "Reduta", clădirea devenind unul

¹ H.G. nr. 886/20.08.2008 pentru aprobarea normelor de clasare a bunurilor culturale mobile, publicată în M.O. nr. 647/11.09.2008

dintre cele mai importante edificii politice, administrative și culturale ale Transilvaniei. Sala mare a fost martora unor importante evenimente culturale și istorice, atât pentru Transilvania, cât și pentru oraș: concerte, adunări publice și recepții. Aici au concertat mari muzicieni ai lumii: Franz Liszt (în 1846 și 1879), Bartok Bela și George Enescu. Clădirea a fost, de asemenea, unul din locurile de întrunire ale Dietei Transilvaniei (Parlamentul provinciei). În 1894 s-a desfășurat, în palatul "Reduta", unul din cele mai mari procese politice ale secolului, reflectat de întreaga presă europeană: Procesul Memorandiștilor. În pledoaria rostită, în cadrul acestui proces, în calitate de acuzat, fruntașul politic român, dr. Ioan Rațiu a rostit memorabilele cuvinte: "Existența unui popor nu se discută, se afirmă!", cuvinte care au fost înscrise pe două plăci de bronz, amplasate una pe fațada clădirii și una în sala mare, (sală în care s-a desfășurat procesul), pentru ca generațiile viitoare să nu uite eforturile depuse de înaintași și să-i cinstească.

Pentru orice muzeu colecțiile pe care le gestionează reprezintă cea mai importantă parte a existenței sale, justificând menirea sa publică. Patrimoniul cultural național mobil și imobil de valoare etnografică administrat de Muzeul Etnografic al Transilvaniei din Cluj-Napoca reprezintă rezultatul activității desfășurate de-a lungul a celor aproape nouă decenii de activitate. Muzeul Etnografic al Transilvaniei este primul muzeu etnografic din România care s-a înființat pe baza unei concepții științifice deschise, elaborate de savanți ca George Vâlsan și Sextil Pușcariu, urmați de specialiști în studierea culturii populare ca Romulus Vuia, Ioan Mușlea, Ion Chelcea, Gheorghe Pavelescu și care au avut ca principiu fundamental alcătuirea colecțiilor pe baza unor cercetări directe de teren. Ca rezultat al activității desfășurate în aproape 90 de ani, M.E.T. are, din punct de vedere tematic, una din cele mai bogată colecție de etnografie (peste 98.000 obiecte, grupate în 8 secții și 40 subsecții, formând 495 colecții). În cadrul acestor colecții sunt tezaurizate obiecte care aparțin întregului domeniu al culturii populare românești și a naționalităților conlocuitoare (maghiari, sași, evrei, rromi), multe dintre ele unicat, ca de exemplu: secera ielelor, obiecte de descântat și vrăjit, biserica din Cizer construită de Horea (Nicula Ursu) etc. Patrimoniul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, format în prezent din peste 98.000 obiecte, mobile și imobile, sunt grupate în 7 gestiuni: Hoia, Ocupații, Ceramică, Textile, Mobilier, Negativotecă și Diapozitivotecă.

În mod firesc, în jurul acestui patrimoniu cultural deosebit de valoros gravitează toate activitățile M.E.T.:

1. *constituirea și completarea colecțiilor*, în special prin achiziții și donații. Din păcate ponderea cea mai mare o reprezintă donațiile, întrucât în ultimii ani muzeul s-a confruntat cu o lipsă a fondurilor, ca de altfel multe dintre instituțiile de cultură din țară;

2. *conservarea și restaurarea*. În privința acestui aspect muzeul a reușit obținerea autorizației de funcționare a Laboratorului de conservare-restaurare în anul 2010, în conformitate cu legislația în vigoare². În conformitate cu autorizația de funcționare obținută, laboratorul de conservare-restaurare dispune atât de condiții materiale, cât și de capacitatea profesională pentru a desfășura activități de conservare-restaurare în

² Legea nr. 182/2000 privind protejarea patrimoniului cultural național mobil, republicată, cu modificările și completările ulterioare – M.O. nr.828/09.12.2008

următoarele domenii: restaurarea și conservarea curativă a metalului, restaurarea și conservarea textilelor, conservare generală. În acest moment, laboratorul are un personal bine instruit și specializat: experți în restaurare metal și textile, experți în conservare;

3. *depozitarea*. Pe acest segment conducerea și personalul de specialitate ale muzeului au depus eforturi susținute în direcția organizării depozitării patrimoniului cu respectarea normelor privind tipodimensionarea, grupând depozitele pe categorii de materiale: organice și anorganice;

4. *cercetarea, evidența, inventarierea și clasarea*. În urma evaluării activității de cercetare din anii 2005-2008, în 2008, Muzeului Etnografic al Transilvaniei i-a fost atestată capacitatea de a desfășura activități de cercetare-dezvoltare, de către Ministerul Educației, Cercetării și Tineretului, prin decizia nr. 9816/04.12.2008, în conformitate cu legislația în vigoare³.

În prezent, *evidența și inventarierea* bunurilor culturale aflate în patrimoniul M.E.T. se realizează în conformitate cu Ordinul pentru aprobarea Normelor metodologice nr. 2035/18.04.2000 cu modificările ulterioare. *Evidența* bunurilor culturale se realizează pe baza unui registru pentru evidența analitică, care este un document oficial obligatoriu, cu caracter permanent, în care se înregistrează totalitatea bunurilor culturale deținute de M.E.T., și se consemnează principalele elemente de identificare: datare, proveniență și valoare. Registrul îndeplinește astfel, simultan, două funcții importante: evidența integrală a bunurilor culturale din patrimoniul muzeului și asigurarea elementelor de ordin descriptiv pentru identificarea bunurilor înregistrate.

Potrivit art. 13 alin. 1 din Legea nr. 182/2000, republicată, „instituțiile publice deținătoare de bunuri culturale mobile aparținând patrimoniului cultural național mobil au obligația de a inventaria aceste bunuri, atât analitic, prin fișa standard, conform normelor emise de Ministerul Culturii și Cultelor, cât și sinoptic, prin banca de date, conținând și arhiva imagistică”. Pentru a putea realiza o evidență cât mai riguroasă, pe lângă forma tradițională de evidență realizată cu ajutorul registrelor de evidență analitică, conducerea și personalul de specialitate a Muzeului Etnografic al Transilvaniei a considerat că este necesar și o evidență informatizată a patrimoniului cultural. Astfel, încă din anul 1997 s-a realizat un program de evidență informatizată, o aplicație în Visual FoxPro 5.0., program ce asigură o evidență rapidă, modernă, de analiză și selecție a datelor, cu numeroase posibilități:

- înregistrarea bunurilor culturale pe măsura intrării în patrimoniu, conform cerințelor din Ordinul MCPN nr. 2035/2000: nr. de inventar, descriere, valoare, gestiune, loc în depozit, fotografie;

³ O.G. nr. 57/2002 privind cercetarea științifică și dezvoltarea tehnologică, aprobată cu modificări și completări prin Legea nr. 324/2003, cu modificările și completările ulterioare și ale H.G. nr. 551/2007 pentru aprobarea Criteriilor și standardelor, precum și a Metodologiei de evaluare și atestare a capacității de a desfășura activități de cercetare-dezvoltare de către unități și instituții care au în obiectul de activitate cercetare-dezvoltarea și de acreditare a unităților componente ale sistemului de cercetare-dezvoltare de interes național - M.O. nr. 643/30.08.2002, M.O. nr. 514/16.07.2003, M.O. nr. 416/21.06.2007

- ordonarea bunurilor culturale pe diverse criterii: denumire, număr de inventar, gestiune, loc în depozit, cuvinte cheie, valoare etc.;
- posibilitatea de imprimare a listelor de inventar, a diverse rapoarte de evidență, după anumite criterii, a fișelor de obiecte.

Marele avantaj al unei evidențe informatizate⁴ este posibilitatea de actualizare a informațiilor în timp.

La intrarea în patrimoniul M.E.T. a unui bun cultural au loc, din punct de vedere al evidenței, următoarele operațiuni:

- atribuirea numărului de inventar corespunzător poziției care urmează după ultima înregistrare
- fotografierea, general și a detaliilor semnificative
- întocmirea fișei de evidență analitică de către muzeograful sau cercetătorul specializat pe categoria respectivă de obiecte, precum și a fișei de conservare de către conservator
- completarea registrului de evidență analitică de către conservatorul însărcinat de conducerea muzeului, pe baza fișei de evidență analitică
- completarea registrului de evidență informatizată al muzeului, registru de care răspunde șeful de secție
- marcarea numărului de inventar pe obiect de către personalul laboratorului de conservare-restaurare
- predarea obiectului în depozit, consemnându-se locul în depozit, în fișa de evidență, în registru de evidență informatizată, pentru a putea fi regăsit cu ușurință.

Și în cadrul contabilității, evidența bunurilor culturale, care alcătuiesc domeniul public al statului⁵, se ține distinct. Ca urmare a aplicării prevederilor legii proprie-

⁴ Informatizarea evidenței a fost prevăzută și în Legea 182/2000, inclusiv obligația finanțatorilor de a asigura fondurile necesare, dar acum ea devine obligatorie: *Art. 13. - (1) Instituțiile publice deținătoare de bunuri culturale mobile aparținând patrimoniului cultural național au obligația de a constitui evidența acestor bunuri atât analitic, prin fișa standard, conform normelor emise de Ministerul Culturii, cât și sinoptic, prin banca de date, conținând și arhiva imagistică. (2) Autoritățile publice în subordinea cărora funcționează instituțiile deținătoare de bunuri aparținând patrimoniului cultural național au obligația de a asigura resursele financiare necesare în vederea constituirii evidenței informatizate.* Prin articolul 9, paragraful 1 din Legea nr. 12/11.01.2006 privind modificarea și completarea Legii muzeelor și a colecțiilor publice nr. 311/2003 s-a instituit obligativitatea evidenței informatizate, pe baza unui model unic: „Evidența bunurilor care fac parte din patrimoniul muzeal este ținută prin Registrul informatizat pentru evidența analitică a bunurilor culturale, document permanent, având caracter obligatoriu, cu menținerea registrelor de inventar și a documentelor primare. (2) Registrul informatizat pentru evidența analitică a bunurilor culturale este alcătuit pe baza unui model unic, aprobat prin ordin al ministrului culturii și cultelor, cu avizul Comisiei Naționale a Muzeelor și Colecțiilor.”

⁵ Prin Legea nr. 213/17.11.1998 privind proprietatea publică și regimul juridic al acesteia, cu completările ulterioare, s-au pus bazele juridice ale proprietății publice din România. **Domeniul public al statului** este alcătuit din bunurile prevăzute la art. 135 alin. (4) din Constituție, din cele stabilite în anexa la Legea nr. 213/1998 privind proprietatea publică și regimul juridic al acesteia, precum și din alte bunuri de uz sau de interes național, declarate ca atare prin lege.

tații publice în planul de conturi al instituțiilor publice au fost introduse o serie de conturi noi care structurează informația contabilă pe categorii de domenii public și privat. În cadrul contabilității muzeului pentru a putea fi oglindite bunurile culturale în totalitatea lor, dar și pe părți componente, în funcție de gestiunea din care fac parte, se folosesc conturi sintetice și conturi analitice. **Conturile sintetice** folosite pentru evidența bunurilor culturale în contabilitatea muzeului sunt: 214, 6821, 101, 401, 446 și 121, și grupează bunurile după caracteristicile lor generale. **Conturile analitice** folosite în contabilitatea muzeului grupează bunurile culturale după însușirile lor specifice, adică după repartizarea lor pe diferite gestiuni, astfel: **214.00.31** – evidențiază bunurile culturale din gestiunea „Hoia” - secția în aer liber a muzeului (monumente de arhitectură populară țărănească, instalații tehnice, gospodării țărănești, inventarul gospodăriilor, biserici de lemn); **214.00.32** – evidențiază bunurile culturale din gestiunea „Ocupații” (inventar gospodăresc, inventar meșteșugăresc, obiecte de cult etc.); **214.00.33** – evidențiază bunurile culturale din gestiunea „Ceramică” (ceramică populară din secolele XVII-XXI); **214.00.34** – evidențiază bunurile culturale din gestiunea „Textile” (port popular, textile de interior); **214.00.35** – evidențiază bunurile culturale din gestiunea „Mobilier” (piese de mobilier); **214.00.36** – evidențiază bunurile din gestiunea „Negativotecă” (negative pe sticlă și celuloid); **214.00.37** – evidențiază bunurile culturale din gestiunea „Diapozitivotecă” (diapozitive pe sticlă și celuloid).

Inventarierea patrimoniului cultural național pe care-l gestionează în prezent Muzeul Etnografic al Transilvaniei se realizează în conformitate cu Ordinul nr. 2035/2000, iar potrivit art. 5, alin.1., lit. a muzeul este obligat să verifice existența și integritatea bunurilor înscrise în registrul de evidență analitică o dată la 3 ani, întrucât deține până la 100.000 obiecte. Efectuarea inventarierii se face potrivit Normelor privind organizarea și efectuarea inventarierii elementelor de natura activelor, datoriilor și capitalurilor proprii, aprobate prin Ordinul MFP nr. 1846/2010. Inventarierea are ca obiectiv constatarea faptică a existenței cantitative și calitative ale elementelor de patrimoniu cultural național, a modului de executare a sarcinilor de către gestionari, precum și stabilirea eventualelor diferențe față de evidența scriptică.

Clasarea bunurilor culturale mobile - reprezintă înscriserea unui bun cultural în patrimoniul cultural național (în categoria Tezaur sau Fond). Înscriserea bunului în patrimoniul cultural național se poate face în urma unei expertize care îi stabilește

Domeniul public al județelor este alcătuit din bunurile prevăzute la pct. II din anexă la Legea nr. 213/1998 privind proprietatea publică și regimul juridic al acesteia și din alte bunuri de uz sau de interes public județean, declarate ca atare prin hotărâre a consiliului județean, dacă nu sunt declarate prin lege bunuri de uz sau de interes public național. Astfel, prin HCJC nr. 14/31.03.2001 s-a aprobat de către CJC inventarul bunurilor care aparțin domeniului public al județului Cluj, iar prin H.G. nr. 969/05.09.2002 este atestat domeniul public al județului Cluj și al municipiilor, orașelor și comunelor din județul Cluj, cu excepția municipiului Cluj-Napoca, cu modificările ulterioare. Lista cu bunurile ce fac parte din domeniul public al județului Cluj, aflate în administrarea Muzeului Etnografic al Transilvaniei, la 01.10.2010, cuprinde 2 secțiuni:

- ♦ secțiunea I – bunuri imobile, cuprinzând două părți: bunuri imobile, reevaluate și bunuri imobile aparținând patrimoniului cultural național, bunuri care n-au fost reevaluate; Secțiunea II – bunuri mobile aparținând patrimoniului cultural național, bunuri care n-au fost reevaluate.

importanța sau semnificația istorică, arheologică, documentară, etnografică, artistică, științifică și tehnică, literară, cinematografică, numismatică, filatelică, heraldică, bibliofilă, cartografică și epigrafică, de vechimea, unicitatea sau raritatea. Declanșarea procedurii de clasare se face în general de către deținător. Conform normelor de clasare (H.G. nr. 886/20.08.2008), unui bun cultural supus procesului de clasare în patrimoniul național trebuie să i se întocmească un dosar care cuprinde trei documente principale: cererea de clasare, raportul de expertiză întocmit de către un expert acreditat de MCPN⁶ și fișa analitică de evidență a obiectului, însoțită de fotografia bunului cultural supus clasării. La acestea în dosarele de clasare întocmite de către experții muzeului a mai fost adăugată și fișa de conservare a obiectului, întocmită de către personalul laboratorului de conservare-restaurare.

În perioada martie 2010 – mai 2011, prin efortul întregului personal (experți, muzeografi, conservatori, restauratori, gestionari), care din păcate se micșorează continuu, s-au întocmit 695 dosare de clasare a bunurilor culturale administrate de M.E.T., din care 441 de bunuri au fost clasate în categoriile „Tezaur” (304 bunuri) și „Fond” (137 bunuri) a patrimoniului cultural național, iar restul de 254 dosare au fost deja trimise spre Ministerul Culturii și Patrimoniului Național și își așteaptă rândul.

5. *valorificarea patrimoniului prin organizarea de expoziții permanente și temporare*, prin dezvoltarea de diverse programe cultural-educative, lucrări științifice publicate în diverse publicații de specialitate, precum și prin publicarea seriei noi a Anuarului Muzeului Etnografic al Transilvaniei, începând din 1997 și până în prezent. În cadrul acestei activități de valorificare a patrimoniului deținute de M.E.T. trebuie menționate, pentru a nu fi uitate de noile generații, contribuția adusă de personalul muzeului din perioada 2000 – 2010 în realizarea celei de-a cincea expoziții permanente intitulată „Cultura populară din Transilvania – secolele XVIII – XX”, concepută de Maria Simona Munteanu și Ioan Toșa, și căreia i-au dat viață întregul personal. Expoziția permanentă a fost inaugurată la 16 decembrie 2006, iar în anul 2007 muzeul a primit premiul ICOM, aprecierile specialiștilor și vizitatorilor care i-au trecut pragul, iar în 2010 apare în Ghidul Verde Michelin România menționat cu două stele din trei posibile, reprezentând o încununare a efortului depus de întreg personalul muzeului.

Pe aceeași direcție de valorificare, dar și de protejare a patrimoniului cultural se înscriu și întocmirea studiilor de fezabilitate și a proiectelor tehnice, în anul 2009, a două proiecte deosebit de importante pentru muzeu: construirea unui pavilion administrativ în cadrul secției în aer liber și a unui sistem de iluminat subteran și de supraveghere video a secției în aer liber, care să pună în valoare și pe timp de noapte monumentele de arhitectură populară. Pavilionul administrativ a fost gândit să aducă la un singur loc întreg patrimoniul, în depozite moderne, cu respectarea celor mai moderne condiții de depozitare, de protejare contra incendiilor și care urmează să fi accesibile atât specialiștilor, dar și publicului. În cadrul aceluiași pavilion sunt proiectate laboratoare de conservare-restaurare cu dotările cele mai moderne care să asigure conservarea pasivă și preventivă a bunurilor, dar și restaurarea bunurilor care necesită acest lucru.

⁶ În prezent, în cadrul M.E.T. lucrează 5 experți acreditați pe diferite domenii ale etnografiei.

Toate aceste activități (constituire și completare; conservare și restaurare; depozitare; cercetare, evidență, inventariere și clasare; valorificare) constituie placa turnantă a **misiunii interne** a muzeului, care este conștient de responsabilități serioase pe care le are față de colecțiile sale, de cercetarea acestora, de păstrarea și conservarea acestui patrimoniu.

Concomitent cu îndeplinirea misiunii sale interne, M.E.T. și-a orientat eforturile în ultimii 10 ani și spre îndeplinirea **misiunii sale externe** , îndreptată spre public și societate, reușindu-se acest lucru prin expozițiile temporare, programele și activitățile desfășurate. Muzeul a trecut prin procese de reorganizare, care vor continua și în anii următori, ca urmare a aderării la Uniunea Europeană, ca rezultat a asumării unor noi cerințe ale societății. Ceea ce s-a reușit în ultimii ani în cadrul muzeului nostru a fost aceea schimbare a mentalității personalului în ceea ce privește funcțiile de bază ale muzeului, în care aplicarea unor metode eficiente de gestionare a potențialului intelectual al angajaților a condus la eliminarea imobilismului și amatorismului din instituție.

O altă orientare modernă în muzeologie, îmbrățișată de personalul muzeului, a constituit-o facilitarea accesului la informație pentru diferite categorii de persoane cu dizabilități. Muzeul Etnografic al Transilvaniei se înscrie pe această linie de dezvoltare, pe de o parte, prin organizarea pe baze științifice a unei expoziții permanente tactile (prin accesarea de fonduri AFCN), adresate, în special, persoanelor cu deficiențe de vedere, și pe de altă parte prin instalarea de servoplatforme care fac posibil accesul persoanelor cu dizabilități locomotorii în spațiile expoziționale ale muzeului. Astfel, în toamna anului 2009 și-a deschis porțile în cadrul M.E.T., *prima expoziție muzeală permanentă din țară organizată special în beneficiul persoanelor cu deficiențe de vedere, expoziție intitulată „Atinge și înțelege – mesajul tactil al obiectelor țărănești tradiționale”*.

Această premieră în domeniul muzeologiei românești, *expoziția cu impact tactil*, a fost realizată prin derularea de către Muzeul Etnografic al Transilvaniei a unui proiect finanțat de Administrația Fondului Cultural Național, la care a avut ca partener *Liceul pentru Deficienți de Vedere din Cluj-Napoca*, iar ca și colaborator *Asociația „Pontes” din Cluj-Napoca*. Prin acest demers, M.E.T. și-a propus și a reușit să înlesnească accesul la cultură al persoanelor cu deficiențe de vedere, oferind condițiile necesare promovării și însușirii valorilor culturii tradiționale. În afară de obiectele expuse, grupate pe categorii etnografice, publicul vizat mai poate beneficia de: ghidaj specializat; ghid plastifiat în alfabetul Braille, în limbile română, engleză și franceză; plăcuțe indicatoare, etichete în alfabetul Braille, desene cu teme etnografice în relief și în alfabetul Braille, audioghid. Accesul la expoziție este adaptat nevoilor specifice ale celor cu deficiențe de vedere prin amplasarea unor benzi podotactile. De asemenea, pentru o mai bună orientare, la intrarea în muzeu, cei ce au nevoie pot utiliza macheta tactilă a spațiului expozițional prin care pot intui mai bine structura acestui spațiu. Piese expuse provin din achiziții pe care specialiștii M.E.T. le-au făcut în urma cercetărilor de teren, pe baze științifice, precum și din donații, piesele fiind selectate avându-se în vedere atât criteriile muzeologiei etnografice, cât și gradul de impact tactil pe care aceste obiecte îl pot și trebuie să-l genereze. Unde nu a existat altă posibilitate s-au creat replici după piese reprezentative din patrimoniul M.E.T. O asemenea acțiune

a urmărit atât integrarea unui grup, multă vreme marginalizat, în ambianța culturală actuală, cât și sensibilizarea, schimbarea opticii majorității populației față de nevoile speciale ale celor cu deficiențe de vedere, dar nu numai.

Tot în cursul anului 2009, Muzeul Etnografic al Transilvaniei și-a extins paleta de servicii prin care a căutat să lărgască accesul la valorile culturii tradiționale a unor categorii cât mai variate de public, având în vedere, în primul rând, persoanele cu diferite tipuri de dizabilități, pentru care, dacă nu se creează condiții speciale, vizitarea unui muzeu este extrem de dificilă sau chiar imposibilă. Consecvent cu această orientare, la Secția Pavilionară a M.E.T s-au *montat servoscări cu platforme care permit accesul persoanelor cu dizabilități locomotorii în spațiul expozițional*.

Realizarea expoziției tactile, a reprezentat și un atu în plus în atragerea spre muzeu a unui număr tot mai mare de copii dornici să atingă și să manipuleze asemenea piese provenite din universul satului tradițional transilvănean, cu atât mai mult cu cât pentru aceștia au fost amenajate și *două colțuri de joacă unde îi așteaptă păpuși îmbrăcate în costume populare tradiționale autentice și o serie de alte jucării din lemn identice cu cele ce făceau deliciul copiilor din satele de odinioară*. Toate aceste jucării sunt replici ale pieselor aflate în patrimoniul muzeului, fiind realizate de către personalul instituției.

Copiii au reprezentat și reprezintă, pentru muzeu, motivul multor acțiuni întreprinse de personalul muzeului. Astfel, din anul 2000 s-a inițiat de către directorul de atunci al muzeului – doamna Maria Simona Munteanu – în cadrul secției în aer liber, pe perioada întregii vacanțe de vară, și se desfășoară anual, Tabăra Etnografică de Vară, unde copii între 6 și 16 ani sunt îndrumați în tainele unor meșteșuguri tradiționale (olărit, cusut, țesut, pictură pe sticlă).

Tot pentru copii, la 01 iunie 2010 s-a deschis în incinta secției în aer liber a muzeului un loc de joacă tradițional, care să reprezinte pentru cei mici șansa de a stabili un contact ludic cu un mediu cultural special. Avându-se în vedere funcția educativă pe care o are muzeul, prin crearea acestui spațiu de joacă și amplasarea lui în apropierea monumentelor de arhitectură țărănească specifică spațiului transilvănean, copiii vin în contact cu valorile patrimoniului cultural național, asigurându-se astfel și valorificarea acestui patrimoniu. Toate aceste echipamente de joacă au fost confecționate din materiale organice, de către meșteri populari locali, încurajându-se astfel supraviețuirea meșteșugurilor tradiționale, meșteri care au reușit să valorifice formele naturale ale lemnului și să atribuie valențe artistice acestor piese (leagăn buștean, cai cu căruță cu coviltir, omidă, leagăn cal, leagăn pasăre), urmărindu-se dezvoltarea afinității copiilor pentru materialele organice și modelarea mentalității acestora în direcția receptării valorilor culturii tradiționale.

Muzeul Etnografic al Transilvaniei este permanent preocupat de implicarea în viața socială și culturală a orașului prin dezvoltarea unor programe educaționale care se adresează elevilor, în general, și a copiilor asistați în diferite centre, în special. Aceste activități de pedagogie muzeală, complementare procesului de învățământ asigurat de instituțiile școlare, creează o legătură puternică între grupurile de copii și muzeu, spațiile muzeale devenind un loc plăcut pentru desfășurarea unor activități ludice și cognitive în același timp.

Tabăra Etnografică de Vară, organizată de 11 ani de instituția noastră, constituie un exemplu pentru modul în care un muzeu se poate implica în activități cu caracter pedagogic. An de an, tot mai mulți participanți de vârstă preșcolară și școlară deprind în cadrul acestei tabere, meșteșuguri tradiționale, fiind îndrumați de personalul muzeului și de artiști populari consacrați. Numărul tot mai mare de copii care doresc să participe reclamă înființarea unui nou spațiu destinat acestui tip de activități. Pentru aceasta, M.E.T. a conceput un proiect de transformare a unei clădiri dezafectate, nefuncționale din Parcul Etnografic, „Casa Pompelor” într-un centru modern pentru desfășurarea Taberei și a altor activități de pedagogie muzeală.

Concluzionând, în secolul XXI nu este suficient să soliciți sprijin, trebuie să ne gândim ce oportunități pot fi reciproc avantajoase, atât pentru muzeu, cât și pentru potențialii parteneri. Manageriatul muzeului și întregul personal trebuie să aibă în vedere atât îndeplinirea funcțiilor interne ale muzeului și păstrarea caracterului specific al acestei instituții, cât și racordarea continuă la orientările moderne în ceea ce privește valorificarea patrimoniului și prezența muzeului în viața comunității. Prin toată activitatea sa muzeul trebuie să atragă și să răspundă cerințelor tuturor categoriilor de public: preșcolari, școlari, studenți, cercetători, pensionari, persoane instituționalizate și persoane cu dizabilități. Întreg personalul trebuie să abordeze pozitiv și să susțină activitățile și programele muzeului, trebuind să fie încurajat să le respecte și să se implice, pentru a menține muzeul în rândul celor mai importante instituții de cultură.

Bibliografie

BUTURĂ, Valer

1968 *Muzeul Etnografic al Transilvaniei. Secția în aer liber*, Întreprinderea Poligrafică Cluj.

H.G. nr. 886/20.08.2008 pentru aprobarea normelor de clasare a bunurilor culturale mobile, publicată în M.O. nr. 647/11.09.2008

Legea nr. 182/2000 privind protejarea patrimoniului cultural național mobil, republicată, cu modificările și completările ulterioare – M.O. nr.828/09.12.2008

O.G. nr. 57/2002 privind cercetarea științifică și dezvoltarea tehnologică, aprobată cu modificări și completări prin Legea nr. 324/2003, cu modificările și completările ulterioare

H.G. nr. 551/2007 pentru aprobarea Criteriilor și standardelor, precum și a Metodologiei de evaluare și atestare a capacității de a desfășura activități de cercetare-dezvoltare de către unități și instituții care au în obiectul de activitate cercetare-dezvoltarea și de acreditare a unităților componente ale sistemului de cercetare-dezvoltare de interes național - M.O. nr. 643/30.08.2002, M.O. nr. 514/16.07.2003, M.O. nr. 416/21.06.2007

Legea 182/2000. Art. 13.

Legea nr. 12/11.01.2006 privind modificarea și completarea Legii muzeelor și a colecțiilor publice nr. 311/2003.

Legea nr. 213/17.11.1998 privind proprietatea publică și regimul juridic al acesteia, cu completările ulterioare.

PREZENTAREA EXPOZIȚIEI „GÂTEALA CAPULUI – RIT ȘI SIMBOL”

Flavia STOICA

Exhibition Presentation „Head Dressing – Rite and Symbol”. The exhibiton *Head Dressing – Rite and Symbol* presented the typology of the objects related to the head dressing. We organised this exhibiton in order to show the types of the head dressings and items used for head dressing and head covering, thinking that most of these pieces disappeared today. We also wanted by presenting these items to make the visitor to discover the symbolism of these precious objects. The present paper is a presentation of the exhibition – its theme and structure.

Keywords: exhibition, head dressign, symbol, typology

Expoziția „Găteala capului – rit și simbol” s-a constituit în prezentarea tipologiei pieselor legate de găteala capului. Am organizat această expoziție împreună cu colega mea Ancuța Mocan, la sediul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, în perioada 7 iulie – 12 august 2011.

Decizia organizării unei expoziții temporare având ca temă *găteala capului* a fost luată din următoarele considerente:

1. Tipurile de pieptănături și piesele pentru găteala capului au dispărut în cea mai mare parte. Odată cu dispariția lor, s-a pierdut și valoarea acestora și, în același timp, semnificația.
2. Prezentarea altor piese pentru găteala capului decât cele deja existente în expoziția de bază.
3. Prin prezentarea acestor piese, am dorit ca vizitatorul să descopere valoarea simbolică a acestor obiecte.

Tema expoziției

Pieptănăturile și acoperitorile de cap constituie elemente importante în studiul portului popular. Părul, podoabă naturală a femeii, cu cât era mai bogat, cu atât era mai mândră femeia. Aspectul feței și găteala capului s-au bucurat de o atenție deosebită deoarece o față curată și un păr bogat reprezentau unul dintre cele mai importante criterii de apreciere a frumuseții.

Acoperitorile de cap relevă simțul artistic deosebit și măiestria țesătoarelor în combinarea materialelor de țesut, ales și brodat. Se pot distinge următoarele timpuri de piese pentru găteala capului: la femei – ștergarul de cap (cu variantele lui – marama, pahiolul, basmaua), bonetele (cepele, conciurile, căițele), cununile și păunițele; la bărbați – pălăriile și căciulile.

Găteala capului avea numeroase semnificații în cadrul comunității sătești, aceasta reflectând diferitele clase de vârstă (copilărie, tinerețe, maturitate), starea socială (sunt cunoscute din relatările istoricilor căciulile iobăgești, răzășești), starea civilă (femeile măritate dintotdeauna își acopereau capul) și uneori păstrează

reminiscente de valoare magică (în noaptea de Sân-Toader, fetele se duceau în locurile unde creștea omanul – o plantă viguroasă –, puneau la rădăcina lui pâine și sare, descântau, apoi săpau omanul, îl duceau acasă, îl fierbeau și dimineata se spălau pe cap. Cu părul despletit, mergeau apoi în grajd și trăgeau de coadă calul sau vaca, timp în care descântau: „Toadere, SânToadere/ Dă-mi chica capului/ Cât coada calului”). Prin acest spălat ritualic, se asigura un păr lung și frumos.

În practica de învelire a capului se întâlnesc trei elemente principale: pieptănatul și strânsul părului, cuprinsul acestuia cu ajutorul unei piese auxiliare (conci, legătoare), care-l ține adunat, și îmbrobodirea capului cu ștergarul.

Până la vârsta de 10 ani, fetițele purtau părul tăiat scurt și cu breton, iar pe măsură ce înaintau în vârstă, părul era lăsat să crească, era împodobit cu panglici colorate, ciucuri de lână, flori naturale și artificiale, oglinjoare și scoici (pentru a feri fetele de deochi), pieptănându-l într-o singură coadă, în două cozi libere pe spate sau împletit într-un moț deasupra frunții, care se leagă de o altă coadă, realizată mai jos.

Pe lângă pieptănăturile de fiecare zi, existau pieptănături destinate anumitor ocazii – sărbători sau nuntă. O formă deosebită de pieptănătură de nuntă era întâlnită în Țara Oașului, numită pieptănătură cu coadă. Aceasta se realiza prin împletituri de mare finețe, care necesitau mult timp, migală și pricepere. Mireasa devenea nevastă în urma unui ceremonial care avea loc după cununie, la sfârșitul ospățului de nuntă și însoțit de rituri magice de fecunditate. Noua calitate era conferită de pieptănătura și acoperitoarea de cap, prin care se integra în rândul femeilor căsătorite. La neveste, părul era pieptănat cu cărare la mijloc, fiind considerat în continuare ca o podoabă de mare preț.

În general, pieptănătura femeilor căsătorite era acoperită, constând dintr-un coc din cozi sau păr împletit pe ceafă sau spre vârful capului. Pentru a scoate în evidență bogăția părului sub acoperitoare și pentru a da o anumită formă ansamblului, se foloseau suportți (coarne și cerc) din diferite materiale: lemn, sârmă, carton etc.

Acoperitorile de cap relevă simțul artistic deosebit și măiestria țesătoarelor în combinarea materialelor de țesut, ales și brodat. Se pot distinge următoarele tipuri de piese pentru găteala capului la femei: ștergarul de cap (cu variantele: marama, pahiolul, basmaua), bonetele (cepele, conciurile, căițele), cununile și păunițele. Există și 2 tipuri combinate: căița cu pomeselnic, specifică zonei Făgărașului, vălitoarea cu ciurel (zona Sibiului) și vălitoarea de pe Târnave.

Bărbații își acopereau capul cu pălării și căciuli. În cadrul acestor două categorii, se disting următoarele tipuri: pălăria cu bor mare, pălăria cu bor drept, mai puțin întins, pălăria cu bor mare, întors, pălăria de proporții mici, pălăria de tip orășenesc și clopul înalt de paie. Căciulile aveau forma țuguată sau retezată și rotundă și erau confecționate din blană de oaie, blană de miel și, mai rar, din blană de capră.

Structura expoziției

Expoziția a fost structurată în cele două săli de expunere destinate expozițiilor temporare, rezervând prima sală pieselor legate de găteala capului la femei, iar a doua sală pieselor legate de găteala capului la bărbați. Piese expuse au fost grupate pe module expoziționale.

Pe primul podium am grupat piese legate de pieptănătură la copii, fete și femei: pieptănătură, conciuri, panglici, piaptan pentru prins părul și, de asemenea, cepse pentru copii, expuse pe suportți de plastic.

În al doilea modul expozițional am prezentat portul tradițional din Țara Oașului, format la femei din cămașă, poale, șorț, cizme și cunună, iar la bărbat din cămașă, traistă, gaci, cizme și pălărie.

În următoarele trei module expoziționale am expus cepse din Banat și Hunedoara.

În continuare am prezentat cununi, vălitoare, parte, ștergare, năframe și marama, pe podiumuri, în vitrină, pe suporti din lemn și din carton.

În a doua sală am expus piese folosite de bărbați pentru găteala capului, și anume – pălării din paie și fetru, folosite în anotimpurile calde și căciuli pentru vremea rece, confecționate din blană de oaie și miel.

Obiectele din ambele săli au fost însoțite de fotografii realizate după negative pe sticlă, care fac parte din arhiva Muzeului Etnografic al Transilvaniei.

De asemenea, în cadrul expoziției s-a putut viziona un fragment de film care prezintă împletitul și învelitul miresei din Țara Oașului. Filmul întreg a fost realizat de către colegii noștri de la Muzeul din Satu Mare, în localitatea Rața, jud. Satu Mare, în decembrie 2006. Am ales prezentarea gătelii miresei din aceasta zona datorită complexității acestei etape a nunții în zona Țării Oașului. Elementele de bază ale gătelii capului sunt „coada” de mireasă, cununa și podoabele din jurul gâtului. După cum se poate observa în filmul prezentat, „coada” este o împletitură specială care cuprinde în întregime podoaba capilară a tinerei. Este făcută de către o femeie meșteră timp de 10-12 ore. Înainte de împletire, părul era uns cu untură de porc și pieptănat până se desface în şuvițe, apoi separat în trei părți. În final, acestea erau prinse împreună, rezultând o dantelă de păr, cu colțisori care încadrau fața. Urmează împodobirea împletiturii cu flori și mărgelă, pe vârful capului fiind fixată cununa de mireasă.

Expoziția a fost însoțită de fotografii din arhiva Muzeului, extrem de valoroase, fotografii realizate din negative pe sticlă.

Bibliografie

ȘERCOȘAN, Elena, PETRESCU, Paul

1984 *Portul popular de sărbătoare din România*, editura Meridiane, București.

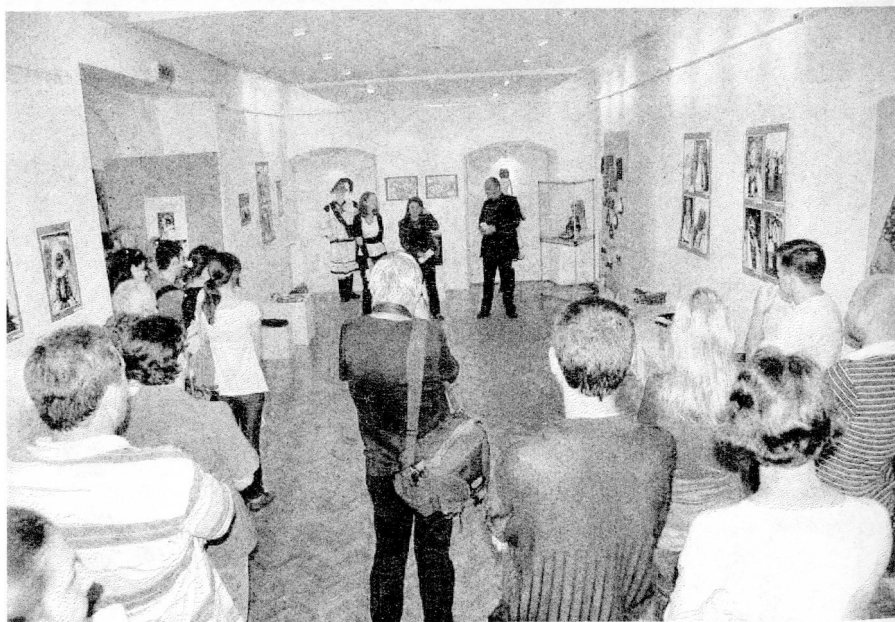
PETRESCU, Paul

1959 *Costumul popular românesc din Transilvania și Banat*, Editura de Stat Didactică și Pedagogică, București.

Fotografii din Arhiva MET – găteala capului

Aspecte din expoziția temporară *Găteala capului – rit și simbol*







ANTROPOLOGIE ISTORICĂ ȘI ETNOISTORIE

LEGISLAȚIA CONTRA VRĂJITORIEI ÎN LUMEA ROMÂNEASCĂ VECHIE: UN STUDIU DE CAZ ÎN ANTROPOLOGIA ISTORICĂ

Ioan POP-CURSEU

The Legislation against Witchcraft in the Ancient Romanian World:

A Case Study in Historical Anthropology. This paper, entitled *The Legislation against Witchcraft in the Ancient Romanian World: a case Study in Historical Anthropology*, analyzes the laws as a major factor of reducing and controlling the risk implied in illicit religious activities (witchcraft, magic, demonology). The purpose is to show that the *codices (pravile)*, used by the judges in the Romanian communities of Moldavia, Walachia and Transylvania, between the 16th and the 18th centuries, were less tuff in regard to the witches and magicians than the legislative books currently used in Western Europe, which explains partially the lack of systematic witch-hunts among the Romanians.

Keywords: laws, *codices (pravile)*, risk, witchcraft, witch-hunts.

În acest articol îmi propun să trec în revistă și să analizez legislația referitoare la vrăjitorie în lumea românească veche¹, făcând unele trimeri și la legislația occidentală², pentru a marca o mai bună înțelegere a cadrului cultural-istoric de la noi, lipsit de persecuții sistematice și masive împotriva vrăjitoarelor și a magicienilor. Mi se pare că una din creațiile majore ale unui anume grup cultural e sistemul său juridic și consider că personalitatea profundă a unei culturi poate fi decriptată prin analiza atentă a legislației și a modului în care discursul juridic identifică, previne și gestionează riscurile. Căci ce sunt legile altceva decât un sistem organizat de gestiune a riscului (și aici mă fac ecoul unui vag rousseauism)? Odată ce știm ce e licit și ilicit, ce este recomandat și ce se pedepsește, care sunt riscurile presupuse de anumite comportamente în concepția circumscrisă de coduri a unui popor, odată ce înțelegem cum se raportează cetățeanul de rând la lege, avem acces la intimitatea însăși a gândirii ce structurează un grup etnic, în demersurile sale de construcție instituțională.

În perioada de constituire a formațiunilor statale românești (sec. XIII-XIV), dreptul nostru (agrar, funciar) era concretizat în forme care țineau de „obicei”: un set de norme cu caracter juridic era transmis și aplicat din generație în generație. Ioan N. Floca face o înșiruire a formulelor definitorii pentru acest vechi drept românesc care funcționa „potrivit legii vechi și obiceiului țării și rânduielilor strămoșești”, „potrivit vechiului obicei” („iuxta consuetudinem antiquam”), în baza „legii românești” („zakon vlaski”), „potrivit obiceiului românilor” („iuxta legem Olachorum”) (Floca, 1993: 13; Floca, 1969: 55-56; vezi și Mazilu, 2006: 259 și *passim*). Romulus Vulcănescu,

¹ Dintr-o perspectivă originală (la granița între studiu istoric și studiu etnologic) a schițat o interpretare Romulus Vulcănescu (Vulcănescu, 1970: , pp. 167-172).

² Una dintre sursele cele mai bune pentru domeniul occidental – în Evul Mediu – rămâne Edward Peters, *The Magician, the Witch and the Law* (Peters, 1978).

preocupat de etnologia juridică, descrie formele tradiționale ale vieții juridice la români, dând detalii captivante despre: locurile de judecată tradiționale (în vatra satului sau la hotarele lui), instanțele juridice (ceata de bătrâni, de maturi, sau de feciori), tehnica juridică (judecata era privită ca: rit de trecere, rit apotropaic, rit expiatoriu), timpul consacrat judecăților (de la răsărit la apusul soarelui), instrumentarul folosit (răbojuri și semne de judecată), pedepse, determinate de vârstă și sex, de circumstanțe atenuante și agravante (muștrare, expunere la stâlpul infamiei, perindelele, bătaia, lapidarea etc.) (Vulcănescu, 1987: 278-285)³.

În vremea lui Ștefan cel Mare însă, poate chiar înainte (în zilele lui Alexandru cel Bun, după spusele lui Cantemir în *Descriptio Moldaviae*⁴), își face masiv apariția în Moldova dreptul scris de origine romano-bizantină (Georgesco, 1959: 373-391), care va sta la baza tuturor codurilor noastre de legi până în perioada modernă:

Literatura juridică este reprezentată în timpul domniei lui Ștefan cel Mare de Pravila sau Sintagma lui Matei Vlastaris, codificare juridică bizantină din veacul al XIV-lea. Textul în circulație în Moldova în ultimele decenii ale veacului al XV-lea este reprezentat de două manuscrise slavone, copii după traducerea model din 1347, întocmită în Serbia în timpul lui Ștefan Dușan, unul copiat la mănăstirea Neamț în 1472 (deci la sfârșitul primei perioade), celălalt copiat pentru biserica Sf. Nicolae domnesc din Iași în 1495 (deci în a treia perioadă). Se știe că textul slav al Sintagmei lui Matei Vlastaris are două versiuni principale: una mai largă reprezintă un fel de amalgam de rânduiele de drept canonic, precepte morale și norme juridice laice, cealaltă versiune, mult mai restrânsă, nu este de fapt decât o culegere de norme juridice privind raporturile civile dintre oameni, de un pronunțat caracter laic. (Stănescu, 1964: 20)

Un secol și jumătate mai târziu, când se va simți necesitatea existenței unei literaturi juridice în limba română, pentru a se răspunde unei cazuistici din ce în ce mai complicate, legislatorii noștri se vor baza desigur pe „obiceiul pământului” – care va rămâne mult timp în vigoare, amendând și corectând deciziile luate prin consultarea pravelor scrise –, dar se vor adresa acestei *Sintagme* a lui Vlastaris (ori altor *Nomocanoane* și *Basilicale* bizantine) și juriștilor occidentali contemporani (Prosper Farinaccius, sursă principală pentru *Cartea românească de învățătură* tipărită în 1646 la inițiativa lui Vasile Lupu), sau juriștilor slavi, fără să nesocotească și străvechiul drept roman. Pravilele, coduri de legi scrise, în limba română, reprezintă un fascinant aliaj de drept civil și drept penal, de religios și de laic, ceea ce face că au putut fi folosite atât de justiția ecleziastică cât și de cea „de obște”.

La fel ca în Occident, în procesele vrăjitoarelor de pildă, la noi completurile de judecată ecleziastice doar judecau pricina și dădeau sentința, executarea acesteia rămânând în seama justiției laice [„Greșala sodomiei se judecă de la doao judecăți:

³ Vezi și: “obiceiurile „aveau caracter legic” prin repetare periodică; la origine „legile trebuie să fi avut strânse legături cu miturile [...] cu riturile, cu **conceptiile magice reflectate în cutume**” (subl. mea) (Bot, 2008: 164-175).

⁴ Ioan N. Floca (Floca, 1969: 61-69) arată cu argumente irefutabile existența unei pravile scrise în vremea lui Alexandru cel Bun.

judecătorul besecirii-l aforisaște, iar judecătorul cel mirenesc face-i moarte; și după moarte trupul lui-l arde în foc.” (*Îndreptarea legii 1652*, 1962: 305)]. Existența celor două justiții, între care a existat atât o „cooperare”, cât și o opoziție punctuală, ambele remarcate de Dan Horia Mazilu (Mazilu, 2006: 463-467), se completa cu compoziția piramidală a statului nostru medieval unde, cu cât cineva se situa mai aproape de vârful piramidei (adică de domnitor, unsul lui Dumnezeu⁵), cu atât se sustrăgea mai ușor obligațiilor civice, așa cum subliniază Ureche în cronica sa: „Și pentru aceasta să cunoaște că cum nu-i discalcată țara de oameni așezați, așa nici legile, nici tocmeala țării pre obiceiă bune nu-s legate, ci toată dreptatea au lăsat pre acel mai mare, ca să o judece și ce i-au părut lui, ori bine, ori rău, aceia au fost lege, de unde au luat și voie așa mare și vârf. Deci cumu-i voia domnului, caută să le placă tuturor, ori cu folos, ori cu paguba țării, care obiceiă până astăzi trăiește.” (Ureche, 1978: 11-12) Contradicțiile de judecată și arbitrarul sentințelor creau câteodată o sumă de rupturi în textura juridică, ceea ce permitea unor mari tâlhari și nelegiuți să scape, dar poate că permitea și ca o vrăjitoare sau alta să nu fie condamnată pentru o culpă imaginară...

În excelenta sa lucrare, *Lege și fărădelege în lumea românească veche*, Dan Horia Mazilu demonstrează convingător că dreptul Evului Mediu românesc avea „obligatorii temeieri scripturistice” și că pentru cei din vremea de demult, marcată de un creștinism extrem de activ și de militant, infracțiunile erau în primul rând păcate, a căror sancționare juridică atrăgea după sine și blestemul sau excluderea din comunitatea aleșilor (Mazilu, 2006: 73-86). În ceea ce privește cazul specific al legislației privitoare la vrăjitorie, lumea românească veche nu face excepție, bazându-și prescripțiile legislative pe Sfânta Scriptură, în ale cărei pagini abundă referințele la ghicitori, magi sau vrăjitoare. Le redau în interpretarea părintelui Cleopa, ca ecou contemporan al discursului călugăresc din vremea veche:

Dar și Sfânta Scriptură arată cât de greu pedepsește Dumnezeu pe cei ce alergau la vrăjitori, că auzi ce zice: „Pe fermecători nu-i lăsați să trăiască.” (Ieșire, 22, 18). Și iarăși zice: „Și bărbatul sau femeia, oricare dintre ei se vor face descântători sau vrăjitori, cu moarte să se omoare; pe amândoi cu pietre să-i ucideți că vinovați sunt.” (*Levitic*, 24, 17). Și iarăși: „Sufletul care se va duce la descântători sau la vrăjitori ca să curvească în urma lor, Eu voi întoarce fața Mea împotriva sufletului aceluia și-l voi pierde din poporul lui.” (*Levitic*, 24, 17).

Vedem că pe împăratul Manase l-a pedepsit Dumnezeu cu robie amară și grea în Babilon, că „trecea pe fiii lui prin foc și făcea descânțece și felurite vrăji și a făcut grăitori din pânțele și vrăjitori și a înmulțit a face rău înaintea Domnului, ca să-l înlăture pe el de la împărăție” (*II Paralipomena*, 33, 6). Pe împăratul Saul l-a pedepsit Dumnezeu cu pierderea împărăției și cu moarte de ocară, pentru că a lăsat pe Dumnezeu și a chemat femeie grăitoare din pânțele, urmând ghicirile ei (I

⁵ Domnitorul era principalul împărțitor al dreptății în țările române. El și-a delegat târziu autoritatea unor boieri și funcționari cu atribuții juridice, cf. Valentin Al. Georgescu și Petre Strihan (Georgescu, Strihan, 1979). Despre domnitor ca suprem împărțitor al dreptății, vezi și Dan Horia Mazilu (Mazilu, 2006: 458-461).

Regi, 28, 7). Iar pe împăratul Ohozia s-a mâniat Dumnezeu foarte tare, că a trimis să întrebe pe vrăjitoarea din Ecron.⁶

În mod extrem de curios, în lumea occidentală s-au aplicat cu strictețe îndemnurile *Leviticului* (să avem în vedere că autorii catolici Institoris & Sprenger, Jean Bodin și Pierre de Lancre, sau protestanții Luther și Calvin recomandau stărpirea, exterminarea totală a vrăjitoriei⁷), în vreme ce legislatorii români le-au ignorat cu desăvârșire. Nici una din vechile noastre pravile nu prevede pedeapsa capitală pentru vrăjitori și vrăjitoare, sau pentru cei ce fac apel la serviciile lor. Toate se mențin la nivelul unor pedepse canonice, pur religioase, inspirate din literatura patristică, fără să fie de acord întotdeauna între ele. Pedepsele depind de Sf. Părinte a cărui operă e citată, de hotărârile conciliare luate în calcul, ba chiar de înclinarea judecătorului spre mai multă sau mai puțină clemență.

Deja un document din anul 1286, care are caracter juridic, arată că – după rânduiala stabilită de împărații creștini și de Sf. Sinoade, în atribuțiile judecății bisericești intră următoarele cauze: divorțul, căsătoria, răpirea miresei, cearta între bărbat și femeie asupra averii, căsătoria între rude apropiate sau încuscriri, erezia, vrăjitoria, desfrânarea și otrăvirea cu buruieni, mușcarea cu dinții, copiii care-și bat părinții, furtul din biserică, prădarea morților, profanarea mormintelor, batjocorirea simbolurilor sacre (crucea), cântarele de negustorie și greutățile, furtul de animale, de câini sau de păsări (Floca, 1969: 60).

Pravila lui Coresi este primul text tipărit cu caracter juridic din cultura română și prezintă un interes deosebit pentru subiectul nostru⁸. Tipărită în intervalul 1570-1580, *Pravila* a circulat în manuscris cu mult timp înainte: o copie după prototip se găsește în *Codex Neagoeanus*, copiat în anul 1620 de popa Ion Românul, satul Sânpetru, jud. Hunedoara, iar o altă versiune, copiată la Râpa-de-jos de popa Toader în 1610 și păstrată în Arhivele Bistriței, a fost semnalată de Al. Rosetti. Partea de sfârșit a *Pravilei*, „în care [nu întâmplător, n. mea] se evocă viziunea raiului și a iadului”, se găsește copiată în *Codex Sturdzanus* și *Codex Todorescu*. După cercetătorul C. Spulber, *Pravila* coresiiană ar fi o traducere după *Nomocanonul* atribuit lui Ioan Nesteutul, patriarh al Constantinopolului între 580-619. Răspândirea mare a textului și numeroasele copii integrale sau fragmentare atestă faptul că în lumea românească a veacului XVI o justiție ecleziastică sistematică tindea să se consolideze, preoții lucrând la spovedanie sau în acțiunea lor socială după prescripțiile *Pravilelor*. Cei care se ocupau cu vrăjitoria erau aspru pedepsiți, dar numai pe plan religios și spiritual, fără ca trupul să aibă de suferit (cel puțin nu direct!): „Cela ce ia mana, post 7 leat; închinăciuni: într-o zi 100”. Tot în *Pravila lui Coresi* apare o indicație ciudată, care pare să spună că în lumea veche între categoria preoților creștini și cea a vrăjitorilor

⁶ Alte referințe biblice la magie, vrăjitorie și divinație, pentru a completa sau preciza lista părintelui Cleopa: Numeri 22, 7, Deuteronom 18, 10, Josua 13, 22, Psalmi 58, 5, Isaia 2, 6, 3, 2, Daniel 2, 10, Faptele apostolilor, 8, 9-11, 13, 6-8, Galateni 5, 20.

⁷ Vezi un tabel contrastiv de pedepse stabilit de Jean Delumeau (Delumeau, 1978: 357), unde moartea este, de departe, cea mai frecventă pedeapsă pentru practicanții vrăjitoriei.

⁸ Despre *Pravila lui Coresi*, vezi Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii române vechi* (Cartoian, 1996: 106), de unde provin informațiile ce urmează.

păgâni frontiera nu era foarte clar trasată, sau cel puțin că preotul trebuia în anumite împrejurări să intre pe terenul dușmanilor săi: „Cade-se să fie popa măiastru ca un vraciu, să caute pocăania și să o socotească să poarte greul unul cu altul.”⁹ O prescripție similară apare în *Pravila de ispravă oamenilor și de toate păcatele și greșalele*, manuscris din sec. XVII, aflat o vreme în posesia lui Ioan Bogdan, în care totuși moldoveneasca arhaică arată că poate fi vorba de copia unei pravile din secolul anterior: „cade-se popii să fie maiestru ca un vraciu, să caute păcatele și să socotească să poarte greul unul cu altul” (Floca, 1969: 93)¹⁰.

O sumă de prescripții detaliate din *Pravila de la Govora* (1640-1641) aduc nuanțări dispozițiilor din textul tipărit de Coresi. *Pravila de la Govora*, numită și *Dereptătoriu de lege*, este o mică culegere de legi bisericești, dar cu reverberații în lumea laică, apărută sub supravegherea cronicarului Mihail Moxa și a marelui cărturar Udriște Năsturel, sub înaltul patronaj al însuși domnitorului țării, Matei Basarab. E interesant că o serie de exemplare din ediția principeș apar cu semnătura mitropolitului Ghenadie al Ardealului, nu cu semnătura lui Teofil, mitropolit al Țării Românești, ceea ce indică în mod clar o aplicare a principiilor pravilei la credincioșii ortodocși de peste munți, cărora le era destinat tirajul respectiv al lucrării¹¹. Iată ce se spune în *Pravila de la Govora* despre vrăjitoare:

Preotul, de va spune basne sau se va ținea de farmece sau de vrăji și le va face vecinului său... să se lase de leturghie.

Cine va pierde ceva al lui și va chema vrăjitoarea de o va întreba, patru ani să se pocăiască... Cine poartă farmece și ierbi la grumazii lui are parte de slujirea bozilor... Cine cumpără ceva și o farmecă spre ferință... vrăjitori se chiamă.

Preotul cela ce vrăjește sau merge la vrăjitoriu să se scoată.

Ajung acestea în și mai mari bezaconii, că fac farmece și vrăji și pierd sufletele coconilor la vreme de naștere... și beau oarecare ierbi cele ce înseși le știu... mai vârtos văduvele și călugărițele... iară altele beau ierbi ca să nu facă coconi niciodată.¹²

Cele mai importante prescripții din *Pravila de la Govora* îi privesc pe preoți, amenințați cu caterisirea atât în cazul consultării vrăjitorilor cât și în cazul săvârșirii unor practici magice ilegale, seduși fiind să stăpânească atât sacrul licit, liturgic, cât și pe cel ilicit, cu o origine mai întunecată. Acest preot, „măiastru ca un vraciu” (cum îl voia *Pravila lui Coresi*, dar poate aici termenul „vraciu” se referă la un practicant al medicinei, empirice), nu cred că era deloc rar în vremurile vechi și numeroase surse occidentale ne arată preoți condamnați pentru că s-au îndeletnicit cu practici magice. Numeroși magicieni ai Renașterii, cum ar fi celebrul abate Trithemius de Würzburg, despre care vorbește Culianu în *Eros și magie în Renaștere*, făceau parte din cinul călugăresc¹³...

⁹ Vezi și ediția modernă a lucrării, *Pravila lui Coresi*, București, Editura Academiei, 1982, în special p. 219.

¹⁰ mai pe larg despre *Pravila de ispravă*, pp. 92-94.

¹¹ Despre *Pravila de la Govora*, vezi Ioan N. Floca (Floca, 1993: 56-59).

¹² Citat în I.-A. Candrea, *Folclorul medical român comparat, Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică* (Candrea, 1999: 194).

¹³ Despre preoții vrăjitori din Occident, vezi Guy Bechtel (Bechtel, 2000: 593, 619, 732 sqq.). Bechtel menționează un decret al conciliului de la Köln (1550) care excomunică preoții ce

Alte prescripții importante ale *Pravilei de la Govora* privesc o sumă de „bezaconii” în care cad femeile – și aici le întâlnim într-o postură ce le era comunamente atribuită de Occidentul medieval –, anume aceea de ucigătoare de prunci. Uciderea pruncilor se face prin „farmece” și „vrăji”, „la vreme de naștere”, sau chiar preventiv, prin consumarea unor „ierburi” cu funcție contracepțională¹⁴. Practica aceasta – și aici transpare un antifeminism oarecum apropiat de cel din *Malleus Maleficarum*, cel mai cunoscut tratat împotriva vrăjitoriei, imprimat la sf. sec. XV – le caracterizează mai ales pe „văduve” și pe „călugărițe” (adesea puse în postura de „curve” de o anumită mentalitate masculinistă a epocii vechi). Oroarea legislatorului ce descria aceste practici ilicite trebuie să fi fost extrem de mare, deoarece în faptele zugrăvite de el se conjugau mai multe delictе: sacrilegiul reprezentat prin recurs la farmece și vrăji, uciderea (care se pedepsea, în general, în lumea veche, tot cu ucidere, după legea talionului) și erezia de care erau suspecte călugărițele ce spurcau rasa monahală prin curvișaguri. Aș mai cita aici un scurt text din 1692, din care transpare o atitudine antifeministă, și care pare să asocieze practicarea vrăjitoriei cu păcatele trupului: „Mulți oameni-și învață featele fărâncătoare și bobonitoare, curve și descântătoare.”¹⁵

Vasile Lupu nu a purtat doar războaie cu armele cu vecinul său muntean, Matei Basarab. Războiul s-a dat și la nivelul fastului voievodal sau la cel al strălucirii vieții intelectuale de la curțile din Iași și București/Târgoviște. Cei doi domni au avut mari ambiții de legislatori, urmărind să restaureze splendoarea apusă a Bizanțului. Dacă voievozii s-au dușmănit, pravilele patronate de ei (dintre care fac parte și cele discutate mai jos) s-au copiat, s-au citat și s-au completat unele pe altele. *Șapte taine a Besearecii sau Pravila pre scurt aleasă* (Iași, 1645) este un manual destinat duhovnicilor, înnobilit de o prefață a mitropolitului Varlaam al Moldovei. La fiecare din cele șapte taine comentate în carte, sub formă de întrebări și răspunsuri, se dezbate hotărârile conciliilor ecumenice și se citează importante elemente de drept canonic¹⁶. Iată câteva prescripții legislative referitoare la vrăjitorie:

În 65 de capete a Pravilei Marelui Vasilie, au lăsat învățătură, cum *vrăjitorul* și *cela* ce sleiește ceara, sau aruncă cu plumbi, așisderea și *cela* ce va lega nunta, ce se zice, pre mire să nu se împreune cu nevasta-și, sau și alte meșteșuguri ce vor face cu vrăji, 20 de ai să nu se cumenece. Să știți și care se cheamă *vrăjitori*: *vrăjitori* se cheamă, carii cheamă și scot pe diavoli de vrăjesc, să cunoască niscare lucrure neștiute, sau alte răutăți ce fac să-și izbândească inimii, după voia și pohta cea rea, cu carele vor să facă răutate și vătămare a niscare oameni direpți. Pentru cea ce caută în stele sau

îndrăznesc să practice vrăjitoria. Vezi, de asemenea, detalii în Jean Wier (Wier, 1569: 103a-b și 104 a-b).

¹⁴ Tot în *Pravila de la Govora* există un pasaj citat de Dan Horia Mazilu (Mazilu, 2006: 379) „Muiarea ce-și va ucide feciorii la naștere cu sfeatul oarecăror vrăji de bunăvoia ei, aceeaia într-ou toate zilele vieții ei să aibă pocăanii.”

¹⁵ Citat de Valeriu Bălțeanu (Bălțeanu, 2000: 25).

¹⁶ Despre *Șapte taine a Besearecii sau Pravila pre scurt aleasă*, vezi Ioan N. Floca (Floca, 1993: 59-62).

fac alte meșteșuguri, să cunoască niscare lucruri neștiute, și ceia ce poartă la sine argare sau ierbi, ca să nu se apropie nimic de dânșii.¹⁷

Sancțiunea care-i lovea pe vrăjitori (din această categorie de infractori făceau parte cei ce practicau divinația cu ceară sau plumbi, sau cei care se ocupau cu magia erotică legând cununiile) era una canonică, resimțită însă ca deosebit de violentă în lumea medievală: îndepărtarea de la Sfânta Împărtașanie timp de 20 de ani. Pentru credinciosul care se rupea un interval de timp așa de îndelungat de trupul și sângele lui Hristos, pedeapsa aceasta însemna pocăință, umilință, reflecție asupra greșelii săvârșite, așadar o suferință inițiativă menită să-l readucă la sfârșit printre creștinii ce puteau spera la mântuirea sufletului. Pentru ca legislatorii să nu greșească, pedepsind atât de cumplit pe cine nu trebuie, în *Șapte taine a Besearecii sau Pravila pre scurt aleasă* se dă o definiție a vrăjitorului, bazată pe o ipoteză diabolică: vrăjitori sunt cei care îl invocă pe diavol, îl scot (probabil din iad), cu scopul de a afla lucruri neștiute – și aici intuim în subtext toate formele de divinație, astrologia în special („ceia ce caută în stele”) –, sau de a face „răutate” și „vătămare” oamenilor care se țin de învățătura creștină, celor „drepti”. Definiția dată aici vrăjitorului seamănă izbitor de tare cu acelea pe care le dădeau aceluiași personaj malefic Johann Wier în 1563 și rivalul lui Wier, Jean Bodin. Acesta din urmă, în 1580, pomind tot de la ideea unui recurs conștient la forțele întunericului, afirma: „SORCIER est celuy qui par moyens Diaboliques sciemment s’efforce de paruenir à quelque chose.” („VRĂJITOR este acela care prin mijloace Diabolice cu bună știință se străduiește să obțină ceva.”).

Șapte taine a Besearecii îi condamnă nu doar pe cei care practică vrăjitoria, dar și pe cei care, din neștiință, neputință sau întunecarea minții, fac apel la serviciul acelor persoane specializate, în loc să se mulțumească să ceară ajutorul lui Dumnezeu prin post și rugăciune. Această măsură îi privește pe cei care cheamă vrăjitori acasă pentru a face „farmece”, pe cei care se preocupă de prescripțiile astrologice legate de propria persoană, pe cei care poartă amulete și alte lucruri menite să-i ferească de rău:

Încă și ceia ce aduc vrăjitori la casele lor, pentru ca să facă niscare farmeci; așijdere și ceia ce vor vrăji în stele, pentru ca să cunoască multe lucruri de cele neștiute, și mai pre scurt, vrăjitorii și ceia ce vrăjesc, să nu se cumenece 5 ai, așijdere și ceia ce vor purta la sine avgare sau alte rădăcini sau ierbi, zicând că sunt bune, să nu se apropie nici o răutate, așijdere ceia ce zic că este noroc sau primejdie sau becisnicie, sau ceia ce-și socotesc ziua întru care s-au născut și zic că au fost bună sau rea, și aceștia să aibă canon 5 ai.¹⁸

Doi ani mai târziu, savanții de la curtea lui Vasile Lupu realizează o lucrare de maximă importanță pentru istoria dreptului românesc, *Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la alte giudeațe* (Iași, 1646), bazată atât pe *Basilicalele* și *Nomocanoanele* bizantine, cât mai ales pe lucrarea – inspirată de dreptul roman

¹⁷ Citat de Artur Gorovei (Gorovei, 1923: 66). Reluat în *Descântecel românilor* (*Descântecel românilor*, 1990: 110).

¹⁸ Citat de Artur Gorovei (Gorovei, 1923: 66). Reluat în *Descântecel românilor* (*Descântecel românilor*, 1990: 110).

tardiv – publicată la Veneția de Propser Farinaccius, *Praxis et theoricæ criminalis* (1607-1621). Principalul realizator, poate nu singurul, al acestei cărți „de învățătură”, este Eustratie logofătul¹⁹.

Farmecele ca mijloc de creare de obligații sunt reglementate în glavele 45, 62, 67 ș. a. În speță sunt sancționate farmecele făcute de „muiaria” spre „vătămarea bărbatului”, faptă care poate fi invocată ca motiv de divorț (25.10; 21, 16). Legiuitorul român îl urmează pe Farinaccius Q 149 și Q 127, pentru acest delict specific neavând corespondență în legislația romană (Floca, 1993: 91). În cazul rănirilor, dacă cel care a lovit pe cineva face dovada că victima a murit fiindcă „nu l-a ascultat pe vraci” sau a umblat „cu descânțece și cu farmece” și „s-a smintit singur cu nesocotința lui, slobozindu-să la bucate și băuturi”, agresorul nu se va pedepsi ca un ucigaș, deoarece se consideră că moartea a survenit din vina celui rănit (13.5; 14.1-5). În cazul acesta, mărturia vraciului este mai demnă de crezare, mai ales când „vraciul este dascăl, cum le dzic acestora doftori” și nu „altul mai prost bărbiariu sau dăscântătoriu” (14.7), și chiar „d-are fi vraciul jidov sau de altă leage” (Floca, 1993: 123). Remarcăm aici o separare netă între „vraci” și „doftori” pe de o parte, practicanți ai unei îndeletniciri nobile și licite, și „bărbieri” sau „descântători”, practicanți ai unor forme de medicină empirică mirosind a erezie și a lucru diavolesc pe de altă parte²⁰. Vrăjitoria ca infracțiune se reglementează în glavele 25, 45, 62 ș. a. Subiect al acestei infracțiuni este îndeosebi femeia și regăsim iarăși antifeminismul specific țesăturii ideologice a vrăjitoriei tardiv medievale. Reglementările corespund prevederilor din Farinaccius Q. 127.97 care își au izvorul în Dig. 48.8 ad legem Corneliā de sicariis (Floca, 1993: 150). În cazurile de otrăvire, pot fi torturați ca să mărturisească o serie de oameni al căror comportament deviant poate da de gândit societății: „muiarea umblătoare și curvă” care ar vrea să scape de bărbatul ei, „cela ce ascunde borăturile omului celui bolnav și nu le arată la vraci, să le vadză” (10.17), sau „vrăjitorul celui otrăvit” (10.22) (Floca, 1993: 160-161).

Cel mai prestigios codice juridic tipărit la noi apare nu în Moldova, ci în Valahia lui Matei Basarab, la Târgoviște: *Îndreptarea legii cu Dumnezeu care are toată judecata arhierească și împărătească de toate vinile preoțești și mirenești* (1652). Cartea a fost tradusă în latină în 1722, din porunca austrieilor stăpânitori în Oltenia, și în germană în 1824 (Mazilu, 2006: 95). *Îndreptarea legii* nu e deloc o operă originală, sprijinindu-se copios atât pe Vlastaris, cât și pe *Pravila de la Govora* sau pe *Carte românească de învățătură*, dar putem spune fără teama de a greși că e o lucrare profund adaptată realităților românești. Acest imens tratat de peste 800 de pagini este realizat oarecum din perspectiva unui raționalism creștin, care încearcă să adapteze foarte bine sancțiunile la gravitatea infracțiunii săvârșite de cineva. Spun „raționalism creștin” și nu pur și simplu „raționalism”, deoarece principiile rațiunii nu sunt admise decât în măsura în care nu contravin dogmelor Bisericii: felul în care Glava 378 combate credința în strigoi stă mărturie în acest sens. Mortul nu poate să devină strigoi, aici funcționând o „nălucire” drăcească, deoarece diavolul se poate transforma în orice,

¹⁹ În cele ce urmează mă folosesc pe larg de comentariul amplu al lui Ioan N. Floca (Floca, 1993).

²⁰ Cu privire la această separare în lumea veche, vezi N. Vătămanu (Vătămanu, 1972: 6-7).

dar nu în trup pipăibil, ci într-un simplu simulacru, un fum, o vedenie, menite să-i amăgească pe bieții creștini. Dispozițiile referitoare la vrăjitorie sunt aceleași – cu variații de formulări – ca și în tratatele precedente (aici trebuie să ținem seama că „abrogarea unei legiuri este o descoperire a Timpului Modern” și că „în vremea veche pravilele nu erau scoase din uz de noile apariții, judecătorii având libertatea să folosească legea pe care o aveau la îndemână” (Mazilu, 2006: 96):

Pentru vrăji și fermecătorie; și pentru ceia ce merg pe la vrăjitori; și pentru ceia ce poartă baere.

Glava 328

[Marele Vasilie, canon 65] Canonul 65 al marelui Vasilie poruncește că vrăjitorul și cea ce varsă ceară sau plumb cositoriu, sau carele leagă bărbatul și muiarea să nu se împreune, sau va face vreun alt fel de vrăjie, acela ani 20 să nu se cuminece.

[Caută de vezi bine această socoteală.] Și să știți că pe aceia chiamă vrăjitori, carii chiamă dracii și fac vrăjile pre voile cealea ce vor întru stricăciunea oamenilor.

Încă și ceia ce aduc vrăjitorii în casele lor să le scoată vrăji, sau carii citesc stealele, sau ca să învețe ceva ce nu știu, sau se duc la vrăjitori sau la vrăjitoare, aceia 5 ani să nu se priceștuiască.

[Soborul de la Anchira, canon 24] Așijderea și ceia ce poartă baere, sau nărocul cesta ce zic oamenii că are năroc omul, sau vor căuta de vor socoti zioa în carea se-au născut bună iaste au rea, aceia să se canonească ani 5. (*Îndreptarea legii 1652*, 1962: 302).

Dispozițiile privitoare la vrăjitoare sunt înșirate exact în aceeași ordine ca în *Șapte taine a Besearecii*. Intervine și aici ipoteza diabolică în legătură cu practicile magice: „pe aceia chiamă vrăjitori, carii chiamă dracii și fac vrăjile pre voile cealea ce vor întru stricăciunea oamenilor”. Pe lângă această convenție-cadru cu privire la vrăjitorie, mai există în *Îndreptarea legii* o serie de dispoziții care, prin încărcătura lor mentalistă, au făcut deliciul folcloriștilor de mai târziu. În pasajele reținute de I.-A. Candrea de pildă, apar o serie de teme recurente ale discursului despre magie din Evul Mediu (nu numai cel românesc): primejdia ca preoții să se înfrățească cu dracul pentru a săvârși lucrări magice, credulitatea populației care apelează mai degrabă la profesioniștii magiei decât la post și rugăciune, includerea vrăjitorilor printre marginalii temuți de societate ca stricători ai ordinii religioase și civile (cimpoitori, măscărîci, prostituate):

Vrăjitorul și cea ce bagă în casa lui leacuri, descânțece sau curăție ca să dobândească ceva, aceia cinci ani să cază...

Să nu se facă preot carele va fi vrăjitor, cimpoitor sau măscărîci, cititor de stele sau făcător de baiere...

Carii cred vrăjitorilor, fermecătorilor și celora ce se cheamă gonitori de nori, poruncit-au de aceștia sfântu sobor șase ani să cază.

Carele se va fâgădui să fie preot, aceluia nu i se cade să fie vrăjitor sau cimpoitoriu sau să aibă niscare învățături rele sau cititoriu de stele sau să facă baiere...²¹

Acestea sunt principalele pravile din lumea românească veche. Viața lor, așa cum afirmă Dan Horia Mazilu, este „lungă”, deoarece – chiar dacă nu se mai tipăresc

²¹ Citat în I.-A. Candrea (Candrea, 1999: 195).

alte ediții – materia lor e mereu reluată, reformulată și aplicată din nou: se tipăresc *Prăvilioare* cu uz bisericesc în cele două capitale ale Principatelor (București, 1781, Iași, 1784, 1802), chiar după ce legislația se modernizează profund în a doua perioadă a domniilor fanariote (Mazilu, 2006: 95-97). Funcționarea textelor într-un univers de tip medieval, diferită de funcționarea lor în lumea modernă, bazată fiind pe o compilare permanentă, face ca dispoziții cu caracter pravilnicesc să fie incluse și în texte care nu au ca prim obiectiv pe acela legislativ. Un fragment din *Cazanie la Gioimari a dintru svinț Părintele nostru Ioan, arhiepiscopul de Țarigrad, Rostul de Aur. Cuvânt de învățătură*, inclus de Dosoftei în ediția traducerii liturghiei în limba română, conține o splendidă punere în gardă împotriva păcătoșilor care ar îndrăzni să se apropie de Sfintele Taine. Aici, cei care se ocupă cu magia sunt într-o excelentă companie, iar noi, cititorii de azi parcă parcurgem o scară dintr-o pravilă, un fel de tablă de materii pe care judecătorul o consulta înainte de a stabili vina cuiva:

Deci frații miei, rogu-vă și vă zăc: nimerea giurători sau călcători de giurământ, sau mincinos, clevetnic, sau curvari, sau mehari, sau sudomlean, sau apucători, sau bețâv, sau suduitori, sau ură având asupra fratelui său, sau șugubăț, sau fărâncători, sau vrăjitori, sau otravnic, sau descântători, sau căutători în bobi și-n stele și-n tot felul de vrăji, sau tâlhari, sau maniehu, nespoveduit și negățat să nu se-apropie la-nfricatele a lui Hristos Taine, nice să s-atingă, nice să să alăture, că înfricat lucru este a cădea în mânule lui Dumnezeu viu. (*Dumnezeiasca Liturghie*. 1679, 1980: 299)

Mitropolii, cum se intuiește din recomandările lui Ioan Gură de Aur, transcrise de Dosoftei cu un scop precis, dispuneau ca duhovnicii să cerceteze minuțios păcatele (care erau în același timp și infracțiuni pasibile de o pedeapsă după pravilă!). Antim Ivireanu, preocupat de o bună administrare a vieții credincioșilor, produce mai multe texte cu statut de manuale pentru confesori²², unde se află întrebări care privesc activități magice, susceptibile de a duce la descoperirea vrăjitorilor și la îndreptarea lor. *Învățătură pre scurt pentru taina pocăinții*, Râmnic, 1705, conține o ultimă parte foarte tehnică, „Ce să cade a întreba duhovnicul pre cel ce se ispoveduiaște și cum să înceapă”, unde există detalii interesante pentru subiectul nostru:

Să întrebe duhovnicul pre cel ce să ispoveduiaște și alte ale lui păcate, sau de moarte, sau mai ușoare, adevă de va fi hulit la Dumnezeu sau la sfinți, sau la taine, sau altă hulă, sau de va fi dat dracului pre cineva, sau au anathemisit pre cineva au viu, au mort, sau de au făcut farmece, sau au aruncat în bobi și în cărbuni...²³

De fapt, la sfârșitul secolului XVII și la începutul secolului XVIII, Antim Ivireanu desfășoară o adevărată cruciadă împotriva diverselor forme de vrăjitorie²⁴, dintr-

²² Acest gen de texte, foarte răspândite în Occidentul medieval, avea și un pronunțat caracter juridic, așa cum arată Jean Delumeau (Delumeau, 1997: 235-243). Confesorii occidentali foloseau așa-numitele *Sume* (mai ample, mai angajate juridic), dar și mici manuale (centrate mai ales pe igiena spirituală).

²³ Citat de Dan Horia Mazilu (Mazilu, 2006: 398). Mai pe larg, despre instrucțiunile date duhovnicilor de Antim Ivireanu, pp. 397-399.

