

**Academia Română – Filiala Cluj-Napoca
Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”**



**Anuarul Arhivei de Folclor
XXV–XXVI**

**Academia Română – Filiala Cluj-Napoca
Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”**

**ANUARUL ARHIVEI
DE FOLCLOR
XXV–XXVI**

Editura Academiei Române | Editura Mega
Cluj-Napoca, 2022

ANUARUL ARHIVEI DE FOLCLOR / THE FOLKLORE ARCHIVE YEARBOOK

Contact: Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Filiala Cluj-Napoca a Academiei Române, str. Republicii nr. 9, 400015 Cluj-Napoca.

Tel. +40-264-591864; fax: +40-264-591864.

Email: anuar@iafar.ro

Website: www.iafar.ro

COMITETUL ȘTIINȚIFIC / SCIENTIFIC BOARD

acad. Sabina Ispas (Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București); prof. emerita Sanda Golopenția (Brown University); prof. honoraire Marianne Mesnil (Université Libre de Bruxelles); prof. univ. dr. habil. Ion Taloș (Universitatea din Köln); prof. univ. dr. Lorenzo Renzi (Università di Padova); prof. univ. dr. Ion Cuceu (Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca); prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu (Universitatea din București); prof. univ. dr. István Pávai (Institutul de Muzicologie al Academiei Maghiare de Științe, Budapesta); C.S. I dr. Ioan Augustin Goia (Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca); C.S. I dr. Biljana Sikimić (Institutul de Studii Balcanice al Academiei Sârbe de Științe și Arte, Belgrad); C.S.I dr. Varvara Buzilă (Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău)

COLEGIUL DE REDACȚIE / EDITORIAL BOARD

acad. Mihai Bărbulescu (redactor-șef / editor-in-chief); C.S.II dr. Ileana Benga (redactor-șef adjunct / assistant chief editor); C.S. dr. Liviu Pop (secretar de redacție / editorial secretary); C.S. III dr. Theodor Constantiniu, C.S. III dr. Elena Bărbulescu, C.S. II dr. Anamaria Lisovschi (membri / members)

RESPONSABILI DE NUMĂR / EDITORS

acad. Mihai Bărbulescu

dr. Ileana Benga

TEHNOREDACTARE / MANUSCRIPT EDITING

Ștefana-Cristina Vulturar

Ioan Dorel Radu

ANUARUL ARHIVEI DE FOLCLOR

Seria întâi : nr. I–VII, 1932–1945 (Ion Mușlea)

Seria a doua: nr. I–XVII, 1980–1996 (Ion Taloș, Ion Cuceu)

Seria a treia: nr. XXV–XXVI, 2021–2022 (Mihai Bărbulescu)

ISSN 1220-3661

© 2022 Institutul Arhiva de Folclor a Academiei Române

Toate drepturile de editare și difuzare rezervate. Orice reproducere totală sau parțială a textelor, fără acordul autorilor, este interzisă.

CUPRINS

ION TALOȘ <i>Un nou început.....</i>	13
--	----

I. ARHIVA DE FOLCLOR A ACADEMIEI ROMÂNE LA 90 DE ANI

ION CUCEU <i>Cercetările etnologice zonale la Cluj.....</i>	17
ELENA HLINCA DRĂGAN <i>Arhiva de Folclor Cluj – O realitate acceptată.....</i>	29
ION H. CIUBOTARU <i>Un vrednic urmaș al lui Ion Mușlea.....</i>	45
SANDA IGNAT <i>Etnologul Ion Cuceu la 80 de Ani. O viață închinată Arhivei de Folclor.....</i>	59
ILEANA BENGA <i>In honorem Sabina Ispas.....</i>	67
NICOLAE CONSTANTINESCU <i>Sanda Golopenția: modelul și modelele.....</i>	89
ZOLTÁN GERGELY <i>In memoriam István Almási (1934–2021).....</i>	99
ILIE MOISE <i>Profesorul Virgiliu Florea și Sibiul.....</i>	105
AMALIA PAVELESCU <i>Relația dintre Gh. Pavelescu și Ion Mușlea – de la devenire, la roade, în studierea culturii tradiționale și desăvârșirea unei frumoase prietenii.....</i>	115
IORDAN DATCU <i>G.T. Kirileanu și Petru Caraman.....</i>	123
RODICA RALIADÉ <i>Itinerariu bibliografic.....</i>	127
LUCIA CIREȘ <i>Gânduri la apariția Anuarului Arhivei de Folklor, seria a 3-a.....</i>	133

II. STUDII ȘI CERCETĂRI

ION TALOȘ <i>„Vechea și noua Dacie Germană”, de Johannes Tröster, sursă documentară pentru antropologia culturală a secolului al XVII-lea la români.....</i>	145
IOAN AUGUSTIN GOIA <i>Considerații privind procesul istoric al configurării identităților zonale rurale în nord vestul Transilvaniei.....</i>	167

SANDA GOLOPENȚIA	
<i>Trei cuvinte magice.....</i>	185
CRISTINA FLORESCU	
<i>Proiecții lexicografice asupra gândirii contemporane.....</i>	195
ELENA PLATON	
<i>Metafore ale facerii în imaginarul folcloric.....</i>	203
ELA COSMA	
<i>Etnogonie mitică și etnogeneză istorică în spațiul românesc. teorie, metode, izvoare.....</i>	219
ANAMARIA IUGA	
<i>Patrimoniul imaterial valorificat într-un geoparc.....</i>	229
NICOLAE PANEA	
<i>Antropologia franceză între două colocvii cardinale (1977-2003).....</i>	243
NARCISA ȘTIUCĂ	
<i>Fotografia, martor vizual în cercetarea de teren.....</i>	261
IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ	
<i>Cercetarea tipologică a folclorului literar: perspective actuale asupra tipologiilor narative.....</i>	267
OTILIA HEDEȘAN	
<i>Cunoștințe și valori ale unei femei din Europa de Răsărit la începutul mileniului trei.....</i>	279
EMIL ȚÎRCOMNICU	
<i>Sărbători, obiceiuri, credințe la românii din satul Gradskovo (Serbia).....</i>	295
ANNEMARIE SORESCU-MARINKOVIĆ	
<i>Biserică, religiozitate populară și oameni ai locului. O perspectivă din Serbia de Răsărit.....</i>	313
PAUL DROGEANU	
<i>Cântarea bunului păstor.....</i>	333
LAURA JIGA ILIESCU	
<i>Propunere metodologică pentru abordarea integrativă a fenomenelor religioase. O perspectivă folcloristică.....</i>	339
ASTRID CAMBOSE	
<i>Prezentul crucilor de jurământ din Oltenia – între tradiție, ordine și interdicție.....</i>	353
CORINA IOSIF	
<i>Sisteme normative în Țara Oașului: crima ca indice al unității morale comunitare.....</i>	373
TÜNDE KOMÁROMI	
<i>Criză și disconfort moral: păcatul unei femei bătrâne, fost cantor romano-catolic.....</i>	383
ELENA BĂRBULESCU	
<i>Cin' să țeașă cămașă de COVID? O uliță de sat transilvan în fața pandemiei.....</i>	393
ANAMARIA LISOVSCI	
<i>De-ale casei și gospodăriei. Chestionarul X din Fondul „Ion Mușlea”.....</i>	403
CAMELIA BURGHELE	
<i>Succese feminine. Fals tratat despre făcutul grătenilor și keoaștelor (sarmalelor) în satele de pe Valea Barcăului (Sălaj).....</i>	413
ELEONORA SAVA	
<i>Familia la masă. Memorie individuală și memorie familială în caietele cu rețete culinare.....</i>	425

MIHAELA BUCIN	
<i>Redescoperirea vieții și activității unei familii interbelice: Ion și Sanda Mateiu</i>	439
NICOLAE MIHAI	
<i>„Ritual memorial” și „scenografie rurală”. O lectură etnologică a instrucțiunilor societății „Mormintele Eroilor căzuți în Război”, referitoare la organizarea zilei „Eroilor Neamului” (1920)</i>	455
RADU TOADER	
<i>Pace și război. O privire asupra textelor Bibliei</i>	467
IOAN HAPLEA	
<i>Despre variațiune și ornamentică</i>	485
LUCIA IȘTOC	
<i>Planul variațional în cântecul propriu-zis</i>	503
ZAMFIR DEJEU	
<i>Ritmul sincopat amfibrahic descendent în context muzical coregrafic</i>	519
THEODOR CONSTANTINIU	
<i>Etnomuzicologia și obiectul ei de studiu. O încercare de evaluare și sistematizare</i>	537

III. RESTITUIRI

TRAIAN GHERMAN	
<i>Urme preistorice în colinde din Ardeal</i>	551
BOGDAN NEAGOTA	
<i>Rădăcinile preistorice ale colindelor românești arhaice. Note pe marginea studiului lui Traian Gherman</i>	571

IV. NOTE DE LECTURĂ

ILEANA BENGA	
<i>Eroism și sacrificiu în Împăratul Traian și conștiința romanității românilor de Ion Taloș</i>	581

V. RECENZII

Nicolae Edroiu, <i>Plugul în Țările Române (până în secolul al XVIII-lea)</i> , Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2017, 223 p. (Silvia Ciubotaru).....	609
Petru Caraman, <i>Restituiri etnologice</i> , ediție îngrijită, introducere și notă asupra ediției de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2018, 688 p. cu ilustrații (Maria Aldea).....	614
Dorin Lozovanu, <i>Populația românească din Peninsula Balcanică. Studiu antropogeografic</i> , Academia Română – Institutul de Arheologie, Iași, Muzeul Brăilei „Carol I”, Institutul „Eudoxiu Hurmuzachi” pentru Românii de Pretutindeni, colecția Basarabica nr. 16, coord. Victor Spinei, Ionel Căndea, Editura Academiei Române – Editura Istros, București – Brăila, 2019, 417 p. + mapă cu 73 hărți (Emil Țircomicu).....	619

Nicolae Saramandu, Emil Țîrcomnicu, Manuela Nevaci, Cătălin Alexa, „ <i>Lecturi vizuale</i> ” <i>etnolingvistice la aromânii din Republica Macedonia. Ohrida, Struga, Crușova. Memorie, tradiție, grai, patrimoniu</i> , Societatea de Cultură Macedo-Română, București, Editura Universității din București, 2018, 196 p. (Valentina Symionka).....	622
Nistor Bardu, Emil Țîrcomnicu, Cătălin Alexa, Stoica Lascu, Ioana Iancu, „ <i>Lecturi vizuale</i> ” <i>etnologice la aromânii din Republica Macedonia. Regiunea Bitolia. Memorie, tradiție, grai, patrimoniu</i> , Societatea de Cultură Macedo-Română, Editura Etnologică, 2018, 196 p. (Maria Năstase)	625
Annemarie Sorescu-Marinković / Thede Kahl / Biljana Sikimić (eds.), <i>Boyash Studies: Researching “Our People”</i> , Berlin, Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur, 2021, 466 p. (Stelu Șerban)	628
Constantin Eretescu, <i>Moartea lui Patroclu: studii și articole de etnologie</i> , București, Spandugino, 2020, ISBN 978-606-8944-47-0, 375 p. [The Death of Patroclus: ethnological studies and articles] (Ionucu Pop)	631
Jordan Datcu, <i>M-au onorat cu epistolele lor</i> , București, RCR Editorial, 2019, 414 p. (Gabriel Cătălin Stoian)	634
Corin Braga (edit.), <i>Enciclopedia imaginariilor din România</i> , First vol., <i>Imaginar literar</i> . Coordinated by Adrian Tudurachi. Iași, Polirom, 2020, 440 p. [The Encyclopaedia of Romanian Imaginaries, Volume I: Literary Imaginary] (Ionucu Pop)	636
Laura Ioana Toader, <i>Laptele matern și aburul hranei</i> . Contexte etnologice. Prefață de prof. univ. emerit dr. Silviu Angelescu. București, Editura Etnologică, 2020, 956 p. (Ileana Benga)	640
Vintilă Mihăilescu, <i>În căutarea corpului regăsit</i> . O ego-analiză a spitalului, Iași, Editura Polirom, 2019, 248 p. (Liviu Ovidiu Pop)	652
„MARTOR. Revistă de antropologie a Muzeului Țăranului Român”, nr. 24/2019, <i>Politics of Memory: the Collecting, Storage, Ownership and Selective Disclosure of Archival Material</i> [Politici ale memoriei: colecționare, depozitare, proprietate și dezvăluire selectivă a materialelor de arhivă]. Coordonaatori: Corina Iosif, Bogdan Iancu, Iris Șerban (Tünde Komáromi)	654
Sándor Varga, <i>Two Traditional Central Transylvanian Dances and Their Economic and Cultural/ Political Background</i> , in “Acta Ethnographica Hungarica” vol. 65, issue 1, 2020, p. 39-64 (Paul Alexandru Remeș)	656

