

TOADER NICOARA

„Localnicilor nu le este cunoscută nici măcar stabilirea orei cu ajutorul ceasului, ori folosirea calendarului... De altminteri localnicii nici nu știu să-și indice vârsta. La stabilirea vârstei ei pornesc de la data venirii principelui Eugeniu în Banat, fie de la anul unei bătălii, ori chiar de când au fost cucerite Timișoara sau Banatul și de când au fost cedate din nou turcilor”¹. O afirmație ca cea de mai sus — și care aparține unui înalt funcționar imperial din administrația austriacă cu structuri mentale cu totul deosebite de mediul românesc — nu are darul, evident să stimuleze interesul istoricului față de experiența timpului în satul românesc din Banat și Transilvania în zorii modernității. În ciuda faptului că s-a bătut suficient de multă monedă pe presupusa insensibilitate la timp a românilor, o analiză aplicată asupra unor repere specifice este susceptibilă să ne descopere o altă modalitate de a se raporta la timp decât cea modernă, prezentă în lumea rurală românească în această primă vârstă a modernității.

Este un fapt în general acceptat că experiența temporară reprezintă unul din reperele relevante susceptibil să dezvolpeze cadrele mentale de bază ale unei societăți, ale unei civilizații². Obiect al investigațiilor științifice și filosofice, expe-

riența timpului a determinat și determină în egală măsură și interogațiile istoricului³.

Ca și percepția spațiului, percepția timpului n-a fost uniformă și monotonă. Fiecare civilizație, fiecare vârstă a istoriei și-a avut și își are propria experiență despre timp, cu privire la timp. Chiar și în interiorul aceleiași societăți, în funcție de nivele de cultură și paliere sociale timpul este perceput în moduri diferite⁴. Așa cum remarcă Fernand Braudel, avem de-a face, cu mai multe paliere de percepție a timpului, sau mai exact spus cu un timp care se derulează cu mai multe viteze⁵.

Concepția despre timp în lumea rurală din Transilvania structurează un mod specific de a vedea și imagina lumea. Timpul este în lumea rurală, ca de altfel în interiorul fiecărei societăți una din axele fundamentale pe care se structurează o viziune asupra lumii.

Fără îndoială, că orice societate rurală, tradițională, prin excelență sedentară, cu preocupări agricole și pastorale a manifes-

¹ J.J. Ehrler, *Banatul de la origini pînă acum (1774)*, ediție și note Costin Feneșan, ed. Facla, Timișoara, 1982, p. 122.

² Robert Mandreu, *Introduction a la France Moderne. Essai de psychologie historique, 1500—1640*, Albin Michel, Paris, 1961, p. 92—98; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975, p.

³ Solomon Marcus, *Timpul*, București, 1985 : 419—445; Ilie Bădescu, *Timp și cultură*, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1988; Lucian Boia, *La durée de l'histoire : les metamorphoses d'un concept*, în *Etudes d'historiographie*, București, 1985, p. 7—29; *Temps et changement dans l'espace Roumain*, recușil public par Al. Zub, Iași, 1991.

⁴ Jacques Le Goff, *Pentru un alt ev mediu*, Editura Meridiane, București, 1986, studiu introductiv și traducere de Maria Carpov, vol. 1, p. 91—134.

⁵ Fernand Braudel, *Histoire et sciences sociales : la longue durée*, „Annales E.S.C.”, nr. 4., oct—dec., 1958, p. 725—753;

tat o anumită indiferență față de timp (dacă o raportăm la percepția modernă a timpului specifică civilizațiilor industriale). De altfel toate societățile rurale tradiționale, organizate în cadre stabile, pluriseculare și-au racordat ritmurile existenței la marile ritmuri cosmice. Datorită unui mod de viață specific timpul era măsurat cel mai adesea cu foarte mare aproximație, nu pentru că țăranului i-ar fi lipsit mijloacele necesare spre a evalua cu precizie timpul care trece, ci datorită faptului că activitățile sale nu-i impuneau o asemenea disciplină. Într-o analiză asupra mentalității tradiționale, Lucien Febvre remarcă cu trimitere la spațiul francez, că avem de-a face în lumea rurală cu o mare doză de „imprecizie, fantezie și inexactitate” în raport cu atitudinile față de timp⁶.

O analiză atentă la nuanțe și profunzimi va constata că civilizația rurală românească din Transilvania și-a avut propriile sale reprezentări despre timp. Vom constata că „imprecizia și inexactitatea” sunt elemente puțin semnificative în condițiile în care timpul țăranului are în propriul sistem de valori valențe multiple. Structurat pe mai multe paliere și valorizat diferit putem identifica în reprezentarea țăranescă a timpului un timp natural, un timp fizic, un timp sacru și un timp profan, un timp al muncii și un timp al sărbătorii. Reperele folosite în lumea rurală pentru a lua în stăpânire timpul erau în primul rând reperele naturale, legate de fenomene astronomice. Fenomene naturale ca mișcarea aparentă a soarelui pe boltă, succesiunea nopte/zi, ciclurile sezoniere îi erau suficiente țăranului pentru a marca ritmurile propriilor activități, care se repetau și ele mereu aceleași, în timp ce rămânea în seama structurilor administrative să guverneze și să administreze timpul obligațiilor în folosul statului iar bisericii să se preocupe de marcarea timpului sacru, de duminică și de sărbătoare, a timpului de odihnă.

Specificul activităților îl făcea pe țăran să manifeste indiferență pentru orele zilei marcate cu exactitate de orologiu,

care în sensibilitatea țăranului avea o cu totul altă semnificație decât pentru citadin. Dacă pentru aceasta din urmă orologiu era un obiect practic, care-i era indispensabil în activitate, pentru țăran el nu reprezintă altceva decât cel mult o ciudățenie. Altele erau reperele folosite de țăran pentru a se orienta în timp. De-a lungul unei zile erau folosite repere luate din cotidian: evoluția soarelui pe boltă cerească, evoluția și fazele lunii, cântatul cocoșilor, etc.