²⁴ Iată încă o intervenție a mitropolitului împotriva diverselor forme de vrăjitorie: „A doua, pentru vrajele și descântecel ce caută, stinge cărbuni, pune lacăte, și cuțite și sorti să-și vadă norocul lor, nu împrumutează la începutul lunelor pe nimene, nici foc nu dau câteva zile; cred în glasurile cocoșilor și alte asemenea vrăji fac”, citat de Dan Horia Mazilu (Mazilu, 2008: 321).

un interes profund pentru „fiziologia” și teologia păcatului, pentru modurile sale multiple de manifestare în viața credincioșilor. Didahia *Începătură și învățătură pentru ispovedanie* sugerează ce întrebări să pună duhovnicul și, prin complexitatea ei arborescentă, arată că principalul remediu pentru creștinul care dorește să se căiască nu poate fi decât spovedania sinceră și practicarea virtuților recomandate de Biserică. În textul menționat, Antim detaliază multiplele forme de păcat cu pedepsele canonice aferente, însă trebuie subliniat că îi îndeamnă pe duhovnici să scurteze pedepsele ori de câte ori vinovatul face o faptă bună (milostenie), sau dacă își îndeplinește cu osârdie canonul. În prescripțiile lui Antim avem un exemplu limpede al toleranței superioare manifestate de Biserica Ortodoxă față de păcate (ceea ce explică parțial moderația în pedepsirea vrăjitoarelor). Iată în didahia în cauză prevederile privitoare la delictele magice:

Spune-mi, fiule, au doară ești cinstitoriu de stele? au faci farmece? sau ai vărsat ceară sau plumb? au doară ai adus în casă fărmeacătoare, de te-au izbăvit de farmece? au doară le faci tu însuși? sau le-ai făcut vreodată? sau ai făcut farmece spre stricăciunea cuiva? au doară legi dobitoacele ca să nu le mănânce lupii, sau ai pus pre alții de au făcut de aceste lucrări? au doară ai legat pre bărbat cu femeia? au altă legătură pentru vreo boală? au porți niscari baere, au ierburi?

Și de să va afla cum că au făcut el de acestea sau îi va fi făcut lui alții, unul ca acela să canonește 7 ani, precum este porunca sfintelor canoane. Iar meșterul acela carele le face astfel de lucruri să canonisește ca un ucigaș, adică ani 20, precum poruncește marele Vasilie. [...]

Au doară ai închinat pre cineva diavolului, sau ai hulit, sau ai jurat sfânta lege? sau credința? sau altceva hulă? sau anaftimit pre om? [...]

Așijderea și muierile să le întrebi, au doară vor fi purtând ierbi, sau vor fi băut ierbi să nu facă copii, sau de să va afla să fie făcut ele lucru ca acesta, ca ucigașii să să canonească. Iar de va fi lepădat copilul de vreo nevoie, un an să nu să pricestuiască. Iar ceea ce va fi purtat ierbi, sau va fi purtând să le lepede. Iar de face farmece, ca să știe ce copil va face, sau să știe alte lucruri, șase ani să nu se cuminece. Așijederea să fie întrebate ele de toate păcatele, ca și partea bărbătească; și în câți ani să vor afla în canon să n-aibă voie a frământa prescuri. (Ivireanu, 1915: 227, 229).

Mitropoliții, aflați în vârful ierarhiei bisericești la fel cum domnul era în vârful piramidei statale, au trimis protopopilor sau preoților circulare cu caracter atât ecleziastic cât și juridic de-a lungul întregului veac al XVIII-lea. Prin 1762, mitropolitul Grigorie al Ungrovlahiei se adresa protopopului Tudor din județul Muscel, reamintindu-i păcatele și infracțiunile pe care e chemat să le sancționeze. „Fărmeacătoarele” sunt plasate în respectiva dispoziție printre cei care săvârșesc delictе sexuale, iar această amplasare e destul de comună și în glavele din pravile și în anumite reprezentări ale Judecății de Apoi, din bisericile pictate în secolele XVIII-XIX, mai ales în Transilvania:

Să cerceteze și pentru curvii și preacurvii și de amestecările de sânge, de frate cu sor, de văr cu vară, de cumătri cu cumetre, de vor face curvii, de feate mari și de văduve, de să vor afla greale, de ceia ce răpesc featele cu de-a sila și de ceia ce țin posadnice și șad necununați, și de cei ce țin a patra nuntă și de cei ce vor cununa pre unii ca aceștia, ori preoții ori nașii lor, de votri sau voatre, de fărmeacătoare și învrăjbitoare.²⁵

²⁵ Citat de Dan Horia Mazilu (Mazilu, 2006: 370).

Acest tip de poruncă mitropolitană a persistat cam până pe la sfârșitul veacului al XVIII-lea, preoțimea fiind chemată mereu să vegheze la păzirea bunelor moravuri, cum se vede din porunca trimisă protopopilor din județe de „a căuta și pricine ce s-ar întâmpla între mireni împotrivoitoare legii [...] cum pentru curvii, pentru hrăpiri de fete, pentru amestecarea sângelui, pentru fermecătorii, pentru vrajbă și neunirea între bărbat și muiarea lui”²⁶.

Spre deosebire de cele două Principate extracarpatice, în Transilvania sistemul juridic a fost extrem de represiv și nemilos cu cei care se ocupau cu magia, fiind unul de tip occidental. În Dietă s-a dezbătut problema vrăjitoriei în februarie 1614, mai 1619, octombrie 1685. Se atrăgea atenția, în hotărârile Dietei, că numărul vrăjitoarelor a crescut foarte mult (*topos* pe care-l întâlnim de pildă și la Pierre de Lancre, în *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1612) și că acestea trebuie să fie tratate cu neîndurare, iar pedeapsa lor să nu fie comutată în amendă (Solcan, 2005: 28). Multiculturalitatea Transilvaniei (cu prezența unor comunități încheiate românești, germane, ungurești, armenesti, țigănești) a avut drept consecință o multiplicare a legislațiilor specifice, scrise sau orale, lucru care nu era de natură să atenueze asprimea persecuțiilor, lucru pe care îl remarcău și străinii, ca acel Edmund Chishull, epigrafist și secretar al ambasadurului Paget, călător prin Ardeal și pe la curtea lui Constantin Brâncoveanu:

Populația ajunge să creadă, cel puțin ea, că este bântuită de vrăjitorie. Căci femeii de toate vârstele sunt executate în fiecare an pentru această crimă și de obicei în temeiul unor mărturii că ar fi amenințat să facă vreun rău vecinilor lor, copiilor aceluia, bunurilor, vitelor și celorlalte lucruri ale lor, puse în legătură cu unele întâmplări corespunzătoare ce par a se fi produs după aceea. În scaunele săsești din Transilvania ei le supun adesea la acea dovadă bine-cunoscută a apei și am auzit pe unii care au declarat că au fost martori oculari, recunoscând că unele persoane bănuite nu puteau niciodată să se scufunde mai jos de suprafața apei în timp ce altele cădeau de îndată la fund. Și în cazul acesta, nenorocita persoană hărțuită, căznică și poate acum chiar ieșită din minți se recunoaște vinovată și apoi este osândită de îndată fără nici o amânare la moarte pe rug. Dar cum locurile mai puțin luminate au fost totdeauna socotite mai expuse vrăjitoriei, acest lucru se potrivește destul de bine cu starea Transilvaniei, unde fiecare district mărunț este sediul unor jurisdicții proprii și puterea de viață și de moarte este în mâinile unor persoane neluminate și superstițioase.²⁷

O oarecare diluare a puterii juridice, coroborată cu o oarecare inconsistență instituțională, care le-a fost benefică vrăjitoarelor din Moldova sau din Valahia, le e fatală în Transilvania, unde instituțiile bisericești și laice se caracterizează printr-o mai mare stabilitate. Fragmentarismul juridic și faptul că fiecare comunitate sau „fiecare district mărunț” se conduce după legi proprii atrage după sine o înăsprire a persecuțiilor (în Occident, lucrul acesta e vizibil în Elveția, țară unde s-au practicat la scară mare execuțiile și unde obscurantismul a fost gigantic). Pe de altă parte putem remarca și fenomenul contrar: în regatul Franței, aflat în plin proces de centralizare în secolele

²⁶ Citat în Ștefan Lemny (Lemny, 1990: 88-89), după V. A. Urechia (Urechia, 1892: 369).

²⁷ Citat de D. H. Mazilu (Mazilu, 2008: 322).

XVI-XVII, persecuțiile împotriva vrăjitoarelor au fost la fel de aspre ca în țările fragmentate juridic și politic.

În codurile „generale” ale Transilvaniei, *Tripartitum* și *Approbate Constitutiones* (1653), este foarte puțin sau deloc vorba despre vrăjitorie, ea fiind inclusă sau subînțeleasă în alte delictе de factură religioasă. Legislația „internă” a comunităților săsești în ceea ce privește vrăjitoarele nu este foarte aspră și nici foarte precisă în aparență. Multă vreme, sașii ardeleni s-au condus după coduri de legi de proveniență austriacă, înainte să aibă statute elaborate la fața locului, pentru nevoi specifice. Opera protestantului brașovean Johannes Honterus, *Compendium iuris civilis in usum civitatum ac sedium Saxonicarum in Transylvania collectum* (1544), primul cod juridic săsesc, nici măcar nu face referință la vrăjitorie. În schimb, patru decenii mai târziu, în opera lui Matthias Fronius, *Statuta iurium municipalium Saxonum in Transylvania* (1583-1584, bilingvă, latină-germană), perfect contemporană cu *Pravila* lui Coresi, se face referință la pregătirea „filtrelor”, termen care desemnează atât băuturile vrăjite pentru avort, cât și băuturile otrăvite în general. Dacă aceste preparate își ating scopul, se spune în cod, pedeapsa e moartea, iar dacă nu amenzi, confiscarea averilor și a pământurilor²⁸. Trei fenomene convergente au complicat însă situația vrăjitoarelor în scaunele săsești: adoptarea luteranismului în prima jumătate a secolului XVI (or Luther cerea exterminarea vrăjitoarelor și vânarea fără milă a Diavolului), posibilitatea ca magistrații fiecărui oraș să judece și să dea sentințe în afara codurilor general aplicabile și mai ales discursul juridic ostil împrumutat din lumea culturală germană în care sașii se înscriau.

În lumea germană, codul imperial de procedură numit *Carolina*, de la numele împăratului Carol I, promulgat în 1532, consacră secțiunea 44 vrăjitoriei și menționează că trebuie intentat proces pentru vrăjitorie în câteva cazuri precise: când vrăjitorul îi învață și pe alții arta sa, când a săvârșit vrăji care au făcut rău, când a asistat la reuniuni secrete, sau când este reputat pentru ce face (*der Zauberey halber beruchtig ist*). Ultima precizare lasă loc denunțurilor, abuzurilor, răzbunărilor și arbitrarului, permițând persecuții la scară foarte largă. Mai mult decât atât, în unele teritorii de limbă germană, vrăjitoria a fost declarată „crimă excepțională” (*crimen exceptum*), ceea ce – desigur – nu a jucat în favoarea vrăjitoarelor²⁹.

Poziția comunității românești din Transilvania era mai delicată decât a celorlalte grupuri etnice. În chestiunile pur religioase, românii se conduceau după pravilele tipărite pe loc (a lui Coresi) sau importate din celelalte provincii românești (am văzut că *Pravila de la Govora* a cunoscut un tiraj pentru Ardeal, cu semnătura mitropolitului Ghenadie, ba chiar trebuie spus că *Îndreptarea legii* a fost codul oficial al Bisericii românești, rămas în vigoare și la uniți[Floca, 1969: 146-148, 151]), dar în chestiunile care priveau viața civică, episcopii, preoții și alți lideri ai grupurilor românești erau obligați să armonizeze dispozițiile din pravile cu prevederile legislației transilvănene în vigoare. Astfel, un sinod al clerului ortodox ținut la Alba Iulia în 1675, sub prezidiul

²⁸ Cu privire la întreaga chestiune a dispozițiilor legislative ardelenе și extra-carpătice relative la vrăjitoare, vezi Orlando Balaș (Balaș, 2000: nr. 4-5-6, pp. 37-39, nr. 7-8-9, pp. 38-39).

²⁹ Despre legislația imperială, vezi Guy Bechtel (Bechtel, 2000: 406-407).

vlădicăi Sava, se obliga la colaborare cu justiția laică a provinciei, făgăduind „să arate șpanilor oamenii sau muierile cari vor face foc în curte la Joia mare sau la Blagovestii și aruncă apa pe pajiște, să beie morții, și aceia care țin vrăji, sărbătorile drăcești, Marțea și Miercurea” (Solcan, 2005: 28), deși puține dintre eresurile enumerate ar fi fost susceptibile de a ieși din sfera de competență a Bisericii. Același sinod, ținut sub influență calvină, spunea că preoții trebuie să fie numiți de vladică cu recomandare din partea protopopului și că, mai ales, nu trebuie să fie vornici la nunți, sau „măscărici și vrăjitori”, că nu trebuie să îngăduiască binecuvântarea dobitoacelor și purtarea paștilor pe afară de către mireni, nici purtarea necuviincioasă la înmormântări, sau hora în ceasuri de slujbă și rugăciune (Iorga, 1928: 367-368).

Campanii de combatere a vrăjitoriei se pot semna printre români, emenate de la cele mai înalte autorități religioase. Astfel, episcopul Nicanor Meletievici de Cruședol, în vizitațiune canonică la românii din Șchei în 1735 vorbește despre prezența „farmecelor, vrăjilor, legăturilor drăcești, care am înțeles că se găsesc aici”, sugerând bineînțeles o măsură cu caracter religios: „iar care se vor mai ține de acest fel de meșteșug drăcesc, pe unii ca aceia îi blestemăm și îi afurisim” (apud Nicoară, 2001: 124). În ceea ce-i privește pe „uniți”, deși din mediile lor au emanat la sfârșitul veacului XVIII unele texte emblematice ale raționalismului românesc (Gh. Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*), încă la mijlocul veacului mai persista o mentalitate care considera vrăjitoria un delict (religios) și cerea pedeapsa ei, sau cel puțin o îndepărtare a credincioșilor de ea, prin intermediul poruncii preoților. Petru Pavel Aron, episcopul Blajului, în *Păstoriceasca datorie* (1759) menționează o lungă listă de lucruri făcute de „creștini” pe care „îi prilestește satana”, pasibile de pedeapsă, care merită transcrisă pentru savoea ei și pentru că este pentru etnologul de azi o mină de aur, la fel ca alte pasaje din scrierile juridico-religioase citate mai sus:

Or avea grijă preoții și or porunci poporanilor să se păzească de tot felul de nelegiuiri, vrăjitorii, descântătorii, fermecătorii; vârsări de ceară, de baere, sau de adunarea de farmece; [...] colinde urâte în seara Crăciunului [...]; nedeile cele cu băuturi și jocuri; [...] gâlcevi la vovidenie; adevă noaptea la oameni morți, când se adună să nu gâlcevească, cu lopeți la spate să nu se lovească; ci pentru sufletul celui răposat și pentru ale sale păcate lui Dumnezeu să se roage; [...] plugul cel negru în vreme de ciumă [...]; [...] îndrăznesc a dezgropa morții; și așa ticăloșii își asumează afurisia și de nu se vor pocăi, muncile de veci; că acea tină sau trupul mortului nemica nimănu nu mai poate strica. (apud Nicoară, 2001: 125)³⁰

După parcurgerea legislației românești referitoare la vrăjitorie, ar trebui subliniate câteva lucruri esențiale. Trebuie văzut rând pe rând care e motivația celor care fac apel la profesioniștii magiei, care sunt trăsăturile „socio-profesionale” ale vrăjitorilor, sau cu ce pedepse sunt amenințate cele două categorii de mai sus (consumatorii și producătorii). Din pravile și alte documente cu caracter cvasi-juridic reiese că două motive explică recursul cuiva la puterile vrăjitoarești: pe de o parte dorința de a ști lucruri „neștiute” (cum ar fi destinul sau viitorul, localizarea lucrurilor pierdute, sexul

³⁰ Vezi și Nicolae Cojocaru (Cojocaru, 2008: 590).

copiilor înainte de naștere), pe de altă parte dorința de a face rău prin mijloace supranaturale.

Care e portretul-robot – folosesc aici un termen preferat al lui Guy Bechtel – al practicantilor de rituri magice, așa cum reiese din textele citate și analizate în acest subcapitol? Care sunt punctele comune și diferențele față de portretul pus în circulație de Occidentul medieval? O primă trăsătură care distinge portretul-robot elaborat și răspândit de textele românești este diabolismul său destul de atenuat: lipsesc ideile centrale ale sabatului și ale pactului cu diavolul, ale copulației satanice, cu toate că și românii medievali considerau că vrăjitoriile nu se săvârșesc decât cu ajutorul Celui Rău. A doua trăsătură distinctivă a portretului-robot de la noi este că nu se pune un accent așa de puternic pe femeie ca în Occident (*Malleus Maleficarum*): rituri magice săvârșesc și bărbații, chiar preoții (*Pravila lui Coresi, Pravila de ispravă oamenilor și de toate păcatele și greșalele, Pravila de la Govora*). Există totuși ideea că femeia e în special cea care se ocupă cu practicile magice, mai ales când sunt foarte specifice, cum e cazul avortului (asupra căruia insistă *Pravila de la Govora*). Un singur cod de legi respiră un antifeminism mai puternic, anume *Carte românească de învățătură*, unde „muiarea” este privită ca principala făcătoare de „farmece” spre „vătămarea” bărbatului. Surprinzător este că tocmai în zona culturii populare ne întâlnim cu ideea că de vrăji se ocupă mai ales femeile. În interpretarea chestionarelor lui Hasdeu, Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea notează ca pe un lucru neobișnuit faptul că „există și vrăjitori (bărbați!) [...] unii chiar printre ciobani” (Mușlea, Bârlea, 1970: 469)³¹. În rest, credința cea mai răspândită este că „numai partea femeiască crede în vrăji” (Mușlea, Bârlea, 1970: 470) și am putea-o ilustra cu numeroase documente etnografice.

Ar fi nevoie aici de o paranteză care să analizeze pe scurt misoginismul culturii române vechi, ca să se înțeleagă mai bine de ce femeia-vrăjitoare nu a fost făcută responsabilă de toate relele care se întâmplau comunității, cum s-a întâmplat în vestul Europei. În Evul Mediu românesc au funcționat două tipuri principale de misoginie, una populară și una religioasă, vehiculate pe căi diferite. Prima s-a răspândit prin proverbe, anecdote, istorisiri, în vreme ce a doua a preferat forma savantă a tratatului de teologie.

Iată câteva proverbe misogine demne de reținut, cu atât mai mult cu cât pun femeia în legătură cu „învrăjbitorul lumii”: *Femeia-i calul dracului, Femeia-i dracul gol, Femeia-i mai dihai decât dracul, Femeia judecă pe dracul și-l mai scoate și dator, Femeia a-nălbit / îmbătrânit pe dracul* (Pamfile, 2001: 98, 103-134)³². Misoginia populară se exprimă cum nu se poate mai simpatic în cărțile populare, unde nu e deloc lipsită de o oarecare urmă de ironie. Câteva formule demne de reținut mi se par cele din *Poveste despre Sindipa filozoful și despre discipolul său*, carte pilduitoare copiată de dascălul Costea din Șcheii Brașovului în 1703: „O, împărate, eu am auzit că drăciile muieresti sunt multe și toate începăturile cele rele de la fâmei sunt...”; „Așa să știi, o împărate, că muierile cele rele și viclene multe tocmele și fapte rele fac, și nu poate

³¹ Prezența vrăjitorilor printre ciobani se înscrie într-o structură de mentalitate obișnuită în Evul Mediu occidental, cf. Gábor Klaniczay (Klaniczay, 1994: 229; Bechtel, 2000: 762) (ciobani anchetați în Normandia, sec. XVII).

³² cinci tipuri de povestire care „ilustrează” proverbele misogine citate.

nimea să le priceapă. Că muierile cele rele să potrivească cu aspidă cele fărâncătoare, iar muierile cele bune iar să aleg foarte cu cinste bună și să tocmească cu diiamantul, măcar că sunt toate într-un chip: muieri. Ce te pazăște și te ferește, împărate, că drăciile muierilor sunt rele.”³³

Misoginia religioasă își avea rădăcinile în ideea păcatului originar, ca și în Occident, dar a fost vehiculată de un tip diferit de clerici: preoții ortodocși erau căsătoriți, femeia le era cunoscută și apropiată, iar din această pricină nu proiectau asupra ei toate fantezmele teribile ale unei sexualități refulate și bolnave ca a confrăților catolici³⁴: erotismul era mai bine asumat și trăit la nivel intrapersonal. Când păcatul originar era interpretat de laici, esticii ortodocși susțineau idei interesante cu bătaie mentalistă foarte lungă: Cantemir, de pildă, afirmă în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, că în căderea din rai Eva nu e mai vinovată decât Adam (Mazilu, 2006: 360)³⁵. Cu toate acestea, în practică, lucrurile nu stăteau ca în cărți³⁶, aplicându-se mai degrabă un refren al slujbei de cununie „Bărbatul să fie cap muierii, așa cum Hristos e cap Bisericii”. Legal, femeia era dezavantajată și pusă într-o situație de inferioritate, își ducea zilele cu treburile casei și nu se amesteca decât rar în politică (Doamna Chiajna, Doamna Păuna a lui Ștefan Cantacuzino implicată într-o poveste de posedare demonică și vrăjitorie), putea fi bătută dacă bărbatul n-o făcea cu „vrăjmășie”, era violată și dreptatea era de partea violatorului dacă acesta „jura” că nu e vinovat, răpită, trimisă la mănăstire și lista actelor inspirate de un misoginism persistent ar putea continua³⁷.

³³ *Poveste despre Sindipa filozoful și despre discipolul său* (1963: 362, 375), mai pe larg: pp. 373-375, poveste cu o falsă vrăjitoare, de fapt codoașă. Vezi și epilogul amar la *Împărăția lui Priiam, împăratul Troadei, cetății ceii mari*: „Aceasta agonisescu dragostele muieresti...” care dezlanțuie pasiuni „pentru spurcata Iliana”, *Poveste despre Sindipa filozoful și despre discipolul său*, p. 108. Ideile acestea populare par să fie originare din *Ecleziast*: „De la femeie este începutul păcatului, de la ea toți murim...”

³⁴ Această teribilă sexualitate refulată a fost principala cauză a vânătorii de vrăjitoare în opinia lui Jacques Finné, *Erotisme et sorcellerie. L'amour sorcier à travers les âges*, Verviers (Belgique), Gérard & Co., „Bibliothèque Marabout”, 1972, pp. 34-5: „Încă o dată, nu vreau să demonstrez că **refularea** clericilor medievali a constituit cauza unică a campaniei de represiune, oricât de importantă ar fi această cauză”, s. mea. Pentru acuzatorii atinși de refulare sexuală este extrem de ușor să imagineze constant și cu o plăcere morbidă toate acele activități sexuale îngrozitoare la care visează să se dedea – fără să aibă acest curaj – proiectându-le asupra persoanelor pe care le urăsc și care sunt astfel acuzate că le-au practicat în mod vinovat la reuniunile sabatice (ipoteză a lui G. Legman).

³⁵ Iată un citat grăitor din Cantemir: „Rău voitorul era convins că bărbatul are să alunece împreună, în același timp și o dată cu femeia. [...] Când descoperi că femeia posedă aceeași imagine și facultate, el trase concluziunea că, dacă se întunecă în femeie splendoarea imaginii divine, în mod necesar se va întuneca și în bărbatul părtaș. [...] Îndată ce mărul a fost mâncat de gura femeii, bărbatul a fost infectat de corupțiunea simțurilor și de întunecarea imaginii.”

³⁶ Despre cariera femeii în cărțile românești, vezi Sultana Craia, *Îngeri, demoni și muieri. O istorie a personajului feminin în literatura română* (Craia, 1999).

³⁷ Cei interesați de o dezvoltare exhaustivă pot consulta lucrările lui Dan Horia Mazilu (Mazilu, 2006: passim; Mazilu, 2008).

Cât privește competențele vrăjitorilor și ale vrăjitoarelor, lista din vechile pravile românești corespunde întru totul cu ce se poate constata în apusul Europei sau în Transilvania. Vrăjitorii și vrăjitoarele:ucid pruncii cu „farmece”, „vrăji” sau „ierburi” înainte de concepție sau „la vreme de naștere” (*Pravila de la Govora*); fabrică amulete („argare”, „avgare”, „baere”) menite să nu lase răul să se apropie de clientul lor (*Șapte taine a Besearecii, Îndreptarea legii*); otrăvesc³⁸ (*Carte românească de învățătură*); tratează diferite răni sau boli ocupând un loc specific pe un domeniu rezervat și medicilor sau bărbierilor (*Carte românească de învățătură*); leagă nunta prin diferite ritualuri de magie erotică (*Șapte taine a Besearecii, Îndreptarea legii*); practică magia meteorologică – și aici e vorba de așa-numiții „gonitori de nori” sau solomonari (*Îndreptarea legii*); practică o serie foarte bogată și variată de forme ale divinației, cu ceară sau cu plumbi (*Șapte taine a Besearecii, Îndreptarea legii*), sau consultând stelele ca să știe dacă ziua în care s-a născut o persoană este „bună” sau „rea” (*Șapte taine a Besearecii, Îndreptarea legii*)...

Trebuie să remarcăm că pedeapsa stipulată pentru practicanții vrăjitoriei, într-un sistem juridic ce la noi era mai puțin pus la punct decât în Occidentul catolic sau protestant, e una și aceeași în vechile noastre cărți de legi: interzicerea împărtășirii timp de 20 de ani, conform cu canonul 65 al „marelui Vasilie” (sec. IV), întemeietorul regulii monastice ortodoxe și luptătorul fără de prihană împotriva arienilor (*Șapte taine a Besearecii, Îndreptarea legii*). În ceea ce privește canonul pentru consumatorii de „bunuri” vrăjitoarești, acesta variază de la pravilă la pravilă, menținându-se totuși unele constante. *Pravila de la Govora* le impune o pocăință de cinci ani, *Îndreptarea legii* una de șase ani (aici, sancțiunea îi privește în mod expres pe cei care „cred” în vrăjitorie), cel mai adesea fiind decăzuți din drepturile lor liturgice timp de cinci ani (*Șapte taine a Besearecii, Îndreptarea legii*). Dacă am pune în paralel pedepsele stipulate la noi cu cele stipulate în Occident (unde vrăjitoarele erau date morții, cel mai des prin foc), am putea să afirmăm că relativa clemență a codurilor noastre de sorginte romano-bizantină joacă un rol fundamental în inexistența ca atare a vânătorii de vrăjitoare în cele trei țări românești.

Bibliografie

1963 *Poveste despre Sindipa filozoful și despre discipolul său*, în *Cărțile populare în literatura românească*, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Ion C. Chițimia și Dan Simionescu, București, EPL, vol. I.

1962 *Îndreptarea legii 1652*, București, Editura Academiei RPR, col. „Din izvoarele vechiului drept românesc”, VII.

³⁸ Despre otrăviri în Evul Mediu, vezi Dan Horia Mazilu (Mazilu, 2006: 234-242). Paginile respective cuprind informații prețioase despre otrăvurile folosite în lumea românească veche (*aconit*, *acqua Toffana*, sau celebrul antidot *theriaca*), precum și despre profesioniștii preparării otrăvurilor: alchimistii, apotecarii, evreii, vrăjitoarele, medicii (p. 236). În general otrăvirea se pedepsea cu moarte, dar nu era ucis și cel care preparase ori vânduse substanța toxică.

1980 *Dumnezeiasca Liturghie. 1679*, Ediție critică de N. A. Ursu, Iași, Mitropolia Moldovei și Sucevei, 1980.

BALAȘ, Orlando

2000 *Die legistische Lage in den österreichischen Ländern, Siebenbürgen, der Moldau und der Walachei im 16.-18. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Zauberei*, în *Echinox*, nr. 4-5-6, 7-8-9.

BĂLTEANU, Valeriu

2000 *Terminologia magică populară românească*, București, Paidea.

BECHTEL, Guy

2000 *La Sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon.

BOT, Nicolae

2008 *Dreptul cutumiar și folclorul obiceiurilor*, în Studii de etnologie, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință.

CANDREA, I.-A.

1999 *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*. Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Polirom.

CARTOJAN, Nicolae

1996 *Istoria literaturii române vechi*, Prefață de D. H. Mazilu, Ediție îngrijită de Rodica Rotaru și Andrei Rusu, București, Editura Fundației Culturale Române.

COJOCARU, Nicolae

2008 *Istoria tradițiilor și obiceiurilor la români. I Din preistorie până la mijlocul secolului al XIX-lea*, București, Editura Etnologică.

CRAIA, Sultana

1999 *Îngeri, demoni și muieri. O istorie a personajului feminin în literatura română*, București, Univers enciclopedic.

DELUMEAU, Jean

1978 *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard.

1997 *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII)*, vol. I, Iași, Polirom.

FLOCA, Ioan N.

1969 *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română (Studiu istoric-canonic)*, Sibiu, (extras sub formă de volum din revista *Mitropolia Ardealului*).

1993 *Din istoria dreptului românesc, I Dreptul scris, II Carte românească de învățătură*, Sibiu.

GEORGESCO, Valentin Al.

1959 *La Réception du droit romano-byzantin dans les Principautés roumaines (Moldavie et Valachie)*, în *Droits de l'Antiquité et sociologie juridique. Mélanges Henri Lévy-Bruhl*, Paris, Sirey.

GEORGESCU, Valentin, STRIHAN, Al. Petre

1979 *Judecata domnească în Țara Românească și în Moldova (1611-1831)*, Partea I, Organizarea judecătorească, București, Editura Academiei RSR.

GOROVEI, Artur

1990 *Despre descânțece*, in *Șezătoarea. Revistă de folklor*, Anul XXXI, Vol. XIX, Nr. 4, Aprilie 1923, p. 66. Reluat în *Descânțecel românilor*, in *Folclor și folcloristică*, Ediție de Sergiu Moraru, Chișinău, Editura Hyperion.

IORGA, Nicoale

1928 *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, București, Editura Ministerului de Culte, vol. I.

IVIREANU, Antim

1915 *Începătură și învățătură pentru ispovedanie*, in *Predici*, Cu o prefață și indice de cuvinte de Petre V. Haneș, București, Institutul de Arte Grafice și Editură „Minerva”.

KLANICZAY, Gábor

1994 *Bûchers tardifs en Europe centrale et orientale*, in *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, volum coordonat de Robert Muchembled, Paris, Armand Colin Éditeur.

LEMNY, Ștefan

1990 *Sensibilitate și istorie în secolul al XVIII-lea românesc*, București, Meridiane, după V. A. Urechia, *Istoria românilor*, București, 1892, vol. I, p. 369.

MAZILU, Dan Horia

2006 *Lege și fărădelege în lumea românească veche*, Iași, Polirom.

2008 *Văduvele sau despre istorie la feminin*, Iași, Polirom.

MUȘLEA, Ion, BÂRLEA, Ovidiu

1970 *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Minerva.

NICOARĂ, Toader

2001 *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca, Dacia.

PAMFILE, Tudor

2001 *Diavolul, învrăjbitor al lumii după credințele poporului român*, Ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, Cuvânt înainte de Nicolae Constantinescu, București, Paideia.

PETERS, Edward

1978 *The Magician, the Witch and the Law*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

SOLCAN, Șarolta

2005 *Vrăjitori și angoasă în societatea medievală românească*, II, in *Cultura*.

STĂNESCU, Eugen

1964 *Cultura scrisă moldovenească în vremea lui Ștefan cel Mare in Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*, Culegere de studii îngrijită de M. Berza, Editura Academiei Republicii Populare Române.

URECHE, Grigore

1978 *Letopiseșul Țării Moldovei*, Postfață și bibliografie de Mircea Scarlat, București, Minerva.

VĂTĂMANU, N.

1972 *Voievozi și medici de curte*, București, Editura Enciclopedică Română.

VULCĂNESCU, Romulus

1970 *Etnologie juridică*, București, Editura Academiei.

1987 *Mitologie română*, București, Editura Academiei RSR.

WIRE, Jean

1569 *Cinq livres De l'imposture et tromperie des Diables : des enchantements et sorcelleries*, Pris du latin de Jean Wier et faits français par Jacques Grévin médecin à Paris, Paris, Jacques du Puys, (prima ediție a traducerii franceze publicate de același editor, 1567; ediția originală în latină, *De praestigiis daemonum*, 1563), Cartea a II-a, Cap. 14.

RÉACTIONS VILLAGEOISES CONTRE LES AUTORITÉS ECCLÉSIASTIQUES ROUMANES ET ÉTRANGÈRES AUX XVI^e ET XVIII^e SIÈCLES

Guillaume DURAND¹

Rural Reactions against the Ecclesiastical Romanian and Foreign Authorities in the 16th and 18th Centuries. This article attempts to highlight different aspects of the relationship between the Romanian inhabitants of free villages and dependent villages with the monks of Wallachian and Moldovan monasteries dedicated to foreign Orthodox communities by the analyse of several test cases found in the princely chancelleries. During the 16th century, the increase in number of the properties of the Romanian monasteries, whose a large part belonged to the most important Orthodox communities in the Ottoman Empire, brought a new stage in the enslavement of the villages. This situation created conflicts and disputes; the villagers refusing to obey to their master or acting detrimental to the monastic properties.

Keywords: Romanian villages, disputes, properties of monasteries, dedication, customary land rights

Les études entreprises en Roumanie aux XIX^e et au XX^e siècles démontrent l'existence d'une part importante de communautés villageoises régies par l'ancien droit coutumier et demeurées libres des structures princières, nobiliaires et religieuses. Les principaux travaux relatifs à l'évolution historique et juridique de ces communautés furent réalisés par le sociologue et l'anthropologue français d'origine roumaine Paul Henri Stahl.

L'érudit reconnaît que: « *dans ces régions, la population paysanne a réussi à conserver une tradition culturelle dont les racines remontent loin, dans la préhistoire parfois. C'est dans ces villages qu'elle a réussi à construire une civilisation rurale dont l'originalité est plus prégnante que celle d'autres populations [...]. La civilisation des anciens villages roumains est en premier lieu une civilisation des villages libres* » (Stahl, 1968: 10).

Il est difficile pour l'historien de reconstituer avec précision l'évolution des situations juridiques des villages de Roumanie au cours des siècles du Moyen Âge et des Temps Modernes. Néanmoins, certains documents nous permettent de saisir cette situation à un moment donné. Le cas des œuvres de recensement, principalement

¹ Projet de recherche financé par le projet *Les sciences socio-humaines dans le contexte de l'évolution globalisée – le développement et l'implémentation du programme d'études et de recherches postdoctorales*, code contrat: POSDRU/89/1.5/S/61104, projet cofinancé du Fonds Social Européen par le Programme Opérationnel Sectoriel le Développement des Ressources Humaines 2007-2013.

réalisées lors de dominations étrangères dans les Pays Roumains, appartient à cette catégorie de sources qui permettent à l'historien de mieux appréhender les réalités ethnographiques dans ses dimensions diachroniques. Ainsi le recensement de Virmonți en 1722 nous offre des données statistiques à même de surprendre la situation des communautés villageoises de la région d'Olténie, passée depuis peu sous autorité autrichienne (Papacostea, 1971 et Codarcea, 1997: 36-37). Le fonctionnaire italien répartit les localités recensées selon quatre catégories : villages libres (« *ceux qui n'ont pas de propriétaires fonciers* »), villages appartenant à un seigneur (« *ceux qui ont un propriétaire foncier* »), villages princiers (« *villages fiscaux* ») et villages appartenant aux autorités religieuses, évêchés et monastères. Les résultats de l'enquête nous montrent que les régions sub-carpatiques et carpatiques (départements de Gorj et de Vâlcea) sont celles où subsistent le plus d'établissements libres avec respectivement 61,7 % (141 villages sur 227) et 55,5 % (85 villages sur 152). Ce pourcentage décroît à mesure que les villages se situent dans les zones de plaine. Ainsi le département de Romanați ne comportait que 22,3 % d'établissements libres, soit 23 sur 103 villages.

Il est tout autant mal aisé de tenter d'approcher le nombre de localités présentes à ces époques. Les sources issues de la chancellerie princière ne nous renseignent que lorsqu'une situation donnée et jusque-là admise évolue pour une raison ou une autre : principalement lors des successions ou de litige avec les voisins, qu'ils soient villageois, nobiliaires ou ecclésiastiques. L'historien Dinu C. Giurescu a néanmoins tenté d'approcher cette réalité et considère, avec toutes précautions nécessaires, que dans la Valachie du premier quart du 17^e siècle étaient mentionnées 3220 localités tandis que ce chiffre montait à 3597 localités (dont 37 villes) lors du recensement de 1831. Dans la principauté moldave, le recensement de l'administration militaire russe en 1772-1774, qui exclue les régions de Hotin et du Bugeac, donne le chiffre de 2299 habitats (Giurescu, 1981: 232-233)².

Ce recensement de Virmonți du début du XVIII^e siècle témoigne également de l'accroissement du processus d'asservissement que subissent les villages situés dans les Principautés roumaines.

Celui-ci débute dès l'époque de centralisation du pouvoir politique dans le courant du XIV^e siècle avec le « droit de sortie » promulgué par le voïvode Mircea cel Bătrân et s'intensifie avec la mise sous tutelle par l'Empire ottoman de la Valachie et de la Moldavie, respectivement dans la seconde moitié du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle (Ștefănescu, 1969: 492-493).

Le passage au servage, en tant que statut juridique et dans sa définition occidentale d'attachement à la glèbe des paysans, intervint en Valachie sous le voïvode Michel le Brave à la fin du XVI^e siècle. Le terme de *rumân* apparaît à cette époque dans les actes internes de la chancellerie valaque pour désigner ce nouveau statut et le

² Pour l'analyse des villages des Pays roumains au XVIII^e siècle avec des estimations chiffrées sur les populations et ses statuts, il conviendra de se reporter à l'œuvre de Sergiu Columbeanu, *Grandes exploitations domaniales en Valachie au XVIII^e siècle* parue dans la collection *Bibliotheca Historica Romaniae*, section d'histoire économique (Columbeanu, 1974).

différencier de l'esclave tsigane (Ștefănescu, 1959: 92 ; Ștefănescu, 1960: 70 et Constantin, 1960: 245).

La transition du statut de village libre à celui d'asservissement³ pris une tournure tout à fait spéciale à la fin du XVI^e siècle lorsque les premiers villages de Valachie et Moldavie furent offerts par le prince non pas à des autorités religieuses locales, qu'elles soient évêchés ou monastères mais également à des centres monastiques orthodoxes à l'extérieur du territoire du voïvode. Des actes d'insoumission vis-à-vis des monastères parsèment dès lors les actes de la chancellerie des principautés roumaines.

Ce premier phénomène se double d'un second processus correspondant à l'accroissement des propriétés des fondations religieuses en Valachie et en Moldavie. Les sources publiées au milieu du XIX^e siècle par César Bolliac (Bolliac, 1862) ainsi que les « *registres de documents des monastères de Valachie* » aux archives d'Etat à Bucarest (ms. 377) nous offrent un tableau extrêmement complet de la situation foncière de la Métropole (ms. 621) comme des couvents au XVIII^e siècle. Les registres concernant les monastères de la principauté de Moldavie sont principalement connus par la publication d'Ion Bogdan dans le Bulletin de la commission historique de Roumanie (Bogdan, 1915).

Des sources précédemment mentionnées, il ressort que la Métropole possédait 104 terres en 1787, dont plus de la moitié dans les régions d'Ilfov (27) et Vlașca (33). Parmi les monastères qui faisaient parties des grands propriétaires terriens de Valachie à la même époque, nous trouvons le couvent de Cotroceni avec 33 terres équivalent à plus de 1500 hectares, Tismana avec 35 terres et sept vignes, Mislea avec 32 terres et trois vignes, Slobozia lui enache avec 31 terres et neuf vignes, Mărgineni avec 30 terres et 9 vignes, Rîmnice avec 25 terres et 10 vignes, Cozia et Bistrița (Vâlcea) avec 22 terres, Hurez avec 19 terres de même que Brâncoveni.

Or, il ressort que parmi ces couvents mentionnés ci-dessus, et à l'exception de la Métropole, seuls deux d'entre eux sont indépendants : Cozia et Tismana. Les sept autres monastères mentionnés étaient tous à l'époque prise en considération sous la dépendance soit d'un Saint Lieu orthodoxe à l'extérieur du Pays⁴, soit d'un Patriarcat⁵.

³ La plus grande part du mérite scientifique dans la recherche des étapes et des processus historiques ayant entraînés le passage à l'asservissement des villages dans les Pays Roumains revient à Henri H. Stahl dans son œuvre *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, notamment le troisième volume, paru sous les auspices de l'Académie roumaine en 1965: Stahl, 1965: 77-97 pour le chapitre qui concerne le rôle des monastères dans ce phénomène et 110-148 pour l'analyse détaillée des actes princiers en rapport avec l'asservissement des villages.

Il convient également de mentionner la thèse de Monsieur Constantin C. Arion, *Le régime de la terre dans l'ancien droit roumain jusqu'à la réforme de Constantin Mavrocordat (1733-1766)* soutenue à Paris en 1930 : (Arion, 1930).

⁴ Cotroceni était dédié au Protaton depuis sa fondation en 1682 ; Mislea était dédié à un couvent de Roumélie; Slobozia à Dochariou sur le Mont Athos ; Rîmnice à Sainte-Catherine du Mont Sinaï

⁵ Margineni était dédié au Patriarcat de Jérusalem ; Bistrița au Saint-Sépulcre.

*

A partir du XVI^e siècle, l'ordre des princes de Valachie ordonnant instamment aux *vecini*, ces paysans dépendants, d'obéir aux requêtes des moines du monastère où ils sont attachés devient de plus en plus régulier et présent. Des formules quasi-stéréotypées voient le jour menaçant de l'ire princière, tout paysan qui ne respecterait pas les mentions sur les actes émis.

Ainsi dans un acte du 22 mai 1523-1525, le prince Vladislav promet la malédiction des 318 Pères de Nicée aux habitants du village de Crivina s'ils n'écoutaient pas les moines de Dobrușa auxquels ils sont attachés (Roller, 1951: 175-176, n°178).

En 1529, le voïvode Moise aux habitants de onze villages de se soumettre au monastère de Bistrița auquel ils sont attachés : « *De aceia voi, toți vecinii, să ascultați de egumenul și de poslușnicii sfintei mănăstirii* » (Roller, 1951²: 62, n°60). Un dernier exemple pouvant illustrer notre propos concerne la décision du voïvode Radu du 2 juin 1536-1540 qui enjoint les villageois de Cernătești d'écouter les moines du monastère de Glavacioc, sans quoi « *acel om rău va păți* » : « *cet homme mauvais sera puni* » ! (Roller, 1951²: 209, n°203). Ce même prince sera à l'origine d'un second acte interdisant aux paysans de se « servir » en poissons dans les *balji* de Mamina, appartenant au monastère de Govora (Roller, 1951²: 237, n°241).

L'intérêt de ces quelques exemples réside à la fois dans le faible écart chronologique qui les séparent auquel s'ajoute la multiplicité des destinataires comme des voïvodes à l'origine de ces documents. Ces actes d'« insoumission » ne sont dès lors que le reflet des tentatives des paysans de se gérer librement et sans contraintes, selon les coutumes, et ce, quel que soit le statut des communautés auxquelles ils appartiennent.

Alors que la situation socio-économique des villages asservis entraînait déjà des cas de mécontentements enregistrés par la chancellerie des principautés roumaines, la naissance d'un statut particulier de village sis dans les principautés mais appartenant de droit à un monastère étranger vit s'accroître le nombre de plaintes déposées auprès du prince.

Le cas le plus emblématique reflétant cette situation est celui du village d'Uda, situé dans la région méridionale de la rivière Olt, à quelques kilomètres au nord de Turnu Măgurele.

Le lieu est mentionné pour la première fois dans un acte du voïvode Mircea Ciobanul daté du 27 août 1546 ou 1547. Le document porte sur la tenue d'un procès qui oppose les moines du monastère athonite de Kutlumuș et les paysans du village de Laiova menés par un certain Tatul (Roller, 1951²: 366-367, n°384). Le village d'Uda est disputé entre les deux parties qui chacune estime posséder un droit sur le lieu selon « *les anciennes coutumes* ». Le parti villageois présenta au prince douze boyards qui jurèrent le bien-fondé de la demande des habitants de Laiova. Mais, les moines athonites purent présenter, quant à eux, le double « *d'hommes bons et sages* », soit vingt-quatre boyards. Le voïvode, ayant lu les chartes émis par les boyards, trancha le litige en faveur des moines de Kutlumuș, qui se virent donc attribuer la propriété d'Uda ainsi que le mentionne une note manuscrite dans la marge du document.

Le litige est d'autant plus révélateur d'une situation de frustration qu'il concerne, pour l'une de ses parties, les habitants d'un village dédié depuis la fin du XVe siècle. En effet, Laiova fait partie de la douzaine de localités dédiées à Kutlumuș par le voïvode Mircea le Sage. Nous ne possédons pas l'original de cette donation, mais les chartes princières ultérieures permettent d'identifier avec précision les largesses du prince Mircea. C'est ainsi qu'un acte de Basarab le Vieux, daté de 1475 ou 1476, confirme les possessions athonites en Valachie mentionnant « *et Laiovul de Stroe et Dăneștii dans ses limites, qui furent donnés par le voïvode Mircea* » (Panaiteșcu, 1966: 250-253, n°151). Le domaine est ensuite rappelé une génération avant les débuts du litige. En 1512 ou 1513, Neagoe Basarab octroie un chrysobulle à Kutlumuș confirmant ses possessions, dont celle de Laiova (Ștefănescu, 1972: 208-215, n°105). Il en est de même sous le prince Vlad Vintilă, qui rappelle le 18 avril 1533, ces mêmes possessions (Mioc, 1975: 249-253, n°156). Néanmoins, un détail attire notre attention dans ce dernier acte : le prince fait mentionner que le *stolnic* Milco et le *spătar* Cinciul vinrent devant Neagoe Basarab afin de témoigner des limites exactes de chaque possession. Vlad Vintilă fait alors rapporter sur le document et ce, pour chaque village, les délimitations « *selon la justice et selon le droit* » ainsi que les témoins. Ces précisions semblent pouvoir être considérées comme le corollaire d'une volonté de précaution princière, face à des litiges intervenus mais dont les sources écrites ne nous sont pas parvenues.

Cette prudence n'évita toutefois pas la première affaire de 1546 / 1547 mentionnée plus haut. La décision du prince ne permit pas plus de satisfaire les villageois de Laiova qui se sentaient brimer dans leurs droits.

Quinze ans plus tard, le nouveau prince en place, Petru cel Tânăr dut de nouveau trancher le litige entre les moines athonites et les habitants de Laiova. Les « minutes » du procès sont ici mentionnées dans le détail et le prince n'hésite à faire consigner l'historique du litige ainsi que ses protagonistes, ce qui démontre bien l'importance de l'affaire (Mioc, 1983: 252-253, n°232).

Nous retrouvons du côté des habitants de Laiova, le paysan Tatul, appuyé dorénavant par un certain Zărână ainsi que les villageois de Gornalov. Ils continuent de soutenir que la terre de Uda est leur « *depuis le début et depuis longtemps* » (« *de început și de demult* »). Le document rappelle l'épisode survenu sous Mircea Ciobanul quinze années auparavant ainsi que la confrontation des boyards, pour laquelle les habitants de Laiova réfutent la présence de vingt-quatre boyards aux côtés des moines athonites lors du premier jugement. Néanmoins, pour la seconde fois, le prince déboute les prétentions des paysans et confirme la décision de Mircea.

Un nouvel épisode vint relancer pour la troisième fois l'affaire. Le 28 août 1584, soit près de quarante ans depuis les débuts du litige, le voïvode Petru Cercel eut de nouveau à s'attarder sur le cas du village d'Uda, toujours autant convoité aux moines de Kutlumuș par les villageois de Laiova, menés cette fois-ci par deux personnes dont seul l'un des noms, Pârciul, nous est parvenu (Roller, 1952: 172-173, n°184). Une nouvelle fois, le prince en place donna raison aux caloyers. Les villageois furent déboutés.

Il semble dès lors que les tensions entre les villageois et les moines se soient apaisées, du moins suffisamment pour l'affaire ne remonte pas jusqu'au voïvode. Par la suite, aucun document à ce jour publié n'évoque de près ou de loin une réactivation d'un litige entre les deux parties.

*

Malgré la fin de cette affaire, les moines de Kutlumuş ne trouvèrent pas la paix et continuèrent à avoir fort à faire avec les paysans vivant aux abords de ses propriétés valaques. Sous le même prince, Petru cel Tânăr, un second acte nous renseigne comment les caloyers athonites vinrent au-devant du prince afin de porter à sa connaissance le brigandage et le vol perpétrés par des paysans sur les taillis de Giurgiu (Mioc, 1983: 196-197, n°182): « *Que personne n'ait l'intention de tailler ou de abîmer (le bois, sous-entendu) après cet acte de Ma Seigneurie, car l'homme qui osera en tailler ou en abîmer, ce mauvais homme sera puni par Ma Seigneurie* ».

Ces quelques mots sont directement et clairement dirigés contre les paysans vivant dans le voisinage des taillis appartenant à Kutlumuş et rendent compte d'une situation nécessairement bien établie pour que les moines athonites en viennent à demander l'arbitrage du prince.

Les exemples de brigandage sur les terres monastères perpétré par des villageois et pour lesquels le voïvode dut intervenir sont récurrents dans les actes des chancelleries des Pays Roumains⁶.

En 1799, Constantin Alexandre Ipsilanti fut amené à régler l'une de ces affaires impliquant les moines du couvent de Dobruşa (Iorga, 1930: 163-165): « *Les moines du skite de Dobruşa, district de Soroca, par la plainte qu'ils ont présentée devant Notre Seigneurie ont montré que, la propriété héréditaire du skite ayant un peu de forêt, au cours du temps, les habitants des environs, ainsi que d'autres, y allant et la coupant sans ordres, l'ont totalement abîmée [...]* ».

Le prince décida d'élargir son jugement à l'ensemble des propriétés forestières, créant ainsi un droit relatif à la protection de la forêt et démontrant par là même l'ampleur du phénomène qui demande non pas un acte à destinataire individuel mais d'un acte à portée générale: « *Donc, comme par les points décrétés sur les forêts, il est décidé que les forêts et les grands bois, où qu'ils soient, doivent nécessairement être gardés par des garde-forêts établis par les propriétaires héréditaires, de même que les arbres près des rivières soient protégés pour ne pas être gâtés selon la coutume du vulgaire [...]* ».

Malgré la fin supposée de l'affaire d'Uda, quarante années après ses débuts, les moines athonites de Kutlumuş durent faire face à une nouvelle affaire mettant en cause des prétentions illicites des caloyers.

Le 17 juin 1599, le voïvode Michel le Brave publie un prostagma tranchant le litige entre les paysans de Văleni, menés par le pope Nan et ses frères ainsi que Manea et Stan et leurs frères respectifs, contre le moine Iasof de Kutlumuş. Ce dernier est accusé d'avoir voulu usurper le village de Văleni, dont les sources n'indiquent pas le statut,

⁶ Concernant la limitation des droits des paysans sur les forêts et espaces naturels, nous renvoyons à l'œuvre de Henri H. Stahl : Stahl 1965: 384-391.

bien qu'il ne soit pas mentionné expressément comme village princier ni parmi les possessions monastiques (Mioc 1975²: 458-459, n°333). Le prince a donc jugé « *par le droit et la loi* » en envoyant enquêter six boyards afin qu'ils déterminent « *en leur âme et conscience* » (« *cu sufletele lor* ») les anciennes limites entre le village de Văleni et celui de Măzgan, qui appartenait au moine roumain de Kutlumuș. Michel le Brave, après avoir écouté les six boyards missionnés, décide de débouter Iasof lui interdisant dorénavant de convoiter Văleni.

*

Les documents précédemment mentionnés, au-delà de nous renseigner sur les réactions des paysans contre les tentatives des centres monastères orthodoxes étrangers de s'appropriier et d'usurper des biens fonciers, nous ouvre une fenêtre sur les unités sociales villageoises en plein Moyen Âge. Cette unité se matérialise par la prédominance du groupe sur l'individu, pour lequel les sources historiques sont très peu prolixes, ce qui donne d'autant plus de valeur lors des patronymes de paysans ou villageois sont mentionnés, à l'instar de Tătal, Zărniă ou Pârçiu.

L'érudit Nicolae Iorga, qui n'hésita pas à croiser les différentes disciplines humanistes à la lumière de l'histoire, expliquait dans la préface de son œuvre *Anciens documents de droit roumain* que: « *ce qui frappe d'abord dans le droit de propriété chez tous les Roumains, ce n'est pas autant une réminiscence de possessions en commun, mais le sens d'une solidarité rurale dérivant de la descendance de tous les habitants du village* » (Iorga, 1930: 3).

Cette primauté du groupe sur l'individu a été mise en évidence par l'historien-sociologue Valentin Al. Georgescu (Georgescu, 1989: 147-162) qui corrobore en partie les conclusions offertes par Henri H. Stahl (Stahl, 1959).

Ainsi les sources nous renseignent sur l'existence de trois niveaux sociaux : la *gospodăria* (maisnie ou ménage) qui correspond au groupe domestique, couple unique (au contraire des groupes domestiques slaves) qui vit avec ses enfants non-mariés ; le *neam* (lignage) qui regroupe les descendants d'un même ancêtre et la *ceată* ou groupe qui comprend les personnes apparentées au noyau considéré. Néanmoins quel que soit le niveau auquel nous nous attachons, la propriété est communautaire même si elle est divisée selon les maisnies. De même l'appartenance à un village entraîne automatiquement une collectivisation des droits et des obligations. C'est toujours le village entier qui est jugé ou qui bénéficie d'une décision du prince. Ainsi dans le dernier document mentionné, Michel le Brave protège l'ensemble des habitants de Văleni et ses descendants contre les prétentions du moine Iasof: « *au village des Văleni* » (« *satului Vălenilor* »), « *à leurs fils, leurs petits-fils et leurs arrière petits-fils* » (« *fiilor lor și nepoților și strănepoților* »). Les habitants d'un village sont donc collectivement responsables de la faute de l'un d'entre eux tout comme ils bénéficient dans leur ensemble d'une décision favorable des autorités princières.

Il est intéressant de noter que ce sont les fils, et non les filles ou les enfants, au sens large, qui sont mentionnés comme réceptonnaires de la décision du prince. En effet, la tradition villageoise veut que le couple de parents divise les terres de manière égale entre les fils, les filles étant exclues de ce système, sauf s'il n'y a pas d'héritier masculin. Des exemples de la sorte sont excessivement rares, non pas qu'il y eut peu

de cas mais la règle coutumière régissant la transmission, cette dernière était rarement posée par écrit. Néanmoins un acte de 1643 rappelle comme la fille cadette est restée auprès de ses parents en l'absence d'un descendant mâle et a pu ainsi hériter des biens de ses parents (Cuică, 1985: 415, n°1068).

*

La principauté de Moldavie n'est pas en reste pour ce qui concerne les litiges toujours plus fréquents entre les villageois et les propriétés dédiées aux communautés orthodoxes extérieures aux Pays roumains.

Les exhortations des voïvodes à l'attention des habitants des villages pour qu'ils « écoutent », sous-entendu qu'ils obéissent, aux moines auxquels ils sont attachés se multiplient à partir du XVII^e siècle. Il en va ainsi des relations entre les moines du monastère de Sainte-Parascève de Iași et les villageois de Pîntîșeni qui se détériorent rapidement après la fondation du Saint lieu, au point que le voïvode doive intervenir.

Ainsi que nous l'indique plusieurs mentions du prince Alexandru Iliaș dont celle datée de 1632, Sainte-Parascève de Iași est une fondation du grand *vornic* Nestor Ureche, réalisée probablement au tout début du XVII^e siècle (Cihodaru, 1971: 158-160, n°125).

Les lieux à peine achevés, l'église et tous ses biens furent dédiés aux moines du monastère de Sainte-Catherine du Mont Sinaï venus en Moldavie dans le but d'obtenir quelques grâces de la part des voïvodes roumains. C'est ainsi que le 21 décembre 1610, le prince Constantin Movilă offre aux Sinaïtes, et dans la tradition de « l'Empereur Justinien le Grand », le couvent de Sainte-Parascève avec tous ses avoirs même si le document ne nous en donne pas le détail (Roller, 1953: 336-339, n°450).

L'acte du 16 mai 1604 dû au voïvode Jérémie Movilă pallie à cette absence et présente l'ensemble des biens dont le monastère de Sainte-Parascève avait la jouissance avant sa dédicace et qui furent logiquement inclus dans l'acte de donation de 1610. Parmi les biens fonciers, nous trouvons le village de Dădeștii situé dans les bouches du Prut, celui de Păcurareștii sur le Prut, celui de Bălteni près de Iași et celui de Cobăceni sur la rivière Orhei (Roller, 1952²: 147- n°213).

Rien d'indique dans ce document comme dans les donations ultérieures⁷, notamment celle de 1619, la présence du village de Pîntîșeni. Néanmoins, à la lecture de l'acte évoquant le litige survenu entre le village et le monastère, document rédigé en 1632, Pîntîșeni est mentionné comme ayant été offert par le *postelnic* Enachi. Il semblerait donc que ce lieu fut offert dans les années 1620.

Il ne fallut donc que quelques années pour les habitants du village de Pîntîșeni ne pratiquent cette insoumission devenue si fréquente dans les deux Pays roumains. Cet acte de 1632, rédigée sous le voïvode Alexandre Iliaș, nous apprend que cette insoumission prit la forme d'un refus d'exécuter les corvées exigées par le monastère.

Le 18 décembre 1624, Ion *armaș* informe le voïvode qu'il a délimité avec douze *părgari* de Cotnari et de Târgu Frumoș les confins du village d'Ulmi de ceux du

⁷ La donation du village d'Iucaș le 8 mai 1619 fait d'ailleurs l'objet d'un vaste laïus de la part du prince obligeant les habitants dudit lieu à obéir aux moines de Sainte-Parascève : (Roller 1956: 341, n°430).

monastère de Slatina (Caproșu, 2006: 317-318, n°249). L'acte ne nous informe pas du statut de ce village mais il semble bien qu'il ait appartenu au domaine princier avant d'être dédié par le truchement d'un métoche valaque au monastère de Sainte-Catherine du Mont Sinaï.

Il reste à identifier le métoche en question. La situation devient alors quelque peu confuse. Trois documents nous informe du monastère en charge du village, et donc des villageois, d'Ulmi.

Le premier, rédigé sous le prince Miron Barnovski, est daté du 28 mars 1628.

Ce document est suivi quelques jours plus tard (le 2 avril 1628) d'un acte du même voïvode (Chirca, 1969: 448-451, n°330 et 454-456, n°333).

Le troisième document est une exemption d'impôt à destination du village d'Ulmi par Alexandru Iliș. Il porte la date du 22 février 1633.

La confusion évoquée plus haut provient du fait que le village d'Ulmi est présenté dans le premier acte comme appartenant au monastère de Sainte-Parascève de Iași. Miron Barnovski est d'ailleurs extrêmement clair quant aux conséquences qu'il pourrait advenir si, sous son règne ou celui de ses successeurs, quelqu'un osait modifier ses volontés. Le prince promet la malédiction de Dieu « *créateur du ciel et de la terre* » par trois fois, de la Mère de Dieu, des douze Apôtres, des quatre Evangélistes et des 318 Pères présents dans la cité de Nicée. (Cihodaru, 1971, 373-376, n°293).

Or, oubliant ce dernier message, cinq jours plus tard un nouvel acte du prince mentionne qu'Ulmi était dépendant du monastère de Balica, fondation du *hatman* Melentie Balica vers 1583-1586. Le monastère fut dédié dès l'année suivant la mort du fondateur (probablement avant le 9 août 1586) à Sainte-Catherine du Mont Sinaï.

Enfin, cinq années plus tard, nous retrouvons sous le nouveau prince en place dans la principauté moldave, Alexandru Iliș, le village d'Ulmi qui est présenté comme une dépendance de Sainte-Parascève de Iași. Comment pouvons-nous expliquer ce changement si soudain du prince Barnovski ?

La situation évolue alors de manière inattendue quelques trente années plus tard tandis que les sources jettent un regard très clairvoyant sur la situation et le sort de ces villages dédiés.

Le voïvode Jean Eustratie Dabija (1661-1665) restitue les terres ayant appartenu au *hatman* Balica et qui avaient été dédiés « injustement » par un prince adverse de la famille des Balica.

L'acte est explicite sur les raisons invoquées pour la récupération de ces propriétés: « *Ma Seigneurie fait savoir à tous qui doivent le savoir pour tous les villages et les terres héréditaires qui seront trouvées dans le Pays de Ma Seigneurie, des Movilă et du Hatman Balica, lesquelles terres, après que la maison des Movilă se fût éteinte et que Isaac Balica eût été tué par le Voévide Etienne Tomșa [1611-1615], toutes leurs terres ont été données par le Voévide Etienne Tomșa aux couvents et à d'autres étrangers, et elles ont été données avant l'arrivée au pouvoir du voïvode Radul [Mihnea, 1616-1619] et comme on a considéré que c'était une grave injustice faite par le voïvode Etienne Tomșa, car, si Balica a commis une erreur envers lui, il l'a payée de sa tête et ses terres ne sont pas coupables, pour être données à des étrangers* » (Iorga, 1930: 259-260).

L'historien touche avec cet exemple l'une des modalités, aux conséquences les plus souvent dramatiques pour les villages dépendants, des rapports de pouvoir dans les Principautés roumaines à la fin du Moyen-Âge. Ces villages deviennent des objets de transaction et de stratégies gouvernementales pour asseoir l'autorité voïvodale vis-à-vis des grands clans nobiliaires ou des différentes branches des dynasties fondatrices (Codarcea, 2000: 129-151).

Bien que les habitants du village d'Ulmi aient été finalement restitués dans leur droit, ils furent vraisemblablement les victimes, au même titre que les autres localités dépendantes, de la vindicte princière d'Etienne Tomşa qui n'hésita pas à « offrir » ces propriétés aux couvents étrangers. Cette conduite, ajoutée à la mise sous dépendance de villages libres, n'a pu que multiplier ces actes d'insoumission.

*

Il est un dernier aspect nécessaire à aborder malgré des sources peu prolixes. Il s'agit des jugements princiers à l'encontre de ces villages lorsque ces derniers n'évertuent à persévérer dans leur désobéissance.

Les sentences prononcées par le prince pour les différents litiges présentés sont rarement mentionnés dans les actes. L'autorité centrale tente dans un premier temps une certaine médiation en faisant mener l'enquête puis en demandant de rétablir la situation d'avant le litige en question.

Dans de rares cas, du moins en l'état des sources connues, lorsque l'une des parties s'entête à persévérer malgré les actes du prince, ce dernier peut alors recourir à la peine de mort. C'est cette sentence que prit Aron-Vodă (1592-1595) à l'encontre de deux villageois de Copanca, en Moldavie: « *Nous écrivons à nos serviteurs, les fidèles burgraves et capitaines de Ciobîrciu, et nous vous faisons savoir aussi à vous ainsi que les moines de Neamţ se sont plaints contre les fils de Malic de Copanca, et ils ont dit qu'ils ne peuvent pas tenir à cause d'eux leurs terrains et leurs étangs et leurs canaux, et ils leur ont laissé seulement un canal à Copanca [...]. Donc ayant vu cet ordre, examinez ce qui en est de ce canal avec le village de Copanca, et dites aux fils de Malic de laisser tranquilles les terrains des moines [...]. Et ceux parmi ces fils de Malic qui les molesteraient, faites-les pendre sur place, parce que plusieurs fois ils se sont fait juger devant nous, et les fils de Malic ont été condamnés, et ils n'ont pas tenu compte de la décision de Ma Seigneurie* ». (Iorga, 1930: 258).

Bibliographie

ARION, Constantin C.

1930 *Le régime de la terre dans l'ancien droit roumain jusqu'à la réforme de Constantin Mavrocordat (1733-1766)*, Paris.

BOGDAN, Ion

1915 *Semile mănăstirilor de țara din Moldova pe anul 1742, Buletinul Comisiei istorice a României*, volumul I, 217-279.

BOLLIAC, Căzar

1863 *Monastirile din România*, Bucarest.

CAPROȘU, Ion et CONSTANTINOV, Vlad

2006 *Documenta Romaniae Historica A. Moldova, volumul XVIII (1623-1625)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

CHIRCA, Haralambie

1961 *Documenta Romaniae Historica A. Moldova, volumul XIX (1626-1628)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

CIHODARU, Constantin ; CAPROȘU, Ion et ȘIMANSCHI L.

1971 *Documenta Romaniae Historica A. Moldova, volumul XXI (1632-1633)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

CIUCĂ, Dan (dir.) et alii

1985 Catalog documentelor Tarii Românești din Arhivele Statului, vol. V (1640-1644), Bucarest.

COLUMBEANU, Sergiu

1974 *Grandes exploitations domaniales en Valachie au XVIIIe siècle*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

CONSTANTIN, Florin et PAPACOSTEA, Șerban

1960 Aspecte ale « rumâniei » în ultimele decenii ale veacului al XVII-lea, *Revista Arhivelor*, II, 240-253.

CODARCEA, Cristina

1997 *Société et pouvoir en Valachie (1602-1654). Entre la coutume et la loi*, thèse de doctorat sous la direction de M. Jacques le Goff, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

CORDACEA, Cristina

2000 Rapports de pouvoir et stratégie de gouvernement dans la Valachie du XVIIe siècle, *New Europe College. Historical Yearbook 1996-1997*, Bucarest, 129-150.

GEORGESCU, Valentin Al.

1989 L'individu, communautés et pouvoirs dans la société roumaine médiévale et moderne (XIVe-XXe siècles), in : *Recueil de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, XLIX, L'individu face au pouvoir*, tome 4, Bruxelles.

GIURESCU, Dinu C.

1981 *Histoire illustrée des Roumains*, Editions Sport-Turism, Bucarest.

IORGA, Nicolae

1930 *Anciens documents de droit roumain avec une préface contenant l'histoire du droit coutumier en Roumanie*, volume I, Paris-Bucarest.

MIOC, Damaschin,

1975 *Documenta Romaniae Historica : B. Țăra Românească, volumul III (1526-1535)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

MIOC, Damaschin,

1975² *Documenta Romaniae Historica : B. Țăra Românească, volumul XI (1583-1600). Domnia lui Mihai Viteazul*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

MIOC, Damaschin,

1983 *Documenta Romaniae Historica : B. Țăra Românească, volumul V (1551-1565)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

PAPACOSTEA, Șerban

1971, *Oltenia sub stăpînirea austriacă (1718-1739)*, Editions encyclopédiques, Bucarest.

PANAITESCU, Petre P. et DAMASCHIN, Mioc

1966 *Documenta Romaniae Historica : B. Țara Românească, volumul I (1247-1500)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

ROLLER, Mihai

1951 *Documente privind Istoria României, Țara Românească, veacul XVI, volumul I (1501-1525)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

ROLLER, Mihai

1951² *Documente privind Istoria României, Țara Românească, veacul XVI, volumul II (1526-1550)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

ROLLER, Mihai

1952 *Documente privind Istoria României, Țara Românească, veacul XVI, volumul V (1581-1590)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

ROLLER, Mihai

1952² *Documente privind Istoria României, Moldova, veacul XVII, volumul I (1601-1605)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

ROLLER, Mihai

1953 *Documente privind Istoria României, Moldova, veacul XVII, volumul 2 (1606-1610)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

ROLLER, Mihai

1956 *Documente privind Istoria României, Moldova, veacul XVII, volumul 4 (1616-1620)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

STAHL, Henri Henri

1959 *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești, volumul II : Structura internă a satelor devălmașe libere*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

STAHL, Henri Henri

1965 *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești, volumul III : Procesul de aservire feudală a satelor devălmașe*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

STAHL, PaulHenri

1968 *Civilizația vechilor sate românești*, Editions scientifiques, Bucarest.

ȘTEFĂNESCU, Ștefan

1959 *Procesul legării de glie a țăranilor la sfârșitul secolului al XVI-lea, Studii, II, 89-105*

ȘTEFĂNESCU, Ștefan

1960 *Considerațiunii asupra termenilor « vlah » și « rumân » pe baza documentelor interne ale Țării Românești în veacurile XIV-XVIII, Studii, IV, 65-78.*

ȘTEFĂNESCU, Ștefan

1969 *L'évolution de l'asservissement des paysans de Valachie jusqu'aux réformes de Constantin Mavrocordat, Revue Roumaine d'Histoire, VIII, 3, 491-499.*

ȘTEFĂNESCU, Ștefan et DIACONESCU, Olympia

1972 *Documenta Romaniae Historica : B. Țara Românească, volumul II (1501-1525)*, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest.

“PEISAJUL ETNIC” – UN CONCEPT PROBLEMATIC

Ioan Augustin GOIA

Die „ethnische Landschaft” – ein problematisches Konzept. Der Autor analysiert parallel das Konzept der *Kulturlandschaft*, das sich im Laufe des XX-sten Jahrhunderts konturiert hat, und den Begriff der *ethnischen Landschaft*, der von einigen Forschern aus dem deutschen und angel-sächsischen Kulturraum vor kurzer Zeit vorgeschlagen wurde. Er hebt die Komplexität des Konzeptes *Kulturlandschaft* hervor; eine Kulturlandschaft wird von zahlreicher Faktoren und deren historische Wechselwirkung charakterisiert. Diese sind: bestimmte natürlichen Bedingungen, die Beschäftigungen der Bewohner, verschiedene Arbeitstechniken, eine gewisse soziale und gesellschaftliche Organisation, juristische und administrative Verordnungen, verschiedene kulturelle Einflüsse in ihrem zeitlichen Ablauf sowie die Mentalität der Bewohner. Gerade diese Komplexität der Faktoren führte den Autor zu der Behauptung, dass die Einführung des Begriffes „ethnische Landschaft” eine zu einseitige, eingrenzende Behandlung der Problematik der Kulturlandschaft suggerieren würde, auch wenn die Absicht der betreffenden Autoren eine ganz andere war, nämlich die Nuancierung und Bereicherung des Begriffes der Kulturlandschaft. Der Autor vorliegender Publikation stellt die Behauptung auf, dass im Falle von Bevölkerungsgruppen deren jahrhundertlangen gesellschaftlichen Tätigkeiten ein klar abgegrenztes Gebiet kulturell geprägt haben, das Bewusstsein der lokalen Identität dem Bewusstsein der ethnischen Identität vorangeht. Es besteht also die Gefahr, dass diese lokale Identität durch die Verwendung eines solchen abstrakten und vagen Konzeptes wie die „ethnische Landschaft“ abgeschirmt, manipuliert und politisiert wird. Weil aber auch die ethnischen Aspekte in der Kulturlandschaft berücksichtigt werden sollen, wird vom Autor der Begriff „ethno-zonale Kulturlandschaft“ vorgeschlagen, um auf diese Weise die Problematik des Konzeptes der Kulturlandschaft zu erweitern.

Stichwörter: Kulturlandschaft; „ethnische Landschaft”; Bewusstsein der lokalen Identität; „ethno-zonale Kulturlandschaft“

Conceptul de „peisaj etnic”, relativ recent, derivă din cel de *peisaj cultural* și se referă la un peisaj ale cărui elemente sunt receptate ca având valoare identitară pentru un anumit „grup etnic”. Trecând peste problemele teoretice spinoase ridicate de definirea conceptului de „grup etnic” și peste dificultățile de documentare a receptării unitare și la nivel de masă a caracteristicilor definitorii ale unui anumit peisaj, vom încerca să decelăm în ce măsură determinările esențiale, de ordin obiectiv, ale conceptului de *peisaj cultural* lasă loc interpretării acestuia în cheie etnică. În acest scop, vom apela și la excelenta sinteză realizată de Thomas Gunzelmann (Gunzelmann, 1987), care trece în revistă evoluția conceptelor de *peisaj*, *peisaj natural* și *peisaj cultural* în spațiul german, începând cu primele decenii ale secolului al XX-lea.

Prezentarea diverșilor cercetători germani din domeniul geografiei și al științelor conexe debutează cu O. Schlüter (Schlüter, 1928, apud Gunzelmann, 1987: 32), pentru care *peisajul cultural* ia naștere în funcție de "... toate influențele pe care fiecare perioadă și fiecare cultură le-au exercitat asupra peisajului (natural n.a.)". În consecință, *peisajul cultural* ar fi "... expresia geografică a unei culturi", constând în tot ceea ce este vizibil, concret, palpabil în teren, elementele de ordin spiritual, invizibile, nefăcând obiectul cercetării, deși acțiunile, mobilurile și scopurile sunt considerate importante ca factori modelatori. Cu toate că această abordare a marcat cercetările în domeniu aproape cinci decenii (Gunzelmann, 1987: 33), observații privind importanța abordării peisajului cultural **în evoluție**, deci sub raport istoric, au fost formulate de N. Creutzburg încă în anul 1930 (Creutzburg, 1930, apud Gunzelmann, 1987: 33), această tendință accentuându-se la mijlocul secolului al XX-lea. Astfel, Schwind (Schwind, 1950, apud Gunzelmann, 1987: 33) consideră că peisajul cultural, ca întreg, se constituie din patru unități de bază, cuprinzând: 1) forme create în contemporaneitate; 2) forme create în trecut, dar care sunt vii și în prezent; 3) forme create în trecut, care nu mai sunt vii; 4) forme din care mai sunt vizibile doar urme. Urmărind însă în special individualitatea peisajului, această orientare a prezentat difuz și în mică măsură reglementările economice, sociale și administrative care au marcat dezvoltarea peisajului cultural.

Școala social-geografică müncheneză se va axa în schimb, în mod prioritar, tocmai pe evidențierea proceselor social-spațiale identificabile în spatele elementelor materiale existente în *peisajul cultural*. Conform lui J. Maier (Maier, 1977, apud Gunzelmann, 1987: 34), peisajul cultural constă dintr-o textură de modele spațiale care reflectă, în ultimă instanță, "funcțiile existențiale ale societății dintr-un teritoriu".

O revenire la accentul apăsător pus pe dimensiunea istorică a peisajului cultural se constată la E. Wirth (Wirth, 1979, apud Gunzelmann, 1987: 34), care definește peisajul cultural ca "mediu ambiant autocreat al oamenilor", insistând asupra importanței lui de "cadru persistent al acțiunii umane".

Thomas Gunzelmann menționează și diferitele abordări ale conceptului de peisaj cultural în științele conexe geografiei, distingând următoarele orientări: a) limitarea conceptului la peisajul rural, utilizat agricol; b) limitarea acestuia la peisajul rural apropiat de cel natural, contrapus peisajului agrar modern; c) abordarea peisajului cultural ca fenomen estetic; d) abordarea peisajului cultural ca spațiu al evenimentelor istorice (Gunzelmann, 1987: 36).

Interpretând informațiile de mai sus, considerăm că sintagma *peisaj cultural* desemnează ansamblul elementelor materiale și de structură generate în timp, într-un mediu ambiant coerent geomorfologic și demografic, de activitatea cotidiană a unor comunități umane, active într-o conjunctură economică, socială, administrativă și mentalitară dinamică. În funcție de configurația de durată a elementelor menționate, obținută prin stratificare istorică, peisajul cultural se individualizează pe areale anume, putând fi descifrat cu adevărat doar prin recursul la trecut.

În cazul mediului rural – la care ne vom referi aici – devine și mai evident faptul că modalitățile concrete de exploatare a unui teritoriu de către o comunitate – modalități condiționate tehnic, social, juridic, istoric – lasă o amprentă caracteristică asupra peisajului natural, modelându-l în direcția a ceea ce numim *peisaj cultural*.

Aceste modalități de acțiune generează raporturi spațiale anume, valabile uneori doar pentru areale restrânse, între mediul terestru și acvatic, între teritoriul locuit și cel exploatat, între zonele cu vegetație spontană și cele cu plante cultivate, între ariile valorificate de fauna domestică și cele rămase la dispoziția faunei sălbatice. Terenul este remodelat – uneori drastic – prin activități productive și presărat cu însemnele materiale ale acestora sau ale intervențiilor cu finalitate socială (micro și macro ansambluri locuite, arhitectură). Umanizarea mediului ambiant implică totodată schimbări decisive la nivelul întregului ecosistem și o raportare afectivă a grupului uman la peisaj, receptat drept creație comunitară de durată lungă.

Din această schiță sumară putem deduce patru caracteristici fundamentale ale peisajului cultural rural: a) constă dintr-o combinație dinamică de factori naturali și antropici; b) are caracter istoric, implicând stratificări culturale de durată lungă; c) la modelarea sa concură factori extrem de diverși (de ordin social-organizațional, juridico-administrativ, tehnic, mentalitar etc.), capabili să-i confere personalitate; d) induce comunității un atașament afectiv, cu conotații identitare.

Din această perspectivă, tendința recentă a introducerii termenului de “peisaj etnic” în literatura de specialitate dedicată raportului om-mediu ridică unele probleme. În rezumatul ce precede un articol din anul 2011, aparținând autorilor J. Gnädiger, D. Drexler, Th. Heinemann, K. Solymosi, I. Paulini, se prezintă astfel viziunea acestora asupra acestui concept, elaborat în urma unei cercetări desfășurate în regiunea Firtos, situată în nord-estul Transilvaniei: “Conceptul de “peisaj etnic” descrie raporturile socio-culturale ale unei grupe de populație cu spațiul locuit și modelat de ea și, posibil, de alte grupe de populație. Prin acest concept se poate cerceta în ce mod este receptat acest spațiu de grupa de populație sau și cât de puternică este influența (și influența condiționată de forță) unui grup de populație, ca parte a unei populații mai largi, asupra modelării, receptării și reprezentării peisajului” (Gnadiger, Drexler, Heinemann, Solymasi, Paulini, 2011: 134). Remarcăm aici existența a două paliere de abordare a problematicii în discuție: 1) palierul raportării complexe, cotidiene și funcționale a unui grup uman la un spațiu geografic concret, modelat de el sau nu numai; 2) palierul modului subiectiv de receptare a acestui spațiu de către grupul uman respectiv. De vreme ce ambele paliere se regăsesc în conceptul de peisaj cultural, caracterul de noutate al conceptului de “peisaj etnic” constă în deplasarea accentului - excesivă din punctul nostru de vedere - de la palierul concret, al interacțiunii funcționale, cu substrat cultural, spre palierul receptării subiective a contextului funcțional. Definiția care urmează certifică această mutație și îi indică și caracterul **etnic** nemijlocit: “Peisajele etnice sunt ținuturi care sunt receptate de unul sau mai multe grupuri etnice într-un anumit mod, deseori caracteristic și diferit. Aceste receptări sunt în corelație și cu însușirile ținutului, care sunt rezultatul acțiunilor și interacțiunilor factorilor umani și naturali” (Gnadiger, Drexler, Heinemann, Solymosi, Paulini, 2011: 137). Din **această** definiție nu reiese că sarcina prezumtivilor cercetători ar fi aceea de a identifica – în măsura în care este posibil - modalitățile caracteristic etnice de abordare concretă a spațiului comunitar (problematică interesantă), ci că este investigat prioritar **modul etnic de receptare** a spațiului respectiv. Deși articolul pornește de la o cercetare concretă, deja încheiată, autorii nu precizează dacă se referă la un “grup etnic” cu o **receptare a spațiului**

conștient etnică, sau la o **receptare parțial sau total neutră etnic** din partea acestuia, receptare care le apare însă cercetătorilor extracomunitari, în urma examinării unor elemente supuse comparației, ca fiind etnică.