CONTENTS/SOMMAIRE/INHALT

ION TALOŞ <i>A New Beginning</i>	13
--	----

I. THE FOLKLORE ARCHIVE OF THE ROMANIAN ACADEMY AT 90 YEARS OF AGE

ION CUCEU <i>The Folklore Archive and the Regional Ethnological Research Programme</i>	17
ELENA HLINCA DRĂGAN <i>The Folklore Archive from Cluj – Reality and Acceptance</i>	29
ION H. CIUBOTARU <i>Ion Muşlea’s Worthy Follower</i>	45
SANDA IGNAT <i>Ethnologist Ion Cuceu at 80. A Life Dedicated to the Folklore Archive</i>	59
ILEANA BENGA <i>In honorem Sabina Ispas</i>	67
NICOLAE CONSTANTINESCU <i>Sanda Golopenţia: Model and Models</i>	89
ZOLTÁN GERGELY <i>In memoriam István Almási (1934–2021)</i>	99
ILIE MOISE <i>Le Professeur Virgiliu Florea en relation avec Sibiu</i>	105
AMALIA PAVELESCU <i>The Relationship between Gh. Pavelescu and Ion Muşlea – from the Beginnings to Fruitfulness, in Studying the Traditional Culture and in Cultivating a Close Friendship</i>	115
IORDAN DATCU <i>G.T. Kirileanu and Petru Caraman</i>	123
RODICA RALIADÉ <i>Bibliographic Itinerary</i>	127
LUCIA CIREŞ <i>Thoughts for the Folklore Archive Yearbook (New Series)</i>	133

II. RESEARCH AND STUDIES

ION TALOŞ <i>“Old and New German Dacia”, by Johannes Tröster, a Documentary Source for the Cultural Anthropology of 17th Century Romanians</i>	145
--	-----

IOAN AUGUSTIN GOIA	
<i>Betrachtungen zum historischen Vorgang der Herausbildung ländlicher zonaler Identitäten im Nordwesten Siebenbürgens.....</i>	167
SANDA GOLOPENȚIA	
<i>Three Magic Words.....</i>	185
CRISTINA FLORESCU	
<i>Projections lexicographiques sur la pensée contemporaine.....</i>	195
ELENA PLATON	
<i>Creation Metaphors in the Folkloric Imaginary.....</i>	203
ELA COSMA	
<i>Mythical Ethnogeny and Historical Ethnogenesis in the Romanian Area. Theory, Methods, Sources.....</i>	219
ANAMARIA IUGA	
<i>Intangible Heritage Put to Use in a Geopark.....</i>	229
NICOLAE PANEA	
<i>L'anthropologie française entre deux colloques cardinaux (1977-2003).....</i>	243
NARCISA ȘTIUCĂ	
<i>Photography as Visual Witness in Field Research.....</i>	261
IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ	
<i>Typological Research of Literary Folklore: Update of Narrative Typologies.....</i>	267
OTILIA HEDEȘAN	
<i>An East European Woman's Knowledge and Values at the Beginning of the Third Millennium. Case analysis: M. V. / Ms Mia from Kuštilj / Coștei.....</i>	279
EMIL ȚÎRCOMNICU	
<i>Holidays, Customs, Beliefs at the Population of Romanian Origin from Gradskovo (Serbia) Villages.....</i>	295
ANNEMARIE SORESCU-MARINKOVIĆ	
<i>Church, Vernacular Religion and Local People. A View from Eastern Serbia.....</i>	313
PAUL DROGEANU	
<i>La chanson du bon berger.....</i>	333
LAURA JIGA ILIESCU	
<i>A Folkloristic Approach for the Studies of Religious Phenomena.....</i>	339
ASTRID CAMBOSE	
<i>Oltenian Swearing Crosses Nowadays, Between Tradition, Order and Interdiction.....</i>	353
CORINA IOSIF	
<i>Systèmes normatifs en pays d'Oas: le meurtre comme indice d'une morale communautaire</i>	373
TÜNDE KOMÁROMI	
<i>Crisis Management and Moral Discomfort: the Case of a Catholic Clerk.....</i>	383
ELENA BĂRBULESCU	
<i>Who Would Weave a Shirt for Covid? A Transylvanian Village Lane Facing the Pandemic.....</i>	393
ANAMARIA LISOVSCI	
<i>Casa e vita quotidiana (credenze, usi e racconti popolari). Questionario X dal repertorio di manoscritti di Ion Mușlea</i>	403

CAMELIA BURGHELE

Feminine Success. False Treaty on Making "Garteni" and "Sarmale" in the Barcau Valley (Salaj County) Villages..... 413

ELEONORA SAVA

Family Meals. Individual and Family Memory Through Family Cookbooks 425

MIHAELA BUCIN

Rediscovering the Life and Work of a Family from the Interwar Period: Ion and Sanda Matei(u) 439

NICOLAE MIHAI

'Memorial ritual' and 'Rural Scenography'. An Ethnological Reading of the Instructions of Society "Mormintele eroilor căzuți în război" [Tombs of the Fallen Heroes during the War], Regarding the Organization of the Heroes of the Nation' Day (1920)..... 455

RADU TOADER

Peace and War. A Look at the Texts of the Bible..... 467

IOAN HAPLEA

On Variation and Ornamentation.....485

LUCIA IȘTOC

The Variational Plane in the Lyrical Song.....503

ZAMFIR DEJEU

The Syncopated Descendant Amphibrach Rhythm in a Musical and Choreographic Context519

THEODOR CONSTANTINIU

Ethnomusicology and Its Object of Inquiry. An Evaluation and Systematization Attempt.....537

III. RESTITUTION**TRAIAN GHERMAN**

Prehistoric Traces in Transylvanian Winter Carols..... 551

BOGDAN NEAGOTA

Prehistoric Roots of Archaic Romanian Carols. Notes on Traian Gherman's Study.....571

IV. NOTES**ILEANA BENGHA**

Heroism and Self-Sacrifice in „Emperer Trajan and the Romanians' Awareness of their Roman Origin. Oral traditions and written sources from the 15th to the 20th centuries” by Ion Talos581

V. BOOK REVIEWS

Nicolae Edroiu, *Plugul în Țările Române (până în secolul al XVIII-lea)*, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2017, 223 p. (**Silvia Ciubotaru**)..... 609

Petru Caraman, *Restituiri etnologice*, ediție îngrijită, introducere și notă asupra ediției de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2018, 688 p. cu ilustrații (**Maria Aldea**)614

Dorin Lozovanu, <i>Populația românească din Peninsula Balcanică. Studiu antropogeografic</i> , Academia Română – Institutul de Arheologie, Iași, Muzeul Brăilei „Carol I”, Institutul „Eudoxiu Hurmuzachi” pentru Românii de Pretutindeni, colecția Basarabica nr. 16, coord. Victor Spinei, Ionel Câdea, Editura Academiei Române – Editura Istros, București – Brăila, 2019, 417 p. + mapă cu 73 hărți (Emil Țircomnicu).....	619
Nicolae Saramandu, Emil Țircomnicu, Manuela Nevaci, Cătălin Alexa, „ <i>Lecturi vizuale</i> ” <i>etnolingvistice la aromânii din Republica Macedonia. Ohrida, Struga, Crușova. Memorie, tradiție, grai, patrimoniu</i> , Societatea de Cultură Macedo-Română, București, Editura Universității din București, 2018, 196 p. (Valentina Symionka).....	622
Nistor Bardu, Emil Țircomnicu, Cătălin Alexa, Stoica Lascu, Ioana Iancu, „ <i>Lecturi vizuale</i> ” <i>etnologice la aromânii din Republica Macedonia. Regiunea Bitolia. Memorie, tradiție, grai, patrimoniu</i> , Societatea de Cultură Macedo-Română, Editura Etnologică, 2018, 196 p. (Maria Năstase)	625
Annemarie Sorescu-Marinković / Thede Kahl / Biljana Sikimić (eds.), <i>Boyash Studies: Researching “Our People”</i> , Berlin, Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur, 2021, 466 p. (Stelu Șerban)	628
Constantin Eretescu, <i>Moartea lui Patroclu: studii și articole de etnologie</i> , București, Spandugino, 2020, ISBN 978-606-8944-47-0, 375 p. [The Death of Patroclus: ethnological studies and articles] (Ionucu Pop)	631
Jordan Datcu, <i>M-au onorat cu epistolele lor</i> , București, RCR Editorial, 2019, 414 p. (Gabriel Cătălin Stoian)	634
Corin Braga (edit.), <i>Enciclopedia imaginariilor din România</i> , First vol., <i>Imaginar literar</i> . Coordinated by Adrian Tudurachi. Iași, Polirom, 2020, 440 p. [The Encyclopaedia of Romanian Imaginaries, Volume I: Literary Imaginary] (Ionucu Pop)	636
Laura Ioana Toader, <i>Laptele matern și aburul hranei</i> . Contexte etnologice. Prefață de prof. univ. emerit dr. Silviu Angelescu. București, Editura Etnologică, 2020, 956 p. (Ileana Benga)	640
Vintilă Mihăilescu, <i>În căutarea corpului regăsit</i> . O ego-analiză a spitalului, Iași, Editura Polirom, 2019, 248 p. (Liviu Ovidiu Pop)	652
„MARTOR. Revistă de antropologie a Muzeului Țăranului Român”, nr. 24/2019, <i>Politics of Memory: the Collecting, Storage, Ownership and Selective Disclosure of Archival Material</i> [Politici ale memoriei: colecționare, depozitare, proprietate și dezvăluire selectivă a materialelor de arhivă]. Coordonatori: Corina Iosif, Bogdan Iancu, Iris Șerban (Tünde Komáromi)	654
Sándor Varga, <i>Two Traditional Central Transylvanian Dances and Their Economic and Cultural/Political Background</i> , in “Acta Ethnographica Hungarica” vol. 65, issue 1, 2020, p. 39-64 (Paul Alexandru Remeș)	656

UN NOU ÎNCEPUT

Ion TALOȘ

Academia Română aniversează 90 de ani de la întemeierea *Arhivei de Folclor*, cel dintâi institut academic al cărui obiect este cercetarea culturii populare. Academia Română reia totodată publicarea *Anuarului Arhivei de Folclor*, a cărui primă serie, apărută între anii 1932–1945, a fost editată de Ion Mușlea, iar seria a doua, apărută în perioada 1980–1996, a fost editată de Ion Taloș (1980–1983) și de Ion Cuceu (1987–1996).

În cele șapte volume ale primei serii, au fost publicate materiale de teren din diferite ținuturi ale României întregite, studii de folclor comparat, articole despre interesul față de folclorul românesc în operele unor autori de alte limbi, precum și texte din manuscrise vechi românești. O contribuție deosebit de importantă a adus *Anuarul* prin publicarea bibliografiei anuale a cercetărilor de etnografie și folclor românesc.

Anuarul a fost bine primit în publicații străine încă de la primul volum (Fritz Böhm), iar în țară s-a apreciat că „a înlocuit diletantismul” (M. Eliade), că publică „lucrări definitive” (H. H. Stahl) și că este „un model de publicație folcloristică românească” (Ion Bianu).

Prin colaborarea lui Ion Mușlea și prin preluarea bibliografiei anuale, *Revista de folclor*, devenită *Revista de etnografie și folclor*, care apare începând din anul 1956, poate fi considerată continuatoare a *Anuarului* clujean.