Ziua era împărțită uneori sumar în trei sau patru segmente, iar noaptea de asemenea: dimineța, amiaza, seara; sau seara, miezul nopții, cântatul cocoșilor, dimineța⁷. Uneori avem de-a face cu o împărțire a timpului mult mai fragmentată. Momentele timpului diurn aveau următoarele diviziuni: *dimineța* (desemnata prin expresii ca faptul zilei, la ziuă, dis-de-dimineța) marcată de răsăritul soarelui, *prânzul mic* sau *prânzișor* (pentru momentul în care soarele se afla la a treia parte din urcușul (aparent) pe boltă, *prânzul* sau *prânzul mare* (când soarele a străbătut jumătate din urcuș pe boltă) în termeni moderni orele 9,30 — 10,00; *sub amiază* (cu aproximație orele 11,00); *amiaza* sau *nămiaza*, prânz la cruce, în răscrucea cerului (când soarele își termină urcușul pe boltă) orele 12,00: *chindia*, cina mică, toaca, cu aproximație orele 16,00 după masă; *la asfințit*, la soare apune, la apusul soarelui și *seara*. Timpul nocturn se diviza de asemenea în: *însărarea*, amurg, înnoptarea, *miezul nopții*, crucea nopții orele 24,00; *cântătorii*, sau cântatul cocoșilor, *zorile*⁸.

În unele zone ale arealului geografic transilvan timpul nocturn ca și cel diurn se împărțeau chiar în mai multe segmente, fapt menit să confere o mai mare „exactitate” evenimentelor petrecute în timp: zoritul de ziuă, revărsatul de ziuă, răsăritul soarelui, soarele la o suliță pe cer, la prânzul cel bun, amiază, după amiază, la cina mică, sfîințitul soarelui, amurgul serii, la întunecat, la cină, cina bună, miezul nopții, primul cântat al cocoșilor, al

⁶ Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1968, p. 367.

⁷ Ion Ghinoiu, *Virstele timpului*, Editura Meridian, București, 1988, p. 44—45.

⁸ *Ibidem*; vezi și Mircea Vulcănescu, *Mitologie românească*, București, 1985, p. 437—438.

doilea cântat al cocoșilor, al treilea cântat al cocoșilor, zorile⁹.

Un alt reper fundamental, anul astronomic, marcat de cicluri sezoniere specifice, cu spectacolul naturii care murea în fiecare toamnă și reânvia în fiecare primăvară furniza un model de succesiune temporară totdeauna identică, ce va circumscrie o concepție ciclică a timpului, adecvată unei societăți ce conservă atitudini și automatisme pluriseculare și care era în natura sa intimă, profundă conservatoare, puțin pregătită pentru schimbare. Lunile anului, care fragmentează formal anul astronomic au în mentalitatea țărănească denumiri mult mai plastice și mai vii, care reflectă evenimente de viață economică, de natură agrară, meteorologică sau din viața comunitară¹⁰ care au o semnificație în primul rând pentru o populație care se ocupă cu activități agrare și pastoreale și pentru care starea timpului și soarta recoltelor reprezintă una din marile obsesii¹¹.

Avem de-a face la acest nivel — cel mai profund și mai stabil al unei mentalități rurale tradiționale — cu o concepție ciclică a timpului trăit de țăran, care repetă anual, generații după generații aceleași experiențe existențiale fundamentale. Bineînțeles că o asemenea percepție a timpului privilegia prezentul. În accepțiunea țărănească a trăi în prezent înseamnă a trăi în veac. Iar a trăi în veac, a vieui, înseamnă a trăi în lumea aceasta. Accepțiunile și conotațiile ne scapă în totalitate. El pare să fie ceea ce noi numim timp istoric, dar nu numai atât. Veacul depășește timpul istoric ca noțiune pozitivă el are un sens spiritualist, aproape mistic. Timpul istoric în accepțiunea lui pozitivă se referă în exclusivitate la trecut, veacul în accepțiunea țărănească acoperă un conținut, o accepțiune mult mai bogată ce are în vedere trecutul, prezentul și viitorul, adică ceea ce s-a petrecut și ceea ce urmează să se petreacă. Veacul este pentru țăran timpul de aici, din lumea aceasta, de când există, dar și timpul duratei sale ca exis-

tență individuală, veacul semnifică de asemenea întreg timpul¹². Țăranul are sentimentul că participă la eternitate din lumea de aici iar existența în timp este considerată ca o existență în ceva viu, organic și nu în ceva inventat de noi după repere convenționale.

Concepția ciclică a timpului — care privilegiază prezentul — impune totuși intensități diferite ale percepției timpului, intensități care gravitează între doi poli. Avem de o parte intensitatea emoțională a perioadelor de munci agricole și a marilor sărbători colective, când timpul suferă o dilatare, iar la celălalt pol avem de-a face cu o diluare a timpului în sezoanele mai puțin favorabile activităților colective, iarna îndeosebi, când viața cotidiană intră într-o monotonie și inactivitate ce impuneau gesturi de un automatism cvasihibernal.

Această recordare a concepției desore timp la marile ritmuri cosmice va da naștere unor atitudini mentale organice, fundamentale și va determina o anume detașare a țăranului de faptele din cotidian care-i brâzdează și determină existența. Si aici exemplele pot deveni mai numeroase. Investigând surse de proveniență țărănească, însemnări marginale, date de stare civilă, anchete ale autorităților vom constata ceea ce a fost prezentată ca „o mare indiferență“ o mare aproximatie a țăranului față de timp, de timpul fizic în percepția noastră modernă. Astfel cu ocazia anchetei din 1726 realizată de autoritățile imperiale în satele din Țara Făgărașului, cei care reprezintă comunitatea satească — judele, boierii, jurații — își declară vârsta cu destul de mare aproximatie. Un exemplu la întâmplare din multele posibile : reprezentanții obștii din Porumbacul de Jos : 1. Matei Boer, circa 42 de ani, Ioan Popa, circa 44 de ani, Radu Popa, circa 50 de ani, și iobagii fiscali Comsa Florei, judele satului, circa 45 de ani, Man Donc, circa 50 de ani, Iuon Flore, circa 55 de ani, etc¹³. Este de asemenea semnificativ faptul că ancheta comisiei Iankovics n-a reușit să afle vîrs-

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, p. 435.

¹¹ Toader Nicoară, *Variații climaterice și mentalități colective în sec. al XVIII-lea și începutul sec. al XIX-lea*, în *StComSatu Mare*, VII—VIII, 1986—1987, p. 261—262.

¹² Ernest Bernea, *Timpul la țăranul român. Contribuții la problema timpului în religie și magie*, București, 1940, p. 22.