Sub aspect teoretic, o asemenea cercetare are un potențial științific deosebit, dar faptul că s-a lansat sintagma “peisaj etnic” înainte de a fi conceptualizate rezultatele concrete ale cercetării de teren lasă multe elemente neclarificate. O discuție comportă, de exemplu, definiția dată de autori “grupului etnic” (ethnische Gruppe): “Un grup etnic este o societate umană care se delimitează ea însăși de alte grupuri umane pe baza culturii, limbii, religiei, istoriei, identității și a altor însușiri” (Gnadiger, Drexler, Heinemann, Solymosi, Paulini, 2011: 136). Trecând peste geneza istorică relativ recentă a conștiinței etnice, se impune întrebarea legitimă: ce anume posedă atât de esențial, **acum**, așa-zisul “grup etnic”, pentru a i se atribui, prin denominație, o poziție distinctă în cadrul unei etnii-mamă, cu care împărtășește aceeași limbă, o istorie, o cultură și o identitate națională comună? Pentru etnologi, răspunsul este evident: grupul vizat se individualizează în cadrul etniei în primul rând prin conștiința identității culturale locale, asumându-și în mod accentuat, demonstrativ, **și** identitatea etnică în special atunci când reprezintă un izolat etnic între alte etnii. Această identitate locală se constituie pornind de la datele peisajului cultural local, individualizat geomorfologic, climatic și marcat, în timp, de profilul ocupațional, de trecutul social și juridico-administrativ, de stratificările culturale de origine diversă. Geneza conștiinței identității locale în cazul unui grup uman restrâns presupune existența unei relative omogenități culturale la nivelul grupului și a unui contact de durată al acestuia cu un teritoriu delimitat și suficient de individualizat pentru a genera în rândul aparținătorilor impresia de întreg articulat și suficient sieși. Doar într-o asemenea situație raportarea unui grup uman la un teritoriu rural anume va avea caracter centripet, generând conotații afective și identitare certe și puternice. Am menționa aici, pentru a exemplifica, vehicularea recurentă de către țărani români și maghiari din Transilvania, ca reper spațial-identitar, a sintagmei “valea noastră”, indiferent dacă văile învecinate erau locuite de aceeași etnie sau de o alta, ori denumirea tradițională de “țară” dată de români ariilor transilvănene cu aspect de depresiune bine delimitată, locuite de ei în mod compact și din vechime. Această realitate transilvăneană corespunde definiției date de Convenția Europeană a Peisajului, conform căreia peisajul este “... un ținut, **asa cum este perceput el de către oameni**, ale cărui caracteristici sunt rezultatul acțiunilor și interacțiunilor factorilor naturali și/sau umani” (apud Gnadiger, Drexler, Heinemann, Solymosi, Paulini, 2011: 135-136).

Credem că tocmai perceperea de către o comunitate a peisajului cultural local ca fiind un element esențial al identității comunitare reprezintă elementul-cheie al discuției privitoare la conceptul de “peisaj etnic”, deoarece această puternică aderență de ordin afectiv și identitar a unui grup uman anume la un peisaj cultural individualizat, concret, premerge conștiinței apartenenței etnice, care presupune aderență afectivă și identitară la un concept abstract, generalizator și integrator, bazat tocmai pe ignorarea specificităților regionale apărute la nivelul spațiului național. Limba, religia, cultura și trecutul comun au stat inițial la originea conceptului de comunitate etnică, dezvoltat și potențat ulterior prin manipulările istoriei oficiale, motivate politic, dar aceste elemente

abstracte acționează – în măsura în care o fac – tocmai în direcția uniformizării peisajului, deci a erodării identităților locale, singurele care generează un atașament afectiv spontan, nemijlocit ideologic și politic. Din acest motiv, sintagma “grup etnic”, aplicată unui grup uman rural delimitat spațial și cultural, care constituie parte a unei etnii ample, ni se pare neadecvată, fiind vorba, de fapt, de un **grup teritorializat cultural**, sintagmă ce ar corespunde conceptului românesc clasic de **zonă etnografică**.

Am remarca faptul că sintagma “peisaj etnic” a fost utilizată frecvent în literatura anglo-saxonă în legătură cu modul în care grupuri umane desprinse din spațiul cultural de origine își modelează mediul ambiant într-un spațiu cultural diferit (imigranți latino-americani în Statele Unite, imigranți italieni în Australia etc). Tipul de așezare și locuință, unele structuri constructive, preferința pentru anumite plante de cultură și pentru anumite tehnici agricole, pastorale sau meșteșugărești au constituit elementele luate în calcul pentru justificarea utilizării acestei sintagme. Observăm însă că elementele enumerate sunt în primul rând culturale, iar atribuirea lor unei etnii anume este făcută de către observatori provenind dintr-un spațiu cultural diferit, observatori care marchează apăsător diferența culturală, asimilând-o, uneori simplificator, cu diferența etnică. La rândul lor, imigranții sunt predispuși să accentueze aspectul presupus etnic al diferențelor culturale, din nevoia solidarizării comunitare și afirmării identitare într-un spațiu cultural străin. Vehicularea necritică a sintagmei “peisaj etnic” poate avea în acest caz un efect pervers, pentru că trece în plan secund achizițiile culturale cu origini diverse ale unei comunități anume, putând favoriza atribuirea lor – flatantă sau infamantă – unui presupus spirit etnic modelator și persistent.

Cu atât mai periculoasă ne apare tendința de a utiliza sintagma “peisaj etnic” în tratarea realităților din ariile europene multietnice, unde interferențele culturale sunt seculare, iar diferențele între etnii au fost induse de statusuri sociale și economice diferite, de apartenența la confesiuni diferite, de reglementări administrative diferite, unele cu substrat politic, de evoluții istorice divergente. Dacă mai adăugăm și faptul că în Europa central-estică conștiința etnică apare târziu, nevoia de identitate comunitară fiind satisfăcută, timp de secole, de identitatea confesională și local-teritorială, conceptul de “peisaj etnic” se dovedește a fi un construct cu potențial exploziv, ce ar putea favoriza atribuirea arbitrară, tendențioasă, a achizițiilor culturale, cu proveniență diversă, factorului etnic, plasat în prim plan.

Am remarca faptul că autorii care ar încerca să justifice utilizarea sintagmei “peisaj etnic” – în spațiul cultural european – prin conștientizarea esenței etnice a peisajului de către grupul uman deținător ar trebui să ia în calcul faptul că un asemenea proces de conștientizare – în măsura în care ar fi real – ar putea fi indus printr-o educație livrescă și instituțională de dată relativ recentă, pusă în slujba unui naționalism accentuat, ce tindea să anexeze patrimoniului etnic influențe culturale de origini diverse și provenind din orizonturi culturale diferite. Scopul final al unor asemenea demersuri naționaliste a fost, la un moment dat, transformarea, prin manipulare, a diferenței culturale în diferență etnică și chiar rasială, precum și ierarhizarea potențialului creator al diferitelor etnii în funcție de această bază falsificată.

Realitatea terenului demonstrează însă inadecvarea științifică a sintagmei “peisaj etnic”, pentru că în aria aceleiași etnii pot fi identificate peisaje culturale cu

structuri și elemente diferite, distincte. Între peisajul cultural al Oașului și cel al Mărginimii Sibiului – două zone românești conturate într-un macrocontext istoric și geomorfologic diferit – contrastele sunt evidente, la fel între o zonă maghiară din Secuime și una, tot maghiară, din Câmpia Transilvaniei. În ambele cazuri, diferențele sunt generate nu numai de cadrul natural diferit, de profilul ocupațional, de statusul social și economic diferite, ci și de cantitatea și tipul influențelor culturale receptate, în timp, din exteriorul rural sau citadin. Peisajul cultural rural este, în mod frecvent, un peisaj de sinteză culturală și doar modalitatea de realizare a acestei sinteze generează – în context geomorfologic și ocupațional asemănător – peisaje culturale cu aspecte particulare cărora li se aplică din partea altor comunități etnice, învecinate, conotații etnice. La o analiză atentă a acestora observăm însă că – în contexte comparabile – diferențele respective apar preponderent la nivelul elementelor cu funcție identitară și de prestigiu social și mai puțin la nivelul tehnicilor fundamentale de apropiere a mediului ambiant. Observăm totodată că același mecanism de diferențiere identitară apare și în cazul locuitorilor unor zone învecinate, locuite de aceeași etnie (Maramureș – Oaș, de exemplu), pentru că nevoia de identitate locală și zonală premerge, istoric, nevoii de identitate etnică. Observăm, de asemenea, că ponderea elementelor cu funcție identitară la nivelul peisajului cultural crește în ariile multietnice în paralel cu apariția și exacerbară naționalismului instituționalizat, iar mai recent – și în legătură cu mișcarea antiglobalizare și antistandardizare.

În concluzie, în absența unor dovezi de teren indiscutabile și imune la manipulare, privind receptarea (spontană sau mediată) în cheie etnică a peisajului cultural local sau privind marcarea specific etnică – conștientă sau nu – a acestuia, sintagma “peisaj etnic” ar reprezenta doar o ficțiune livrescă. În prezența unor asemenea dovezi concludente – care credem că există, dar au o pondere redusă în caracterizarea peisajului cultural – sintagma ne apare inadecvată și extrem de periculoasă prin conotațiile care i se pot da, independent de intenția sau voința celor care au lansat-o. Credem că existența anumitor mărci etnice – câte sunt, conștientizate sau nu – la nivelul peisajelor culturale nu justifică calificarea acestora, în întregul lor, drept “peisaje etnice”, deoarece în acest caz accentul se deplasează nepermis spre latura identitară a fenomenului, îndepărtându-se de esența acestuia. De la termenul de “peisaj etnic” la cel de “spirit etnic” sau de “creație etnică” este doar un pas, iar acesta, odată făcut, deschide calea speculațiilor etniciste lipsite de bază științifică. Atât într-o arie multietnică, cât și în una vastă, omogenă etnic, credem că ar putea fi funcțional conceptul de **peisaj cultural etno-zonal**, care ar defini într-o oarecare măsură complexitatea fenomenului, reunind câteva determinante fundamentale ale acestuia: componenta geografică, cea culturală, cea etnică și cea care face trimitere la identitatea locală.

Bibliografie

CREUTZBURG, N.

1930 *Kultur im Spiegel der Landschaft*, Leipzig

GNÄDINGER, J., DREXLER, D., HEINEMANN, T., SOLYMOSI, K., PAULINI, I.

2011 *Ethnische Landschaften – Ein neuer Ansatz zur Analyse, zum Schutz und zur Entwicklung traditioneller Kulturlandschaften*, in *Landschaftsökologie. Grundlagen, Methoden, Anwendungen*, Bayerische Akademie für Naturschutz

GUNZELMANN, T.

1987 *Die Erhaltung der historischen Kulturlandschaft*, in *Bamberger Wirtschaftsgeographische Arbeiten*, Heft 4, Bamberg,

MAIER, J., PAESLER, R., RUPPERT, K., & SCHAFFER F.

1977 *Sozialgeographie*, Braunschweig

SCHLÜTER, O.

1928 *Die analytische Geographie der Kulturlandschaft*, in *Zeitschr. D. Ges. f. Erdkunde zu Berlin*, Sonderband z. Hundertjahrfeier der Gesellschaft, 388-411

WIRTH, E.

1979 *Theoretische Geographie. Grundzüge einer theoretischen Kulturgeographie*, Stuttgart

MEMORIA COMUNITĂȚILOR. REZISTENȚA ANTICOMUNISTĂ LA CRICĂU ȘI TIBRU, JUDEȚUL ALBA, ÎN AMINTIREA LOCUIITORILOR

Tudor SĂLĂGEAN

The Memory of the Communities. The Communist Resistance in the Inhabitants' Memory at Cricău and Tibru, Alba County. The anticommunist military resistance of the Cricău's group represents a significant moment in the Romanians' history of fight for liberty at the middle of the 20th century. The information referred to these events offer us significant data on the structure of the traditional communities and of the solidarity of their members. The initiators of the military anticommunist actions in the forest around Cricău were Ilarie Rus, mayor during Antonescu-Sima administration (1940-1941) and Vlad Anghel, mayor between 1945 and 1946. With them, many inhabitants of the region chose to fight against the communist regime.

Keywords: oral history, anticommunist resistance, Securitate, local traditions, Cricău – Alba County

Îndelungata rezistență anticomunistă a grupului armat din Cricău reprezintă un moment semnificativ din istoria acestor locuri, oferind în același timp indicii semnificative asupra structurării unei comunități tradiționale și a solidarității de care au dat dovadă membrii acesteia. Promotorii acțiunilor armate anticomuniste din pădurile din împrejurimile Cricăului au fost, în cea mai mare parte a lor, foști membri ai Mișcării Legionare. Ilarie Rus (1898-1975), conducătorul grupului de rezistență de la Cricău, fusese primarul localității în perioada guvernării Antonescu-Sima (1940-1941). El era, în același timp, un greco-catolic convins, desființarea Bisericii Române Unite cu Roma (1948) constituind, de altfel, motivul imediat al plecării sale în munți. Fiica sa, Ileana Lăzărescu, își amintește: *"Tatăl meu nu numai că o fost legionar, dar o fost și greco-catolic, că făcuse școala de cântăreți bisericești de la Blaj. N-o vrut să treacă de la greco-catolici la ortodocși, nici în ruptul capului n-o vrut! Că atunci Papa o dat ordin să nu se mai îngroape nici un comunist în cimitire, și comuniștii i-or desființat pe greco-catolici. Și dacă n-o vrut să treacă, l-o căutat Securitatea, și el o-ntins-o-n munți, împreună cu Câmpăan Gheorghe din Ighiu".* În schimb, fostul preot greco-catolic al localității, părintele Mitrofan, nu a rezistat presiunilor autorităților comuniste decât vreme de două luni. *"Papa greco-catolic Mitrofan și el o stat două luni de zile ascuns aicea-n sat, o stat ascuns la niște oameni, dar după aia s-o-ntors acasă și o trecut la ortodocși"*¹. În scurt timp, lui Ilarie Rus i s-au alăturat alți nemulțumiți împotriva regimului, în frunte cu însuși primarul de atunci al Cricăului, Vlad Anghel. *"Vlad*

¹ Ileana Lăzărescu, n. 1938, Cricău

*Anghel direct din primărit o plecat pe pădure, că se certase cu unul Țăstia, de la partid*². Detalii despre constituirea și componența grupului de partizani ne-au fost oferite de Ileana Lăzărescu, fiica lui Ilarie Rus: *"Și după ce-o fugit el pe pădure, cam la două luni s-o dus și s-o unit cu ei și Vlad Anghel. Și după aia s-o dus și frate-meu mai mic, Rus Florian, care era secretar la școală. O avut mare noroc că o scăpat, că era școala înconjurată de armată, dar o profesoară cu inimă mare l-o așteptat în poarta școlii și l-o anunțat, că el era plecat la primărie: "Nu intra în școală – i-o spus – că îi armata pe tine!" Atunci frate-meu s-o și dus sus la ăilalți, și-apoi o venit și ăialalți trei care-o murit la Bogoloi. Aia trei o fost aicea-n casă, eu eram numai de 9 ani – aicea-n casă or venit într-o noapte, înainte de-a fugi tata, că se cunoșteau de mai demult, și or venit aici la el... Și fratele meu de la Hunedoara, Traian Rus îl chema, el o fost cu episcopul de-acuma al Clujului și Feleacului, cu Bartolomeu, și cu doctorul Gruîța, în mișcarea studențească de la Cluj. Fratele meu era în anul II la Drept, și făcea fără frecvență, și era contabil la un cămin de ucenici din Turda, și de-acolo l-o ridicat. Șapte ani de pușcărie o făcut!"*³

În primele luni după constituirea sa, grupul de "partizani" ajunsese să numere aproximativ 20 de membri, care reprezentau, la rândul lor, doar o parte a acelor care avuseseră intenția de a alege calea rezistenței armate. (*"Or vrut să meargă mai mulți pe pădure, dar până la urmă s-o dus numai câțiva..."*⁴). Cu timpul, efectivul acestuia s-a rărit ca urmare a acțiunilor organelor de represiune sau a scăderii capacității de rezistență a unora dintre componenți. *"La început or fost vreo 20 de partizani. Câțiva dintre ei or fost arestați la Mesentea, unde unul a și fost împușcat. După asta, ceilalți or început să se împrăstie. Unul din Cetea o murit la el acasă, acasă o murit în podul surii, și nu l-or găsit."*⁵ Reactivând legăturile păstrate din organizarea Mișcării Legionare, rezistenței anticomuniști au reușit să își constituie, inițial, o rețea de susținători destul de vastă și de ramificată. *"Erau legături între grupul din Mesentea și cel de la Cricău, cei din Cricău își procurau armele tot prin cei de la Mesentea"*⁶. *"Era unul Joldoș Traian care lucra la armament la Cugir, și acela fura armament și îl dădea la partizanii de la Mesentea. Până la urmă l-o prins și l-o băgat la-nchisoare"*⁷.

Membrii grupului de partizani păstrasera, de asemenea, contactul cu Cricăul și cu satele din împrejurimi. Ei își vizitau familiile, organizau întâlniri cu rude, cu prieteni, cu diferiți alți nemulțumiți. Uneori, partizanii sau susținătorii lor din Cricău ascundeau alimente și arme în diferite anexe gospodărești, fără a risca să-i informeze și pe proprietarii acestora. *"Și ăștia care or fost cu legionarii or venit oarecândva de și-o pus armele la noi în șura de paie. Erau Bucur Voicu, și cu Muntean Ovidiu, și cu doctorul Gruîța, ăștia erau ăia care umblau cu arme, și or venit de și le-or pus la noi. Și într-o zi când am venit acasă din pădure și m-am suit în șură să dau la cal, numai ce am găsit un pistol de-ăla nemțesc, și încă unul care era de alt fel, și mai era încă un*

² Ioan Șandru, n. 1929, Cricău

³ Ileana Lăzărescu, n. 1938, Cricău

⁴ Giurca Emil, n. 1920, Cricău

⁵ Ioan Muntean, n. 1930, Cricău

⁶ Luca Forian, n. 1936, Cricău

⁷ Ioan Muntean, n. 1930, Cricău

pistol dintr-ăla cu bute, cu șase focuri. No, acumă, că să spun drept, cu pistolu ăla cu bute am umblat și io, nu pot să zic! că bătrănu mi-o zis "no ascunde-l, că ăla prinde bine, c-apoi când te mai bate careva iei pistolu și mergi noaptea la el și-l puști!"⁸. Ulterior, armele au fost recuperate de membrii grupului de rezistență, fiind descoperite de autorități în momentul capturării lui Vlad Anghel și a camarazilor acestuia. "Și m-o chemat la miliție și mi-o arătat armele, și am văzut imediat că erau alea care o fost la noi în podul șurii, dar am zis io "domnule, eu n-am putut să zic nimic, că o zis că-mi arde casa dacă zic ceva!"⁹. După episodul sângeros de la Mesentea, încheiat prin capturarea celui mai important depozit de arme al partizanilor, membrii mișcării de rezistență au renunțat, treptat, la a-și mai face apariția prin localități. "La Mesentea a fost o luptă mare, ei erau numai doi inși care păzeau depozitul partizanilor, au luptat până la ultimul cartuș, și cu ultimul cartuș s-a împușcat. Era prima casă pe stânga cum intri în Mesentea, era la o femeie..."¹⁰

Pentru a se aproviziona cu alimente, "partizanii" nu ezitau să exercite diferite forme de presiune psihologică asupra localnicilor care își pășteau turmele pe înălțimile din apropierea ascunzătorilor lor. "Mergeam cu oile pe munte, pe la Bogoloi, și când mă vedeau că mă duc cu oile într-acolo partizanii ăștia coborau și mă cotaу în straiță și îmi luau mâncarea. Era unul Anghel care stătea aicea, și unul Rus Ilarie o mai fost din Cricău... Cu vremea m-am învățat, făceam câte-o mămăligă, le duceam și câte-un pic de brânză, că am avut 32 de oi. Dacă nu le duceam de mâncare sau dacă spuneam cuiva despre ei o zis că mă pușcă. Acumă, cum să vă spun, n-or zis chiar pe față că mă pușcă, dar o zis că "dacă n-aduci de mâncare te mănă lupii"... adică numai că n-or zis că mă pușcă, știți cum zic?"¹¹ Organele de represiune au reușit să își constituie, cu timpul, o rețea de informatori care aveau misiunea de a-i urmări și deconspira pe cei care îi aprovizionau pe partizani. "O fost unul Traianu lui Ion, care s-o ținut după mine, și io pe acela nu l-am observat. Și ăla m-o spus la miliție. M-o luat și m-o dus la miliție, și io am spus tot domnului de la miliție, am recunoscut, "domnule am coborât cu oile la apă și o venit și mi-o luat straița, ce era să mă fac?" Și m-o controlat milițienii și o văzut c-o fost așa cum am zis, și-o zis: "bine, nu-i nimic, nu ești de vină". M-o dus și la Alba Iulia la Securitate, și ăia tot așa o zis: "tu ești copil, nu ești tu de vină", o zis un domn cumsecade"¹².

În primăvara anului 1949, trupele de securitate au raportat o primă victorie împotriva rezistențelor din munți. "În primăvara următoare, pe când se ducea zăpada, mă duc cu unchiu' în pădure, să adunăm lemne, și numai la un moment dat vedem că ne împresoară patru militari, și ne întrebă: „Ce-ați vinit aicea?" „După lemne" „N-ați adus nimic la ăia?" „Nu!". Și-atunci am auzit c-o strigat „Afară! Ieșiți afară!" și când o ieșit afară păc! păc! păc!, nu mai știu, pe patru ori

⁸ Ioan Muntean, n. 1930, Cricău

⁹ Ioan Muntean, n. 1930, Cricău

¹⁰ Luca Florian, n. 1936, Cricău

¹¹ Ioan Muntean, n. 1930, Cricău

¹² Ioan Muntean, n. 1930, Cricău

cinci dintre ei i-o pușcat...¹³. O amplă și detaliată rememorare a întregului episod ne este oferită de Florian Pîtea (n. 1931): „Când i-o prins pe ăia din Bogoloi am fost io, fratele, tetea Traian a lui Dulga și cu tetea Petre. Ne-am dus în pădure după lemne, și noaptea o nins o fără, și când am ajuns la pârâul Suceilor, că pe-acolo trebuia să trecem valea, am văzut că vin de pe pârâu trei-patru inși. Țștia erau partizanii ățștia care-or fost... Și tăt veneau și când o ajuns aicea în vale boii s-or oprit. Și i-or întrebat partizanii pe tetea Traian și pe tetea Petre, care erau mai bătrâni, face „n-ați văzut pe nimeni, vine careva după noi?” face „n-am văzut pe nime’, nu știm nimica”. Ei probabil c-o fost în munți acolo-n Capra. De-acolo, o femeie i-o pârât, și ei or auzit mașinile venind pe valea Întregaldelor, și or plecat de-acolo. Și venind după noi, ei o luat urma noastră, pe unde-am venit noi, să nu li să mai cunoască urmele în zăpadă. Noi ne-am dus la coliba lui Mitrofan, acolo la Pihu, de-am încărcat. Și când am venit în jos armata cobora și ea. Era un locotinent, și restul era trupă de-asta. O fost cam la o companie de militari. O venit pe valea Întregaldelor, o venit pe dealul Crăivii, pe calea Blajului, și până aicea la pârâul Sucei și-o coborât jos.

Când am ajuns noi acolo, on locotinent stătea și când mergea-n jos, când mergea-n sus! Ne-o oprit. Am stat. Și zice locotinentu cătră un sergent – Nichițelea îl chema pe sergentu ăla, țin mînte cât trăiesc! – face: “Și totuși în jos s-or dus!” Și cătră noi: „Oameni buni, n-ați văzut nimica? N-ați văzut pe nimeni?” Țștia, oameni bătrâni, oameni cu războiul făcut, o zis: „N-am văzut pe nimeni, dom’ locotinent!” , și s-o uitat la noi, și atuncia și noi dac-am văzut așa am luat pe nime-n brațe, n-am mai spus că ba am văzut, ca să-i dăm pe ățștia de-a golu’. Și o plecat armata-n jos și face locotenentul cătră sergent: “Nichițelea, îi ții aicea până la o rachetă de semnalizare verde!” Și am stat. Și o trecut așa ca să zic un sfert de oră, și numai ce-am auzit trăgând, acolo-n Bogoloi. O tras direct în ei! Am crezut că să potoape pădurea de mugetu’ ăla! Că ățștia, partizanii, or mers tot pe cale-n jos și la un moment dat or deviat și s-or băgat într-un bordei care era acolo, a lui Brecuț. Era un bordei unde stăteau ciobanii iarna cu oile, aveau furaje, aveau frunze puse acolo, și fân. Acolo stăteau iarna cu oile, aveau un staur de-ăla de iarnă făcut din blane, așa, ca o colibă. Și ățștia or venit și s-or instalat acolo. Și armata, venind după ei, i-o încercuit acolo. Și când o ieșit din bordei armata i-o somat să steie, și n-o vrut să steie, și i-o pușcat. I-o pușcat acolo, și-acolo i-o și-ngropat. Or fost patru de toți: pe doi i-o pușcat acolo la bordei. Pe unul dintre ei l-o pușcat la un gorond, că ăla apucase a fugi. Era din Benic. Și pe unul l-o pușcat în vârful dealului, când să coboare în dosul gărzii; acolo l-ompușcat, prin picior, și pe ăla l-o prins. Țșla nu-i mai pus aicea la cruce, că pe ăla l-o prins, ce s-o ales de ăla nu mai știu.

No, și după ce s-o terminat cu bubăiturile, numai ce am văzut că trag o rachetă verde către cetate și zice sergentul “Înaintați!” Și când am ajuns acolo la Bogoloi iasă locotinentu ăla cu armata și zice: „Și totuși, curvă bătrână, ai zis că nu i-ai văzut!” Noi am rămas trăzniți, că am crezut că i-o prins, și ei o spus că i-am văzut. Da norocu’ o fost cu tetea Traian, care face „Domnule, noi nu i-am văzut, că dacă i-am fi

¹³ Ioan Muntean, n. 1930, Cricău

văzut cum să nu vă spunem, domnule, nu i-am văzut, domnule!” „I-ai văzut, curvă bătrână!” „Nu i-am văzut, domnule!” No și de-aicea apoi am plecat în jos până aici la sfat, și aici erau ăștia de la partid tăți, și ne-o oprit și aicea, și n-o vrut să ne lase să vinim acasă. Și seara ne-am băgat acasă și după vreun sfert de oră or și vinit după noi, să mergem la primărie să dăm declarație... Ce declarație să dăm? N-am văzut, domnule, n-am văzut! Și-apoi ne-o luat în camion, pe noi și pe nana Marie a lui Ilarie, și pe fată-sa, și pe nana Ancuță, și pe Angeluț, și ne-o dus pe toți la Securitate, la Alba Iulia”.

Numele celor trei luptători anticomuniști căzuți la Bogoloi, la 9 martie 1949, este înscris la loc de cinste pe monumentul din ciment mozaicat ridicat în centrul localității Cricău în anul 1994, ele figurând alături de cei 13 fii ai Cricăului căzuți în Primul Război Mondial și de cei 41 de eroi ai celei de-a doua conflagrații mondiale. Acestea sunt: Ștefan Popa, n. 17.X.1920, Decea, student la Drept; Cornel Pascu, n. 1.IV.1923, învățător la Benic și Nicolae Moldovan, n. 20.VI.1924, student la Drept, din Teiuș. Cel mai în vârstă dintre ei, Ștefan Popa, nu ajunsese încă să împlinească 29 de ani.

Lichidarea grupului celor patru de la Bogoloi nu a reprezentat, însă, decât o victorie parțială. „Vlad Anghel și cu Rus Ilarie și cu ficiorul lui Ilarie, Florea, or scăpat, și pe ei i-or găsit numai după aproape un an de zile. Or scăpat, că acolo sus la pădure acolo aveau ei un râț, și or scăpat acolo”.¹⁴ „După ce i-o pușcat pe ăștia, s-o format echipa asta care o scăpat, de n-o fost prinși atunci la prima fază. O fost unul Câmpeanu din Ighiu, o fost Vlad Anghel ăsta din Cricău, o fost Rus Ilarie tot din Cricău și cu Rus Florian, fiul lui Rus Ilarie. ăștia patru o stat aicea pe dealuri cam on an și jumătate, după '49, până prin 1950 – atunci numai i-o prins”¹⁵.

În pofida perseverenței și tenacității organelor de represiune, capturarea celor din urmă membri ai grupului de rezistență s-a lăsat îndelung așteptată. Pentru a-și atinge obiectivele, Securitatea a recurs la tradiționala metodă a infiltrării unei „cârțițe” în mijlocul partizanilor, cu misiunea de a e face cunoscute ascunzătorile acestora. „O fost unul Sever Luca, de loc din Craiva, dar însurat aicea, și-o zis ăla ”las-că oi face io de i-or prinde!” Și ce-o făcut? S-o apucat și s-o dus cu ei și i-o urmărit, că ei o avut acolo în Bogoloi la Ieronim un bordei și mergeau acolo de jucau cărți și acolo mai mergeau și din Mihalț cu mâncare, că or avut ei și ceva neamuri la Mihalț”.¹⁶ „O fost unul de aici de la noi, Luca Sever l-o chemat, și ăla o luat legătura cu ei și îi alimenta cu armament din Alba Iulia. Am dat și eu de ei, mergeam cu oile, și-acolo-ntr-o pădure, în pârâul Bradului, am dat de ei când le dădea muniția: cartușe, domnule! Și erau pachetate în hârtie de-aia specială, cum împachetau armamentul. Și ăla le împărțea muniția, le aducea mâncare, haine, păpuși. De unde lua el muniția? Păi, el era în legătură cu armata, că ăsta i-o trădat pe ăia, că erau duși pe pădure de câțiva ani și nu putea nimeni să-i prindă...”¹⁷

Capturarea eroilor rezistenței anticomuniste este rețrăită și astăzi cu emoție de cei care au fost martorii ei. „Erau ascunși într-un bordei sub Bogoloi, și i-or înconjurat

¹⁴ Ioan Muntean, n. 1930, Cricău

¹⁵ Ioan Șandru, n. 1929, Cricău

¹⁶ Ioan Muntean, n. 1930, Cricău

¹⁷ Ioan Șandru, n. 1929, Cricău

(cei de la Securitate) și unul dintre securiști o strigat „Bună dimineața, măi Anghel!” și cum o ieșit Anghel să vadă cine-i, l-o și pușcat în piept!... Și io, eram și io pe-acolo, mai deoparte, că se strîngea lume, și venea mașini, și era și trăsură prefectului, și cum stăteam io mă strigă unu „Hai loane să-l vezi, că i-ai dus de mâncare!” și când mă duc l-am văzut, Vlad Anghel era pe spate, culcat, și o zis unul dintre milițieni „No, de-acuma nu ți-a mai lua straița să mănca de la tine!” Da' Anghel o scăpat până la urmă, n-o murit din pușcătura aia, și l-o dus și-o făcut închisoare...”¹⁸ Un alt martor ocular al întregii scene, Ioan Șandru, își amintește: ”Când o venit armata după ei m-am nimerit și eu cu oile acolo, că aveam un fânaț acolo-ntr-un deal. Și-am auzit dimineața în zorii zilei o pușcătură din pistol de-asta mai micuț, o pușcat la Bogoloi, și acolo era altă turmă de oi, era cu Rusu Alexa și cu alții. Și-o trecut cu mașinile așa la o distanță de vreo 50 de metri până la pârâul Bradului. Or fost informați bine, or știut ei precis că unde trăbă să vie. Alții or vinut pe deasupra, unde eram noi cu oile acolo pe deal, pe la pârâul Banului pe deasupra, alții s-o băgat pe pârâul Bradului și i-o înconjurat pe toți bine-acolo. N-o avut ce mai face. Și-apoi o-nceput niște pușcături de-ălea de ce să vă zic, de răsuna tătă pădurea! Pe ăștia trei i-o prins: pe Câmpeanu, pe Anghel și pe Flore, ficiorul lui Rus Ilarie. Pe Anghel l-o pușcat, da o mai trăit mult dup-aia. Și Flore ăla o fost rănit. Țăla din Ighiu nu știu ce s-o mai ales de el. I-o adus aici la primărie cu motoarele și i-o lăsat jos aicea, și ăla bătrănu, Ilarie, ăla o scăpat. Cum o scăpat Rus Ilarie? El o avut un fânaț acolo, la Pârâul Bradului, și-acolo era o colibă făcută din bârne de lemn, acoperită cu șindrilă de-aia cum se făcea mai demult, tot din lemn, și el noaptea o tras acolo și s-o culcat acolo-n coliba aia, că era proprietatea lui. Că s-or certat ei între ei, ce știu io pentru ce. Și din ce mi-o zis el la vreo două nopți, c-o vinut la mine acolo la strungă, o zis că o dat foc la un lemn, și și-o lăsat arma acolo la el în colibă, și când s-o ntors el înapoi de la lemn, coliba lui era înconjurată de armată. Și i-o pus on trotil cred că sau ceva exploziv i-o pus sub colibă dedesubt, și dom'le așa o bubăit de tătă bine o rupt-o așa ni-n două, parcă și-acuma o văd, că am coborât mai târziu cu oile pe-acolo pe partea aia. Și Ilarie o fugit de-acolo, și după aia o stat o noapte acolo unde stăteam eu cu oile, și după aia o dispărut, și-am auzit că s-o dus acolo-n partea Sibiului, la Tilișca, unde acolo l-o și prins dup'aia”.¹⁹ Fiica lui Ilarie Rus, Ileana Lăzărescu, își reamintește semnele și presimțirile avute de tatăl ei în ziua anterioară intervenției trupelor Securității: ”Aproape de unde-o fost coliba lor, la coliba lui Traianu Lavinii o fost nu știu cine la lapte, și o făcut tocană de cartofi și salată de castraveți și i-o pus la tata peste tocană salată de castraveți. Fără voie o pus, nu intenționat! Și s-o amestecat mîncarea! Și tata o zis: ”io nu mai mînc nimica, ăsta-i sămn rău”. O avut presimțiri... și peste noapte el o plecat de la colibă, și de-aia nu l-or prins...”.

Scăpat ca prin miracol din încercuirea de la Bogoloi, Ilarie Rus a rămas ascuns câteva săptămâni în pădurile din împrejurimile Cricăului. Una dintre rudeniile sale îndepărtate, Traian Truța, pe atunci secretar al primăriei din localitate, l-a înzestrat cu acte de identitate false, pe numele fictiv de Ioan Coman. În continuare, Ilarie Rus s-a îndreptat spre Tilișca, localitate din Mărginimea Sibiului, pentru a se adăposti la o rudă

¹⁸ Ioan Muntean, n. 1930, Cricău

¹⁹ Ioan Șandru, n. 1929, Cricău

a sa din Cricău, căsătorită acolo. ”Și dac-o avut presimțiri, o plecat tata de-acolo de la coliba unde stăteau ăștialași. O plecat la pădurea noastră, și o stat tot cu ochii-n patru, că așa trebuia să steie. Și de cu seară s-o dus de o dat foc la niște bușteni pe-acolo pe râț, că avem și râț acolo, și înainte de-a se lumina de ziuă s-o dus să vadă dacă mai ard butucii, și-atunci o auzit împușcând. Și când o auzit împușcând el n-o avut arma la el, că dacă avea arma la el făcea potop, că el o fost sus, și armata era jos! O fost armată multă, două camioane de armată o fost. Și el o fost dezbrăcat și-n capul gol. Dar ăia credeau că el îi în coliba asta a noastră, și or strigat: ”Rus Ilarie, predă-te! Ești înconjurat!” Și dacă or văzut ei că nu iese să se predea, or și arucat cu grenade-n colibă și or crezut că l-or potopit, dar el era deja hă-hă! pe-aicea-n acolo! După vreo lună și jumătate – două luni o primit acte de la fie iertat Trăienuc – Truța Traian – o primit acte false, nu mai l-o chemat Rus Ilarie, acuma-l chema Coman Ion. Acuma avea acte-n regulă. Și s-o dus din Vinț până-n Sibiu tocmai cu mașina Securității! O ieșit la ocazie la șosea, și exact pe ăia i-o nimerit, și ăia l-or dus până la Sibiu și n-or știut că cine-i! Și acolo la Tilișca o stat aproape doi ani, și o stat la o femeie plecată de-aicea din sat, neam cu noi, cu mama, și o stat cioban la o stână.”²⁰

Arestarea lui Ilarie Rus, în anul 1953, a fost consecința unor erori săvârșite de acesta și a delațiunii unuia dintre angajații proprietarului stânei la care își găseise refugiul. ”O fost o fată de-aicea din sat măritată acolo, Doina, și bărbatul fetei ăsteia lucra pe acolo pe la primărie. Țăia i-o făcut lui Ilarie buletin, i-o făcut toate actele, și l-o-mbrăcat în haine de-ale mărginenilor. Și o avut o turmă, și Ilarie s-o dus cu oile pe-acolo, și o stat vreme de doi ani pe-acolo fără să-l prindă. Și de la o vreme o început Ilarie a zice cătră ciobanii ăia că mama lor de comuniști, că nu știu ce, și unul dintre ciobanii ăia o avut un frate la securitate la Sibiu. Și-apăi ăla s-o dus la frate-său și i-o zis de ciobanul anticomunist. Și-atunci fratele securist a venit să îl schimbe pe fratele cioban – „io trebe să mă duc până ce știu unde, da’ vine frate-meu de mă schimbă” – și s-o apucat să îi dumnezeiască pe comuniști, și Ilarie s-o slobozit la gură și i-o zis: ”Fii atent aicea, că io mă duc și aduc armament și ne aranjăm aicea cum trăbă și când vin să ne caute apăi le arătăm noi lor!”. Și-poi la securistu ăsta mai mult de-atâta nu i-o trăbuit! S-o dus întins și o vinit cu armată și cu o turmă de oi, și cu militarii îmbrăcați tăți bine ca ciobanii, și-o dat oile cătră a ăștuia. Și Ilarie o strigat: ”Băi, hai la oi băi că se bagă într-ale mele!”, și-apăi pe când or venit l-o-nconjurat și n-o mai avut ce face. Și-apoi ăsta, bărbatul lui Doina săracu’, când o auzit că l-o prins o dat să fugă, și-apoi l-o prins și-o făcut închisoare și el.”²¹ ”Proprietarul o fost vinovat – crede Ileana Lăzărescu – că el s-o încurcat cu unul Sorin Siu, și tata s-o apucat să vorbească cu el că să vie cineva cu armament. Tata o făcut și manifeste, șapte rânduri de manifeste o făcut. Când le-o citit la proces am crezut că se ridică sala cu noi în înaltul cerului! Șapte rânduri de manifeste, și-n ele numai de „fiara comunistă” și de lucruri de-astea scria! I-o dat numai șapte ani de închisoare... O stat doi ani la Gherla, după aia la Aiud, după aia i-o dus pe toți bine la Canal ... Am fost și eu la canal odată, să-l văd, așa copil cum am fost!”²²

²⁰ Ileana Lăzărescu, n. 1938, Cricău

²¹ Forian Pinte, n. 1931, Cricău

²² Ileana Lăzărescu, n. 1938, Cricău

Marcată de statutul ei de fiică a unui luptător împotriva regimului, Ileana Lăzărescu a avut un destin zbuciumat, aspirațiile sale de împlinire educațională și profesională nemaiputând fi realizate datorită "dosarului" încărcat al familiei sale. În același timp, experiența rezistenței anticomuniste a părintelui său i-a oferit prilejul de a aprecia excepționala solidaritate de care au dat dovadă locuitorii Cricăului. "Am avut aicea în casă trei dulapuri de cărți, și bisericești, și științifice, și fel de fel de cărți. O venit armata și le-o scos cu brațul aicea-n curte și le-o dat foc. Uite-așa întorceau soldații cărțile cu furca, nimic n-am putut salva!... Și când eram eu prin clasa a IV-a o venit la școală un maior Popa și m-o luat de după cap și o dat cu mine-n perete, la școală. M-o lăsat acolo vreo două ceasuri, inconștientă, n-o lăsat pe nimeni să se apropie de mine, și zicea învățătoarea: "Lăsați-o, că-i numai un copil!", și maiorul zbiera: "Fiică de criminal!" Parcă și acum îl aud, vai, de nu l-ar trăsni Dumnezeu! Tot ăla l-o bătut și pe Florian săracu', l-o bătut de n-o mai fost în stare să-și bage picioarele-n păpuci, l-o bătut ca să-l strige pe tata, că o crezut că tata vine, dar tata era dus cât o văzut cu doi ochi.

Și-apoi, școală n-am mai putut să fac după asta! M-am înscris la pedagogic la Blaj, la o școală de educatoare, că m-am gândit că nu se află, și am reușit la școală printre primii și o mers școala foarte bine, și după vacanța de iarnă, spre primăvară, o venit directoarea la mine și m-o chemat afară și mi-o zis: "Rusule, trebuie să ne despărțim!" Eu știam încă de-acasă, că or venit și o cerut referințe de la primărie, și-am zis: "Doamna directoare, dacă trebuie... !" Și zice: "Crede-mă că așa-mi pare de rău, dar n-am ce face..." Și o venit profesorul de muzică, Ciumaș, că eu eram solista clasei de educatoare, și zice: "Doamna directoare, cum să facem să o ținem în școală pe răspunderea noastră?" "Ce vrei, să mă bage în pușcărie?" – a zis directoarea – no! ca femeile, fricoase! "Ba", am zis, "dom' profesor, lăsați că mă duc". Și-n anul următor am dat examen la chimie la Orăștie, și am făcut un an acolo, și ne-o transferat la Mediaș, și am făcut și acolo un an, și pe urmă ne-o repartizat la Râșnov, am stat 4 luni acolo, erau niște barăci oribil de rele, ploua prin ele și bătea vântul, și pe urmă am venit acasă că mama o fost bolnavă de inimă și o căzut la pat și o făcut apă și tot am dus-o la spital. Și erau cotele alea groaznice, pentru toată lumea, cotă de grâu, cotă de porumb, cotă de cartofi, cotă de carne de vită, cotă de carne de porc. Înainte de astea o fost la noi în grajd patru vite, doi boi și două vaci, și aveam patruzeci de oi ... dar în doi ani de zile n-am mai avut nimic! Nici coadă de purcel! Vaca o trebuit s-o deie la cotă de carne de vită, una o trebuit s-o vândă să cumpărăm pe ea cartofii, că nu se făcuseră în anul ăla... Am avut un stog de grâu, cel mai mare, cred că numai Mitrofan o avut mai mare, era aria aicea din jos de grajduri... Nu ne-o rămas din el decât golgotina, și o zis delegatul de la mașină: „Pe răspunderea mea, ia doi saci, ia doi saci de grâu, că pe mine mă doare sufletul să văd că din atâta grâu să nu-ți rămână nici cât să faci o dată pită!"

Oamenii din sat or fost tare uniți, ne-or ajutat cu toții. O zis un comandant de la armată, pe vremea când ne era casa înconjurată de armată zi și noapte: "Nu știu, ori oamenii ăștia or avut o purtare exemplară în sat, ori or plătit pe toată lumea să-i vorbească de bine!" Veneau oamenii pe furiș și-mi dădeau de mâncare, unul sau doi păzeau acolo, și doi păzeau dincolo, și când auzeau mașina fluierau din degete. Veneau și dădeau de mâncare la animale, că n-o mai rămas acasă nimeni, am fost

numai eu, un copil de 10 ani, și erau patru vite în grajd și 40 de oi în curte, și veneau oamenii și dădeau de mâncare la animale. Și când auzeau mașina o tăiau și se mprăștiau care-ncătrău ca furnicile!”²³

Un alt luptător anticomunist, doctorul Victor Gruîța, nu a luat calea pădurii, preferând să se ascundă în interiorul localității. Solidaritatea localnicilor a fost, și de această dată, impresionantă. *”Victor Gruîța era de loc de-aicea din Cricău. Opt ani o stat el ascuns, aicea-n sat, și n-o putut să-l prindă nimeni! Și o avut el un prieten la Deva, și după opt ani prietenul ăla al lui o luat legătura cu frate-său, cu Romi, Romulus Gruîța, și i-o zis: ”No uite, acum s-o gătat tăte, spune-i lui frate-tău să vină să se predea, că știm că trăiește! Uite, vin eu și-l duc și nu se-ntâmplă nimic!” Într-adevăr că o venit și l-o dus cu mașina la Deva și o dat declarație și i-o dat drumu acasă. Și i-o dat post de doctor în Teiuș. Dar după asta, cineva o băgat niște cocoșei pe țevi la aparatul de făcut raze, și așa or găsit motivul ca să-l aresteze. Tot nu s-or lăsat ei fără să-l bage la pușcărie!”*²⁴ *”În ăia opt ani cât o stat ascuns el o fost tot aicea-n sat, pe la prieteni. N-o fost dus pe pădure, n-o fost dus nicăieri. Și tot aicea în sat s-o predat. Și-o făcut acasă, sub on dulap sau sub o masă o groapă acolo, și-acolo o trăit mai la urmă, când nu se mai știa de el. Casa aia în care-o stat mumă-sa nu mai este, s-o străcat, și s-o făcut alta acolo. Și el o stat acolo cuminte, și până n-o vrut el să meargă să se predea, nu l-o găsit nimeni”*²⁵

Desfășurarea unei anchete a Securității din Alba Iulia este relatată de Florian Pinteă (n. 1931): *”Acolo la securitate, în beci, erau tot numa’ căsuțe. Era un coridor, și era apă și mocirlă, și în prima căsuță cum am intrat țin minte că l-am văzut pe Picot de la Galda, era pus acolo în cămașă și-n izmene și-n ciorapi suri era, în picioare așa ni, și pe-o blană stătea acolo el! Și ne-o băgat pe noi acolo-ntr-o căsuță și stăteam în picioare, că n-aveai unde să stai. Și-o fost cu noi unul Mihălțău de la Craiva, că pe ăla îl prinsese armata în Dealul Bradului, și l-o dus la Securitate, că nici ăla n-o vrut să spuie. Și cum stăteam acolo numai ce am văzut că se aprinde becul și vine un milițian și desface ușa și l-o luat pe Picot și l-o dus sus. Apăi gândeai că-s taurii roncând acolo sus, așa se-auzea de-acolo! Și când o vinit înapoie l-o mpins acolo cu noi, și face el: ”Băi fraților, care-a scăpa dintre voi să mergeți să spuneți la familia lui Picot de la Galda că încă mai trăiește, ăi aicea”.*

Și gardianu’, lovi-l-ar guta, o lăsat cheia în ușă când o ieșit. Și Mihălțău ăsta, om mai bătrân, de la o vreme l-o durut picioarele și s-o pus să steie pe pragul de la ușă, și-avea o straiță de-asta de piele și n-avea capac la ea. Și cum s-o-nvârtit, cum nu, Dumnezeu îl știe, o căzut cheia aia din ușă și i-o căzut la el în straiță. Și când s-o apropiat să vie schimbul, și o vinit ăla din nou să vadă: cheie nu! Unde-i cheia? O-am căutat noi, d-apăi ce s-o găsim? De la o vreme ăsta o ieșit afară: *”Aici rămâneți tăți, vă pușc pe tăți bine-aicea dacă nu iasă cheia”* Când o vinit a doua oară bătrănu’ s-o uitat mai bine și o văzut cheia la el în straiță. Apăi tetea Traian zice: *”Mă, bătă-te Dumnezeu bătrănule, pân’ ce nu te-ai căutat dac-ai știut c-ai stat aici?!”* Și când o vinit

²³ Ileana Lăzărescu, n. 1938, Cricău

²⁴ Florian Pinteă, n. 1931, Cricău

²⁵ Traian Muntean, n. 1922, Cricău

apăi face: "Dom'le, am găsat-o la mine-n straiță!". Apăi o luat-o, era o cheie ni așe mare, și o tăt dat cu ea în bătrân de ziceai că l-o cipârțit ciorile pă bietu' om.

Și-apăi l-or dus pă tetea Traian sus, și ce s-or înțeles, ce nu s-or înțeles nu știu, da' după aia ne-o dat drumu'. Da' către bătrân o zis: "Bătrâne, dacă mai vezi vreun partizan !"..."Domnule, pe jos viu până-n Alba Iulia și vă spui că l-am văzut". Am stat la securitate de sara și până dimineața. Numa' atâta am stat."²⁶

Numele „trădătorului” Sever Luca a rămas, până astăzi, unul odios pentru locuitorii comunei. ”Și pe Luca ăla care o făcut de i-o prins l-or făcut doctor, la Războieni, o fost doctor acolo, și domnule dragă i s-o distrus tăta familia, i-or murit copiii, or murit tăți bine acolo, și or zis că o cumpenit oameni la moarte, și or zis bătrânii să nu cumpeștești.”²⁷ ”Pe ăla care i-o trădat l-o dus la facultate la Cluj și în doi ani de zile l-o scos doctor, și-o fost doctor la Războieni pân-o murit acolo. În doi ani o făcut cinci ani de facultate, și l-o făcut doctor legist. O avut un băiat, o murit și-ăla! O avut o fată, o murit și-aia! Dacă ăsta nu-i depista, nu-i prindea până-i lumea, că aici la Cricău oamenii or fost foarte foarte uniți! Nimeni nu i-ar fi trădat!”²⁸ ”Or fost pârâți, vânduți, de Luca Sever! Nu i-o dat Dumnezeu cât o meritat, ca la Iuda!”²⁹

Un grup de luptători anticomuniști a activat și la Tibru, principalii săi componenți fiind Nicolae Rusu, fostul primar legionar al localității, și camaradul acestuia Cornel Căliman, și el un fost membru al Mișcării Legionare. Deși mai puțin spectaculoasă, activitatea acestora a fost mai îndelungată decât aceea a grupului de la Cricău. Ei s-au predat autorităților târziu, în momentul în care devenise evident că o continuare a rezistenței devenise inuțiă. ”O fost câțiva de la noi din sat care or fugit în pădure, noi le ziceam partizani. O fost unul de la noi Rusu Nicolae și altul Căliman Cornel. Or fugit prin pădure, separat de grupul de la Cricău. Pe Căliman Cornel l-o prins la o casă, pe care o avea soră-sa. Se zice că cumnatu-său n-o mai suportat să-l fie prin pădure, și-o anunțat miliția, și primarul, și l-o arestat. Rusu Nicolae s-o dus el singur la o rudă de-a lui în Teiuș și o anunțat pe o rudă de-a lui care era la Securitate să vie să-l ridice. O văzut și ei că nu mai pot rezista, și s-or predat. Or fost legionari, de-aia or fugit. Rusu Nicolae o fost primar legionar. N-o făcut el rele, dar așa o fost politica!”³⁰. Tot la Tibru și-au găsit refugiul, după instaurarea regimului comunist, frații Liviu și Eugen Murgău, inspector general și, respectiv, chestor-șef în fosta Poliție regală. Ei au fost arestați în urma unei descinderi spectaculoase a forțelor Securității, care a tulburat viața pașnică a locuitorilor acestui sat de munte³¹.

La Craiva, în schimb, sat izolat de munte, față de care interesul comuniștilor nu s-a manifestat prea de curând, o mișcare de rezistență nu și-ar fi avut obiectul. ”La Craiva n-au fost partizani, nimeni, nici măcar unul. Numai la Cricău și la Tibru au fost.”³²

²⁶ Florian Pinte, n. 1931, Cricău

²⁷ Ioan Muntean, n. 1930, Cricău

²⁸ Ioan Șandru, n. 1929, Cricău

²⁹ Ileana Lăzărescu, n. 1938, Cricău

³⁰ Ștefan Lupșan, n. 1930, Tibru

³¹ Traian Goia, n. 1913

³² Andronic Trifan, n. 1915, Craiva

Pe măsura trecerii timpului, presiunile asupra locuitorilor comunei au crescut în intensitate, pe măsura creșterii eforturilor regimului comunist de a prelua controlul asupra totalității structurilor administrative ale țării. Anghel Vlad, primar al localității în perioada 1945-1946, în timpul guvernării dr. Petru Groza, a oferit un grăitor exemplu de patriotism alegând, în 1948, soluția refugierii în munți și a alăturării sale la mișcarea de rezistență împotriva autorităților comuniste. Ceilalți primari ai Cricăului din perioada 1944-1947 – Iuliu Mitrofan, Traian Drăgan, Aurel Todericiu – făceau, la rândul lor, parte din familii de frunte ale localității; în consecință, ei s-au dovedit a fi, întotdeauna, solidari cu interesele comunității și adversari ai instaurării regimului comunist. Această remarcabilă solidaritate internă a comunității a constituit principalul obstacol împotriva infiltrărilor comuniste. Pentru a o distruge, reprezentanții noului regim au luat, la începutul anului 1948 (imediat după abdicarea silită a Regelui Mihai I, la 30 decembrie 1947) măsura drastică a instalării în funcția de primar a unui activist de partid străin de aceste meleaguri. Pe numele său Ioan Negru, acesta era originar din Valea Jiului, iar instalarea sa în localitate a coincis, deloc întâmplător, cu declanșarea acțiunilor de luptă anticomunistă în localitate și în împrejurimile acesteia. Reacția cu totul nefavorabilă a localnicilor față de instalarea în funcția de primar a unui activist comunist din afara localității a determinat autoritățile să revină la numirea unui localnic, în persoana veteranului de război Ioan Pinte. Primar al Cricăului din 1949, acesta s-a văzut însă obligat să renunțe la această funcție în 1950. *“Cum m-au schimbat? Păi erau comuniștii la putere, și dacă n-am vrut să-mi fac cerere să fiu și eu mebru de partid comunist, am refuzat la ședința din Bărbant, unde ne-au obligat să facem cerere să intrăm în partid, și io n-am vrut, că m-am gândit că mâine-poimâine se schimbă partidul și-or începe oamenii din sat să strige după mine: comunistule! Și n-am vrut, și la câteva zile mi-o venit fișuica: Afară! M-o dat afară! O pus pe unul Varga, care era comunist”*. Cu toate că a încheiat pactul cu comuniștii, acest Gligor Varga nu pare să fi corespuns nici el întrutotul exigențelor regimului. Ca urmare, în anul 1953, autoritățile au revenit la mai vechiul lor program de acțiune, instalându-l în funcția de primar pe un anume Ioan Bora (1953-1963), miner originar din Almașu Mare. Acesta s-a dovedit a fi un promotor neînduiecat al cooperativizării (*“El o făcut cooperativizarea. Un localnic n-ar fi făcut-o”*³³). Și în anii care au urmat, o mare parte a primarilor Cricăului (Ariton Pleșa, Nicolae Ciuflică, Ioan Petrașcu, Maria Purcar, Nicolae Albu) au fost străini de această localitate, ei fiind numiți în funcție de către organele de partid din Alba Iulia.

³³ Ioan Șandru, n. 1929, Cricău

TRADIȚII COMUNITARE ȘI COMPORTAMENT ELECTORAL LA ALEGERILE DIN MEDIUL RURAL DIN ROMÂNIA INTERBELICĂ – CAZUL COMUNITĂȚII MAGHIARE DIN OLTENI

TÓTH Szilárd

Communitary Traditions and Electoral Behaviour at the Elections from the Rural Society in the Interwar Romania – the Hungarian Community from Olteni. The parliamentary or local elections in the interwar Romania were the subject of many studies and articles, studies that focused especially on the electoral campaign, on electoral alliances and on the frauds made by the ones who organised them. In a few cases the accent was put on the electorate's behaviour to these elections, on the electorate's reaction to the abuses (arrests and beatings) in some local communities made by the government that organised these elections. In some specific cases, such as the one from Olteni, the local communities rebelled against the real or imaginary injustice, made by the state authorities and tried „to do justice” on their own. This proof of rural solidarity in Olteni, Trei Scaune County, is the topic of this article.

Keywords: communitary traditions, electoral behaviour, interwar elections, electoral fraud, Hungarian community.

Alegerile parlamentare sau locale din România interbelică au fost subiectul multor studii și articole din cauza a ceea ce Mattei Dogan numea foarte nimerit „*Dansul electoral în România interbelică*” (Mattei, 1995: 3-23). Acest *dans electoral* din România interbelică a dus la repetate schimbări de situație în viața politică, partide care se aflau în opoziție, fiind chemate de către rege la putere, câștigă detașat alegerile, ca apoi , ajunse din nou în opoziție, să întrunească doar 6-7 % din totalul voturilor valabil exprimate. Cel mai elocvent caz este cel al Partidului Național Liberal, care aflat în opoziție în 1920, obține 6,8 % din voturi, chemat la putere în 1922 cu câteva săptămâni înainte de alegeri, câștigă 60,3 % din voturi, pentru a coborî la 7,3 % în 1926, ca să urce în 1927 la 61,7 % și să coboare din nou la 6 % în 1928 (Mattei, 1995: 6-7). Și celelalte două partide majoritare, Partidul Poporului și Partidul Național Țărănesc, au urmat o mișcare similară, cu precizarea că Partidul Național Țărănesc a avut cea mai mică oscilație între procente câștigate când se aflau la guvernare, respectiv la opoziție, constanță explicabilă cu faptul, că a utilizat cel mai puțin mijloace ilegale spre a câștiga, când se afla la putere, cât și cu faptul, că beneficia de cea mai constantă bază electorală dintre cele trei menționate.

Utilizare mijloacelor ilegale era foarte variată, de la buletine de vot falsificate, până la utilizarea armatei și a jandarmeriei să împiedice accesul la vot al opoziției, fiind limitate doar de propriile standarde morale. Nu este de mirare, că în asemenea cazuri alegerile „normale” din România interbelică se soldau întotdeauna cu un anumit număr de morți și răniți, ca urmare a confruntărilor dintre diferitele tabere, armată și jandarmerie. În acest context de haos total pentru o persoană obișnuită cu exercitarea dreptu-

lui de vot într-o democrație reală, situația din România era perfect normală pentru și obișnuită pentru elita politică din România. Dar și în acest caz avem de a face cu situații diferite, cu alegeri „mai curate”, altele fraudate fără rușine, cu județe fără incidente sângeroase sau fraude flagrante, altele în care nu au existat alegeri fără câțiva morți și câteva duzini de plângeri și reclamații. Într-un asemenea context electoral este foarte interesant de urmărit comportamentul electoratului maghiar, care era cea mai importantă minoritate din România din punct de vedere demografic, având și un important rol economic. Această minoritate a fost acuzată mereu de iredentism și revizionism (și nu se poate nega, că existau maghiari care împărtășeau asemenea sentimente, dar o generalizare este foarte periculoasă!) și este foarte important de urmărit, dacă aceste acuzații grave sunt susținute de comportamentul ei din timpul alegerilor.

Analizând amănunțit procesele verbale ale Comisiei Centrale Electorale, putem constata, că în județele locuite preponderent de minoritatea maghiară, cât și în cele, în care avem un procent foarte însemnat de maghiari, chiar dacă aceștia nu sunt majoritari, avem de a face cu cele mai pașnice alegeri din perioada interbelică. Numărul reclamațiilor și a contestațiilor este foarte redus, având multe cazuri, în care nu avem nici o contestație în unele județe cu ocazia unor alegeri, situații „neobișnuite” pentru România, iar incidentele sângeroase provocate de alegători sunt aproape inexistente (incidentele provocate de armată și jandarmerie, care împiedica accesul la urne a alegătorilor sau aresta abuziv o parte dintre ei nu pot fi imputate minorității maghiare, ci guvernelor aflate la putere în momentul respective). Un singur caz violent se poate imputa electoratului maghiar, incidentul de la Olteni, județul Trei-Scaune cu ocazia alegerilor parlamentare din 12 decembrie 1928. Este un caz izolat, cum am mai menționat, și foarte surprinzător prin prisma faptului, că alegerile din 1928 au fost considerate de specialiști „cele mai curate” din perioada interbelică. Acest incident este surprinzător și din cauză că, analizând procesele verbale ale Comisiei Centrale Electorale, alegerile din 1928 au fost și cele mai pașnice. Astfel, la alegerile din decembrie 1928 în 21 județe din România (dintr-un total de 71) nu au fost contestații (Argeș, Brașov, Brăila, Cahul, Câmpulung, Covurlui, Dorohoi, Falcu, Făgăraș, Hotin, Hunedoara, Ilfov, Mehedinți, Muscel, Năsăud, Romanai, Sălaj, Sorocea, Storojineț, Teleorman și Turda)¹. Pe lângă acestea au existat foarte multe județe cu puține contestații, fapt cu adevărat excepțional la alegerile din România interbelică. Cred, că și aceasta demonstrează că alegerile din decembrie 1928 au fost cele mai curate și cele mai pașnice din perioada interbelică.

În acest context sunt destul de surprinzătoare aceste manifestări ale electoratului maghiar. Dar să vedem cum s-au derulat evenimentele. Conform procesului verbal întocmit la 12 decembrie 1928 de președintele Biroului Electoral Județean Trei Scaune, Alexandru Ștefănescu (care se bazează pe declarația judecătorului A. R. Costescu, președintele biroului de votare de la secția Olteni, a prim-procurorului St. Macedonescu și a Maiorului R. Ionescu), *“la secția Olteni s-a petrecut o astfel de învălmășală din partea alegătorilor din comunele Olteni, Micfală și Bicsad încât a făcut ca votarea să nu poată continua;*

¹ Vezi procesele verbale ale secției verificatoare a operațiunilor electorale : Arhivele Naționale Istorice Centrale, Fond Parlament, 2212/ 1928, vol. II., f. 112-260.

Că această învălmășală din partea alegătorilor, care s-au introdus în chiar sala de vot în masă, a avut ca urmare rănirea mortală cu cuțitele a plutonierului Badea din garda militară cum și rănirea gravă a grefierului biroului, Gh. D. Ionescu, grefier al judecătorii Sft. Gheorghe:

Că d-sa, D-l judecător a fost amenințat cu cuțitele de alegătorii maghiari în chiar localul de vot, scăpând, cum ne-a relatat D-sa dela o moarte aproape eminentă grație unor împrejurări cu totul curioase;

Că în fine operația votărei nu poate fi terminată. I-am dat ordin să se ducă imediat la secție și să continue votarea. D-sa, împreună cu D-l Prim Procuror și D-l maior au plecat imediat la Olteni.

Noi, însoțiți de D-l grefier al Tribunalului D. I. Nicolăescu, și de D-l judecător de Instrucție I. Papadopol, imediat ne-am transportat la locul indicat și am constatat următoarele:

Grija de căpetenie a fost chestia de a se ști dacă urna a fost atinsă, a fost violată, și apoi restabilirea liniștei ca să poată continua operația votărei. Am constatat că urna nu era atinsă, sigiliile intacte și urna la locul său. Am format biroul din nou, am dat D-lui judecător alt funcționar ca grefier al biroului pe D-l Drăgulescu impiecat la tribunal, stampilele au fost găsite ca și listele și buletinele.

Am luat măsurile de pază, am aranjat modul cum trebuie să intre alegătorii la vot și să iese din sală; am dat instrucțiuni comandantului gărzi, nou numit, căci vechiul comandant fusese înlocuit.

.....

Votarea a început.

Am continuat asta încă și o oră și mai mult spre a vedea cum decurge votarea și când ne-am convins că totul este în regulă și liniște am părăsit biroul.

Spiritele erau agitate pe mulți i-am găsit turmentați de băutură.

Plutonierul Badea este la Spitalul Sft. Gheorghe rănit mortal, iar grefierul Ionescu de asemenea la spital rănit grav, ambii cu cuțitele." (ANIC, 1928: dos. 17, f. 20).

Din câte se poate observa din relatarea președintelui Biroului Electoral Județean Trei Scaune, avem de a face cu pătrunderea forțată a unei părți a alegătorilor în secția de votare, rănirea mortală prin înjunghiere a plutonierului Badea din garda secției de votare, cât și rănirea gravă, tot prin înjunghiere, a grefierului Ionescu și întreruperea procesului electoral. Fapt interesant, că nu s-a atins nimeni de urne, cum s-a constatat la verificarea ulterioară. La intervenția președintelui Biroului Electoral Județean Trei Scaune ordinea a fost restabilită iar procesul electoral reluat.

Procurorul A. Safirescu, care a anchetat cazul Olteni, la 14 decembrie 1928, cu două zile după desfășurarea evenimentelor, în raportul trimis ministrului de justiție prezintă mai nuanțat și mai detaliat problema. Cea mai importantă diferență se poate observa la starea celor două victime: plutonierul Badea, "rănit mortal" conform procesului verbal de mai sus, este într-o stare "destul de gravă, dar în afară de ori-ce pericol", iar starea grefierului Gh. Ionescu "este și mai puțin gravă" (ANIC, 1928: f. 16-17).

Apar și alte detalii cu privire la evenimentele din ziua alegerilor. Se pare că totul a început de la prezența alegătorului Catona Ianoș în secția de votare în stare de ebrietate. "Pentru aceasta, Dl. Președinte al secțiunei de votare Dl. Judecător Aurel R. Costescu dela ocolul Sft. Gheorghe, a ordonat punerea lui la popreală pentru câteva minute ca să se mai liniștească. După puțin timp s-a făcut o larmă mare. Ceilalți alegători,

din acelaș sat cu alegătorul pus la popreală și alții din satele învecinate, toți de origină secui (minoritari), au început să protesteze, să se agite și să devie tot mai amenințatori. Spiritul de agitație și rebeliune a cuprins în curând toată mulțimea acea de alegători – câțiva și amețiți de băutură – și au căutat să invadeze în localul de votare, vociferând și amenințând. Câți-va : vr-o 6-7 înarmați cu cuțite, au voit să pătrundă, forțând ușa în sala de votare, dar plutonierul din garda militară Badea Stan, a voit să se opună. Atunci agresorii l-au târît afară și l-au lovit cu pumnii și picioarele; a primit și câteva lovituri de briceag.

Plutonierul a reușit la un moment să scape și s-a refugiat iarăși în localul de vot, într-o cameră separată încuindu-se cu cheia pe d-înauntru.” (ANIC, 1928: f. 16)

Din aceste rânduri se poate observa, că starea de spirit a mulțimii (în mare majoritate alcătuită din minoritatea maghiară/secuiască) a fost înfierbântată de reținerea, cu totul îndreptățită, a lui Catona Ianoș, aflat în stare de ebrietate, și se pare, că la baza evenimentelor a fost și consumul excesiv de alcool (ceva normal la algerile interbelice, când aceasta era cea mai sigură posibilitate de a asigura votul alegătorilor). În încercarea plutonierului Badea Stan de a opri invazia mulțimii în sala de vot, acesta a fost agresat de către mulțime, încasând și câteva lovituri de briceag, după ce a reușit să se refugieze într-o cameră. Evenimentele însă erau departe de a se sfârși.

“Localul de vot era păzit de o gardă militară de 20 oameni sub comanda unui Dn. Locot. Dimitriu, care la vederea plutonierului, plin de răni și de sânge și pe d-altă parte mulțimea mare (sute de oameni), care devenea tot mai amenințătoare, s-a intimidat ...

Locot. Dimitriu căuta să mai potolească, să mai liniștească mulțimea înfuriată; ceilalți militari de asemenea căutau să-i îmblânzească până le vor veni ajutoare dela Sft. Gheorghe, iar alții din gardă se împrăstiaseră. Mulțimea a devenit tot mai amenințătoare a spart ușa dela camera unde se încuiase plutonierul, l-a scos afară și din nou au început să-l lovească până l-au lăsat în nesimțire.

Alții, dintre cari unii înarmați cu bricege mari și unul cu revolver (Pepel), au pătruns în sala de votare unde au găsit pe judecătorul A. Costescu care presida, grefierul și delegații partidelor.

I-au amenințat cu cuțitele și pe grefierul Ionescu l-au rănit ușor. Presidentul judecător Costescu, s-a salvat pe o ușe laterală și cu un automobil a venit la Sft. Gheorghe și a anunțat faptul. De aici au plecat imediat Dl. Prim-president al Tribunalului Alex. Stefanescu cu Dl. judecător de instrucție și prim-procuror, urmați de o camionetă în care luaseră loc 20 soldați înarmați sub comanda unui Dn. maior. Indată ce au ajuns la Olteni au somat pe toți oamenii adunați în jurul localului: peste o mie (în imensă majoritate 90 % minoritari-secui) să se liniștească, au evacuat localul de votare, Dl. judecător Costescu s-a reinstalat în scaunul de president al acelei secții de votare cu tot biroul electoral și votarea a început a continua în liniște și în ordine.

Urmele au rămas neatînse în tot timpul acelor turburări.

De remarcat: că în timpul când mulțimea își așteptau rândul la votare, și-a făcut apariția candidatul maghiar Szentkereszty, deodată au început să manifeste cu toți cu strigăte “să trăiască”, “bravo” și au devenit din nou agresivi. Candidatul acesta însă a fost prudent și s-a retras după puțin timp.

De remarcat mai este: că la secțiile de votare vecine, la Târgul Secuiesc și la Turia, de asemenea alegătorii în imensă majoritate minoritari (secui) au devenit în acelaș timp provocatori, turbulenți și amenințatori. A trebui – mi s-a relatat de Dl. Prefect al Județului Trei Scaune – să se scoată garda militară și să-i someze că ostașii noștri “vor trage” dacă nu se liniștesc și numai grație atitudinii mai energice și mai curajoasă a

comandanților gărzilor ale acestor 2 secțiuni de votare Turia și Tg. Săcuiesc, nu am avut de înregistrat și la aceste 2 secții spectacolul de violență, turburări și desordine ale mulțimilor, cari pare-că erau puse la cale mai d'înainte – în felul celor săvârșite la Olteni." (ANIC, 1928: f. 16-17)

Din câte se poate observa, spiritele erau departe de se fi calmat, după ce mulțimea și-a revărsat nervii pe plutonierul Badea Stan, care a reușit să se refugieze după ușile închise ale unei camere din secția de votare. Mulțimea, datorită și ezitării comandantului găzii (locot. Dumitriu), a pătruns în secția de votare, unde l-a agresat pe grefierul Ionescu. Judecătorul Costescu, președintele secției de votare, și celelalte persoane din secție au scăpat evacuând în grabă secția. Singurul, care nu a scăpat, a fost plutonierul Badea Stan, care a fost din nou bătut de mulțimea înfuriată. După ce judecătorul Costescu a revenit cu întăriri, ordinea a fost restabilită și procesul electoral reluat. Foarte interesant, că nimeni nu s-a atins de urne, de ștampile, așa că nu putem vorbi de o încercare de fraudare a alegerilor. Interesant este și faptul, că și la secțiile de votare vecine, Tg. Secuiesc și Turia, au avut loc incidente, dar acestea au fost stopate din timp de intervenția promptă și hotărâtă a comandanților gărzilor din secțiile respective. Aceasta l-a determinat pe procurorul general A. Safirescu să afirme, că era vorba de acțiuni premeditate. Într-adevăr, este puțin suspectă vecinătatea secțiilor de votare la care avem incidente, dar este foarte periculos să afirmăm că a fost vorba de acțiuni premeditate în lipsa altor dovezi incriminatoare. Intervine aici și faptul, că reprezentantul și candidatul Partidului Maghiar, baronul Szentkereszty, s-a retras, când a constatat că prezența sa a înfierbântat din nou spiritele, fapt apreciat și de procurorul Safirescu (ANIC, 1928: f. 16). Pentru a completa imaginea, nu trebuie să uităm, că o parte a mulțimii era sub influența băuturilor alcoolice.

Pe de altă parte avem un nou raport al procurorului general Safirescu către ministrul de justiție, redactat la 19 decembrie 1928, prin care declară și mai convins, că a fost vorba de acțiuni premeditate, principalii vinovați fiind liderii Partidului Maghiar din județ. Argumentul principal este că și la secțiile de votare învecinate, Turia și Tg. Secuiesc, s-au semnalat incidente asemănătoare, ca la Olteni: alegătorii minoritari au venit cântând cântecele lor naționale, au strigat *"trăiască candidații lor maghiari, trăiască maghiarii, trăiască Ungaria"*, considerate provocatoare de către procurorul Safirescu, schimbându-și atitudinea din zgomotoasă în provocatoare și amenințătoare. Afirmă, că are informații precise, că unul dintre candidații Partidului Maghiar, Ladislau Fabian, *"a ținut cuvântări provocatoare cu caracter iredentist și cu provocare la ura între naționalități."* (ANIC, 1928: f. 30)

Afirmă, deasemenea, că se spune despre mai mulți preoți catolici și reformați din regiune că au făcut propagandă asemănătoare și că în unele comune preoții și-au pus credincioșii să jure, că nu vor vota cu românii, ci doar cu frații lor maghiari (ANIC, 1928: f. 30).

Spre a-și argumenta declarația, se referă și la declarația judecătorului Aurel Costescu, președintele secției de votare de la Olteni, care a afirmat, că cei doi preoți catolici care erau delegați la secția de votare nu au dat curs cererii sale de a liniști spiritele, ci au rămas impasibili și s-au retras după un timp (ANIC, 1928: f. 30).

Procurorul Safirescu se contrazice pe sine la această afirmație cu privire la vinovăția liderilor maghiari și a preoților din zonă în ceea ce dânsul considera acțiuni

premeditate, declarând tot în acest raport, că la secția de votare din Tureni comandantul gărzii și președintele secției le-au spus delegaților maghiari *“că îi face personal răspunzători, că îi va aresta și dacă garda în învălmășeală îi va împușca nu vor răspunde. Atunci toți acești delegați, bine cunoscuți alegătorilor minoritari și cu o ascendentă morală asupra lor au indemnăt cu tot sufletul populația la liniște și ordine”* (ANIC, 1928: f. 29). Și spiritele s-au mai calmat. La Tureni liderii minorității maghiare au colaborat din plin cu autoritățile și au contribuit la menținerea ordinii (Deși este discutabilă atitudinea președintelui secției și a comandantului gărzii, care i-a amenințat cu o eventuală împușcare din greșeală, așa, în învălmășeală...).

La Olteni reprezentantul și candidatul Partidului Maghiar, baronul Szentkereszty, s-a retras, când a constatat că prezența sa a înfierbântat din nou spiritele, fapt apreciat și de procurorul Safirescu (ANIC, 1928: f. 16). La Olteni totuși este condamnabilă pasivitatea preoților catolici, cărora li s-a cerut colaborarea, dar poate fi scuzabilă într-o anumită parte prin faptul că la momentul respectiv furia alegătorilor era dezlănțuită și în asemenea momente nu mai pot fi opriți cu vorbe. Totuși, repet, este condamnabilă atitudinea lor, prin care, conform declarației președintelui secției de votare, nici nu au încercat să vorbească cu alegătorii. Dar de aici până la a afirma, că toate acțiunile au fost puse la cale de liderii maghiari din zonă, cred că mai sunt nevoie de foarte multe dovezi.

Ceea ce privește acuzațiile de iredentism și comportament provocator, cred că nu pot fi bazate pe interpretarea procurorului Safirescu cu privire la faptul că alegătorii minoritari au venit cântând cântecele lor naționale, au strigat *“trăiască candidații lor maghiari, trăiască maghiarii, trăiască Ungaria”*. Cântarea unor cântece naționale sau urale pentru proprii candidați la alegeri nu cred că înseamnă provocare sau iredentism, iar domnul procuror ar fi avut pretenția ca maghiarii din România să hulească propria națiune sau Ungaria, de care aparțineau cu 10 ani în urmă?

Dar să vedem și câteva declarații din partea reprezentanților minorității maghiare. Cred că una dintre cele mai neutre, mai obiective poziție este cea a domnului dr. Coloman Szendrey din comuna Ghidfalău, delegat de naționalitate maghiară al Partidului Național Liberal la secția de votare Olteni. Această declarație este cea mai detaliată și mai exactă dintre toate cele aflate în Fondul Comisiei Centrale Electorale al Arhivelor Naționale Istorice Centrale. Conține numele tuturor persoanelor aflate în secția de votare și prezintă evenimentele cu mult dinainte de invazia secției de votare de către alegători. Conform acestei declarații pe la ora 9 dimineața a fost reținut un alegător atât de beat, încât nu se putea ține pe picioare și a fost dus într-o altă cameră spre a nu vomita pe podea în camera de votare.

“Cam pe la ora 10.30. di nou s-a prezentat un alegător beat, din comuna Micfalău când am auzit că domnul Jud. Costescu preș. secției de votare a spus ofițerului comandant al secției de votare, care era prezent în sală, să-l ducă și pe acest alegător în camera în care se găsea celălalt, până se va trezi și atunci să vină la votare. Dl. ofițer a executat această dispozițiune.

Cam la 5 minute după aceasta s-a prezentat la vot al treilea alegător tot din comuna Micfalău, căruia Dl. jud. i-a spus să vie mai târziu la vot, căci încă nu i-a sosit rândul după alfabet. După câteva minute acest alegător să prezintă iarăși la vot, când Dl. jud. a dat dispozițiunea Dhui ofițer ca să-l ducă în camera unde se găsesc ceilalți, ciace Dl. ofițer a executat.

Cam pe la orele 12, toți cari eram în sala de votare, auzim vociferări sgomotoase în stardă, din partea alegătorilor din comunele Bicsad și Micfalău, deși votarea alegătorilor din comuna Bicsad se terminase după orele 10.