În anul 1964, Filiala Cluj a Academiei a reorganizat cercetarea etno-folclorică din capitala Ardealului, constituind, sub conducerea lui Ion Mușlea, Secția de etnografie și folclor, al cărei profil includea acum atât folclorul literar românesc, cât și cel maghiar și săsesc din Transilvania, folclorul muzical și cel coregrafic, precum și etnografia. În anul 1980 a fost reluată vechea publicație a Academiei, sub titlul impus – *Anuarul de Folclor* –, al cărui profil reflecta structura noii instituții. Deși cu titlu întrucâtva diferit, *Anuarul* a continuat revista inițiată și condusă de Ion Mușlea. În anul 1990, publicația și-a recăpătat vechea denumire – *Anuarul Arhivei de Folclor* – iar Secția, devenită Sectorul de etnografie și folclor, a fost denumită *Institutul Arhiva de Folclor*, păstrându-și profilul stabilit în 1964. În anul 1996, *Anuarul Arhivei de Folclor* și-a încetat apariția.

Cea de a doua serie a *Anuarului* a păstrat profilul stabilit prin reorganizarea din 1964 a instituției, adică a publicat studii și cercetări privitoare la cultura populară românească, maghiară și germană din România. A fost primit favorabil în publicațiile culturale din țară și în revistele de specialitate din București și Iași: *Revista de etnografie și folclor*, *Viitorul social*, *Ethnologica*, *Anuar de lingvistică și istorie literară*. Tematica abordată și colaborarea

cercetătorilor din celelalte centre academice și universitare ale țării, au făcut din *Anuarul de folclor* o publicație reprezentativă a etnografiei și folclorului la nivel național.

Interesul arătat de cercetători din Germania, Franța, Statele Unite ale Americii, Bulgaria, Belgia, Marea Britanie pentru cultura noastră populară, ca și colaborarea unora dintre ei la *Anuar* au făcut ca acesta să fie semnalat în prestigioase reviste etnologice, ca *Fabula* (Göttingen), *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* (Basel), *Lares* (Roma), *International Journal of Folklore* (Bloomington) și să ocupe locul convenit între revistele internaționale de specialitate din Europa. Semn al bunei primiri a lui în lumea științifică este faptul că, după primele două volume, *Anuarul* avea circa 200 de parteneri pentru schimb internațional de publicații.

*

Academia Română, în cadrul căreia au fost realizate cele mai de seamă cercetări cu privire la cultura populară, a decis reluarea *Anuarului Arhivei de Folclor* din anii 1932–1945 și 1980–1996, sub titlul inițial, și i-a îmbogățit profilul, după structura institutului stabilită în 1964, adăugând elemente care rezultă din evoluția societății și a științei românești contemporane. În paginile *Anuarului Arhivei de Folclor* își vor găsi locul în continuare studii și materiale culese în teren, vor fi publicate cercetări înrudite cu filologia, istoria, arheologia, sociologia, științe care contribuie deseori la explicarea apariției și a dăinuirii unor fenomene ale culturii populare, iar apartenența României la Uniunea Europeană și digitalizarea tot mai pronunțată a vieții sociale și culturale va înlesni odată în plus relevarea raporturilor noastre cu lumea romanică, a relațiilor culturale cu etniile conlocuitoare și cu popoarele țărilor vecine.

**I. ARHIVA DE FOLCLOR
A ACADEMIEI ROMÂNE
LA 90 DE ANI**

CERCETĂRILE ETNOLOGICE ZONALE LA CLUJ

Ion CUCEU*

The Folklore Archive and the Regional Ethnological Research Programme (Abstract)

In 2003–2004, the author of the article has initiated the published series: *The Monographs of The Folklore Archive of the Romanian Academy. Regional Ethnographic Research*, intended to foster monographic texts written by founder Ion Muşlea and the stipendees of the Folklore Archive Institute (between 1930 and 1948–1949). Many documents attest the utmost importance Ion Muşlea attached to those collections, such as: the annual activity reports, the correspondence with the authors, the full bibliographic lists around every field trip. Collecting every data surrounding regional research campaigns not only sheds light on the evolution of Cluj ethnography and folkloristics, but also brings forth the important theoretical-methodological acquisitions thus obtained, together with the development of local modern ethnological field research. Less than half the number of the stipendees have entrusted their productions to their legitimate owner, the Folklore Archive of the Romanian Academy (FARA). The remaining extant collections represent wholesome archival funds, subsequent (second phase) to the indirect questionnaire collections of the first phase of FARA. Other national initiatives (Ioan Micu Moldovan, V.A. Urechia, B.P. Hasdeu, Ovid Densușianu, Ion Bianu, Dimitrie Gusti) from nearby timeframes are being duly and thoroughly considered in the article and framed together with the FARA heritage. The goal of every endeavour stood in the creation of the Ethnographical Atlas, the Encyclopaedia of Romanian Traditional Civilization, and the Folklore Corpus. Special focus is being given to Ovid Densușianu's choice of region, marking a breakthrough in folklore methodology; FARA itself is originally his project, meant for Bucharest, eventually settled in Cluj (1930). Its journal, "The Yearbook of the Folklore Archive", would publish monographic material right from the beginning. The second ground-breaking epistemic change was brought by Ion Muşlea's monographic enterprise in *Folklore Research in Oaş County* (1932). He later appealed to the Romanian Academy for the right to publish monographs as such (*Oaş, Lăpuşna, Almăj, Nistru Lower Valley, Scărișoara, Romanian Ugocea, Gurghiu Valley*), yet was denied (1940). The monographic programme has officially been halted in 1948, to be resumed in the fifties and then halted again, in 1960–1962. The author states that, among the many virtues, Ion Muşlea has pioneered the research of Romanian magic traditions.

Keywords: The Folklore Archive of the Romanian Academy, Ion Muşlea, monograph, regional ethnology, folklore corpus.

Cuvinte-cheie: Arhiva de Folclor a Academiei Române, Ion Muşlea, monografie, etnologie regională, corpus folcloric.

Amplul efort de evaluare a contribuțiilor științifice aduse de Arhiva de Folclor a Academiei Române și de întemeietorul ei, Ion Muşlea, s-a materializat, la sfârșitul anului 2003, cu publicarea volumului restitativ al acestuia¹, ca edificator al instituției create la Cluj.

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca.

¹ Ion Muşlea, *Arhiva de Folclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare. 1930–1948*. Ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu. Prefață de Ion Cuceu, Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2003, 387 p.

În 2004, până pe la începutul lunii iulie, am încheiat și redactarea noului său volum, *Cercetări etnologice zonale*². Lucrarea sumariza contribuțiile etnologice de teren asupra șcheilor din Cergău, cele referitoare la cultura spirituală a Țării Oașului și a celei din zona Văii Gurghiului. Acest nou volum se constituia în primul tom din seria „Monografiile Arhivei de Folclor a Academiei Române. Cercetări etnologice zonale” și deschidea o perspectivă de valorificare și reconsiderare critică asupra investigațiilor regional-zonale efectuate în cadrul institutului clujean, până în 1948–1949, de Ion Mușlea și de colaboratorii stipendiați ai acestuia. Bibliografia completă a cercetărilor de teren, dar mai ales editarea lor, asupra cărora Ion Mușlea insistase atât în *Rapoartele anuale de activitate*, cât și în corespondența sa oficială, sau în cea personală cu autorii, prezintă, după părerea noastră, importanță în evoluția etnografiei și folcloristicii clujene, în general, în aprecierea aportului ei la cunoașterea etnografică directă a culturii tradiționale românești.

Un astfel de demers ne va ajuta, sperăm, să apreciem la dreapta valoare, „modelul clujean” de monografie zonală, ilustrat de lucrările unor savanți ca Ion Mușlea, Emil Petrovici, Petre Ștefănuță, Vasile Scurtu, Romulus Todoran, Victor Oprișiu, Ion Pătruț sau Gheorghe Pavelescu, dar mai ales să înțelegem rolul și locul pe care le-au avut reprezentanții celui de-al doilea eșalon al grupării științifice clujene, tinerii colaboratori stipendiați, unii mai puțin cunoscuți, intelectuali cu o pregătire științifică adecvată, care au investigat aproape 30 de zone și microzone folclorice, din întregul spațiu etnocultural românesc, înscriind, la rândul lor, câteva pagini memorabile în istoria etnologiei românești. Seria pe care o inaugurem prin editarea volumului din 2004 nu putea să debuteze decât prin restituirea modelului oferit de însuși fondatorul institutului clujean de etnologie, de Ion Mușlea, după ce, tot în 2003–2005, aproape definitivaserăm bibliografiile „etnologice” ale întemeietorilor școlii clujene: Sextil Pușcariu, Vasile Bogrea, George Vălsan, Ion Mușlea și Romulus Vuia.

Am considerat util să continuăm documentarea, să adunăm și să sistematizăm, treptat, informația referitoare la stipendiații-colaboratorii de primă mărime ai institutului creat în 1930, cu scopul pregătirii acestora pentru tipar, al valorificării editoriale a cercetărilor etnologice de teren datorate lui Emil Petrovici, Petre Ștefănuță, Vasile Scurtu, Gheorghe Pavelescu, Virgil Stanciu, Nichita Smochină, Laurențiu Nemeș, Ion Pătruț, Ion Mărcuș, Ion Cernea, Victor Oprișiu, Tatiana Gălușcă, Romulus Todoran, Theodor Onișor, ale căror contribuții cu caracter monografic, luate fie separat, fie împreună, căpătau o pondere semnificativă în istoria cercetărilor din România.

Deși manuscrisele acestor stipendiați n-au ajuns întotdeauna în fondurile documentare ale Arhivei clujene, așa cum ar fi fost firesc, unele aflându-se până astăzi, fie în moștenirile de familie, fie în paginile unor publicații ulterioare sau în alte fonduri de arhivă, materialul etnografico-folcloric de teren acumulat în cadrul acestui generos proiect investigativ este imens, de o rar întâlnită diversitate regional-zonală și tematico-tipologică, provenind frecvent din cele mai puțin cunoscute zone, adunat și notat științific, prin etno-metodologii avansate pentru perioada respectivă. Desigur, când se va scrie istoria acestei instituții supraviețuitoare de cercetare, *Arhiva de Folklor a Academiei Române*, care peste nouă ani ar împlini un secol de existență, va fi neapărat necesară o

² Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2004.

asemenea evaluare de amănunt cu privire la creșterea fondurilor sale documentare, prin anchetele de teren indirecte, prin donații sau prin cercetările finanțate de Academie prin Arhiva sa, întrucât, mai ales după 1939, aceste anchete directe trebuiau să constituie sursa principală de îmbogățire și de diversificare a patrimoniului adăpostit în ceea ce numim *Fondul de Manuscrise Ion Mușlea*, marcând, totodată, și cea mai importantă modalitate de perfecționare a metodologiilor și tehnicilor de etnografare, în pregătirea și afirmarea practică a specialiștilor în domeniile culturilor tradiționale.

Atât Ion Mușlea cât și exegeții operei și construcției sale instituționale au apreciat că cel mai însemnat câștig al unor asemenea demersuri îl reprezenta, la vremea aceea, însăși acumularea materialelor documentare pentru marile proiecte științifice: *Corpusul folclorului românesc*, *Enciclopedia culturii tradiționale*, *Atlasul folclorului românesc*, dar noi considerăm că a venit timpul și pentru reconsiderarea achizițiilor de ordin teoretico-metodologic și a aportului școlii etnografice clujene în instituirea și dezvoltarea cercetărilor etnologice moderne de teren.

Dificultățile ivite în demersul nostru evaluator nu au fost și nu sunt puține. Mai întâi, am descoperit cu surprindere că mai puțin de jumătate din stipendiați au înaintat Arhivei de Folclor a Academiei Române, spre inventariere și conservare, caietele lor de teren, amânând mereu „deconturile științifice” și promițând, amăgitor, directorului, când „copii în curat” ale notelor de pe teren, când lucrări „redactate”, pentru a fi arhivate, ori, desigur, publicate.

Perioada de refugiu la Sibiu, 1940–1945, anii grei de război și vremurile tulburi, tot mai amenințătoare, ce au precedat instaurarea comunismului și „desființarea” Arhivei ca instituție publică, dar mai ales absența unor condiționări contractuale de colaborare, ar putea justifica întrucâtva unele lipsuri. În multe cazuri, însă, va trebui să constatăm cu amărăciune că nu toți stipendiații au dovedit loialitate față de instituția ce le-a finanțat munca de teren, că mulți din ei au privat-o, efectiv, de documente etnografico-folclorice ce-i reveneau de drept, ca unică beneficiară a materialelor, chiar dacă acestea nu s-au mai putut publica.