¹³ Ștefan Meteș, *Situația economică a românilor din Țara Făgărașului*, I, Cluj, 1935, p. 277—377.

ta exactă a lui Horea și a fiilor săi. Desigur, că în acest caz putem invoca lipsa unor surse precise, ca și dorința țărănilor de a ascunde vârsta adevărată, dar credem că avem de-a face cu o motivație mai profundă. Anul exact al nașterii sau vârsta exactă a copiilor nu aveau o așa mare importanță pentru țărani, deoarece reperele care le ritmău existența erau marile ritmuri cosmice cu evoluția lor implacabilă; succesiunea noaptele-zi, succesiunea anotimpurilor și a ciclurilor vegetale. Vârstele vieții și abia într-un al doilea plan, calendarul, ritmurile sărbătorilor, clopotele bisericii și relativ târziu ceasornicul ce marca cu exactitate orele pe turla bisericii. Această relativă indiferență față de timp corespunde structurilor mentale țărănești și contrar unor prejudecăți nu constituie semnul unei civilizații rămase în urmă. Pentru țăran cu siguranță nu era de prea mare utilitate cunoașterea vârstei exacte a copiilor săi, ora exactă a mesei de prânz sau număratoarea exactă a anilor vieții. Vârstele copiilor erau mai bine marcate de ciclurile vieții, fiindu-i suficient încadrarea în clasele de vîrstă (prima și a doua copilărie, adolescența, grupul oamenilor căsătoriți, bătrînețea), în timp ce nașterea îi impunea fiecăruia — celor mai mulți, dacă nu tuturor — o condiție socială greu sau aproape imposibil de depășit.

Un alt nivel de percepție a timpului în lumea rurală îl reprezintă timpul creștin, timpul bisericii. Biserica și-a adjudecat de timpuriu și aproape total „monopolul” timpului, a dominat și a guvernat în mod suveran timpul¹⁴. Prin intermediul calendarului creștin (sau mai exact spus prin creștinarea și adaptarea calendarului iulian) biserica a creștinat timpul spre a-l folosi ca pe un instrument esențial spre a creștina oamenii. Așa cum a demonstrat Jacques Le Goff în cunoscutul studiu dedicat timpului în evul mediu¹⁵ doctrina creștină a revoluționat problema timpului, ca și problema istoriei de altfel. Tim-

pul Bibliei și al creștinismului primitiv este înainte de orice un timp teologic. Timpul „începe cu Dumnezeu” și este dominat de „El”. Pentru primii creștini eternitatea nu este opusă timpului, ea nu este decât dilatarea timpului la infinit¹⁶. Noul Testament aduce un element în plus care va revoluționa concepția despre timp. Apariția lui Cristos semnifică realizarea făgăduinței. Întruparea dă timpului o dimensiune istorică sau mai precis un centru și un punct de reper. De acum înainte, „de la zidirea Lumii” până la Cristos toată istoria trecutului așa cum este ea relatată de Vechiul Testament face parte din istoria mîntuirii¹⁷. Întruparea lui Cristos a adus certitudinea unei posibile mîntuirii, dar împlinirea ei spre fericirea tuturor și a fiecăruia, rămâne pe seama și la latitudinea opțiunii individuale ca și a istoriei colective. Creștinismul trebuie să renunțe la această lume, care nu este decât lăcașul lui trecător, dar trebuie în evoluția lui trecătoare s-o accepte, s-o transforme, din moment ce ea este locul unde se făurește istoria prezentă a mîntuirii individuale și colective¹⁸.

Dacă așa cum se poate constata timpul concret al țăranului nu este decât într-o oarecare măsură creștinat (vezi reperele laice care marchează momentele zilei, ca și zilele săptămânii sau lunile anului, care n-au rezonanțe creștine), timpul metafizic al țăranului este un timp prin excelență creștin. În măsura în care pentru țăran timpul este legat de eternitate și de divinitate noțiunile de început și de sfârșit al timpurilor depind de aceleași determinări. Diferite de timpul matematic și fizic al științei unde începutul și sfârșitul sunt repere convenționale, pentru creștin începutul și sfârșitul sunt cele ale lumii însăși. Iar în viziunea pe care biserica a acreditat-o mereu și mereu, începutul coincide întotdeauna cu geneza iar sfârșitul cu Judecata de Apoi. Toate începuturile și sfârșiturile particulare sunt mereu raportate la cele două repere fundamentale ale eschatologiei creștine. Începutul și sfârșitul aparțin timpului, dar ele nu sunt numai în timp. Le putem descoperi sen-

¹⁴ Pr. dr. Gheorghe I. Drăgulin, *Cuviosul Dionisie Smeritul sau Exiguul. Două epistole despre problemele datei Paștelui și Elementele calendarului calendaristic și pascal*, în „Mitropolia Olteniei”. XXXIX, 1, 1987, p. 27—28.

¹⁵ Jacques Le Goff, *În Evul mediu; timpul bisericii și timpul negustorului*, în *Pentru un alt ev mediu*, I, p. 91—116.

¹⁶ *Ibidem*, p. 93.

¹⁷ *Ibidem*, p. 94.

¹⁸ *Ibidem*, p. 94.

sul numai considerând eternitatea ca prezent și nu ca trecut sau viitor — așa cum este tendința sensibilității moderne¹⁹. Țăranul are sentimentul că participă la eternitate în lumea de aici și existența în timp este considerată ca o existență în ceva viu și nu inventat de noi după reperi convenționale.

Modalitatea totală și concretă prin care biserica și-a adjudecat monopolul aproape total asupra timpului este calendarul. Acesta reprezintă fenomenul cel mai organic și mai elocvent pentru a înțelege timpul într-o colectivitate ca cea a satului românesc. Preluat de creștini, calendarul iulian a fost modificat și adaptat în raport cu preceptele creștinismului. Octava (intervalul de 8 zile în care era împărțită luna) este înlocuită cu săptămâna de 7 zile, ziua a 7-a venind în creștinism din tradiția iudaică și având semnificația zilei Domnului. În locul sărbătorilor păgâne creștinii au introdus noi sărbători, noi praznice și rânduieli precum și posturile, în concordanță cu învățătura bisericii instituită de sinoade și concilii²⁰. La 1580 în urma reformării calendarului iulian de către papa Grigore al IX-lea în țările Europei occidentale s-a adoptat noul calendar, care corecta diferența de 13 zile dintre calendarul civil și cel astronomic. În Transilvania calendarul gregorian va fi adoptat oficial în perioada cuprinsă între septembrie 1602 și octombrie 1612²¹. În lumea românească ortodoxă a Transilvaniei va rămâne în uz vechiul calendar dar prin fenomenul de aculturație sistemul cronologic folosea în numerotarea anilor ambele repere, atât de la zidirea lumii, cât și de la nașterea lui Cristos. Folesirea celor două stiluri se va suprapune în tot sec. al XVII-lea și în primele trei decenii ale celui următor. Începând cu deceniul al patrulea din sec. al XVIII-lea în acțele și documentele emise de către elitele românești, ca și în însemnări de stare civilă, etc. devine preponderent stilul nou, deși sporadic vor mai apare notații care vor folosi ca reper notarea anilor de la facerea lumii. Se cuvine menționat fap-

tul că același fenomen se va produce în celelalte două țări românești (Valahia și Moldova) cu o întârziere de trei patru decenii față de Transilvania.