Ei cereau să li se dea drumul oamenilor cari au fost reținuți în camera de cauza beției "deoarece acuma este libertate deplină și nimeni nu poate fi arestat" (ANIC, 1928: f. 45).

Arestarea alegătorilor beți era o acțiune justă, dar care se pare că a înfierbântat starea de spirit a consătenilor lor aflați afară. Precizez încă o dată, că avem de a face cu certitudine cu mult mai mulți alegători beți, nu numai cei trei menționați, deoarece la alegerile din România interbelică alcoolul era cea mai sigură modalitate de a asigura voturile alegătorilor. Cei trei au fost reținuți probabil, pentru că erau într-o stare de ebrietate mult mai avansată, decât "media pe alegeri". Este foarte interesantă și motivarea cererii alegătorilor de a elibera pe cei trei reținuți : **"deoarece acuma este libertate deplină și nimeni nu poate fi arestat"**. Aceasta cred că se datora faptului, că aceste alegeri erau primele organizate de Partidul Național Țărănesc, cel mai simpatizat partid din România interbelică și populația țării era într-o stare destul de euforică, sperând în sfârșitul decadei liberale caracterizată prin numeroase fraude electorale și abuzuri împotriva alegătorilor opoziției (de menționat că nici Partidul Poporului nu era departe de asemenea procedee). Cum am mai menționat, aceste alegeri au fost cele mai "curate" din perioada interbelică și limitarea arsenalului represiv, intimidator s-ar putea să fi dat senzația de *libertate deplină* unor alegători ușor turmentați și poate, prea puțin informați de situația creată. Probabil au interpretat reținerea celor trei ca un gest abuziv al puterii (cu care erau familiarizați la alegerile organizate de liberali) și s-au răzvrătit împotriva acestei situații considerate de ei injuste. Aceasta încă nu justifică invazia sălii de votare și agresarea persoanelor aflate în incinta ei, dar poate fi o mică parte a cauzei evenimentelor. În orice caz nu este acceptabilă generalizarea făcută de procurorul Safirescu cu privire la faptul că toți alegătorii au luat parte la aceste acțiuni, pentru că avem mărturia domnului Coloman Szendrey, care declară că atât dânsul, cât și alți delegați au fost apărați de unii alegători aflați la fața locului (ANIC, 1928: f. 46). Și acuzația de conflict interetnic nu are baze solide în ciuda faptului că cele două persoane rănite mai serios sun de naționalitate română, deoarece și delegații unguri (Coloman Szendrey, Cornel Cosma, ambii apărați de locuitori din Micfalău și Ghidfalău) au fost atacați de mulțime. Este edificatoare situația lui Coloman Szendrey:

"După câteva clipe unul din alegătorii ce umpluse sala de vot vine din mulțime direct la mine cu mâna armată cu cuțit spunându-mi

"Dumnezeul Diale Domnule, ești ungur ?"

Am răspuns că și eu sunt tocmai așa ungur ca și dânsul și pe neobservate i-am apucat mâna în care ținea cuțitul. În acest moment un alt alegător din ușa sălei îl strigă pe acesta și el imediat m-a lăsat mergând spre cel care îl chema. Când am scăpat de acesta m-am strecurat prin mulțimea de alegători din sală și am fugit pe ușa dinspre curtea primăriei, unde în curte am găsit doi alegători din comuna Ghidfalău cari mi-au spus să nu am nici o teamă, că mă vor apăra ei." (ANIC, 1928: f. 46)

Această situație cred că are următoarea explicație: toate partidele politice românești, dar mai ales PNL, PNT și Partidul Poporului au încercat să coopteze membri din rândul minorităților (maghiari, germani, etc.), ceea ce era pe cale să ducă la

slăbirea reprezentării minorităților în parlament (La alegerile din decembrie 1933 Partidul Maghiar nu atinge pragul de 50 % în nici unul din județele secuiești, zonă locuită de secui/maghiari în proporție de peste 90 % și care votau în bloc cu acest partid. Aici intervin mai multe probleme, ca fraudă electorală, apariția altor partide maghiare, dar o parte se datorează și tendinței partidelor românești de a “fura” o parte a electoratului minorităților. Aceasta se poate observa și în cazul minorității germane, față de care utilizau aceleași procedee. Astfel, Partidul Poporului al lui Averescu, încercând să se extindă și în Transilvania, a căutat aderenți în cadrul minorității germane. Astfel a convins un sas din Seleuș, de lângă Sighișoara, să candideze pe lista guvernamentală. Acesta a încercat chiar crearea unei Uniuni Țărănești (Bauerbund), dar ideea a fost vehement combătută de presa germană, spre a nu periclita unitatea sașilor. Chiar dacă acțiunea sa a fost calificată de minoritatea germană drept trădare națională, a obținut totuși 1397 de voturi în circumscripția Sighișoara , fiind învins până la urmă de Hans Otto Roth cu 3921 de voturi [Ciobanu, 2001: 165]), fapt neagreat de liderii minorităților respective.

Astfel, cred că o parte a incidentelor de la Olteni pot fi mai ușor catalogate drept o răbufnire a electoratului minoritar împotriva tendințelor de divizare a unității sale, decât ca evenimente cu caracter iredentist. Aceasta se poate observa din poziția unor alegători față de delegații maghiari ale partidelor românești (Coloman Szendrey, Cornel Cosma). Avem două persoane de naționalitate română agresate în aceste incidente, dar aceeași soartă ar fi avut-o și celelate persoane din incinta secției de votare, dacă nu reușeau să scape de agresori. În plus, cred că cele două persoane erau în opinia agresorilor lor printre cei “vinovați” de reținerea “abuzivă” a celor trei a căror eliberare o cereau. Aceasta nu justifică acțiunea lor, dar cred că ne poate da o explicație mai plauzibilă, decât că ar fi fost vorba de acțiuni iredentiste premeditate. Declarațiile celorlalte persoane chestionate (Zathureczky Ladislau, Boer Gyheorghe) susțin această variantă. Declarația domnului Boer, delegat al PNT, chiar deschide o altă problemă : persoana turmentată reținută se pare că a fost eliberată de mulțimea care a năvălit în sală după ce au cerut repetat soldaților ca acesta să fie eliberat. După ce l-au eliberat, au cerut președintelui secției de votare să le dea pe plutonierul Badea (ANIC, 1928: f. 50). Și de aici reiese, că acesta era considerat principalul vinovat pentru arestarea (în opinia lor abuzivă) consăteanului lor (Catona Ianoș).

Din câte se poate observa, situația nu este atât de simplă, precum a prezentat-o procurorul Safirescu : acțiune iredentistă pregătită dinainte de către liderii maghiari-secui din zonă. Situația, după cum am mai menționat, se datorează în parte stării de ușoară “euforie” și “libertate” datorat înlăturării de la guvernare a PNL (aconsiderat pe drept de liderii minorității maghiare cel mai aprig adversar politic al lor, pentru că Partidul Poporului și mai târziu PNT erau mai deschiși față de cerințele minorității maghiare), a consumului excesiv de alcool cu ocazia alegerilor, acestea două incitând alegătorii “să-și facă dreptate cu propriile mâini”, și nu în ultimul rând din cauza lipsei de experiență a președintelui secției de votare și a comandantului gărzii (recunoscute chiar de procurorul Safirescu²) și au fost amplificate pe parcurs de tensiunile politice

² Ibidem, f. 28.

din interiorul minorității maghiare . Nu putem exclude cu totalitate unele “excese cu caracter naționalist” din timpul campaniei electorale (care se regăseau ocazional atât la minorități, cât și la majoritatea română), dar nu avem dovezi clare care să susțină această acuzație. La Tureni, și chiar și la Olteni, delegații minorității maghiare au încercat să potolească alegătorii, dar cu sortii de izbândă diferite. Chiar dacă judecătorul Costescu îi acuză pe preoții catolici delegați la secția de votare din Olteni că nu au dat curs cererii sale, de a calma alegătorii, Cornel Cosma (maghiar) a dat curs acestei cereri, dar fără succes³, iar baronul Szentkereszty, candidatul Partidului Maghiar s-a retras, când a văzut că prezența sa incită din nou spiritele, deci nu putem vorbi de lipsa de colaborare a liderilor minorității maghiare. Cred că aceste incidente pot fi trecute în categoria “celor obișnuite” cu ocazia alegerilor din România interbelică. Ceea ce este și rămâne paradoxal, că s-au petrecut cu ocazia celor mai “curate” și “pașnice” alegeri din această perioadă. Comportamentul electoratului maghiar în perioada interbelică poate fi caracterizată drept “pașnică”, cu unele mici excepții, ca și cazul de la Olteni.

Bibliografie

1928 *Arhivele Naționale Istorice Centrale*, Fond Comisia Centrală Electorală, dos. 17.

DOGAN, Mattei

1995 *Dansul electoral în România interbelică*. Revista de cercetări sociale, nr. 4.

CIOBANU, Vasile

2001 *Contribuții la cunoașterea istoriei sașilor transilvăneni. 1918-1944*, Sibiu.

³ Ibidem, f. 46.



ETNOARHEOLOGIE

SIMBOLISTICA LUI OPT

Zoia MAXIM

Symbolism of Eight. After a brief historiography general presentation in the world of numbers and symbols, the paper makes an incursion in the mythology of Eight. The incursion in this "world" starts from the biblical references to what is noticed in the people and civilisations or history or the one of the secret societies.

The cultural patterns of using these symbol-number suppose the *a priori* existence of some particular flexible structures, which make distinct spiritual and experiences of the communities without could to isolate themselves from the general evolution of the mankind. So, from the Palaeolithic to nowadays, the mystical and religious man has been living the sacral dimension of his being, inseparable linked to the divinity, and in this context, the symbol-number put him in contact to the transcendental and placed him into a metaphysical world.

Keywords: mythology, number, symbol, eight, ethno-archaeology

După o sumară prezentare istoriografică generală din lumea numerelor și a simbolurilor, se face o incursiune în mitologia lui Opt. Incursiunea în această „lume” începe de la trimerite biblice, spre ce se consemnează în istoria popoarelor, civilizațiilor sau a societăților secrete sau nu.

Modelele culturale al folosirii acestor numere-simbol presupun existența *a priori* a unor structuri particulare, flexibile, care fac distincte experiențele spirituale și culturale ale comunităților, fără a se putea, însă, izola de evoluția generală a omenirii. Astfel că, din paleolitic și până azi, omul mistic și religios a trăit dimensiunea sacrală a existenței sale, indisolubil legat de divinitate, iar în acest context, numărul-simbol l-a pus în contact cu transcendentalul și l-a plasat într-o lume metafizică.

Încă de la începuturile omenirii, numerele au avut valori cantitative (babilonienii măsurau pământurile, cantitățile, calculau necesarul pentru construcții) și mai ales aveau încărcătură simbolică (Începuturile Civilizației, 2010: 74), fiind expresia unor idei și forțe misterioase, cu menirea de a explica un fenomen, sau o realitate, căutându-se, în primul rând cauzalitatea. Noțiunea de număr s-a născut, după cum consideră mulți istorici, din „observarea” unui ansamblu de obiecte identice, sau cu însușiri comune, ansamblu considerat, încă din preistoriei, ca fiind o repetiție cumulativă a „aceluiași obiect”. Conform acestei teorii, era prima aplicație a teoriei mulțimilor (grup, cluster). Această definiție matematică este departe însă de a fi suficientă pentru a surprinde fenomenologia numerelor, așa cum afirmă în sec. V î.Ch și Philolaus din Crotona „tot ce poate fi cunoscut are număr și fără de număr nu cunoaștem nimic”, numerele având atât semnificație cantitativă, cât și calitativă. Aceste două însușiri, fac ca numerele să fie încărcate „încă de la naștere” cu ambivalență și complementaritate, având un rol cardinal, de indicator al cantității și un rol ordinal, de indicator ale calităților, cu consecințe majore în interpretarea unor situații reale, sau imaginare. Aceasta

ambivalență este importantă, deoarece definește conținutul simbolului (Mihailovici, 2000: 170). Ca semn convențional, simbolul reprezintă o „dedublare a unei noțiuni abstracte, asociate unui obiect, sau unei acțiuni concrete”. Astfel, putem defini numerele ca fiind rezultatul capacității de abstractizare (simbolizare) a omului, în diferite faze ale evoluției sale. Prin această abstractizare și valorizare, omul și-a creat un model explicativ al lumii, care să reflecte esența lucrurilor și a faptelor, numerele reprezentând, astfel, „măsura” vieții, deoarece „inteligența este izvorul numărului” cum frumos a sintetizat aceste gânduri Emanuel Kant în „Critica rațiunii pure”. După spusele Sfântului Augustin, numerele fac parte din „limbajul universal” folosit de Divinitate pentru confirmarea adevărului, iar Boetius considera că orice „cunoaștere supremă” se face prin numere, deoarece sunt expresia armoniei fizice și a legilor vitale, spațiale și temporale, precum și a raporturilor cu „Principiul Suprem”. Apropierea de „Adevărul Divin” se face, după părerea lui Nicolas Cusanus numai prin „știința numerelor”, iar Sfântul Martin considera că numerele sunt „învelișul vizibil al Ființelor”, menținând echilibrul fizic prin controlarea funcțiilor vitale și prin menținerea legăturii cu Principiul Divin (Principiul – Unu). Teoriile lui Pitagora (Craze, 2010: 8; Începuturile Civilizației, 2010: 74; babilonienii aveau sistemul aritmetic axat pe numărul 60: secunde, minute, cercul de 360; iar în geometrie au aplicat deja principiu teoremei lui Pitagora) se bazează: pe existența relațiilor numerice dintre toate lucrurile și, mai ales, pe investigarea secretelor dintre aceste relații. Deoarece nu este vorba de simple expresii aritmetice (ecuație, funcții), ci de principii comune, adevărate și eterne, pitagoreicii consideră numărul ca „elementul cel mai pur al realității” având proprietatea de a conduce spiritual pe cele mai înalte trepte ale cunoașterii și desăvârșirii. Conform învățăturilor lui Pitagora, „știința numerelor” este în relație strânsă cu ritmicitatea și vibrația cosmică (Teodor, 2003: 23), toate acestea formând un tot-unitar cu astronomia, muzica și arhitectura prin Numărul de Aur, deoarece „totul este potrivit după număr” și controlat de Proportia Divină (aplicații ale teoriei Numărului de Aur, vezi la Morariu, 1996: 525; 1996a: 531). Mai mult, Pitagora considera că înțelegerea semnificației numărului, putea „salva sufletul” de păcatul original (Muscă, 1996: 56). Constantin Brâncuși spunea „prin artă, te vei detașa de tine însuși, iar măsura și Numărul de Aur te vor apropia de absolut”(Teodor, 2003: 116).

Platon considera că numerele constituie cel mai înalt nivel a cunoașterii, fiind esența armoniei interioare și cosmice, un intermediar între lumea sensibilă și lumea ideilor (Bindel, 1999: 10), iar cunoașterea acestei existențe „adevărate” ar trebui să fie scopul suprem al umanității. Pentru a realiza acest lucru, omul trebuie să treacă de „ignoranță” (primul nivel), de „devenire” (nivel secund) și de ultimul nivel cel al „științei” sau al „cunoașterii adevărate”. Numerele și figurile geometrice se regăsesc în „devenire” (palierul doxei), deoarece reproduc ordinea lumii și a existenței adevărate. De aceea, pentru a atinge pragul cunoașterii adevărate, omul trebuie să urmeze un proces de învățare cu ajutorul științei numerelor, a geometriei, astronomiei și muzicii. În cadrul acestei „teoreme” se demonstrează că numerele sunt idei și calități, nu cantități, iar geometria nu studiază cantitățile spațiale, ci armonia formelor, la fel ca astronomia ce nu se ocupă doar de distanțe, greutăți, temperaturi, ci de „ritmurile universului”.

Din negura vremurilor, filozofia chineză a păstrat semnificația numerelor ca reprezentând elementul esențial în descifrarea, cunoașterea și menținerea armoniei macrocosmosului (*Yin* - numere pare, repaus, contracție, multitudine și *Yang* - numere impare, mobilitate, expansiune, unicitate), iar filozofia astecă considera numerele ca având la bază esența cosmică, de unde asocierea numerelor cu zeități, culori, locuri, însușiri pozitive, sau negative. Conform doctrinei daoiste, unu l-a creat pe doi, doi l-a creat pe trei și trei a creat tot ce există în Cosmos.

După milenii de căutări și definiri, studiul numerelor a intrat într-un „con de umbră” după Primul Conciliu de la Niceea (325 d.Ch.), numerologia a fost catalogată ca o „credință” neaprobă, alături de astrologie și de alte „forme de divinație și magie”. Prin această „purificare” religioasă, semnificația spirituală a numerelor „sacre” a început să dispară încetul-cu-încetul, desacralizându-se. Abia în ultimele secole, „numerele” și implicit numerologia, încep să-și reentre în drepturi și să capete un aspect modern, sintetic, fiind un corolar al vechilor învățături din: Babilon; Vedele indiene; 'Cercul morților' (China); "Cartea stăpânului casei secrete" (Ritualul morților, Egipt); Școala lui Pitagora (Grecia); filozofia astrologică din Alexandria; misticismul creștin timpuriu; ocultismul gnosticilor timpurii și din Kabbala (știința filozofică a numerelor, bazată pe concepția despre Numere - Sephirot-uri – esența divină a omului: Craze, 2010: 8). Numerologii susțin că prin observație și investigații empirice, se pot descoperii aspecte ascunse despre Om și Univers.

Din toate acestea, se poate deduce că „numerele” au devenit de-a lungul timpului un instrument, un cod, care permite accesul la cunoașterea universului și implicit al omului, al adevărului suprem, fiind totodată un tip de limbaj sacru (Kernbach, 1989: 424).

Astfel că, numerele nu sunt doar simple expresii aritmetice, ci exprimă adevărul etern, fiind dominate de „o forță neștiută” și misterioasă, deoarece nu sunt simple cantități, ci sunt idei și atribute ce se acumulează și se materializează în cuvânt, în semn grafic (cifra), sau în simbol și care, de multe ori, rostite, ori vizualizate, pun în mișcare un adevărat angrenaj de forțe misterioase. Cunoașterea și stăpânirea (îmbunarea) acestor „forțe” a dus la ceea ce numim „ritual”, unde fiecare „element” are rolul bine definit (controlabil) pentru a nu se produce „nedoritul” (iraționalul). Bunăoară, putem aminti aici atenția deosebită care se acordă și astăzi, în India, elementelor numerice ale unei construcții, astfel încât numerele derivate din calcule să nu dăuneze locatarului (Craze, 2010: 9-10), să se creeze o vibrație armonioasă și energii pozitive, deoarece numerele reprezintă simboluri divine (benefice, sau malefice).

Dacă ne place sau nu, trebuie să recunoaștem că în univers și, mai ales, în viața noastră de zi cu zi „totul este legat de numere, iar să cunoști numerele înseamnă să te cunoști pe tine însuși”, după cum afirma Pitagora! Mai mult, „numărul îl urmărește pe om ca o adevărată umbră” prin codul numeric personal (Bindel, 1999: 14).

* * *

După această sumară prezentare istoriografică, vom face o incursiune în „lumea” lui Opt și-i vom căut esența, valorizată în simbolurile civilizațiilor. Incursiunea în această „lume” începe de la trimiterele biblice, spre ce se consemnează în istoria popoarelor, civilizațiilor, a societăților secrete, sau nu!

În *simbolistica creștină*, numărul opt este perceput ca opoziția dintre Vechiul și Noul Testament, deoarece ziua a opta este după cele șase zile ale Creației și cea de a șaptea a Sabbatului (reprezentând trecutul) și vestește Noua Eră. Astfel, optul este simbolul transfigurării Lumii prin Iisus (prin jertfă și Înviere) și se găsește în textele Noului Testament. Legătura dintre Iisus și opt este una specială – Iisus rostește opt binecuvântări (fericiri) ale Noului Legământ, iar semnul grafic a trei de opt (888) este numărul emblematic al lui Iisus (Bindel, 1999: 220). De aici derivă simbolismul celor opt vârfuri ale Crucii Malteze și ale pravoslavnicilor ruși de rit vechi. Figura geometrică cu opt laturi este folosită simbolic la bptiserii pentru a se marca cea de a opta zi în care Iisus a fost tăiat împrejur. Obiceiul s-a conservat și dăinuie și azi prin tăierea împrejur în ziua a opta. Tot conform credinței ebraice, după opt zile de la ciclul lunar, femeia căsătorită devine curată. Opt zile durează și sărbătoarea evreiască Hanukka (Biblia, Leviticul 12.3; Ioan 10.22). Tot opt zile sunt dedicate celor trei „pelerinaje” biblice (Ramsey, 2009: 295): Paștele, Rusaliile și Sukkot (sărbătoarea Tabernaculelor). De asemenea, Cristelnița are o formă octogonală, sau este pusă pe un suport cu opt picioare (stâlpi, colonade). Această formă octogonală simbolizează Învierea și viața veșnică. Conform credinței creștine, în cea de a opta zi, se cinstesc Vietile Celor Drepti și se condamnă nelegiuirile.

Pentru *chinezi*, Optul este numărul trigamelor din Yijing și al stâlpilor Mingtang, sau a oglinzilor lui Amaterasu, iar tronul ceresc este purtat de opt „îngeri”. Cum sunt reprezentate în aceste situații, optul și octogonul (*lingam*) constituie liantul dintre lumi: fără această legătură lumile ar fi separate, iar universul în dezechilibru. În credința populară se spune: fie că, Fu Xi a creat cele opt trigramme care controlează cosmosul, universul în mișcare: cerul, pământul, apa, focul, muntele, tunetul, vântul și lacul, fie că Fu Xi, în timp ce se plimba pe malurile Fluviului Galben, le-a găsit înscrise pe carapacea unei broaște țestoase (Comte, 2006: 214-215). Numărul opt este considerat norocos și se spune că „cine îl are în casă va fi foarte bogat” (proverb chinezesc).

Optul ca simbol al unității, a fost folosit în vechime de *japonezi* pentru a-și defini țara ca „Marele-Opt-Insule”, deci unitatea tuturor insulelor care o compun (opt însemnând infinit), iar în cele mai vechi texte șintoiste se folosește cifra opt pentru a desemna termenul de „multiplu”, devenind un număr sacru ce desemnază unitatea întregului prin diversitate. În mitologia lor sunt opt înțelepți care au călăuzit lumea.

Numeroase și importante sunt prezențele optului în *cultura hindusă*, atât în arhitectură, cât și în iconografie. Astfel, Vishnu are opt brațe și simbolizează cei opt Paznici ai Spațiului. Păzitoarele lumii, cum sunt considerate divinitățile lor principale, se leagă de cele opt puncte cardinale și implicit de direcțiile vânturilor, astfel că „lokapala” au devenit cele opt vânturi. Zeul suprem era întruchiparea celor opt forme: apă, foc, sacrificiu, soare, lună, eter, pământ și aer, după cum este prezentat în Sakuntala lui Kalidasa, „Mahabharata” (Boncompagni, 2004: 109). În două temple din grupul de la Angkor sunt reprezentate cele opt „grahas” (planete) prin opt pietre phalice-lingamuri, ce înconjoară un lingam central. Reprezentarea Marelui Învațat Buddha, din templul Bayon de la Angkor-Thom, este o capodoperă a creației, atât prin realizare, cât și prin simbolistica conceptuală – Buddha stă în mijlocul unei flori imense de lotus cu opt „capele”, cu aspect de raze (petale), simbolizând unirea atributelor saivaiste cu cele ale regelui Chakravarti, cel ce învârte roate din Centrul

Universului. În religia budistă sunt patru Adevăruri Nobile, iar cel de al patrulea, denumit „Adevărul Nobil al Căii spre Încetarea Dukkha”, este „Calea cu opt ramuri” pentru stopare suferinței: viziunea, decizia, vorba, fapta, traiul, străduința, înțelegerea și meditația (concentrarea) dreaptă (Harris, 2009: 199-201). Rig-Veda amintește de ombilicul Increatului, unde se odihnesc germenii lumilor, iar peste Oceanul Primordial, din buricul lui Vishnu germinează „Lotusul universului manifestat”, asociată și lui Buddha, în diferite ipostaze, dar din care nu lipsește optul, prezent sub diferite forme. Sărbătoarea Paryushan al *jainiștilor shvetambara*, care are loc la sfârșitul anului (august/septembrie), durează opt zile, iar la sfârșit este oficiată o „Puja” specială cu flori, numită „Puja celor opt substanțe”, dedicată lui Ananta (Salter, 2009: 182-183).

În cosmogonia *tribului dogon* din Africa, optul este „cheia creației”, fiind dublul lui patru și, conform crezului lor, dublul este cel mai pur, cel mai adevărat și cel mai corect. În credința acestui trib seminomad și prelucrător de cupru (azi, fier), optul apare ca un laitmotiv: „opt sunt eroii creatori și opt sunt familiile umane, născute din opt strămoși primordiali” (patru masculini și patru feminini). Dintre aceștia al Șaptelea este Cuvântul, iar al Optulea este „Cuvântul în Sine”, fiind simbolizat prin opt ce desemnează apa și sperma, deci totalitatea forțelor care fecundază și fertilizează (element indisolubil legat de cultul fertilității și fecundității din timpuri preistorice). „Verbul și sperma se răsucesc de opt ori în jurul matricei pentru a o fecunda, după cum o spirală de cupru roșu (substitut al apei primordiale) se înfășoară de opt ori în jurul Ulciorului Solar pentru a lumina Lumea....Omul este Opt în scheletul său, asigurate de cele opt articulații ale membrelor... a căror importanță este primordială deoarece din ele provine sămânța bărbătească” (Chevalier – Gheerbrant, 1995, 2: 380). Strămoșii, venind pe Pământ, au adus, în claviculele lor, opt grăunțe primordiale pentru a fi înșămânțate în opt câmpuri dispuse în punctele cardinale ale satului. „Sacralizarea numărului opt la dogoni se suprapune Regenerării periodice, opt fiind numărul Geniului și al Strămoșului – strămoșul cel mai bătrân – care s-a sacrificat pentru a asigura regenerarea umanității, atunci când s-a stabilit definitiv pe Pământ. Abia după acest sacrificiu, pe Pământ au căzut primele ploi care l-au purificat și fertilizat, primul ogor a fost înșămânțat și, în nordul satului, a răsunat primul zgomot de forjă”.

Originile dinastiei *incașe*, conform mitului quechua, se bazează tot pe opt strămoși primordiali (patru frați și patru surori), regăsindu-se aici tot simbolismul Dublului, al desăvârșirii și al împlinirii, ca la triburile dogon.

În simbolistica generală, Optul, ca principiul feminin fecundat, este asociat lui Venus (soția-sora lui Osiris, personificarea Naturii prin Ishtar, Astarte, Artemis), fiind corespondentul elementului umed, dătător și întreținător al vieții. Marea Zeiță Mamă (Mater Gea) a *fenicienilor* avea ca ajutoare opt zeițai secundare (Kabirim, cabiri) ce aveau menirea să păstreze echilibrul dintre elemente și să-i apere pe navigatori în vreme de furtună, fiind vizualizate prin licăriri de lumini în vârful catargelor, ca niște jerbe de scânteie foarte subțiri, albe-violete (focul Sf. Elm, Elmo sau Erasmus). Acest cult se regăsește, la greci, prin misterele din Samotrace, iar la romani prin adorarea cabirilor.

La *greci*, opt luni, pământul este roditor și patru nefertil, din cauza lui Hades care a răpit-o pe Persefona, fiica zeiței agriculturii Demetra (Soulis, 2006: 34-35; Ultimele Taine, 2008: 49-50).

La *egipteni*, Thoth („stăpân al numărului opt”), își avea templul în cetatea Schmun (lângă Aschmuneim), care înseamnă opt, în limba autohtonă. Pe lângă atributele de vindecător și protector, această divinitate era înțelepciunea desăvârșită, bază a creativității, iar pasărea Ibis și capul lui Thoth formau semnul mistic al lui opt (Bindel, 1999: 214).

Numărul opt este prezent la *babiloniei* în emblema Soarelui cu raze formate din crucea dublă. Razele verticale și orizontale reprezintă cele patru elemente fundamentale cosmice, iar razele oblice sunt triple și ondulate, semnificând viața și cele douăsprezece case zodiacale (reprezentările Soarelui pe monumentele din Caldeea). Soarele, considerat Zeul-Lumină, veghează asupra ciclicității anotimpurilor și funcționării normale a tuturor elementelor Universului. Soarele, responsabil cu alternanța zi-noapte, ajută la realizarea ordinii de orice natură, sprijinind logica și luciditatea tuturor faptelor săvârșite la „lumină”, aducând încredere, pace sufletească, sănătate și frumusețe. Pentru aceste calități și atribute, completate de cele dătătoare de viață, Soarele a marcat spiritualitatea multor culturi preistorice, mai ales din spațiul euro-asiatic, prin cultul soarelui. Apoi, Creștinismul a preluat o parte din semnificația legăturii dintre cruce și soare, indiferent de modul de reprezentare, punând accent pe cruce, dar preaslăvind „Lumina” (vezi simbolistica luminii). Soarele cu razele grupate în opt fascicule a fost reprezentat și pe un pandantiv purtat de Oratorul Lojei, însărcinat cu aplicarea regulamentelor masonice, din secolul al XVIII-lea.

La *francmasoni*, Tabloul Mistic al Logiei Calfelor, „Steaua de Foc” este încadrată de echer (deschidere în sus = principiu pasiv, însemnând dualitatea și opoziția, măsoară raportul dintre drepturi și obligații) și compas (deschidere în jos = principiu activ, simbolul razelor solare când „lumina rațiunii” măsoară: faptele, raportul dintre Eu și Non-Eu, dintre subiectiv și obiectiv, dintre abstract și concret). Există reprezentări ale echerului sub forma unei duble svastici, care reprezintă Roata Vieții, a Creației, a devenirii și a mișcării universale. Brațele verticale și orizontale ale echerului (corespunzătoare numerelor impare) simbolizează cele patru sihăstria (Aerul. Apa, Pământul și Focul), iar brațele oblice (numere pare, inclusiv optul) semnifică însușiri elementare (umed, uscat, frig și cald). Pe toate acestea calfa trebuie să le cunoască și să le aprofundeze, deoarece „Iluminarea” vine numai după ce știe să o caute în „convergența sistematică a teoriilor numerologice” pitagoriene și platoniene. La inițiere, Mastru trebuie să cunoască teoriile anticilor despre proprietățile intrinseci ale numerelor și semnificația lor. Conform percepției masonice, la gradul de maestru, optul (coloana Boaz) întărește, menține, ocrotește și extinde ordinea prin păstrarea armoniei, având menirea să „orânduiască viața și regulile sale”, să genereze echilibrul (vezi și ideograma cu sensul de „divin” folosit de akkadieni și asiro-babilonieni înaintea numelui zeității). Optul este „Pătratul lung” prin care este reprezentată loja ca „sanctuarul supremului ideal masonic”. Optul, în spațiul tridimensional, este trecerea la un nivel superior, fiind rezultatul multiplicării cubului (2^3) și „patronează coeziunea unei construcții, cauză a durabilității Marii Opere a masoneriei” (Wirth, 2005: 421).

Octogonul este figura geometrică intermediară între pătrat și cerc, simbolizând lumea transcendențială dintre cea terestră și cea uraniană. Este reprezentarea dublului, format din două pătrate rotite la 45° ce se sprijină reciproc, fiind atât în echilibru

dinamic, cât și static, ce simbolizează principiul reconcilierii contradicțiilor. Acest principiu al echilibrului este, în toate civilizațiile, atributul Cosmosului, unde se găesc, în egală măsură, lucruri văzute (palpabile) și nevăzute (intuite). Este un semn al dinamismului, a dezvoltării în spirală (regăsită în Colona Infinitului al lui Brâncuș și în filozofia lui Noica), fiecare opt fiind în același timp un sfârșit și un început, o moarte și o regenerare perpetuă la alt nivel cognitiv, gnostic și evolutiv. Acest dinamism rezultă și din semnul „roții” cu opt spițe (vezi semnificația cercului, a Roții celtice și a Roții Vietii budiste: Chevalier – Gheerbrant, 1995, 2: 371-381; Boncompagni, 2004: 103-105), semn al echilibrului cosmic exprimat printr-un sistem radial. Octogonul se regăsește în arhitectură: la cupola bisericilor romanice, la mausolee, la cupola unor moscheie arabe.

Opt este numărul totalității, al echilibrului cosmic, reprezentat prin: cele opt direcții ale spațiului; patru puncte cardinale (Roza Vânturilor și Turnul Vânturilor de la Atena) și patru direcții intermediare, amândouă formele de reprezentare având valoare de mediere dintre pătrat (Pământ) și cerc (Cer) de unde sunt și cele opt „cărări ale Căii” spre fericire (Boncompagni, 2004: 104). Optul, ca simbol al echilibrului central și cosmic, semnifică, de asemenea, echilibrul Justiției, fiind deseori întâlnit în Școala lui Pitagora și, mai apoi, la gnostici. Echilibrul cosmic, energiile pozitive și vibrația creatoare se manifestă cel mai bine, cum afirmă filozofii antici, în muzică prin Octavă și la instrumentele cu opt corzi.

Reprezentarea grafică a numărului opt în cifre arabe își are originea în litera feniciană *Hhet*, a opta din alfabet, care prin simplificare a devenit cifra 8, sau litera H. Totodată, cifrele arabe, în cazul nostru optul, desemnează numărul unghiurilor din semn.

Cifra opt culcat este semnul Infinitului și a fost descoperită în anul 1655 de matematicianul John Wallis, primind numele de „lemniscus” de la Bernoulli în 1695.

În regnul vegetal optul se regăsește în petalele florii de Lotus.

În arheologia *românească*, pentru neo-eneolitic, sunt cunoscute doar câteva piese care ar putea fi interpretate ca reprezentând simbolul lui opt. Astfel, este un fragment de vas din colecția Zsofiei Torma, de la Turdaș, care are pe fund două grupe a câte patru tăieturi (Maxim, et al. 2009; cat. 197). În cultura Cucuteni sunt o serie de reprezentări picturale figurative de siluete umane (de regulă feminine), care au forma cifrei opt, sau „clepsidră” cum sunt numite de unii specialiști, descoperite la Traian – Dealul Fântânilor și Ghelăești (Dumitrescu, 1979: fig. 44;128). În aceste cazuri nu îndrăznim, încă, să facem speculații științifice cu privire la simbolistica acestor imagini, este clar, însă, că transmit un puternic mesaj, încărcat de forța sacră a ciclicității început-sfârșit-început.

În tradiția populară *românească*, săptămâna, ca unitate de măsură a timpului, era de opt zile, iar azi marghează timpul în care se desfășoară ritualuri dedicate unor năprasnice reprezentări mitice: Căii lui Sântoader (reprezentări mitice hipoforme care purifică timpul și spațiul în procesiuni nocturne); Filipii (dedicate devinităților protectoare a lupilor, în perioada de împerechere: ritualuri săvârșite de femeile măritate) și Rusaliile (reprezentări mitice feminine: ritualuri ce durează opt zile în Banat). Colacii ritualici, „sacrificați” la Mucenici, au forma cifrei opt. Această săptămână de opt zile

avea începutul și sfârșitul, considerate nefaste, care necesitau ritualuri de purificare. Una din cele mai importante săptămâni este Săptămâna Mare, când se petrec o serie de ceremonialuri magice, marcate de un puternic accent de sincretism păgân-creștin: incinerarea morților transformată, azi, în ritualuri funerare și focuri sacrificale, simbolizând purificarea prin foc (Ghinoiu, 1997: 167-169). Alte „Săptămâni” sunt: Albă (fără cărnuri, cu lactate și ouă); a Clisei (admisă clisa); a Junilor (junii brașoveni interpretează scene rituale legate de moartea și nașterea Anului); Luminată (timp purificat de forțele și energiile malefice); a Nebunilor (cu ritualuri de îmbătrânire și degradare simbolică a timpului înainte de moarte și renaștere, gesturi și cuvinte obscene); a Negrilor (după cea Luminată) și Vârstată (alternarea zilelor de post și de dulce).

Mereu există un „prelabil” cultural spre care trebuie să ne întoarcem, cu tenacitatea unei arheologii a cunoașterii, pentru a sesiza modelul simbolic în care funcționează imaginarul. Modelele culturale al folosirii numărului-simbol presupun existența *a priori* a unor structuri particulare, flexibile, care fac distincte experiențele spirituale și culturale ale comunităților, fără a se putea, însă, izola de evoluția generală a omenirii. Astfel că, din paleolitic și pâna azi, omul mistic și religios a trăit dimensiunea sacrală a existenței sale, indisolubil legat de divinitate, iar în acest context, numărul-simbol l-a pus în contact cu transcendentalul și l-a plasat într-o lume metafizică.

Bibliografie

2001 *Biblia cu explicații*, Ed. „Lumina Lumii”

2005 *Coramul*, Ed. Herald, București

BINDEL, E.

1999 *Mistica numerelor. O contemplație spirituală a lumii*, Ed. Herald, București.

BONCOMPAGNI, Solas

2004 *Lumea simbolurilor. Numere, litere și figuri geometrice*, Ed. Humanitas, București.

BONNARD, André

1967 *Civilizația greacă*, vol. II, Ed. Științifică, București.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT Alain

1995 (1994) *Dicționar de Simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol 1-3, Ed. Artemis, București.

CLÉMENT, Olivier

1997 *Întrebări asupra omului*. Tipărită cu binecuvântarea P.S. Andrei, Episcopul Alba Iuliei, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Alba Iulia.

COMTE, Fernand

2006 *Mitologiile lumii*, Ed. Enciclopedia Rao, București.

CRAZE, Richard

2010 *Secretele numerologiei. Află-ți viitorul folosind puterea numerelor*, Ed. Litera, București.

DUMITRESCU, Vladimir

1979 *Arta culturii Cucuteni*, în colecția „Comori de artă din România”, Ed. Meridiane, București.

ELIADE, Mircea

1993 *Morfologia religiilor, Sinteze*, 1, București.

EVSEEV, Ivan

1994 *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Ed. Amarcord, Timișoara.

GHINOIU, Ion

1997 *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, Editura Fundației Culturale Române, București.

HARRIS, Elizabeth J.

2009 Budismul. Credințele, *Religiile lumii*, C. Partridge, Ed. Mladinska, București 198-204.

HINNELL, John

2009 Zoroastrismul. O privire de ansamblu din perspectivă istorică, *Religiile lumii*, C. Partridge, Ed. Mladinska, București, 242-250.

2010, *Începuturile Civilizației din Preistorie până în 900 î. Cr.*, Ed. Reader's Digest, București.

KERNBACH, Victor

1978 *Miturile esențiale. Antologie de texte*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București.

KERNBACH, Victor

1989 *Dicționar de mitologie generală*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București.

KING, Anna S.

2009 Hinduismul. Credințele, *Religiile lumii*, Christopher Partridge, Ed. Mladinska, București, 146-152.

MAXIM, Zoia, LAZAROVICI, Gheorghe, LAZAROVICI, Magda-Cornelia, MERLINI, Marco

2009 Images from the Exhibition and the Catalogue of signs, *The Danube Script in Light of Turdaș and Tărtăria discoveries*, eds Z. Maxim, J. Marler, V. Crișan, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 131-167.

MIHAILOVICI, Traian

2000 Simbolistica regenerării în riturile și mitologia totemică, *Tibiscum*, 10, Caransebeș, 169-180.

MOMEN, Moojan

2009 Credința Bahá'í, *Religiile lumii*, C. Partridge, Ed. Mladinska, București, 421-434.

MORARIU, Vasile V.

1996 Analiza proporțiilor sanctuarului și locuințelor neolitice de la Parța (jud. Timiș), *Acta Musei Napocensis*, 33, I, Cluj-Napoca, 525.

MORARIU, Vasile V.

1996a Proporțiile corpului uman în unele reprezentări neolitice, *Acta Musei Napocensis*, 33, I, Cluj-Napoca, 531.

MUSCĂ, Vasile

1996 *Introducere istorică în filosofie*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca.

RAMSEY, Liz

2009 Iudaismul. Ceremoniile și sărbătorile, *Religiile lumii*, C. Partridge, Ed. Mladinska, București, 294-299.

SALTER, Emma

2009 Jainismul. Ceremoniile și sărbătorile, *Religiile lumii*, C. Partridge, Ed. Mladinska, București, 180-184.

SOULIS, Sofia

2006 *Greaca Mitologia. Cosmogonia – Zeii – Eroii – Războiul Troian – Odiseea*, Ed. Michalis Toubis, N. Karela, Koropi.

TEODOR, Vasile

2003 *Numerologie – curs practic*, Ed. Aldo Press, București.

2008 *Ultimele taine ale lumii. Enigme ale naturii, istoriei, științei și religiei*, Ed. Reader's Digest, Hong Kong.

VERTEMONT, Jean

2000 *Dicționar al mitologiilor indo-europene*, Ed. Amarcord, Timișoara.

VULCĂNESCU, Romulus

1987 *Mitologie Română*, Ed. Academiei R.S.R., București.

WIRTH, Oswald

2005 *Francmasoneria pe înțelesul adeptilor săi. Înțelepciunea, obiectul, metoda și mijloacele sale*, RAO International Publishing Company, București.

FÂNTÂNA – SIMBOL AL VIEȚII FĂRĂ DE SFÂRȘIT

Constantin POP

La fontaine-symbole de l'immortalité. L'auteur propose une définition de la fontaine, sa symbolistique, des divers formes et utilisations de la fontaine, de l'antiquité, Moyen Âge et temps modernes.

Mots-clés: l'eau, fontaine, but, dieu, déesse.

După cum se cunoaște, apa constituie elementul fundamental al viețuirii tuturor organismelor vii, fie ele cuvântătoare, fie necuvântătoare, sau vegetație. Majoritatea miturilor diferitelor popoare narează despre zeii care au plămădit, din apa primordială a haosului, Universul și tot ce ne înconjoară. De altfel, poetul elen Pindar (sfârșitul sec. VI – prima jumătate veacul V în. Ch.), într-un *elogiu*, afirma că „... apa este mai bună ca orice, ... iar izvorul și fântâna prin care ea curge reprezintă creații de toată lauda” (Pindar, 1932: I,1).

Cuvântul „fântână” provine din limba latină („fons”, „fontis”, „fontanus”), semnificând „apa vie care iese din pământ” și care este păstrată în vase de piatră, metal ori ceramică.

De altfel, încă din antichitate importanța fântânilor se reflectă judicios în străvechiul proverb: „Niciodată să nu spui unei fântâni că nu vei bea apă din ea” (până la urmă tot o vei folosi!).

În terminologia antică denumirea de „fântână” se suprapune, de multe ori, ca sinonim, peste „izvor” și invers. În țara noastră, se mai întrebuințează cuvântul popular de „șipot”, alături de „cișmea”, „puț” și elevatul „heavuz” sau „arteziană”, iar în argou, „tășnitoare”.

Din punct de vedere al utilizării, apa de fântână se împarte în următoarele categorii: a) inițial, ea făcea parte din *apa primordială*, haosul fiind considerat ca o nesfârșită „întindere lichidă”. În mitologia egipteană, zeul *Nun* purifică toată această apă „de început”, având sub patronajul său și fântânile; b) apoi, *apa vie*, ca expresie lingvistică în sens poetic, semnifică apele curative, dar și pe cele ce redau viața; c) *apa pluvială*, rezultată din ploi, regenerează toată natura și ființele ei; d) *apa rituală* folosită în cadrul oficierei unui cult (în acest caz ea poate fi *apă lustrală* pentru spălarea mâinilor celui ce ține slujba religioasă, ori *apă magică*, ce stă în strânsă legătură cu credința respectivă; după o rugăciune specifică se scufundă în ea un obiect sfânt, de pildă, la creștini crucea, astfel apa devine „sacră” prin posedarea unui atribut divin). Aceasta, la rândul ei, în cadrul oracolelor transmite forța lăcașului profetic - *apa oraculară*, prin „puterea” de *stropire și libație* (aducerea ploilor și vărsarea ei pe un altar, mormânt, ș.a.); dar apa magică are și rolul de *ablațiune* (spălarea trupului sau, parțial, a mâinilor, picioarelor pentru înlăturarea unor rele, cum ar fi, de pildă, blestemele, urmele unei crime) și *imersiune* (prin scufundare, apa dizolvă toate neajunsurile și părțile negative lumești, simbolizând, totodată, „înnoirea vieții” - pilduitor, în acest

sens, este botezul); în sfârșit, e) *apa potabilă* și cea folosită în agricultură (Kernbach, 1989: 36-37).

În vremurile de demult, marile fluvii și rețeaua de fântâni, din imediata lor apropiere, au fost sacralizate: Nilul - „Hapi“, Gangele - „Ganga“, Iordanul - „Sfânta apă a botezului“ (lui Iisus Christos), etc., sau personificate: Mureș și Olt. Apa ca element primordial al vieții a fost totdeauna un lichid „sacru“ care trebuie gospodărit cu grijă, seriozitate și responsabilitate. Încă de la începuturile istoriei, în mileniul al 7-lea se acorda o mare importanță folosirii judicioase a apei. Astfel, între Tigru și Eufrat, în Sumerul antic s-a pus bazele celui mai vechi sistem de irigație format din canale, puțuri, ciuturi, baraje și rezervoare. Sistemele de aducțiune de apă sumeriene, au supraviețuit și chiar au fost modernizate de-a lungul istoriei mesopotamiene, culminând cu „Grădinile Suspendate ale Semiramidei“ din Babilon.

Parcurgând bibliografia arheologică, se observă că, din Egiptul faraonic nu au fost descoperite urme de fântâni, exceptând cea de la „Oracolul zeului Ammon“, din oaza „Shiwah“. În Ierusalim se cunoaște izvorul subteran „Ghihon“, care aducea apa în cetate și prin al cărui canal subpământean, săpat de David, a permis acestui rege legendar, israelit, să ocupe orașul, mutându-și aici capitala (secolul X î. Ch.). El va edifica, în imediata apropiere a sursei subterane de apă, o fântână tradițională. La intrare în templele hinduse, în cele shintoiste japoneze, ori pagodele chineze și lamaseriile budiste tibetane, există asemenea surse de apă în vederea spălării purificatoare a credincioșilor.

În vechea Eladă, încă din epoca homerică, se cunosc fântâni, fie pentru apă potabilă, fie pentru decor. În secolul VI î.Ch. tiranul Pisistrates, mai apoi, cei doi fii ai lui, Hippias și Hipparchos, ridică, la Atena, fântâni monumentale, unde veneau femeile să-și umple urciurile cu apă, dar unde puteau și să se spele, așezându-se sub jetul curgător.

În mitologia greacă sunt amintite Naiadele, care erau nimfe ale apelor dulci, alături de Nereide (cele 50 de fiice ale lui Nereus și Doris, care guvernează în Marea Mediterană) și Oceanide (nimfe ale oceanelor). Naiadele guverneau peste râuri, șvoaie, pâraie, izvoare, fântâni, lacuri, eleștee, puțuri și mlaștini. Aceste nimfe e binevoitoare, îi ajută pe oamenii și animalele însetate, îi spală, le oglindesc chipurile, sunt alături de călători și marinari, alungând furtunile din calea acestora, fiind capabile să prezică viitorul. Nimfele fac parte și din alaiul lui Poseidon. Chiar o nereidă, Amphitrita, a devenit soția lui Poseidon. Una din ficele lui Nereus, Arethusa a fugit în Sicilia din cauza zeului Alpheus, care se îndrăgostise de ea. Acolo Arethusa a fost transformată de zeița Artemis într-o fântână (Fonte Aretusa, în Siracusa). Însă Alpheus și - a croit drum pe sub Mare Mediterană și într-un final și-a unit apele cu cele ale Arethusei.

În același oraș al Atticei, în secolul I î.Ch. scăldatul în fântânile cu bazin devine interzis pentru a se evita poluarea apei și implicit a epidemiilor. De altfel, aceasta este epoca în care crește numărul palestrelor și al gimnaziilor, așezăminte prevăzute cu fântâni, bazine de spălat, ba chiar și piscine (loutră). În casele elene a celor avuți, încăperea destinată femeilor (gyneceu), prezenta astfel de instalații. Oracolele (*Delphi*, *Epidauros*, *Delos* – toate în Grecia, *Dydyma* – Asia Mică, ș.a.), ca și localitățile în care se celebrau „mistere“ (*Eleusis*, insula *Samothrace*, ambele în vechea Eladă) erau împodobite cu numeroase fântâni.

La rândul ei, Roma și așezările străvechi ale Peninsulei italiice, încă din epoca regalității, mai târziu cele republicană și imperială, impresionau prin mulțimea fântânilor. Ele erau fie publice (pentru decor), fie particulare (folosite la nevoile casnice și împodobirea locuințelor, a grădinilor). Cele mai simple forme erau alcătuite dintr-o cuvă rectangulară, apa venind printr-un orificiu sau țeavă de plumb, plasate în botul unei reprezentări animaliere (de obicei, capul unui leu, a se vedea în acest sens, cele descoperite în capitala Daciei Romane, la Ulpia Traiana Sarmizegetusa, jud. Hunedoara – Alicu, Pop, Wollmann, 1979: 159), ori prin gura unei amfore, purtată de un copil. Unele fântâni romane aveau dimensiuni mari, cu bazin (*lacus*) și arteziană (*salientes*). Impresionante erau *nymphaeum*-urile, veritabile castele de apă, decorate cu superbe scene mitologice (în special, zeiță marine, ființe acvatice și fantastice), zoomorfe (delfini, pești, raci, scoici), elemente florale (nuferi, lotuși, ghirlande, etc.). Bineînțeles, fântânile publice, pe lângă rolul de împodobire al orașelor, ajutau și la nevoile curente ale orașenilor pauperi. Locuințele celor bogați aveau în *atrium* (curte centrală) fântâni arteziene, așa cum se pot vedea la Pompei („Casa dei Vetti“, „Casa di Meleagro“, *villae*-le lui Loreius Tiburtinus și Marcus Lucretius). Dintre fântânile publice romane se cere a fi amintită celebra *Meta Sudans* („Piramida care asudă“, numită așa datorită formei sale și „care împrășcă apă“), plasată în capitala Imperiului, în vecinătatea *Coliseum*-ului. Aici, la ieșirea din Arenă, se spălau gladiatorii cu „apă sacră“. De asemenea, la *Herculaneum* exista o altă cișmea, cu renume „Fântâna lui Neptun“. Grădinile palatului împăratului Hadrian (117-139), din Tivoli (Italia) se mândreau cu superbe arteziene. În numeroasele *insulae* (cvartale de locuințe), din orașele romane, apa avea aducțiuni la parter, cu ramificații pe câteva cișmele. În secolul I d. Ch., la Roma funcționau aproape 600 de fântâni, printre care se numără cele ale amfiteatrului, teatrelor, odeoanelor, termelor, palestrelor, bibliotecilor, ș.a. Imaginile unor grațioase havuzuri apar pe numeroase fresce și mozaicuri romane (villa- ele din: Pompei și Herculaneum – Italia, Timgad – Algeria, Volubilis – Maroc, Leptis Magna – Libia; nisipurile deșertului Sahara conservă admirabil vestigiile istorice!).

Civilizația Nazca (200 î.Ch. - 600 d. Ch., sudul statului Peru), în deșertul Atacama, și-a construit, încă de timpuriu, un ingenios sistem hidrografic subpământean, prin numeroase canale și puțuri, prin care curgea apa, „de esență divină“. În imperiul „Huari“ (veacurile IX – X d. Ch., primul stat încheiat din Peru, înainte de încași), oficialitățile supravegheau colectarea apelor (de ploaie și a izvoarelor din Anzii Cordilieri), canalizându-le spre bazine, rezervoare și numeroase fântâni. Se crede că această „controlare“ a apei genera puterea lor politică (exact, precum, în zilele noastre, elitele „manipulează“ producția mondială petroliferă). Incașii din Peru (1300-1540), excelenți arhitecți, au creat o importantă rețea hidrologică. De pildă, în „Orașul misterios uitat“, Machu Picchu, ei au captat scurgerea unui izvor din Anzi, situat la peste 3.000 m altitudine, apa fiind adusă în așezare printr-un ingenios sistem de canalizare în „trepte“, de la un nivel superior la unul inferior și alimenta un număr de 16 fântâni. Un interesant „șipot“ alimenta baia regelui reformator Pachacuti (sec. XV).

La Teotihuacan („Locul unde oamenii devin zei“, în Mexic „Piramida Soarelui“, din civilizația mayașă (300 î. Ch. - sec. XII d. Ch.), prezintă un puț-fântână natural, ce conducea spiritele spre „Lumea de Dincolo“. Tot acest popor folosea în

Peninsula Yucatan, puțurile largi (așa-numitele „cenote”), care comunicau cu peșterile subacvatice ori submarine, pe care le considerau culoare magice spre Xibalba, „împărăția spiritelor”.

Trecând la o altă epocă istorică și anume Evul Mediu, se face remarcată vasta rețea de sisteme hidrologice. Încă de timpuriu, în Vestul Europei (secolele IX-XI), majoritatea orașelor medievale se mândreau cu numeroase fântâni monumentale, cele publice devenind în epoca Renașterii (1300-1600), adevărate capodopere (ca idee, ele au fost preluate din antichitatea greco-romană). Fiecare castel și cetate feudală își etala, cu mândrie, fântânile sale. Astfel, sunt cele din grădinile palatelor nobiliare de pe Valea Loire – Franța (Chambord, Blois, Langeais, Brissac, Villandry, Amboise, ș.a.), cele cu cascadele în „trepte” și statui aurite, de la Petrodvoreț (lângă Sankt Petersburg). Creații ale țarului rus Petru cel Mare (1682-1725), ele reprezintă o suită de personaje, fie mitologice (tritonii, naiade, zeul Neptun), fie biblice (Adam și Eva) sau întruchipări alegorice (fluviul Neva). Apoi, mai sunt de amintit fântânile din palatul Schönbrunn (însuși numele edificiului este „Fântâna Frumoasă”) a dinastiei habsburgice, din Viena, complexele fontaniere grandioase de la Versailles-ul „Regelui Soare” francez, Ludovic XIV (1643-1715), cel din „El Escorial”, palatul – mănăstire, ctitoria monarhului spaniol, introvertitul Filip II (1527-1598), sau din orașul regal Aranjuez (nu departe de Madrid), apoi, superbe fântâni din Caserta (în vecinătate de Napoli), artezienele și „căderile de apă” artificiale din incinta celor trei castele, adevărate bijuterii arhitecturale ale suveranului bavarez Ludovic II (1864-1886), ș.a.

Fiecare așezare urbană importantă spaniolă avea în așa-numitul „Alcazar” (fortificație dominantă) câte o fântână. Asemenea construcții hidrologice existau și în puternicile cetăți cruciate „Krak des Chevaliers” (Siria), Accra (Akko, Israel), etc. La rândul lui, castelul familiei Corvin, de la Hunedoara, prezintă astăzi vizitatorilor un puț extrem de adânc, săpat în stâncă de prizonierii musulmani.

În curțile interioare ale universităților medievale („Jagellonica – Collegium Maius” – Cracovia, secolele XIV-XV; cele italiene – Bologna, Padova, etc și englezești – Oxford, Cambridge, sau olandeze – Leiden) existau fântâni și arteziene, majoritatea de formă circulară.

Și în viața monahală medievală se observă aceeași preocupare pentru sistemele hidrologice. Fie în *patio* (curtea interioară a mănăstirilor), fie în fața principalelor catedrale gotice, din Europa, se găsesc variate forme fontane, unele considerate adevărate opere de artă, altele, astăzi, cu o vechime apreciabilă (de exemplu, cea de lângă „Basler Münster” – Basel-Elveția, edificată în 1784). De asemenea, în principalele piețe orășenești, din Evul Mediu „tronează” câte o fântână monumentală (de exemplu, în „Hoher Markt” – Viena; apoi, Brugges, Gand și Louvain – Belgia; Milano, Roma, Firenze, Siena – Italia; Amsterdam, Utrecht, Delft - Olanda).

Trecând în revistă și alte popoare, se observă la moscheele și geamiile islamice și nu numai, o abundență de havuzuri, puțuri, bazine pentru „purificarea” anumitor părți ale corpului uman. Coranul explică acest ritual: spălarea trebuie făcută cu „apă sfântă” – a gurii, care „spune cuvinte mincinoase”, ale mâinilor „ce fac lucruri nepermise” și ale picioarelor „călcătoare în murdării”! De altfel și casele ori băile publice

islamice („hamami“-uri) au arteziene pentru îmborsărea aerului, încins de fierbințele razelor solare.

Apoi, principalele cetăți hinduse (Rajahstan) și mogule (din nordul Indiei, ca „Fortul Roșu“ - Delhi) și mausolee (Taj Mahal, în apropiere de Agra, construit de împăratul Shah Jahan în secolul XVI) nu se pot lipsi de elementul vital al apei. Celebrii jardinieri persani au creat mirifice grădini, împodobite la tot pasul de fântâni, havuzuri, arteziene, heleștee (Teheran, Ispahan, Shiraz, etc.) ce lasă impresia unor adevărate „paradisuri“ terestre. Lăcașurile de cult („dagaba“) și turnurile religioase hinduse („gopuram“), „stupa“ - cele budiste din India, mănăstirile tibetane („lamaserii“), pagodele chineze, templele shintoiste japoneze au la intrare fântâni pentru „spălarea păcatelor“.

Epocile istorice ulterioare, modernă și contemporană, aduc noi inovații în construirea unor rețele hidrologice în care un rol important îl joacă fântânile. Se vor realiza aliniamente ale genului, precum „lanțul de fântâni“ ale lui Wallace (sinonimul creatorului filantrop, Paris, 1872), sau cele 12 fântâni-izvoare de apă termală, plasate de renumitul arhitect Jozsef Zitek (sec. XIX), în „Galeria Morilor“, deasupra râului Tepla, din Karlovy Vary (Cehia), ori instalațiile genului, din preajma monumentului „Los Niños Héroes“ („Copiii Eroii“, din Parcul „Bosque de Chapultepec“ - Ciudad de Mexico (veacul al XX-lea).

Tehnologia avansată și rafinată a vremurilor noastre a permis realizarea unor feerii nocturne prin jocurile jeturilor de apă din artezienele luminate multicolor, ele oferind privitorului senzații de neuitat. Astfel, sunt superbe reprezentări acvatice din grădinile „Villa d'Este“ (Tivoli, Italia), „Boboli“ („Palazzo Pitti“- Firenze), colina „Montjuich“ (Barcelona), „Plaza de Colon“ (Madrid), „Place de Trocadero“ (Paris) ori arteziana din apropierea celei mai înalte clădiri de pe mapamond, din Dubai (actualmente încă în construcție „Sky-Burj Dubai“ se ridică la peste 800 m altitudine).

Tot invențiile moderne au permis funcționarea unor jeturi de apă în mijlocul unor lacuri: o imensă „fântână“ la Geneva, alta la Zürich (ambele în Elveția), ba chiar și cele din heleșteiele parcului bucureștean Cismigiu și „Dumbrava Sibiului“. Sunt apoi, țări în care oamenii au un adevărat cult al fântânilor, pe care le întâlnești la tot pasul („Țara Cantoanelor“, Elveția ori Emiratele Arabe Unite, în plin deșert).

În țara noastră există numeroase fântâni publice în centrele urbane, iar în mediul sătesc aproape fiecare gospodărie are câte o fântână cu roată, fie cu cumpănă. Câteodată aceste fântâni se găsesc și la răspântia unor drumuri rurale, în Rât (Izlaz), oferind, cu dărnicie, apă celor însetați, fiind o componentă a satelor românești. La români există o Zeiță Pluviometrică care este invocată pentru a dezlega ploile în zilele caniculare ale verii, obicei frecvent ce poartă numele de „paparudă“. Rolul Zeiței Pluviometrice, Paparuda, în mod ceremonial și ritual, era jucat de o fetiță, sau o fată nemăritată, de un băiețel, sau un flăcău, ori de o femeie gravidă. Paparuda își îmbracă costumul format din frunze de boz, brusture (rar alte plante), la o fântână, sau pe malul unei ape. Pe cap au uneori, o coroană din flori. Astfel alaiul Paparudei trece prin sat, fiind întâmpinat cu bucurie. Ritualul ceremonial se desfășoară în trei etape încărcate de magia și misterul transcendent al divinității: 1) *nașterea Paparudei* constă în alegerea interpretului care va substitui personajului sacru; confecționarea măștii și a costumului vegetal și îmbrăcarea, de obicei pe trupul gol a costumului vegetal; 2) *desfătarea Zeiței*

înseamnă alcătuirea alaiului ritualic (format din Paparudă și ceata de tineri) care străbate ulițele satului pentru a controla fântânile și gospodăriile oamenilor, în tot acest timp, Paparuda dansează pe o melodie ritmată simplă, cântată de participanți în bătaia palmelor pentru a ține ritmul. Paparuda și alaiul său sunt udate cu apă, pe tot parcursul drumului și primesc ofrande în alimente, bani, vase de lemn; 3) *moartea Paparudei și ritul funerar* începe cu dezbrăcarea măștii vegetale, de obicei, în același loc unde a fost îmbrăcată (fântână, mal de apă); apoi masca și veșmintele vegetale sunt depuse în apă, după care membri alaiului și Paparuda participă la o scaldă ritualică.

În unele zone din țara noastră, se mai practică, în zilele caniculare, aruncarea în fântână, sau într-un râu, a unei oale de lut, drept mesager al oamenilor pe lângă divinitatea care dezleagă ploile. Tot ca agent ritualic, oala de lut este spartă la prima scaldă a copilului (în apă neînceptută de fântână) de către moașă, realizându-se transferul magic al sănătății și glasului frumos de la lutul ars la noul născut.

În unele cazuri este destul de dificil să stabilești funcționalitatea originară a fântânilor. Oare aceste creații ale genului au fost inițial compoziții plastice (statui) și mai apoi transformate în fântâni? Sau multe dintre au etalat ambele caracteristici? (de pildă, monumentul închinat memoriei arhitectului Alfred Escher – sfârșitul secolului XIX, creatorul grandioasei gări din orașul Zürich).

Ca tematică fântânile oferă o gamă largă de reprezentări și întrebuintări: *fântâni monumentale* (marea lor majoritatea), cu rol pur ornamental ale unor celebre piețe din țările lumii (câteva exemple: cele din „Trafalgar Square” - Londra, ce încadrează statuia amiralului erou Horace Nelson, sau din Roma - piețele „San Pietro” și „Del Popolo”, ori artizana din „Place de la Concorde” - Paris); *imagini ce decorează parcurile memoriale* (de pildă, la Accra, capitala statului african Ghana - Parcul Memorial „Kwame Nkrumah” - primul președinte al acestei țări independente, 1957); *personaje mitologice*: „Eros jucăuș” (din Piccadilly Circus - Londra); „Neptun” (Piazza Barberini - Roma); „Naiade” (Piazza della Republica - Roma); „Triton” (creația lui Gianlorenzo Bernini-1640, Roma); „Fuente de la Cibeles” (Madrid); „Hercules” (Băile Herculane); Fântâna „Diane de la Cazadora”, de pe artera principală „Paseo de la Reforma”, din capitala mexicană (acest moment prezintă un caz curios, poate hazliu: este vorba despre un nud, din bronz, al zeiței romane a vânătorii, care timp de 25 de ani - 1942-1967 -, a fost îmbrăcat din cauza excesului de puritanism civic!); *personificări*: „Fontana dei Quattro Fiumi” – „Fântâna celor Patru Râuri”, din Piața Navona - Roma, capodopera sculptorului Gianlorenzo Bernini, realizată între anii 1647-1651 și care înfățișează sub formă umană, patru dintre marile fluvii ale lumii (Nil, Gange, Dunărea și Rio dela Plata), ori reprezentarea „Justiției” - Berna ș.a.; *personalități*: „Fântâna lui Wolfgang Amadeus Mozart” - Dresda, cea dedicată lui Leopold I, principe tirolez din veacul al XVII-lea - Innsbruck, etc.; *fântâni historiate*: aliniamentele fontane de pe „Marktgsasse” - Berna, Luzern și Schaffhausen („Wilhelm Tell”), toate în Elveția; *personaje anonime*: statuia - fântână, înfățișând o fecioară, la Ulpia Traiana Sarmizegetusa (Alicu, Pop, Wollmann, 1979: 159), luptător nubian - Schaffhausen; *animale*: „Fântâna leilor”, din Palatul maur Alhambra – sec. XII, Granada (Spania) ș.a.; *noțiuni abstracte*: a) dorințe: turiștii care aruncă bănuți în „Fontana di Trevi” - Roma, „Santa Lucia” – Napoli, sau beau apă din cunoscuta cișmea barceloneză de pe bulevardul „Los Ramblas” au speranța revederii acelor locuri

minunate. Se cuvin câteva cuvinte privitoare la mult prea cunoscuta creație barocă „Fontana di Trevi“, considerată una din capodoperele genului. Ea a fost edificată la Roma, din inițiativa Papei Clement XII, de către arhitectul italian Nicola Salvi, fiind terminată în anul 1762. Foarte interesant este faptul că apa fântânii se cheamă „Vergîna“, în amintirea fecioarei care a indicat soldaților romani ai lui Vipsanius Agrippa (generalul, împăratului Augustus) izvorul original. Comandantul va aduce apa la Roma printr-un sistem de conducte, în anul 19 î. Ch. Revenind la „Fontana di Trevi“ se poate afirma, fără a greși, că ea constituie o grandioasă operă arhitecturală, un castel de apă, cu o impresionantă fațadă, din care țâșnesc mici cascade și din care „răsar“ ființe mitice marine, patronate de o impozantă statuie a zeului Neptun. Mai trebuie specificat că și astăzi această fântână este alimentată de antica conductă romană! b) Alte teme de noțiuni abstracte, oferite de fântâni este *norocul*: se datorează lui „Manneken Pis“ (sau „Petit Julien“, cum i se spune), din capitala Belgiei, Bruxelles. Este vorba de o mică fântână, reprezentând un băiețel nud, opera sculptorului Jérôme Duquesnoy „cel Bătrân“, din anul 1619. Băiețelul, cu o figură bonomă este surprins într-un gest natural, satisfăcându-și „treaba mică“. Personajul, de o grație și candoare desăvârșită, prezintă o măiestrie artistică de toată lauda. Pentru a păstra „decenta“ și mai ales, pentru a onora pe „cel mai vechi și celebru cetățean al Bruxelles-ului“, cândva s-a hotărât să i se ofere veșminte. Începând de la regele Ludovic XV al Franței, care i-a donat o frumoasă și prețioasă îmbrăcăminte „à la française“, până la moderna uniformă a „Poliției Militare“, amintind și de costumul remarcabilului cântăreț și actor parizian Maurice Chevalier, multe țări europene (printre care și noi) se întrec a-i îmbogați garderoba, cu costume populare specifice (hainele „băiețelului“ ocupă o întreagă sală a Muzeului Municipal, din capitala belgiană). Se zice că „Manneken Pis“ are darul ca „stropind trecătorii, să le aducă noroc și fericire, iar fetelor, fecunditatea“. Există în oraș și o „pereche feminină“, dar „Fetița“ este pusă mult în „umbră“ de faima mondială a „Băiețelului“. În ceea ce privește tematica fântânilor, ea continuă: *instalații ce amintesc de legende*: povestea „Broaștei Țestoase“ („La Fontana della Tartarughe“ - Roma), „Fântâna Mioriței“ (Băneasa, la intrarea în București), „Fântâna Meșterului Manole“ (Curtea de Argeș, pe locul unde se zice că celebrul zidar, în zborul său de pe acoperișul bisericii, s-a prăbușit); *fântâni-izvoare ale tămăduirii*, dătătoare de miracole, cum sunt cele de la Lourdes -Franța, Fatima-Portugalia, sau cea din complexul monahal de la Bărsana -Maramureș; dar, fântânile pot inspira și alegorii cum, bunăoară, este cea care determină acțiunea piesei de teatru „Fântâna Blanduzei“, a marelui nostru scriitor Vasile Alecsandri; *încercări artistice de schematizare*: exemplu eclatant, statuia - fântână a lui Avram Iancu, din Cluj.

În trecut, legată de cerințele practice ale fântânilor apare și o meserie de fântânari (= „fontanier“, de la cuvântul din limba franceză, „fontanerie“ – „atelier, fabrică de fântâni“), meserie, astăzi, pe cale de dispariție.

În timpurile noastre, fântânile continuă să existe și să se înmulțească. Pentru a fi protejate ele au fost puse încă din antichitate sub patronajul unor divinități:

Iuturna (romani), *Baal* (zeu mesopotamian), *Apam-Nat* (Persia), *Varuna* (India vedică), *Aegir* (Scandinavia), *Timirau* (insulele Polineziei) și, mai recent, *Sfânta Treime* sau *Fecioara Maria* (creștinism).

Lipsa apei și a fântânilor duce la calamități de nedescris. Totul în natură, atât viața oamenilor, cât și a animalelor și a vegetației se va stinge, iar zone întinse de pe Terra se vor transforma în deșerturi. Printre alte multe exemple, se cunoaște tragedia de pe insula Caicos (Caraibe), când singura fântână de aici (secol XVIII), cu un debit foarte redus de apă, a provocat moartea, într-un timp foarte scurt, a mii de sclavi de pe plantațiile de bumbac și sisal existente acolo.

Considerate un simbol dătător de viață eternă, fântânile cu multitudinea lor de necesități și varietăți arhitecturale, din toate țările lumii, creează un efect benefic vital și artistic vizual, deosebit de plăcut, în peisajul atât de familial al frăției umane.

Bibliografie

- ALICU, Dorin, POP, Constantin, WOLLMANN, Volker
1979 *Figured Monuments from Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, Oxford.
- BALACI, Anca
1969 *Mic dicționar mitologic greco-roman*, București.
- 1978 – *Belgique – Grand Duché de Luxembourg* (Ghid „Verde“, Michelin), Clermont – Ferrand.
- 2010-2011 *Colecția Biblioteca „Adevărul“* (traduceri din seria de călătorii „National Geographic Travel“, 1996-2008, Washington D.C.: China, Egipt, Franța, Grecia, India, Italia, Japonia, Marea Britanie, Mexic, Peru, Portugalia, România, Spania), București.
- FREDOUILLE, Jean-Claude
1968 – *Dictionnaire de la civilisation romaine*, Montrouge.
- KERNBACH, Victor
1989 - *Dicționar de mitologie generală*, București.
- KOOTZ, Wolfgang
2009 *Dresda-Capoluogo del Land della Sassonia*, Dresden.
- KUCZMAN, Kazimierz
2008 *Cracovia-Una ghida minima*, Kraków.
- LASCU, Nicolae
1968 *Cum trăiau romanii*, București.
- PINDAR
1932 *Olimpice*, București.
- RACHET, Guy – RACHET, Marie Françoise
1968 a *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Montrouge.
1968 b *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Montrouge.

SCURTĂ INCURSIUNE ASUPRA APARIȚIEI ȘI EVOLUȚIEI STATUETEI ANTROPOMORFE ȘI A FUNCȚIILOR EI

Andrei FLORIAN

Brief Overview on the Appearance and the Evolution of the Anthropomorphic Statuette and its Roles. The article highlights and illustrates synthetically the route followed by the anthropomorphic statuette ever since its appearance as one of the first human symbolic artifacts, the evolution and the cult roles that it has had in different historical and cultural areas. Another aspect approached is the dimensional and stylistic evolution of the anthropomorphic representation from the small-size one, the pendant “wearable” amulet, to the medium-size statuette populating the altars and the places of worship, until the large-size statuary representation destined for the large central spaces inside the human communities, because around the statuette took place the most important specific ritual moments.

Keywords: Amulet, anthropomorphic, ritual, statuette, shaman

Atâta vreme cât comunitățile protoistorice au simțit nevoia amplasării monoliților în interiorul arealului locuit, monoliți a căror formă naturală sugera asemănări antropomorfe sau zoomorfe cu universul cunoscut, acest demers poate fi apreciat ca un demers creativ primordial, de tip sculptural, un proces în interiorul căruia obiectul produs inițial de natură este reținut de omul primitiv și introdus în sânul comunității sale, fiind transformat în obiect de cult. În acest mod, umanitatea a intrat în contact cu un gen de *readymade* al naturii, printr-o practică ce avea să se consolideze ulterior și a cărei dezvoltare avea nevoie de o primă declanșare intuitivă, generatoare de sens, și, bineînțeles, treptat de tehnologia necesară. Fericitul accident al naturii a indus șamanului-artist o percepție identificabilă cu aceea a artistului contemporan, care nu de puține ori este inspirat de forma inițială și de tectonica naturală a materiei în care își transpune opera.

Un exemplu ilustrativ al acestui fenomen este monolitul ce întruchipează un idol feminin, denumit „*Venus din Tan-Tan*” - localitate din sudul Marocului - (il. 1), obiect cu o vechime estimată a fi cuprinsă, în opinia specialiștilor, între 230.000 și 500.000 de ani. Extrem de sintetică, descrierea acestui trup este „ajutată” și de fisurile originare ale pietrei. Două dintre aceste fisuri plasate lateral, demarchează separarea palmelor de trup, sugerând astfel brațele, o alta verticală, marcând axul median al figurinei pe toată înălțimea torsului, desenează astfel și delimitarea axială a picioarelor. Adânciturile perpendiculare pe axul median, aflate la nivelul umerilor și al pubisului delimitează trunchiul, torsul, de formele care sugerează capul și picioarele. Nu puține la număr, astfel de obiecte naturale asupra cărora mâna umană a intervenit minimal, aparțin perioadei incipiente a artei primitive.

Imaginea-obiect, fie ea antropomorfă sau zoomorfă, ca *unealtă* întrebuințată în operațiile încă învăluite de mister ale magiei simpatetice, ce ținea declanșarea unor

stări sau trăiri sufletești inimaginabile, se circumscrie ulterior, prin intervenția umană intenționată tot mai dominantă, întocmai stadiului forme perfect funcționale.

Reprezentarea antropomorfă obiect, manufacturată conștient, a apărut aproape simultan cu omul, însoțindu-l apoi în toate epocile și stadiile evoluției sale fără a-l părăsi vreodată (il. 2). Ea a îmbrăcat forme și dimensiuni foarte diverse, începând de la amuleta și pandantiv până la statueta. Considerăm reprezentarea de mici dimensiuni (amuleta și plastica mică) ca fiind elementul nodal, obiectul simbolic în care își are originea întreaga creație ce aparține domeniilor artei ceramice și sculpturii, iar *in extenso*, toate celelalte arte care operează cu volumul și relația acestuia cu spațiul.

Amuleta, obiect de dimensiuni diverse (de la obiecte mici, cu rol de pandantiv până la unele de dimensiuni medii) avea o volumetrie la fel de diversă, cu o tectonică accentuată sau aplatizată fiind realizată într-o extrem de variată gamă a nivelului de prelucrare: de la ciopirea sau modelarea sa grosier-schematică, simplă și directă, până la cizelările cu mare atenție a unor detalii surprinzător de exacte și de mare finețe. Ea cuprindea ca tip de formalizare, alături de ronde-bosse ca bază de lucru, date ale sgraffito-ului și ale tuturor celorlalte tipuri de relief. Statuetele sau amuletele antropomorfe erau de asemenea realizate și într-o mare diversitate de materiale, începând cu argila comună extrem de cunoscută și la îndemâna artistului, continuând cu varietățile de esențe de lemn, piatră, marmură, os, fildeș, cristale naturale, până la pietrele prețioase sau semiprețioase. Toate aceste obiecte slujeau unor ritualuri de mare complexitate, încă și astăzi nedesluite în totalitate.

Amuleta nu s-a vrut niciodată a fi un obiect descriptiv, realist sau recognoscibil (il. 3).

Fie că reprezenta ființe umane, figurări zoomorfe sau plante, amuleta poate fi încadrată între limitele abstractului, păstrând însă suficiente elemente de recunoaștere a subiectului întruchipat.

Amuleta, mica statueta obiect, am putea spune chiar „la purtător”, a luat naștere din necesitatea umană de a comunica în limbaj magic cu forțele, energiile sau „entitățile” ocrotitoare, benefice, prin investirea sa ca obiect simbol purtător către acestea al mesajului șamanului, vraciului sau liderului spiritual al comunității. Întreaga încărcătură emoțională, energetică, magică și spirituală a vraciului, șamanului sau „preotului”, toate speranțele și temerile lui – și implicit ale grupului păstorit de el, se transferau acestui tip de obiecte, făcându-le unelte ale unor acțiuni rituale ce aveau menirea de a alimenta în ultimă instanță însăși speranța de supraviețuire a grupului, preocupare primordială în epocile arhaice.

Așadar, sentimentul a născut gestul, care la rândul său, inspirat fiind, a zămislit obiectul. Statuetei îi este transferat sentimentul uman care îi și dă naștere și devine, prin șaman, emisar al său către lumea spiritelor. Prin acest mecanism de transmitere a doleanțelor și temerilor comunității prin intermediul ritualurilor magice ale șamanului, dar și datorită semnalelor, întâmplătoare sau nu, receptate ca fiind răspunsuri ale puterilor invocate, omului i-a fost indusă convingerea că deține capacitatea de a comunica după voie cu spiritele naturii, de a-i schimba acesteia cursul și chiar de a-i folosi puterile supunându-le. De multe ori, ca loc al înfăptuirii acestor ritualuri omul a uzat de forme naturale existente, modificându-le inteligent și în funcție de necesități, configurația. Repetatele reușite ale acțiunilor sale modelatoare asupra docilului mediu

natural i-au creat treptat iluzia că acesta poate fi stăpânit în totalitate fără puțința de a i se împotrivi.