O primă constatare pe care o făceam era că *Monografiile Arhivei de Folclor a Academiei Române* reprezentau, în concepția și viziunea lui Ion Mușlea, o preocupare fundamentală în programul instituției de adunare sistematică, de conservare a informației folclorice și de cercetare din Cluj. După anchetele prin corespondenți, acoperind programatic toate zonele etnografice ale țării, monografiile urmau să constituie a doua principală sursă de adunare de materiale de teren în fondurile documentare ale AFAR. După primii zece ani de anchete indirecte (1930–1940), însuși Mușlea constatase, fapt notabil sub raportul teoriei și practicii etnografice, că cercetările stipendiaților pot atinge performanțe calitative nebănuite și că rezultatele observației directe sunt, din punct de vedere metodologic, superioare celor derivate din anchetele indirecte. Desigur, pe atunci, numărul adevăraților specialiști era încă destul de puțin însemnat; după abia zece-cincisprezece ani de la instituționalizarea etnologiei în centrul universitar-academic din inima Transilvaniei, cu toate stăruințele din cadrul Muzeului Etnografic al Ardealului, al Societății Etnografice Române și al primei Catedre de etnografie și folclor dintr-o universitate românească, unde se manifesta o ambianță de sprijin și de emulație pentru munca etnografică de teren, se configurau încă cu dificultate coordonatele și exigențele

unui program veritabil și bine finanțat de cercetări sistematice, precum cele instituite la Școala Sociologică a lui Dimitrie Gusti, sau de către Constantin Brăiloiu, la *Arhiva de Folklore a Societății Compozitorilor Români*.

Așa cum am putut remarca alcătuind volumul Ion Mușlea, *Arhiva de Folklor a Academiei Române*, ideea unui astfel de program consacrat cercetărilor etnologice regional-zonale s-a impus, totuși, treptat, dar cu tot mai evidentă insistență, cu toate obstacolele pe care inițiatorul acestuia le-a întâmpinat și înfruntat cu stoicism și demnitate.

În evoluția științelor etnografice, cunoașterea aprofundată a unor zone, prin cercetări sistematice, făcute de specialiști singuratici sau de echipe restrânse de cercetători, are pretutindeni în lume o mare vechime și adevărate tradiții. La noi, cercetările monografice s-au impus târziu, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în strânsă corelație cu afirmarea științelor antropologice și etnologice și a unui al doilea val al curentului demofil, ce n-a mai putut fi stăvilit în Europa după Revoluția Franceză și, mai ales, după 1848. *Fieldwork*-ul, în tradiția antropologică engleză și americană, pe de o parte, și *cercetările monografice regionale*, în etnologiile europene, pe de altă parte, devin constantele esențiale ale *unui model nou de investigație*, caracterizând științele socio-umane.

Sub impulsul *Astrei*, în Transilvania, după 1861, și al Academiei Române, în Principatele Române Unite, după 1866, apăreau nenumărate *apeluri și programe* îndemnând la cercetări istorico-geografice și culturale locale, cu caracter sistematic, și se iveau primele tendințe de instituționalizare și coordonare a unor astfel de investigații.³

S-a văzut cât de importantă a fost inițiativa realizării la Blaj, în 1863–1872, a primului corpus folcloric regional, de către Ioan Micu Moldovan⁴, precum și aceea de înființare, în spațiul extracarpatic, la 1873, a unor *Comisiuni și subcomisiuni de cultură regională*, susținută de V. A. Urechia, menite să sprijine „urmărirea scopurilor filologice, istorice, științifice”⁵, pentru progresul cercetărilor etnografice, geografice și cultural-istorice, întrucât, în ambele acțiuni, se acorda o atenție deosebită aspectelor legate de cultura tradițională a unor arii bine delimitate geografic și istoric.

Rând pe rând, asemenea inițiative au fost luate și reluate de alți mari învățați, încât un istoric al monografiilor regional-zonale nu poate neglija nume ca: Alexandru Odobescu, Ion Ionescu de la Brad, B. P. Hasdeu, Nicolae Densușianu, Ioan Micu Moldovan, Atanasie Marienescu, Victor Păcală, Artur Gorovei, Th. Sperantia, Alexiu Viciu, care subliniau, cu aceeași consecvență, importanța fundamentală a cunoașterii *Țării* pe bază de „descrieri monografice” ale „țărilor” ce o întrupează, prin cercetări, „la fața locului”, cu aportul esențial al etnografiei și folcloristicii, dar și al geografiei umane și istoriei, al psihologiei și cercetării mentalităților, prin descrieri ale ocupațiilor, sistemului de relații sociale, ritualurilor tradiționale, culturii spirituale în general.

³ Cf. Alexandru Dobre, *Primele încercări de instituționalizare a cercetărilor în domeniul culturii populare la Academia Română*, în „Memoriile Comisiei de Folclor”, III, 1989, p. 79–90.

⁴ Vezi Ovidiu Birlea, *Ioan Micu Moldovan*, în *Istoria folcloristicii românești*, București, 1974 și Idem, *Prefață la Ioan Micu Moldovan, Povești populare din Transilvania*. Ediție critică de Ion Cuceu și Maria Cuceu, București, Minerva, 1987. De asemenea, Ioan Micu Moldovan, *Folclor din Transilvania (1863–1878)*. I-II. Ediție critică, postfață, note și indici și glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu. Introducere de Ovidiu Birlea, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014, 2015, 510 + 440 p.

⁵ Alexandru Dobre, *op. cit.*, p. 87.

O etapă superioară în evoluția metodologiei și tehnicilor de alcătuire a monografiilor a ilustrat-o publicația serială coordonată, la Academia Română, de Ion Bianu *Din viața poporului român*, unde au apărut și monografiile etnografico-folclorice bine documentate. Experiențele individuale din cadrul celor trei direcții distincte din etnologia românească interbelică: *filologică*, *sociologică*, *antropogeografică*, precum și progresele cercetărilor empirice de teren din cadrul primelor instituții de profil ne-au preocupat și în alte rânduri, când am accentuat asupra însemnătății istorice și ideologice a acestei tradiții științifice pozitivistice, militând, indirect, pentru o reconsiderare a programului național de realizare a monografiilor zonale și sătești, abandonat oficial în 1948 și, din nou, în 1960–1962. N-am pus în lumină, însă, niciodată, cu suficientă tărie, întemeierea ideologico-teoretică a demersurilor monografice clujene, istoria lor și n-am încercat o evaluare critică a rezultatelor.

Aportul științific marcant în etnologie al monografiilor zonale a fost evidențiat și de alții, care au remarcat contribuțiile aparent mai modeste și, în orice caz, mai greu vizibile în sinteze ale monografiilor microzonale sau locale, faptul că multe au fost aproape întotdeauna neglijate, chiar în cercurile restrânse ale specialiștilor. E adevărat că asemenea lucrări, în marea lor majoritate datorate unor cărturari mai modești: preoți, învățători, notari, avocați, medici, alți intelectuali din lumea satului românesc, apărute în tiraje restrânse, în condiții precare de difuzare, au avut un răsunset mai slab, chiar la apariția lor, iar cu timpul multe au fost total îngropate în uitare. Excepții există, desigur. Astfel, H. H. Stahl a făcut o statistică⁶ a monografiilor de sate și a celor regionale/zonale, publicate în lunga perioadă 1866–1972, constatând, la început, numărul lor destul de mare (287), fără a fi inclus în calculele sale pe cele numai parțial publicate ale Școlii Sociologice de la București. Până în 1918, se pare că numărul acestora fusese foarte redus, de numai 72. Din acestea, marea majoritate, anume 57, erau monografiile de sate, și doar 15 aveau amplitudinea și consistența documentară a unor investigații empirice zonale.

Exemplul echipelor lui Gusti a fost, însă, molipsitor, întrucât, în perioada activității neîngrădite a acestora, intelectualitatea satelor s-a mobilizat generos, și, în doar trei decenii, între 1918–1948, s-au publicat peste 200 de astfel de lucrări, cele mai numeroase cu caracter istorico-sociologic, dar și etnografic. Numărul monografiilor sătești a sporit apoi, de la o etapă la alta. În întreaga perioadă interbelică, *Școala sociologică de la București*, în strânsă colaborare cu *Fundația Culturală Regală*, au reușit să impulsioneze această „mișcare monografică”, să-i dea chiar un caracter de masă, încercând s-o „orienteze” spre orizonturi „pozitivistice”, s-o sprijine și s-o coordoneze sub raport teoretic⁷ și metodologic⁸.

La numai doi ani după cele două studii fundamentale de orientare în teoria și tehnica monografică, H. H. Stahl a publicat o lucrare semnificativ intitulată: *Monografia*

⁶ În *Teoria și practica investigațiilor sociale. Vol. 2, Cercetările interdisciplinare zonale*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, p. 11–17.

⁷ Traian Herseni, *Teoria monografiei sociologice. Cu un studiu introductiv: Sociologia monografică-știință a realității sociale* de D. Gusti, București, Editura Institutului Social Român, 1934, 166 p.

⁸ H. H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*, București, Editura Institutului Social Român, 1934, 188 p.

unui sat. Cum se alcătuiește spre folosul Căminului Cultural. Cu o *Prefață* a d-lui Profesor D. Gusti.⁹

Primele investigații monografice zonale au fost realizate la îndemnul lui Bogdan Petriceicu Hasdeu¹⁰, inițiativa fiind continuată, într-un alt plan, de Ion Bianu, sub egida Academiei Române, în cunoscuta serie „Din viața poporului român”.¹¹

Dar semnificația lor științifică avea să fie dezvăluită de Ovid Densusianu, în studiul *Folklorul. Cum trebuie înțeles*¹², din 1909–1910, și subliniată cu și mai multă hotărâre, în celebrele sale memorii adresate Academiei Române, în 1920 și 1924, unde stăruia totodată pentru noi formule de instituționalizare a cercetărilor și pentru abordări complexe ale spiritualității tradiționale, în etape succesive de organizare a demersurilor¹³.

Nemulțumit de lipsa de interes față de terenul etnografic și observând că multe zone sau regiuni ale țării, „nu au fost decât întâmplător sau deloc explorate”, Ovid Densusianu cerea, la începutul deceniului al treilea al secolului trecut, ca „prin misiuni speciale, să se adune material folcloric” din acestea, nu numai pentru a completa culegerile existente în periodice și în volume, ci mai ales cu scopul aprofundărilor etnologice de perspectivă, întrucât „specialiștii bine pregătiți pentru asemenea studii” urmau să ajungă la etnografieri propriu-zise, în care să nu fie relevate doar categoriile folclorice relictuale, ținând de „literatura populară” sau de „folclorul tradițional”, ci și, poate mai ales, cele de „actualitate”, cele observabile în teren, care „arată cum se răsfrânge în sufletul poporului viața la care el participă”¹⁴. În viziunea deschisă sociologic și antropologic a lui Densusianu, pe baza documentării rezultate din asemenea investigații, urmau să fie descrise toate manifestările spirituale specifice ținuturilor, determinându-se, mai apoi, contribuțiile proprii la conturarea unității în diversitate a întregii culturi tradiționale românești.

Practic, în concepția lui Densusianu, cu fiecare nouă monografie „filologico-folclorică”, cunoașterea etnologică și dialectologică a teritoriului românesc devenea mai profundă, iar zestrea documentară a preconizatei Arhive de Folklor ar fi sporit, mărinind totodată șansele elaborării marilor lucrări de sinteză pe care el le pusese în sarcina noii instituții academice specializate: *Atlasul folcloric*, *Enciclopedia culturii tradiționale românești* și *Corpusul folclorului*. Nu erau excluse de Ovid Densusianu nici contribuțiile

⁹ București, Editura Fundațiilor Culturale Regale, 1937, 244 p.

¹⁰ B. P. Hasdeu considera că o „istorie critică a poporului român” trebuie fundamentată pe cunoașterea etnografică a „ținuturilor matcă” din spațiul etnic românesc, a acelor „țări intra și extracarpatice în care s-a plămădit spiritualitatea noastră tradițională”.

¹¹ La lansarea colecției „Din viața poporului român”, Ion Bianu dorea să fie consacrate cât mai multe tomuri unor culegeri cu caracter monografic zonal, ca o treaptă necesară și indispensabilă pentru noi și mai temeinice sinteze naționale. Din cele 40 de volume apărute între 1908 și 1929, extrem de puține se apropie de idealul teoretic al marilor filologi B. P. Hasdeu și Ion Bianu.