Timpul sacru, timpul care rămâne prin excelență timpul controlat de biserică este timpul sărbătoririi. Sărbătoarea ocupă un loc central în viața comunității rurale tradiționale. Ea adună în cadrul spațial al satului întreaga comunitate a locuitorilor. Această multime separată normal în indivizi și grupuri mici familiale sau profesionale reia cu ocazia sărbătorilor procesiunea rituală a spațiului și timpului. Ziua de sărbătoare adună dimineața la liturghie și după masa la cîrciumă sau la horă pe toți membri comunității care în timpul săptămânii se află răspândiți la preocupările lor cotidiene, diverse. Sărbătoarea este ocazia cea mai adecvată în care se amalgamează și se cristalizează solidaritățile comunității rurale. Timpul sărbătorii este de asemenea și timpul dens al marilor descărcări emoționale. Motiv pentru care trebuia să remarcăm că solidaritatea comunităților rurale nu este una ideală, deoarece în ciuda unui echilibru pe care-l găsește sau regăsește cu aceeași ocazie, disensiunile interne obișnuite în sânul oricărei colectivități se cristalizează, se agravează sau chiar explodează în zilele de sărbătoare. Este notoriu faptul că aproape în toate cazurile răzmerițele și dezordinile sociale sau iscat cu ocazia unor sărbători sau târguri (acestea din urmă un fel specific de „sărbătoare“) ²².

Sărbătorile constituie cea mai puternică formă de manifestare a solidarității — alături de responsabilitatea colectivă în ce privește obligațiile senioriale — iar reuniunile comunităților rurale — care ritmează existența țărănească posedă în epoca pe care o avem în vedere, o vitalitate care pentru sensibilitatea modernă sau chiar post-modernă este greu de înțeles sau de imaginat. Sărbătorile reprezintă de fapt, momente de eliberare efemeră de sub presiunea constrîngerilor de tot felul — naturale, sociale — un moment de paroxism al trăirilor emoționale. După zile sau

¹⁹ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 96.

²⁰ Pr. dr. Gheorghe I. Drăgulin, *op. cit.*, p. 27-28.

²¹ Francisc Pall, *Documente privind Istoria României, Introducere*, I, București, 1956, p.

²² Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne, (XV-c-XVIII-c siècle)*, Paris, Flammarion, 1991, p. 64.

săptămîni de muncă și de griji, cotidiene de tot felul comunitatea se eliberează. Manifestarea acestei eliberări se traduce prin activități specifice — cîntece, dansuri, petreceri — și se sfîrșește în multe din cazuri cu orgii și violențe, răzmerițe și chiar revolte populare. Întîlnim cu ocazia sărbătorilor acte și gesturi altminteri interzise. În sensibilitatea colectivă sărbătoarea este revelația unei lumi fără constrîngerii, ocazii cu care răzbat în subconștientul colectiv, în ciuda creștinării, atavisme ancestrale, mitul vîrstei de aur sau al unui haos și dezordini primitive. Sunt semnificative în acest sens apelurile autorităților bisericești la cumpătare și la temperarea exceselor cu ocazia marile sărbători. Prin dansuri și festivități sărbătorile deschid fiecărui membru al colectivității poarta spre o altă lume posibilă, oferă indivizilor posibilitatea de contact și socializare, iar în sensibilitate comună lasă amintiri durabile, mereu rememorate²³.

Ortodoxia oferea un număr însemnat de sărbători credincioșilor. Sinodul bisericii ortodoxe din 1627 ținut la Alba Iulia sub păstoria mitropolitului Dosoftei consacra drept canonice un număr de 73 de sărbători, la care se adaugă 52 de duminici. Avem așadar un total de 125 de zile de sărbătoare într-un an, care reprezentau în procente 37% din zilele unui an calendaristic²⁴. La sfîrșitul secolului al XVII-lea cele mai importante sărbători recunoscute ca atare „sărbătorile și praznicile mari de peste an” — cu o expresie consacrată — erau următoarele: Nașterea Domnului (Crăciunul, 25 dec.). Botezul Domnului (Boboteaza, 6 ianuarie), 40 de mucenici (9 martie). Buna Vestire (Blagovestenia, 25 martie). Sf. Gheorghe (Sîngiorz, 23 aprilie). Sf. Petru (Sînpetru, 8 iunie), Sf. Ilie Proroc (20 iulie). Schimbarea la față (Probrejenia, 6 august), Sf. Marie mare (15 august), Sf. Marie mică,

(8 sept), Ziua Crucii (14 sept.), Sf. Paraschi-va (Vinerea Mare, 14 octombrie), Sf. Dumitru (26 oct.). Sf. Arhangheli Mihail și Gavril (8 nov.). Intrarea în biserică a sfinței Născătoare (Lăsata secului de carne, 21 nov) la care se adaugă Învierea Domnului (sfintele Paști) și Rusaliile, mari sărbători cu data variabilă²⁵.