Astfel de spații naturale asupra cărora omul a produs prin intervenția sa chiar și minime modificări funcționale sau în scopuri decorativ-ritualice s-au descoperit în numeroase arealuri culturale arhaice. Peșteri și formațiuni geologice din Carpații românești, cele mai cunoscute concentrate în Munții Apuseni, numite cetăți și ponoare, în urma unor cercetări concertate s-au dovedit a fi fost cu siguranță locuri în care, în urma unor minime intervenții de amenajare, grupurile umane arhaice își asigurau condițiile de intimitate și protecție, în vederea îndeplinirii unor ritualuri ciclice, închinare divinităților lor. Acestea erau locurile cărora le erau destinate numeroase astfel de figurări antropomorfe. Mici sau mai extinse comunități primitive și-au pus amprenta asupra unor spații asemănătoare din lumea întreagă, în care săpăturile arheologice sau evidența imediată a scos la iveală existența unor amenajări artificiale de genul altarelor, treptelor, teraselor sau amfiteatrelor: „*Această încredere în puterile omului de a desăvârși natura – prin tehnici și ritualuri (...). Își are rădăcinile în cele dintâi sinteze mentale ale istoriei mesopotamiene. Prin desăvârșirea naturii, omul urmărea propria sa desăvârșire. Sensul oricărei magii este acesta: să obții perfecțiunea și autonomia folosindu-te de exemplul și forțele Cosmosului.*” (Eliade, 1991: 166)

Așa s-au născut cu siguranță și reprezentările antropomorfe sintetice - cu preponderență feminine - ca acelea ale celebrelor “*Venus din Lespugue*” (il. 4) sau “*Venus din Vestonice*” (il. 5), statuete la care figurarea simbolică se apropie de abstracțiune.

Cercetările multidisciplinare de la sfârșitul secolului XX au confirmat științific o supoziție mai veche a cercetătorilor domeniului, legată de unul din scopurile de importanță majoră, până atunci scăpate din vedere, ale utilizării statuetei antropomorfe primitive de dimensiuni mici și medii. În urma statisticilor întocmite în baza repetatelor măsurători radiestezeice, ei au concluzionat că o mare parte din statuetele îngropate, aduse la lumină în urma săpăturilor din diversele șantiere arheologice analizate, și care nu făceau cu evidență, obiectul instrumentarului vreunui altar sau sit ritualic, se situau ca printr-o extrem de stranie coincidență, la intersecțiile meridianelor cu paralelele rețelei magnetice terestre, de tip Hartman. Aceste puncte foarte exacte și stabile, cunoscute sub numele de *nodurile Hartman*, marchează *pâlnii* sau *guri* de emisie și absorbție a unor energii telurice puternic perturbatoare ale echilibrului vieții biologice aflate deasupra sau în proximitatea lor, producând efecte dăunătoare, aducătoare de rău, îmbolnăviri inexplicabile grave, de cele mai multe ori chiar letale.

Sensibilitatea inițială a ființei umane, atrofiată din nefericire alături de alte performanțe senzoriale incredibile pe parcursul evoluției, a sesizat acest fenomen periculos în întreaga lui complexitate și a încercat să se protejeze, mimând înfundarea, astuparea acestor *guri ale răului* prin îngroparea rituală a unor statuete pe care investindu-le cu puteri magice și le închipuia funcționând ca niște veritabile dopuri ce îi puteau stopa ieșirile la suprafața pământului (il. 6).

Reprezentările feminine erau folosite cu preponderență în ritualurile invocării spiritelor supranaturale în sprijinul perpetuării speciei, în slujba dezvoltării și buneii evoluții a sarcinii femeilor comunității. Astfel de idoli nu puteau fi decât reprezentări

feminine cu toate atributele fertilității lor. Miracolul nașterii, resimțit prin conștiința nou descoperită a morții, alături de cultul fertilității, cereau dovada unei supremații divine ce se voia imperios materializată. Șamanii sau preoții, în efortul lor de a da un sens ființării s-au raportat la natură și, întocmai artistului contemporan, au reușit să vadă altfel lumea și să impună comunităților, ale căror autorități erau, miracolul formeii.

Apariția primelor obiecte cu scop ritualic, elaborate în mod conștient, pe teritoriul european, nord african și al Orientului apropiat, își are explicația în intenția de a multiplica artificial senzaționalele accidente figurative ale naturii pe care le-au observat întâmplător, ca și în cazul ilustrat de *Venus din Tan Tan*. Datorită creșterii numărului de indivizi care alcătuiau comunitățile umane, și datorită creșterii în complexitate a ritualurilor religioase, necesitatea multiplicării acestor obiecte devenea tot mai pregnantă, iar dezvoltarea în paralel a mijloacelor tehnice de prelucrare și cizelare a unor astfel de reprezentări a permis atingerea unui nivel de finisare care va le va înnobila, accentuându-le semnificația. (il. 7).

În neolitic, pe lângă evoluția vizibilă a nivelului de modelare și finisare, apare apoi și tentația decorării statuetei cu motive simple – geometrice, născute din alternarea succesivă a benzilor din angoare de culoare deschisă (albe sau gălbui), cu benzi care păstrează culoarea naturală a lutului ars. Realizarea unei simetrii aproape perfecte a decorului dă statuetei, astfel finisate, un aer de stranietate. Această manieră de decorare a statuetei neolitice modelate din argile comune, destul de răspândită pe continentul european, este extrem de bine reprezentată și pe teritoriul țării noastre, prin vestigiile culturii Cucuteni.

Pe parcursul evoluției stilistice și a mijloacelor tehnice utilizate în realizarea acestor statuete-idoli, în corelație, desigur, cu exersarea capacităților de observare și reprezentare tot mai fidelă a naturii, nu excludem eventualitatea ca modelatorul primitiv să fi utilizat ca modele de inspirație personaje din propria comunitate. Această remarcă se bazează pe asemănările evidente, în planul abundenței volumetricii anatomice, rezultate din analiza atentă și comparația directă a reprezentărilor feminine primitive, cu imagini ale unor personaje feminine actuale (il. 8). Din întrunirea acestor date formale rezulta, conform convingerilor epocii, multe trecând peste timp până în perioada contemporană, ușurința nașterii și abundența sursei unei hrăniri sănătoase în prima perioadă de dezvoltarea a noului născut, din aceasta decurgând calitățile fizice performante ale urmașilor comunității, asigurându-se astfel o foarte bună perpetuare a grupurilor și a speciei umane însăși.

În Egiptul antic, numeroase statuete numite *ușebti* sau *șaubti* erau așezate în mormintele înalților funcționari sau prelaților defuncți. Acestea aveau rolul de a fi chemate la viață prin descântece speciale, făcute de preoții sufletului Ka al defunctului, pentru a sluji acestuia în viața sa de dincolo, ca robi, servitori, meșteșugari sau plugari. Mare parte lucrate în piatră, lemn sau bronz, altele modelate cu mare artă chiar în faianță, aceste mici statuete se puteau număra cu sutele în mormintele faraonilor din epocile mai vechi, obiceiul acesta perpetuându-se până în perioada Imperiului Nou (il. 9).

Încărcătura magico-spirituală a amuletei recrează lumea căreia i-a aparținut *in illo tempore*, puternicul ei caracter simbolic, dincolo de imagine, fiind copleșitor. El decodează inevitabil epoca din care provine, aducând numeroase și prețioase date asupra specificului arealului cultural, artistic și ritualic căruia îi aparține (il. 10, 11).

În timp, amuleta încărcată la începuturi de mister și semnificație, având multiple roluri magico-rituale și de comunicare, prin limbajul său simbolic extrem de bogat, (ale cărui înțelesuri ne sunt și astăzi doar parțial cunoscute), a glisat lent prin epoci, desacralizându-se și devenind talisman purtător de noroc, cu alte cuvinte, obiect parodic pentru uzul superstițioșilor sau excentricilor. Conform teoriei lui Robert Klein despre parodia artei, *obiectul-parodie* conservă date, chiar dacă destul de metamorfozate, ale obiectului de la care, în timp, s-a ajuns la el. Astfel, talismanul este o parodiare a ideii originare de amuletă: „...fiindcă parodia păstrează cel puțin alura, aspectul general – să spunem: o formă – a obiectului său.” (Klein, 1977: 179)

Aceasta ne permite observația că pe măsura trecerii timpului forme ale artei sacre încep să se regăsească tot mai frecvent în viața cotidiană, justificând, astfel, apariția obiectelor pe care le amintesc: „Orice artă voit nouă este o parodie a precedentei, în măsura exactă în care o utilizează și orice artă depășită devine autoparodie. Desacralizarea și contra sensul, sunt motoarele vieții artistice, inseparabile atât de creație, cât și de judecată”. (Klein, 1977: 180)

Dincolo de imaginea sa, amuleta transcende informația vizuală inițială, dezvoltând în fața ochilor minții privitorului avizat și imaginativ filmul unor evenimente aproape palpabile, tangibile, aparținând unor epoci imemorale: „Altfel spus, dacă imaginarul este, cel puțin în parte, sprijinit de o funcție simbolică, putem să înțelegem de ce imaginile noastre ne învață uneori mai mult despre real decât realul însuși.” (Wunenburger, 1998: 20)

Bibliografie

ELIADE, Mircea

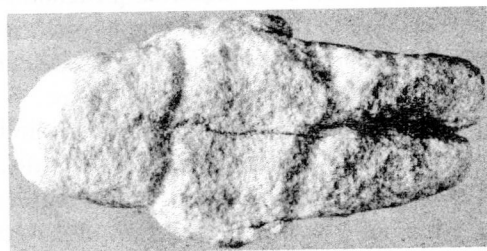
1991 *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Ed. Humanitas, București, p. 166.

KLEIN, Robert

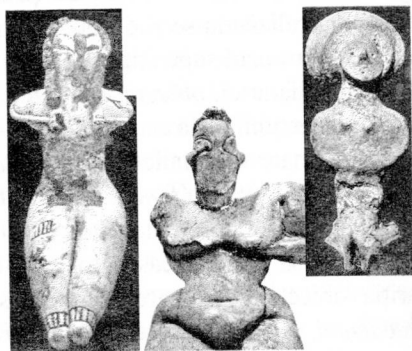
1977 *Forma și inteligibilul*, Ed. Meridiane, București, vol. II, p. 179.

WUNENBURGER, J.J.

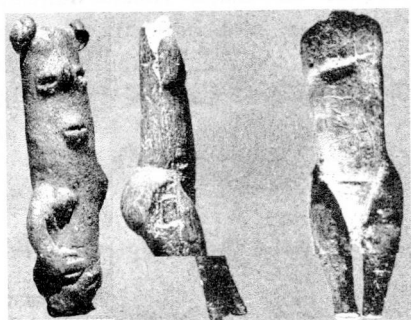
1998 *Viața imaginilor*, Ed. Cartimpex, Cluj-Napoca, p. 20.



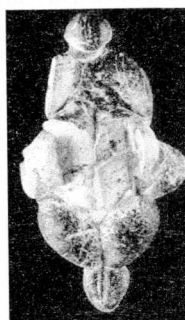
1. Venus din Tan-Tan (Maroc).



2. Idoli de dimensiuni medii (varietăți stilistice).



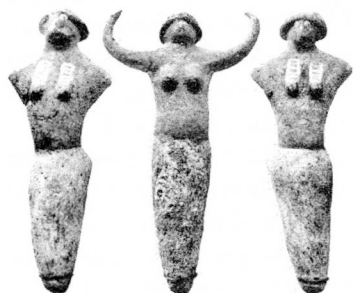
3. Reprezentări antropomorfe de mici dimensiuni, amuleta.



4. Venus Lespugue.



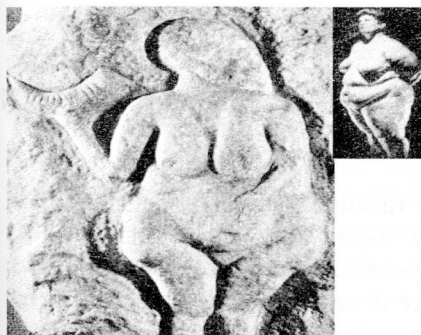
5. Venus Vestonice.



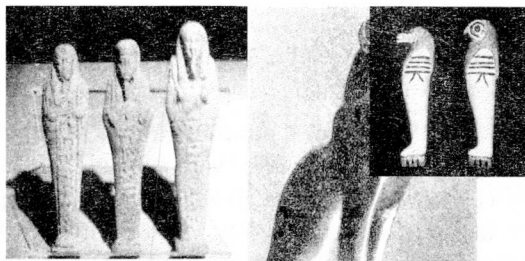
6. Statuete dop



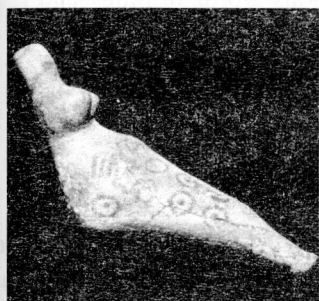
7. Figurine rituale feminine.



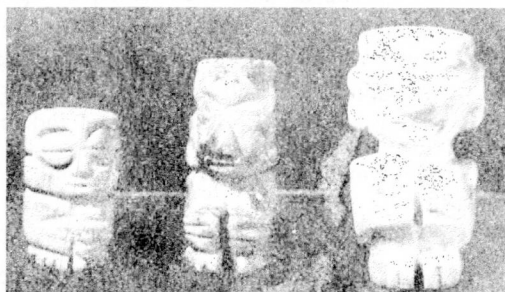
8. Venus, similitudini formale cu un model real.



9. Amulette egiptene.



10. Amulette europene.



11. Amulette precolumbiene.

MIJLOACE DE COMUNICARE. MESAJUL PRIN SIMBOL

Ioana BĂDOCAN

Means of Communication. Message through Symbols. The study of symbols and of the sign-symbol, as the oldest and longest means of communication, through which subtle messages about macro- and microcosmos are transmitted, has a tremendous importance in understanding the behaviour and the mentalities that governed the historic evolution of civilizations, through the continuous bounce between sacred and profane, night and day, life and dead, tradition and modern.

The author takes us on a trip in the mysterious world of signs and symbols by defining and ordering the archetypal language that hides under the signs of sacred and profane. The theoretical approach is accompanied by examples from cultural anthropology, religion and ethnoarchaeology, with the sole purpose of finding temporal and spatial ways to connect them.

Keywords: symbol, ethnoarchaeology, archetypal language, sacred, profane.

Cuvântul *Symbolon* (greaca veche) vine de la *symbollo*, care înseamnă "a pune împreună". Acest verb era folosit în contextul ceremoniilor de ospitalitate, în cadrul cărora se foloseau diverse obiecte, care erau rupte în două și împărțite celor două părți. Rolul lor era de recunoaștere ulterioară a legăturii. Pornind de la acest înțeles, reiese că simbolul este simultan "unul și două", sau este compus din două părți care se caută pentru a se manifesta. Gilbert Durand scoate în evidență relația dintre semnificant și semnificat, precizând că simbolul se referă mai degrabă la un sens, decât la un lucru sensibil. Astfel, semnificantul este un element concret: piatră, plantă, animal, pe când semnificatul rămâne imuabil, invizibil: divinitate, suflet, cauză. Semnificatul, ca semn, este *epifanie*, adică manifestarea prin și în semnificant a suprasensibilului. Simbolul este, după Gilbert Durand "o reprezentare care face să apară un sens secret, el este epifania unui mister". Datorită faptului că la nivel concret, semnificantul poate descrie calități diferite, uneori opuse (de exemplu: focul este atât purificator, cât și demonic ori sexual), poate să apară o inadverență între semnificant și semnificat.

Hegel atribuie aceasta inadecvare de tip simbolic, primelor forme de artă religioasă (Codoban, 1998: 80). În general, „arta” este un fenomen care are la bază practici magice și credințe animiste preistorice. Imaginea, aici are o funcție magică fiind investită cu puteri. Prin imagine omul intră în rezonanță și relație cu fenomenele și ritmurile cosmice. Este „releul” de transmitere a mesajelor, limbajul plastic (figurativ sau nonfigurativ) fiind un simbol universal inteligibil. Imaginea redă caracterul spiritual, esențial, arhetipal al ființei, sau a obiectului. De aici, redarea caracteristicilor fizice care pot fi subliniate, amplificate, ori estompate, pentru a se sublinia apartenența la o lume strict ordonată și ierarhizată, guvernată de forțe spirituale, comune atât lumii celeste, cât și celei umane. După Paul Kleen „Arta nu reproduce vizibilul ci face vizibil” (Novicov, Arta).

În lumea arhaică, simbolul este atât realitate, cât și semn, pentru că redă o structură a lumii, un mod de manifestare a realului. Simbolul arhaic vizează mereu ceva real, cu toate că nu are de-a face cu o cunoaștere rațională, ci cu o înțelegere spontană. Caracteristic acestui simbol este polisemia, adică capacitatea de a exprima simultan mai multe semnificații. Tocmai acest lucru permite omului arhaic să creeze o lume unitară, articulată din realități eterogene (Codoban, 1998: 83).

În opinia lui Mircea Eliade simbolurile universale, adică cele ușor de identificat în orice cultură, sunt „revelate”, ele nu iau naștere din gândirea rațională. Simbolul, ca și mitul, face parte din esența vieții spirituale a omului, chiar și atunci când este mascat, sau degradat. Acesta redă aspectele profunde ale realității, ce scapă oricărei alte modalități de cunoaștere. Este elementul de legătură cu transcendentul. Prin studierea simbolurilor putem ajunge la o cunoaștere profundă a omului și a mentalității sale. „Oricare ființă istorică poartă cu sine o mare parte din omenirea de dinaintea Istoriei” afirma filosoful în lucrarea sa „Imagini și simboluri”. Simbolul este cu atât mai prezent cu cât societatea este mai veche, diferența dintre natural și supranatural, în aceste comunități fiind aproape absentă. Gândirea simbolică precede limbajul și raționamentul discursiv. (Dancă, 1998: 227).

Astfel, putem defini simbolul ca fiind rezultatul capacității de abstractizare a omului în diferite faze ale evoluției sale. Prin această abstractizare și valorizare, omul și-a creat un model explicativ al lumii, ce să reflecte esența lucrurilor și a faptelor pe care să le transmită sub formă de mesaj, în diferite forme. Omul însuși este un simbol. Orice model cosmic poate releva o structură particulară a ființei, omul devenind oglindă a macrocosmosului. Omul, spune Biblia este creat după *chipul și asemănarea lui Dumnezeu*.

Pentru omul desacralizat simbolul este abstract, nu ține cont de Ființa Divină, nu are legătură cu experiența religioasă, este un semn care reprezintă, în mod convențional, sau prin analogie, un obiect, o noțiune, o idee, etc.

Limbajul simbolic și arhetipal

Orice proces comunicațional este întemeiat pe o serie de reguli, sau coduri, care sunt destinate să reprezinte și să transmită o informație, de la o sursă, la un punct de destinație. Comunicarea, așa cum este definită de psihologie, este procesul de transmitere a unor informații ce se realizează printr-o schemă care cuprinde: 1) emițătorul; 2) codul; 3) suportul și modalitatea comunicării; 4) mesajul; 5) receptorul sau destinatarul și 6) conexiunea inversă de la destinatar la emițător (Neveanu, 1993: 69). Această schemă circulară definește comunicarea verbală, dar rămâne operațională și în domeniul non-verbalului (prin gestul de a creiona obiecte și acțiuni cu diferite grade de abstractizare). Acesta din urmă devine suportul material al primelor forme de comunicare prin care omul a reușit să transmită mesajele sale, devenind cele mai vechi repere ce ne ajută să descifrăm viața profundă a omului neolitic.

În ultimele decenii, numeroase studii au fost consacrate comunicărilor non-verbale, acoperind domenii ca: antropologia, psihologia afectelor, sau etologia. Aceste limbaje non-verbale au fost definite ca “tipuri de comunicare manifestate prin canale diferite de cel al limbajului verbal” (Duma, 2000: 18).

Comunicarea non-verbală există încă de la începuturile omenirii, având inițial un rol important în procesul de supraviețuire. Fenomenul complex al comunicării non-verbale se bazează pe interacțiunile permanente dintre persoanele unei comunități, culturi sau civilizații, în cadrul vieții de zi cu zi, sau a unor manifestări ritualice periodice. Complexitatea lucrurilor și a faptelor, ce erau abstractizate și exprimate prin coduri nonverbale, a necesitat o abordare nuanțată a problematicii decodificării acestui limbaj.

Astfel, decodorii, în decursul timpului, au fost nevoiți, de multe ori, să improvizeze, să definească, sau să clasifice, cu mentalitatea omului contemporan, imagistica simbolică care a fost creată acum mii de ani. Pentru a înțelege simbolistica bogată a Preistoriei, primul pas este explicarea gestului de a „lăsa un mesaj” și a reprezentărilor înțelese ca expresie a gestului de a comunica și de a transmite ceva.

Transmiterea mesajului non-verbal, atunci când se referă la un limbaj al trupului, se realizează prin trei tipuri de suporturi: 1) corpul cu calitățile sale fizice și fiziologice împreună cu gestică sa; 2) artefactele precum veșmântul, tatuajul, mutilările ritualice sau neritualice, semnele și simbolurile reprezentate (în cazul statuetei neolitice) și 3) dispunerea în spațiu al indivizilor (Duma, 2000: 19): în neolitic, exemplele sunt date de complexe de cult cu un număr definit de statuete și obiecte ritualice.

În limbajul non-verbal se face distincție între diferite forme de exprimare. Semnul, ca unitate fundamentală a semioticii, este natural „perceptibil prin simțuri” (foc, apă). Simbolul, ca semn convențional pentru obiecte, acțiuni și noțiuni abstracte, reprezintă și evocă ceva pentru cineva, fiind „cifru” cu care se poate deschide poarta spre tărâmul misterios al mentalităților. Tot din grupa semnelor convenționale face parte și semnul scris, ca expresie a sunetelor, redată prin litere, silabe ori cuvânt, desenate, gravate și gesticulate (surdo-muți).

Când este vorba de factorul uman care creează, emite și percepe, noțiunile (codurile) emise aparțin mai multor clase, de cele mai multe ori. Dovezile sunt grăitoare mai ales dacă studiem evoluția în timp și pe spații largi. Putem chiar vorbi de un „imaginar simbolic” care a rămas același de 30.000 de ani, cum este reprezentarea femininului și masculinului, ori a taurului (Leroi-Gourhan, 1983). La fel se întâmplă cu imaginarul mitologic unde apar simbolurile abstractizate ale cerului, lunii, soarelui, mamei, sexului, animalului, ori a sufletului din neoliticul microasiatic sau european, iar prin prezența acestor „cărți simbolizate” se poate înțelege mentalul civilizațiilor de acum 8.000 de ani (Chevalier – Ghebrant, 1994, 1: 17).

Pentru a face „ordine” între multitudinea de noțiuni care sunt în relație cu simbolismul și cu lumea „semnelor” vom face o scurtă descriere a câtorva dintre acestea, necesare în construirea demersului nostru (Maxim, 2009: 149; dexionline.ro):

- *pictograma* - desen sau un șir de reprezentări simbolice, sugestive, prin care sunt redată obiecte, ființe umane, animale, situații și idei;
- *ideograma* - semn grafic ce reprezintă un cuvânt, sau o idee, folosit și astăzi la unele popoare;
- *mitograma* - ansamblu de semne cu o anumită semnificație grafică, ideologică, sau simbolică;
- *atributul* - semn distinctiv prin care se caracterizează o entitate, fiind o însușire inseparabilă a unui obiect, sau a unui fenomen;

- *metafora* – figură de stil prin care unui cuvânt (expresii) i se atribuie un înțeles nou pe baza unei comparații subînțelese;
- *analogia* – asemănare (parțială) între două, sau mai multe noțiuni, situații, fenomene, etc. (dexonline); comparația asemănărilor dintre două, sau mai multe, noțiuni esențial diferite (Mâna lui Dumnezeu și mâna Omului; obiceiurile tradiționale din Oceania și Europa, etc.); concordanța ori congruența unor obiecte, situații, fenomene, etc. (Nandris – Maxim, 2008: 275-290);
- *emblema* – un design ce redă o alegorie, sau o compoziție decorativă, cu sens simbolic, centrată pe un semn geometric, sau zoomorf, având implicații mitologice;
- *alegoria* – procedeu artistic constând în exprimarea unei idei abstracte prin mijloace concrete; o emblemă metaforică care redă o expresie figurată a faptelor, contextelor, virtuților, având deseori, în centru, o ființă abstractă, fiind un procedeu de exprimare a ideilor abstracte prin reprezentări concrete de comparații și personificări, care are ca rezultat o “poveste imaginară”;
- *parabola* – o povestire alegorică care ascunde o lecție de morală, cu tâlc și pilde, deseori cu caracter religios;

Aceste forme de redare a mesajelor cu conținut abstract, ori concret, au contribuit, de-a lungul timpului, la “construirea” basmelor, legendelor și miturilor, care, din Preistorie, s-au transmis sub formă de “tablou” pictat, gravat sau sculptat, cu un bogat conținut de semne – simbol, transformate ulterior (câteva) în semne - scris.

Sacrul în viața omului

Sacru și profan

Din punct de vedere sociologic, sacrul este forța ce organizează societatea și devine condiția supraviețuirii ei. Pentru Emile Durkheim, sociolog francez, sacrul, la fel ca miturile și ritualurile, se confundă cu esența socialului, dezvoltarea succesivă a ideilor religioase aflându-se în relație directă cu dezvoltarea societății. Gândirea științifică, spune sociologul, nu este altceva decât “o formă mai perfectă a gândirii religioase” (Kernbach, 1989: 158). Credinciosul se bazează pe sacru pentru orice ajutor și orice reușită. Respectul de care se bucură sacralitatea în viața individului se bazează pe sentimentul de „frică” pe de o parte și „speranță” pe de altă parte. Această forță, care îl călăuzește și de care depinde viața lui, ia diverse forme: *zeu universal* și atotputernic; *divinități protectoare*; *sufletele moșilor*; etc., fiind o forță „difuză”, care conferă unui obiect performanță (face barca rapidă, sau alimentele hrănitoare). În societățile arhaice, sacrul este în primul rând o energie greu manevrabilă și periculoasă, pentru că nu poate fi domesticită, sau fracționată. De aceea, nimeni nu poate intra în contact cu sacrul fără o pregătire prealabilă, pentru că o persoană nepregătită nu poate să suporte un asemenea transfer de energie. Manifestatea sacrului în lumea materială se realizează într-un anumit cadru material și social. Contactul cu sacrul are loc doar în condiții speciale: cu ajutorul unor instrumente de cult specifice; în spații consacrate (loc de cult, sanctuar, templu, biserică); în perioade de timp bine determinate și este atent supravegheat de către anumite persoane inițiate și specializate (sau este doar atributul lor) –

vraci, șaman, rege, preot, etc. Orice obiect, ființă, sau loc, poate deveni sălașul sacralui. O descriere riguroasă a sacralui și a relațiilor dintre om și sacru este făcută de H. Hubert: "Miturile și dogmele îi analizează în felul lor conținutul, riturile îi folosesc proprietățile, moralitatea religioasă se trage din ea, sacerdoțiile o încorporează, sanctuarele, locurile sacre, monumentele religioase o fixează de sol și o înrădăcinează. Religia este administrarea sacralui" (Caillois, 1997: 20).

Întâlnirea lui *Homo religiosus* cu sacrul, este o experiență *sui-generis* (specială, unică în felul său) și caracterizează orice fenomen religios. După Mircea Eliade, experiența religioasă reprezintă raportul simbolic cu transcendentul, este interpretarea lumii asupra căreia acționează sacrul. Experiența religioasă se caracterizează prin faptul că are loc trăirea interioară imediată, fără implicația vreunei analize, sau formulare, de tip rațional. Nu este o experiență de cunoaștere, ci receptarea unui mesaj, un fel de comunicare ce are scopul de autocunoaștere și schimbare a omului în interiorul său. Experiența religioasă – prin trăirea lăuntrică – este răspunsul omului față de un mister, sau o putere misterioasă, de cele mai multe ori imaginară. Acest tip de experiență, în care omul religios comunică cu misterul, este cea mai pură formă de experiență religioasă – experiența mistică (Codoban, 1998: 43).

Pentru Rudolf Otto, teolog și istoric al religiilor, sacrul este categoria centrală a experienței religioase, a filosofiei religiei și derivă din schematizarea treptată și desăvârșirea etică a unui „sentiment originar și specific”. Acest sentiment este denumit, de către istoric, *numinos* (lat. numen – zeu), fiind partea specific religioasă a sacralui, ceva care nu poate fi confundat cu alte sentimente și nici nu poate fi analizat ca un complex de sentimente. Este un dat fundamental și originar al sufletului, care poate fi definit doar prin el însuși, putând fi neutru, sau indiferent, față de ceea ce este etic. Sentimentul numinos este situat în centrul experienței religioase și are două aspecte: *spaima cutremurătoare* și *venerația*. În opinia lui Rudolf Otto, sacrul este relevat, în cadrul experienței religioase, în trei moduri: *ca obiect*, dar un obiect care poate fi caracterizat doar prin analogie cu ceva ce stârnește sentimente asemănătoare; *ca valoare* ce apare în opoziție cu non-valoarea profanului și anti-valoarea păcatului; și al treilea mod *ca dimensiune conceptuală*. Omul poate accede la această trăire: prin credință; prin contactul cu obiectele (de aici importanța artefactelor preistorice); monumentele, sau templele religioase (Sanctuarele de la Parța, Căscioarele, Trușești); dar și prin atmosfera ceremonialurilor ritualice și cultice. Pe lângă revelația interioară a transcendentului încadrată în sentimentul numinos, există și o revelație exterioară a divinului, prin care omul poate percepe sacrul și care se concretizează în: evenimente (Ziua Șarpelui, Ignatul, Sânzâienele); întâmplări (nașterea, cutremure); ființe și viețuitoare (Taur, Lup, plante, Arborele Vieții); lucruri (icoane, sculpturi, obiecte), sau simboluri (lumina, focul, soarele, luna, constelațiile, semnul crucii, steaua). Sentimentul lui *mysterium tremendum* (al tainei înfricoșătoare) transpune sufletul omului pe diverse trepte și manifestări a trăirilor, îl transfigurează și apoi se stinge, lăsând loc profanului (Otto, 1996: 13).

Orice concepție religioasă implică distincția dintre sacru și profan. Reglarea raporturilor dintre sacru și profan se realizează prin ritual. Ceea ce este supus ritualului devine sacru, iar ceea ce este sacru nu poate fi desacralizat decât printr-un alt ritual.

Cuvântul profan provine din latinescul *profanus* – în afara templului. În cadrul experienței religioase, sacrul se definește prin faptul că este ceva cu totul diferit de profan și chiar se opune profanului.

Un rol fundamental în societate (din Preistorie până azi) îl joacă categoriile de *pur și impur*. Dobândirea purității se realizează prin desprinderea de lumea profană, prin abandonarea omenescului. Individul pentru a se purifica (mai ales înainte de inițiere, sau a unui eveniment major pentru el și comunitate) trebuie să renunțe la tot ceea ce presupune o viață obișnuită: vorbire, somn, muncă, hrană, raporturi sexuale, deci o ruptură cu exteriorul. Doar așa va reuși să intre în legătură cu Zeul său și să-i primească energia. Toate aceste restricții și-au păstrat semnificația de-a lungul timpului, fiind aceeași pentru neofitul australian, pentru magistratul antic care jertfește în numele cetății, pentru „vraciul” din neolitic, sau pentru creștinul modern care îngenunchează în fața altarului. Regulile de purificare sunt cu atât mai dure cu cât este mai puternică și mai vie concepția magico-religioasă. Uneori, individul trebuie să suporte transformări radicale: i se taie barba, părul, chiar și sprâncenele, i se taie unghiile, își schimbă hainele, este tatuat, etc. (Caillois, 1997: 43). Participarea la viața grupului eterogen și folosirea tuturor bunurilor caracterizează viața profană. Cel care devine pur se autoexclue din acest grup, pășind într-o nouă etapă superioară a existenței sale. Dacă majoritatea indivizilor s-au purificat, cei rămași impuri sunt „etichetați” și chiar izgoniți – ambele categorii încercând să evite același lucru: „contaminarea”.

Toate societățile au simțit nevoia să-și creeze un habitat sigur, impunând un ansamblu de reguli cu scopul de a se proteja. Nimic nu e mai contagios ca necurătenia mistică. De aceea, cei considerați impuri erau izolați complet de restul grupului, uneori ținuti la distanță de tot ceea ce era considerat sursa vieții: Lumina, Pământul.

De asemenea, separarea purității de impuritate implică o localizare clară în sânul societății. Astfel, centrul devine sălașul de necontestat a ceea ce este considerat pur, iar periferia este atribuită naturii obscure a impurului. Forțele binecuvântate se întâlnesc în *centrul satului*, în *vatra casei*, în *stâlpii totemici (coloana)*. Putem aminti aici situl neolitic de la Parța, unde, în zona centrală, sunt sanctuarele și construcțiile comunitare (Lazarovici et al., 2001), sau așezarea cucuteniană de la Trușești (Maxim, 2010), cu sanctuarele dispuse în jurul unei piațete. În Noua Caledonie, clanul moaro a dat altarului numele *ka moaro* adică „ceea ce este moaro”. De aici reiese importanța atribuită altarului ca simbol al sacrului, întregul grup identificându-se cu acesta. În jurul altarului se organizează toată existența colectivității. Comunitatea se privește ca și cum ar fi înscrisă într-un cerc magic. Ceea ce este înăuntru este lumină, siguranță, armonie, ce este în afară este nesigur, obscur, periculos (Caillois, 1997: 57; vezi și simbolistica cercului la Chevalier – Gheerbrant, 1994, I: 294-300). Această idee o putem extrapola pentru comunitățile din neoliticul și eneoliticul românesc și european, care și-au întemeiat așezări fortificate cu sisteme defensive circulare, cum sunt cele de la Iclod, Țaga (inf. Z. Maxim), Uivar (Schier, 2006), ori Tășetice-Kyjovice (Podborsky, 1985).

Însă semnificația centrului, vetrei sau altarului rezidă din importanța pe care omul o acordă, *focului* ca sursă a luminii și căldurii, jucând un rol fundamental în evoluția sa. Chiar dacă printre primele culte atestate în paleolitic se află Cultul

Morților, legat de venerația spiritelor stămoșilor, domesticirea și folosirea focului este primul pas făcut de om către progres, sursa acestuia devenind baza primelor sisteme religioase: cultul naturii, animismul, fetișismul, tabuismul și magia. După opinia prof. Traian Mihailovici, modul în care se obținea focul, prin frecarea a două lemne dispuse cruciș, determină ca semnul crucii, derivat din această dispunere să devină „primul simbol semantic” din istoria civilizației, fiind pus în legătură cu viața și bunăstarea. Ca lăcaș al focului, vatra devine locul sacru, sălașul Zeului care asigură accesul întregii comunități la lumină și căldură. Pe vatra – altar se aduc divinității sacrificii de omagiere, sau mulțumire. Menținerea flăcării sacre devine o sarcină importantă și este atribuită unui sacerdot, șaman, magician, sau vestală (romani), care are rolul de a veghea vatra, precum și a aduce ofrande și sacrificii. Vatra sacră devine, o dată cu zeificarea focului, primul altar al religiei, flacăra sacră a focului devenind element primordial în toate miturile cosmogonice și teogonice. Apariția fenomenului religios poate fi legată, așadar, de cucerirea focului, care determină întoarcerea privirii omului dinspre pământ spre cer. În sistemele filosofice antice, focul devine principiul existențial, originar, fiind identificat, de către Heraclit din Efes cu Logosul. În Biblie, bărbatul este numit „Ish”, iar femeia „Isha”. Aceste substantive au rădăcină etimologică gramaticală comună cu substantivul „Esh” care înseamnă foc. La eleni, femeia este denumită „Pyrrha” care înseamnă „cea roșie ca focul”. De asemenea, cuvântul Shemesh (ebraică), care desemnează soarele este format din două cuvinte: *shem* – nume și *esh* – foc. Așadar, soarele, focul și omul au origine comună, redând o comuniune a omului cu viața cerească, soarele devenind esența cosmică ce leagă omul de cer prin energia focului. Această analogie este regăsită și în definiția îngerilor care, în teologia biblică sunt numiți „Esh lochet”, adică „pară de foc”, îngerii devenind ființele de legătură dintre om și Dumnezeu. În Rig-Veda, Agni (focul) este principiul creației care leagă cerul, sau văzduhul, de pământ (Mihailovici, 2003: 70). Focul, prin lumina și căldura degajată, devine prima manifestare a divinității în viața omului, și rămâne un simbol central al cultului religios, indiferent de forma de manifestare, până în zilele noastre. După Dionisie Areopagitul, focul este cel mai potrivit simbol prin care poate fi exprimat Dumnezeu (Biblia, 2001: 1792). Este principiul universal care crează baza monoteismului: Dumnezeu i se înfățișează lui Moise prin rugul de foc, dar și elementul esențial în progresul tehnic din toate timpurile, care are ca principiu de bază energia termodinamică și cosmodinamică a focului.

Flacăra sacră a focului, cu mișcarea sa specifică, devine pentru omul preistoric o ființă vie, divină care crează în jurul său unitatea socio-economică și spirituală a comunității. Lumina focului, care arde pe altar, cimentează unitatea socială a familiei, clanului, tribului și va deveni principiu al Binelui în toate sistemele religioase.

Altarele, în epoca neolitică, au o funcționalitate multiplă: pe lângă iluminatul curent (există la Gornea un exemplar care poate fi suspendat ca un candelabru) se folosesc la păstrarea focului, în casele cu copii și bolnavi, ca lampă de veche, în cadrul unor ritualuri pentru arderea ofrandelor, sau a unor mirodenii, cu ocazia sărbătorilor, în timpul furtunilor, sau ca suport pentru idoli.

În neolitic, lumina se păstra cu sfințenie în altarele sanctuarelor (Parța, jud. Timiș; Pruniș, jud. Cluj, și în aria culturilor Petrești, Gumelnița și Cucuteni), devenind

sursă de lumină pentru altărașele casnice. În spațiul românesc au fost descoperite nenumărate astfel de altărașe, mai ales din timpul civilizațiilor neoliticului dezvoltat și eneoliticului, în importante centre spirituale și economice. Se mai foloseau, pe lângă aceste altare casnice, vase de diferite forme folosite ca „opaițe” pentru iluminatul nocturn. Un exemplu în acest sens, sunt vasele de la Tărtăria și Turdaș. Unele din aceste vase joacă rolul altărașelor din cultura Starčevo-Criș, funcționalitatea lor cultică legându-se de păstrarea și protejarea focului și a luminii. Unele piese sunt împodobite cu simboluri și semne: ochiul, capete de lup cu ochi, semiluni cuplate și o serie de elemente ale imagisticii sacre, majoritatea cu rol apotropaic.

După opinia lui Gheorghe Lazarovici, aceste vase funcționau ca lămpi, dar și ca păstrătoare a focului viu. De fapt, primul care a atras atenția că altărașele funcționau ca lămpi a fost John Nandriș. Pe corpul acestor altărașe-lămpi (opaițe) sunt gravate, sau pictate, o serie de elemente decorative, dar și semne-simbol, mai ales în cazul în care nu se respectă simetria (Lazarovici et al. 2011: 117).

Materialele folosite în mod curent la iluminat erau: fitilul cu diferite sisteme de suport din lemn, os, lut, sau pietre, iar ca element de combustie foloseau seu, untură și ulei.

Lampa simbolizează legătura dintre Pământ și Cer, flacăra semnificând *spiritul* care se înalță spre Divinitate, iar lutul *corpul* făcut din pământ, devenind întruchiparea Omului ca și creație perfectă. Lampa are funcție protectoare prin alungarea spiritelor malefice, în jurul ei se adună familia, opaițul supraveghează și binecuvântează cu lumina ei casa pe timp de noapte (Maxim, 2006: 8-10).

Lămpile (opaițele) erau ținute în locuri (firide) special amenajate. Firida simbolizează „peștera” unde își are sălașul Focul Prinordial, fiind întruchiparea lăcașului divin. Bolta firidei (Cerul) se sprijină pe un plan orizontal, ce-i conferă stabilitate (Pământul). Acest element ancestral dăinuie și azi, fiind prezent în toate lăcașele de cult (mihrab, absidă, portic), este locul prezenței divine simbolizată prin lampă (Chevalier-Gheerbrant, 1994, 2: 53). La Parța, Sanctuarul neolitic are un portic prevăzut cu o firidă, având legătură tot cu simbolismul peșterii ca loc al divinității și loc de „trecere” dintre lumea sacră și cea profană. Complexitatea vieții cotidiene și a celei spirituale au dus la diversificarea spațiilor și suporturilor folosite pentru păstrarea luminii: masă, pedestal, suport. Apar sistemele de iluminat acoperite, numite „apărătoare de flăcără” sau „afumătoare”. Prin forma lor de cupă răsturnată, acestea preiau simbolistica firidei, iar prin găuri se degajă o Lumină ca o Aură a Divinului. Obiecte cu această funcționalitate au fost descoperite la: Parța, Turdaș, Iclod, Țaga, (neolitic); Bistrița, Iernut, Deuș, Tureni și Trușești (epoca bronzului) și în contexte romane (există și altele, dar au fost etichetate ca strecurătoare). Simbolistica firidei este preluată și de „Cădelniță”, dispozitiv mai complex, format din două corpuri, una reprezentând pământul cu Focul, iar cea de a doua Bolta Cerească (Maxim, 2006). O categorie aparte o reprezintă „opaițele-candelabru”, niște vase speciale, unele cu mai multe brațe care se agățau de grinda casei. Astfel de opaițe s-au descoperit la Gornea (sfârșitul neoliticului timpuriu), sau la Dăbâca (eneolitic). De-a lungul timpului, „opaițele”, au cunoscut o mare varietate de forme: de la simple recipiente rotunde, ovale, dreptunghiulare la cele mai complexe – „altărașe”, pahare, cești, tăvițe, cupe cu sau fără picior, boluri, amforete, sistem de vase comunicante, vase cu suport încastrat în centrul vasului pentru susține-

rea fitil, cană, candelă, candelabru, cădelnițe, opaiț, lampă, lămpaș, felinar, etc. (Maxim, 2006), multe fiind întâlnite și azi în casele tradiționale românești, mai ales în zona montană.

Focul devine astfel, primul element cu importanță centrală atât în viața profană, cât și în cea sacră. Chiar dacă, pentru utilizarea focului, era folosit același suport atât în scop practic, cât și în cel spiritual, trebuie specificat că, în societatea preistorică sacrul era clar delimitat de lumea profană. Pe de o parte, profanului îi este caracteristică o lume a lucrurilor, ceea ce îi conferă o natură fixă, iar de cealaltă parte, tot ceea ce este sacru se caracterizează prin forță. Însă forța poate disloca fie binele, fie răul, în funcție de orientarea pe care o ia, sau i se dă. Astfel, sacrul poate primi calificativul de pur sau impur, de sfințenie sau sacrilegiu. Această dialectică a sacrului produce spirite rele, sau spirite bune, preotul și vrăjitorul, Ormazd și Ahriman, Dumnezeu și Diavol. Lumina și Întunericul simbolizează valorile complementare ale unei evoluții, dualitatea universală prezentă în toate civilizațiile. Lumina succede Întunericul, îl fecundează, alcătuind perechea primordială din care derivă toate făpturile. În mitologia iraniană, Zurvan, zeu androgin a cărui nume simbolizează Destinul, aducea sacrificii timp de o mie de ani pentru a obține un fiu. Într-un moment de îndoială, în care credea că sacrificiul său este în zadar, zămislește doi fii: Ohrmazd – în spiritul sacrificiului și Ahriman – în spiritul îndoielii. Zurvan promite că fiul care se va naște primul va deveni stăpânul lumii. Ahriman spintecă pântecul zeului pentru a se naște primul, însă Zurvan nu îl recunoaște: “fiul meu este bine mirositor și luminos”. Nevoit să-și respecte promisiunea, Zurvan îi acordă domnia lui Ahriman, însă cu o condiție: să o dețină pentru o perioadă de nouă mii de ani, după care trebuie să o cedeze fratelui său Ohrmazd, pentru ca după o perioadă de întuneric să urmeze o perioadă de lumină (Eliade – Culianu, 1996: 239). O epocă întunecată este urmată, în toate planurile cosmice de o epocă luminoasă, regenerată. Această organizare a haosului, prezentă în toate miturile cosmogonice se construiește pe dualitate: lumină – întuneric, cer – pământ, foc – apă, alb – negru: elemente despărțite în procesul actului creator, care se regăsesc în mitologia și simbolistica românească (de la costume, obiecte casnice, elemente arhitectonice, până la obiceiuri și credințe).

Se poate spune că, în univers, totul este susceptibil de a forma o opoziție, simbolizând astfel manifestări diferite, cuplate sau antagonice, ale purității și impurității: viața și moartea, răsăritul și apusul, stânga și dreapta, etc. Această opoziție o regăsim întinzându-se până la cele mai mici detalii în ritual, în practicile de divinație, în obiceiuri și credințe. De exemplu, opoziția stânga – dreapta este întâlnită în numeroase ritualuri și credințe, în toate civilizațiile, începând cu cele mai vechi și până în zilele noastre. Musulmanul pătrunde într-un loc sfânt cu piciorul drept, dar cu stângul într-unul bântuit, sfinții creștini refuzau folosirea sânului stâng al mamei (Caillois, 1997: 38), deși în majoritatea reprezentărilor iconografice sau sculpturale mama ține copilul pe stânga.

Orice manifestare a divinului are formă și putere. Aceasta dublă manifestare a sacrului este denumită de către Mircea Eliade *ontofanie*. În cadrul acesteia, *hierofania* este înțeleasă ca manifestare a sacrului prin formă, iar *cratofania* – manifestare a sacrului prin putere. Hierofaniei îi corespunde simbolul religios și mitul, iar cratofaniei

gândirea magică și ritualul. Manifestarea divinului se poate realiza fie în ceva stabil, de exemplu un obiect, fie ca forță, exercitare a puterii, fără însă ca cele două să se excludă reciproc. De exemplu, icoanele sunt pentru creștin, hierofanice în primul rând și secundar cratofanice, pentru că posedă și puteri miraculoase. Forma hierofaniei este simbolul, iar natura simbolului este misterul. În cazul cratofaniei, sacrul se manifestă ca putere, sau forță ce acționează asupra lumii și implicit a oamenilor: tunetul, trăznetul, focul, apa, puterea animalelor, atribute divine. Modul prin care simbolurile devin eficiente ca energii desemnează gândirea magică. Acest tip de gândire are loc la nivelul conștiinței și diferă față de gândirea logică propriu-zisă prin faptul că operează cu un element profund misterios: semnul-simbol (Codoban, 1998: 97).

Filosoful Lucian Blaga susține, în lucrarea sa "Despre gândirea magică", faptul că ideea magică este „ca sarea în bucate”, amestecându-se în substanța oricărei culturi. După Blaga, această idee îndeplinește mai multe funcții: *ontologică*, prin care este fixată esența omului în planurile misterului; *cognitivă*, prin care magicul intervine în cunoaștere; *pragmatică*, cu ajutorul căreia omul își fixează reperele în lumea materială; *vitală – sufletească*, prin care lumea fizică devine suport al dezvoltării sufletului; *religioasă*, pentru că magicul face parte din domeniul sacrului. De asemenea, antropologul Eduard Burnett Tylor, stabilește relația dintre magie și gândire susținând că acestea sunt complementare, fiind părți ale unui sistem global de gândire (Mihu, 1999: 239).

Studierea simbolului și al semnelui-simbol, ca cel mai vechi și longeviv mijloc de comunicare, prin care se transmit mesaje subtile despre macro- și microcosmos, are o deosebită importanță pentru înțelegerea comportamentului și a mentalităților ce au guvernat evoluția istorică a civilizațiilor, prin „jocul” dintre sacru și profan, noapte și zi, viață și moarte, dintre tradiție și modernitate.

Bibliografie

BIBLIA

2001 *Biblia sau Sfânta scriptură*, Versiune după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Institutul Biblic al Bisericii

Ortodoxe Române, București

CAILLOIS, Roger

1997 *Omul și sacrul*, Ed. Nemira, București.

CHEVALIER, Jean, GHEEBRANT, Alain

1994 *Dicționar de simboluri – mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, (1995), Ed. Artemis, București.

CODOBAN, Aurel

1998 *Sacru și Ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Ed. Polirom, Iași

DANCĂ, Wilhelm, ELIADE, Mircea

1998 *Definitio Sacri*, Ed. Ars Longa, Iași.

DUMA, Felicia

2000 *Gest și expresie în liturghia ortodoxă*, Ed. Institutul European, Iași.

ELIADE, Mircea – CULIANU, Ioan Petre

1996 *Dicționar al religiilor*, Ed. Humanitas, București.

LEROI-GOURHAN, André

1983 *Gestul și cuvântul*, vol. I și II, Ed. Meridiane, București.

KERNBACH, Victor

1989 *Dicționar de mitologie universală*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București.

LAZAROVICI, Gheorghe, DRAȘOVEAN, Florin, MAXIM, Zoia

2001 *Parța. Monografie arheologică*, vol. I.1-I.2, Bibliotheca Historica et Archaeologica Banatica, XIII, Ed. Waldpress, Timișoara.

LAZAROVICI, Gheorghe, LAZAROVICI, C.-Magda, MERLINI Marco

2011 *Tărtăria and the sacred tablets*, Ed. Mega, Cluj-Napoca.

MAXIM, Zoia

2006 Lighting and „Rush Lights” in Prehistory, *Lychnus at Lampas, Exhibition Catalogue*, National History Museum of Transylvania, Cluj-Napoca, Eds. Adriana Isac, C.A. Roman, Ed. Mega: 8-10.

MAXIM, Zoia

2010 Gospodării cucuteniene la Trușești, *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 361-365.

MAXIM, Z., LAZAROVICI, Gh., LAZAROVICI, M., MERLINI, Marco

2009 Images from the Exhibition and the Catalogue of Signs, *The Danube Script in light of the Turdaș and Tărtăria discoveries*, Eds. Z. Maxim, J. Marler, V. Crișan, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 131-194.

MIHAILOVICI, Traian Gheorghe

2003 *Istoria și filosofia religiilor*, Oravița.

MIHU, Achim

1999 *Antropologie culturală*, Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca.

NANDRIS, John, MAXIM, Zoia

2008 Etnoarheologia. Scopurile teoriilor și metodele de cunoaștere consacrate, *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 275-289.

NEVEANU, Paul, ZLATE, Mielu

1993 *Manual de psihologie*, Ed. Didactică și Pedagogică, București.

NOVICOV, Ramona

Arta Preistorică, în www.arhiconoradea.ro

OTTO, Rudolf

1996 *Sacrul*, Ed. Dacia, București.

PODBORSKY, Vladimir

1985 *Těšetice-Kyjovice 2/ Figurální plastika lidu s moravskou malovanou keramikou*, Universita J/E/Purkyně v Brně, Brno.

SCHIER, Wolfram

2006 Neolithic house building and ritual in the late Vinča tell site of Uivar, Romania, *Homage to Milutin Garašanin*, Eds Nikola Tasić, Cvetan Grozdanov, SASA Special Editions, Belgrad, 325-340.

www.dexonline.ro.



CONSERVARE ȘI RESTAURARE

METODE DE EXPERTIZĂ ȘTIINȚIFICĂ A ICOANELOR DIN PATRIMONIUL MUZEULUI ETNOGRAFIC AL TRANSILVANIEI

Vasilica-Daniela TOADER, Laura TROȘAN,
KACSO Irina, Constantin MĂRUȚOIU,
Zaharie MOLDOVAN, Ioan BRATU

Scientific Expertise Methods of the Icons in the Ethnographic Museum of Transylvania Patrimony. The project „Modern Methods of Investigation, Authentication and Preservation of the Icons from Ethnographic Museum of Transylvania Patrimony” has proposed to complete the scientific expertise of the icons available in the Museum.

An example of this is scientific expertise of icon (no. 8228) using modern equipment (FTIR spectroscopy, thermal analysis and mass spectrometry coupled with gas chromatography) which led us to the precise establishment of the essence of wood and technique of painting, finally leading to the possibility of selecting with precision the methods of preservation and restoration of it.

Keywords: artistic expertise, technical expertise, theological expertise, FTIR spectroscopy, calorimetry, gas chromatography.

Ochiul omenesc, chiar dacă este al unui specialist expert în domeniu, se poate înșela în evaluarea unui obiect de patrimoniu după cum spune Frank Arnau: „Iată de ce în cazuri de îndoială ultimul cuvânt se cuvine să-l aibă investigația fizico-chimică. Fără discuție, o insuficientă analiză și o valorificare a rezultatelor exacte furnizate de examenele fizice și chimice poate transforma absolutul în relativ. Căci chiar și instrumentul cel mai desăvârșit depinde de omul care-l mănuieste. În caz de dubiu, investigația cu mijloacele oferite de științe exacte (fizica și chimia) trebuie să aibă totuși prioritate față de aprecierile stilistice, estetice și intuitive” (Arnau 1970: 88).

Sistemul de expertiză și analiză a operelor de artă sau a altor bunuri de patrimoniu cultural cuprinde coroborarea a două sisteme complexe: **expertiza artistică** și **expertiza tehnică**. În cazul valorilor eclesiastice va fi implicată și **expertiza teologică**. Trebuie să subliniem faptul că toate cele trei sisteme utilizează și elemente de **analiză comparativă** (Sandu, 1998:28).

În consecință, stabilirea autenticității, apartenenței și a stării de conservare impune în cazul icoanei efectuarea următoarelor categorii de analize:

- a. Studiul documentelor istorice, cu informațiile ce le conțin;
- b. Analiza estetică care include considerații iconografice, grafologice;
- c. Analiza fizico-chimică și microbiologică.

Toate mijloacele de expertiză pe care le propune știința pot să contribuie la rezolvarea problemelor pe care le pune o icoană de patrimoniu, cu condiția ca rezultatele dorite să nu fie obținute prin deteriorări incompatibile cu respectul datorat obiectului (Hours-Miedan, 1957:9).

Primele două tipuri de analize îi revin istoricului de artă sau teologului și conservatorului sau restauratorului pictură care trebuie să colaboreze strâns pentru a obține date cât mai complete asupra icoanei studiate.

Analizele fizico-chimice și microbiologice al obiectelor de patrimoniu se efectuează de către specialiști investigatori cu aparatură adecvată și în laboratoare specializate la cererea resutauratorului sau conservatorului.

Proiectul „Metode moderne de investigare, autentificare și conservare a icoanelor din patrimoniul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, derulat în colaborare cu Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca și Institutul Național de Cercetare, Dezvoltare pentru Tehnologii Izotopice și Moleculare din Cluj-Napoca, a permis utilizarea unor metode de separare, identificare și analiză a pigmentilor, a lianților, a straturilor de preparație și a suportului provenind de la icoanele pe lemn. Metodele de analiză au fost efectuate cu aparatură performantă din domeniul de spectrometriei de masă și spectroscopiei în infraroșu, cromatografiei, calorimetriei ș.a.

În cazul icoanelor pe sticlă s-a optat pentru metodele de separare, identificare și analiza pigmentilor și a suportului. Proiectul și-a propus elaborarea unei documentații tehnice a metodelor de analiză, a componentelor prezente în icoane, pigmenți, lianți, suporturi și coroborarea acestor rezultate cu expertiza teologică și expertiza artistică efectuată pe baza analizei vizuale și utilizând bibliografia de specialitate pentru fiecare categorie de obiecte.

Analizele și studiile efectuate au confirmat informațiile existente în bibliografie (pigment, liant, suport) și au întregit documentația dosarelor de conservare și de restaurare pictură.

Analizele neinvazive cum sunt; examinarea fizică și optică a icoanelor, amplifică puterile ochiului și permite observarea unor detalii invizibile sau imperceptibile care să completeze datele privind starea de conservare a obiectului de patrimoniu. Expertiza științifică folosită pentru a analiza lucrările de artă a dus la reînnoirea concepției despre această disciplină care transformă DESCRIEREA în CERCETARE, aceasta dobândind un caracter universal și contribuind la reorganizarea tehnicilor și procedeele de investigare în laboratoarele de restaurare (Hours-Miedan, 1957:2).

La analiza obiectelor de patrimoniu se acordă o atenție deosebită metodelor microanalitice și celor instrumentale, cum ar fi: metodele fizico-chimice și biologice. Microanalizele chimice permit obținerea de date privind compoziția substanțelor folosite la realizarea picturii, a straturilor de preparație în cazul icoanelor pe lemn, a fondului aurit, etc. De exemplu, dacă la analiza unei icoane se descoperă că s-a utilizat o substanță care nu exista în secolul în care se presupune că a fost realizată aceasta, avem o probă certă că icoana nu este autentică sau că s-au efectuat intervenții asupra ei. Datarea reprezintă reperul principal atât în autentificarea, evaluarea și stabilirea stării de conservare cât și în selectarea compatibilității materialelor, metodelor și tehnicilor de intervenție (conservare activă și restaurare prin integrare structurală și/ sau cromatică) cu tehnicile artistice vechi tradiționale (Sandu, 1997:108).

Metodele fizico-chimice de investigație pot restitui o imagine care să permită să ne apropiem de adevărul prim al icoanei. Acestea ar trebui să limiteze munca restauratorului la ceea ce este esențial și să reducă „excesul de zel”. Cu toate că aceste

metode, sunt invazive ele ar trebui să permită conservarea obiectelor de patrimoniu sub un aspect poate mai puțin strălucitor, dar conform cu adevărul lor și să ducă la evitarea unor intervenții care în timp să se dovedească a fi mult mai distructive. Deși aceste analize au un grad foarte ridicat de precizie, ele nu pot înlocui analiza estetică-stilistică. O icoană nu trebuie supusă analizelor fizico-chimice care sunt în primul rând costisitoare decât în cazul în care apar ambiguități în urma analizei estetice și este necesară o coroborare cu acestea.

Exemplificăm mențiunile anterioare cu ajutorul expertizei științifice efectuate asupra unui diptic Pomelnic cu numărul de inventar 8228 din patrimoniul Muzeului Etnografic al Transilvaniei (fig. 1 și 2). Acest tip de icoană pe lemn cu pomelnic sub formă de diptic sau triptic se întâlnesc frecvent începând cu secolul XVIII. Pomelnicele amintesc de donatori și familia acestora, în anumite cazuri fiind menționate și alte date cum ar fi: numele pictorului, datarea numelui preotului, locașurilor de închinăciune și a localității unde au fost donate icoanele (Uspensky, 2006:8).

Fișa analitică a icoanei ne oferă informații privind încadrarea stilistică; dipticul având influențe post bizantine combinate cu elemente de artă populară. Descrierea lemnului, a stratului de preparare și informațiile privind tehnica de lucru și pigmentii folosiți au fost consemnate sumar în fișa analitică pe baza analizei vizuale. Pentru a efectua tratamente de conservare sau de restaurare asupra icoanei sunt necesare investigații mult mai complexe. În acest sens au fost recoltate probe din diferite zone ale icoanei și analizate cu ajutorul spectroscopiei FTIR (cu transformata Fourier în infraroșu), a metodei de analiză termică și a spectroscopiei de masă de către personalul specializat al Institutului Național de Cercetare, Dezvoltare pentru Tehnologii Izotopice și Moleculare din Cluj-Napoca.

Tipul și starea lemnului au fost analizate cu ajutorul spectrometrului FTIR JASCO 6100 folosind tehnica pastilării în KBr și a calorimetrului de scanare diferențială DSC-60 Shimadzu, proba fiind încălzită în mediu de azot în intervalul de temperatură de 20-550°C cu o viteză de încălzire de 10°C/min. Datele colectate au fost prelucrate cu programele Shimadzu TA-WS60 și TA60 2.1. Compararea spectrelor FTIR (fig. 3) duce la o primă concluzie privind compoziția lemnului folosit la Pomelnic (lignină, celuloză, hemiceluloză și carbohidrați) care ar putea fi cel mai probabil tei (Luca 1998: 641). Analizele DSC au dus la confirmarea faptului că icoana a fost pictată pe lemn de tei care a fost supus în timp la un proces de biodegradare (fig.4).

Analiza stratului pictural a fost efectuată cu ajutorul spectroscopiei de masă Electron Impact la o energie de 70 eV. S-a ajuns la concluzia că a fost folosită tempera cu gălbenuș de ou și urme de ulei de nucă pentru pictarea icoanei.

În concluzie, completarea datelor de expertiză tehnică ale icoanei cu rezultatele obținute prin analize complexe, duce la posibilitatea conservatorilor și restauratorilor din cadrul Laboratorului de restaurare și conservare al Muzeului Etnografic al Transilvaniei de a stabili cu exactitate tipurile de tratamente și intervențiile corecte care pot fi aplicate acestui obiect aflat în Patrimoniul mobil.

Bibliografie

ARNAU Frank,

1970, *Arta falsificatorilor-falsificatorii artei*, Editura Meridiane, București.

HOURS-MIEDAN, Madeleine,

1957, *Spre Descoperirea Picturii prin metodele fizice*, Arts et Metiers Graphique, Paris.

LUCA Constantin, SANDU Irina Crina Anca,

1998, Interpretarea spectrelor FTIR ale lemnului de tei și plop, *Rev. Chimie*, 49(9), pg. 638-645)

SANDU Ion, MUSTAȚĂ Mariana,

1997, *Știința, Tehnica și Arta Conservării și Restaurării Patrimoniului Cultural*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași.

SANDU Ion, SANDU Irina Crina Anca, SAANEN Antonia van,

1998, *Expertiza Științifică a Opereleor de Artă. Volumul I*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași.

USPENSKY Leonid,

2006, *The theology of the icon in the Orthodox Church*, Apologeticum (Digital Edition).



Fig. 1. Diptic. Fecioara Maria cu pruncul pe panoul central, dimensiuni 31.7x49.5x3cm.

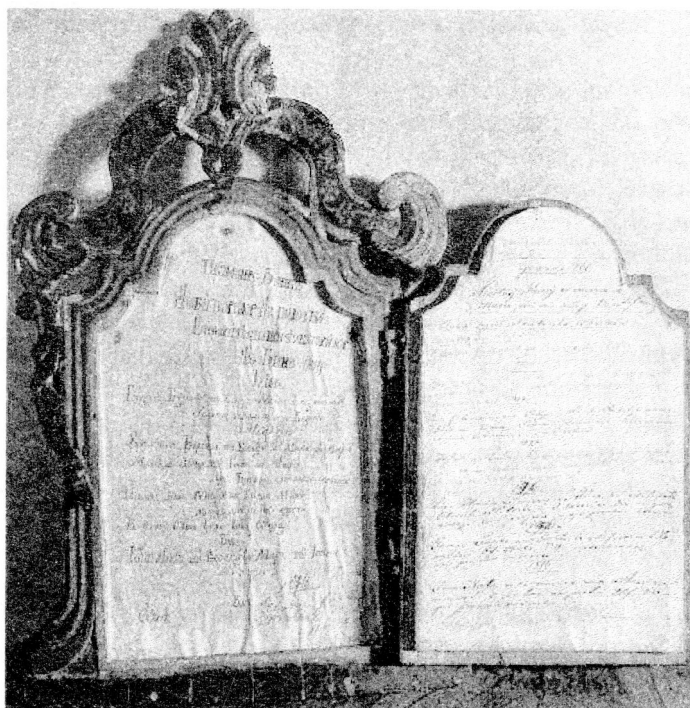


Fig. 2. Diptic interior. 21x32,5x2cm ușa.

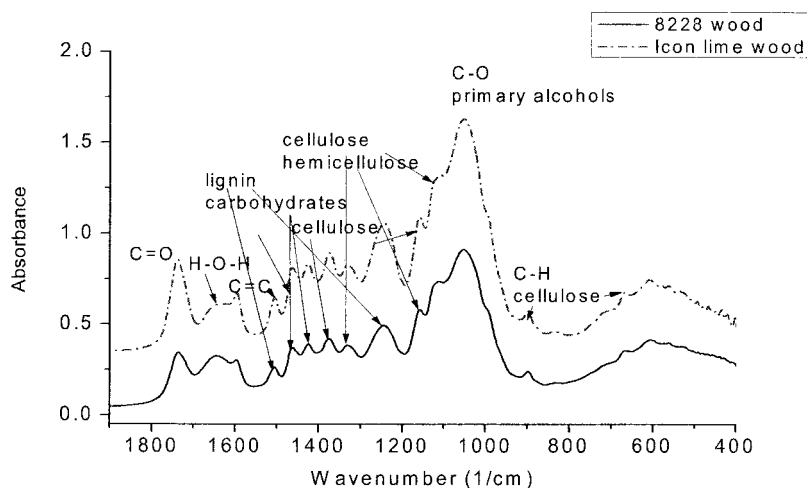


Fig. 3. Spectrul FTIR în domeniul $1900\text{--}400\text{ cm}^{-1}$ pentru dipticul 8228.

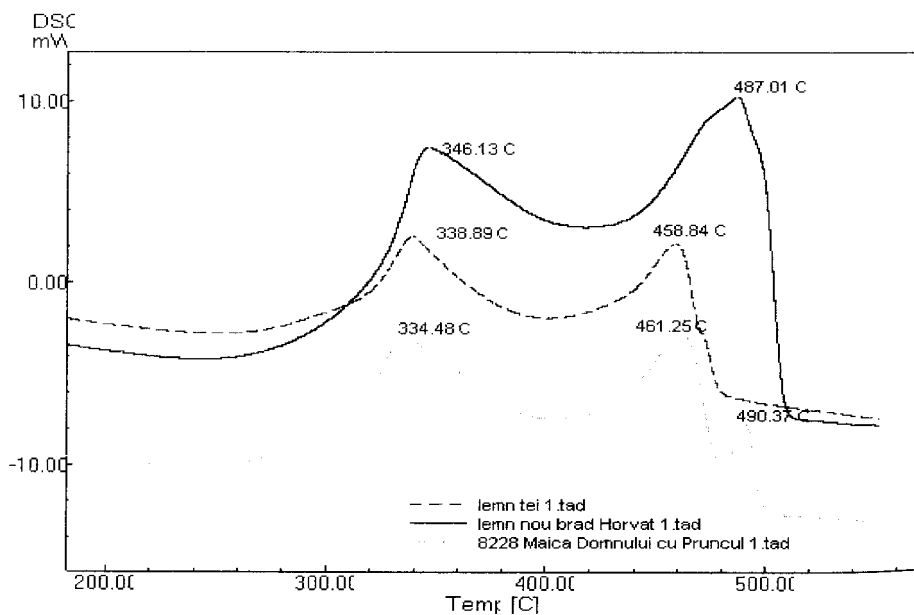


Fig. 4. Termogramele comparative DSC pentru lemn de tei, de brad și proba de lemn din Diptic.

FACTORI BIOLOGICI AI BIODEGRADĂRII PATRIMONIULUI ETNOGRAFIC DIN LEMN

Dana BENKARA, Ioan BUTNARIU

Biological Factors of Biodegradation of the Ethnographical Wooden Patrimony. To differentiate between ethnographical wood and any other kind of wood, might appear to lack a logical basis, although the trained conservator of this material will be quick to appreciate the distinction.

At the outset there could have been no botanical difference. An ordinary piece of wood was transformed by a tribal craftsman into an object of use or of ritual significance. It may have been fashioned in the form of a spoon, a comb, a totem pole, or a war canoe; it may have been crudely finished or skilfully decorated, but from this point onwards it became an ethnographical object and as such was liable to end its days in a museum or private collection.

The problems of the conservator may best be divided into two main categories:

- The treatment of wooden specimens suffering from damage and deterioration due to natural causes and physical agencies which must include changes in environment;
- Consolidation of wood damaged by organic agents such as insects attack and wet and dry rot.

Keywords: wood, biodegradation, bacteria, microorganisms, fungus.

Exploatarea lemnului de către om s-a făcut din cele mai vechi timpuri; din lemn, oamenii și-au construit case, unelte, arme de vânătoare, corăbii, poduri, vehicule, mobilă, obiecte de artă, instrumente muzicale; de asemenea, în epoca modernă, de foarte multe ori lemnul a fost transformat în hârtie. Lemnul este cel mai vechi suport utilizat în pictura portabilă; până în secolul al XVII-lea suporturile de lemn au jucat un rol major în pictura de șevalet europeană și, în general, ca suport pentru diverse decorațiuni. De aceea, nu este surprinzător faptul că lemnul formează o mare parte a colecțiilor muzeale, în special în muzeele sau colecțiile etnografice.

Distincția între lemnul etnografic și orice alt tip de lemn poate părea lipsită de logică deși un conservator cu experiență va aprecia ușor diferențele - desigur, aceste diferențe nu se referă la originea botanică a lemnului. Un fragment oarecare de lemn a fost transformat de meșterul popular într-un obiect de uz casnic sau cu semnificații religioase; indiferent că a fost modelat sub forma unei linguri, a unui piaptân, a unui stâlp de mormânt sau a unei bărci monoxile, indiferent de suprafața sa neprelucrată sau, din contră, decorată cu măiestrie, din acest moment devine un obiect etnografic ce are șansa de a ajunge într-o colecție muzeală sau particulară. (Gowers, 1970 : 45)

Conservarea lemnului este însă o problemă foarte importantă. Condițiile în care a fost sau este păstrat obiectul au o importanță deosebită în modul cum se prezintă sau se va prezenta un anumit număr de ani. S-a constatat că în condiții propice de conservare, lemnul este extrem de rezistent.

În general, lemnul se aclimatizează unor anumite condiții și nu este niciodată indicat să fie scos din aceste condiții și trecut brusc în altele, diferite, fără a lua măsuri corespunzătoare. De multe ori, chiar în condiții excepționale, ca urmare a unei expuneri prelungite la valori extreme de umiditate sau uscăciune, lemnul poate avea o durată foarte lungă de viață. Exemplele în acest sens sunt grinzile din mormintele uscate ale Egiptului, sau grinzi provenite din mlaștini umede cu turbă, care și-au menținut forma și mărimea.

Dimpotrivă, lemnul poate decădea complet dacă a fost îngropat în nisip ud prin care circulă aerul datorită proceselor oxidative care dau naștere unor modificări de microstructură ce compromit repede starea obiectului. În cazul obiectelor care au stat multă vreme în apă sau în alte medii cu umiditate foarte mare (soluri argiloase), țesutul celulozic a dispărut în cea mai mare parte și a rămas numai rețeaua de lignină, iar materialul a devenit mai poros și mult mai fragil. Forma și, în multe cazuri, ornamentația cu care a fost decorată suprafața obiectului se mențin; culoarea se întuneacă puțin ca urmare a unor procese chimice și a îmbălsirii cu diferite suspensii.

Cele mai frecvente deteriorări ale lemnului, în cazul zonelor cu climat temperat, se datorează schimbărilor dimensionale, care sunt consecința fluctuației umidității atmosferice; rezultatul este cojirea materialului și crăparea, trăsături care sunt în legătură cu natura higroscopică a lemnului și cu structura sa granuloasă. (Mihalcu, 1970: 28-29)

Structura și compoziția chimică a lemnului

Structura microscopică a lemnului. Lemnul este un material complex alcătuit din celule (elemente anatomice) distincte ca formă, natură, dimensiuni, proporții și mod de dispunere; cunoașterea acestora precum și a modului lor de grupare prezintă o deosebită importanță pentru stabilirea comportării lemnului la diferite prelucrări și tratamente.

După forma lor, celulele lemnoase sunt de două tipuri: *celule de prosenchim*, mult alungite și subțiri (traheidele, fibrotraheidele, fibrele și elementele de vas) și *celule de parenchim*, cu cele trei dimensiuni destul de apropiate (celule de parenchim lemnos: longitudinal, fusiform, epitelial și de cicatrizare, și celule de parenchim radial: de rază). Ambele tipuri pot avea poziții longitudinale (paralele cu axa arborilor) și transversale (perpendiculare pe axa arborilor). Elementele anatomice nu se găsesc izolate în lemn decât foarte rar; în mod obișnuit ele formează țesuturi sau grupări caracteristice care constituie structura anatomică deosebit de complexă și neomogenă a lemnului. (Cismaru, 1993: 13)

Structura macroscopică a lemnului. Prin structură macroscopică a lemnului se înțelege modul de grupare și de organizare a elementelor anatomice componente, identificate cu ochiul liber sau cu lupa. Aspectul macroscopic al lemnului este diferit pe diversele planuri după care este secționat:

- secțiunea transversală, perpendiculară pe axa arborelui;
- secțiunea radială, longitudinală trecând prin axa arborelui;
- secțiunea tangențială, longitudinală tangențială la inelul anual.

Caracterele macroscopice ale lemnului sunt: măduva, alburnul, lemnul matur, duramenul, inelele anuale, porii, razele medulare, zonele de fibre, zonele de parenchim și canalele intercelulare. Ele influențează în mod deosebit aspectul fizic al lemnului.

Măduva este formată dintr-un țesut moale și afănat, având culoare diferită de cea a lemnului înconjurător; este situată în mijlocul secțiunii transversale a tulpinii, poate avea diferite forme (circulară, triunghiulară, stelată, etc.) și este înconjurată de o zonă de lemn mai puțin dens (lemnul primar), cu proprietăți diferite de ale restului lemnului.

Alburnul este zona exterioară, din imediata apropiere a cojii, activă fiziologic, cu conținut ridicat de apă, care servește pentru circulația sevei brute și pentru depozitarea unor substanțe de rezervă.

Lemnul matur, *duramenul*, cu o culoare mai închisă decât a alburnului, este zona centrală, inactivă fiziologic, formată din celule cu pereții impregnați cu diferite substanțe sau umplute cu formațiuni speciale (tile), cu un conținut mai scăzut de apă și care servește numai pentru rezistența arborelui la solicitări mecanice.

Pe măsură ce arborele îmbătrânește, lemnul este împărțit în alburn și duramen prin procesul de lignificare, ce începe numai de la o anumită vârstă, foarte diferită de la o specie lemnoasă la alta. În timpul acestui proces pereții celulelor prosenchimatice se impregnează cu diferite substanțe (colorante, tanante, etc.) secretate de celulele parenchimatice, iar vasele multor specii de foioase se umplu parțial sau total cu tile.

Proprietățile fizice, mecanice și tehnologice ale lemnului din alburn diferă de cele ale lemnului din duramen. Lemnul din alburn este mai ușor, mai elastic, mai permeabil și mai puțin rezistent la solicitările mecanice, pe când lemnul din duramen are densitate mai mare, este mai dur și mai rezistent la solicitări mecanice.

Inelele anuale sunt straturile lemnoase formate succesiv, în fiecare an, la speciile lemnoase din zonele temperate; sunt constituite din două zone distincte: *lemnul timpuriu* – mai puțin dens, poros, mai deschis la culoare, format în prima perioadă a sezonului vegetativ și *lemnul târziu* – mai dens, compact, mai închis la culoare, format în a doua perioadă a sezonului vegetativ activ. Vizibilitatea inelelor anuale se datorează tocmai diferenței dintre cele două zone și variază de la o specie la alta.

Porii lemnului, caracteristici numai speciilor de foioase și cu distribuție diferită în cuprinsul inelului anual, reprezintă vasele lemnului observate în secțiune transversală, unde apar sub forma unor găuri rotunde sau ovale, de diferite mărimi. Pe secțiunile longitudinale, vasele apar sub forma unor zgârieturi întrerupte. Indiferent de distribuție, mărimea (există pori mari, clar vizibili cu ochiul liber și pori mici, nevizibili cu ochiul liber) și numărul porilor scad spre limita exterioară a inelului anual. Mărimea porilor influențează în mare măsură textura lemnului, speciile cu pori mari, vizibili, au o textură grosieră, iar cele cu pori mici au o textură fină. Porii lemnului sunt în general goi, dar la unele specii, în duramen, sunt umpluți cu tile (excreșcențe de culoare albă, argintie, violacee), gume, sau cu substanțe minerale, lucru ce creează o serie de dificultăți în procesele de încheiere și finisare.

Razele lemnului sunt țesuturi alcătuite din șiruri de celule de parenchim radial. În secțiunea transversală apar sub formă de linii radiale drepte sau curbe, cu luciu și culoare deosebită de a lemnului înconjurător. Ele pornesc din coajă și pot ajunge până la măduvă (raze medulare) sau se opresc la limita unui inel anual.

Zonele de fibre se întâlnesc rar, mai ales la speciile de foioase, sub forma unor benzi de diferite lățimi, dispuse, în general, în lemnul târziu, mai dure, colorate diferit de restul lemnului.

Zonele de parenchim au culoarea mai deschisă decât restul lemnului și aspectul mai poros, întâlnindu-se în proporție mai mare la speciile tropicale. Datorită conținutului mare în substanțe minerale și gume, ele creează dificultăți la prelucrările mecanice, încheiere și finisare.

Canalele intercelulare sunt formațiuni anatomice alcătuite din celule parenchimatoase epiteliale ce secretă rășini, gume, uleiuri, etc. În funcție de natura substanței secretate se deosebesc *canalele rezinifere* care secretă rășina (speciile de rășinoase) și *canalele gumifere* care secretă gume (foioase, specii exotice). Substanțele secretate de aceste formațiuni produc dificultăți la anumite prelucrări de încheiere sau finisare. (Cismaru, 1993: 15-16, 18-21, Knut, 1999: 13-14)

Compoziția chimică a lemnului. Lemnul este un material complex, anizotrop, eterogen și poros, alcătuit din compuși macromoleculari (celuloza: 40-50% , hemiceluloza: 15-35% și lignina: 20-35%), substanțe extractibile și minerale.

Compușii chimici principali: celuloza, hemiceluloza și lignina, determină în mare măsură proprietățile fizice, elastice, rezistențele mecanice precum și comportarea la diferite tratamente a lemnului.

Celuloza constituie partea majoritară a substanței de susținere a pereților celulari, ei îi dau lemnului rezistența sa la tracțiune. Fibrele celulozice au capacitatea de a absorbi atât vaporii de apă din atmosferă (higroscopicitate), cât și apa propriu-zisă (hidrofilie), atunci când sunt introduse în apă. Higroscopicitatea influențează caracteristicile mecanice ale fibrei, în timp ce hidrofilia condiționează procesele tehnologice care se efectuează în mediu apos. (Mihalcu, 1970: 33)

O parte din polizaharide, cunoscute sub numele de hemiceluloză, este strâns legată de celuloză. Funcțiile acesteia (hemiceluloza) nu sunt încă pe deplin clarificate, dar se crede că îndeplinește un rol important în procesele de gonflare și contracție a lemnului.