¹² (Extras), București, Editura Librăriei Leon Alcalay, 1910 („Viața Nouă”).

¹³ O analiză a înaintatei poziții a cunoscutului filolog și folclorist, în lucrarea noastră *Corpusul folclorului românesc. Destinul unei idei II*, în „Anuarul Arhivei de Folklor”, XV–XVII, 1994–1996, p. 689–714, reluată și în extras: Ion Cuceu, *Corpusul folclorului românesc. Destinul unei idei*, [București], Editura Academiei Române, 1997, 48 p. Vezi și idem, *Probleme actuale în studierea culturii tradiționale*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 78–170.

¹⁴ V. Ion Cuceu, *Corpusul folclorului românesc. Destinul unei idei II*, în „Anuarul Arhivei de Folklor”, XV–XVII, 1994–1996, p. 689–690.

provenite din „comunicările” obținute prin anchetele indirecte, „care știm ce folositoare pot să fie de multe ori, cum au dovedit chestionarele întreprinse de Hasdeu și [Nicolae] Densușianu”¹⁵; acestea, împreună cu materialele folclorice din periodice, excerptate și rânduite într-un Corpus, trebuiau să asigure cea mai temeinică documentare pentru „seria nouă de publicațiuni de folklor ale Academiei Române”¹⁶. Prin aceasta, publicațiile academice urmau să rămână despovărate de efectele diletantismului promovat în epocă și să răspundă exigențelor științei secolului al XX-lea. Calea de urmat venea, astfel, și în întâmpinarea imperativelor științifice formulate de noua școală istorică, dar mai ales de direcția antropogeografică a lui Simion Mehedinți și George Vâlsan, care militau, la rândul lor, pentru investigații etnografice cât mai complexe, pentru lansarea unor studii de geografie umană sau/și istorică. Încă din anii '20, discipolii lui Densușianu, grupați în jurul Institutului de Filologie și Folklor, fac câțiva pași printr-o seamă de monografii dialectologice și folclorice, pe care le realizează mai mult prin eforturi financiare proprii ale mentorului lor, fără suportul instituțional pe care l-ar fi meritat, având drept model lucrarea profesorului: *Graiul din Țara Hațegului*¹⁷.

Ideea investigațiilor directe de teren este asumată, cam în aceeași perioadă, și de sociologi, care, prin Dimitrie Gusti, au reușit să impună un nou model¹⁸ pentru monografiile sociologice complexe de echipă, și să obțină sprijinul material oficial, din ce în ce mai important.

Campaniile monografice ale Școlii sociologice de la București au fost inițiate, după 1925, și au profitat de întreaga experiență, românească și străină, în domeniul cunoașterii sistematice a unor unități sociale, concentrându-se asupra unui model investigatoric în care sondarea adâncită a unui sat (Nereju, Drăguș, Runcu, Fundu Moldovei, Cornova, Șanț etc.) era dublată de un efort paralel de cercetare mai de suprafață a microzonei sau chiar a zonei înconjurătoare, de revelare a fenomenelor culturale specifice, prin aplicarea celebrei grile gustiene a celor patru „cadre” și patru tipuri de „manifestări”. Îndrumările lui Densușianu au fost urmate îndeaproape în selecția localităților reprezentative din anumite zone, căci marele filolog și folclorist atrăsese atenția, în 1924, la Academia Română, asupra necesității unei noi strategii în alegerea ariilor culturale ce urmau a fi studiate: „Ca teritoriu de explorare dialectală [și etnografico-folclorică] ar trebui să se aibă în vedere, în primul rând, nord-vestul și nord-estul Ardealului, Bucovina, Basarabia și Dobrogea, asupra cărora, în general, s-a dat prea puțin până acum”¹⁹. În studierea culturii populare în ansamblul ei sau a „manifestărilor spirituale”, Școala lui Gusti a preluat, fără îndoială, și directiva cât se poate de limpede și clar formulată de Densușianu: „Pentru folklor, pe lângă ce am propus altădată (1909, 1920) sunt de părere să se cerceteze regiuni restrânse și să se urmărească foarte de aproape motivele folclorice circulând acolo, după un chestionar ce ar urma să fie pus la îndemâna cercetătorilor”²⁰.

¹⁵ *Ibidem*, p. 690.

¹⁶ *Ibidem*, p. 691.

¹⁷ Ovid Densușianu, *Graiul din Țara Hațegului*, București, Atelierele Socec, 1915, VIII + 349 p. + XV tab.

¹⁸ Cf. Traian Herseni, *Teoria monografiilor sociologice*, București, Institutul Social Român, 1934 și H. H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*, București, Institutul Social Român, 1934.

¹⁹ Vezi Ion Cuceu, *Corpusul folclorului românesc. Destinul unei idei II*, în „Anuarul Arhivei de Folklor”, XV–XVII, 1994–1996, p. 694.

²⁰ *Ibidem*.

Aprofundarea cunoașterii în domeniu însemna investigarea etnografică și etnolingvistică amănunțită a întregului spațiu locuit de români, într-un program monografic riguros și de mai lungă durată, prin eforturi colective bine coordonate de Academia Română și de Universități, prin institutele lor. Lui Densusianu, obiectivul final îi era bine structurat, cum, de altfel, îi erau stabilite în minte și treptele necesare pentru atingerea acestuia. „Progresiv s-ar putea explora astfel întreg domeniul nostru, ceea ce, sigur, presupune cercetări vaste și trebuind făcute fără prea mare întârziere, căci se știe cum, zi de zi, se denaturează ori dispar unele elemente tradiționale.”²¹

Proiectul monografic schițat de O. Densusianu a constituit, de fapt, momentul despărțirii de trecut. Observăm că filologul bucureștean nici nu mai amintește monografiile de alt tip ale Academiei Române (Simion Florea Marian, Elena Sevastos, Tudor Pamfile etc.) sau corpusurile tematice (Elena Niculiță Voronca, Artur Gorovei, Iuliu Zanne), față de care avusese justificate rezerve și critici, optând exclusiv pentru un nou program de „explorare a terenului” [etnografic și folcloric].

Arhiva de Folklor a Academiei Române, preconizată inițial de Densusianu în cadrul Institutului de Filologie și Folklor de pe lângă Universitatea din București, dar înființată la Cluj, în 1930, a încercat să continue programul monografic schițat de el. Publicând, la început în buletinul său științific, *Anuarul Arhivei de Folklor*, monografiile unor zone, lucrări realizate de Ion Mușlea²², Emil Petrovici²³, Petre Ștefănuță²⁴, Vasile Scurtu²⁵, Gheorghe Pavelescu²⁶ și alții, îmbogățind, apoi, fondurile documentare cu mii de documente provenite din alte cercetări similare, ce n-au mai apucat să fie publicate, institutul clujean a făcut pasul următor, cel mai important, continuând, în fapt, proiectul lui Densusianu din 1920–1924 și din seria de monografii ale revistei *Grai și Suflet*. Dar, în această continuitate, n-a fost nicidecum vorba de o „preluare” necritică a vechiului

²¹ *Ibidem*.

²² Ion Mușlea, *Cercetări folklorice în Țara Oașului*, Cluj, Cartea Românească, 1932, 121 p. (Extras din „Anuarul Arhivei de Folklor”, I, 1932). Reluat de Ion Taloș în vol. I al ediției sale, în 1971, și de noi în volumul restituitiv, Ion Mușlea, *Cercetări etnologice zonale*. Ediție critică, note și un glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu. Studiu introductiv de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2004.

²³ Emil Petrovici, *Folklor din Valea Almăjului*, în „Anuarul Arhivei de Folklor”, III, 1935, p. 25–158. În programul nostru de cercetare *Monografiile Arhivei de Folklor a Academiei Române*, inițiat în 2004, a apărut volumul 14 al seriei editoriale: Emil Petrovici, *Cercetări etnologice și dialectologice în Transilvania și Banat*. Editori Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2012, 388 p. Acest volum includea toate contribuțiile monografice stipendiate ale marelui lingvist Emil Petrovici: *Folklor de la moșii din Scărișoara* (p. 1–122), *Folklor din Valea Almăjului (Banat)* (p. 123–340) și *Note de folklore de la românii din Valea Mlavei-Serbia* (p. 341–388).

²⁴ Petre Ștefănuță, *Folklor din județul Lăpușna*, în „Anuarul Arhivei de Folklor”, II, 1933, p. 89. Am adunat, în volumul III din seria *Monografiile Arhivei de Folklor a Academiei Române*, toate contribuțiile învățatului folklorist basarabean din „Anuarul Arhivei de Folklor”, sub titlul generic *Cercetări etnologice în Basarabia*. Ediție îngrijită de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2006, 498 p. Volumul cuprinde: *Folklor din județul Lăpușna* (p. 5–163), *Cercetări folklorice pe Valea Nistrului de Jos* (p. 165–463) și *O familie de povestitori din Iurcenii* (p. 465–496).

²⁵ Vasile Scurtu, *Cercetări folklorice în Ugocea românească*, în „Anuarul Arhivei de Folklor”, VI, 1942, p. 123–300.

²⁶ Gheorghe Pavelescu, *Cercetări folklorice în sudul județului Bihor*, în „Anuarul Arhivei de Folklor”, VI 1945, p. 35–122.

proiect, ci, cum vom vedea, de una constructivă, urmând modelul nu atât în litera, cât în spiritul gândirii filologilor bucureșteni.

Monografiile stipendiaților Arhivei de Folklor a Academiei Române nu numai că au atins, cu fiecare nouă încercare, acuratețea filologică și nivelul științific al celor preconizate și elaborate de colaboratorii lui Ovid Densusianu, dar, de cele mai multe ori, le-au și depășit în privința autonomizării domeniiale, a aprofundării aspectelor ținând exclusiv de cultura tradițională, prin lărgirea concepției teoretico-metodologice asupra domeniului investigat, prin sporirea ponderii descrierilor etnografice din punctul de vedere „al nativului” și printr-o îndrăzneță reconsiderare a rolului major al variantelor.

Desigur, unele din lucrările elaborate de cei din Școala Densusianu nu erau și nu puteau fi de același nivel atins de modelul, din 1915, *Graiul din Țara Hațegului*, dat de profesor²⁷ sau de lucrările discipolilor apropiați: Tache Papahagi sau Ion Diaconu. Din cele publicate, oscilând, de fapt, între antologia dialectal-folclorică și culegerea mai de suprafață și schița monografică propriu-zisă, sunt de reținut lucrările datorate colaboratorilor direcți ai *Institutului de Filologie și Folklor*: Titu Dinu²⁸, T. Gâlcescu²⁹, Mihai Gregorian³⁰, Alexandrina Istrătescu³¹, Elena Moroianu³², I.I. Stoian³³, Dumitru Șandru³⁴, Ecaterina Tenescu³⁵, Al. Vasiliu³⁶, în șirul celorlalte contribuții din *Grai și Suflet* există totuși câteva monografii reprezentative pentru o zonă/microzonă. Între acestea, trebuie menționate monografiile lui Tache Papahagi³⁷ și Ion Diaconu³⁸ și exemplara investigație de teren a lui Constantin Brăiloiu, *Bocete din Oaș*³⁹, unde pe lângă melodiile și textele înregistrate, marele etnomuzicolog aducea geniale „lămuriri despre ritualul funebru, despre tehnica și estetica bocirii, despre psihologia bocitoarelor”.

Ion Mușlea și-a dat repede seama de neajunsurile monografiilor publicate înainte de întemeierea *Arhivei de Folklor a Academiei Române*, atât de Școala Densusianu, cât și de cea a lui Dimitrie Gusti, care subordonau domeniul folcloricității fie studiilor dialectale, fie sociologiei. De aceea s-a hotărât să avanseze un nou model de studiu monografic, atunci când publica, în 1932, *Cercetări folklorice în Țara Oașului*.

²⁷ București, Editura Socec, 1915, 368 p.

²⁸ Titu Dinu, *Graiul din Țara Oltului*, în „Grai și Suflet”, I, 1923, p. 107–130.

²⁹ Teodor Gâlcescu, *Cercetări asupra graiului din Gorj*, în „Grai și Suflet”, V, 1931, p. 64–124; *Folclor din Gorj. Bocete*, în „Grai și Suflet”, VII, 1937.