Relevant pentru mentalitatea colectivă ni se pare a fi semnificația și sensul marilor sărbători ale calendarului creștin în viața comunităților ardeleni. În pofida prezenței unor rudimente de credințe și practici păgîne, precristine — reflexe aluvionare ale unui culturi populare tradiționale tot mai asaltată de cultura modernă — sau tocmai datorită persistenței unor asemenea reminescente aceste sărbători își relevă o semnificație în primul rînd creștină. Marile sărbători creștine reiterează pentru credincioși reperele esențiale din viața lui Cristos, a Sf. Fecioare ca și a numeroșilor sfinți, modele de urmat și repere pe calea mîntuirii fiecăruia. Aceasta este semnificația principală pe care biserica se va strădui s-o acrediteze și s-o consolideze în conștiința și sensibilitatea credincioșilor printr-o propagandă asiduă și persuasivă. În acest sens, Crăciunul cu Nașterea Domnului — are semnificația sa profundă — de întrunare a dumnezeirii. Boboteaza semnifică botezul și spălarea năcatului originar — gestul formal dar și profund mistic ce atestă calitatea de creștin. Pastele cu răstignirea și învierea Domnului semnifică certitudinea salvării în timp ce sărbători ca Sf. Gheorghe, Sf. Petru și Pavel, Sf. Dimitrie, Sf. Arhangheli Mihail și Gavril, Sf. Nicolae — sînt manifestări ale cultului sfinților protectori, care traduce nevoia de protecție și apărare într-un univers al insecurității populat de forțe malefice, ostile. Cultul Fecioarei, atît de răspîndit, cu o aderență deosebită în rîndul populației feminine, dar nu numai, semnifică de asemenea nevoia de protecție și ajutor într-un univers în care insecuritatea și inconfortul, material și spiritual erau omniprezente.

²³ Robert Mandreu, *Introduction à la France Moderne. Essai de psychologie historique*, Paris, 1962, p. 188—190.

²⁴ Aurel Răduțiu, *Timp de muncă și zile de sărbătoare în Transilvania (sec. XVII—XVIII) în Civilizație medievală și modernă românească. Studii istorice*, volum îngrijit de Nicolae Edroiu, Aurel Răduțiu, Pompiliu Teodor, editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985, p. 215.

²⁵ Nicolae Drăgănescu, *Cea mai veche carte Rackocztană în AIIN, I (1921—1922)* p. 258—259.

Dincolo de aceste conotații metafizice, care ritmău derularea raporturilor credinciosului cu Dumnezeu, sărbătorile creștine erau în funcție de anotimpuri, reperele existențiale, care marcau intervale de timp cu activități specifice, din viața comunităților rurale, de natură agrară sau pastorală (aratul și semănatul, ieșitul turmelor la pășune, începutul secerișului, culesul, tăiatul porcului, etc), sau marcau lichidarea obligațiilor indivizilor sau comunităților față de stăpîni sau de stat (achitarea unei părți din obligații la Sf. Gheorghe sau la Sf. Dumitru). Aceiași rol de a jalona intervale specifice de timp, cu rol profilactic, igienico-sanitar aveau sărbătorile care marcau începutul și sfîrșitul posturilor — perioade specifice ce precedau marile sărbători și care impuneau interdicții alimentare și comportamentale, și care reglau în timp viața exterioară și interioară a comunităților de credincioși.

Ne situăm aici la unul din nivelele unei mentalități colective în ce privește atitudinea față de timp și față de sărbători. În mediile românești tradiționale identificăm la alte nivele ale mentalității colective, credințe arhaice păgine, precresține, rămășițele unei culturi populare (taxate drept superstiții de o cultură aulică tot mai ofensivă) care pun în evidență semnificații obscure legate de sărbătorile creștine. „Ținerea“ a numeroase sărbători ne-canonicе și a unor zile nerecunoscute de biserica oficială, poate avea o semnificație magică, cu rol de protecție și prosperitate, ca și persistența unor motivații la fel de obscure de sorginte păgînă — identificate și studiate de etnologi și folcloriști în sec. XIX și XX — denotă asumarea organică a acestor credințe și convingeri ancestrale care tarau sensibilitatea colectivă și care ne oferă mărturia cea mai relevantă asupra modului lent, aproape imperceptibil al dinamicii dună care se schimbă la nivelele cele mai profunde mentalităților²⁶. Investigarea însă a raporturilor dintre semnificațiile profunde ale sărbătorilor păgine și cele creștine ne pla-

sează pe un teren mișcător pe care lipsa datelor istorice coerente ne oprește să ne aventurăm.

Deși biserica pare la prima vedere stăpîna absolută a timpului sărbătorii, impactul modern, în speță cel austriac, cu tendințele sale centralizatoare și reformatoare va desfășura un adevărat asalt asupra timpului sacru al lumii rurale din Transilvania cu intenția de a-l controla și apoi de a-l asuma în propriul său beneficiu.

După ce făcuse față presiunii calvine de subordonare în sec. XVII, biserica ortodoxă va suporta tatonările în vederea realizării unirii cu biserica catolică, iar apoi odată cu realizarea acestui act cu profunde semnificații, va fi presată în paralel de încercările de impunere a calendarului gregorian — ce funcționa în Transilvania religiilor recepte. Această încercare, tot mai presantă și asiduă de-a lungul întregului secol al XVIII-lea va sfîrși prin a impune o reducere drastică a numărului de sărbători ale celor două confesiuni de care țineau românii transilvăneni. Astfel odată cu incorporarea Transilvaniei în imperiul Habsburgilor și cu gravitarea ei spre Europa centrală și apuseană, timpul sacru al sărbătoririi va intra sub incidența unei culturi de tip occidental care se va strădui prin instrumente administrative să dizloce în favoarea sa vechile obiceiuri, ritmuri și comportamente temporale din lumea rurală românească. Cercurile vieneze vor încerca să impună prin intermediul unei culturi moderne și prin măsuri administrative un monopol asupra timpului sacru al țaranului și să-și impună și în acest domeniu atitudinea sa față de timp. Astfel în sinodul din 14 septembrie 1700 se hotărăște ca sărbătorile să se țină doar cele „însemnate în *Ceaslov* cu slove roșii și cu polileu și evangheliile“. Sînt indicate ca „dezlegate“ un număr de 45 de sărbători, la care dacă adăugăm cele 52 de duminici vom constata că au rămas în uz un număr de 97 zile de sărbătoare pe an²⁷. Comparînd numărul acestora cu sărbătorile „dezlegate“ de sinodul din 1627, vom constata că sub presiunea calvină și catolică biserica românească din Ardeal

²⁶ Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, I—III, București. 1898—1899—1901.; Tudor Pamfilie, *Sărbătorile la români*, I—III, 1910—1913.

²⁷ Aurel Răduțiu, *loc. cit.*, p. 217.

pierduse un număr de 28 de zile de sărbătoare.