Lignina are funcția de a întări pereții celulari și este de asemenea responsabilă de rezistența la presiune a lemnului.

Pe lângă componenții principali, lemnul conține o serie de compuși chimici secundari (substanțe extractibile și substanțe minerale), care variază ca natură și cantități, în funcție de specia lemnoasă. Aceste substanțe se găsesc în cantități foarte mici (0,1-10%) și nu reprezintă substanțe de schelet, dar în unele cazuri au o importanță deosebită deoarece determină culoarea lemnului, rezistența la acțiunea dăunătorilor biologici, compatibilitatea la încheiere și finisare, comportarea la diferite prelucrări mecanice, precum și toxicitatea sa.

Compușii chimici secundari cei mai importanți sunt: rășinile, substanțele tanante, acizii organici, acizii grași, cerurile, gumele, alcaloizii, substanțele colorante, polizaharidele extractibile, cauciucul și substanțele minerale.

Rășina, constituită din uleiuri volatile (terebentină) și acizi rezinici, este prezentă la majoritatea speciilor de rășinoase și la unele specii exotice. Substanțele tanante se găsesc în lemnul, coaja, rădăcina, frunzele și fructele unor arbori și arbuști

din zona temperată, dar mai ales din zona tropicală. Acizii organici identificați mai frecvent în lemn sunt: acidul formic, acetic, lactic, citric, propionic, acrilic, butiric, maleic, succinic, laurinic; aceștia stabilesc pH-ul lemnului și pot avea influență negativă asupra înțelegerii și impregnării, dând reacții de culoare și de corodare la contactul lemnului cu metalele. Acizii grași reprezentați prin acidul oleic, palmitic și linoleic influențează în mod deosebit înțeluirea și finisarea lemnului. Gumele se găsesc în cantități foarte mici în lemnul unor specii de foioase și în cantități mai mari în lemnul speciilor exotice. Alcaloizii se întâlnesc mai ales în lemnul unor specii tropicale, sunt foarte toxici și pot provoca alergii, iritații și dermatoze. Substanțele colorante se găsesc în special în duramen, atât la speciile din zona temperată, cât mai ales la cele exotice. Substanțele minerale se găsesc în lemn sub formă de silicați, oxalați, carbonați și fosfați, uneori sub formă de cristale, în celulele de parenchim radial și parenchim lemnos; ele nu pot fi extrase din lemn și din această cauză creează dificultăți la prelucrare. Polizaharidele extractibile sunt substanțe de rezervă, care se găsesc în celulele de parenchim radial; cea mai importantă polizaharidă este amidonul. Amidonul și proteinele sunt de mare importanță nu doar pentru dezvoltarea larvelor multor insecte, ci reprezintă, împreună cu substanțe din pereții celulari, importanți nutrienți pentru ciupercile ce se dezvoltă pe suport lemnos. (Knut, 1999: 17, Cismaru, 1993: 11-13)

Caracteristicile și proprietățile fizice ale lemnului. Pentru aprecierea calităților materialului lemnos și pentru abordarea cu profesionalism a problemelor legate de conservarea lemnului, este necesară familiarizarea cu anumite caracteristici ale materialului brut. Culoarea, luciul, textura, umiditatea, umflarea și contragerea, densitatea, etc., reprezintă principalele caracteristici și proprietăți fizice ale lemnului; ele se datorează compoziției chimice a lemnului precum și structurii lui și variază în funcție de specia lemnoasă și de felul în care s-a executat debitarea și depozitarea ulterioară a materialului lemnos. Lemnul este o substanță anizotropă, ceea ce înseamnă că poate avea grade diferite de duritate, compactitate, rezistență la agenți fizici, etc., în direcții diferite. (Cismaru, 1993: 21, Mihalcu, 1970: 29)

Culoarea lemnului este dată de culoarea membranelor celulare, care poate să fie albă, alburie, gălbuie, dar în cele mai multe cazuri este dată de culoarea substanțelor chimice de natură organică impregnate în pereții celulelor. Culoarea de bază a lemnului unei specii se consideră culoarea lemnului sănătos, netratat, provenit din arborii proaspăt doborâți și ea variază de la o specie la alta, de la alb până la negru. În funcție de culoarea (uniformă – paltin sau neuniformă – prun, trandafir) ce apare în secțiune transversală, lemnele pot fi unicolore – cele fără duramen și bicolore – cele cu duramen și alburn. Speciile din zona temperată au culori moderate, mai puțin pronunțate, pe când cele din regiunile tropicale au culori mai închise, mai vii. Culoarea naturală a lemnului are o importanță deosebită în tehnica de obținere a elementelor decorative prin intarsie și poate fi modificată prin tratamente higrotermice, hidrotermice, chimice, prin expunere la acțiunea razelor ultraviolete; prin aceste tratamente se urmărește ridicarea valorii estetice a speciilor mai puțin valoroase (fag), obținându-se artificial culorile lemnurilor valoroase (nuc, mahon). (Cismaru, 1993: 22)

Luciul lemnului este proprietatea acestuia de a reflecta lumina; este dată de anumite elemente anatomice sau țesuturi precum razele medulare, fibrele, traheidele și

vasele. Luciul lemnului depinde în mare măsură de planul de secționare, de gradul de netezire al suprafeței, de prezența unor substanțe de încrustare reflectate, de gradul de sănătate și de unghiul de incidență al luminii pe fața piesei. Luciul cel mai pronunțat îl prezintă secțiunea radială datorită razelor lucioase numite oglinzi; există specii la care razele medulare nu au luciul (plop tremurător, carpen, arin), fiind mate. Dintre speciile indigene prezintă un luciul pronunțat paltinii, stejarul, gorunul, fagul, platanul. (Cismaru, 1993: 23)

Desenul lemnului este aspectul produs de aranjarea relativă a elementelor și de forma zonelor pe care acestea se concentrează. Desenul este diferit pe cele trei secțiuni plane principale; cele mai caracteristice și decorative desene se prezintă pe secțiunile radiale și tangențiale normale, dar mai ales pe secțiunile derivate (oblice, semiradiale și semitangențiale, conice). Desene foarte frumoase se obțin la lemnele care prezintă anomalii de structură, cum sunt fibra creată, noduri foarte mici provenite din muguri dorminzi, excrescențe mari sau gălme. (Cismaru, 1993: 23)

Umiditatea lemnului reprezintă cantitatea totală de apă conținută în lemn raportată la masa acestuia. Datorită structurii și compoziției chimice complexe, lemnul se comportă ca un material coloidal - capilar, având capacitatea de a absorbi și reține apa din atmosferă (higroscopicitate). La pătrunderea apei în cuprinsul membranei celulare au loc o serie de fenomene (sorbția moleculară sau chemosorbția, absorbția și condensția capilară) ce determină un echilibru higroscopic între umiditatea lemnului numită umiditate de echilibru și umiditatea relativă a aerului. Umiditatea maximă care se realizează prin pătrunderea apei în pereții celulari (spații intermicelare și interfibrilare) până la saturarea acestora, se numește umiditate de saturație a fibrei și corespunde unei atmosfere saturate de vapori. Umiditatea de saturație a fibrei influențează negativ proprietățile mecanice și tehnologice și de aceea punctul de saturație al fibrei este considerat punctul critic al variației proprietăților lemnului.

Datorită higroscopicității, indiferent de starea de prelucrare a lemnului, acesta tinde permanent să realizeze o umiditate corespunzătoare condițiilor de păstrare sau de folosință. Concomitent cu variația apei legate din membrana celulară, lemnul își modifică dimensiunile (umflare și contragere).

Caracterul anizotrop al lemnului determină apariția în masa sa a unor tensiuni distribuite neuniform, care modifică starea de echilibru inițială a lemnului și produc crăparea sau deformarea pieselor din lemn. Pentru evitarea acestor neajunsuri precum și pentru diminuarea amplitudinii lor se recomandă uscarea lemnului până la o umiditate finală corespunzătoare umidității de echilibru pentru condițiile de utilizare. (Cismaru, 1993: 24)

Umflarea și contragerea lemnului. Fenomenele sorbției și desorbției apei sunt însoțite de modificări ale dimensiunilor lemnului. Odată cu pătrunderea apei în membrana celulară (sorbție), elementele de structură se îndepărtează, iar lemnul își mărește dimensiunile, se umflă. Umflarea totală, când dimensiunile au valoarea maximă, se realizează la umiditatea de saturație a fibrei.

Fenomenul invers, de micșorare a dimensiunilor lemnului concomitent cu pierderea apei legate, poartă numele de contragere. Contragerea are loc începând de la

umiditatea de saturație a fibrei până la starea anhidră, când se produce contragerea totală a lemnului.

Deoarece apa higroscopică din lemn variază în funcție de starea higrometrică a atmosferei, contragerea și umflarea lemnului sunt fenomene permanente.

Variațiile dimensionale pot fi liniare, orientate după direcție longitudinală, radială și tangențială sau volumice. S-a observat că schimbările dimensionale cele mai mari apar după direcția tangențială, iar cele mai mici după direcția longitudinală, fenomen de care trebuie să se țină cont la asamblarea elementelor din lemn masiv debitate din zone diferite ale secțiunii transversale ale buștenilor.

Umflarea și contragerea sunt influențate de specia lemnoasă, de densitate, de proporția de lemn târziu, de compoziția chimică precum și de defectele lemnului. În general, lemnul de foioase se umflă și se contrage mai mult decât cel de rășinoase. Cu creșterea densității și a proporției de lemn târziu se majorează umflarea și contragerea. Conținutul în substanțe chimice accesorii (substanțe extractibile, substanțe minerale) influențează în mod deosebit schimbările dimensionale ale lemnului. Astfel, speciile care conțin substanțe chimice secundare în proporție mare (specii exotice, rășinoase) prezintă contrageri și umflări mai mici.

Variațiile dimensionale ale lemnului sub influența schimbării conținutului de apă legată chimic, fenomen cunoscut sub numele de „jocul lemnului”, sunt de neoprit și constituie unul dintre cele mai mari inconveniente ale utilizării acestui material. (Cismaru, 1993: 25, Knut, 1999: 19-23)

Modul de variație a fenomenelor de umflare și contragere este util pentru cunoașterea schimbărilor dimensionale ale pieselor din lemn; aceasta constituie o modalitate de a preveni consecințele negative ale unei conservări sau restaurări defectuoase.

Densitatea lemnului este dată de raportul dintre masa și volumul lemnului și ea depinde de specia lemnoasă, de structura lemnului (caracteristicile elementelor atomice, lățimea inelelor anuale, proporția de lemn târziu), de zona de proveniență din arbore, precum și de umiditate. Densitatea joacă un rol deosebit de important în prelucrarea și utilizarea lemnului, deoarece influențează toate celelalte proprietăți ale lemnului: fizice, mecanice, termice, electrice, tehnologice. Cu cât suportul lemnos are o densitate mai mare, cu atât el va fi mai dur, mai tare și mai durabil. Biocidele vor avea nevoie de un timp de penetrare mai mare în cazul lemnului cu densitate mare și care nu prezintă galerii de insecte. (Cismaru, 1993: 25-26, Knut, 1999: 19)

Duritatea este rezistența pe care o opune lemnul la penetrarea unui corp străin pe suprafața sa și depinde în egală măsură de densitatea și de conținutul său de umiditate. Datorită structurii sale celulare, lemnul prezintă o textură neuniformă, ceea ce face dificilă determinarea durității sale; orice valoare de calcul a durității lemnului trebuie privită ca fiind aproximativă. Ceea ce interesează conservatorul sau restauratorul este doar aprecierea diferitelor tipuri de esențe lemnoase ca fiind dure sau moi, astfel încât să fie capabil să prevadă cum vor reacționa suporturile din lemn, în urma conservării sau a restaurării, la condițiile climatice. Esențe considerate moi sunt: bradul, pinul, molidul, plopul și salcia, iar cele dure sunt: stejarul, fagul și nucul. (Knut, 1999: 19)

Elasticitatea și rezistența mecanică a lemnului depind de structura sa. Elasticitatea este capacitatea corpurilor solide de a se întoarce la forma originală în

urma unui contact mecanic deformativ. Rezistența mecanică a suportului lemnos depinde de structura sa, de forța la care este supus (pe axele structurii), de starea sa fizică (umiditate, temperatură) și de forma sa (incluzând dimensiunile, anvergura suprafeței de contact a forței, deformări, etc.). Dacă un suport lemnos este supus unor greutăți exterioare și/ sau unor tensiuni interioare, elementele cristaline din structura sa au un comportament elastic, iar componentele amorfă prezintă plasticitate. În cazul presiunilor interne, suportul de lemn este inițial capabil să preia, datorită elasticității sale, o parte a acestor tensiuni fără a suferi deformări plastice ireversibile. Dacă, la un moment dat, elasticitatea suportului lemnos este epuizată, în pereții celulari încep să apară deformări și fisuri microscopice; această deteriorare a țesutului nu este vizibilă din exterior. Dacă presiunea continuă să crească, mai multe țesuturi vor fi distruse iar suportul va ceda în final și va căpa.

În timpul deformării lemnului, zonele cristaline din pereții celulari sunt înghesuite unele în altele, iar lanțurile moleculare ce nu sunt orientate perfect paralel unele cu altele sunt împinse spre zonele amorfă mai rarefiate. Când acest lucru se întâmplă, energia se pierde și au loc deformări plastice ireversibile. Plasticitatea suportului crește de fiecare dată când au loc modificări datorate condițiilor climatice. Se presupune că:

- procesele de relaxare permit ca multe zone aerisite și interstii ce au fost prezente anterior în lemn să funcționeze din nou datorită unei ușoare regenerări a sistemului atunci când destinderea are loc;
- apariția fisurilor creează noi rezerve de spațiu liber;
- unele dintre elementele structurale ce acționează ca absorbant de șoc au dispărut prin apariția fisurilor microscopice.

Apa fixată în pereții celulari acționează ca un lubrifiant micelar; dacă este eliminată, panoul din lemn își pierde elasticitatea. (Knut, 1999: 23)

Comportamentul la încălzire. Suportul lemnos este higroscopic, ceea ce înseamnă că, sub efectul căldurii, conținutul său de apă este redus, având ca urmare contractarea acestuia. În același timp are loc și o dilatare termică ce va fi însă anulată din cauza faptului că viteza de contractare crește pe măsură ce crește temperatura. Fiind un slab conducător termic, căldura este transmisă anevoie spre straturile profunde ale lemnului, ceea ce va da naștere la diferențe pregnante de temperatură în interiorul său. Acest lucru va cauza, la rândul său, uscarea parțială a lemnului, desorbția și dilatarea sa termică; în lemn vor apărea tensiuni interne ce vor genera, în cazuri extreme, **deformarea (curbarea) suportului lemnos.**

Situația se complică în cazul lemnului ce a fost peliculizat sau a panourilor pictate (precum sunt icoanele pe lemn sau mobilierul pictat); un aspect important în conservarea acestui tip de lemn preparat îl constituie evitarea expunerii materialului la variații prea mari ale temperaturii și umidității relative. Stratul de pictură acționează ca o barieră în calea difuziunii umidității în interiorul lemnului cauzată de temperaturile ridicate. Această barieră crește pericolul apariției tensiunilor interne distribuite neuniform și al deformării panourilor (piesa are tendința să se încovoie, concavitatea plasându-se spre partea peliculizată, în cazul trecerii rapide la o atmosferă mai umedă; în caz contrar, fenomenul se petrece invers). Dacă tensiunile sunt atât de mari încât ele depășesc punctul de rezistență maximă a lemnului, vor apărea și fisurile în masa

acestui. După ce sursa de căldură a fost înlăturată, tensiunile dispar încet, urmând un proces de relaxare ce are loc, însă, foarte încet și greoi. Blocarea feței panoului de către stratul de preparare de grund și a stratului de pictură prelungeste și mai mult timpul de relaxare a tensiunilor interne. Dacă suportul lemnos va fi supus ulterior unor noi variații de temperatură și umiditate, aceste variații vor duce la reparația, și mai violentă, a tensiunilor interne, până la crăparea panoului. În cazul lemnului peliculizat integral, vopsit sau lăcuit, toate suprafețele sale sunt protejate în mod egal, iar jocul lemnului este astfel redus la minim.

În același timp, umflările și contractările materialului lemnos, în timpul modificării umidității și temperaturii mediului înconjurător, solicită mult peliculizările sau straturile picturale aplicate pe obiectele de lemn și le pun în primejdie de a se crăpa sau a se exfolia.

Eliminarea curburilor panourilor de lemn este un proces extrem de lung și nesigur; tratamentele de acest fel constau în așezarea piesei cu partea convexă în jos, pe o masă dintr-o cameră cu atmosferă mai umedă. Uneori este suficientă menținerea obiectului în această stare mai multe luni; alteori este necesar a se ajuta revenirea la forma veche prin aplicarea unor comprese cu apă pe partea concavă a piesei, astfel încât apa să pătrundă foarte încet în țesuturi. Pot fi folosite și alte metode mai drastice precum umezirile mai puternice și presarea ușoară și îndelungată în prese de tâmplărie. (Mihalcu, 1970: 209)

Panourile din lemn pictate pot suferi și din cauza flash-urilor aparatelor de fotografiat și a spoturilor luminoase în timpul fotografierii acestora. În lipsa unor măsuri de protecție, precum asigurarea filtrelor de căldură sau a ventilației, suprafața pictată se va încălzi foarte mult dacă este expusă la căldură pentru o perioadă mai îndelungată. Temperatura suprafeței pictate crește în funcție de culoarea zonei încălzite; panourile pictate pe o singură parte pot fi afectate sever printr-o deformare convexă chiar și după o expunere scurtă la căldură. Stratul de pictură constituie o barieră eficientă contra vaporilor de apă. Reversul panoului este încălzit mai puțin, dar se usucă și se contractă mai repede decât fața panoului, care deși este mai puternic încălzită, este mai bine protejată contra pierderilor de umiditate. (Knut, 1999: 23-24, Mihalcu, 1970: 29)

Biodegradarea lemnului. Bacteriile. Biodegradarea lemnului a constituit întotdeauna o problemă pentru conservarea colecțiilor. Un mediu de conservare în care se păstrează o colecție de bunuri de patrimoniu cultural reprezintă, pentru anumite specii de organisme, un mediu de existență dintre cele mai sigure; această siguranță sporită este conferită de marea rezervă de hrană, de condițiile favorabile de temperatură și, adesea, de umiditate, de lipsa ori de gradul scăzut de concurență interspecifică. Din acest motiv există o lungă listă de organisme vii care acționează ca biodeteriogeni în mediul de conservare. În cazul marilor colecții muzeale resursele de hrană specifică pentru anumite insecte și microorganisme sunt aproape inepuizabile. În asemenea medii se găsesc resurse mari de celuloză, amidon, proteine și alte substanțe (din compoziția cleiurilor obținute din gume vegetale, uleiuri, lianți din gălbenuș sau albuș de ou, pigmenți minerali și coloranți vegetali). Lemnul din structura operei de artă este un material celulozic; pe asemenea materiale se instalează, în mod preferențial, microorganisme celulozolitice și insecte xilofage. Amidonul este atacat de microorganisme

amilolitice și de unele insecte, iar proteinele aflate în compoziția chimică a lemnului și a cleiurilor animale folosite la montaje sau la încheieri sunt consumate de microorganisme proteolitice și insecte necrofage. (Oprea, 2006: 189-190)

Numeroase lucrări de specialitate fac referire la rolul bacteriilor în procesul de biodegradare și biodeteriorare a materialelor, în general, și a operelor de artă, în special. Pentru anumite forme de degradare cercetările au fost chiar aprofundate, deoarece bacteriile s-au dovedit a fi un factor de acțiune cu efecte, productive sau contra-productive, ce nu pot fi neglijate. Este important de precizat faptul că, spre deosebire de alți biodeteriogeni, bacteriile nu se dezvoltă pe materiale sau pe substanțe decât în prezența apei lichide, indiferent dacă este vorba de materiale îmbibate, materiale submersate ori preparate apoase (soluții, emulsii și suspensii). (Oprea, 2006: 191)

Bacteriile sunt organisme procariote; forma de sine stătătoare a acestora este celula, cu dimensiuni variind între cca. 0,5 – 1,5 μm (cu excepții la unele specii mai mari ce pot ajunge până la câteva zeci sau chiar sute de microni), caracterizată de următoarele componente celulare: perete celular, membrana citoplasmatică, nucleoid, vacuolă, cili sau flageli. Unele specii de bacterii prezintă o capsulă (înveliș mucilaginos polizaharidic și polipeptidic situat la exteriorul peretelui celular) cu rol de a proteja celula bacteriană de condițiile adverse de mediu. Alte specii (genurile *Bacillus*, *Clostridium*) formează în interiorul celulei câte un spor de rezistență (endospor) cu rol de a asigura supraviețuirea speciei în condiții extreme (exces de temperatură, uscăciune, salinitate, etc.). Metabolismul bacterian este reprezentat de totalitatea reacțiilor biochimice implicate în activitatea biologică a celulei bacteriene, prin intermediul cărora energia și elementele biogene, ca atare sau sub formă de combinații, sunt preluate din mediu și utilizate pentru biosinteză și creștere. Bacteriile își pot realiza metabolismul folosind numeroase și diferite surse nutritive, de la azotul molecular (nitrobacteriile), sulf (sulfo-bacteriile), fierul (ferobacteriile), până la substanțe organice complexe. Aproape orice substanță din mediu, organică sau anorganică, din care se poate obține energie, este accesibilă metabolismului bacterian. Nutriția bacteriilor se face *autotrof* (capacitate de sinteză a tuturor constituenților celulari) sau *heterotrof* (incapacitate de sinteză a unor metaboliți esențiali, ei trebuind obținuți din mediul exterior), după cum se hrănesc cu substanțe minerale sau cu substanțe organice; în funcție de modul în care utilizează energia în vederea sintetizării, bacteriile se împart în două categorii: cu nutriție fototrofă, sau cu nutriție chimiotrofă (rezultă astfel patru tipuri de nutriție: foto-autotrofă, chemo-autotrofă, foto-heterotrofă și chemo-heterotrofă). Catabolismul substratului de nutriție se realizează printr-o succesiune de reacții enzimatice, bacteriile deținând un bogat echipament enzimatic, biocatalizatori organici elaborați de celula vie ce sunt caracterizați prin specificitatea lor în raport cu substratul. În funcție de raportul lor cu celula în care s-au format, enzimele bacteriene se împart în *enzime extracelulare* sau exoenzime – în general hidrolazele, cu eliberate în mediu și *enzimele intracelulare* sau endoenzimele, ce rămân în celulă.

Pe lângă elementele vitale comune, bacteriile mai au nevoie pentru dezvoltare și de factori de creștere (vitamine din grupul B) care provine, de cele mai multe ori, din activitatea ciupercilor cu care coabitează. Pe de altă parte, din activitatea metabolică a unor bacterii rezultă produse specifice: pigmenți, antibiotice sau chiar depozite de substanțe minerale.

În afară de mediul acvatic și de prezența surselor nutritive specifice, bacteriile impun relații speciale cu alți patru factori ecologici: oxigenul, temperatura, pH-ul și salinitatea (presiunea osmotică). Astfel, în funcție de tipul de nutriție, există bacterii aerobe (au nevoie de oxigenul atmosferic în mediul de viață), anaerobe (nu pot trăi în prezența oxigenului liber), aerobe-facultativ anaerobe (la unele specii viața anaerobă alternează cu viața aerobă, în funcție de condițiile de viață) și microaerofile (suportă sau necesită cantități reduse de oxigen). În ce privește temperatura, majoritatea bacteriilor se dezvoltă în limite termice cuprinse, în general, între 0° și 40°C; pentru fiecare specie există o temperatură optimă și două repere termice de minim și de maxim între care celula bacteriană desfășoară activități vitale normale.

În funcție de specie, bacteriile preferă zone de pH relativ înguste în care are loc creșterea optimă; ca regulă generală, este preferat un pH neutru sau slab alcalin (7-8), existând însă și numeroase bacterii care preferă un mediu acid și pot să crească până la valori de pH apropiate de 1,5.

Concentrația de săruri din mediile lichide în care trăiesc bacteriile are o mare importanță; unele săruri constituie resursele nutritive iar altele influențează presiunea osmotică a mediului. În general, majoritatea bacteriilor nu suportă concentrații de NaCl mai mari de 5%.

Pentru cunoașterea bacteriilor biodeterio gene este importantă clasificarea acestora pe principii științifice, acțiune îngreunată de dimensiunile reduse, varietatea și diversitatea acestora din punct de vedere morfologic, fiziologic și genetic. (Oprea 2006: 191-198, Moga, 2000: 20-30, Mihalcu, 1970: 82-87)

Acțiunea factorilor fizici asupra dezvoltării microorganismelor.

Temperatura - Bacteriile ajunse sub nivelul temperaturii minime de creștere nu mor, ci intră în anabioză, (viață lentă, metabolism scăzut) și pot să reziste astfel, în unele cazuri, la temperaturi negative de câteva zeci de grade, sau uneori, sub -100°C iar în condiții normale ele revin la viață. Pe de altă parte, există un grup de bacterii, numite termofili extremi, care au limitele termice cuprinse între 45 și 110°C; bacteriile sunt, însă, distruse complet la temperaturi de peste 110°C.

Radiațiile ultraviolete au o acțiune letală, în special față de bacteriile de pe suprafețele de lemn contaminate dar și față de alge și ciuperci. Activitatea germicidă a razelor ultraviolete este maximă la lungimi de undă de 275-230 nm și în condiții de umiditate relativă sub 50-60%. (Oprea 2006: 481)

Ultrasunetele – vibrațiile ultrasonice și supersonice produc moartea bacteriilor prin ruperea pereților lor celulari și dezintegrarea structurilor intercelulare care se răspândesc în mediu.

Umiditatea – În stare normală de păstrare materialele sunt greu de atacat de către microorganisme și chiar de către unele insecte (ciupercile și cele mai multe larve de insecte nu cresc pe lemnul care are mai puțin de 20% umiditate internă). Din acest motiv, materialele hidratate sau inundate trebuie să fie aduse, prin uscare controlată, la umiditatea de echilibru, aflată sub nivelul cerut pentru dezvoltarea ciupercilor și bacteriilor. În cazuri extreme, când timpul de uscare necesar este mai îndelungat, se organizează măsuri de stabilizare a proceselor de degradare prin congelarea obiectelor afectate, urmată de uscarea eșalonată prin tehnologii avansate. (Oprea 2006: 477)

Acțiunea substanțelor chimice asupra dezvoltării microorganismelor.

Fenolul (acidul carbolic) – primul dezinfectant cunoscut, acționează asupra membranei celulare și denaturează proteinele.

Săpunurile – datorită acizilor grași nesaturați, acționează asupra constituenților lipidici ai membranei celulare.

Detergenții – de tipul Alba, Perlan, Bromocet; acesta din urmă este activ la concentrații de 0,1-1% (bactericid) și de 1-2‰ (bacteriostatic).

Acizii și alcalii – modifică pH-ul optim de dezvoltare a bacteriilor.

Substanțe care blochează grupările active ale protein-enzimelor (formaldehida, sărurile metalelor grele Hg, Ag, Cu, permanganatul de K la concentrația de 1‰ este un antiseptic puternic; perhidrolul în soluție de concentrație 30%. (Moga 2000 : 32-33, Oprea 2006 : 196)

Ciupercile (Încrengătura Fungi). Ciupercile sunt, în cea mai mare parte, organisme microscopice, invizibile cu ochiul liber. Cu toate acestea, ciupercile sunt cunoscute de către om de la începuturile civilizației. Faptul a fost posibil datorită capacității unora dintre speciile de ciuperci de a produce structuri specifice de creștere care ajung la dimensiuni vizibile cu ochiul liber (macromicete: ciupercile cu pălărie, ciupercile de mucegai, etc.).

Un mare număr de ciuperci sunt cunoscute sub numele de mucegaiuri ce cresc pe suprafața diferitelor materiale de natură organică, pe care produc pete pufoase sau pulverulente, divers colorate. O formă de existență și de acțiune a ciupercilor, în care ele pot rămâne invizibile, este reprezentată de putregai, adică de efectul pe care acestea îl produc asupra materialelor organice.

Abordarea morfologiei ciupercilor este o sarcină dificilă datorită mării diversități a acestora cât și ca urmare a folosirii unei terminologii licențioase și derutante uneori. Ciupercile care prezintă importanță pentru conservarea obiectelor și colecțiilor de patrimoniu sunt cuprinse, în special, în grupurile taxonomice numite *Mucorales*, *Ascomycetes* și *Basidiomycetes*. În principiu, morfologia ciupercilor se referă la două categorii de structuri: somatice și de reproducere; împreună, aceste structuri formează corpul ciupercii, numit *tal*. În cadrul talului, structurile somatice au rol preponderent de creștere și nutriție, pe când structurile de reproducere au rol preponderent de înmulțire și răspândire. Forma cea mai răspândită în care ciupercile există și își trăiesc viața, este așa-numitul *miceliu*. Acesta este format dintr-o țesătură de filamente microscopice lungi, mai mult sau mai puțin ramificate și care provin, toate, de la un singur germen numit *spor*. Filamentele miceliului se numesc *hife*; acestea sunt formațiuni microscopice, tubulare, filiforme, care se ramifică în toate direcțiile, atât la suprafață cât și în interiorul substratului nutritiv. Din punct de vedere al funcțiilor biologice, există hife somatice și hife germinale, ultimele rezultând din germinarea sporilor și având inițial o formă simplă, neramificată.

O formă specială de modificare a hifelor sunt apresoriile; acestea sunt un fel de gheare subțiri și alungite care se formează la vârful de creștere al hifelor germinale. Cu ajutorul apresoriilor hifele se fixează de substrat și străpung suprafețele dure, inclusiv folii de ambalaje non-biodegradabile, cum ar fi produsul numit Mylar, care este, din punct de vedere chimic, un poliester (tereftalat de polietilenă).

În interiorul hifelor se află citoplasma și organitele specifice celulei vii (unul sau mai multe nuclee, mitocondrii filamentoase sau bacilare, ribozomi, reticul endoplasmic, aparat Golgi, diverse incluziuni). Hifele miceliene pot avea o distribuție spațială distinctă în/pe substrat. În asemenea situații ele pot să treacă neobservate din cauză că ele pot fi subterane sau ascunse în substrat. În alte cazuri și la alte specii, hifele sunt compactate și organizate în structuri speciale care iau formele cele mai spectaculoase la miceliile perene, mai ales la formele care trăiesc în sol sau în masa lemnului. *Rizomorfele* sunt structuri sub formă de cordoane masive, lungi, formate din hife miceliene compacte, ce pot atinge lungimi de mai mulți metri; ele au rol atât de foraj, de explorare, de căutare a resurselor de hrană dar și de transport al resurselor nutritive spre alte părți ale talului. Ciuperca *Merulius Lacrymans* (buretele de casă) produce rizomorfe care invadează locuințele și dislocă tencuielile.

Stroma este o structură somatică de hife dense, ca o pernă crustoasă de hife interțesute, pe care se formează în mod obișnuit, corpii fructiferi.

Scleroții sunt un fel de formațiuni granulare rigide și rezistente la condiții nefavorabile; ei pot să rămână în stare dormantă vreme îndelungată, după care germinează și reiau activitatea de creștere și de dezvoltare a ciupercii pe care o conservă.

Una dintre cele mai dificile probleme în prezentarea morfologiei ciupercilor o constituie *pleomorfismul* acestora, adică particularitatea, cu totul specială, a acestor organisme de a prezenta mai mult decât o singură formă independentă de existență și reproducere.

Principalele structuri de reproducere și de înmulțire ale ciupercilor sunt spori. Prin spori se asigură atât înmulțirea sexuată cât și înmulțirea asexuată (vegetativă – dominantă la ciuperci). Procesul de reproducere și de înmulțire parcurge, la ciuperci, o succesiune de stadii care formează, împreună, ciclul vital.

Din punctul de vedere al nutriției, ciupercile sunt chemo – heterotrofe și prezintă trei moduri de viață: saprobă, simbiotă și parazită. Viața saprobă are ca sursă de nutriție materia organică moartă, substanțele din această materie sunt utilizate de ciuperci prin hidroliză enzimatică. Ciupercile saprobe mai sunt numite și ciuperci saprofite iar un mare număr dintre acești saprofiți provoacă degradarea materialelor și a obiectelor. În limbajul de conservare aceste ciuperci sunt numite biodeteriogeni, iar acțiunea lor se numește biodeteriorare sau biodegradare.

Viața simbiotă presupune un sistem de hrănire în procese nutriționale comune cu alte viețuitoare. Există, astfel ciuperci care trăiesc în simbioză cu algele, cu insectele sau cu plantele superioare. Simbioza ciupercilor cu algele a condus la formarea lichenilor. Majoritatea lichenilor (96%) sunt formați cu ciuperci Ascomycetes din rândul cărora 46% din totalul speciilor pot să intre în simbioză cu algele.

Viața parazitară a ciupercilor se bazează pe un sistem de nutriție în care substanțele hrănitoare sunt obținute din organisme vii.

Relațiile cu mediul

Temperatura: creșterea și dezvoltarea ciupercilor este condiționată de temperatură. Pentru majoritatea speciilor, temperatura optimă de dezvoltare este cuprinsă între 0°C și 5°C, iar cea maximă oscilează în limite mai largi, de la 27°C până

la 45-50°C. Acești parametri termici sunt diferiți de la o specie la alta, iar ritmul de creștere la cele mai multe ciuperci crește odată cu creșterea temperaturii. La congelare normală, cele mai multe ciuperci supraviețuiesc.

Umiditatea: creșterea și dezvoltarea ciupercilor este influențată de umiditate sub două aspecte: atât ca umiditate a substratului de creștere, cât și ca umiditate relativă a aerului. În privința substratului, puține ciuperci cresc efectiv în mediu lichid, datorită faptului că ele necesită mult oxigen liber pentru activitățile vitale; majoritatea ciupercilor se dezvoltă în condiții naturale pe substraturi nesaturate cu apă. Pe de altă parte, conținutul insuficient al umidității în substrat reprezintă unul dintre factorii care limitează creșterea ciupercilor. Se știe, astfel, că lemnul cu umiditatea sub 20% din greutate nu este atacat de ciuperci. Lemnul cu umiditatea de 24,4% poate să fie atacat de ciuperca *Ceratostomella pilifera*, dar aceasta nu mai crește pe un lemn cu 23% umiditate. Viteza cea mai mare de pătrundere a ciupercii în masa lemnului este la o umiditate de 29% a substratului.

În privința umidității relative a aerului, ciupercile se arată deosebit de sensibile; cauza este determinată de faptul că majoritatea ciupercilor au hifele subțiri și foarte sensibile la uscăciune. Ele au nevoie de o sursă de apă, care să mențină în permanență, echilibrul hidric. Chiar atunci când există o umiditate relativă potrivită, echilibrul hidric al miceliilor poate să fie tulburat de curenții de aer care intensifică deshidratarea. Pentru protecția și reglarea echilibrului hidric, unele ciuperci produc manitol ($C_6H_{14}O_6$).

Ca regulă generală, umiditatea relativă a aerului mai mare de 68% asigură dezvoltarea ciupercilor.

Oxygenul: În marea lor majoritate, ciupercile sunt aerobe și necesită mult oxigen liber (O_2); de aceea ele nu trăiesc decât foarte rar în apă, aceasta conținând prea puțin oxigen față de exigențele ciupercilor. Ca regulă generală, nici o specie de ciuperci nu este obligat anaerobă; există multe specii exclusiv aerobe iar altele sunt anaerobe facultative. Procesele aerobe au la bază mecanisme fiziologice comune de oxidare (respirație), în vreme ce procesele anaerobe sunt reprezentate de fermentații.

pH-ul: Un alt factor important care influențează dezvoltarea ciupercilor este nivelul de aciditate sau de alcalinitate al mediului. Pentru majoritatea speciilor de ciuperci pH-ul optim de dezvoltare este sub 7, adică aceste organisme preferă mediul acid. Există, însă, o variație a condițiilor de pH optim, precum și a limitelor de minimă și maximă ale acestui parametru; comportamentul ciupercilor în privința pH-ului depinde atât de fiziologia specifică a acestor organisme cât și de natura substratului și de condițiile de temperatură (la temperaturi scăzute, pH-ul optim este scăzut, în vreme ce la temperaturi ridicate, pH-ul optim este ridicat). În general ciupercile rămân active în zone de pH foarte reduse. Astfel, *Merulius lacrymans* are pH-ul optim la valoarea 3.

Lumina: Relația ciupercilor la lumină pare să fie, mai degrabă, indiferentă. Deși lumina puternică inhibă creșterea unor ciuperci (*Penicillium notatum*), acest rol inhibitor nu a putut să fie demonstrat ca regulă generală la ciuperci; există, astfel, cazuri de inhibiție, cazuri de stimulare și cazuri de relație de indiferență.

Substratul nutritiv: Ciupercile se hrănesc pe seama substanțelor organice pe care le hidrolizează până le fac să devină solubile și asimilabile. Majoritatea ciupercilor

au ca principal substrat nutritiv materiale vegetale, în special celuloza. Unele ciuperci, cum sunt *Merulius lacrymans* și *Polyporus betulinus*, distrug cu predilecție celuloza din lemn, producând așa numitul putregai brun al lemnului. Culoarea brună dobândită de lemnul putred se datorează resturilor de lignină și taninurilor nefolosite de ciupercă. Alte ciuperci, ca *Armillaria mellea* și *Nectaria cinnabarina* distrug, cu predilecție, părțile necelulozice (hemiceluloza, cleiul vegetal, taninurile, lignina) și provoacă putregaiul alb; în acest caz, culoarea albă este dată de celuloza rămasă intactă.

Ciupercile produc în mediu numeroase substanțe, dintre care unele sunt vitale pentru creșterea și dezvoltarea proprie, în vreme ce altele au rolul de a proteja mediul față de alte specii concurente, ori sunt produse secundare de metabolism. Între substanțele produse în acest mod sunt: enzime, vitamine, factori de creștere, acizi organici, alcooli, antibiotice, toxine și substanțe halucinogene, pigmenți și indicatori de pH.

Pigmentația la ciuperci: O mare parte dintre ciuperci produc pigmenți de culori foarte variate. În unele cazuri, pigmentii colorează colonia sau numai anumite părți ale talului, fără a colora, însă, și substratul de creștere. În alte situații, colorantul trece în substrat, fără a difuza dincolo de marginile coloniei. Există, totodată, situații în care substanța colorantă difuzează în mod uniform în substrat, până dincolo de limitele coloniei miceliene. În cele mai frecvente situații, pigmentii produși de ciuperci se fixează intim pe structura fibrilară sau poroasă a substratului. Pigmentii nu au nici un rol în hidroliza și în slăbirea rezistenței mecanice a substratului iar efectul lor de degradare este pur cromatic. Cu toate acestea, petele provocate de ciuperci pe diverse obiecte de patrimoniu cultural constituie o problemă serioasă pentru restauratori, deoarece eliminarea sau decolorarea lor este cel mai adesea imposibilă.

Producția de pigmenți constituie, pentru persoanele insuficient inițiate în domeniul micologiei, o tentație de a folosi această proprietate la identificarea ciupercilor după culoarea pe carea acestea o produc pe substratul de creștere. O asemenea abordare nu este, însă, suficientă deoarece producția de pigmenți și culoarea acestora la una și aceeași specie depinde și chiar poate fi influențată și determinată de numeroși factori: compoziția mediului sau a substratului de creștere, prezența și concentrația unor microelemente – Zn, Cu, Co, Fe, etc. - pH-ul substratului și dinamica acestuia, prezența altor microorganisme coabitante pe zona de dezvoltare a speciei analizate, vârsta de creștere și dezvoltarea miceliului. Mai mult decât atât, unele specii produc mai mulți pigmenți ce determină culori variabile, în funcție de proporția acestora în amestec, iar alte ciuperci produc substanțe colorante solubile care se comportă ca indicatori de pH și au, prin urmare, culori ce se schimbă în funcție de reacția mediului. (Oprea, 2006: 218-254, Knut, 1999: 26-28)

În cazul lemnului, atacul ciupercilor se produce cu mai mare intensitate dacă piesele sunt murdare și ținute în condiții de umiditate. Unii impregnanti sau peliculo-genii folosiți în conservare sunt adesea o sursă de materiale hrănitoare foarte favorabilă dezvoltării ciupercilor. Din această cauză, conservatorul trebuie să introducă în ele fungicide și să le aleagă pe cele care nu sunt sensibile la umiditate. Obiectele de muzeu expuse în aer liber sunt mai susceptibile de a fi atacate de ciuperci și bacterii, decât cele ținute sub acoperiș, deoarece se realizează mai ușor condițiile optime de dezvoltare pentru aceste organisme. Acțiunea de degradare se manifestă printr-un atac enzimatic

al peliculelor protectoare aplicate și al murdăriei depuse. Filamentele microscopice ale ciupercilor ce au pătruns în celulele lemnului se dezvoltă hrănindu-se din pereții lignocelulozici ai acestora, degradându-i cu ajutorul enzimelor. Acizii organici secretați de mușgaiuri (acidul oxalic) continuă mai departe degradarea. (Mihalcu 1970: 89)

Metode de prevenire și stopare a atacului fungic la lemn. Înlăturarea mușgaiurilor este adesea o operație dificilă și nu se poate face fără a fi afectat substratul lemnos. În conservarea obiectelor de artă nu este posibilă înlocuirea materialelor sensibile la atacul ciupercilor cu altele mai rezistente. Măsurile care se impun sunt, în principal, cele care țin de conservarea preventivă, modificarea mediului ambiant conducând la rezultate bune. Dintre aceste modificări trebuie amintite aerul condiționat, introducerea în ambalaje a unor agenți de uscarea (silicagel) și ermetizarea acestor ambalaje, precum și menținerea unei temperaturi și umidități inferioare celor la care dezvoltarea ciupercilor se face în condiții bune. Totuși, dacă atacul fungic s-a produs, obiectele din lemn infestat trebuie izolate, după care se vor găsi cele mai eficiente metode de stopare și dezinfecție. Dacă pentru tratamentul lemnului brut există foarte multe soluții de tratament, pentru obiectele de artă sunt numeroase dificultăți privind găsirea unor soluții larg acceptate pentru combaterea microorganismelor, deoarece fiecare prezintă avantaje și dezavantaje.

Folosirea simultană a mai multor fungicide este, de cele mai multe ori, foarte indicată, deoarece fiecare are o acțiune specifică. Nu trebuie uitat însă că acțiunea lor are o durată limitată în timp și de aceea trebuie reînnoite periodic. Substanțele folosite la tratamentul de prevenire și combatere a ciupercilor care atacă obiectele de artă din lemn trebuie să răspundă la următoarele cerințe:

- să fie eficiente, având o acțiune de prevenire și combatere a atacului biologic cât mai îndelungată în timp, omorând ciupercile în toate fazele ciclului vital;
- să nu modifice aspectul obiectului și să nu micșoreze rezistența mecanică a acestuia;
- să fie reversibile;
- să aibă un spectru de acțiune cât mai larg;
- să fie cât mai puțin toxice pentru om;
- Să poată fi aplicate ușor și să aibă un preț de cost rezonabil.

Este foarte greu de găsit substanțe care să corespundă tuturor acestor cerințe, de aceea în atenția conservatorilor de colecții trebuie să stea luarea celor mai eficiente măsuri de conservare preventivă. Există totuși o gamă de substanțe chimice acceptate în practica conservării și restaurării; se recomandă substanțe sigure, fără conținut de clor și cu proprietăți fungice. Printre fungicidele clasice folosite pentru prevenirea sau oprirea atacului ciupercilor sunt soluțiile apoase de fluorură de sodiu sau magneziiu în concentrație de 2-5%, pentaclorfenolul, borați de zinc sau amoniu, timolul, acidul boric, etc., după ce s-a efectuat o curățare îngrijită a suprafeței lemnoase ce urmează a fi tratată.

Fungicidele se aplică uneori prin imersie sau pensulare, alteori prin pulverizare. Evaporarea și spălarea fungicidului limitează eficacitatea acestuia în timp; prin reimpregnări periodice se poate asigura însă o eficiență remarcabilă a acestei metode. Pentru protecția antiseptică a acoperișurilor din șifă sau șindrilă poate fi folosit produsul autohton denumit comercial Romalit N, indicat pentru condiții de exterior, inclusiv în contact cu solul. Acesta este un produs fungicid, nelavabil, pe bază de sulfat de

cupru, CuSO_4 , 55% și bicromat de potasiu, $\text{K}_2\text{Cr}_2\text{O}_7 \cdot 2\text{H}_2\text{O}$, 45%. Concentrația soluției apoase utilizate este de 5% și nu mărește inflamabilitatea lemnului după tratament.

De asemenea, mai sunt recomandate impregnări duble cu borați de zinc sau de amoniu, care nu conferă materialului tratat decât o ușoară culoare cenușie. Dacă tratamentul se efectuează cu borat de zinc, se impregnează inițial lemnul cu o soluție de sulfat de zinc, sau clorură de zinc și apoi cu o soluție apoasă de borax. În cazul boratului de amoniu, se folosesc două soluții: una de acid boric și cealaltă de hidroxid de amoniu. În fiecare variantă compușii chimici reacționează între ei în material și generează borații. (Mihalcu, 1970: 217-219)

Microundele sunt unde electromagnetice având frecvența situată în banda de 300MHz – 30GHz, cu o lungime de undă cuprinsă între 1m până la câțiva cm. Experiențele de utilizare a microundelor pentru uscarea și dezinfectia lemnului atacat de *Merulius Lacrymans* deschid perspective promițătoare pentru utilizarea acestui factor fizic în domeniul protecției patrimoniului cultural. (Oprea, 2006: 482)

Radiațiile gama sunt radiații ionizante; investigarea posibilităților de folosire a acestora pentru iradierea colecțiilor de patrimoniu cultural în scopuri de dezinfectie și dezinsecție își are începuturile la jumătatea secolului XX. Dozele active de iradiere sunt cuprinse între 4 și 8 Kgy, cele mici fiind insecticide, iar cele mari fiind fungicide. Pentru efecte bactericide sunt necesare doze de peste 32-35 Kgy. Radiațiile gama au avantajul de a fi penetrante fiind, în acest mod, foarte eficiente la tratarea lemnului biodeteriorat. (Oprea, 2006: 482)

Biodegradarea lemnului ca urmare a atacului de insecte. Insectele reprezintă o mare amenințare pentru obiectele de muzeu confecționate din lemn. Cele mai comune cauze ale degradării lemnului de către insecte se datorează prezenței carilor (Ordinul Coleoptera); aceste insecte xilofage sapă în lemn galerii întortocheate pe care le separă de exterior închizându-le cu pulberea rezultată din materialul devorat. Pot fi „oaspeți obișnuiți”, din familia Anobide (*Anobium punctatum*, *Nicobium castaneum*, *Stegobium paniceum*, *Anobium pertinax*, *Xestobium rufovillosum*) și Lictide (*Lyctus brunneus*, *Lyctus linearis*, *Lyctus impresum*). În stadiul adult, aceste insecte au culoare întunecată (brun, brun-roșcată), depun ouă în mici adâncituri de pe suprafața lemnului. Larvele sunt vermiforme albicioase, ies din ouă, sapă galerii profunde atât în lemn cât și în cărți. Larva, după o serie de năpârliri, se transformă în nimfă și apoi în insectă adultă; aceasta părăsește materialul în care și-a dezvoltat ciclul vital și după un zbor scurt, moare. Adulții lasă ca urme ale ieșirii lor găuri caracteristice ce se observă pe suprafața lemnului. Ciclul vital durează între 1 și 4 ani.

Lemnul este atacat în toate stadiile, de la formare până la degradarea completă. În funcție de starea lemnului pe care trăiesc, insectele xilofage pot fi grupate în: *insecte care trăiesc pe lemn viu* (acestea au nevoie, în mod evident, de multă apă și de substanțe proaspete pe care le găsesc în seva lemnului), *insecte care trăiesc pe lemn căzut* (și acestea au nevoie de apă dar, în procesele nutritive, sunt avantajate de procesele de putrefacție a lemnului), *insecte care trăiesc pe lemn uscat* (aceste insecte trăiesc, în general, pe bază de apă metabolică și au un aparat bucal puternic, cu care pot să atace materialul destul de dur cu care se hrănesc; aceste insecte prezintă, în mod special, interes pentru protecția și conservarea bunurilor culturale executate din lemn).

Insectele sunt animale relativ dezvoltate, care își asigură nutriția printr-o etapă inițială de devorare, adică de fragmentare și introducere a hranei în tubul digestiv. Acolo hrana suferă acțiunea florei intestinale și a enzimelor digestive care provoacă hidroliza diverselor substanțe până la monomeri ce pot să fie absorbiți de sistemul digestiv. Acești monomeri sunt cunoscuți cu termenul generic de nutrienți, pe care insectele reușesc să-i obțină din materiale foarte diverse (pastă de făină, amidon, dextrine, zaharuri, gume vegetale, celuloză, chitină, materiale proteice, lipide). Numeroase insecte care trăiesc pe seama materialelor din structura obiectelor de patrimoniu cultural sunt oligofage. Ele fac parte din categoria acelor care s-au adaptat la o hrană de bază formată din alimente incomplete, dar care se află în cantități mari (precum lemnul, în speță celuloza și lignina). O mare parte dintre aceste insecte pot să ducă o astfel de viață datorită simbiozei specifice cu microorganisme, în special cu ciuperci, bacterii și chiar protozoare. Microorganismele simbiote sunt localizate în tubul digestiv al insectelor și participă la metabolizarea alimentației primare pe care o face accesibilă spre a fi absorbită de sistemul digestiv al insectei (de exemplu, gândacii xilofagi și carticoli – cari – nu ar putea să digere celuloza din lemn și din hârtie fără participarea unor protozoare flagelate ce sunt grupate în intestinul terminal și se află într-o cantitate ce poate reprezenta uneori până la o treime din greutatea corpului insectelor. La rândul lor, protozoarele flagelate poartă bacterii care le furnizează o parte din enzimele celulozolitice). (Oprea, 2006: 321-322, Mustață, 1998: 20-65)

În acțiunea lor asupra lemnului, insectele xilofage sapă galerii și produc orificii de suprafață. Galeria sapate de insectele xilofage sunt de două feluri: galerii larvare și galerii adulte. Primele pot să fie galerii simple și galerii de întâlnire, săpate în momentul în care două larve ce sapă galerii proprii au ajuns să tracă una pe lângă cealaltă. Galeria adulte pot fi galerii de nimfoză, de acuplare sau galerii de depunere a pontelor.

Orificiile sapate în suprafața materialelor atacate sunt, în general, orificii de zbor al adulților ce părăsesc exuvia pupală și se întâlnesc numai la specii ai căror adulți părăsesc materialul atacat pentru a se împerechea în libertate.

Insectele xilofage care preferă lemnul uscat, preferă în același timp și temperaturi mai ridicate pe care le găsesc în spațiile de păstrare a colecțiilor. (Oprea, 2006: 347-348)

Analiza entomologică are ca obiect de studiu fenomenologia degradărilor provocate de insecte (cauze sau factori cauzali, evoluția procesului distructiv, amploare, agresivitate) și se derulează pe următoarele etape :

- Constatarea și confirmarea unui atac provocat de insecte asupra obiectelor de patrimoniu cultural
- Colectarea probelor ;
- Examinarea și identificarea speciilor de insecte biodeteriogene.

Constatarea atacului provocat de insecte. Stabilirea unei forme de atac provocat de insecte dăunătoare este, cel mai adesea, o problemă de observație comună; dificultatea constă, mai degrabă, în a preciza dacă atacul este activ sau nu. Astfel, atacul insectelor xilofage se face simțit și evident prin galerii sapate în masa obiectului de patrimoniu și prin orificii aparente care sunt, în mod obișnuit puncte de ieșire a

adulților (orificii de zbor) pentru împerecherea în spații libere. În măsura în care nu a fost surprins un moment care să probeze viabilitatea insectei dăunătoare, este greu de afirmat dacă atacul este activ sau este stins.

Pentru insectele xilofage atacul activ este trădat de curgerea pasivă sau activă (la scuturare) a rumegușului din galerii, de observarea accidentală a unor indivizi vii (larve sau adulți), de zgomotul specific (de exemplu la „ceasornicul morții”), de transferul dăunătorilor din lemnul vechi în lemnul proaspăt aflat în vecinătatea imediată a obiectului infestat.

Specia de insecte xilofage este determinată, uneori, cu suficientă certitudine, pornind de la dimensiunile și forma orificiilor de zbor sau ale galeriilor observabile în zona lemnului dezintegrat.

Colectarea probelor entomologice. Pentru analizele entomologice, probele prelevate într-o formă calificată și riguroasă sunt de o importanță majoră; setul de probe avut în vedere pentru colectare se împarte în probe vii, probe moarte, probe material-structurale și probe de înregistrare. Probele vii sunt reprezentate de insectele adulte (masculi și femele), larve, ouă și ooteci neclozate. Probele moarte, numite și probe uscate, cuprind carcase sau părți de insecte adulte moarte, larve moarte, coconi de nimfoză, exuvii larvare, ooteci golite, excremente și rumeguș. Probele material-structurale includ, după caz, mostre materiale care să ilustreze forme specifice de degradare (galerii, orificii de zbor, eroziune etc.). Având în vedere că probele material-structurale implică intervenții distructive asupra obiectului, acest tip de prelevare are caracter excepțional și operează numai în zone irecuperabile ale obiectelor degradate.

Probele de înregistrare cuprind jurnalul de laborator al observatorului (analistului), fotografii, desene, schițe etc.

Examinarea și identificarea speciilor de insecte. Analizele de identificare a speciilor se fac de către specialiști (entomologi) cu ajutorul determinatoarelor, manualelor și albumelor de specialitate. (Oprea, 2006: 431-433)

Metode de prevenire și stopare a atacului de insecte. Dezinsecția lemnului: Există mai multe metode, mai mult sau mai puțin eficiente de dezinsecție a lemnului cu atac activ de insecte. Insectele pot fi ucise prin ridicarea temperaturii, prin reducerea presiunii, adică crearea de vacuum, prin folosirea unor gaze sau a unor substanțe lichide.

Orice produs creat în primul rând pentru conservarea lucrărilor de artă trebuie să prezinte următoarele caracteristici: eficacitate maximă în tratamentele propuse, compatibilitate deplină cu substraturile atacate, fără interacțiuni chimice cu materialele cu care intră în contact, remanentă îndelungată și reversibilitate. De asemenea este important ca produsele folosite să nu păteze și să nu coloreze suprafețele tratate, să fie biodegradabile în timp, iar produsele rezultate din descompunerea lor să nu fie toxice și nu în ultimul rând, toxicitatea scăzută și eficiența ridicată. Un material insecticid este compus, de obicei, din doi componenți: un solvent volatil (benzen, white spirit, toluen, xilen, acetona, apă, etc.) și insecticidul propriu-zis (clorfenoli, diclorbenzeni, hexaclorură de ciclohexan, creuzoti, naftenati, clorură de Zn sau de sodiu); se folosesc insecticide nu doar în scopuri curative ci și profilactice.

Gazarea este eficientă imediat dar nu oferă o apărare de durată, adică nu asigură remanentă. Impregnarea cu substanțe lichide nu are efect imediat, dar are o

remanență mai mare. Sterilizarea prin impregnare se poate realiza cu ajutorul unor pipete sau seringi, prin injectarea lichidului în găurile de zbor. Dacă este aplicată la toate găurile de zbor, metoda impregnării poate fi destul de eficientă. Sterilizarea prin pulverizare nu este eficientă împotriva insectelor care au ajuns deja în profunzime.

Realitatea demonstrează că aceste metode omoară adulții dar nu distrug în totalitate ouăle. Folosirea unor temperaturi înalte asigură distrugerea larvelor fără a mai folosi substanțe chimice. În cazurile foarte grave și extinse la nivelul unor colecții întregi, măsurile cele mai eficiente trebuie să vizeze sterilizarea atât a spațiului, cât și a pieselor.

Reducerea presiunii aerului (vacuum) forțează până la explozie efectele exercitate de gazele surprinse în incinte cavitare; folosirea acestui principiu în distrugerea insectelor biodeteriogene pare să constituie o direcție interesantă de cercetare. (Oprea, 2006: 483)

Pe lângă măsurile curative, de o foarte mare importanță și adesea greu de realizat, sunt măsurile de prevenire a declanșării atacurilor de insecte xilofage. Printre măsurile ce se impun sunt următoarele:

- Controlul atent al tuturor obiectelor care se introduc în muzee sau depozite pentru a descoperi atacul în forma sa incipientă;
- În cazul achiziției unor obiecte din lemn, trebuie evitată introducerea acestora direct în colecție. Acestea se vor depozita într-o cameră de carantină unde vor fi sterilizate;
- Verificarea urmelor vechi ale atacului, pentru a depista existența unui atac activ;
- Este indicat ca obiectele depistate cu atac de cari să fie izolate și tratate. Această operație trebuie efectuată în cel mai scurt timp, pentru a preveni extinderea atacului. (Mihalcu, 1970: 221-222, Mustață, 1998: 93, 100-109).

Bibliografie

- CISMARU, Ivan, CISMARU, Maria, GHIMPU, Radu
1993 *Mobila stil*, Editura Tehnică, București
- GOWERS, H. J.
1970 *The treatment of ethnographical wood*, in Conservation of wooden objects, Volume 2, The International Institute for Conservation of Historic and Artistic Works, New York
- KNUT, Nicolaus
1999 *The restoration of paintings*, Editura Konemann, Cologne
- MIHALCU, Mihail
1970 *Conservarea obiectelor de artă și a monumentelor istorice*, Editura Științifică, București
- MOGA, Viorica
1999 *Noțiuni de biologie. Factori biologici ai biodegradării*, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia
- MUSTAȚĂ, Maria
1998 *Insecte dăunătoare bunurilor de patrimoniu*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași
- OPREA, Florea
2006 *Biologie pentru conservarea și restaurarea patrimoniului cultural*, Editura Maiko, București

RESTAURAREA UNUI BRĂU UNGURESC CU FIR METALIC DIN SECOLUL AL XIX-LEA

Vasilica – Daniela TOADER
Laura TROȘAN

Restoration of a Hungarian Girdle with Metal Thread from the 19th Century. The Hungarian girdle with metal thread was acquired in 1936 from the Trascău ethnographic zone.

The piece is made of red wool yarn interweaved in three and silver and bronze filamentary metallic wires elements interweaved in six, twisted, or in the form of strips, with a closing of tin with green glass cufflinks. The girdle restoration was carried out in collaboration: the textile wires has been de-dusted, reconstituted and replaced by textile restorer and metal wires and clamping system have been restored and preserved by the metals restorer. The piece was protected with netex and stored in the conditions recommended by specialists.

Keywords: textiles, metal twisted and interweaved thread, metal strips, restoration, conservation.

Materialele textile au fost folosite de sute de ani și au o importanță simbolică și culturală. Datorită legăturii acestora cu diferite evenimente istorice, obiecte ca steagurile, fanioane, embleme, fulare, batiste și alte textile, au șansa de a fi incluse în colecții muzeale.

Termenul de textile poate fi folosit pentru mai multe tipuri de materiale. Definiția de bază a textilelor este aceea de material fabricat printr-un proces de țesere. Această definiție derivă din cuvântul latin *textere* care înseamnă „a țese”. Termenul de textile poate fi aplicat și materialelor confecționate prin intercalarea firelor organice, cum sunt obiectele împletite, croșetate, tricotate, precum și unor materiale care nu conțin fibre; cum este fetru, care se obține prin tratarea mecanică sau chimică a fibrelor. În cazuri rare, blănurile și materialele sintetice pot fi considerate materiale textile, mai ales dacă sunt folosite la confecționarea de obiecte de îmbrăcăminte (Leene, 1972:23).

Toate textilele sunt confecționate din fibre care sunt tehnic definite ca „o unitate a materiei cu o lungime de cel puțin o 100 de ori mai mare decât diametrul, o structură moleculară cu lanțuri lungi având orientare definită, un diametru de 10-200 microni și flexibilitate” (Landi, 1998:8).

Fibrele există în două forme de bază în funcție de lungimea fibrelor. *Filamentul* este o fibră cu lungime continuă. Atât filamentele naturale cât și cele confecționate manual pot fi extrem de lungi. Gogoșile viermilor de mătase pot avea aproximativ 3 km de filamente duble iar filamentele obținute cu mașina de filare pot fi chiar mai lungi. Firele filamentare sunt subțiri, netede și lucioase. *Fibrele scurte* au o lungime limitată de la 1cm la 7-8 cm. Fibrele scurte sunt mai groase, fibroase și mate (Leene, 1972: 34).

În funcție de proveniență există trei tipuri de fibre: naturale, minerale și manufacturate. Fibrele minerale includ sticla și azbestul și nu sunt folosite pentru fabricarea textilelor în mod direct. Celelalte două tipuri de fibre sunt formate din polimeri organici, molecule de hidrocarburi cu fragmente scurte repetitive. Diferitele tipuri de polimeri se assemblează în tipuri diferite de fibre cu caracteristici specifice (Landi, 1998:65).

Fibrele de lână sunt formate din aminoacizi aranjați în spirale elicoidale lungi care conferă lânii extensibilitate și tind să se contracte și să se lipească unele de altele (se împăslesc) când sunt spălate cu apă caldă și detergenți. Funcția naturală a lânii este de a păstra pielea animalului uscată. Incorporată în obiecte textile aceasta poate reține o cantitate de apă egală cu o treime din greutatea sa fără a se simți umedă la pipăit (Finch, 1985: 24).

Modificările vizibile ale fibrelor și cele la nivel microscopic pot avea un impact masiv asupra comportamentului și deteriorarea obiectelor textile, de aceea cunoașterea proprietăților de bază a textilelor este de mare ajutor în conservarea acestora. Există trei factori majori care determină caracteristicile finale ale oricărui textile; forma și proveniența fibrelor, metoda de obținere a produsului final (Landi, 1998: 33).

Brăul care face obiectul acestui articol a fost achiziționat în anul 1936 din Zona etnografică Trascău, de către Muzeul Etnografic al Transilvaniei, la o valoare de 30 de lei, în prezent face parte din colecția de textile a muzeului cu nr. de inventar 7790.

Brăul are o lungime totală de 70 cm și o lățime de 6,5 cm și este confecționat din fire de lână roșie împletită în trei fixată lateral și la capete pe un suport din carton acoperit cu pânză din bumbac albă (fig.1 și 2). Alternativ, brăul prezintă 9 segmente din benzi metalice din bronz și argint, împletite în șase cu o lungime de 5,5 cm (fig. 3). Lățimea benzilor este de 3,7 cm și fiecare segment are 7 mănunchiuri de benzi răsucite în jurul firelor de lână roșie. Fiecare segment este prins la capete cu benzi metalice împletite în trei și cusute de mănunchiuri și lateral segmentul este cusut de pânza albă.

În partea dreaptă brăul are atașați 4 ciucuri cu o lungime de 13 cm, din filamente din bronz răsucit și fire răsucite din mătase roșie, albastră și verde (fig. 4). Fiecare ciucur este precedat de o împletitură din fire metalice, două împletituri din fir cu o grosime de 3 mm din argint răsucit și două împletituri din fir filamentar de bronz împletit tubular pe mănunchiuri de bumbac galben-portocaliu, acestea formând o împletitură artistică complicată de formă ovoidă; cu o lungime de 4 cm și o lățime de 3,5 cm (fig. 5). Bulbii ciucurilor sunt formați din benzi metalice de argint și bronz răsucite pe o lungime de 3,5 cm. De lateralele a trei dintre bulbi sunt cusute câte două ornamente din filamente de bronz împletite în trei, pe care sunt cusuți cu bumbac roșu câte 2-3 ornamente sub formă de trifoi cu patru foi, din filament de bronz răsucit pe fir de bumbac galben (fig. 6). Lungimea șnururilor pe care sunt prinși ciucurii este de 41 cm și sunt confecționate din fire de bumbac (albastru și verde) sau mătase (roșie) două împletite în patru și două răsucite și reunite două câte două cu câte patru inele din bandă metalică din bronz împletită în șase.

Sistemul de închidere este de tip „moș și babă” de fiecare parte a brăului existând câte un cârlig ornamental din staniu cu o mărgea din sticlă verde și câte o cheotoare ornamentală din staniu (fig. 7).

Starea de conservare a brâului este relativ bună acesta fiind păstrat în depozitul de textile al Muzeului Etnografic al Transilvaniei împachetat în Netex în poziție relaxată pe raft în dulap închis. Temperatura și umiditatea relativă din depozit sunt supravegheate constant și se încadrează în parametrii recomandați (Moldoveanu, 1999:73). Problemele pe care le prezintă brâul sunt de uzură funcțională și lipsuri de material textil sau benzi din fir metalic care existau și la achiziție. Firele de lână roșie împletite în trei sunt destrămate pe anumite porțiuni, căptușeala din bumbac prezintă zone desfăcute, șnururile din mătase roșie au zone destrămate (fig. 4b) iar cele din bumbac albastru și verde au fost înlocuite în totalitate. La segmentul metalic de pe mijlocul brâului, al cincilea, lipsește banda metalică de argint împletită în trei. Ornamentele sub formă de trifoi cu 4 foi lipsesc la unul din ciucuri și la alți doi ciucuri prezintă capete desprinse (fig. 6a și 6b). Una din pietrele de sticlă verde de la cârligele sistemului de prindere lipsește (fig.7a). Firele metalice și sistemul de prindere au un strat de oxid caracteristic fiecărui metal. Stratul de oxid a dus la mătuirea strălucirii acestor fire metalice.

Restaurarea textilelor cu fir metalic

Metalul poate fi confecționat sub formă de filament și folosit la confecționarea textilelor. Firele metalice sunt clasificate după tipul de fibre. Aliajele din aur și argint cu cupru sunt cel mai frecvent întâlnite la fibrele metalice. Metalul folosit la fibre este obținut prin batere sau laminare și de cele mai multe ori răsucit în jurul unui miez din mătase, in, bumbac și în cazuri rare lână. Uneori firul laminat este prins pe hârtie sau membrană animală înainte de folosire. Fibrele metalice sunt mult mai rezistente la deteriorare decât fibrele organice și uneori sunt singurele părți care rămân intacte în cazul textilelor vechi (Landi, 1998: 88).

Orice tratament de curățire a textilelor cu fir metalic trebuie însoțit de un studiu prealabil al materialului textil și de identificare a morfologiei (formă și structură) a firului metalic (Theile, 2004: 7). În majoritatea cazurilor aceste analize sunt simple dacă se dorește stabilirea unei metode de curățire. Structura macromorfologică a firelor metalice (tipul de elemente folosite și cum au fost fabricate) se poate determina cu ajutorul unei lupe sau cu un microscop binocular (Bittner, 1982: 2).

Rezultate mai detaliate, cum ar fi: tehnica de fabricare, materialele folosite pentru firul metalic, metodele de acoperire a firelor metalice, compoziția aliajului; pot fi obținute doar prin analize instrumentale (Finch, 1985: 15). Structura micro-morfologică (evidențierea tehnicii de fabricație sau a stării de conservare a firului metalic) poate fi determinată cu ajutorul unui microscop de scanare electronică SEM (Hoke, 1997: 54). Aceste rezultate se pot folosi pentru descrierea tehnică detaliată a textilelor și la identificarea locului de proveniență sau datarea obiectului sau pentru analize comparative (Sandu, 1997:38).

Clasificarea și descrierea morfologică a firelor metalice a fost făcută de mulți experți (Hacke, 2004: 415; Hardin 1986: 233). Firele metalice au mai multe structuri, dar simplificat sunt formate din 2 părți:

1. Benzi; metalice solide sau din material organic acoperit cu metal
2. Sârme din metal solid

Acestea se pot folosi separat, dar în cazul firelor se obișnuiește ca acestea să fie înfășurate în jurul unui miez metalic sau textil sau confecționate într-o structură metalică complicată.

Materialele folosite pentru confecționarea firelor metalice (Jaro, 2004: 69)

- Metale folosite pentru benzi, sârme sau acoperiri metalice: aur, argint, cupru și aliaje ale acestora cu zinc, nichel, staniu și aluminiu;
- Materiale organice folosite ca suport: piele, membrană animală, hârtie și materiale sintetice (celofan, poliesteri)
- Materiale organice folosite ca lacuri: albuș de ou, clorură de polivinil, acetat de polivinil
- Fibre folosite ca miez: mătase, bumbac, în, vâscoză și alte materiale celulozice, lână și păr animal,
- Metale folosite ca miez: cupru și aliaje ale cuprului, fier.

Restaurarea și conservarea brâului

Restaurarea brâului a fost efectuată de restauratoarea textile în colaborare cu restauratoarea metale.

În urma analizelor macroscopice și a testelor locale efectuate asupra obiectului s-au stabilit etapele de lucru .

Deoarece colorantul folosit la vopsirea firele de lână nu era bine fixat și ținând cont că piesa nu prezenta pete, iar firele metalice erau ușor oxidate, s-a stabilit de comun acord să se renunțe la tratamente umede care nu pot fi ușor controlate.

Prima etapă a restaurării a constat în desprăfuirea piesei. În prealabil firele desprinse au fost fixate provizoriu pentru a fi protejate în timpul operației. După desprăfuire s-a trecut la operația de înlocuire a firelor lipsă din lână împletite în 3 și fixarea lor de dosul brâului. Firele de lână roșie au fost înlocuite cu altele noi, respectând grosimea firului de lână și culoarea. Tehnică de împletire a firelor originare este împletitura în 3, firele nou introduse au fost împletite și acestea în 3.

Șnururile ciucurilor au fost reconstituite unde era cazul. Șnurul verde din bumbac a fost împletit în 4 și cel albastru din bumbac a fost răsucit prima dată în două și apoi îndoit în două și răsucit din nou. Șnururile roșii din mătase au fost păstrate în forma originală iar zonele destrămate au fost întărite cu fir de mătase acrilică (fig. 4b și c).

Firele metalice care intră în alcătuirea brâului sunt confecționate diferit și din două metale cu caracteristici diferite fiind așezate suprapuse și alăturate. Firele de bronz sunt mai oxidate cu un aspect brun mat iar cele de argint și-au format o patină nobilă gri. Porțiunile cu fir metalic ale brâului au fost curățite cu baton de fibră de sticlă în mai multe etape și desprăfuite după fiecare etapă.

Sistemul de închidere este din alpaca, ușor oxidat și după izolarea acestuia de materialul textil cu bucăți de carton a fost degresat cu acetonă și curățit cu vată de oțel de diferite granulații. Ața de prindere a unui cârlig a fost îndepărtată fiind din bumbac alb și a fost recusut cârligul cu ață din bumbac albastru la fel cu celelalte elemente de închidere a brâului. S-a completat cu rășină epoxidică butonul lipsă în două etape; baza s-a completat din rășină epoxidică fără colorant (fig. 7b) și apoi s-a făcut completarea cu rășină epoxidică amestecată cu pigment verde sub formă de pulbere. Excesul de rășină a fost îndepărtat prin frezare iar la final s-a efectuat o peliculizare de protecție cu

o soluție 3% Paraloid B 72 (ceară microcristalină) a întregului sistem de închidere a brâului (fig. 7c).

Șase benzi metalice împletite în 6 și împletite ulterior în 3 au fost fixate la capete segmentelor de capetele mănunchiurilor cu fir filamentar metalic.

După răsucirea firului filamentar metalic destrămat din ornamentele ciucurilor pe miezul de bumbac galben original, au fost reconstruiți trifoi cu patru foi desprinși.

Ultima operație efectuată a fost prinderea finală a benzii de bumbac de pe spatele brâului cu fir de bumbac alb de-a lungul întregului perimetru.

Conservarea brâului s-a realizat prin acoperirea acestuia cu Netex pentru protejarea împotriva depunerii de praf și impurități și păstrarea acestuia în condiții de microclimat propice atât conservării textilelor cât și conservării metalelor (Moldoveanu, 1999:195).

Se recomandă inspectarea anuală a stării de conservare a obiectului, deoarece firele metalice din materiale diferite aflate în contact pot forma în cazul unei umidități ridicate micropile corozive, conducând la distrugerea metalului mai puțin nobil.

Legenda figurilor

Fig.1. Brâu unguresc din secolul XIX.

Fig.2. Brâu unguresc din secolul XIX. Spatele obiectului.

Fig.3. Segmente din benzi metalice de argint și bronz răsucite și împletite.

Fig.4. Șnururile cu ciucuri ale brâului: a) ciucurii; b) șnur roșu destrămat; c) șnururile reconstituite și întărite.

Fig.5. Ornamente împletite artistic din fir metalic care fixează ciucurii de șnur: a) ornament din fire filamentare de argint, b) ornament din fire de bronz împletite pe miez de bumbac galben-portocaliu

Fig.6. Ornamentele sub formă de trifoi cu 4 foi ale ciucurilor: a) fir metalic desprins și destrămat, b) ornamente restaurate.

Fig.7. Sistemul de prindere din alpaca: a) cârlig cu buton lipsă înainte de restaurare, b) fază intermediară de completare a butonului, c) sistemul de prindere completat și conservat cu Paraloid B 72.

Bibliografie

1993 "Norme de conservare a bunurilor care fac parte din patrimoniul cultural", Ed. Museion.

BRANDI, Cesare

1996 Teoria restaurării, Ed. Meridiane, București.

BITTNER, Elizabeth

1982 Basic Textile Care: Structure, Storage and Display

http://webpace.utexas.edu/ecb82/textile_care.doc.

FINCH, Karen, PUTNAM, Greta

1985 The Care and Preservation of Textiles, Batsford, London.

HARDIN, Ian R. , DUFFIELD, Frances J.

1986 *Characterization of Metallic Yarns in Historic Persian Textiles by Microanalysis* in *Historic Textiles and Paper Materials – Conservation and Characterization*, Advances in Chemistry Series 212, Washington D.C., p. 231-252.

HACKE, Anne-Marie, CARR, Chris .M., BROWN, A

2004 *Analysis, conservation and restauration of the metal, threads used in Latin American colonial Saints' robes*, Proceedings of Metal 2004, 4-8 oct., Nat. Mus. of Australia.

HOKE, E., PETRASCHKE-HEIM, Ingeborg

1997 *Microprobe analysis of gilded silver threads from mediaeval textiles*, Studies in Conservation, nr. 22, p. 49-62.

JARO, Marta

2004 *Metal thread variations and materials: Simple methods of pre-treatment for historical textiles* in *Conserving Textiles. Studies in Honour of Agnes Timar-Balazsy*, ICCROM Conservation Studies nr.7, p. 68-76.

LANDI, Sheila

1998 *The textile conservator's manual*, Butterworth, London.

LEENE, E. Jentina

1972 *Textile fabrics; Conservation and Restauration*, Smithsonian Institution, Washington

MOLDOVEANU, Aurel

1999 *Conservarea preventivă a bunurilor culturale*, Ministerul Culturii, Centrul de Pregătire și Formare a Personalului din Instituțiile de Cultură, București.

SANDU, Ion, MUSTĂȚĂ, Mariana.

1997 *Știința, Tehnica și Arta Conservării și Restaurării Patrimoniului Cultural*, Editura Universității "Al. I. Cuza", vol. I, Iași.

THEILE, M., GUARDA, S.O.S.G., CROQUEVIELLE, E.