³⁰ *Graiul din Clopotiva*, în „Grai și Suflet”, VII, 1937, p. 132–198.

³¹ Alexandrina Istrătescu, *Texte populare din județul Prahova*, în „Grai și Suflet”, III, 1927, p. 152–174 și 344–380; Idem, *Lirica populară din Argeș*, în „Grai și Suflet”, V, 1931, p. 217–299.

³² Elena Moroianu, *Din ținutul Săcelelor*, în „Grai și Suflet”, IV, 1929–1930, p. 310–350 și V (1931), p. 10–49.

³³ I.I. Stoian, *Texte folklorice din Râmnicul Sărat*, în „Grai și Suflet”, VI, 1933–1934, p. 101–131 și 297–343 și *Păstoritul în Râmnicul Sărat*, în „Grai și Suflet”, VI, 1933–1934, p. 41–74.

³⁴ Dumitru Șandru și F. Brânzeu, *Printre ciobanii din Jina*, în „Grai și Suflet”, V, 1931, p. 300–350 și VI, 1933–1934, p. 193–247.

³⁵ Ecaterina Tenescu, *Texte populare din Bistrița*, în „Grai și Suflet”, II, 1926.

³⁶ Al. Vasiliu, *Descânțece din Hunedoara*, în „Grai și Suflet”, V, 1931, p. 50–63) și *Descânțece din Moldova*, în „Grai și Suflet”, VI, 1933–1934, p. 248–305.

³⁷ Tache Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului*, București, Editura Academiei Române, 1924.

³⁸ Ion Diaconu, *Ținutul Vrancei. Folclor, etnografie, dialectologie. I*, București, Institutul de Filologie și Folklor al Universității din București, 1930, CXI + 288 p., *Folclor din Râmnicul Sărat*, I, XLIV + 81 p., II, CXV + 96 p. și III, 88 + 116 p., Focșani, Tipografia Cultura, 1930, 1934 și 1948.

³⁹ În „Grai și Suflet”, VII, 1937. Și în Extras, sub egida *Arhivei de Folklore a Societății Compozitorilor Români*.

Cea de-a doua monografie publicată în „Anuarul Arhivei de Folklor” o datorăm colaboratorului basarabean Petre V. Ștefănuță. Lucrarea acestuia *Folklor din județul Lăpușna* se înscrie deplin în limitele modelului de cercetare inițiat de directorul Arhivei clujene, deși autorul mărturisește, cu modestie, că materialul nu provine dintr-o „cercetare sistematică a existenței și circulației tuturor motivelor de folclor ce se întâlnesc în alte regiuni, după un chestionar mai dinainte pregătit”, ci este doar rezultatul unui demers inițiativ al autorului. El arată astfel că „luând parte în timpul vacanțelor, cât am fost student, la multe din manifestările vieții de la țară: șezători, clăci, cumătrii, mese mari, praznice etc., îmi notam, atunci când vedeam că se produce, în mod natural și spontan, vreo manifestare folclorică a acelor cu care conviețuim”⁴⁰.

Mai certă pare influența fostului său profesor, Ovid Densusianu, întrucât, din prima pagină a introducerii, Petre Ștefănuță se arată a fi un atent cunoscător al directivelor teoretico-metodologice ale creatorului institutului bucureștean de filologie și folklor, atât prin aluzia la dezideratul identificării într-o zonă dată a motivelor și temelor general cunoscute în repertoriul românesc, cât și prin accentul pe care-l pune pe „regiunile/zonele” mai slab cercetate și cunoscute etnografico-folcloric.

Autorul se întâlnea fericit, însă, și cu exigențele programului monografic al Arhivei de Folklor a Academiei Române, desprins tot din concepția lui Densusianu. Mai mult, Ștefănuță adoptă, de fapt, la publicarea textelor schema modelului Mușlea, oferită în numărul precedent al publicației științifice clujene, căci, după scurta introducere, prezintă și el *țara și oamenii*, intrând apoi, mai abrupt, în descrierea credințelor, riturilor și obiceiurilor, după care reproduce *Textele*, transcrie „cu literele alfabetului obișnuit, pentru a nu îngreua cititul”, reținând doar câteva semne diacritice pe care le și menționează, și respectând, în mare, sistematica folclorică dată de Mușlea cu un an înainte.

Număr de număr, timp de zece ani, de la primul tom apărut în 1932 până la cel din 1942, buletinul științific al Arhivei din Cluj ilustra în monografiile această concepție teoretică și orientarea metodologică a etnologului clujean pentru valorificarea cât mai completă a investigațiilor de teren, conștient însă de necesitatea perfecționării din mers a „modelului”, mereu nemulțumit, încât, în 1942, în *Prefața* tomului al VI-lea, reamintea de „inovațiile și îmbunătățirile la care ne gândim de atâția ani. Între acestea, una din cele mai importante este publicarea în afară de Anuar a culegerilor de texte mai mari de 4–5 coale de tipar.”⁴¹ Explicația acestei relative nemulțumiri în raport cu neîmplinirile anterioare diferă, de la un caz la altul, de cele mai multe ori fiind acuzată „lipsa de mijloace financiare” „spațiul tipografic redus” sau „posibilitățile restrânse de publicare”.

În cadrul Sesiunii anuale, din 1940, a Academiei Române, directorul Arhivei de Folklor propusese „tipărirea acelor culegeri-monografii, care constituiesc, după părerea noastră, o foarte importantă contribuție la cunoașterea materialului folcloric românesc [...] într-o colecție aparte, intitulată *Monografiile Arhivei de Folklor* [a Academiei Române]”⁴², unde s-ar fi asigurat condiții ideale pentru valorificarea completă, superioară a întregului material cules de specialiștii Arhivei, precum și a celui excerptat din periodice și din alte surse, mai greu accesibile.

⁴⁰ Petre Ștefănuță, *op. cit.*, în „Anuarul Arhivei de Folklor”, II, 1933, p. 90. *Vezi supra*, nota 24.

⁴¹ În „Anuarul Arhivei de Folklor”, VI, 1942, p. 3.

⁴² *Ibidem*.

Noile standarde monografice fuseseră impuse, în deceniile al II-lea, al III-lea și al IV-lea, printr-o veritabilă emulație dintre elevii lui Densusianu, reprezentați în special de Ion Diaconu și Tache Papahagi, și colaboratorii *Anuarului Arhivei de Folklor*, pe de o parte, și componenții echipelor monografice ale Școlii sociologice de la București, pe de altă parte.

Motivându-și inițiativa înnoitoare, Ion Mușlea se referea la faptul că „prin extensiunea lor disproporționată” cercetările din Țara Oașului, din ținutul Lăpușnei, din Valea Almajului, din Valea Nistrului de Jos, de la Moții din Scărișoara sau din Ugocea Românească, dezechilibrău vizibil, ca spațiu tipografic, rubricile buletinului științific al Arhivei de Folklor din Cluj, în raport cu celelalte articole, stricându-i oarecum „unitatea”. Indirect, însă, el pleda pentru monografiile etnologice propriu-zise și dorea să dea un nou model prin *Monografia Văii Gurghiului*, începută în 1935, pe care, probabil, o vedea editată în volum, deoarece a adunat nu numai un mult mai bogat și mai diversificat material de teren, ci a extras și documentația din volume, broșuri, periodice, arhive, transformând „culegerea” în cercetare etnologică cu caracter monografic.⁴³

Cu dificultățile inerente oricărui început, cu toate răspunsurile nefavorabile inițiativei, care ar fi putut descuraja pe directorul instituției clujene, ideea formulată prin 1939–1940 n-a fost abandonată până târziu, când nori negri planau asupra instituției însăși, dar și asupra directorului fondator. Prima propunere privind monografiile regionale a fost formulată în 1940, primăvara, argumentul invocat fiind, însă, legat de „proporționarea” materialelor din *Anuarul Arhivei de Folklor*, și nicidecum de necesitatea trecerii la o fază nouă, modernă, de investigare etnografică a terenului.

Retrăind dramatic experiența memoriilor respinse lui Ovid Densusianu din 1920 și 1924, în care tonul excesiv critic la adresa vechii serii *Din viața poporului român* fusese drastic sancționat de Academia Română prin refuzul înființării la București a Arhivei, dezavantajat argumentativ și de faptul că buletinul științific al Arhivei fusese conceput ca o alternativă a colecției menționate, iar, pe de altă parte, de diminuarea „rolurilor” administrative ale protectorilor lui, Sextil Pușcariu și Alexandru Lapedatu, Ion Mușlea adopta o strategie diferită, apelând la tactica „pașilor mărunți”, și a unor demersuri stăruitoare în vederea consolidării aportului Arhivei clujene în cercetarea românească.

„Având în vedere că trei-patru monografiile regionale folclorice, rezultate ale cercetărilor pe teren făcute de stipendiații Arhivei, sunt aproape gata de tipar și că în *Anuarele* publicate până acum aceste monografii ocupau un spațiu disproporționat de mare – uneori mai bine de jumătatea volumului –, sunt de părere că ar fi foarte potrivit ca, pe viitor, *Anuarul* să fie redus ca număr de pagini (la 150–200), și să fie destinat exclusiv studiilor, cercetărilor mai restrânse, articolelor mărunte și bibliografiei, iar monografiile regionale să fie publicate într-o serie aparte, intitulată *Monografiile Arhivei de Folklor a Academiei Române*. Ele s-ar publica în fiecare an – sau ceva mai rar – în volume între 100–300 pagini, tot sub îngrijirea Arhivei. Pentru cazul când aprobați acest punct de vedere, vă rog să binevoiți a insista și pentru admiterea lui de către Secția literară, pentru ca, astfel, la toamnă, să se poată da la tipar cea dintâi din aceste monografii.”⁴⁴

⁴³ Am restituit această cercetare în cea de-a treia parte a volumului Ion Mușlea, *Cercetări etnologice zonale*.

⁴⁴ Ion Mușlea, *Arhiva de Folklor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare (1930–1948)*. Ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de

Nu știm exact dacă Ion Mușlea se gândea atunci la o retipărire a monografiilor din primele tomuri ale *Anuarului*, când menționa că trei-patru asemenea lucrări „sunt aproape gata de tipar” sau avea în vedere cercetări rămase până la acea data inedite. Unele din monografiile inedite cum era aceea despre Valea Gurghiului, pe care ar fi putut s-o definitiveze doar bibliografic, fără a mai putea face teren, într-o zonă înstrăinată prin Diktatul de la Viena, monografia lui Vasile Scurtu din Ugocea și cea așteptată de la Gheorghe Pavelescu în urma investigațiilor lui pe Valea Sebeșului, puteau constitui obiective „realizabile” în programul ambițios al lui Ion Mușlea.

Cert este însă că încercarea de „desprindere” a monografiilor din paginile buletinului științific al Arhivei, prin publicarea lor în volume separate, se înscrisă în preocuparea teoretico-metodologică generală din acea epocă, de a moderniza și sincroniza european investigațiile etnologice. Un rol stimulator pare a fi avut imboldul primit prin editarea unora din monografiile sociologice gustiene, dar și al schițelor monografice, tot mai izbutite, din ultimele numere ale revistei lui Ovid Densusianu, *Grai și Suflet*. Oricum, întemeietorul Arhivei de Folklor de la Cluj se simțea, totuși, încurajat de excelența primire a monografiilor apărute în paginile succesivelor tomuri ale *Anuarului Arhivei de Folklor* și devenea, de la un an la altul, tot mai conștient de noutatea, de temeinicia documentară și de prospețimea etnografică a „modelului” lansat de el în 1932, când publicase *Cercetările folklorice în Țara Oașului*. Nu e mai puțin adevărat că la aceste succese contribuise și Emil Petrovici, care își republicase, în separatum, două dintre monografii: *Folklor din Valea Almăjului (Banat)*⁴⁵ și *Folklor de la moșii din Scărișoara*⁴⁶, ambele stipendiate de Arhiva de Folklor a Academiei Române.