După momentele de criză (1703—1711) și cele de reorganizare administrativă și religioasă cercurile aulice imperiale vor încerca într-o primă fază uniformizarea calendarului bisericesc, prin impunerea românilor uniți a calendarului gregorian și prin impunerea sărbătorilor catolicilor pentru românii din Transilvania. La 28 noiembrie 1732 un rescript împărătesc va încerca să impună această regulă generală, dar măsura va stârni reacții de împotrivire din partea românilor, inclusiv a episcopului Ioan Inochentie Micu²⁸. În anul 1747 este din nou reînviat și publicat decretul din 1732 care prevedea extinderea sărbătorilor catolice și asupra supușilor de rit răsăritean, dar de data aceasta precizările suplimentare vin să atenueze duritatea măsurii, care tindea la unificarea ritului — de menținerea căruia a fost condiționat însăși actul unirii. Decretul devenea obligatoriu pentru comunitățile în care supușii de religii diferite trăiau împreună, iar în ce-i privește pe neuniți aceștia sînt opriți în sărbătorile catolicilor numai de la munca cîmpului. La 1752 se mai adaugă prevederea că neuniții sînt opriți a lucra pe cîmp în sărbătorile catolicilor numai pe perioada cît durează slujba religioasă, între orele 8—11²⁹. În același timp presiunile curții vieneze se îndreaptă și înspre catolici, urmărind reducerea numărului de sărbători pentru credincioșii acestei religii. La 1753 scaunul papal concede să reducă numărul sărbătorilor catolice. Sînt eliminate ca sărbători canonice a treia zi de Paști și de Rusalii, ca și 2 din cele 5 sărbători dedicate Sf. Fecioare³⁰. Deși măsurile de impunere a acestor decrete vor fi reluate sistematic și cu tenacitate între anii 1747—1765, ele nu vor reuși să se impună în comportamentul credincioșilor. Așa cum s-a constatat cu ocazia tratativelor pentru unire, obstinația în a menține ritul și sărbătorile după vechiul calendar s-au dovedit deosebit de puternice, iar criza unirii de la mijlocul secolului (1744—1761) evidențiază

ză din partea credincioșilor o rezistență greu de înfrînt și de dizlocat prin patențe imperiale, deoarece avem de-a face cu habitudini și prejudecăți seculare, care învederează ritmuri proprii, asumate organic de percepție a timpului.

Criza internă și externă prin care va trece imperiul Habsburgic la mijlocul sec. al XVIII-lea (reacția la unire a românilor ortodoxi, ca și presiunile Carlovițului și a rușilor pravoslavnici, războaiele cu Prusia și Războiul de 7 ani), va impune o nouă politică mai tolerantă față de ortodoxie. Curtea vieneză va permite o relativă independență rituală pentru supușii săi de rit oriental. În acest climat de restituție parțială bisericile românești vor încerca să reactualizeze o parte destul de însemnată din numărul mare de sărbători pe care le aveau în uz înainte de unirea cu Roma și chiar înainte de a intra sub tutela calvină. Petru Bob inventaria la mijlocul sec. XVIII un număr de 91 de sărbători din care 63 sărbători mobile și 28 de sărbători fixe³¹.

Dar în pregătirea unei rezolvări definitive a problemei sărbătorilor credincioșilor de rit oriental într-o manieră raționalist pragmatică, curtea vieneză va încerca cu tenacitate cîteva reglementări provizorii. Astfel prin regulamentul iliric din 1771 românilor și sârbilor ortodoxi, supuși mitropolitului de Carloviț li se concede păstrarea calendarului vechi, iar în localitățile în care aceștia trăiau împreună cu catolicii, credincioșii de rit oriental sînt obligați să serbeze împreună cu aceștia prima zi a marilor sărbători (Paști, Rusalii, Crăciun, Joia Verde), ca și duminicile. Sărbătorile proprii vor putea fi ținute ca înainte până la găsirea unei soluții definitive de reducere a numărului de sărbători pe baza propunerilor făcute de episcopi. Sinodul din 1774 va proceda la reducerea numărului de sărbători ale ortodocșilor din Imperiu la 42, număr confirmat de altfel și de al treilea regulament iliric din 1779³².

În ce privește zilele de sărbătoare ale uniților de rit oriental din întreg imperiu — croați, ruteni, români — prin si-

²⁸ Ibidem, p. 219.

²⁹ Ibidem, p. 220; George Barițiu, *Părți alese din Istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă*. I, Sibiu, 1880, p. 407—408.

³⁰ Ibidem, p. 220; G. Barițiu, *op. cit.*, p. 398;

³¹ Ibidem, p. 225;

³² Gr. Popiț, *Date și documente bănățene (1728—1887)*, Timișoara, 1939, p. 43—44; A. Răduțiu, *loc. cit.*, p. 225;

nodul de la Viena din 1773, din 29 de sărbători cite erau în uz în dieceza Făgărașului vor fi eliminate 13 și vor rămâne „dezlegate” doar 16 sărbători. Pentru ceilalți uniți din imperiu rămăneau de asemenea un număr de 16 sărbători din 30 la croați și de asemenea 16 din 34 la ruteni³³. La cererea Mariei Tereza, însăși papa Pius al VI-lea va aproba cererea de reducere a numărului sărbătorilor și va notifica printr-o scrisoare către episcopul de Făgăraș, de Muncaci și Svința aprobarea sărbătorilor statornicite în comun la Viena pentru toți catolicii de rit bizantin din imperiul Habsburgilor³⁴.

În ce privește sărbătorile ortodocșilor, la 1784 Iosif al II-lea va relua problema dispunând ca episcopii neuniți din Ungaria și Transilvania să facă propuneri de reducere a sărbătorilor în biserica ortodoxă. Sinodul ortodox de la Sibiu va face propuneri de reducere a numărului de sărbători iar la 22 mai 1786 în sinodul de la Carloviț se vor avansa Curții vieneze propuneri corespunzătoare. Decretul lui Iosif II din 7 august 1786 va sancționa regimul sărbătorilor propus la Carloviț și le va extinde și asupra Transilvaniei³⁵. Aceste hotărâri vor rămâne în vigoare în tot restul secolului : al XVIII-lea și în tot secolul XIX.