2004 "Analysis, conservation and restauration of the metal, threads used in Latin American colonial Saints' robes", Proceedings of Metal 2004, , 4-8 oct., Nat. Mus. of Australia

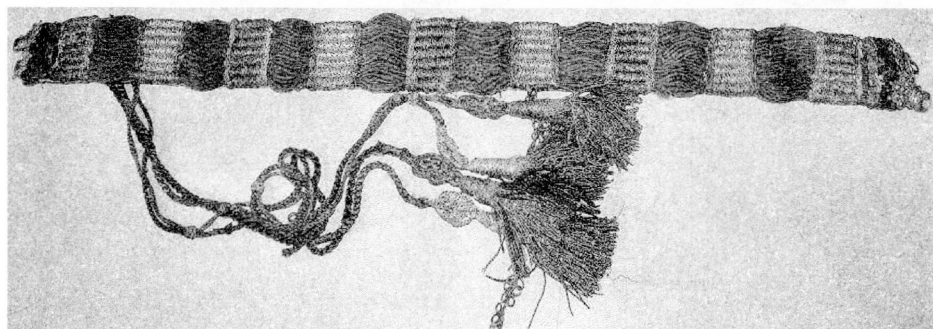


Fig. 1



Fig. 2

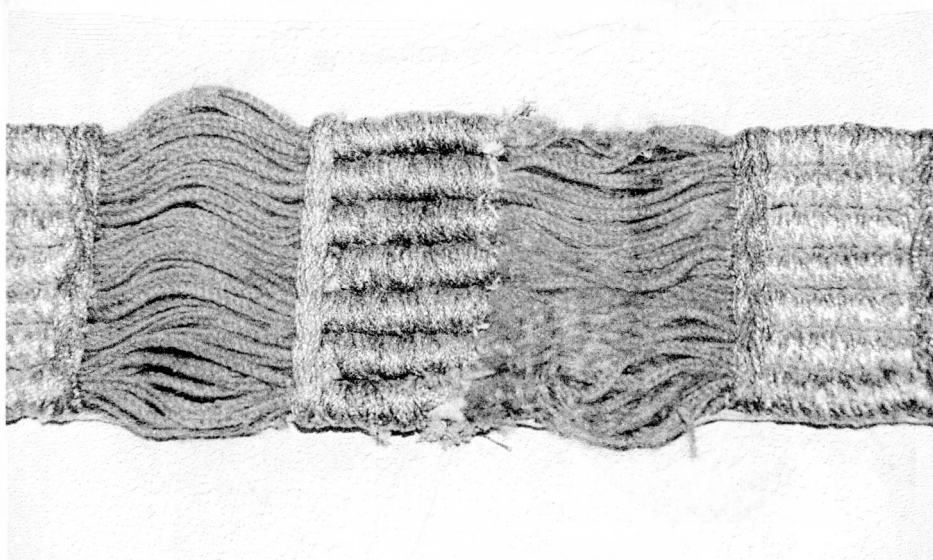


Fig. 3

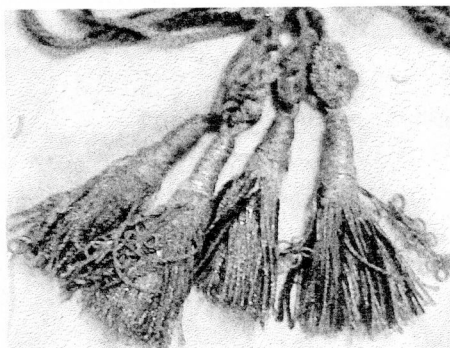


Fig. 4a

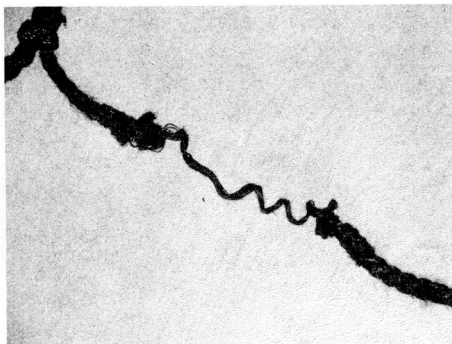


Fig. 4b



Fig. 4c

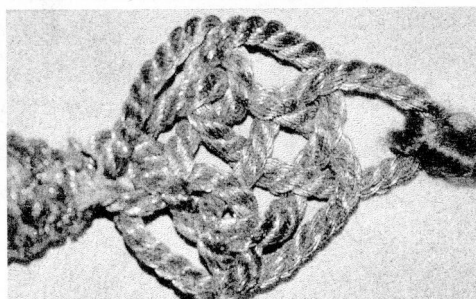


Fig. 5a



Fig. 5b

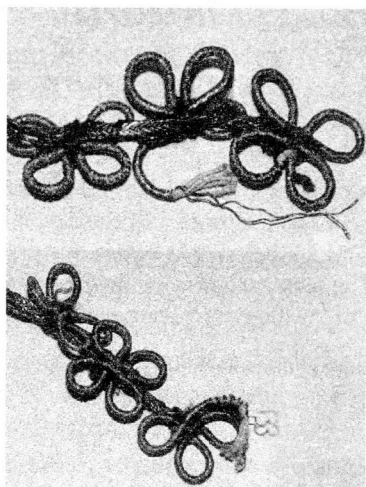


Fig. 6a

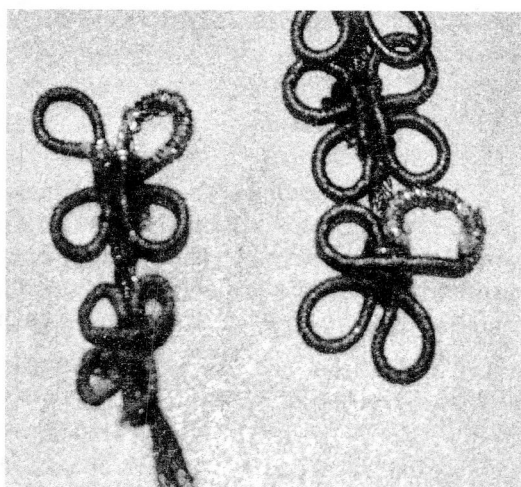


Fig. 6b

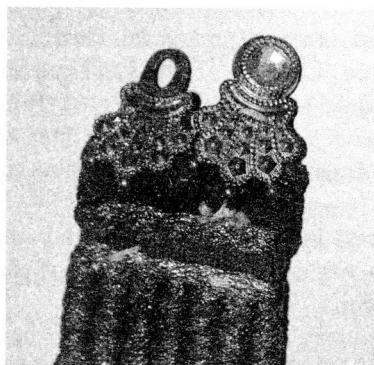


Fig. 7a

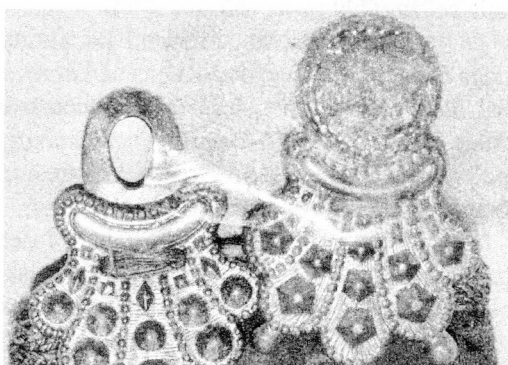


Fig. 7b

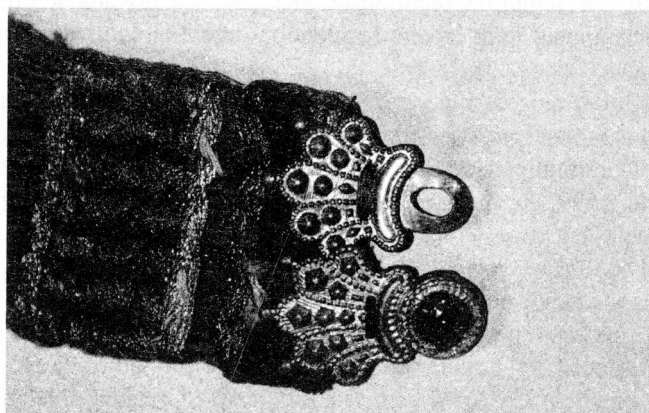


Fig. 7c

RESTAURAREA ICOANEI PE STICLĂ „PUNEREA ÎN MORMÂNT”

Mioara SÎNTIUAN

The Restoration of the Icon on Glass „Burial of the Lord”. The article is a case study of restoring an icon painted on glass. The icon is from 19th century, it is a Transylvanian icon on glass made at Gherla, which belongs to centre Nicula and it represents the scene of burial of the Lord. The icon is painted on the reverse of the glass, following the folk tradition technique of the icons on glass painting.

Keywords: icon on glass, Burial of the Lord, conservation, restoration, conservation measures.

Icoana, în cel mai restrâns înțeles al cuvântului, este reprezentarea picturală a unui personaj sfânt sau a unei scene, realizată pe o bucată de hârtie, de pânză, de lemn, sticlă sau metal. Imaginea care îi reprezintă pe Iisus Hristos, pe Maica Domnului sau un sfânt este un obiect sacru, considerat și cinstit în chip vizibil: cinstea dată icoanei trece la cel zugrăvit pe icoană.

Pictarea icoanelor a devenit cu putință în urma întrupării lui Dumnezeu, întreaga pedagogie a Cuvântului constând în revelarea „Chipului Tatălui în Chipul Său, de a-l arăta slava și, astfel, de a ne aduce mântuirea”(Rousseau, 2004:114). Prima icoană numită *Sfânta Mahramă – nefăcută de mână omenească* a apărut încă din timpul vieții pământești a lui Hristos, El Însuși imprimându-și chipul pe un văl pe care l-a dăruit regelui Edessei, Abgar.

Iconografia cunoaște o dezvoltare însemnată începând cu secolul al IV-lea, Bizanțul devenind ulterior locul unde avea să ia naștere icoana bizantină, a cărei răspândire o găsim și dincolo de frontierele Imperiului.

Pictura populară pe sticlă apare la începutul secolului al XVIII-lea în regiunea estică a Europei Centrale și o regăsim în Boemia, Silezia, Moravia, Slovacia, Galiția și Austria. Tehnica pictării pe dosul sticlei a pătruns în Transilvania, fiind adusă de negustorii veniți din regiunile menționate mai sus. Ca dovadă a preluării acestui meșteșug stă asemănarea unor icoane niculene cu unele tablouri din Sandl (Austria), Boemia și Slovacia (Podea, 2002: 26).

În țara noastră icoana pe sticlă s-a afirmat ca expresie a geniului creator popular. Originea icoanei pe sticlă de la Nicula este în strânsă legătură cu minunea icoanei Maicii Domnului. Pictată de preotul Luca din Iclod în anul 1681, icoana a lăcrimat în anul 1699, în jurul ei dezvoltându-se renumitul pelerinaj anual de la mănăstirea Nicula cu ocazia praznicului Adormirii Maicii Domnului, sărbătoare numită în popor și *Sântămărie mare*.

Pictarea icoanelor pe sticlă s-a răspândit în toată Transilvania, până în secolul al XX-lea fiind cunoscute mai multe centre precum: Șcheii Brașovului, Făgăraș și Țara Oltului, Maierii Albei Iulia, Lancrăm, Laz, Mărginimea Sibiului, Mărgău.

Icoana pe sticlă „Punerea în mormânt”, care reprezintă obiectul studiului de față, se încadrează din punct de vedere stilistic în categoria icoanelor pe sticlă de la Nicula.

Începând cu secolul al XI-lea sau al XII-lea, tema *Punerii în mormânt* se suprapune cu tema *Plângerii Domnului* (Ștefănescu, 1973:126) și cel mai des o găsim ilustrată pe antimise și epitafe, acestea din urmă fiind scoase în mijlocul bisericii și purtate în procesiune în Vinerea Mare, atunci când se săvârșește Denia Prohodului Domnului. Maica Îl plânge pe Fiul ei așezat în mormânt: „O, Cuvinte, Doamne/ A mea bucurie/ Îngroparea-ți de trei zile cum voi răbda?/ Mi se rupe inima ca unei maici”.

Tema icoanei are inspirație biblică și o regăsim în Evanghelia după Luca (2, 34-35), în episodul ducerii Pruncului Iisus la templu la 40 de zile de la naștere. Dreptul Simeon îi profețește Maicii Domnului: „Iată, Acesta este pus spre căderea și ridicarea multora în Israel și ca un semn care va stârni împotriviri. Și prin suflul tău va trece sabie, ca să se descopere gândurile din multe inimi”.

Întreaga compoziție se desfășoară în jurul lui Iisus mort, întins pe giulgiul alb ce simbolizează altarul. Maica Domnului, îmbrățișându-l capul, e reprezentată în prim plan alături de evanghelistul Ioan, Iosif din Arimatea și Nicodim. Femeile mironosițe apar în registrul secund, fiind încadrate de arhangheli Mihail și Gavriil.

În spatele scenei e pictată crucea cu însemnele patimilor: sulita și ciocanul. În colțuri apar soarele și luna cu față umană, care simbolizează participarea întregii naturi îngrozite la moartea Creatorului Său. Întreaga scenă e încadrată de elemente decorative: motivele florale mărginesc partea inferioară și lateralele compoziției, iar lobii semicirculari întregesc decorul în partea superioară.

Starea de conservare a icoanei înainte de restaurare

Icoana este de secol XIX, face parte dintr-o colecție particulară și este atribuită pictorului Matei Țimforea. Dimensiunile icoanei: L: 51,8 cm; l: 46,2 cm.

Înainte oricărei intervenții de restaurare este necesară o verificare detaliată a stării de conservare. Atât natura factorilor de degradare (fizici, chimici, biologici) și a acțiunii combinate a acestora cât și cunoașterea materialelor și a tehnicii tradiționale de pictură pe sticlă sunt necesare în vederea stabilirii unui plan eficient de restaurare.

La nivelul stratului pictural degradările întâlnite sunt: depuneri de murdărie superficială, aderentă, desprinderi ale peliculei de culoare, lacune.

Desprinderi ale stratului pictural pot fi sesizate în zona trupului lui Iisus, la nivelul feței uneia dintre femeile mironosițe (poziționată central) și în zona elementelor decorative. Desprinderile au apărut ca urmare a îmbătrânirii liantului și a pierderii elasticității stratului pictural. Îmbătrânirea liantului este un proces ireversibil care, datorită variațiilor parametrilor de microclimat (temperatura și umiditatea relativă) și în urma pierderii elasticității peliculei de culoare, a luat forma unor solzi.

Icoana este spartă în două fragmente. În partea inferioară a icoanei, la îmbinarea celor două părți, lipsește un fragment de mici dimensiuni.

Pe suprafața pictată a glajei, pe margini, au fost lipite din loc în loc bucăți consistente de hârtie în vederea distanțării peliculei de culoare de capac. Această intervenție o catalogăm ca fiind inadecvată, hârtia fiind un material higroscopic.

Baghetele din care este confecționată rama sunt desprinse la nivelul îmbinărilor. Două dintre penele care asigură îmbinarea sunt deteriorate.

La nivelul baghetei superioare putem sesiza o lacună a materialului lemnos, în partea centrală. Cel mai probabil, orificiul a servit ca element de agățare. Pelicula de

culoare de pe ramă s-a conservat destul de bine. Relieful ramei este pictat în nuanțe de verde închis, iar partea din apropierea glajei este pictată în nuanțe de ocru-brun. Tot aici ar fi de menționat și faptul că, datorită faptului că baghetele ce constituie rama au fost desprinse, acestea au fost îmbinate prin intermediul benzii adezive; în urma îndepărtării acesteia au rămas urme de adeziv pe suprafața pictată a ramei.

Capacul este confecționat din îmbinarea a trei tăblii de lemn de dimensiuni inegale. Starea de conservare a acestuia este relativ bună, în partea superioară fiind improvizat un element de agățare din material feros.

Atât la nivelul ramei cât și al capacului s-a depistat atac activ al insectelor xilofage.

Intervenții de restaurare efectuate:

- demontarea capacului prin extragerea cepurilor originale rămase; înlăturarea elementului neconstitutiv de agățare;
- curățarea mecanică a ramei și a capacului; tratarea lemnului împotriva atacului biologic cu soluție tip Sadolin Base s-a executat prin injectare și pensulare;
- îndepărtarea urmelor de adeziv de pe ramă cu acetonă; refacerea îmbinărilor ramei folosind un adeziv pe bază de clei de pește, concentrație 20%; chituirea lacunei de pe bagheta superioară a ramei s-a făcut folosind rumeguș, clei, pigment;
- pentru curățirea peliculei de culoare de pe ramă s-a folosit o soluție formată din alcool etilic și esență de terebentină în concentrații egale;
- curățirea mecanică a peliculei de culoare de pe sticlă s-a efectuat prin pensulare fină; consolidarea peliculei de culoare, prin intervenții repetate, s-a executat cu emulsie de gălbenuș de ou cu apă în raport de 2:1, cu adaos de conservant (acid salicilic); fixarea desprinderilor de culoare s-a făcut prin presare prin intermediul foliei de melinex;
- curățirea murdăriei aderente la stratul pictural s-a executat folosind o emulsie de gălbenuș de ou în concentrație mai slabă, aplicată cu pensula și cu ajutorul tamponelor de vată;
- îndepărtarea depunerilor de grăsime și a murdăriei de la nivelul lacunelor s-a făcut folosindu-se o soluție compusă din emulsie de gălbenuș de ou cu apă în raport de 1:4, alcool etilic, detergent (Ionescu, 2010: 68);
- bucățile consistente de hârtie de pe marginile suprafeței pictate ale glajei au fost umectate iar apoi înlăturate mecanic cu bisturiul, rămânând părți de mici dimensiuni aderente peliculei de culoare;
- integrarea cromatică s-a realizat prin retuș imitativ cu culori pe bază de apă și emulsie de gălbenuș de ou;
- degresarea sticlei pe zona de îmbinare a fragmentelor;
- îmbinarea celor două fragmente folosind un adeziv pe bază de rășină epoxidică bicomponentă 1:1/tip Bison;
- consolidarea îmbinării dintre cele două fragmente folosind folie de melinex (transparentă și neaderentă) și presă rece;
- completarea glăzii în zona lacunară s-a executat folosind un fragment de sticlă cu grosime identică și formă asemănătoare cu ale lacunei; pentru lipire și

îmbinare s-a utilizat un adeziv cu rășină epoxidică bicomponentă 1:1/tip Bison; pentru consolidare s-a folosit folia de melinex și presa rece;

- adezivul cu rășină epoxidică s-a utilizat și pentru umplerea golurilor dintre noul fragment și restul icoanei;
- curățirea surplusului de adeziv cu ajutorul bisturiului și acetonei;
- pentru consolidare am recurs la dublarea cu sticlă pe fața icoanei;
- fixarea în ramă s-a realizat folosind pulvotex de consistență mai groasă, fixat cu adeziv pe falțul ramei pentru ca muchia falțului să nu intre în contact cu glaja, evitându-se astfel tensionarea;
- operația finală a constat în montarea capacului și a agățătorii metalice cu holșuruburi.

Recomandări de păstrare a icoanei

Pentru conservarea icoanei și încetinirea procesului de degradare recomandăm următoarele măsuri:

- stabilitatea parametrilor de microclimat, fără fluctuații mari sau bruște ale valorilor acestora (umiditatea relativă cuprinsă între 50-65% și temperatura între 18-20° C);
- lucrarea va fi ferită de razele solare și de orice altă sursă de căldură excesivă;
- sursa cea mai potrivită de iluminat este lumina incandescentă, care să nu aibă mai mult de 75 W;
- manipularea se va face cu grijă fără a supune icoana unor șocuri mecanice dăunătoare.

Legenda fotografiilor

Foto 1: Icoana înainte de restaurare

Foto 2: Icoana după restaurare

Foto 3: Consolidarea peliculei de culoare

Foto 4: Integrare cromatică

Bibliografie

IONESCU, Alina Geanina

2010 *Conservarea și restaurarea icoanelor din colecțiile muzeului „Astra”*, Editura „Astra Museum”, Sibiu.

PODEA, Ioan

2002 *Icoanele pe sticlă și iconarii de la Nicula*, Editura Gedo, Cluj-Napoca.

ROUSSEAU, Daniel

2004 *Icoana, lumina Feței Tale*, traducere din limba franceză de Măriuca Alexandrescu, Editura Sophia, București.

ȘTEFĂNESCU, I. D.

1973 *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Editura Meridiane, București.



Foto 1

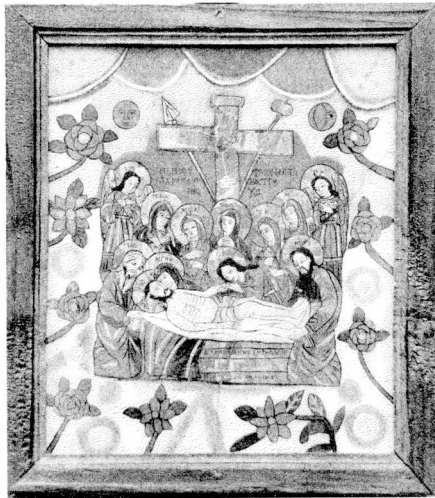


Foto 2



Foto 3

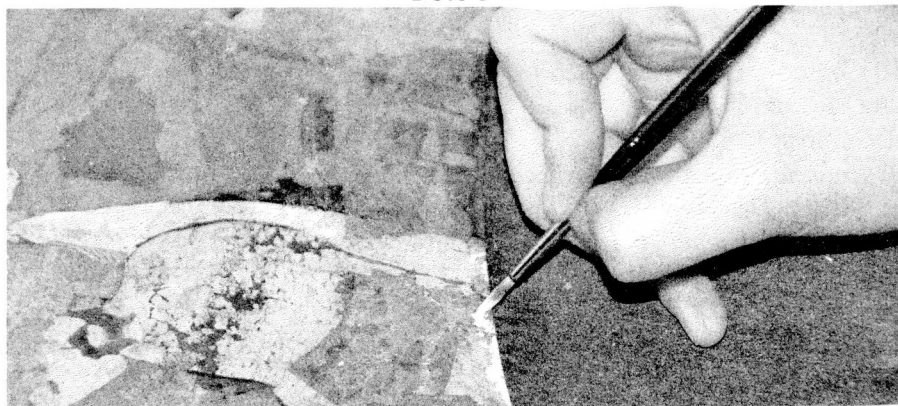


Foto 4



MISCELLANEA

SCRIITORUL CA ANTROPOLOG. UN CĂLĂTOR ROMÂN PRIN SPAȚIUL IBERIC: LIVIU REBREANU

Ștefan DAMIAN

The Writer as an Anthropologist. A Romanian Traveller through the Iberian Space: Liviu Rebreanu. The writer and dramatist Liviu Rebreanu was a director of the National Theatre in Bucharest and, implicitly, general director of the theatres in Romania but in certain periods he managed also the Society of the Romanian Writers, he was a member of the PEN Club. Covering such a large area of activities, he was also a tireless traveller, promoting the Romanian culture in different European countries by organising and supporting some programs of mutual translations of the contemporary literature. As a result of his travels, he let us substantial pages of journal, being always concerned to notice the specificity of the visited places, the inhabitants' features, not to forget something important. When he had enough time, he wrote only short sentences, sometimes simple words, as memento. Otherwise, the novelist's style could be seen even in the descriptions of some places, facts, people, as his journal from Spain.

Keywords: Liviu Rebreanu, traveller, writer, journal

Chiar dacă, așa precum se spune, ardelenii sunt cam greoi în a se mișca, se pare că Liviu Rebreanu a fost un călător pasionat. Dovadă sunt jurnalele și notele de călătorie în care impresiile de drumeție abundă și ne demonstrează că autorul lui *Ion* și al *Pădurii Spânzuraților* era un spirit deschis, atent la ceea ce întâlnea în cale, dornic să capteze impresii și, mai ales, să cunoască în profunzime oamenii și faptele lor. O mărturisește el însuși în *Itinerariu*, cuvântul de deschidere al volumului *Metropole*, unde afirmă că "mai important decât toate priveliștile, peisagiile și minunile naturii, rămâne omul"¹. Iar omul aflat în călătorie arde de râvna "de-a cunoaște pe vecinul apropiat sau depărtat, barbar sau ultracivilizat" (*op. cit.*, p. 12), dar nu o face oricum, ci duce cu el, pe alte meleaguri, "toată țara ta cuprinsă în sufletul tău" (*op. cit.*, p. 13).

Animat de asemenea aspirații, dar și re trăind cu melancolie amintirea momentului despărțirii de cei dragi, în Gara de Nord din București, în data de 18 mai 1929², scriitorul, însoțit de câțiva confrați printre care Mihail Sorbul (1885-1966), Caton Theodorian (1877-1939), Corneliu Moldovanu (1883-1952), Horia Furtună (1886-1952) cobora, după ce reușise să doarmă "câteva ceasuri" pe locul lui din vagonul de clasa a II-a a trenului care îl ducea de la Gare d'Orsay (Paris) la Irún, în Spania. Un teritoriu nou, în care nu mai fusese, dar pe care îl simțea apropiat prin operele literare ale unor confrați dintre care nu lipseau Lope de Vega și Cervantes și un

¹ Liviu Rebreanu, *Opere 15*. Ediție critică de Niculae Gheran, Ed. Minerva, București, 1991, p. 11.

² Reproduse în *Jurnal*, I, Editura Minerva, București 1984, pp. 86-99, reproduse din *Caiete*, 6 și în "Manuscriptum", IV, nr. 3, 1973, pp. 164-169. Aici, indicațiile se referă la *Jurnal*, I., cit.

fericit prilej de a-i cunoaște și pe locuitori, nu doar personalitățile venite la Congrese ale scriitorilor la care fusese invitat, așa cum se întâmplase și până atunci și cum avea să se întâmple în toți anii viitori. Așadar, pe parcursul drumului de noapte, Rebreanu are ocazia să cunoască un elvețian congresist și, în trenul spre Madrid, diferite tipuri de spanioli care îi distrag din când în când atenția de la peisajul în tovărășia căruia se complăcea să mediteze și să se aventureze cu imaginația: pe de o parte Oceanul Atlantic, și, pe uscat, San Sebastian, Vitoria, Valladolid, Avila, Burgos, Escorialul, localități despre care se informase din Baedekerul franțuzesc pe care îl avea la îndemână și pe care i-l va fura cineva chiar în cursul acestei călătorii.

Lăsând la o parte micile probleme financiare (Liviu Rebreanu dovedește atenția "bunului gospodar" ardelean când este vorba de cheltuirea banilor cărora le ține seama cu o meticulozitate "nemțească" și care îi fac pe scriitorii români să pară indeciși în alegerea hotelului madrilen la care să tragă, după ce călătoriseră la clasa a doua, iar Caton Theodorian chiar încercase să nu plătească nici acel bilet), într-un sfârșit, se hotărăsc pentru: "Hotel de Paris": "bun. Camera 27,50. Foarte bună" notează Rebreanu, care este cu 10 pesetas mai ieftin decât foarte scumpele camere de la "Palace, dar mult mai bune decât la "Hotel Inglés".

A doua zi, duminică, după lecturi nocturne din *Memorialul* lui Ferdinand Foch (1851-1929) și câteva pagini din piesa lui Aristide Blank, după o noapte în care nu a reușit să se culce "decât pe la 3" fiindcă "noaptea, chiar și la 3, zgomot și veselie. Ceva ca la noi. Și lumea, și strada", trezit devreme, rememorează evenimentele din seara precedentă și remarcă faptul că într-un caffè-restaurant din Calle Alcala era o "Lume foarte variată. Tipuri interesante. Înțelegere greoaie, însă; nimeni nu cunoaște vreo limbă străină. Doar portarii hotelului." (L. R., *Jurnal*, I, cit., p. 87).

Atras de expresivitatea chipurilor, Rebreanu dovedește în creionarea figurilor o profitabilă frecventare a teatrului și deprinderea unui limbaj scenic esențial. Pentru recuperarea emoțiilor călătoriei, lui îi este suficient un număr redus de cuvinte, câteodată nume de persoane, de locuri, de situații, care au darul, peste timp, de a-l face să recupereze cele simțite și trăite atunci. Este o "regie" care îl face să își economisească la maximum timpul și forțele, dar să-i și permită să cuprindă cât mai multe observații esențiale pentru folosirea ulterioară a adnotărilor. De exemplu, pentru cele petrecute la Madrid, în ziua de marți, 21 mai 1929: "Scolare. Merg la muzeul "Prado" cu Corneliu la 10,1/2. Impresionant Goya și Greco. Vezi reproduceri și volum. La 1 mergem la Congres și cu toții la Legație la masă. Zarifopol, tip simpatic; nevastă-sa, englezoaică nostimă. Masă cam spaniolă. Convorbire cu calambururi. Telegramă lui Bibescu." (L. R., *Jurnal*, I, cit., p. 89) Cuvintele sunt extrem de puține, reținute, și nu îl lasă să se întrevadă deloc pe scriitorul cu fraze robuste și descrieri amănunțite, capabil să dea expresiei rotunjimi și cadențe perfecte. La fel se va petrece și la teatrul "Eslava" unde: "S-a jucat un fel de revistă, al cărei program îl păstrez. Nimic deosebit. Actițe, actori, dansatori mediocri. Tipuri în sală. Femeia spaniolă cu tipul ei diferit. Bruna cu care cochetez din ochi, bărbatul ei alături. orchestra simplistă: capel-maistrul. Copiii vând dulcețuri în sală. Nici un militar. Teatru mare, simplu, de comerț. Ne întoarcem la 'Café Colonial', unde mâncăm puțin. Cocotele prin public. Parlamentările cu chelnerul. Mă culc la 3, citind pe Foch" (L. R., *Jurnal*, I., cit., p. 88).

În aceeași seară, "la 11, a fost o reprezentație de gală, în onoarea noastră. Am pus smocking. La Tearul Reina Victoria s-a jucat piesa *Vidas Cruzadas* (adică *Vieți încrucișate*) de Jacinto Benavente, cel mai ilustru autor spaniol încoronat cu Premiul Nobel. Piesa interesantă; mai că mi-ar veni s-o joc și eu la București." (L.R., *La lumina lămpii*, Ed. Minerva, București, 1981, p. 204).

Cert este că scriitorului îi convine de multe ori limitarea la formula adnotației fugitive, fie din cauza timpului prea scurt avut la dispoziție, fie fiind prea obosit să presteze "ore suplimentare" după numeroasele activități din timpul zilei și chiar al nopții, ori, pur și simplu, pentru că o simplă denumire, un substantiv sau verb au tot atâta putere de a evoca cât ar avea și frazele întregi. Nu tot la fel stau lucrurile în alte ocazii, când stilistic vorbind, calitatea autorului răzbate chiar și în asemenea condiții. Și mai ales când, ceva mai puțin presat de timp, Rebreanu "se lasă purtat" de plăcerea sporovăielii cu Fanny sau cu Puia; este o sporovăială când plină de tâlc, când justificativă, menită să alunge din imaginația destinatarilor chiar și cea mai vagă impresie că le-ar fi putut uita. Și, ca exemplu, anunță acasă că "După masă m-am mai învățat prin prăvălii pentru cadourile voastre. Trebuie să vă anunț că pijama spaniolă pentru Puișor nu voi aduce fiindcă nu există ceva specific spaniol. Sunt pijamale obișnuite, mai proaste decât la noi și care deci nu merită parale. Dacă va fi cazul, mai bine voi lua de la Paris" (L.R., *La lumina lămpii*, cit., p. 204).

Dedalul de străzi ale vechiului Madrid îi sugerează să și le noteze pe toate, cu scopul, probabil, de a-și folosi precizia însemnărilor nu spre a alcătui un alt Baedeker, ci pentru scrierea unor însemnări de drum prin care să-i poată sugera și cititorului sentimentele trăite de călătorul mai norocos decât el: "Vreau să dau hainele la călcat. Nimeni nu lucrează duminica. Calcă Horia cum poate. Ieșim în grup, pe la 10,1/2 spre sediul de la 'Sociedad de Autores Espanoles', prin Calle de Alcalá, Calle de Sevilla în Carrera de S. Jerónimo și apoi prin Calle del Principe în Calle del Prado, la nr. 24. Găsim acolo un domn prostuț, care pricepe ceva franceză, ne dă programul congresului și ne conduce pe jos până la localul unde va avea loc congresul, adică Palacio del Retiro: prin Plaza de las Cortes, Plaza de Canovas del Castillo (pe lângă Fuente de Neptuno), Calle Felipe IV, pe lângă Muzeul 'Prado', 'Real Accademia Espanola', Muzeul de reproducere artistice, prin grădina El Retiro, pe lângă Estanque grande la Palacio del Retiro" (L.R., *Jurnal*, I, cit., p. 87-88). În după masa aceleiași duminici de 19 mai avusese prilejul să cunoască diverse personalități europene invitate la congres: "Pe jos plimbare până la Fântâna Neptun și cu mașina la 'Retiro'. Cunoștințe: Rivoire, Denys Amiel, Pietro Mascagni, Chiarelli, Martina³ și diverși alții. Bufet bogat, cu șampanie. Sorbul se întinde. Plecăm. O femeie drăguță, nevasta unui neamț. Prezintări. Prin Martina, un autor, Lopez ne oferă o lojă astăseară la teatrul "Eslava". Ieșind, un autor spaniol, Jose Forns, ne oferă mașina lui (...). Tot aici, prin amabilitatea lui José Forns, poate vizita casa acestuia, o construcție din secolul XIII "unde a trăit Sf. Isidor, patronul orașului" (L. R., *Jurnal*, I, cit., p. 88). Printre personalitățile întâlnite, în 24 mai, se va număra și Reme de Hernandez "gazetară, romancieră, autoare. Interesantă". (L.R., *Jurnal*, I, cit., p. 91) dar nu va participa, a doua zi, la ceaiul oferit de ducesa de

³ Eduardo Marquina (1879-1946), romancier, poet, dramaturg spaniol.

Parcent și de fiica și ginerele acestuia, prințul și prințesa de Hohenlohe Langensburg (L. R., *La lumina lămpii*, cit., p. 205) fiind ocupat cu "explorarea de cumpărături" împreună cu Sorbul.

Alte tipuri umane îi vor reține atenția și în următoarele zile, când "plouă urât". Dar sunt zile pline de întâlniri, discuții, amabilități: "La 10,30 deschiderea Congresului. Tipuri: Joubert, pisălog a la Caton, directorul general care înlocuiește pe ministru, Bastolazzi, nemții, Fulda, stenotipista. Discuții mediocre, plate" (L. R., *Jurnal*, I, cit., p. 88).

Recepțiile se vor ține și aici cu mare frecvență, ca și în alte capitale europene. Invitat la Primăria madrilenă, împreună cu ceilalți congresiști, Rebreanu remarcă piața cu turnul în care a fost închis Francisc I, regele Franței, "casa în care a murit Calderon și s-a născut Lope de Vega" (L.R., *Jurnal*, I, cit., p. 89) și observă că locțiitorul primarului este "negru, bărbos, charactersitic", în timp ce guvernatorul este "un tip simpatic, nobil" (L.R., *Jurnal*, I, cit., p. 89). Peste alte două zile, congresiștii trebuie să facă față la două recepții, una la 6,1/2, la Comisia mixtă a spectacolelor "unde un director din Ministerul Muncii ține o conferință despre scopurile corporației" (L.R., *Jurnal*, I, cit., p. 90) iar seara, la 11 "o recepție de gală la Cercul Bele - Arte; un palat somptuos, cu sală frumoasă. Multe femei frumoase, cu șaluri frumoase, încât acum voi ști să aleg. Un program de cântece spaniole. Vezi programul. Apoi dans" (L. R., *Jurnal*, I, cit., p. 90).

Câteva ore mai târziu, în dimineața zilei următoare, se vizitează Toledo cu monumentele sale, printre care catedrala "mare minune", apoi Alcazarul și piața Zacodover, "rămasă întocmai ca pe vremea maurilor" (după cum va spune în volumul *La lumina lămpii*). Revenit la Madrid, are prilejul să o cunoască pe Reme de Hernandez "gazetară, romancieră, autoare. Interesantă." (L.R., *Jurnal*, I, cit., p. 91), să-și rezolve corespondența, să facă unele cumpărături, să discute modalitatea de plată a celor două șaluri "foarte frumoase, alb și albastru" (L. R., *Jurnal*, I, cit., p. 92) a căror cumpărare a însemnat o adevărată aventură, atât din cauza prețului ridicat, cât și a modalității de plată și a modului de a le transporta în România. Îi va face mult-iubitei "tovarășe de viață" o detaliere a cumpărăturilor în *La lumina lămpii*: " (...) o brățară pentru Puia, veche, secolul XVIII, dintre acelea care se văd în tablourile lui Goya; un șir de mărgelă cu crucifix, stil mudejar mauro-spaniol din secolul XVII, pentru Puia; alt rând de mărgelă la fel pentru Fanny; un inel cu piatră mare și lucrare de Toledo; un pieptene mare spaniol (andaluz); două evantaiuri specifice spaniole cu reproduceri clasice (nu există cu pene de struț, cum mi-a notat Puia și nici n-au fost niciodată asemenea evantaiuri în Spania); un crucifix de argint vechi, pentru pus la gât, cu mărgelă; o pereche cercei andaluzeni stil mudejar; două șaluri, mantile andaluze, cum li se zice aici" (L.R., *La lumina lămpii*, cit., p. 207); toate aceste cadouri îl costaseră "enorm de scump", îi răpiseră timpul, îl distraseră de la alte activități și îl obosiseră. Îl va destinde doar cumpărarea unui bilet pentru luptele cu tauri, ceea ce îl obligă să renunțe la concertul dirijat de Mascagni.

Fapt este că vizita în Spania nu ar fi fost împlinită fără să fi văzut o corrida, la Plaza de Toros din Madrid, după ce în cursul aceleiași dimineți de 26 mai 1929 delegații români la Congresul scriitorilor spanioli vizitaseră palatul clădit în 1575 de Filip al II-lea la Escorial. Palatul îi impresiionase profund. Dar și corrida: "Când am

intrat noi, începuse. Regret că n-am văzut intrarea. Amfiteatrul cuprinde 13.013 oameni. Au fost, împreună cu cea începută, șase curse, fiind uciși șase tauri. La cursa a 6-a, espada a fost luat în coarne de taur și aruncat de două ori; deși rănit, tânărul torero s-a smuls din brațele celor ce-l duceau și a continuat jocul, până ce a înfipt spada în spatele taurului; apoi a început și el să scuipe sânge și a fost scos din arenă. Uciderea definitivă a taurului a făcut-o un alt torero, cel mai iscusit, care știe să dea lovitura mortală instantanee. Publicul mai interesant. Oamenii în toată firea țipă: Animal! Animal! ...Bestie! ...Asasin!...⁴.

Obiceiurile spaniole îl surprind și în viața de fiecare zi, nu doar cu prilejul unor spectacole: luni, 27 mai, "La 9 am plecat la gară, după ce am plătit hotelul. N-am dat bacșișuri (...). Avea să își explice gestul în scrisoarea adresată lui Fanny: "fiindcă aici serviciul se pune în notă, iar oamenii sunt prea mândri să mai primească un supliment de taxă (L. R., *La lumina lămpii*, cit., p. 210).

La Granada va vizita, printre altele, împreună cu Corneliu Moldovanu și "Palacio Arabe" pe care îl descrie destul de amănunțit, cum va face, de altminteri și cu orașul prin care se va plimba până va obosi și unde îl va surprinde miraculosul și neașteptatul cântec al unei privighetori în parcul cu mirți. A doua zi, după ce-și revenise din oboseala călătoriilor, a coborât în oraș unde începeau serbările pentru "Fiesta di Santísimo Corpus Christi" în prezența unei mulțimi care se revarsă în "Valuri pe străzile unde se face procesiunea" (L. R., *Jurnal*, I, cit., p. 94). Același tip de procesiune îl va uimi și la Sevilla a doua zi, când se va întâlni cu poetul Ion Pillat și cu Maria, soția acestuia, și cu tânărul și extrem de bogatul avocat liberal Sebastian Șerbescu, participant la Congresul Națiunilor de la Madrid. Soția acestuia "frumușică, simpatcă și pare că mă simpatizează deosebit" (L.R., *Jurnal*, I, cit., p. 95).

Tot acum are timp și să asculte aventurile colegilor de călătorie, de la care află că "Sorbula a fost aseară la șantan, cu Furtună și olandezul, și au făcut-o lată, cu șampanie și dame" (L. R., *Jurnal*, I, p. 91).

Nu același lucru se întâmplă la banchetul final de la "Palace Hotel", un banchet "elegant și reușit. Furtună cu discurs de mare succes" (L. R., *Jurnal*, I, cit., p. 92).

Atenția migăloasă cu care Rebreanu își nota în *Jurnal* cheltuielile făcute era una dintre caracteristicile personalității sale. Aceeași meticulozitate se reliefează și în adunarea și înregistrarea datelor pe care le va folosi în scrierile ulterioare. În *Mărturisiri* dovedește că a avut tentația de ține un jurnal, încă din 1908, și chiar a început unul în limba maghiară, continuat, ulterior, în românește, sub influența lecturilor din Creangă⁵. Tot acolo va încerca să facă și o disjuncție între "amintiri" și "spovedanii", să se apere de atacurile unor confrăți pe care i-a ajutat sau pe care, din motive independente de voința lui, nu a putut să-i ajute. Zgârcit la vorbă când este împreună cu confrății, nu este la fel de zgârcit și cu jurnalul în care îi zugrăvește pe aceștia: iată-l, de exemplu, pe Corneliu Moldovanu, căruia Rebreanu îi face în *La lumina lămpii* un portret deloc măgulitor: "Alături aud prin zid pe Corneliu tușind,

⁴ L. Rebreanu, *Jurnal*, I, Ed. Minerva, București, 1984, p. 92.

⁵ Vezi Niculae Gheran, *Note și comentarii*, în Rebreanu, *Opere*, 15, Ed. Minerva, București, 1991, p. 412 și urm.

scuipând. Of, groaznic om! Și prost, și copt! Câte nerozii nu mi-a povestit, în toate figurând el ca erou deștept și iubit de femei! Și e cocârjit săracul, de-abia umblă, iar când închide ochii, parcă are cap de mort. Mereu tușește, îi hârâie beregata și scuipă. Am umplut Spania de scuipat... Și eleganța lui! Și boieria lui!... Bietul om. Tot de asemenea tovarăși de drum am eu parte. Dar franțuzeasca lui! Eu parc-aș fi parizian străvechi față de el. Si el, sărăcuțul, nevinovat la cap, crede că e emulul lui Falubert!" Of, ia să-l mai dau dracului și să mă culc! Măine dimineată plecarea la Barcelona. (L.R., *În lumina lămpii*, cit., p. 213). Dar nu uită să trimită "Din cel mai frumos oraș din lume, Sevilla cea fermecătoare, o mie de sărutări" scumpei sale "nevestici" căreia i se și confesase că la Granada, "După cât umblasem în prima zi, am dormit ca bușteanul. Mă dureau tălpile. Dealtfel, semn de hodorogeală, cum umblu o oră-două, mă dor mușchii piciorului drept dela genunchi în sus până la șold. O fi vreun început de reumatism sau cine știe ce" (L. R., *La lumina lămpii*, cit., p. 212). Tot la Sevilla a "ieșit din nou pe Alhambra" ca să își mai fortifice impresiile și să asiste la seria de sărbători religioase. Ca să le observe cât mai bine scriitorii români s-au dus "în piața primăriei, ne-am așezat la o cafenea afară și am privit formarea și plecarea cortegiului laici: ceva ca la carnavalul din cinematograf, plus preoții și straiile sfinte scoase din catedrală. Lume multă, zgomot, muzică, tămbălău" (L.R., *La lumina lămpii*, cit., p. 212). Intenția de a-i oferi soției o cronică exactă a celor văzute se detașează cu putere dintr-o scrisoare expediată la 28 mai din Granada: "Ieri dimineata, când am plecat încoace, ți-am expediat scrisoarea sfârșită alaltăieri, duminică seara, lichidând ca să zic așa Madridul. Să continuăm deci unde am lăsat-o". (L.R., *La lumina lămpii*, cit., p. 210).

La Barcelona sunt așteptați de atașatul de presă al Ambasadei României, Mihai Tican - Rumano - (1895-1967) căruia Rebreanu îi va prefața câteva scrieri și de un jurnalist, Horia, însurat cu o evreică bogată, care face lungi călătorii de agrement. Aici va avea posibilitatea să vadă "Catedrala neisprăvită", tipografia ziarului *El dia Grafico*, foarte modernă și impozantă, va fi informat despre stabilimentul francez "oroare", va exclama și va descoperi la hotelul Siguto niște portari români. Tot la Barcelona, a doua zi, va vizita expoziția internațională și va rămâne tot la fel de impresionat de cele văzute; dar va avea și tresăriri sentimentale văzând "Temeliile palatului României", adică pavilionul național a cărui construcție era de-abia la început. Va lua parte la o altă coridă unde remarcă, cu spiritul de mare romancier, printre altele, "Taurul care nu poate fi ucis" și pe "Torero (care) plânge" (L.R., *Jurnal*, I, cit., p. 96). Dar Barcelona "oraș mare cât Bucureștii, foarte frumos situat, port la Mediterana" (L.R., *La lumina lămpii*, cit., p. 214) îi va rezerva și alte surprize. Împreună cu Tican va face o vizită lui Rivera, președintele presei spaniole care participase la București la Congresul presei latine și apoi la editorul lui Tican "unde e vorba să se editeze *Pădurea Spânzuraților*" (L.R., *Jurnal*, I, cit., p. 96) iar în după masa aceleiași zile de luni, 3 iunie 1929 Rebreanu va lăsa în urma lui Spania cu toate minunățiile ei și se va îndrepta spre Paris unde se va reîntâlni cu Froda și Sorbul, cu doctorul Costică Nanu și cu criticul muzical Stan Golestan.

Deși extrem de scurt și de concis, "jurnalul" spaniol ne oferă posibilitatea să remarcăm marele interes dovedit de Rebreanu pentru spațiul iberic. Impresiile sale sunt extrem de ferme, de aceea se și regăsesc ad litteram corespondența trimisă soției. În

două ocazii vorbește despre șoselele minunate pe care se putea dezvolta o viteză incredibilă în epocă; nu mai puțin măgulitoare pentru gazde sunt monumentele arhitectonice de rezonanță universală, de un evident gust estetic, pe care ar dori să le revadă împreună cu Fanny și Puia, în contrapartidă cu dezlănțuirile sângeroase din timpul celor două coride la care asistă. Tipologiile umane sunt surprinzătoare: cântărețe gitane, actori mediocri sau mai înzestrați, persoane suspuse i se perindă prin fața ochilor într-un admirabil carusel al amintirilor se desprind din filele jurnalului într-o neconținută nostalgie. Fiindcă nu doar gazdele îi oferă și ne oferă propria realitate: și autorul român ni se oferă, când uimit de ceea ce vede în jur, când meditănd la substanța celor văzute. Cu ferma conștiință a scriitorului că trebuie să-i ofere cititorului, "o lume întreagă", fiindcă romanul este "o lume specială, cu viața ei proprie, și totuși atât de apropiată de sufletul general omenesc încât oricine să o poată reconstitui cu fantezia"⁶ (L.R., *Jurnal*, I, p. 363) el reevocă, chiar și numai în parte, realitatea pe care a trăit-o în spațiul iberic.

⁶ Interviu acordat lui Ioan Massoff, publicat în *Rampa*, VIII, nr. 2107, 2 nov. 1924, p. 1, și reluat în L.R., *Jurnal*, I, cit., p. 363.

TRADIȚIE ȘI MODERNITATE ÎN GÂNDIREA LUI EUGEN LOVINESCU

Artur LAKATOS

Tradition and Modernity in the Eugen Lovinescu's Thought. This study deals with the personality of a Romanian Critic, Historian of Literature, Writer and Cultural Sociologist, key figure of Romanian cultural life debates from the first half of the 20th century. Similar to Ștefan Zeletin, Lovinescu was also an adept of European character of Romanian society, but the main difference lays in the fact that since Zeletin was thinking in Economic terms, for Lovinescu European character lays in major characteristics of Romanian cultural heritage. Lovinescu was quite a solitary voice in intellectual debates of those decades, and has been violently attacked, especially by authors who were sympathizers of Extreme Right ideas, but his philosophy remains an important chapter in Romanian culture.

Keywords: western influence, philosophy of culture, imitation, intellectual debate, religious spirit, modernism, traditionalism.

Eugen Lovinescu a fost și a rămas o personalitate controversată. Combătut cu agresivitate de unii, laudat de alții, în general „uitat” și criticat în perioada comunistă, iar apoi recunoscut de majoritatea istoricilor de după 1989, Lovinescu a fost și va rămâne exponentul principal al ideii europeniste în gândirea românească interbelică.

Născut în 1881 la Fălticeni, ca al patrulea fiu al lui Vasile Lovinescu, profesor de istorie și director al școlii din oraș, a absolvit secția de limbi clasice a Facultății de Litere din București, iar doctoratul l-a dat la Sorbona. Într-o oarecare măsură poate fi socotit un mare învins: încă din vremea copilăriei a fost un individ închis în sine (Negoîtescu, 1999: 27), cariera sa didactică a fost scurtă și nesatisfăcătoare – Lovinescu însuși neagreaând-o –, iar realizările sale în plan politic sau al vieții academice au fost puține.

Eugen Lovinescu și-a început activitatea didactică la Ploiești. S-a remarcat însă rapid ca o persoană individualistă, fără vocație deosebită, ca un oponent serios al regimului educației colective, afirmând, de altfel, că fiecare om e propriul său dascăl (Curticeanu, 1998: 171). Cu toate acestea, el a reușit să fie socotit cel mai influent critic literar al epocii sale, chiar și de către contemporani. Activitatea lui nu se rezumă însă doar la critică literară. Referitor la complexitatea operei lui și a gradului de identificare cu aceasta, iată cuvintele unui înfocat admirator: „*Lovinescu e un scriitor a cărui viață se identifică întru totul cu opera, în sensul că biografia, psihologia, etosul și bibliografia se contopesc într-o unitate perfectă, se oglindesc permanent unele în-altele* (Negoîtescu, 1999: 9).”

Eugen Lovinescu a fost unul dintre primii cercetători care au procedat la o investigare cuprinzătoare a cauzelor care generaseră dezvoltarea României moderne. La fel ca și Ștefan Zeletin, Lovinescu a legat procesul modernizării de introducerea în Principatele Române a capitalismului de tip occidental, considerând momentele 1848 și 1866 drept pietre de hotar în dezvoltarea țării. Lovinescu găsea forța motrice a

dezvoltării în evoluția ideilor, în timp ce Zeletin puna accentul pe factorii economici și sociali (Hitchins, 1998: 293).

Europenist convins, Lovinescu a combătut tot timpul ideile tradiționaliste și pe cele țărăniști, precum și toate manifestările și comportamentele care au derivat din acestea, inclusiv pe plan artistic. Observațiile sale aveau adesea accente ironice: „*Naționalismul unora dintre scriitorii tineri se caracterizează printr-un exod către sate. Adevăratul român e la sat, acesta e principiul pe care își reazemă estetica lor. O estetică cam mărginită-aceasta!*” (Lovinescu, 1906: 8) sau se remarcă prin generalizări complexe: „*Țărănismul nostru e prea excesiv și cam artificial - ca tot ceea ce vine dintr-o doctrină- și are multe laturi prea puțin estetice*” (Lovinescu, 1906: 10). Cât despre concepția lui personală, aceasta este cel mai bine sintetizată în lucrarea sa intitulată „*Istoria civilizației române moderne*”, apărută în trei volume între anii 1924-1926, în care analizează cursul dezvoltării țărilor românești pe durata secolului XIX și drumul pe care trebuie să apuce România Mare în viitor.

Primul volum, denumit „*Forțele revoluționare*” analizează situația spațiului și spiritului românesc între 1800 și 1900. Lovinescu considera că lumea românească se afla la interferența Răsăritului și a Apusului. Românii erau văzuți ca parte a Occidentului datorită originii și culturii latine, fapt ce se concretizase pe plan spiritual. România totuși nu făcea parte în acea epocă din civilizația apuseană din cauza influențelor negative venite de la popoarele și structurile din jur, în speță dinspre Bizanț, cum ar fi „*degradarea morală, vișiile, corupția regimului fanariot.*”

Dacă aceste influențe n-ar fi existat, susține Lovinescu, poporul român s-ar fi integrat de mult în cadrul lumii apusene, asemenea celorlalte popoare latine. „*Dacă tragice împrejurări istorice nu ne-ar fi statornicit pentru multă vreme în atmosfera morală a vieții răsăritene – suflet roman în vigurosul trup iliro-trac – noi am fi putut intra de la început, ca și celelalte popoare latine, în orbita civilizației apusene. Condițiile istorice ne-au orientalizat însă, prin slavii de la sudul Dunării am primit formele spirituale ale civilizației bizantine; începând însă din veacul al XV-lea am suferit apoi, mai ales în păturile conducătoare, moleșita influență turcească.*” (Lovinescu, 1925: 5-6).

Religia ortodoxă era și ea privită ca un factor negativ – „*o religie obscuristă*”, „*cu o limbă liturgică și un alfabet străin*”, care n-a ajutat la crearea unei culturi și arte naționale, iar ca argument Lovinescu îl cita pe marele filosof rus, Soloviev: „*Orientalul se roagă, pe când occidentalul se roagă și lucrează.*” Rolul negativ jucat de religie este contrabalansat însă de un lucru absolut pozitiv, prin latinitate (Lovinescu, 1925: 6-12).

Dacă acceptăm afirmația lovinesciană: „*În veacul și de la locul nostru, lumina vine din Apus: ex occidente lux!*” ar trebui să acceptăm ca fapt și afirmațiile conform cărora pe durata a mai multor secole momentele mărețe din istoria culturii românești ar fi fost, măcar parțial, rezultatul unor influențe apusene: „*Influența husită ne-a dat, așadar, cele dintâi traduceri religioase în limba română; influența calvină avea să ne dea cele dintâi tipărituri românești. Prozelitismul sașilor din Ardeal, ce voiau să atragă pe români la dogma nouă îi datorăm Catehismul din 1541- a Catehismului de la Sibiu, tradus din limba germană, și aflat azi numai într-o copie din veacul al XVII-lea în Codicele Sturdzan. De numele diaconului Coresi se leagă apoi răspândirea*

sistematică a tipăriturilor românești fie din scopuri de propagandă reformistă (ca de pildă, Tâlcul evangheliilor) fie, mai ales, din scopuri culturale sau numai comerciale, întrucât începuse a se dezvolta gustul cărților scrise în românește: semnificativ este însă că inițiativa pornea din partea sașilor din Brașov, iar important că, prin aceste tâlmăciri românești, s-au pus temelile limbii noastre literare” (Lovinescu, 1925: 12-13).

Fenomenele specifice unor culturi nu rămân însă caracteristici exclusive ale culturii respective. Pentru Eugen Lovinescu, „Civilizațiile sunt fenomene strict istorice și națiunile care participă la un timp istoric comunică între ele datorită puterii de penetrabilitate a civilizațiilor, prin împrumuturi și adaptări conforme temperamentului etnic propriu fiecăruia” (Negoitescu, 1999: 27). Datorită acestui fapt, ele s-au putut integra în cadrul culturii lumii occidentale, mai mult, au făcut-o cu mult înaintea românilor, încă din Evul Mediu, acceptând religia și sistemul feudal caracteristic acestuia. „Spiritul Evului Mediu se limitează la două principii esențiale: credința religioasă, care a determinat natura existenței sufletești a tuturor popoarelor europene din acea vreme și care devenită o adevărată febră, a împins Occidentul la cucerirea mormântului lui Hristos din mâinile păgânilor (1089-1200), și în al doilea rând la forma socială a feudalității”; „Regimul feudal, scrie Fustel de Coulanges, se găsește și la neamuri ce n-au nimic german și la popoarele ce n-au nimic roman. El a existat deopotrivă în Galia sudică, unde predomină sângele roman și în Galia nordică, în care se amestecă amândouă rasele, în Bavaria sau Saxonia de rasă pur germanică. El a existat și la unguri și la slavi. Documentele irlandeze ne arată că s-a format și în Irlanda spontan, fără nici o cucerire. Îl găsim și la alte popoare, chiar în afară de Europa – îl găsim și în Orientul musulman, îl găsim chiar și în Japonia, de unde conchidem că necesitatea momentului istoric depășește legile elementare ale imitației prin contagiune. Spiritul timpului nu e, de altfel, un concept abstract, ci se desprinde dimpotrivă de gradul de evoluție intelectuală ca și din situația economică a epocii” (Lovinescu, apud. Curticeanu, 1998: 23).

Chiar dacă românii, datorită întâmplărilor istorice, au rămas multă vreme în afara acestui cadru, la începutul secolului al XIX-lea a început un proces de dezvoltare continuă. Analizând fazele de dezvoltare ale națiunii române, Lovinescu a ajuns la concluzia că aceasta a avut loc în principiu sub influența culturii apusene, prin lupta continuă a elitelor și a forțelor liberale, care susțineau ideile de progres occidentale împotriva forțelor conservatoare, care stăteau în calea dezvoltării doar ca să-și susțină interesele proprii. De fapt, în mare parte a volumului II din lucrare, intitulat „Forțele reacționare”, este prezentată lupta continuă a celor două forțe pe durata secolului XIX. Schimbările radicale n-au avut loc însă în toate domeniile în același timp. Dacă revoluția ideologică a început mai devreme, schimbarea radicală în structura economică s-a produs doar când, datorită comerțului liber, au avut loc contacte cu capitalul englez și francez. În urma acestor contacte pământul arabil, care până atunci reprezenta doar avere și simbolul poziției sociale, s-a transformat în capital, adică în sursă și mijloc de producție de masă (Lovinescu, 1925: 19-27). Nu s-a putut păstra însă vechiul sistem structural agrar și tocmai de aceea lupta cea mai aprigă între forțele revoluționare și cele reacționare s-a dat în jurul proprietății rurale, fiindcă „pentru proprietar, pământul reprezenta o forță politică și un principiu de dominație, singurul vestigiu al unui regim de privilegiu”.

Disputa în jurul proprietății agrare din România secolului XIX este prezentată aproape ca o luptă dintre Bine și Rău, de partea binelui aflându-se desigur forțele liberale, care triumfă mai tot timpul, chiar și când forțele conservatoare dețin puterea. Conservatorii, chiar dacă erau *de jure* la putere și aveau toate căile de a-și conserva privilegiile, au fost nevoiți să aducă totuși anumite schimbări, deși nu de bunăvoie, ci din cauza evoluției firești a spiritului public, care a fost influențat de forțele liberale. Potrivit lui Hitchens, Lovinescu a tras concluzia că de fapt s-a dat confruntarea între Est și Vest, luptă în care a câștigat cel din urmă, deoarece elitele românești au dorit acest lucru, considerând Vestul superior Estului (Hitchens, 1998: 293).

O țară modernă nu se putea baza însă exclusiv pe agricultură. Industrializarea și marea industrie de tip occidental sunt la fel de importante, dacă nu chiar mult mai importante decât agricultura. Conform analizelor lovinesciene, în Principate a început la un moment dat industrializarea, această industrie a fost însă distrusă de împrejurări potrivnice, iar astfel agricultura a rămas singurul factor creator de plusvaloare. Pentru ca țara să nu rămână inferioară din punct de vedere economic altor țări, era necesară o industrializare cât mai rapidă și complexă. Crearea industriei naționale a necesitat, ca să nu fie ucisă în cursul ei de dezvoltare de concurența străină, protecționism și legi protecționiste, iar posibilitatea dezvoltării acesteia era asigurată de resursele bogate ale României Mari (Lovinescu, 1925: 19-27).

Pentru încadrarea în rândurile țărilor civilizate era necesar un proces de integrare, definit de Lovinescu cu termenul de sincronism, idee complexă ce stă la baza concepției lovinesciene. Teoria sincronismului e definită clar abia în volumul trei al *„Istoriei civilizației române moderne”*, dar anumite elemente apar încă din primul volum. Sincronismul se caracterizează prin adoptarea cât mai rapidă și mai complexă a celor mai recente valori și tehnici occidentale. Acest fapt se poate realiza prin fenomenul ce este denumit de autor *„imitație”*, termen combătut cu vehemență de adversarii acestuia. În concepția lovinesciană, imitația nu e o slugarnică copie cât se poate de perfectă a valorilor altora, ci înseamnă preluarea a numai ceea ce este bun și adaptabil realităților existente la un moment dat. Ar fi absurd și fără sens să se refacă etapele dezvoltării în cadrul anumitor domenii, de exemplu să se introducă, ca un prim pas în dezvoltarea transporturilor românești, locomotiva lui Stephenson. *„Mecanismul oricărei imitații revoluționare se descompune însă în două elemente esențiale: în transplantarea integrală a invenției și apoi în prelucrarea ei prin adaptări succesive la spiritul rasei* (Lovinescu, apud. Negoieșcu, 1999: 129). *Cum numărul <<invențiilor>> unui popor este foarte limitat și uneori inexistent, pe când numărul imitațiilor adaptate poate fi nelimitat, rezultă, pe de o parte, că a imita este felul cel mai obișnuit de a fi original, iar pe de alta că rasa are un rol important în formația civilizațiilor. Trecând de la un mediu etnic la altul, ideea se refractă: unghiul de refracție constituie originalitatea fiecărui popor.”*¹

Adversar declarat al tradiționalismului, Lovinescu nu neagă valoarea tradiției și eventuala necesitate de a imita trecutul. În viziunea sa, tradiția putea reprezenta și o

¹ Prin „rasă”, Lovinescu înțelege popor, națiune, și nu rasă în sensul teoriilor rasiste.

sursă de creație, fiindcă adevărata valoare nu stă în imitație integrală, ci în faza asimilării și a creațiunii originale. Imitația trecutului izvorăște din instinctul de conservare, tradiția „*nu trebuie însă să se ridice din mormânt ca o veșnică imputare, ci de se poate, colaborând cu noile forme, să devină un principiu creator de viață*” (Lovinescu, apud Negoîtescu, 1999: 36). Interdependența și sincronismul nu sunt o amenințare la adresa specificului propriu, sunt chiar factorii care pot asigura universalitatea valorilor naționale (Negoîtescu, 1999: 37). Lovinescu avea însă o părere foarte diferită de tradiționaliști referitor la specificul tradiției românești și a valorilor acesteia. Pentru el, ortodoxia este în sine un simplu împrumut (Ornea, 1996: 103), cum nici „*moștenirea slavo-bizantino-turco-fanariotă*” nu reprezintă o bază tradițională, așa cum nici în Franța absolutismul regesc nu reprezenta o tradiție (Lovinescu, 1925: cap. XVIII). În volumul trei al „*Istoriei...*” Japonia este citată ca un exemplu pozitiv, a cărui transformare economico-socială s-a făcut pe baza ideilor sincroniste. Deși nu avea deloc legături puternice și complexe cu lumea occidentală pe plan spiritual, prin adoptarea valorilor apusene Japonia a devenit dintr-o țară înapoiată, cu caracter feudal, una din primele țări ale lumii, chiar dacă procesul de transformare a generat și acolo probleme (Lovinescu, 1925: 152-157). Pentru Eugen Lovinescu, competiția de idei se dă între ideile inovatoare promovate de clasele urbane și ideile reacționare apărute de clasele rurale, care se tem de inovații. Cel mai înalt nivel de dezvoltare socială e reprezentat de orașul mare occidental, iar clasele urbane – adică burghezimea și moșierimea – sunt văzute ca purtătorii celor mai înalte daruri de civilizație, care au rolul și menirea de a înfrânge rezistența maselor țărănești „*pasive și inerte*” (Hitchins, 1998: 294).

În opera lui Lovinescu, atât literatura, cât și critica literară își au locul lor, critica literară rămânând însă preocuparea lui principală. Nici în acest domeniu nu putea fi altceva decât un modernist convins. Simbolist prin temperament, el s-a autodefiniț pe de o parte ca un impresionist, care aplica metoda relativismului estetic, iar pe de altă parte ca un critic care urmărea „*reducerea expresiei unei idei la elementul său esențial*”, ocolind astfel accesoriul pentru a viza direct principiile generatoare, ignorând părțile pentru a intui totul (Negoîtescu, 1999: 26). În volumul „*Mutația valorilor estetice*” (Lovinescu, 1925: 168), Lovinescu își exprimă opinia după care expresionismul, dadaismul, cubismul, futurismul și constructivismul sunt considerate drept curente artistice ce reprezintă „*spiritul veacului*” XX. Cea mai accesibilă și cea mai complexă critică literară a lui Lovinescu o găsim însă în volumul doi al „*Istoriei civilizației...*”, intitulat „*Forțele reacționare*”, unde el atacă dur acele curente literare românești pe care nu le poate încadra în modul de gândire europeană: junimismul, sămănătorismul și poporanismul. De multe ori, limbajul utilizat e foarte dur, de pildă, când vorbește despre poporanism, Lovinescu subliniază caracterul hibrid al acestuia, definindu-l ca pe „*o concepție economică și sufletească reacționară*” care „*a altoit o ideologie revoluționară*”. Totodată poporanismul „*descinde direct din sămănătorism, cu circumstanța agravantă a unei închipuite obligațiuni morale a scriitorilor față de țărâtime*”. Aceste curente de tip tradiționalist erau percepute ca dăunătoare de către Lovinescu, deoarece nu reprezentau un principiu de creațiune poetică. „*Caracterul mai mult rural al literaturii române este așadar un fenomen determinat de însăși condițiile vieții din trecut a poporului nostru: ideologia tuturor mișcărilor culturale ce se*

străduiesc să-l mențină intact ca pe singurul posibil, este însă o manifestare reacționară a spiritului ce nu vrea să se adapteze formelor noi de viață socială” (Lovinescu apud. Negoieșcu, 1999: 35). Criticile lovinesciene nu ocolesc nici marile personalități ale secolului XIX, în frunte cu Eminescu, fapt ce l-a determinat pe legionarul Radu Gyr să scrie următoarele în anul 1936: „Eugen Lovinescu, baba libidinoasă a scrisului corupt, care, într-o carte semită, încearcă să tăvălească-pentru că așa i-a ordonat Sărintarul – în mlaștini și canaluri - pe arhanghelul poeziei și gândirii românești, pe Eminescu” (Gyr apud Ornea, 1996: 426).

Pentru Lovinescu, literatura trebuia pusă și ea în slujba modernizării naționale. Adaptarea și asimilarea neologismelor era mai mult decât necesară, fiindcă „o limbă atât de înapoiată ca a noastră nu se poate adapta noilor condiții de viață și nu poate răspunde noilor trebuințe de expresie decât prin neologizare” (Lovinescu, 1925: 178). În consecință, scriitorii erau îndemnați să se pună în slujba noilor cerințe și să scrie conform acestora. „Când susții că reprezینی o concepție determinată de legea independenței vieții morale și materiale a popoarelor apusene, e o datorie să lucrezi și în literatură în sensul acestei legi, adică a evoluției noastre sociale” (Lovinescu, 1925: 139).

Deși Lovinescu nu s-a implicat în politică, el și-a manifestat propriile idei politice. În opinia lui, conservatorismul era o doctrină a trecutului, a secolului a XIX-lea, marea luptă pe planul concepțiilor economico-politice urmând să se dea între doctrinele liberale și cele socialiste (Lovinescu, 1925: 180). Lovinescu a analizat și cele două ideologii totalitare ale epocii sale – comunismul și fascismul – pe care le considera că „rup firul dezvoltării armonice a Europei de azi”. Amândouă reprezentau teorii și valori false: „pe de o parte credința că pot trăi democrații proletare în contradicție cu faza democrației burgheze a civilizației moderne, iar pe de alta, dictatura civilă sau militară, care, sub pretextul intereselor naționale, suprimând libertățile constituționale, a impus un regim absolutist, împotriva spiritului veacului și a sincronismului tuturor manifestărilor sale” (Lovinescu, 1925: 55). Însă în viziunea lui, comunismul putea fi o cale în viitor, fiindcă impusese o revoluție socială. Lovinescu nu a negat aspectul tiranic al acestui regim, încălcarea drepturilor și libertăților fundamentale garantate de democrațiile moderne, dar a încercat să justifice teroarea introdusă de comunism: „această atitudine negativă își găsește justificarea în epoca de tranziție pe care din pricina rezistenței întâmpinate o impune orice revoluție socială.”

Pe de altă parte, fascismul – aflat la putere numai în Italia în anii apariției celor trei volume ale „Istoriei..” (național-socialismul lui Hitler fiind încă într-o fază de evoluție embrionară) nu era considerat de Lovinescu drept o cale de progres, în ciuda aparențelor: „Deși a realizat ordinea și prosperitatea Italiei, prin faptul că, o dată cu suprimarea tuturor libertăților, a înăbușit și spiritul veacului, fără a aduce o formulă nouă de viață, fascismul nu numai că nu e o anticipație, dar reprezintă chiar o involuție socială” (Lovinescu, 1925: 60).

Fără îndoială, Eugen Lovinescu, cu toate opiniile lui, a fost și va rămâne o personalitate marcantă și totodată controversată și dezbătută în viața culturală română. Avea mulți dușmani încă din timpul vieții – unul din ei, Ovidiu Papadima l-a caracterizat ca pe un adevărat dezastru pe plan cultural, afirmând „ceea ce pentru economia noastră a fost lăcomia de capitaluri internaționale, a fost pentru dărâmarea

noastră sufletească invazia modernismului în cultura noastră, invazie patronată cu atâta delicioasă inconștiență de dolofanul critic și sociolog de birou, dl. E. Lovinescu...Tolerat de presa evreiască, izolat sufletește de tineret, nici măcar oficial în cultură, situația d-lui E. Lovinescu e tragică...” (Papadima, 1940 apud Ornea, 1996: 435). Nu a fost ocolit însă nici de admiratori fideli, printre care și unul dintre contemporanii noștri, Gheorghe Grigurcu, care susține: „*la o jumătate de secol de la trecerea sa în eternitate, ne putem ghida după convingerile și atitudinile sale, nu mai puțin decât după cele maioreștiene, pe care, în esență, le continuă și le dezvoltă. Ba chiar credem că-l putem simți mai apropiat de spiritul nostru, întrucât aparține unei epoci mai recente cu care, măcar biologic, destui dintre noi ne-am intersectat*” (Grigurcu, 1997: 11). Și chiar dacă multe din ideile lui Lovinescu ni se par astăzi, pe bună dreptate, ca fiind naive sau chiar depășite, câteva totuși merită să dea subiect de meditație pentru multă lume.

Bibliografie

CURTICEANU, Valentina Maria

1999 *Eugen Lovinescu*, București, Editura Paralela 45.

GRIGURCU, Gheorghe

1997 *Eugen Lovinescu între continuatori și uzurpatori*, București, Editura Jurnalul Literar.

Hitchins, Keith

1998 *România 1866-1947*, București, Editura Humanitas.

Lovinescu, Eugen

1925 *Istoria civilizației moderne române*, București, Edit. Ancora.

1906 *Pași pe nisip*, București, Librăria Națională.

Negoîtescu, Ion

1999 *Despre Eugen Lovinescu*, București, Editura Paralela 45.

Ornea, Zigu

1996 *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, București, Editura Fundației Culturale Române.



ANIVERSĂRI

FESTIVITATEA DE PENSIONARE A D-NEI MARIA SIMONA MUNTEANU – DIRECTOR AL MUZEULUI ETNOGRAFIC AL TRANSILVANIEI ÎN PERIOADA 1 APRILIE 2001 – 1 IULIE 2011

Cuvânt de rămas bun ...

Stimați colegi, dragi prieteni,

Vă mulțumesc tuturor celor care mă onorați azi cu prezența, acceptând invitația de a participa la un eveniment, care în opinia mea, marchează încheierea unei etape deosebit de importantă în viața unui om. Acest moment vreau să fie într-o strânsă relație cu contextul în care se petrece; iar contextul de azi consider că este temporal, pentru că are loc astăzi **1 iulie 2011**, dar îl pot defini și ca un context cultural, pentru că se petrece într-un spațiu sacru, și nu în ultimul rând un context istoric, care va fi, cu siguranță, înregistrat în memoria Muzeului Etnografic al Transilvaniei. Deși emoționată, sper să vă pot împărtăși sentimentele și gândurile din buchetul amintirilor. M-am gândit mult, în ultimul timp, la acest moment, la ce vă voi spune când vă am pe toți în fața mea, cei cu care am realizat atâtea lucruri importante pentru viața muzeului, în acești zeci de ani! M-ați sărbătorit în toamna anului trecut, când adăugam anilor mei încă 365 de zile, marcând acel început de sfârșit de activitate în planul creativității, cu responsabilități, cu greutăți dar și cu multe împliniri, și un altfel de început, cu alt gen de responsabilități și altfel de împliniri!

Se spune că cei mai buni sunt aceia care fac din tine o persoană mai bună, iar Dvs. ați dovedit acest lucru din plin. Dvs. ați fost energia mea, pe care mi-ați insuflat-o în fiecare zi petrecută în acest spațiu. M-am simțit puternică atâta timp cât Dvs. m-ați susținut! Nu am simțit niciodată că îmi fugea pământul de sub picioare! Totul avea echilibru, și chiar dacă au existat momente dificile, știam că împreună vom depăși tot ceea ce ar fi putut umbri soliditatea și liniștea instituției.

Acum, după atâția ani de experiență, trebuie să recunosc că în viață nu este important ceea ce ți se întâmplă, ci important este ceea ce înveți din ceea ce ți se întâmplă! Ca fiecareia, mi s-au întâmplat și bune și rele, dar privind în urmă, îmi dau seama că fiecare moment, bun sau rău, a adus ceva cu el și și-a lăsat amprenta. În ultimul timp i-am înțeles din ce în ce mai mult pe cei din jurul meu și am fost și sunt conștientă că dacă vreau să-l înțeleg și să-l respect pe aproapele meu, trebuie necondiționat să mă respect pe mine însămi.

Aș dori ca fiecare dintre Dvs. să se gândească pentru câteva secunde la un eveniment, un moment plăcut din anii petrecuți împreună, ani care au contribuit la crearea unui tezaur unic de amintiri, tezaur pe care noi toți îl vom purta veșnic cu noi.

Am reușit pe parcursul vieții să stabilesc cu multă ușurință punți de comunicare cu semenii mei. Au fost puțini cei cu care nu am putut comunica, iar acest lucru nu s-a datorat mie. Am ținut la legăturile din copilărie și din adolescență, deși de multe ori drumurile noastre ne-au purtat pe meridiane și continente diferite. Mă caută foarte mulți dintre elevii mei din Mureș și Gherla, unde am început viața profesională,

iar în ultimul timp, fiecare întâlnire parcă ne apropie mai mult. Mă simt legată de Dvs., de instituția, unde, cu foarte mulți, de-a lungul celor 27 de ani, am respirat sacralitate.

Momentul de azi, adică pensionarea, este rodul muncii de o viață și înțelepciunea unui nou început. De acum preocupările mele nu vor mai fi exclusiv științifice și administrative, se vor transforma în preocupări spirituale. Am speranța că așa voi putea să ies din cotidian, că voi putea trăi și retrăi timpurile parcă apuse, în care modelele pe care generația mea le-a urmat erau altele, când scara valorilor era formată din nume grele ale culturii și științei românești și universale. De multe ori privesc biblioteca bunicilor și părinților mei, cu mii de volume! Multe dintre aceste cărți le-am citit, pe altele doar le-am răsfoit, iar cele necitite vor urma să-mi treacă pe sub ochi. Respectul meu pentru trecut m-a făcut să respect și prezentul. Trecutul reprezintă rădăcinile care mi-au dat identitatea culturală într-un spațiu geografic mirific. M-am dezvoltat într-o lume morală în care Cartea era ca și Credința, iar Cuvântul avea valoare. Din fericire m-am născut și m-am împlinit într-un mileniu și un secol, în care educația și cultura și-au dat mâna, lăsând o amprentă adâncă. În ultimii ani muzeul a fost pentru mine un refugiu încercând să mă cufund în altă dimensiune.

Îmi aduc aminte începutul vieții active în 1975, retrăind momentele frumoase din activitatea mea. Am adunat într-un buchet imens acele clipe de bucurie și fericire pe care le păstrez în memorie și în sufletul meu. Recunosc că au fost și clipe grele peste care am trecut cu ușurință, făcându-mă mai înțeleaptă, mai bună, mai înțelegătoare. După atâția ani pot spune că privesc viața dintr-o altă perspectivă. De mult mi s-au răsturnat valorile, iar ceea ce pentru unii pare esențial, pentru mine este fără importanță. În ultimii zeci de ani am căutat să-mi îmbogățesc spiritul, care îmi dă prilejul de a fi fericită în orice moment. Pe tot parcursul anilor mei activi am fost convinsă că viitorul depinde de ceea ce construim, de ceea ce realizăm astăzi.

Am făcut și eu parte din trecutul și prezentul muzeului, am căutat ca prezentul, devenit la un moment dat trecutul, să lase urme cât mai adânci a trecerii mele. Dvs., cei care rămâneți, veți fi contemporani cu viitorul muzeului, sper să vă bucurați și să vă împliniți idealurile.

Astăzi vreau să vă aduc un omagiu tuturor și să vă spun că ați fost, sunteți și sper să rămâneți un grup excepțional! În vremuri bune, dar și perioade grele nu v-ați pierdut încrederea în demersul început împreună, zămbind și dăruind celor din jur căldură și bunătate! V-am respectat și v-am admirat pentru energia și angajamentul față de ceilalți, dar mai ales pentru devotamentul față de instituția noastră. Sunt convinsă că idealurile noastre, care ne-au dat puterea să înfruntăm povara vieții, au fost adevărul, binele și frumosul. Am avut încredere în Dvs. și Dvs. în mine; am fost uniți, iar Credința ne-a dat forță, înțelegere, înțelepciune, mulțumire și mai ales modestie.

Vreau să mulțumesc în mod special celor cu care, în fiecare zi am vegheat la bunul mers al instituției: celor doi șefi de secție: d-na Daniela Șerdan–Orga, mâna mea dreaptă în problemele patrimoniului și celor administrative, implicată trup și suflet în viața muzeului; d-lui Ioan Toșa, cel care și-a trăit toată viața în muzeu, cunoscând mai bine decât oricine istoria știută, dar mai ales cea neștiută de mulți a muzeului; d-nei Aurica Gabor, economist și șef contabil care, prin implicare, și corectitudine a făcut posibilă dezvoltarea financiară a instituției în ultimii ani. Tot acum gândul meu de

mulțumire se îndreaptă către dl. Cosmin Maier, tânăr economist entuziast, contabil șef, când am preluat directoratul, care a pus rânduială în contabilitate și datorită căruia am început lucrările de consolidare și amenajare a celei de-a 5-a expoziții permanente a Muzeului Etnografic al Transilvaniei, munca domniei sale fiind continuată și finalizată de către d-na Maria Andreiu, economist desăvârșit, cu experiență și contabil șef al instituției până în decembrie 2006.

Nu în ultimul rând vreau să-i mulțumesc d-lui ing. Remus Lăzărescu, un inginer de „modă veche”, un om admirabil din toate punctele de vedere, care m-a ajutat și care mi-a înțeles îngrijorarea și chiar unele „ieșiri în peisaj”! Domnia sa a stat în permanență în spatele nostru, discret, înțelept și calm, asigurându-ne de bunul mers al lucrurilor, care au dus la vernisarea expoziției de bază în 16 decembrie 2006.

Au fost alături de mine toți specialiștii muzeului, cercetători, muzeografi, conservatori, restauratori, gestionari, personalul administrativ, supraveghetori, muncitori, agenți de pază, toți aducându-și aportul la bunul mers al instituției. Tuturor vă mulțumesc încă o dată, dorindu-vă multă sănătate Dvs. și familiilor, fericire, împliniri și bună înțelegere.

Aduc un omagiu și mulțumirile mele celor care mi-au deschis porțile și brațele la început de drum, cu generozitate, bunăvoință și tact, făcându-mă să mă simt „acasă”: dl. Tiberiu Graur, director al muzeului între 1980-2001, cercetător de largă cultură și vocație europeană, cel care, de-a lungul câtorva decenii, ne-a împărtășit din remarcabilele sale cercetări științifice; dna Maria Bocșe, doctor în etnologie, care a servit interesele culturii și civilizației tradiționale românești, printr-un discurs științific complex sub aspect cultural, cu coloratură interdisciplinară originală, fiind o continuatoare a ideilor predecesorilor săi; o pioasă amintire dragilor colegi Pompei Mureșan și Romulus Oșianu, demni urmași ai lui Romulus Vuia și Valer Butură, cercetători de înaltă ținută profesională, care în era campaniilor etnografice, au participat alături de renumiți cercetători ai vremii, la o serie de misiuni de cercetare și achiziții în Câmpia Transilvaniei, Depresiunea Călățele, Munții Apuseni, Țara Zarandului, Oaș, Mehedinți, Maramureș, Bistrița-Năsăud.