Încă din „Cuvântul introductiv” la monografia folclorică a Țării Oașului, Ion Mușlea se distanțase vizibil de modelul „filologic” al lui Densusianu, în care folclorul rămânea mereu pe al doilea plan, când scrisese, „într-adevăr, de cele mai multe ori, cercetarea nu s-a făcut pentru descoperirea și studierea diferitelor manifestații folclorice, ci mai mult pentru a avea material dialectologic, iar anumite ramuri, ca, de pildă, practicile magice și obiceiurile de tot felul, au rămas aproape consecvent nereprezentate în aceste lucrări.”⁴⁷

Ca într-o tentativă de „revanșă” postumă a ctitorului instituției noastre, am încercat, în studiul introductiv la volumul din 2004, să arăt, prezentându-i cu de-amănuntul propensiunea spre studiul fenomenului magic. Ion Mușlea devenise, încă din 1930–1931 și 1934–1935, întâiul nostru mare investigator de teren al fenomenelor magice din cultura tradițională a unor zone precum: Țara Oașului și Valea Gurghiului, puțin înaintea Ștefaniei Cristescu-Golopenția, care abia în 1936 a publicat, în *Sociologie Românească*, atât de valorosul ei *Chestionar pentru studiul credințelor, practicilor și agenților magici în satul românesc*⁴⁸. Iar pentru Gheorghe Pavelescu, celălalt tenace investigator al magicului, Ion Mușlea a fost adevăratul îndrumător și mentor al celor trei doctorate în filosofie, sociologie și etnografie și folclor.

Ion Cuceu și Maria Cuceu. Prefață de Ion Cuceu. Cluj Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2003, p. 250.

⁴⁵ București, Imprimeria Cartea Românească, 1935, 215 p.

⁴⁶ București, Imprimeria Națională, 1939, 216 p.

⁴⁷ Ion Mușlea, *Cercetări folklorice în Țara Oașului*, în „Anuarul Arhivei de Folklor”, I, 1932, p. 117.

⁴⁸ „Sociologie Românească”, I, 1936, nr. 4, p. 36–36.

ARHIVA DE FOLCLOR CLUJ – O REALITATE ACCEPTATĂ

Elena HLINCA DRĂGAN*

The Folklore Archive from Cluj – Reality and Acceptance (Abstract)

This paper follows the history of the folklore archive, from birth and growth of archival inclinations, all the way to the present-day institution. The red line lies in the author's ethnomusicological background, allowing her to encompass the paramount width covered by archival materials collected by many means, through multiple methodologies, for the entire existence of ninety years of our Folklore Archive of the Romanian Academy, of which she has been the custodian for 36 years (1966–2002). Beginning with a short outline of musical and choreutical folklore mentions throughout local history, the author is concentrating on the principles at the foundation of several local archival funds or collections, then follows the evolution of every taxonomical effort to them dedicated, to eventually state the present-day structure of the Folklore Archive from Cluj (FAC/ AFC in Romanian). Proper attention is being given to the prominence of AFC as the first folklore-tending institution to have offered locally index-based systemic organization of folklore information.

Keywords: folklore archive, ethnomusicology, analytical index, musical genre index, thematic folkloric index.

Cuvinte-cheie: arhiva de folclor, etnomuzicologie, index analitic, index pe genuri și specii muzicale, index folcloric tematic.

Folclorul este domeniul ce se constituie ca un tărâm artistic specific, care are legi proprii de dezvoltare și care este legat de momentele cele mai importante din viața omului și a colectivității din care face el parte. Folclorul poartă urmele trecutului, deci poate fi considerat drept izvor istoric, un letopiseț viu al trecutului. Faptele de folclor cum sunt datinile, poveștile, legendele, cântecele sunt adevărate arhive vii, ce pot da uneori chiar mai multe informații decât documentele scrise¹.

Din istoricul cercetării folclorice se pot distinge câteva perioade sau etape importante pentru evoluția științifică a folclorului. Cei dintâi cercetători ai folclorului au avut în vedere credințele, superstițiile, obiceiurile și literatura populară.

Cea mai veche informație despre existența folclorului românesc o deținem din sec. XIII², informație care atestă prezența unor cântăreți români la curtea regală maghiară a Arpadienilor. În sec. XV, reprezentând faza veche, respectiv în cursul orânduirii feudale, nu existau folcloriști, nici interes explicit pentru folclor, nici metode de cercetare; cronicarii

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca.

¹ Ioan R. Nicola, Ileana Szenik, Traian Mîrza, *Curs de folclor muzical. Partea I*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1963, p. 10.

² *Ibidem*, p. 36.

și călătorii străini prin Țările Române au lăsat simple însemnări asupra folclorului român. Dar până și în pictura murală a vechilor biserici moldovenești sunt însemnate hori, lăutari și instrumente muzicale³. În secolul următor, XVI, circula un cântec lirico-epic intitulat „Cântarea ciobăniței române care și-a pierdut oile (sau caprele) și plângând le caută prin munți”⁴. Fenomenul adaptării unor versuri maghiare la melodii românești a continuat până în secolul al XVIII-lea, circulând în felul acesta cu text bilingv român-maghiar⁵.

Trebuie să amintim și preocupările legate în acea perioadă de dansurile haiducești și păstorești cerute și dansate la curtea regilor și nobililor. De pildă, Balassa Bálint dansează „Călușarul” la încoronarea regelui Rudolf (1572)⁶. O sursă prețioasă de cunoaștere a muzicii populare vechi o constituie colecția de cântece a călugărului franciscan de origine română Ion Caioni (1629–1687), în al cărui *Codex* a notat zece melodii românești (opt de dans⁷, colinda *Cana Galileii* și cântecul liric al voievodesei Lupu. Într-un alt codex numit *Codex Vietoris* muzicologul Romeo Ghircoiașiu întâlnește două melodii românești, *cântec* și *dans valah*⁸, răspândite în perioada răscoalelor curulești la care au luat parte și românii, devenind *cântecul lui Rakoczi*⁹.

Până în secolul al XVIII-lea informațiile despre creația populară au fost reduse, iar notațiile muzicale lipseau cu desăvârșire. Din acest secol folclorul devine sursă de inspirație și pentru literatura scrisă¹⁰. Cele mai importante date le găsim notate în lucrarea lui Franz Sulzer, *Istoria Daciei Transalpine*. Menționează unele genuri, *doină* și *cântec*, precum și instrumente populare. Pentru această perioadă contribuția de seamă a adus-o domnitorul moldovean Dimitrie Cantemir, care în lucrarea sa *Descrierea Moldovei* prezintă amănunțite date despre obiceiurile legate de nuntă, înmormântare și despre cântecele ritual ceremoniale (Papaluga, Chiraleisa, Turca, Vergelatul, Colinda)¹¹.

Secolul al XIX-lea reprezintă, pentru cercetarea folclorului, pragul care desparte lumea și civilizația veche de cea nouă: este epoca de tranziție în care se ciocnește vechiul cu noul¹². În acest interval se conturează trei etape cu particularități diferite. La început culegerile nu au avut un conținut științific, iar melodiile erau „îndreptate”, deci modificate, după bunul plac al culegătorului. Erau notate după auz, sumar, prezentând confuzii cu privire la genuri și la alte aspecte structurale.

Cel dintâi culegător de folclor a fost Anton Pann, care își începe activitatea de culegător al muzicii populare, atât folclor literar cât și muzical, cu colecția *Cântece de stea* (1822), care rămâne cea dintâi culegere populară cu text și melodie notată în psaltichie¹³. Lucrarea cea mai importantă rămâne *Spitalul amorului* (1850–1852), o colecție din șase broșuri cu 293 cântece din toate genurile, atât din folclorul sătesc, cât și din cel orășenesc.

³ *Ibidem*.

⁴ Emilia Comișel, *Folclor muzical*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1967, p. 16.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 17.

⁷ Un dans din cele opt poartă denumirea „Dans din Nireș” publicat în E. Comișel, *op. cit.*, p. 24.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 74.

¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

¹¹ *Ibidem*, p. 25.

¹² *Ibidem*, p. 29.

¹³ Ioan R. Nicola, Ileana Szenik, Traian Mîrza, *op. cit.*, p. 38.

Textele sunt notate cu caractere cirilice, iar melodiile în notație psaltică¹⁴. Pentru cele întreprinse, Anton Pann a fost socotit un model viu pentru posteritate¹⁵.

Preocupările culegătorilor de folclor până acum s-au dovedit ne semnificative în evoluția cercetării științifice. Colecțiile apărute până acum nu au fost concepute cu scopuri științifice, ci pentru a servi creării unei muzici naționale. Secolul al XIX-lea pentru cercetarea folclorică reprezintă pragul care desparte lumea veche, civilizația veche, de lumea nouă¹⁶.

Cercetarea folclorică propriu-zisă intră într-o fază nouă la jumătatea secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, când scopul fâțiș, mărturisit, a fost grija pentru salvarea patrimoniului folcloric, scoaterea folcloriștilor din apele diletantismului și formularea unei metodologii adecvate investigării științifice. Trebuiau găsite metode de a aduna, păstra și valorifica întregul material folcloric adunat de-a lungul timpului. În sensul acesta a apărut în Franța în a doua jumătate a secolului al XIX-lea ideea înregistrării sunetelor, când au fost construite aparate de înregistrare precum *fonoautograful* inventat de Charles Cross (1877). Cel mai util aparat inventat în scopul înregistrărilor a fost construit de Thomas Alva Edison (21 XI 1877), numit *fonograf* și folosit până la apariția magnetofonului.¹⁷

Necesitatea înființării unor arhive era tot mai ardentă. În 1920, Ovid Densusianu propune crearea unei instituții, adică înființarea unei arhive pe lângă Academie, care să publice o enciclopedie a poporului român și un atlas folcloric. Împreună cu Nicolae Iorga, ei propun o altă metodă de cercetare, numită *corpusul*.

Necesitatea înființării unor arhive de profil, considerate până atunci „azilele documentelor”, se impunea tot mai mult.

Arhivele care aveau să pună fundamentele cercetării folclorice pe baze științifice la începutul secolului XX au fost „Arhiva fonogramică” de pe lângă Ministerul Cultelor și Artelor, înființată în 1927 sub conducerea prof. George Breazul, iar în 1928, Constantin Brăiloiu întemeiază „Arhiva de Folclor a Societății Compozitorilor Români”.

Activitatea Arhivei Fonogramice se baza pe culegerea melodiilor cu ajutorul fonografului, de către cercetători amatori ce foloseau „un îndrumător” al cărui conținut cuprindea instrucțiuni tehnice de mânăuire a fonogramului. Aceasta a dus la carențe în notarea textelor, dar mai ales a transcrierilor muzicale.

La numai un an, în 1928, ia ființă „Arhiva de Folklore a Societății Compozitorilor Români”, unde culegerile au fost efectuate de specialiști sub înfrumarea directorului ei, Constantin Brăiloiu, după o metodă de cercetare proprie, detaliată în „*Schiță a unei metode de folclor muzical*” din 1931¹⁸, care va sta la baza culegerilor și cercetărilor din țara noastră. Această metodă a fost preluată și de instituții similare din lume, cum este cazul „Arhivei Internaționale de Muzică Populară din Geneva” (Archive Internationales de Musique Populaire, Genève), înființată în 26 aprilie 1944 de către Constantin Brăiloiu împreună cu prof. Eugène Pittard.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 39.

¹⁶ Emilia Comișel, *op. cit.*, p. 29.

¹⁷ Vezi site-ul Emi Archive Trust, *History of recorded music timeline*, articol disponibil pe internet: <https://www.emiarchivetrust.org/about/history-of-recording/> (accesat în: 04.10.2021).

¹⁸ Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, ediția a III-a, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 143.

C. Brăiloiu a desfășurat o rodnică activitate de culegere, sistematizare și publicare a folclorului muzical din întreaga țară. Rămâne cea mai marcantă personalitate a acestei perioade și nu numai. Rigoarea metodologică l-a urmărit toată viața, el acordându-i un interes major, ceea ce îi aduce o recunoaștere universală. Muzicologul francez André Schaeffner îl declară ca fiind „geniul metodei”¹⁹, însușire atribuită datorită principiilor metodologice, principii care au rămas modele de tratare științifică pentru totdeauna și la care am apelat și noi. Nu a fost neglijat nici principiul metodologic al „exhaustivității” cu privire la înregistrarea integrală a repertoriilor individuale locale și zonale, însoțită de documente auxiliare²⁰. C. Brăiloiu, dezvoltând ideile înaintașilor săi Dumitru Kiriac și Béla Bartók, a elaborat o metodă științifică de cercetare a folclorului românesc, publicând studii valoroase care rămân modele de documentare ce se ridică la nivel european și astăzi. Amintesc: *Versul popular românesc cântat, Ritmul copiilor, Giusto silabic, Ritmul aksak, O problemă de tonalitate, Despre o melodie rusă, Pentatonismele la Debussy*²¹.