Cum se poate constata, sărbătorile uniților vor fi drastic reduse de-a lungul unui secol la 16, din nevoia de a le egaliza cu cele ale catolicilor dar și din rațiuni economice, în timp ce cele ale ortodocșilor vor rămâne într-un număr mai ridicat (27 plus duminicile), dar oricum mult reduse față de sărbătorile tradiționale ale ortodoxiei. Cel puțin formal, la nivelul hotărârilor sinodale și a măsurilor administrative, rezultatul măsurilor de raționalizare a fost o reușită. În practica de fiecare zi însă, și în profunzimea mentalităților încercarea aceasta de a guverna timpul sacru al țaranului încercarea s-a dovedit aproape un eșec. Stau mărturie numeroasele circulare episcopale prin care se cerea preoților impunere ca zile de lucru a sărbătorilor suspendate, preoții erau

somați să constituie ei înșiși un exemplu prin lucrul la cîmp și prin neadministrarea liturghiei în aceste zile³⁶. Noi comportamente față de timp se vor sesiza în durata lungă, nenumăratele interdicții și tabuuri prezente la nivelele profunde ale mentalității țărănești vor persista pînă tîrziu de-a lungul întregului sec. XIX și chiar în secolul XX.

Fără îndoială că, presiunea bisericii, în tendința sa de a creștina timpul și prin el oamenii în secolele precedente, ca și presiunile statului habsburgic, raționalist și fiziocrat în intenția și concepția cercurilor diriguitoare vieneze au încercat să regleze în sens modern și să raționalizeze timpul țaranului. Dacă nici timpul sacru al sărbătorii nu va rezista asaltului raționalist, sfîrșind cu reducerea drastică a sărbătorilor tradiționale, intruziunile vor fi cu atît mai spectaculare în ceea ce privește timpul de muncă al țaranului sub unghiul obligațiilor în muncă datorate domnilor de pămînt.

Din nevoia de a face domeniile și exploatarea pămîntului cât mai profitabile, de a-l descongiona pe țaran de multiple și împovărătoare servituți față de domnii de pămînt, statul austriac va interveni în relațiile urbariale, prin reglementări urbariale, prin patente și dispoziții speciale care vizau mai ales natura și cîntumul obligațiilor iobăgești. Toate aceste măsuri au afectat într-o manieră considerabilă vechile comportamente și obișnuințe vis-a-vis de timp ale țaranului și au introdus într-un domeniu unde stăpînea arbitrarul și regula bunului plac, ordine, raționalizare, un mai mare grad de exactitate și dispoziții precise.

În sec. al XVII-lea sub principii protestanți presiunea asupra timpului de lucru al țaranului se accentuează. Din cele 365 de zile ale unui an calendaristic 125 reprezentau duminicile și sărbătorile, iar robota reprezenta în jur de 100 de zile lucrătoare. Cealaltă treime rămănea la dispoziția țaranului pentru nevoile sale³⁷. După anotimpuri și sezoane, două treimi din cîntumul de timp datorat stăpînului de pămînt era pretins vara (cu ocazia mun-

³³ Michael Laske, *Synodus Episcoporum Ritus Byzantini ex Antiqua Hungaria Vindobonae A. 1773 Celebrata*, Roma, 1775, p. 79.

³⁴ *Ibidem*, p. 296—297 și 297—298 ;

³⁵ A. Răduțiu, *loc. cit.*, p. 226 ;

³⁶ *Ibidem*, p. 227—228 vezi și St. Buzilă, *Documente bisericești*, în „A.S.”, nr. 15, 1931, p. 31—32 ; nr. 20, 1936, p. 266 ;

³⁷ *Ibidem*, p. 216.

cilor agricole de bază — arat, semănat, cosit, strâns, cules) iar cealaltă treime iarna și consta mai ales în munci casnice.

Presiunea asupra timpului rămas la dispoziția țaranului se intensifică în tot secolul XVII, iar la începutul celui următor dieta de la Sibiu din 1714 va reuși să legalizeze cele mai ridicate obligații în muncă ale iobagilor. Din hotărârile dietei reiese că iobagul are de prestat domnului patru zile pe săptămână — după cum va fi voia stăpânului, cu brațele sau cu vitele. Jelerul este obligat la trei zile. Legea mai preciza că iobagul nu va presta mai mult de 208 zile din cele 365 ale anului, iar jelerul nu mai puțin de 165 de zile. După cum se poate constata obligațiile ating cote deosebit de ridicate. Din cele 278 de zile de lucru 208 reveneau domnului de pământ din partea iobagului sau 165 din partea jelerului. Pentru munca pentru sine iobagului îi rămăneau un număr de minim 70 de zile iar jelerului de maxim 122 de zile lucrătoare³⁸. Din punct de vedere al sezonului timpul de muncă se dilată vara, cu ocazia secerișului, cositul și strânsul fânului; vara slujba devine nelimitată prin abuz, după cum o arată numeroasele plângeri ale iobagilor³⁹. Cum se poate constata obligațiile impuse de dieta din 1714 ating cota cea mai ridicată. Nobilimea transilvană va profita de criza în care se aflau Habsburgii în urma răscoalei conduse de Francisc Rakoczi II pentru a-și impune față de iobagi aceste sarcini oneroase. După refacerea și consolidarea autorității în Transilvania statul austriac, curtea vieneză se va implica în relațiile de muncă încercând o limitare și o raționalizare a obligațiilor iobagului ce urmăreau o ușurare a sarcinilor acestuia dar indirect vizau o creștere a veniturilor fiscolei. Printr-un rescript urban din 25 februarie 1747 dat de Maria Tereza se stabilesc ca regulă limite mai scăzute în ce privește obligațiile de robotă ale supușilor față de domnii de pământ: iobagii cu o sesie întreagă aveau de prestat trei zile cu vitele sau patru zile cu palmele pe săptămână; jelerii cu două locuri în câmp două zile pe săptămâ-

nă, jelerii fără loc în câmp o zi pe săptămână. Se face o precizare explicită, ca urmare a deselor încălcări, duminicile și zilele de sărbătoare sunt exceptate de la prestarea robotelor⁴⁰.