Vă îmbrățișez pe toți cu alese sentimente și... să ne vedem cu bine și să ne bucurăm de fiecare dată când pașii noștri se vor întâlni! LA REVEDERE !

1 iulie 2011

Maria Simona MUNTEANU

Doamnă director Maria Simona Munteanu,

Nu îmi este nici mie ușor să-mi stăpânesc emoțiile pentru că iată, încep să fac și eu parte dintre „cei vechi” ai muzeului.

Realizările Dvs. pe plan profesional ne sunt cunoscute. Toți cei de aici lucrăm într-o instituție pe care ați reconstruit-o. Trebuie să ne uităm doar în jur:

- Suntem în expoziția pe care ați gândit-o, ați visat-o și la figurat, dar și la propriu și a cărei artizan ați fost, începând de la demersurile pentru finanțare și până la legarea ultimului fir de nylon. În zilele care se prelungeau până-n noapte, atunci când finalizam această expoziție am înțeles de la Dvs. ce înseamnă demersul științific, tenacitatea, dăruirea și puterea de muncă, precum și plăcerea de a lucra într-un colectiv

- Aceiași tenacitate și putere de muncă ce a dus și la renașterea Anuarului, la zămisirea și publicarea cărților de specialitate, la înființarea taberei, la expozițiile făcute în străinătate, la edificarea locului de joacă pentru copii și la foarte alte multe acțiuni încheiate cu succes, prin care prestigiul muzeului a crescut

- Tot ce ați construit rămâne și se vede, și promitem să păstrăm și să ducem mai departe ceea ce ați edificat.

La fel de important ni se pare însă ceea ce nu se vede, dar ceea ce noi colegii Dvs. am simțit permanent:

- Ați găsit tot timpul, în mod aproape miraculos, punctul de echilibru între exigența profesională și înțelegerea pe care nu o putem califica decât părintească

- Ne-ați considerat pe toți, indiferent de funcție sau pregătire, colegi, parteneri și prieteni, iar relațiile dintre noi au fost puse întotdeauna sub semnul respectului reciproc. Respectul și admirația s-au transformat în timp, pentru unii dintre noi, în dragoste.

- Ați știut să construiți un colectiv în care să existe comunicare și armonie
- În momentele grele ați știut să ne ascultați și să ne încurajați
- Ați simțit exact când aveam nevoie de ajutor și ni l-ați oferit întotdeauna fără ezitare.

Mulți dintre noi au avut norocul să vă aibă alături, în clipele de cumpănă sau de deznădejde. Întotdeauna ați știut exact ce este de făcut. Când puneți mâna pe telefon știam deja că problemele noastre se vor rezolva, pentru că Dvs. dna director Simona Munteanu aveți mulți prieteni care vă iubesc.

Nu putem decât să vă mulțumim cu toată dragostea și sinceritatea pentru toți acești ani dedicați muzeului și să ne rugăm bunului Dumnezeu să vă ajute în tot ce veți face de acum încolo. Vă rugăm să nu uitați că noi suntem aici și puteți conta oricând pe noi. De asemenea, vă așteptăm cu nerăbdare din călătoriile pe care suntem siguri că le veți face prin lume, să ne uităm la pozele pe care le veți aduce.

Știm cu siguranță că vă vom simți foarte mult lipsa, dar sperăm că ne vom vedea în continuare cât se poate de des.

Vă dorim ca următorii ani să fie la fel de frumoși ca întreaga Dvs. viață, să puteți oferi mai mult timp familiei de acasă, dar vă rugăm să nu uitați nici familia de la muzeu, care vă așteaptă oricând cu porțile și sufletele deschise.

Colectivul Muzeului Etnografic al Transilvaniei



Doamnei Simona Munteanu

O viață petrecută în slujba descoperirii, valorificării și conservării patrimoniului etnografic dă măsură pasiunii și competenței profesionale, certificând un nivel de responsabilitate care ar trebui să ne caracterizeze pe toți. Pentru că tradiția și trecutul ne oferă nu doar informații despre rădăcinile noastre, ci și modele și termeni de meditație pentru ziua de azi și viitor. O viață petrecută în slujba unei instituții care valorifică patrimoniul etnografic al Transilvaniei și reprezintă un punct major de referință în peisajul cultural clujean este în măsură să asigure o carte de vizită onorantă pentru oricine.

Dacă Clujul are astăzi o instituție reprezentativă prin Muzeul Etnografic al Transilvaniei, acest fapt se datorează și modului în care ați înțeles să împlețiți firul devenirii acestui așezământ cultural, continuând cu cinste, pricepere și onoare activitatea celor care au trudit de-a lungul anilor în cadrul acestei instituții deosebite. Predați astăzi cheile unui muzeu modern, în care mâna iscusită a gospodarului și-a marcat puternic amprenta. Iată de ce alături și eu mulțumirile mele cele mai sincere aprecierilor unanime pe care obștea noastră vi le transmite și vi le datorează în acest moment. Sper, în același timp, să rămâneți și pe viitor în rândurile senatorilor de drept ai acestei instituții, într-un loc pe care vi l-ați câștigat cu cinste și competență.

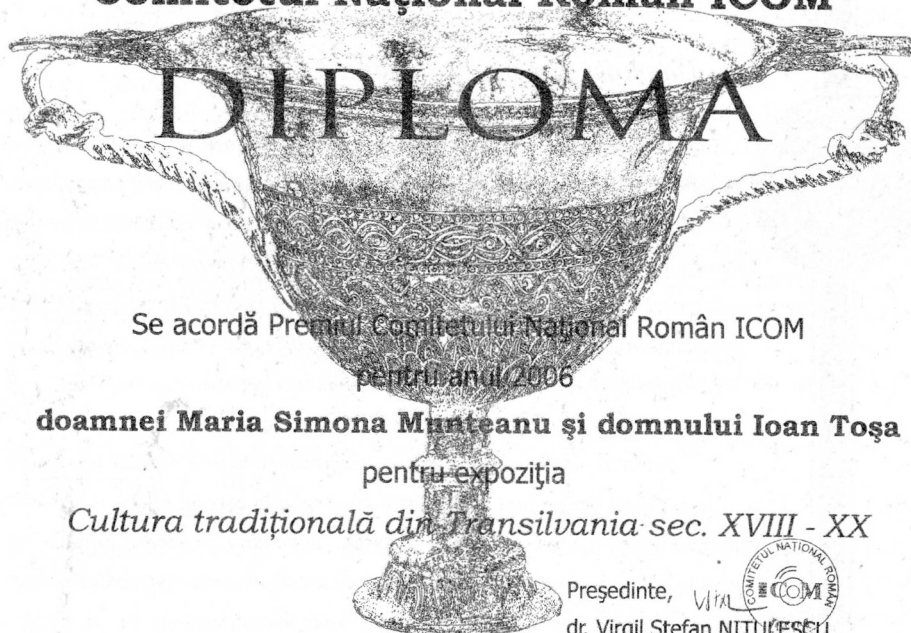
Vă mulțumim!

Alin Tișe

Președintele Consiliului Județean Cluj

Cluj – Napoca
01 iulie 2011

Comitetul Național Român ICOM

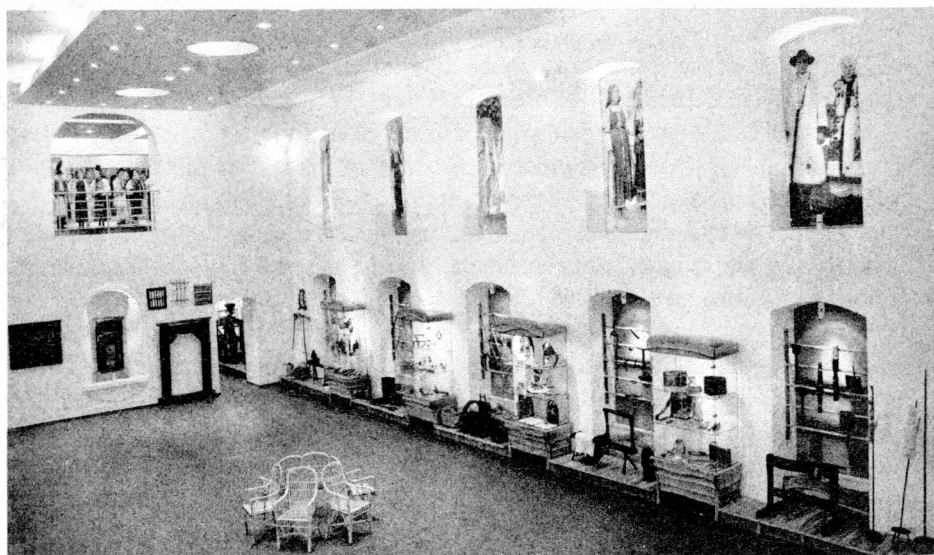


Se acordă Premiul Comitetului Național Român ICOM
pentru anul 2006

doamnei Maria Simona Munteanu și domnului Ioan Toșa
pentru expoziția

Cultura tradițională din Transilvania sec. XVIII - XX

Președinte, *Virgil*
dr. Virgil Ștefan NIȚULESCU





PENSIONAREA D-LUI IOAN TOȘA – ȘEFUL SECȚIEI ÎN AER LIBER A MUZEULUI ETNOGRAFIC AL TRANSILVANIEI, *PARCUL ETNOGRAFIC NAȚIONAL „ROMULUS VUIA”*

Stimată Doamnă Directoare Simona Munteanu
Stimați colegi,

Pentru fiecare dintre noi pensionarea este o stare de normalitate, este momentul în care se încheie activitatea profesională într-o instituție, cu satisfacția că ceea ce ți-ai propus a fost atins. Cei 44 de ani de muncă, începând cu 1 septembrie 1967, petrecuți în acest unic loc de muncă parcă au zburat!

Fără să vreau îmi vin în minte oameni și locuri, sau momente, plăcute sau mai puțin plăcute, petrecute în această instituție în toată această perioadă, și realizez că am ajuns la capăt de linie, dar nu oricum ci cu o încărcătură fantastică, cu un bagaj de cunoștințe ce vor constitui pentru mine noi provocări și prilejul de a mă dedica aceluiași preocupări și în continuare.

Profit de acest prilej pentru a aduce un omagiu foștilor directori ai muzeului, unii trecuți în lumea amintirilor, alții încă printre noi, personalități care și-au pus amprenta asupra vieții și activității mele profesionale:

- *Gheorghe Dăncuș*, director la data angajării mele, pasionat culegător de folclor din Maramureș și autor al unor studii publicate la Cluj, în 1945, în cartea *Literatura populară: Crestături și crâmpoie*, dispărut din păcate prematur la 7 noiembrie 1967;

- *Valer Butură*, director din noiembrie 1967 și până în ianuarie 1971. Este omul care m-a inițiat în cercetarea de teren, arătându-mi ceea ce trebuie să văd și ceea ce trebuie să înregistrez într-o discuție cu informatorii. Profesorul Butură a fost cel care m-a învățat să valorific rezultatele cercetărilor mele.

- *Viorica Pascu*, directoare M.E.T între anii 1971-1979, căreia îi port un respect deosebit pentru că sub îndrumarea ei am efectuat cele mai multe zile de cercetare de teren. În această perioadă benefică am avut posibilitatea să demarez și cercetarea arhivei muzeului, cercetare care a condus la publicarea rezultatelor după 1990.

- *Tiberiu Graur*, director în perioada 1980-2001, sub conducerea căruia am avut posibilitatea să cercetez principalele fonduri documentare din Cluj și să adun un bogat material documentar.

Stimată Doamnă Directoare,

Vă rog să-mi permiteți să Vă adresez cu acest prilej cele mai sincere mulțumiri și toată recunoștința mea pentru faptul că sub conducerea Dumneavoastră am avut posibilitatea să valorific materialul documentar și cunoștințele acumulate de-a lungul a celor 44 de ani petrecuți în instituția care a devenit cu adevărat spațiul meu spiritual. Mi-ați oferit posibilitatea de a publica șase cărți, dintre care trei în colaborare cu Dvs., și 23 de studii în cele 14 volume din seria nouă a Anuarului Muzeului Etnografic al Transilvaniei (1997-2010), serie inițiată și coordonată de Dvs.

O realizare deosebit de importantă a fost elaborarea împreună cu Dvs. a planului tematic pentru cea de-a cincea expoziție permanentă a muzeului, expoziție care a primit premiul ICOM și care a fost vernisată în 16 decembrie 2006.

Din activitatea desfășurată sub directoratul Dvs. îmi aduc aminte cu plăcere de sărbătorirea unor momente deosebit de importante din istoria instituției noastre cum ar fi: împlinirea a șapte și a opt decenii de la înființarea Muzeului și al Parcului Etnografic Național „Romulus Vuia”, prilej cu care au fost lansate și cărțile *Muzeul Etnografic al Transilvaniei 1922-2002. Opt decenii de activitate în serviciul etnografiei românești și Parcul Etnografic Național „Romulus Vuia”(1929-2009)*, pe care am redactat-o împreună.

Totodată țin să Vă mulțumesc, Dvs. și tuturor colegilor, pentru festivitatea pe care ați organizat-o pentru a marca prezentul eveniment precum și pentru primirea caldă din Sala Mare a Palatului Reduta, martor tăcut al atâtor evenimente memorabile din istoria Transilvaniei.

Îmi face o deosebită plăcere să fiu azi cu Dvs., cei care mi-ați fost alături de-a lungul anilor și vă rog să-mi permiteți să prezint succint activitatea desfășurată în Muzeu, de la 1 septembrie 1967 și până azi, 31 iunie 2011.

În această lungă perioadă am efectuat cercetări pentru documentare și achiziții pe teren în diverse zone etnografice ale României în anii:

- 1969, în Bucovina cu ocazia unui curs de reciclare, organizat de Centrul de perfecționare a cadrelor din cultură;

- 1969, în Sălaj, unde am achiziționat două costume populare (de mire și mireasă), precum și o troiță din localitatea Bucium;

- 1970, în Maramureș, cu colegul Pompei Mureșan, unde s-au cumpărat o serie de obiecte pentru Expoziția permanentă (printre altele războiul de țesut expus și azi, o meliță împistrită, precum și ceramică de Săcel);

- 1971, cu ocazia unui curs de perfecționare, am efectuat cercetări pe Valea Timișului, perioadă în care am achiziționat obiecte pentru muzeul ce se înființa la Caransebeș;

- 1972-74, în Țara Oașului, unde am participat la organizarea expoziției permanente a Muzeului Țării Oașului, înființat cu ocazia unui curs de perfecționare (împreună cu D. Bratu, Koos K. și P. Mureșan);

- 1972, în Țara Năsăudului, unde s-au făcut achiziții de obiecte pentru gospodăria din Telciu (împreună cu P. Mureșan și R. Oșianu)

- 1973, în Țara Zarandului, de unde s-au achiziționat obiecte pentru gospodăria din Zarand (împreună cu P. Mureșanu și R. Oșianu);

- 1976, în Mărișel, unde s-au făcut achiziții de obiecte pentru gospodăria din Mărișel (împreună cu D. Bratu)

- 1975-1979, am efectuat cercetări în Țara Oașului în cadrul contractului încheiat de muzeu cu Universitatea Babeș-Bolyai;

Am fost coordonator al mai multor proiecte de cercetări încheiate de Muzeu cu:

- Institutul de cercetare și producție pentru creșterea ovinelor și caprinelor - Palas Constanța (1987) pentru un studiu privind *Păstoritul tradițional din România*;

- Comitetul Județean P.C.R. Satu Mare (1988-1989) pentru *Cercetări în satele codrenești din județul Satu Mare*;

- Consiliul Județean Cluj pentru *Cercetarea stării de conservare a Bisericilor de lemn din județul Cluj - Monumente istorice*;

- Universitatea Babeș-Bolyai la proiectul *Protejarea peisajelor culturale și istorice*.

Am efectuat cercetări în arhiva M.ET. sugerând utilizarea *Listelor originare* ca primul act al intrării obiectelor în cadrul colecțiilor în perioada 1922-1951.

Am cercetat și am fișat răspunsurile la următoarele chestionare: *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* (1884) din 701 localități a lui B.P. Hasdeu; *Cestionariu despre tradițiunile istorice și anticități ale țărilor locuite de români*, partea I-a (1893) și partea a II-a (1895) din 1101 localități a lui N. Densușianu; *Casa* (396 răspunsuri), *Firul* (279 răspunsuri) și *Stâna* (96 răspunsuri) a Muzeului Limbii Române și *Obiceiurile de Crăciun*, *Obiceiurile de Crăciun și Anul Nou*, *Tovărășiile de tineri*, și *Cerbul, turca, brezaia* (385 răspunsuri) ale Muzeului Etnografic al Ardealului.

Pe baza informațiilor din aceste surse am redactat pe lângă cele 6 cărți mai sus menționate și un număr de 73 studii, care au fost publicate în 21 de numere ale Anuarului Muzeului Etnografic al Transilvaniei, în Anuarele Muzeului de Istorie din Zalău, Muzeului Țării Crișurilor din Oradea, Muzeului din Satu Mare, Muzeului din Buzău, Muzeului din Craiova, în Revista Muzeelor și în publicația *Samus* a Casei Municipale de Cultură din Dej.

Pentru valorificarea fondului documentar am participat la organizarea unor expoziții temporare precum: *Artă populară someșană* la Galeria de artă din Dej (1972), *Tot ce-i frumos în satul meu* la galeriile Tribuna (1974), *Cojoace populare transilvănene* la Muzeul din Tg. Mureș (1976), *Sf. Paști în lume satului românesc* la sediul M.E.T. și la muzeele din Baia Mare, Bistrița, Satu Mare și Turda, *Civilizația lemnului în satul românesc transilvănean* la sediul M.E.T. și la Muzeele din Baia Mare și Bistrița. Am organizat expoziții documentare în anii 1997, 1999, 2002 și 2009, cu ocazia unor jubilee care au marcat înființarea Muzeului Etnografic și Parcul Național de la Horia.

Activitatea desfășurată de mine în domeniul cercetării și valorificării culturii populare românești a fost apreciată prin acordarea unor diplome:

Diplomă de excelență a Muzeului Carpaților Răsăriteni și a Centrului Ecclésiastic Mitropolit Nicolae Colan, pentru contribuția adusă la promovarea valorilor culturale naționale;

Medalia jubiliară a Complexului Național Muzeal ASTRA, pentru merite deosebite în domeniul etno-muzeologiei, cercetării, colectării, conservării și valorificării științifice și expoziționale a patrimoniului cultural tradițional material și imaterial;

Diploma de excelență a Fundației Protecției Sociale Generale din România - Filiala Județeană Cluj

Diplomă de grațitudine, pentru colaborare științifică și instituțională cu Muzeul Etnografic Reghin;

Diplomă de excelență, pentru merite incontestabile în cercetarea etnoarheologică.

Stimată Doamnă Directoare,

Dragi colegi,

Vă rog să-mi permiteți să aduc un modest omagiu foștilor colegi care au plecat din această lume: Gheorghe Dăncuș, Valer Butură, Viorica Pascu, Delia Bratu, Pompei

Mureșan, Romulus Oșianu, Koos Karoly, Maria Bocșe, Szakacs Mihai, pentru care mă rog la Bunul Dumnezeu să-i odihnească și să-i pomenească în Împărăția Sa, precum și celor care sunt în viață: Tiberiu Graur, Dumitru Irimieș, Cristina Moraru, Luminița Neagoe, Mircea Socaciu, Oltea Cățineanu, Iuliana Blaga, Paula Pascu, Teodor Tihan, Octavian Bour, Ileana Șuteu, Liana Popa, SzaboTamas, Monica Albu și Ioan Demian.

Totodată gândurile mele cele mai frumoase se îndreaptă spre foștii și actualii membri ai colectivului de la Hoia, cărora le mulțumesc pentru activitatea desfășurată împreună în cadrul Secției în aer liber a Muzelului.

Un gând frumos colegilor Delia Bratu, Mihaela Mureșan, Flavia Stoica, Ileana Bartos, Cristian Micu și Ovidiu Murariu, împreună cu care am elaborat studii pentru Anuarul MET.

Colegilor mei actuali (muzeografi, conservatori, restauratori și de la contabilitate, administrație și resurse umane) le mulțumesc pentru colaborarea avută de-a lungul anilor, iar tinerei generații îi adresez îndemnul de a-și continua activitatea în domeniul etnografiei românești, dorindu-le mult succes și realizări în activitatea lor profesională!



D-le Ioan Toșa

Nu știu dacă în istoria instituției noastre mai există un caz ca al Dvs.: v-ați început cariera și vă încheiați cariera în Muzeul Etnografic al Transilvaniei.

De asemenea, nu cred că există etnograf în țară care să nu vă cunoască. Peste tot, la toate muzeele, colegii întreabă de dl. Toșa și vă transmit salutări. Cum altfel ar putea fi după 40 dedicați muzeului și etnografiei, după multe cărți și numeroase articole publicate în revistele de specialitate din țară.

Bogata Dvs. activitate științifică și muzeografică poate fi cuantificată. Lucrările de specialitate, expozițiile realizate, piesele achiziționate pot fi în ultimă instanță numărate, deși în cazul Dvs. este nevoie și pentru asta de perseverență, fiind atât de multe. Ceea ce nu se poate număra însă este respectul pe care-l aveți față de instituție, de patrimoniul acesteia și față de cei ce au înființat-o.

Nimeni nu va putea măsura modestia Dvs., blândețea și bunătatea cu care v-ați tratat colegii și răbdarea cu care i-ați învățat pe unii dintre noi meserie. Nu cred că după atâția ani să mai puteți scăpa de microbul etnografiei și știți bine, muzeul, biblioteca și caietele tematice vă așteaptă oricând.

La fel și noi colegii, mulțumindu-vă pentru tot ce ați făcut pentru noi și pentru muzeu, sperăm să vă vedem cât mai des, să vă cerem câte un sfat, câte o părere și să ne mai spuneți și câte un banc.

De asemenea, așteptăm cu interes următoarele Dvs. publicații.

Colectivul Muzeului Etnografic al Transilvaniei



RECENZII, NOTE DE LECTURĂ

Virtudes Atero Burgos: Cancionero gaditano tradicional. Patrimonio oral de la Provincia de Cádiz. Cádiz Edición, supervivencias de fuentes antiguas y correspondencias con otros repertorios modernos panhispánicos. Universidad de Cádiz, Diputación de Cádiz. Cádiz 2009. 828 p. (Colección Cádiz y la música 5)

Profesoara Virtudes Atero Burgos, "catedrática de la Literatura Española en la Universidad de Cádiz", era cunoscută prin colecțiile și studiile ei de romanțe (balade) din Andaluzia. Mă număr printre cei care au avut bucuria de a participa la cercetările de teren comune în regiunea Huelva, organizate de Fundación Machado și de Universitățile din Sevilla, Cádiz și Köln în perioada 1991-1994, în echipa formată din Pedro Piñero Ramírez, Virtudes Atero Burgos, Christian Wentzlaff-Eggebert, Maria Jesús Ruiz Fernández, Antonio José Pérez Castellano, Enrique Baltanás și mai multe grupe succesive de studenți ai Universității din Köln. A fost unul dintre cele mai frumoase capitole ale cooperării între universități europene înfrățite, din care a rezultat impunătorul volum *Romancero de la provincia de Huelva* (2004, 649 p.).

Printre publicațiile profesoarei Virtudes Atero Burgos se numără: *Romancerillo de Arcos de la Frontera* (1986) și *Romancero de la tradición oral moderna* (1987), ambele publicate în colaborare cu Pedro Piñero, care au devenit un fel de manual orientativ pentru studenții Seminarului de Romanistică al Universității din Köln, care frecventau cursurile de literatură orală. A urmat, în 1996, monumentală *Romancero de la Provincia de Cádiz*, (720 p.). Prin *Cancionero gaditano tradicional* (2009), și *Retahilas y canciones infantiles. Patrimonio oral de la Provincia de Cádiz. II* (2010, 540 p.), autoarea părăsește domeniul epico-liric al romanței și se dedică liricii și folclorului infantil.

Cercetarea liricii e cu atât mai binevenită, cu cât sub influența magnificelor opere ale lui Ramón Menéndez Pidal, atenția cercetării spaniole a fost orientată preponderent asupra cântecului epico-liric (romanța). După cum mărturisește autoarea, proiectul impresionantului corpus de texte lirice din zona Cádiz s-a născut și maturizat în cursul cercetărilor de teren referitoare la romanța andaluză, lirica populară ocupând însă doar locul secund (p. 11, 13).

Corpusul se compune din aproximativ 1500 de texte, marea majoritate a lor fiind inedite. Ele au fost culese în decurs de peste trei decenii (1975 - 2007), într-un efort la care au luat parte aproximativ 120 de culegători, cele mai numeroase fiind înregistrate de Virtudes Atero și Pedro Piñero. Prin acest corpus, regiunea Cádiz devine poate cea mai bine cunoscută regiune a Spaniei sub raportul liricii populare.

Textele provin din aproape 40 de localități, cele mai multe fiind culese în Tarifa (cca 500 de texte), Campos de Gibraltar (cca 200 de texte), Jerez de la Frontera (peste 100) și Arcos de la Frontera (peste 70). Autoarea recunoaște că, sub raportul provenienței, difuziunii și popularității textelor, contribuția localităților e foarte inegală. Ca specii lirice: las coplas apar mai ales în Campo de Gibraltar și Tarifa, pe când las canciones apar în Campiña, "fundamentalmente en Jerez y Arcos" (p. 18).

Textele lirice au fost comunicate de 244 de informatori dintre care se remarcă: Carmen García Rebelles, din Jerez de la Frontera (27 texte), José M^a Capote, din Arcos de la Frontera (24 texte), Manuela Castellano Lanzarote, din Rota (23 texte), M^a Luisa Díaz Pérez și Lucrecia Jiménez Iglesias, ambele din Tarifa (câte 15 texte). Păstrătorii repertoriului liric sunt femei în proporție de 82,70%, bărbații constituind doar 17,21%.

Cât privește nivelul sociocultural al informatorilor, Virtudes Atero constată că "más de 85% de nuestros informates oscilan entre el analfabetismo funcional confesado y los estudios primarios más o menos completos" și susține că "la canción tradicional" "es privativa de gente iletrada y de baja condición social, han sido ellos, los más alejados de la cultura escrita, los que mejor han sabido conservar este tesoro literario" (p. 29). Iată o temă care ar merita să fie discutată, prin comparație, de cercetătorii români și spanioli.

Caracteristic pentru lirica populară actuală din zona Cádiz este că ea nu se mai cântă de manieră spontană, deoarece "los contextos naturales de transmisión de la literatura oral han ido perdiéndose poco a poco" (p. 19-20). Singurele ocazii în care se cântă lirică populară în mod spontan sunt colindele ("La Navidad"), în Campiña, și "el fandango tarifeño" în Campo de Gibraltar, acesta din urmă fiind numit *chacarrá* și însoțind sărbătorile de vară.

Una dintre problemele dificile ale alcătuirii unui corpus este ordonarea și clasificarea textelor. Alte repertorii de lirică populară spaniolă clasifică textele fie după calendarul anual, fie după cel tematic. Autoarea susține însă că "sólo la forma de desenvolverse el texto podrá darnos la clave de una ordenación comprensible, que nos permita acceder y comprender, desde el punto de vista literario, el complejo mundo poético de la canción lírica gaditana" (p. 33). Din acest motiv, Virtudes Atero distinge două specii lirice: "las coplas" și "las canciones"; copla e definită ca "el complejo temático formal que tiene el carácter de unidad poética mínima, una estrofa que se canta de forma autónoma, con independencia del metro", iar prin canción se se înțeleg "aquellos textos que están constituidos por una serie de estrofas o coplas enlazadas por una melodía". În cadrul primului tip, textele sunt subîmpărțite în teme (nanas, amor, sabiduría popular, fiestas religiosas, Navidad etc.). Canciones sunt în schimb clasificate după stil (monstróficas con estribillo, seriadas, encadenadas, dialogadas, cuento etc.).

Luăm un singur exemplu, pentru a demonstra metoda de lucru și rezultatul incorporării unui text. E vorba de cel cu nr. 143, pe care-l reproducem:

Las estrellas en el cielo	Stelele de pe cer
Las cuento y no están cabales,	Le număr, dar nu sunt toate
faltan la tuya y la mía	Lipsește a ta și a mea
que son las dos principales.	Care sunt cele mai importante.

Textul a fost reprodus în corpus în două variante (a și b), una din Tarifa și alta din Ubrique. El nu are variante medievale, ci doar din perioada modernă, în total aproape 20, ele provenind din Castilla, León, Ávila, Cáceres, Andalucía, Málaga, Granada, Almería, Valencia sau din localități neindicate. Prin acest aparat științific Virtudes Atero schițează difuziunea textului în aria de vest și sud a Spaniei, dar el apare izolat și pe litoralul de sud-est.

Lucrarea oferită acum de Virtudes Atero Burgos se dovedește a fi în același timp corpus și tipologie a liricii populare gaditane. Ea va fi de mare utilitate la elaborarea unor lucrări similare pentru alte regiuni ale culturii orale spaniole. Poate constitui însă în același timp și un model pentru lucrări similare din domeniul liricii populare românești.

Ion TALOȘ

Marcu Mihail Deleanu, *Academicianul Simeon Mangiuca*, Editura Timpul, Reșița, 2002, 282 p.

Este, după cele semnate de Ilie Rusmin, *Viața și operele lui Simion Mangiuca* (1931) și Doina Babeu, *Cărturarul bănățean Simeon Mangiuca* (1997), cea de a treia carte despre învățatul bănățean. O carte necesară, pentru că aflăm din ea că filologul și lingvistul „a fost uitat și în Banat, după cel de Al Doilea Război Mondial“.

Nu este bine știut, într-o anume privință, nici în localitatea sa de naștere, Broșteni, județul Caraș-Severin, unde pe placa de pe zidul casei unde s-a născut scrie că a fost „membru corespondent“ al Academiei Române. De fapt, a fost membru de onoare.

Dacă privim foarte strict primul termen al cărții, *academicianul*, Mangiuca a fost, cât a trăit, ceva mai mult de o jumătate de an academician: a fost primit la 22 martie 1890 și s-a stins din viață la 21 noiembrie/ 4 decembrie 1890. Un timp foarte scurt, în care dacă cercetăm cartea doamnei Dorina N. Rusu, *Istoria Academiei Române în date (1866–1966)* (Editura Academiei Române, București, 1997), vedem că Mangiuca n-a făcut, în cadrul acesteia, vreo comunicare, vreun referat asupra vreunui manuscris, cum se obișnuia să se ceară pentru avizare academicienilor. Relații cu Academia Română, un anume fel de relații, a avut Mangiuca înainte a de a fi primit. Este vorba de polemicile sale pe tema primirii unor membri care n-aveau lucrări lingvistice. Chestiunea este prezentată pe larg de către Marcu Mihail Deleanu, și de aceea nu revenim asupra ei.

Cartea conține foarte documentate capitole despre biografia lui Mangiuca, despre cercetările sale lingvistice, despre însemnările sale pe dicționarul lui Cihac, despre relația sa cu viața teatrală din Oravița, despre posteritatea operei sale. Deși se reproduc opiniile unor etnologi, Ion Talos, Ovidiu Bârlea, Ion Vlăduțiu, Ion Lăzărescu, Sabina-Cornelia Stroescu, Iordan Datcu, Lucia Jucu-Atanasiu, Nicolae Boșcaiu, Mircea Eliade, Ioan Viorel Boldureanu, despre opera de folclorist și etnograf a lui Mangiuca, lipsește un capitol consacrat acestei importante componente a operei sale. Marcu Mihail Deleanu face mărturisirea, în *Precuvântare*, că Mangiuca a devenit pentru el „nu doar o temă de cercetare, ci și un reper moral, un imbold pentru viețuire sub semnul culturii“.

Iordan DATCU

Vrancea etnografică

Deși există o bogată bibliografie despre Vrancea, alcătuită din contribuții ale istoricilor, etnografilor, geografilor, folcloriștilor și lingviștilor, Ion Cherciu a apreciat că latura care rămăsese să fie cercetată este etnografia, și a dat în acest domeniu patru volume: *Bisericile de lemn din Țara Vrancei factor de identitate culturală* (2003, 160 p.), *Arta populară din Țara Vrancei* (2004, 190 p.), *Tradiții și credințe populare din Țara Vrancei* (2007, 178 p.), toate trei apărute la Editura Enciclopedică și *Costumul popular din Țara Vrancei* (Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, București, 2008, 238 p.).

Autorul nu s-a lăsat deci intimidat de bogata bibliografie vrâncenească, ci, constatând că în bună parte contribuțiile științifice asupra acestei zone etnofolclorice au privit cu deosebire tezaurul folcloric și arheologia socială, și-a propus să releve identitatea

culturii populare vrâncenești și să-i proiecteze valorile „în context zonal și european, ca singura șansă menită să-i asigure locul, importanța și perenitatea în patrimoniul universal“. El constată absența unor componente ale obiceiurilor din bibliografia anterioară, precum nunta. Chiar când unele obiceiuri n-au lipsit din studii anterioare, acestea au pus accent cu deosebire pe anumite semnificații. Astfel, cercetând priveghiul, Ion Cherciu constată că lucrările anterioare „au pus accentul aproape în exclusivitate pe latura spectaculoasă, dominată de o veselie debordantă, omițând cealaltă față, dramatică, în care bocetul și gestica aferentă ilustrează, ca peste tot, durerea despărțirii de cei dragi“. De asemenea, constată că „în încercarea de a stabili conotațiile simbolice ale dansurilor cu măști, s-a recurs la informații și explicări forțate, neverificate științific, doar din dorința de a se proba sau demonstra, cu orice preț, valabilitatea unor teorii și concepte referitoare la momentul «marii treceri» și în spațiul românesc“.

Noua abordare a fost remarcată și în *Bisericile de lemn din Țara Vrancei factor de identitate culturală*, despre care Radu Florescu scrie că „se afirmă ca o deschizătoare de drum în valorificarea unui patrimoniu care tocmai pentru că este renumit prin vechimea lui a fost în ultima vreme prea puțin cercetat și valorificat.“ Este și opinia doamnei Georgeta Stoica, aceasta remarcând și calitățile stilistice ale lucrării: „Scrisă într-un stil alert, bazată pe o documentare serioasă de arhivă și bibliografică, pe o îndelungată cercetare de teren, precum și pe o ilustrație bogată, lucrarea domnului Ion Cherciu aduce o contribuție importantă la cunoașterea unui aspect puțin cercetat al istoriei Țării Vrancei.“

Preocupat să releve notele particulare ale artei populare, ale bisericilor de lemn (din Valea Neagră, Nistorești, Vrâncioaia, Poiana, Spinești, Vetrești-Herăstrău, Prisaca, Valea Sării și Păulești), ale tradițiilor și credințelor, ale costumului popular, autorul nu cade în extrema de a nu recunoaște unele similitudini cu alte zone etnofolclorice. Astfel, examinând costumul popular, scrie: „Contactele cu zonele vecine, și în special cu Țara Bârsei, au dus la existența unor similitudini în portul popular vrâncan și cel al respectivelor ținuturi; vom observa cum jocul de Vrancea este identic cu cel de peste munți, iar fusta încrețită din zona de șes a Munteniei, sub denumirea de «flanea», a făcut parte efectiv din portul femeiesc din satele de la intrarea în depresiunea Vrancei până după Primul Război Mondial. Anterior acestei perioade, deci până în pragul secolului XX, portul fesului pe sub ștergarul de cap, așa cum îl întâlnim în zona vecină, a Râmnicului Sărat, conferea o notă aparte în portul femeilor din satele de la «poarta Vrancei» – Vidra, Călimanul, Voloșcani, Tichiriș, Ruget – mai expuse influențelor venite din zonele joase și de podgorie. În plus, existența unor proprietăți în hotarul Țifeștilor și al Odobeștilor a dus la un permanent contact al vrâncenilor nu numai cu populația localităților respective, ce vor fi făcut parte odinioară din Vrancea, ci și cu lumea venită sezonier la lucru în podgoriile putnene din regiuni mai îndepărtate.“

Remarcăm, ca fapte pozitive, de asemenea, studiul introductiv al lui Tancred Bănățeanu la volumul *Arta populară din Țara Vrancei*, rezumatele în limbi străine la fiecare volum și iconografia alb-negru și color, care sporesc interesul și atractivitatea cărților.

Iordan DATCU

Marcu Mihail Deleanu, *Memorial istoric și etnolingvistic. Grai, obiceiuri și folclor din Boiu*, ediția a doua, cu adăugiri, Editura Timpul, Reșița, 2004, 340 p.

Este o temeinică monografie a satului Boiu, aparținător comunei Albești, aflat la 9 km nord-est de municipiul Sighișoara. *Monografia județului Târnava Mare* (1944) a opinat, „fără să fie citat vreun document, că satul Boiu este amintit pe la 1200 împreună cu villa Welmer (Felner) și villa Lewneck (Lovnic), datorite de Ioan Latinul (1206)”. Numărul locuitorilor, în majoritate români, era, în 2002, de 1534. Un capitol, *File de istorie*, cuprinde tradiții despre participarea unor boieni la răscoala condusă de Horea, despre evenimentele de la 1848, despre participarea boienilor în Primul Război Mondial, apoi la Marea Unire la 1918, despre cedarea Ardealului la 30 august 1940, despre mișcarea legionară. Un alt capitol este consacrat aspectelor administrativ-economice, un altul muncilor agricole. Temeinicul capitol *Graiul din Boiu* și-a avut ca modele lucrarea lui Teofil Teaha, *Graiul din Valea Crișului Negru* (1961) și aceea a lui Vasile Frățilă, *Monografia graiului din Sâncel (Alba)* (1962). Urmează subcapitolele *Nume de persoane*, *Nume de botez*, *Nume de locuri*, *Nume de animale*. În cadrul *Obiceiurilor de iarnă*, colindele au în exclusivitate tematică religioasă. De Anul Nou se *zoorește* după miezul nopții. Când zooritorii nu sunt primiți, îi *descolindă* pe cei care nu i-au primit, adică le fură poarta și o aruncă în vale. Obiceiurile de nuntă de altădată sunt evocate de autor din memorie, „pentru că acum nunta nu se mai face ca pe vremuri, din multe motive”. Se reproduc expresive strigături de nuntă și strigături de joc. Deși nu este prima scriere despre satul Boiu, o monografie fiind alcătuită, în 1932, de învățătorul Nicolae Zamfir, din care a apărut doar capitolul *Colinde, strigături, descânțece și orații de nuntă* (1933, 37 p.), monografia lui Marcu Mihail Deleanu este adevărata monografie a satului Boiu, o monografie de bună ținută științifică, la care au contribuit în egală măsură filologul și etnograful Deleanu.

Iordan DATCU

PETRU OALLDE (1939-1994), volum îngrijit de Octavian Doclin, Modus P. H., Reșița, 2004, 128 p.

Cartea a apărut la zece ani de la trecerea la cele veșnice a lui Petru Oallde, autor al volumelor: *Lupta pentru limbă românească în Banat. Apărarea și afirmarea limbii române la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea* (1983), *Flori de pe Căraș. Culegere de folclor literar* (1973), *Corul din Grădinari. Contribuții la istoria culturii de masă din Banat* (1973), *Un mare slujitor al Thaliei române: George Augustin Petculescu* (1990). Într-un cuvânt înainte, Marcu Mihail Deleanu scrie, între altele, despre cel evocat: „Îndrumător de cercuri și cenacluri literare, *spiritus rector* al unor dezbateri cultural-filologice, profesorul Petru Oallde a ținut dreaptă cumpăna judecății în vremuri de confuzie și presiuni ideologice. Pentru cei care vor veni, el reprezintă un reper moral, spiritual și cetățenesc.” Mai semnează: Octavian Doclin, Victor V. Grecu, Constantin Telescu, Liviu Mărghitan, Gheorghe Jurma, Gheorghe Cramanciuc, Flora Obădău, Boris Cazacu, Ștefan Giosu, Al. Graur, Petru Neiescu, Romulus Todoran. Utile capitolele cu bibliografia operei lui P. Oallde și referințele critice; de asemenea, câteva pagini ale sale și câteva scrisori

primite. În final se dă răspunsul lui Oalld de la chestionarul lui Iordan Datcu pentru *Dicționarul etnologilor români*.

Iordan DATCU

Marcu Mihail Deleanu, *Memorial etnofolcloric*, Editura TIM, Reșița, 2008, I, cu melodii transcrise de prof. Marius Dobre-Iana, 212 p.; II, *Obiceiuri. Folclor din război*, cu melodii notate de prof. Dumitru Jompan și prof. Marius Dobre-Iana, 202 p.; III, *Studii. Note. Bibliografii*, 272 p.

Primul volum adună „preocupările de culegere a folclorului din Banatul de la munte începând cu anul 1964”. Tematica textelor este preponderent lirică iar transcrierea lor „s-a făcut după metoda tradițională în Banat, folosită și de folcloristul compozitor Nicolae Ursu, în *O muntă în Valea Almăjului*”. Textele care alcătuiesc sumarul volumului au fost culese de profesorul Deleanu împreună cu o grupă de elevi, pe care i-a „inițiat în culegerea folclorului și a faptelor de limbă”. Culegerile provin din localitățile Armeniș, Berzovia, Biniș, Bocșa, Borlovenii Vechi, Doclin, Dognecea, Iaz, Marga, Ocna de Fier, Prevecior și Ramna. Facem o mențiune aparte pentru capitolul de *Istorie orală* și pentru iconografia volumului. În cel de al doilea volum, care, pe lângă localitățile amintite, a mai cuprins și altele, precum Duleu, Măru, Sadova Veche și Slatina Timiș, prezintă obiceiuri la naștere în Borlovenii Vechi, însemnări despre nuntă în aceeași localitate, Nunta la Iaz și la Prevecior, Zorile din Borlovenii Vechi, Zorile bărbatilor la Duleu, Zorile la Iaz, Ramna, Bocete de la Măru. În capitolul *Obiceiurilor de peste an* figurează texte de la Fărșang din Ocna de Fier, Fărșangul la Dognecea, Ziua Nărozălor („Berbecii”) la Slatina Timiș, Sămănatul inului la Sadova Veche, Auri-Mărauri (Strigarea peste sat) la Borlovenii Vechi, Sfinții la Ocna de Fier, Măsuratul oilor la Iaz, Obiceiuri de Crăciun ș.a. Al treilea volum, deși conține câteva studii: *Despre cercetarea culturii populare din perspectiva faptelor de limbă*, *Aspecte dialectale, valori stilistice și poetice în „Zorile” și „Cântecul bradului”*, *Miorița, variante (de autor) în contemporaneitate și Valorificarea folclorului literar*, este în cea mai mare măsură ocupat de bibliografia folclorului și etnografiei bănățene, o contribuție de seamă a autorului.

Marcu Mihail Deleanu s-a născut la 21 februarie 1940, în satul Boiu, comuna Albești, județul Mureș și a făcut studii universitare la Facultatea de Filologie (1958-1963) a Universității din Timișoara. A publicat mai multe volume de proză originală, *Acvariu pe nisip* (1983), *Baraj* (1985), *Zodia berbecului* (1987) și studii de stilistică: *Glasul pământului. Stilistica motivului în proza literară* (1981), *Studii de stilistică* (1999). Între anii 1997 și 2002 a fost cadru didactic asociat iar între anii 2002 și 2005 a fost conferențiar titular la Universitatea „Eftimie Murgu” din Reșița. Activitatea filologului Deleanu face obiectul volumului *Marcu Mihail Deleanu 65. Memorial filologic*, volum îngrijit de Gheorghe Jurma și Dorina Chiș-Toia, Editura TIM, Reșița, 2006, 328 p.

Iordan DATCU

**Pamfil Bîlțiu, *Ion Stan Pătraș și zestrea sa artistică*,
Editura Ethnologică, Baia Mare, 2008, 176 p.**

Au apărut câteva volume despre opera celebrului artist popular de la Săpânța, semnate de Pop Simion, *Cimitirul vesel. Monografie sentimentală* (1972), tradusă, în același an, în germană și italiană, Bruno Mazzoni, *Le iscrizione parlante del Cimitero din Săpânța. Le cimetière joyeux/ The Merry Cemetery*. Photo de G. Pestarque, texte de presentation de A. Mihăilescu, *The Merry Cemetery of Sapanta*, photo by Peter Kayafas, Epitah translations by Adrian G. Sahlean, essay by Sanda Golopenția, New York, 2007. Au apărut și numeroase articole, semnate, între alții, de Tancred Bănățeanu, Ion Bănuță, Ion Brad, Geta Brătescu, Teofil Bușecan, Ion Chindriș, Ion Iuga, P. Lenghel-Izanu, Mihai Olos, Gheorghe Tomozei, Mircea Zăciu, Boris Zderciuc. Cu toate acestea, Pamfil Bîlțiu dorește să înlăture opiniile fanteziste, abordarea unilaterală a operei meșterului, care n-a fost doar sculptor de cruci și autor de epitafuri, ci a creat și porți, troițe, mobilier. Cu o bună cunoaștere a întregii opere a meșterului, Pamfil Bîlțiu examinează tipurile de cruci și coloritul acestora. Deși cruci de lemn se confecționau și înaintea lui Ion Stan Pătraș, acesta a îmbogățit tradiția, tipologia crucilor, între care se disting crucile închise în cerc, cele cu braț orizontal, cele cu două brațe orizontale, cele cu trei brațe orizontale, crucile închise în pătrat, apoi stelele funerare pentru adventiști, crucile de familie, crucile cu epitaf neversificat. O atenție aparte este acordată ornamentării crucilor, cu diferite rozete, unghiuri deschise, cercuri intersectate, semicercuri, ș.a. Cartea nu este doar o monografie a celebrului artist săpânțean, ci și o monografie etnografică a comunei sale natale.

Cartea sporește în interes și atractivitate prin bogata iconografie în culori.

Iordan DATCU

Arta muzicală din Republica Moldova

Cu subtitlul *Istorie și modernitate*, această sinteză muzicologică a apărut la Chișinău (Grafema Libris, 2009, 952 p.) și, cum aflăm din *Prefața* semnată de Violina Galaicu, doctor în studiul artelor, este „îndreptată spre elucidarea, adâncirea sau rediscutarea unor subiecte vizând fenomenul muzical autohton“. Este doar o etapă spre lucrarea adevărată, sau, cum se exprimă prefațatoarea, este doar „urzeala pe care se poate țese, în viitor, o *Istorie* a muzicii naționale din zonă în deplinul înțeles al acestui cuvânt“.

La realizarea lucrării au contribuit muzicologii: Victor Ghilaș (*Din istoria muzicii tradiționale, Organologia populară, Folclorul copiilor, Folclorul obiceiurilor calendaristice*), Vasile Chiseliță (*Fenomenul lăutăriei și tradiția instrumentală, Repertoriul de nuntă*, în colaborare cu Svetlana Badrajan, *Repertoriul funebru, Repertoriul muzical păstoresc, Cântecele epic tradițional, Cântecele liric non-ritual, Doina și cântecele propriu-zis, Muzica tradițională de dans*), Violina Galaicu (*Muzica sacră de tradiție bizantină*), Elena Nagacevschi (*Evoluția artei corale naționale în secolul al XX-lea*), Parascovia Rotaru (*Incursiuni în istoricul muzicii naționale de cameră*), Vladimir Axionov (*Creația simfonică din Republica Moldova*), Elena Mironenco (*Concertul instrumental în creația componistică din Moldova*), Aurelian Dănilă (*Opera moldovenească între anii 1956-2000*),

Elfrida Coroliov (*Arta baletului*) și Victoria Tcacenco (*Din istoria muzicii de estradă din Republica Moldova*).

Operă deci a unui colectiv, cu calitățile și neajunsurile unor astfel de lucrări, neomogenitatea ei fiind recunoscută cu franchețe în prefață: „Ținem să subliniem că lucrarea nu are pretenția unui text unitar și omogen în plan conceptual, conținutistic și stilistic. Materialele cuprinse au, pe lângă un numitor comun, o bună doză de autonomie. Ele vădese, de la autor la autor, scopuri, strategii și tactici investigaționale diferite, modalități diverse de ordonare a expunerii, maniere de exprimare individuale. Diferențele trebuie puse nu doar pe seama subiectivității cercetătorilor, ci și pe seama alterității segmentelor cercetate.”

Arta muzicală din Republica Moldova este, indiscutabil, o lucrare de merit, pe care noi i-l subliniem cu sinceritate. Am dori însă ca în aceste însemnări să nu dăm curs doar laudelor, indubitabil meritate, ci să și semnalăm, în spiritul recenziilor constructive care se făceau altădată, ce neajunsuri prezintă, remediabile la o nouă ediție, pe care o întrevăd autorii când în prefață se vorbește despre „eventualele reeditări”.

Observațiile noastre se vor restrânge la acea parte a cărții care a fost consacrată muzicii tradiționale.

O astfel de lucrare își dovedește utilitatea nu doar prin studiile semnate de cei amintiți mai sus, ci și prin bibliografia care încheie capitolele. Astfel, este foarte utilă bibliografia despre doină, unde figurează autori precum Dimitrie Cantemir, Emilia Comișel, Constantin Brăiloiu, Gheorghe Vrabie, Lucian Blaga, George Breazul, Nicolae Bot, Tiberiu Alexandru, Gheorghe Oprea, Constantin Zamfir, Mariana Kahane, Larisa Agapie, Eugenia Cernea, Florin Bucescu și Violela Bârleanu, Speranța Rădulescu. Noi am fi adăugat și studiul despre doină al lui Petru Caraman, *Contribuție la caracterizarea doinei*, care examinează opiniile despre această categorie muzical-poetică ale unor scriitori: Alecu Russo, Vasile Alecsandri, Mihai Eminescu, O. Carp, St. O. Iosif, Octavian Goga și George Coșbuc. La capitolul despre balada populară se cuvenea să figureze lucrările lui Al. I. Amzulescu, *Cântece bătrânești* (1974), *Cântecul epic eroic, Tipologie și corpus de texte poetice* (1981), *Balada familială, Tipologie și corpus de texte poetice* (1983), *Cântecul nostru bătrânesc* (1986). Trebuia trecut la bibliografie și volumul doamnei Sabina Ispas, *Cântecul epic eroic românesc în context european. Cântecele peșirii* (1995). Lipsește, de asemenea, colecția *Miorița la dacoromâni și aromâni* (1984), în care figurează 68 de variante culese de Tatiana Gălușcă-Cârșmariu din Moldova, Bucovina, Basarabia și Transnistria. Despre *Miorița* lipsesc de la bibliografie studiul lui Ovidiu Bârlea, *Miorița colindă* (din REF, 1967, nr. 5), volumele lui D. Caracostea, *Poezia tradițională românească. Balada și doina* (I-II, 1969), *Studiile de etnografie și folclor* (I-III, 1987, 1988, 1995, de Petru Caraman, cu celebrul studiu despre *Cântecul Gerului*, studiul lui N. Brânda, *Mituri ale antropocentrismului românesc, I. Miorița* (1991), cel al lui Alexandru Husar, *Miorița (de la motiv la mit)* (1999), volumul lui Al.I. Amzulescu, *Miorița*, Elisabeta Moldoveanu, *Miorița*, studiu muzical (2006).

Lipsuri însemnate se constată la bibliografia despre colinde, unde nu figurează Ghizela Sulișteanu, *Muzica baladei „Meșterul Manole” – coordonate tipologice ale unor structuri muzicale lirico-narative* (în REF, 1971, nr. 2) și seria de studii ale muzicologului Iosif Herța: *Romanian Carols (colinde românești)* (1999), *Colinde românești (versuri)* (2000), *Colinde românești, Antologie și tipologie muzicală* (2004). O absență cu totul regretabilă este cartea Monicăi Brădulescu, pe care a lădat-o Mircea Eliade, *Colinda*

românească. *The Romanian Colinda (Winter-Solstice Songs)* (1981). La capitolul despre jocurile de copii lipsesc contribuții remarcabile: Virgil Medan, *Folclorul copiilor* (1980), Gheorghe I. Neagu, *Cântece și jocuri de copii* (1982), Ivan Evseev, *Jocurile tradiționale de copii* (1994).

Unele formulări, unii termeni nu sunt întotdeauna bine găsiți. Iată câteva exemple: „colinde ce descriu“, „colinde care prezintă“, „colinde care istorisesc“, „colinde care expun“, „departajări genuistice“, „perspectiva diacronică tronează“, „lecturarea compartimentului“ (de ce nu mai firesc: citirea?), „îl va călăuzi (pe cititor) prin hronicul montărilor“, „cine este potențialul consumator al volumului *Arta muzicală în Moldova?*“. Exemplele se pot înmulți. Însă ele nu scad meritele lucrării.

Iordan DATCU

Pamfil Bîlțiu, Maria Bîlțiu, *Calendarul popular*.

***Un corpus al obiceiurilor de peste an din județul Maramureș,*
vol. I, *Obiceiurile primăverii și verii*, Editura Ethnologică, Baia Mare, 2009, 216 p.**

Pornind, pe de o parte, de la constatarea „mutațiilor care s-au produs în conștiința țaranului, datorită prefacerilor înnoitoare care s-au abătut asupra satelor, obiceiurile, dar și alte compartimente ale culturii populare: folclorul literar, cântecele și dansurile populare, se află într-un avansat stadiu de dezagregare“, iar pe de alta de la faptul că nu toate zorele etnofolclorice ale județului Maramureș s-au bucurat de temeinice cercetări, cei doi autori examinează, pe baza unui mare număr de documente, cele mai multe observate și înregistrate de ei înșiși, rosturile și funcțiile obiceiurilor, importanța lor ca documente spirituale, și legendele aferente lor. Este surprinsă întreaga gamă, spre exemplu, a sărbătorii Paștelui, cu practicile magice, cu focurile rituale, cu dusul bucatelor rituale la sfințit, cu fuga cu bucatele sfințite, cu tradițiile oficiate în ziua de Paști, cu sosirea în biserică, cu străvechiul cult al morților, cu piezăritul în ziua de Paști, cu Moșii de Paști, cu obiceiurile din a doua zi, cu unele obiceiuri specifice unor localități, ca Udătorul la Șurdești, și alte obiceiuri până la Ispas.

Atenți la urmele lăsate de timp asupra obiceiurilor, autorii menționează, de fiecare dată, ce secvențe au dispărut din structura anumitor obiceiuri, ce obiceiuri sunt regionale, ce obiceiuri fac parte din fondul general românesc de obiceiuri.

Autenticitatea textelor, care merge până la păstrarea unor particularități fonetice ale graiului local contribuie și ea la valoarea documentară și expresivă a mărturiilor selectate. Cartea este bazată, cum spuneam, în mare măsură pe cercetările directe pe teren ale celor doi autori care, când a fost necesar, au apelat și la culegeri ale altor antropologi maramureșeni, apărute în publicația periodică băimăreană *Memoria Ethnologica*. Multe prezentări de obiceiuri sunt însoțite de expresive fotografii alb-negru.

Iordan DATCU

Nicolae Irimia, *Clarinetul de aur al Banatului: George Motoia Craiu*, Editura TIM, Reșița, 2010, 136 p.

Clarinetistul George Motoia Craiu (1928, Ciclova Română – 1978) este evocat de Velișcu Boldea, Simion Țeicu, Traian Jurchela, Gheorghe Țunea, Gheorghe Luca, Maria

Mandroane Ciclovan, Nicolae Murgu, Gheorghe Iana, Iosif Băcilă, Ionel Bota, Mihai Moldovan, Titus Crișciu, Marcu Mihail Deleanu, Adam Măran, Andrei Sămăilă, Ion Percea, Tiberiu Ceia, Felicia Stoian și Georgeta Leckie (Motoia Craiu). Marcu Mihail Deleanu apreciază că autorul cărții „salvează, pentru contemporani și pentru posteritate, imaginea lui George Motoia Craiu, punând în valoare contribuția acestuia la viața muzical-folclorică de pe meleagurile Banatului, începând cu anii șaptezeci ai secolului trecut.”

Iordan DATCU

Valer Butură, *Povestiri din Munții Apuseni*,

Ediție îngrijită de Daniela Floroian. Editura ALTIP – Alba Iulia, 2010, 164 p.

Personalitate complexă, Valer Butură este autorul unor lucrări fundamentale: *Etnografia poporului român. Cultura materială* (1979), *Enciclopedie de etnobotanică românească* (I, 1979, II, 1988), *Străvechi mărturii de civilizație românească. Transilvania* (1989) și *Cultura spirituală românească*, aceasta apărută postum, sub îngrijirea lui Iordan Datcu. Încă din cel de al doilea volum al *Enciclopediei de etnobotanică românească* (1988), a arătat interes legendelor și basmelor populare despre plante. Iată că volumul apărut în anul centenarului etnografului vadește încă o dată interesul său pentru legendele populare, aici figurând legende despre *Scărișoara, Găina, Detunatele, Vâlva băilor, Vâlva lacului, Vâlvele rele, Jidovina, Colțul Fetei*, despre izvorul „fără pereche în lume” *Feredeul*. Toate, prelucrări ale autorului după variante populare. Ne oprim la două dintre ele. Prima, *Găina*, este o pildă despre pagubele imense aduse de lăcomie. În vremuri imemorabile, în pădurile muntelui, „a trăit o găină cum n-a mai fost alta pe lume: mai mare decât cele ce trăiesc sălbatic prin păduri, sau ca cele ce le țin oamenii pe lângă casă. Pene ca la ea nu avea nici o pasăre de pe pământ. Cuibarul ei, ascuns pe o fundătură de părau, era plin cu ouă de aur.” Nimeni nu umblase să-i fure ouăle, până când un cârciumar, care și așa era bogat câștigând cu băuturile în care crăsmărița pune a bob de mătrăgună, a plecat, îndemnat de aceasta, în căutarea găinii cu ouăle de aur. A găsit-o într-o „mâncătură de piatră”, unde a descoperit că pereții din adâncătura stâncii erau „acoperiți cu stufe de aur curat”. Zburând, pasărea l-a trântit jos pe crășmar amețindu-l. Când s-a trezit, pereții unde trăise pasărea măiastră erau acoperiți cu mușchi iar în cuibarul găinii erau niște simple pietre rotunde. Pasărea s-a așezat în munții Roșiei. „Lăcomia unuia – concludă legenda – a adus nenorocirea peste toți.” În cealaltă legendă, *Detunatele*, tradiția populară spune că „la începutul începutului”, în munții împăduriți, trăiau zânele cele mândre într-un palat mare și frumos, la Cetățile Ponorului. Voioșia lor s-a întunecat când a apărut în munți o ceată de uriași. Speriate de aceștia, zânele s-au „pustiit” de acolo, și-au părăsit palatul și s-au sălășluit în desișul codrilor. Uriașii, descoperind palatul zânelor, l-au dărâmat. Un fecior al căpeteniei uriașilor a descoperit, într-o poiană, o zână pe care, după ce a pierdut-o timp de mai multe zile, a regăsit-o. Bătrânul uriaș a bănuț că fiul său este vrăjit de zână și l-a căutat la palatul dărâmat, unde voia uriașul cel tânăr să se stabilească împreună cu zâna cea frumoasă. „Din întuneric a apărut zâna. S-a luminat poiana și fețele mirate ale uriașilor de frumusețea ei.” Răpit de frumusețea zânei, uriașul cel tânăr hotărăște să rămână cu ea. S-a încins atunci o luptă zdravănă între uriașul cel bătrân și fiul său: „o luptă pe viață și pe moarte, s-au trântit de s-a crăpat pământul.” Zâna Zânelor i-a împietrit pe toți. Așa au fost

create Detunatele, „două vârfuri din stâlpi de piatră, groși și înalți și strânși unul lângă altul, ca grâu în snopi. Unu-i golaș și se vede mai bine, celălalt îi acoperit cu pădure. De multe ori, din înaltul lor, se desprinde câte un colos de piatră, căzând în grohotișurile de la poale. Se aude până departe bubuitul lor, ca tunetul. – Iar a căzut un uriaș! spun bătrânii. De când cad și tot nu se mai gată. Au fost mulți, că ei au stăpânit pământul înaintea oamenilor de azi.”

Am dat aceste exemple pentru a releva că Valer Butură nu s-a îndepărtat de legende populare, că le-a păstrat naturalețea, le-a prelucrat cu mare respect pentru fondul lor popular.

Iată însă că partea a doua a volumului ni-l prezintă pe Valer Butură într-o altă ipostază, de prozator. Lunga poveste, *Valea Mușchiului*, scrisă în 1968, evocă momente și imagini din viața moților, din vremea lui Horea și din vremea lui Avram Iancu până la luminoasa zi a Marii Uniri. O poveste care mi-a amintit prin factura ei, de cărțile publicate pe vremuri, în colecția „Biblioteca populară a Asociațiunii”, cărți despre istoria românilor, semnate, între alții, de Ion Lupaș, Ion Agârbiceanu, Onisifor Ghibu, Ștefan Meteș, C. Daicoviciu, Romulus Vuia, Nicolae Iorga, Iuliu Hațieganu, Silviu Dragomir.

Tot în anul centenarului nașterii lui Valer Butură, Consiliul Județean Alba și Centrul de Cultură „Augustin Bena” au tipărit broșurica *Valer Butură la 100 de ani*, de 80 de pagini. Prea puțin, foarte puțin. S-ar fi putut strânge, într-un volum mai prezentabil și mai convingător, paginile scrise, de-a lungul anilor, despre marele etnograf, semnate de Paul Petrescu, Ion Taloș, Ion Șeuleanu, A. Radu, Mihai Coman, Laura Calancea, Ion Cuceu, Paul P. Drogeanu, Nicolae Bot, Ion Chelcea, Ioan Godea ș.a.

Iordan DATCU

Ludwig Adolf Staufe, *Basme populare din Bucovina*.

O colecție inedită. Transcrierea textelor în limba germană și Introducere de Helga Stein. Traducere din limba germană, Cuvânt introductiv și note de Viorica Nișcov. Editura Saeculum I.O., București, 2010, 352 p.

Despre istoricul, geograful, etnologul, scriitorul și publicistul Ludwig Adolf Staufe (28 mai 1832, Suceava – 19 mai 1897, Cernăuți), cu studii la Viena între anii 1853 și 1856, după care este profesor la Cernăuți (din 1857), Brașov (1858-1876), profesor de geografie și istorie la Universitatea din Cluj (din 1876) și în fine profesor de pedagogie la Cernăuți, am știut, până de curând, că este doar autorul următoarelor lucrări: *Die volkergruppen der Bukowina. Ethnographisch-kulturhistorische Skizzen* (Grupele etnice ale Bucovinei. Schițe etnografice și cultural-istorice) (Cernăuți, 1884, VI + 203 p.), *Volksagen aus der Bukowina* (Legende populare din Bucovina) (Cernăuți, 1885, 2 f. + 139 p.) și că a prelucrat în proză balada Meșterului Manole.

Iată însă că doamnele Helga Stein și Viorica Nișcov ne oferă prin acest volum o adevărată surpriză publicând manuscrisul 13571 (însușind 126 de file), aflat în secția de manuscrise a Bibliotecii Naționale din Viena și datat „Cernăuți, în decembrie 1852”. Manuscrisul poartă următoarea dedicație: „Majestății sale apostolice chezaro-crăiești, atotmilostivul Împărat și Domn Franz Joseph I cu prea supusă închinare”. Autorul precizează, într-o scurtă Prefață, că a preluat în colecția sa „doar ceea ce oglindește în chipul cel mai fidel particularitățile națiunii române” și că s-a străduit să păstreze „tonul

popular simplu, firesc, alegându-mi pe frații Grimm drept modele luminoase“. Colecția sa conține 4 basme animaliere, 4 basme fantastice, 3 basme legendă, 2 basme nuvelistice, 4 basme cu dracul cel prost, 17 snoave, un basm cu formule și o poveste neterminată. Ele nu sunt însoțite de vreo indicație privind proveniența lor.

„De precizat de la început – scrie Viorica Nișcov – că tipurile din această colecție se regăsesc în mai toate culegerile importante, care au urmat și că, în genere, e vorba, cu foarte puține excepții, de narațiuni din cele mai răspândite în folclorul românesc“.

Basme populare din Bucovina este una din cele mai vechi colecții de proză populară românească, datorată celui „care a fost de-a lungul întregii sale vieți un mediator harnic și înzestrat între îndepărtata Bucovină și lumea occidentală“ (Helga Stein).

Iordan DATCU

Norbert Fisch, *Legende și povestiri din Munții Apuseni*

Cu 72 de ilustrații alb-negru și color. Ediție îngrijită, studiu introductiv, glosar, indici și lista ilustrațiilor de Virgiliu Florea. Editura Tradiții Clujene, Cluj-Napoca, 2010, 422 p.

Luăm cunoștință târziu de încă un cercetător neamț care s-a aplecat asupra folclorului românesc. El este Norbert Fisch. S-a născut la 28 august 1940 la Timișoara, a absolvit Liceul „Nicolaus Lenau“ (1959) din localitatea natală și a urmat apoi studii postliceale sanitare, devenind, în 1962, asistent medical la Institutul de Igienă și Sănătate Publică din Timișoara.

Cunoscându-l pe Romulus Felea (15 septembrie 1929, sat Soharu, Abrud-sat, județul Alba – 30 septembrie 1971, Cămpeni), autor al mai multor culegeri de folclor moțesc, cu care a și tipărit, în colaborare, *Legende și povestiri din Munții Apuseni* (1979), Norbert Fisch s-a dedicat cunoașterii istoriei și tradițiilor populare ale locuitorilor din Munții Apuseni, despre care a tipărit volumele: *Horia, Cloșca și Crișan în folclorul moților* (2001), *Țara Moților, Farmec și istorie* (2002) și *Istorie și pitoresc în Munții Apuseni. Album de artă grafică. Repertoriu ilustrat al locurilor memorabile* (2008).

Virgiliu Florea, emeritul cercetător al istoriei folcloristicii și autor al câtorva volume în domeniu, a strâns în această ediție toată gama de legende culese de Norbert Fisch: etiologice, mitologice și istorice. Remarcăm bogăția legendelor despre Horea, Cloșca și Crișan, și a celor despre Avram Iancu și „consoții săi de luptă“ (78 de texte).

Expunerea faptelor și a personajelor acestor legende este de regulă simplă, precisă, fără adaosuri inutile, ca în următorul text, cules în 1978 de la un informator din Pojorâta – comuna Vadu Moților, jud. Alba:

„Cei trei căpitani ai răscoalei au fost de baștină, din Munții Apuseni. Cloșca s-a născut în Cărpiniș, de lângă Abrud, Crișan în Vaca, de lângă Brad, iar Horea, din Fericeț, comuna Arada.

Horea, care a ajuns, apoi, căpitanul principal al răscoalei moților, a făcut patru drumuri, pe jos, până la împăratul de la Viena, care era Iosif al II-lea și fiu al Mariei Tereza. Împăratul i-a promis lui Horea că-i sloboade din iobăgie, și scrisoare i-a dat, dar cu condiția să n-o arate la nimenea dintre domni, s-o ascundă față de domni, după cum s-a întâmplat când l-a prins, că a băgat-o în foc, ca să n-o mai vadă nimenea.

Domnii de pământ din Ardeal n-o ținut cont de porunca împăratului de a-i slobozi pe oameni din iobăgie, că ei s-or temut că n-o să mai aibe cine să lucreze pământurile sau să muncească la pădure, la plutărit sau în altă parte. Așa că, la domni le-a convenit să-i ție în iobăgie fără de plată.

Horea, văzând lipsa de omenie a domnilor, a răsculat poporul, împreună cu Cloșca și Crișan, ceilalți doi căpitani ai răscoalei.

Horea, Cloșca și Crișan s-or legat frați de cruce pe viață, în locul zis și astăzi Păltinei-Blăjeni. Aici s-or hotărât ei să răscoale poporul asupra domnilor.“

Cele 72 de ilustrații alb-negru și color, operă a lui Norbert Fisch, care a urmat, între anii 1965 și 1968, cursurile Școlii populare de Artă din Timișoara, sporesc atractivitatea volumului. În fine, să menționăm că volumul are o dedicație: „În amintirea marelui folclorist și scriitor Ovidiu Bârlea, precum și a marelui etnograf Valer Butură, originari din Munții Apuseni.”

Iordan DATCU

Ana Grama, cercetător etnomuzeograf și arhivist la 70 de ani

**Prefață: Ligia Fulga, Coordonator: Ioan Lăcătușu,
Editura Eurocarpatica, Sfântu Gheorghe, 2010, 292 p.)**

Când a fost anunțată că i se pregătește această carte cinstitoare, această „generoasă și onorantă ofertă de aniversare“, doamna Ana Grama a avut următoarea reflecție: „Am descoperit astfel că, într-o acțiune cum este cea de față, după ce depășești un anume sentiment al deșertăciunii, realizezi cum tu însuși ești cel ce te re-descoperi întâi, dacă nu cumva te descoperi, te privești pentru prima oară cu atenție într-o oglindă, pusă acum în față de alții și de Măria sa Timpul“.

Într-adevăr o oglindă, din care cititorul află, în primul rând din *Rememorările* autoarei (p. 83-139), periplul său științific, activitățile sale profesionale, temele sale de studiu, temele de cercetare în domeniul istoriei și etnomuzografiei, publicațiile sale în volume, revistele la care a colaborat, expozițiile pe care le-a organizat.

Toate cele amintite se bucură de buna apreciere a unui număr considerabil de admiratori ai complexe sale activități, de considerația celor care au ținut să-i exprime în scris prețuirea: Ilie Moise, Evelyn Jonescu, Ieronim Tătaru, Corneliu Bucur, Maria Bâtcă, Mihaela Stan, Cristina Turdean, Luminița Dumănescu, Nicoleta Ploșnea, Dorel Marc, Luminița Cornea, Vasile Lechințan, Horst Klusch, Delia Voina, Liliana Oprescu, Ioan Lăcătușu ș.a.

Doamna Ana Grama a meritat acest omagiu.

Iordan DATCU

Constantin Catrina, Muzica și muzicienii Cetății

Editura Fântâna lui Manole, Râmnicu Vâlcea, 2010, 252 p.

Autorul cărții, care „se impune – cum l-a caracterizat maestrul Viorel Cosma – ca un bun cunoscător al muzicii religioase din Transilvania, dar mai ales ca un serios cercetător de documente primare, un descoperitor de izvoare inedite“ – adună, în noua sa

carte, la mai bine de o jumătate de secol de la debutul său, studii, eseuri, articole și recenzii, confesiuni, apărute între anii 1969 și 2008, cele mai multe privind „spațiul cultural și artistic transilvan, în care Brașovul deține un loc special“. Personalitățile evocate sunt: Ciprian Porumbescu, Timotei Popovici, Norbert Petri, Gheorghe Dima, Paul Richter, George Enescu, Elena Criveanu, Lidia Sumnievici, Ana Szilágyi, Victor Bickerich și Dinu Niculescu.

O carte care se alătură celor cunoscute ale autorului: *Ciprian Porumbescu, O sută și douăzeci și cinci de ani dela naștere* (1976), *Studii și documente de muzică românească* (I-II, 1986, 1994), *Contribuții documentare privind învățământul muzical la Brașov* (1995), *Muzica de tradiție bizantină*.

Scheii Brașovului (2001), *Ipostaze ale muzicii de tradiție bizantină din România* (2003), *Pr. Gh. N. Dumitrescu-Bistrița și revista „Izvorășul“* (2009).

Pagina liminară a cărții este rezervată unei „Declarații de dragoste“ pentru Brașovul muzical a maestrului Viorel Cosma.

Iordan DATCU

Schițele antropologice ale lui Ioan Lascu

O temeinică cercetare a unui spațiu rural tradițional, a momârlanilor din Valea Jiului, este cartea lui Ioan Lascu, *Satul de la capătul vremii. Schițe antropologice*, cu o Prefață de dr. Cornel Bălosu Ducan (Autograf MJM, Craiova, 2010, 250 p.), în care antropologul și scriitorul, foarte familiarizat cu spațiul pe care-l supune examinării (s-a născut la 9 ianuarie 1951, la Slătinoara, comuna Iscroni-Livezeni, județul Hunedoara), prezintă o lume arhaică, trăsătură pusă în evidență cu acuitate și când este amintită relația acestor oameni de la munte cu orașul Petroșani: „Poate că în puține locuri din țară opoziția dintre sat și oraș a fost atât de mult marcată, resimțită, acuzată ca în Valea Jiului“; „A te duce la oraș fără a fi împins de vreo nevoie anume – adaugă autorul – însemna a pierde vremea, ori, pentru ei, vremea era foarte prețioasă, trebuia să îngrijească permanent de animale care, se știe, nu-ți dau răgaz nici măcar o zi.“ Multă vreme, până prin anii '60 ai secolului trecut, se diferențiau de orașeni (pe care-i numeau *barabe*) și prin straie. Ducând o viață aspră, neobișnuită „cu confortul și nici pe departe cu luxul“, când coborau în oraș, „nu intrau decât rareori în restaurante mari.“ În perioada interbelică, „foarte puțini copii de ai lor au urmat cursurile școlare mai mult decât la ciclul primar“, astfel că dacă cineva urma șapte clase, ca tatăl scriitorului, devenea un caz excepțional. Trimise cu vitele la păscut, multe fete rămăneau analfabete. Un fapt a agravat și mai mult lipsa de școlarizare a copiilor momârlanilor, și anume acela că „înainte de Primul Război Mondial, nu exista nici o școală cu predare în limba română“, ciclul primar făcându-se în limba maghiară. Contactul momârlanilor cu instituțiile de la oraș se mărginea la Primărie și Jandarmerie, teatrul, cinematograful, casa de cultură fiind vizitate decât din întâmplare. Multă vreme, momârlanii n-au avut contact cu minerii, pe de o parte pentru că se țineau strâns de tradițiile lor românești, pe de alta pentru că înainte de Primul Război Mondial minerii erau ca origine maghiari, nemți, slovaci, bosnioci, croați, de care îi despărțea deci bariera lingvistică. Dacă într-un târziu momârlanii au acceptat să intre în minerit, au prestat munci la suprafață. Antagonismul dintre cele două categorii, momârlanii și minerii, scrie Ioan Lascu, se explica și prin faptul că băștinașii „nu puteau da ușor uitării pierderea celor mai fertile terenuri în folosul minelor recent deschise“.

Cu o îndelungată scrutare a obiectului său de studiu, Ioan Lascu evocă, metodic, pe baza observației directe, calendarul vieții și al muncilor momârlanilor, satele lor, puține dintre ele numărând peste o mie de locuitori, construcțiile lor din lemn, ocupațiile principale, agricultura lor de subzistență, creșterea vitelor, cu muncile prestate doar de bărbați și cele doar de femei, cu sărbătorile lor religioase și cu cele marcate de credințe păgâne, cu nedeile, „cele mai pitorești și mai masive sărbători câmpenești“. Colindatul cunoaște o singură formă, aceea a pițărăilor, „obicei preponderent laic“, „colind al comunității“, cu același traseu în fiecare an și cu steag, element decorativ care particularizează colindatul în Valea Jiului.

Capitole tot așa de dense examinează bucătăria, cu mențiunea că pe vremuri pâinea a fost pentru momârlani o raritate. La fel de arhaice erau leacurile, ei mergând, în urmă cu o jumătate de secol, „rareori la doctor, și de aceea, la fel de rar la farmacie“, leacuri de la farmacie cumpărând „decât în situații-limită“.

Atent la nuanțe, prezintă fenomenele în evoluția lor, consemnează ce a mai rămas din tradițiile arhaice ale locuitorilor: „astăzi aproape că nu mai deosebești momârlanii de orășeni (barabe), nici prin îmbrăcăminte, nici prin obiceiuri. Așa cum am afirmat acum cinci-șase ani, nu fără un adânc regret, anumite tradiții dispar și doar unele, sensibil mai puține se transformă sau sunt înlocuite de alte practici pe cale de a deveni tradiții autentice, cu funcție depozitară și iterativă și cu valoare identitară.“ Autorul se referă la cartea sa anterioară, *Tradiții care dispar. Comunitatea momârlanilor din zona Petroșani*, cu prefață de Isidor Chicet (Editura MJM, Craiova, 2004 + il.).

O noutate este, în *Satul de la capătul vremii*, amplul capitol intitulat *Un lexicon momârlănesc* (p. 160-225), în care graiul țăranilor jieni este prezentat ca „o parte din graiurile ardelenesti de sud“. Se distinge în cadrul lui regionalisme propriu-zise, cuvinte inventate majoritar cu valoare stilistică, cuvinte deformate, cuvinte existente în graiurile vecine.

O carte structurată doar pe observații personale, citatele din alți autori lipsind aproape cu desăvârșire. Un citat din G. Călinescu, *Istoria literaturii. Compendiu*, este dat din memorie și de aceea nu într-o totală fidelitate. Îl lăsăm pe autor să descopere nuanța care lipsește.

Întâmpin cu satisfacție cartea universitarului craiovean, satisfacție sporită cumva și de faptul că l-am inclus în lexiconul meu din 2006, deși atunci avea tipărită doar o carte.

Iordan DATCU

**Ivan Reboșapca, *Vsesvit usnogo i pisanogo slova*
(Universul literaturii orale și scrise), R.C. Editorial, București, 2010, 388 p.**

Cartea cuprinde studii, articole, recenzii și două profiluri (Petru Caraman și Mihai Pop), majoritatea scrise în ucraineană, câteva în română, dar și în engleză, italiană și bulgară. Conform împărțirii în capitole, sunt abordate probleme de teorie folclorică, teme folclorice din perspectivă comparată, relații folclorice româno-slave, folclorul ucrainean din România în conexiunile sale cu cel românesc. Câteva recenzii prezintă cărți privind folclorul ucrainean din România.

Iordan DATCU