Intruziunea statului în raporturile de muncă nu se va opri aici. Printr-o nouă reglementare urbanială din 1767 aplicabilă în comitatele vestice (Arad, Bihor, Satu Mare, Maramureș) se stabilește un quantum de muncă mult mai scăzut decât în comitatele principatului ardelean. Robota iobagilor cu o sesie întreagă reprezintă o zi pe săptămână cu vitele și două cu palmele. Jelerii cu casă sunt datori cu 18 zile pe an, iar cei fără casă cu 12 zile pe an. Ziua de muncă începe la răsăritul soarelui și se termină la apusul soarelui. Ea se prestează efectiv în acest interval în sezonul de iarnă (lunile noiembrie, decembrie, ianuarie, februarie). În sezonul de vară ziua de muncă este ziua lumină iar mersul și venitul de la locul unde se prestează slujba se socotesc în quantumul acesteia. În campaniile agricole domnul poate pretinde într-o săptămână slujba îndoită, dar numai odată la două săptămâni, în săptămâna următoare țaranul fiind degrevat de slujbă. Din totalul quantumului de muncă datorat domnului de pământ 1/4 este repartizată pentru sezonul de iarnă, iar celelalte 3/4 pentru lunile din vară⁴¹.

În Transilvania o reglementare asemănătoare vine în 1769 sub numele de Certa Puncta, care consacră legal, un quantum de muncă vizibil mai ridicat pentru comitatele ardeleni. Iobagul este dator a presta 4 zile pe săptămână cu palmele, sau 3 zile pe săptămână cu vitele; jelerul cu sesie 2 zile cu palmele sau cu vitele iar jelerul fără sesie 1 zi pe săptămână cu palmele⁴².

La 1780 împăratul Iosif al II-lea realizează o reglementare urbanială pentru comitatele bănățene — Caraș, Timiș, Torontal. Robotele săptămânale sunt stabilite în funcție de mărimea sesiei și varia între 2 zile cu palmele sau 1 zi cu vitele,

³⁸ A. Răduțiu, *loc. cit.*, p. 220;

⁴¹ A. Răduțiu, *Reglementarea urbanială a Mariei Tereza din 1767. Textele românești*, în *Alia*, Cluj-Napoca, 1979, XXII, p. 301—336;

⁴² A. Răduțiu, *Timp de muncă și zile de sărbătoare*, p. 221;

³⁹ *Ibidem*, p. 219.

⁴⁰ David Prodan, *Din Istoria Transilvaniei*, Editura Enciclopedică, București, 1991, p. 281—287;

sau 104 zile pe an cu palmele, respectiv 78 de zile, sau 62 de zile. În funcție de sezon 1/4 din timpul de muncă este rezervată pentru lunile din iarnă, iar celelalte 3/4 pentru lunile din vară⁴³.

Deși în acest domeniu statul se va manifesta ca un arbitru între domnii de pământ și supușii lor, intervenția statului era îndreptată în favoarea țăranilor și indirect în cea a statului însăși perceput de lumea țărănească în persoana împăratului. Putem identifica aici, în această intervenție, încă unul din multiplele resorturi ale atașamentului dinastic al țărănimii ardelenene, materializat în mitul bunului împărat.

O nuanță calitativ diferită asupra atitudinii față de timp o evidențiază lumea rurală românească din afara comitatelor iobăgești, anume din pământul regesc și apoi din a doua jumătate a sec. XVIII — din zonele de graniță ale Transilvaniei și Banatului. În aceste zone țăranul liber și țăranul devenit grănicer deși își recapătă condiția de om liber, nu mai rămâne el stăpânul absolut al timpului său. Obligațiile graniței, ca și disciplina militară a condus cum era și firesc la o raționalizare a timpului, iar disciplina cazonă proverbială a imperialilor, a reprezentat o experiență inedită pentru români și se va afla la originea unei noi atitudini față de timp. Avem de-a face în confiniile militare ale Transilvaniei și Banatului cu un timp mai riguros marcat și rațional împărțit între un timp al serviciului pe graniță, un timp de campanie, și un timp la

îndemâna țăranului-grănicer. Noile atitudini față de timp vor accelera ritmurile de racordare la modernitate a acestor zone din Transilvania și Banat, cu consecințe resimțite de sensibilitatea rurală în durată lungă⁴⁴.

Deși continuă să se raporteze la timp sub cele două atitudini esențiale pentru mentalitatea țărănească — timpul natural, marcat de marile ritmuri cosmice și timpul bisericii, timp metafizic profund spiritualizat — de-a lungul unui segment cronologic de mai bine de un secol începând cu instalarea Habsburgilor în Transilvania, asupra celor două maniere fundamentale de a percepe timpul va presa într-o manieră puternică un timp depersonalizat și rațional, *timpul statului modern*, care cel puțin la un anume nivel, va încerca și va reuși într-o anume măsură să dizloce modalități tradiționale de a percepe timpul și de a se raporta la el. Printr-o cuantificare mai strânsă, printr-un calendar mai raționalizat, prin fragmentări mai scurte dar mai exacte statul va urmări să transforme în sens modern comportamentul lumii rurale față de timp. Fără îndoială că în perioada avută în vedere avem de-a face cu organizarea efortului statului modern — aceste eforturi vor atinge doar nivelul comportamentelor publice de suprafață — la nivelul profund conservându-se încă pentru multă vreme maniera tradițională de receptare și manifestare față de timp.

⁴³ *Ibidem*, p. 222—223; David Prodan, *Reglementarea urbarială din Banat de la 1780*, în *AIIA*, Cluj, XII, 1969, p. 311—320.

⁴⁴ V. Bichigean, *Statutul grăniceresc*, în *AS*, „nr. 8, 1927, p. 76—92 și nr. 9, 1928, p. 104—121; *Regulamentul iliric*, în Gr. Poplți, *Date și documente bănățene*, p. 28—52;

DIE ZEITAUFFASSUNG IN DEM RUMÄNISCHEN DOROF

— Zusammenfassung —

Die Zeitauffassung der bäuerlichen Welt Siebenbürgens trägt dazu bei, dass man dadurch an ihre Welteinschätzung gelangen kann. Das Erleben der Zeit auf dem Lande ist die Achse, worum die anderen Lebenswerte kreisen. Es sind vor allem zwei Kategorien der Zeit zu unterscheiden, die der heiligen, die von der Kirche regiert wird, und die der naturverbundenen Zeit, die mit den grossen kosmischen Rythmen in Verbindung steht, zwischen denen der Bauer

unschlüssig bleibt. Die Zeitverteilung innerhalb der Tageszeit bleibt dem Bauer fremd. Der Staat hat sich darum bemüht, dass die Zeitregelung das tägliche Leben auch auf dem Lande bestimmen wird. Dadurch, dass der Staat rationalisiertere Kalendäre verbreitet, eine genauere Zeiteinteilung einsetzt, hat man versucht, die moderne Zeitvorstellung auch auf dem Lande durchzusetzen.