O valoroasă contribuție pentru această perioadă de început de culegere și înregistrare a cântecelor și-a adus-o D. Kiriac. „Este primul cercetător preocupat de culegerea sistematică a melodiilor populare și de elaborarea unei metode moderne, direcție în care îl precede pe C. Brăiloiu”²². Are însemnate merite în culegerea folclorului românesc, contribuind la „constituirea unui stil național”, întemeiat pe o muzică populară tradițională²³. Trebuie să amintim și numeroase studii publicate sau rămase în manuscris sau publicate postum, cum sunt *Cântece populare românești*, București, Editura Muzicală 1960, 180 p.²⁴.

Întemeietorul folcloristicii muzicale este Béla Bartók, care, prin competența sa de muzicolog și cercetător a reușit să culegă sistematic, cu ajutorul fonografului, folclor maghiar, românesc, slovac, rutean, croat, sârbesc, cu alte cuvinte, de la toate etniile din sud-estul Europei. Datorită lui, interesul pentru folclor s-a ridicat la rangul de știință²⁵. Transcrierile muzicale au fost realizate impecabil, cu o meticulozitate de invidiat, mai apoi clasate după criteriile structurale. A publicat colecții de înalt nivel științific, adevărate capodopere, surse de informare științifică. Ne referim la: *Muzica populară a românilor din Maramureș* (1923); *Cântece populare românești din Comitatul Bihor* (1913); *Melodiile colindelor românești* (1935); *Muzica populară românească* (1967, postum). Studiile lui Béla Bartók sunt adevărate capodopere, mereu surse de informare științifică.

Dacă cele două arhive amintite, cea din 1927 și cea din 1928, erau destinate culegerii melodiilor populare, în 1930 ia ființă în cadrul Academiei Române „Arhiva de Folclor din Cluj”, sub îndrumarea lui Ion Mușlea, dedicată studiului folclorului literar. În culegerea materialelor folclorice se utilizează o metodă diferită de cea obișnuită și anume metoda răspunsurilor la 14 chestionare și 5 circulare. Acestea erau orientate spre cuprinderea

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Constantin Brăiloiu, *Opere IV (Probleme de metodologie)*, București, Editura Muzicală, 1979, p. 81.

²¹ Toate acestea au fost publicate de prof. Emilia Comișel în volumul Constantin Brăiloiu, *Opere I*, București, Editura Muzicală, 1967.

²² I. Datcu, *op. cit.*, p. 51.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ileana Szenik, *Folclor. Modul de studiu pentru studii universitare prin învățământ la distanță*, Academia de Muzică „Gh. Dima”, Cluj-Napoca, 2009–2010, p. 15.

întregii vieți: obiceiuri familiare, obiceiuri de peste an, practici magice, obiceiuri juridice, povestiri etc. Arhiva avea să fie prima instituție folclorică ce a oferit și o organizare a materialului, inventariat sub forma unor indici. Rezultatele obținute ne îndreptățesc să afirmăm că Arhiva avea să pună temelile primei etape în promovarea științifică a cercetării folclorice. După înființare, Arhiva a elaborat un plan de lucru, care a fost publicat în primul volum al Anuarului de Folklor (1932), în care Ion Mușlea atrăgea atenția că „cea mai importantă chemare a Arhivei este organizarea unei culegeri cât mai sistematice și mai grabnice a materialului nostru folcloric”²⁶.

O realizare de seamă a Arhivei a fost publicarea Anuarului Arhivei de Folklor în număr de șapte volume, între 1932 și 1945, precum și a numeroase monografii, studii de istoria folclorului, obiceiuri, lucrări de folclor comparat și bibliografia folclorului românesc.

După 1949, Arhiva de Folclor a fost înglobată Secției de Istorie Literară și Folclor a Institutului de Lingvistică în cadrul Academiei R.S.R. În 9 aprilie 1949 se înființează la București Institutul de Folclor prin fuziunea celor două Arhive: Arhiva Fonogramică a Ministerului Cultelor și Artelor și Arhiva Societății Compozitorilor Români, cu un centru de culegere la Cluj. Dacă Institutului din București îi revenea ca sarcină culegerea și studierea folclorului, formarea unor cadre de specialiști, stimularea interesului pentru folclor și îndrumarea întregii cercetări din țara noastră, Centrului din Cluj îi reveneau, pe lângă culegerea și cercetarea folclorului românesc din Transilvania, și culegeri maghiare și culegeri săsești din 1960; toate acestea, pentru a pune în evidență specificul fiecăruia, precum și studierea influențelor reciproce. Colectivul de cercetători al acestui centru era alcătuit din profesorul Ioan R. Nicola, pentru folclorul muzical românesc, Szegő Julia și Jagamas János pentru folclorul muzical maghiar, Faragó József pentru folclorul literar maghiar și Elekes Dénes, coregraf.

În această perioadă au fost efectuate deplasări colective și individuale pe teren. Prima deplasare a avut loc în comuna Mera, o localitate cu populație mixtă, la 29 mai 1949. Au urmat alte deplasări în împrejurimi sau în zone mai îndepărtate, având ca teme: pe urmele lui Béla Bartók în Bihor; folclorul ceangăilor din Moldova; folclorul rutenilor din Maramureș.

Din anul 1964 Arhiva de Folclor din cadrul Institutului de Lingvistică și colectivul de cercetători de artă populară de la secția de Istoria Artei a Institutului de Istorie și Arheologie din cadrul Academiei, Filiala Cluj, fuzionează într-o secție de etnografie și folclor dependentă de Filiala Cluj a Academiei. Conducerea secției a fost preluată de Ion Mușlea, cel care condusese mai bine de trei decenii destinele Arhivei de Folklor. În noua instituție și-au desfășurat activitatea următoarele colective: *etnografie*, prin dr. Nicolae Dunăre și Petru Idu, Tiberiu Graur, Maria Bocșe, Iuliana Șovrea; *folclor literar român, maghiar și săsesc* prin dr. Ion Mușlea, prof. Dumitru Pop, dr. József Faragó, dr. Ion Taloș, Nagy Olga, Vöö Gabriella, Hanni Markel, Ion Cuceu, Virgiliu Florea; *folclor muzical românesc și maghiar* prin Almási István, Virgil Medan, Lucia Iștoc, Gheorghe Petrescu; coregraf Emil Petruțiu; *documentariști* George Sbârcea, Stela Belozarov și Elena Hlinca Drăgan.

²⁶ „Anuarul Arhivei de Folklor”, I, 1932, p. 6–7.

În 1969 constituindu-se Centrul de Științe Sociale Cluj, Secția de Etnografie și Folclor a intrat în cadrul organizatoric al acestuia.

În anul 1975, sub semnul unității dintre învățământ, cercetare, producție, Centrul de Științe Sociale a fost preluat de către Universitatea din Cluj-Napoca, iar colectivul etnografic și coregrafic a fost transferat la Muzeul Etnografic al Transilvaniei.

Cercetarea folclorică din această perioadă capătă un caracter mai organizat, pe baza unor planificări mai judicioase. Se continuă tradiția culegerilor de folclor în mod organizat. Se elaborează lucrări monografice și se întocmesc unele corpusuri.

Adevărata împlinire a avut loc în anul 1990, când Sectorul de etnologie și sociologie din cadrul Centrului de Științe Sociale a devenit institut independent sub denumirea de *Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române” din Cluj*, al cărui conducător a fost numit dr. Ion Cuceu, unde și-au desfășurat activitatea următoarele colective: *literar*: dr. Ion Cuceu, dr. Virgiliu Florea, dr. Vöö Gabriella, Hanni Markel, Maria Cuceu, Demeny István, Elena Platon; *colectivul muzical* prin dr. Almási István, Lucia Iștoc, Elena Hlinca Drăgan; *coregraf* Zamfir Dejeu. Preocuparea întregului colectiv era punerea în valoare și circuitul a întregului tezaur folcloric acumulat de-a lungul atâtor decenii.

În evoluția organizatorică și științifică a arhivei noastre s-au conturat câteva etape. **Prima etapă** a debutat în anul 1949, odată cu înființarea Institutului de Folclor din București, unde cercetarea folclorului românesc s-a făcut alături de cel maghiar și sășesc.

A doua etapă se conturează din anul 1969, când am intrat în cadrul organizatoric al Centrului de Științe Sociale. S-au făcut planificări judicioase, continuându-se tradiția culegerilor muzicale și literare, impunându-se operațiunea de transcriere a pieselor muzicale, dar și a celor literare și a prozei. În această etapă au fost elaborate câteva lucrări monografice: *Folclorul Văii Gurghiului*, *Cultura populară româno-maghiară din zona Meseș-Plopiș* și unele corpusuri: cel al cimiliturilor, Dicționarul tezaur al proverbelor și zicătorilor românești, maghiare și sășești din Transilvania, Basmul despre animale etc.

A treia etapă s-a petrecut începând din anul 1990, când s-a înființat Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române” din Cluj, al cărui conducător a fost numit Ion Cuceu.

Paralel cu îmbogățirea fondurilor documentare ale Arhivei, trebuia să se facă ordine în păstrarea materialelor și punerea în valoare a tuturor culegerilor. O primă acțiune a constat în angajarea unui **custode**, persoană cu studii muzicale superioare care să se ocupe cu organizarea și ordonarea culegerilor (Elena Hlinca Drăgan). În acest sens, au fost comandate dulapuri metalice pentru depozitarea în siguranță a materialelor culese, s-au tipărit fișe de texte pentru înregistrări, fișe de informatori, considerate de Constantin Brăiloiu ca fiind „fișe de stare civilă”²⁷, coli pentru transcrieri muzicale, plicuri, mape etc.

Până în 1966, operațiunea de inventariere a culegerilor era la latitudinea culegătorilor, care completau culegerile în registrele-inventar (cataloge). Fiecărei piese i se întocmise câte o fișă de magnetofon, ale cărei date se regăseau atât în antetele cataloagelor, cât și în fișele pentru alcătuirea indicilor.

Fișele cuprind următoarele date:

Denumirea fondului cu prezentarea numărului de ordine din catalog. **Titlul** – se nota la cântece titlul primului rând melodic, sau al doilea, dacă începea cu „Foaie

²⁷ Constantin Brăiloiu, *Opere IV*, p. 14.

verde”. **Originea** – se nota numele localității și județul. **Numele** culegătorului, data, ziua, luna, anul. **Observații**.

Tot despre o acțiune organizatorică a fost vorba atunci când s-au pus bazele alcătuirii fondurilor. Acestea sunt: **fondul notațiilor după auz**: Fondul auxiliar literar (FAL), Fondul auxiliar muzical (FAM); apoi **fondul înregistrărilor mecanice**: Fondul fonograf (FGR) și Fondul magnetofon (MG). Acum, pe lângă fondurile existente se adaugă unul nou, cel Etnocoreologic, alcătuit din necesitatea cercetării repertoriului de jocuri populare.

Alte fonduri care contribuie la înlesnirea documentării în Arhiva noastră sunt: xerocopiile, copiile manuscriselor etnofolclorice ale lui B. P. Hasdeu, N. Densusianu, Ion Pop Reteganul, Ioan Micu Moldovan și o parte din materialul folcloric din perioadele ardelenale ale secolului trecut. La aceste importante fonduri se adaugă o Fonotecă, cu peste 2600 de benzi, o Fototecă și o Discotecă ce cuprinde 389 discuri.

Operațiunea de **sistematizare** a culegerilor a început la noi în jurul anului 1966, când la conducerea Institutului s-a aflat prof. Dumitru Pop (1966–1969) și a continuat apoi sub conducerea lui Ion Taloș (1969–1985) și, din 1985, a lui Ion Cuceu.

Această operațiune de sistematizare a presupus o ocupație îndelungată și foarte dificilă. La prima vedere părea o îndeletnicire administrativă ce nu putea fi evitată, dar când s-a trecut la sistematizarea culegerilor, părerea s-a schimbat. Dacă preocupările cercetătorilor de-a lungul atâtor decenii au constat în munca de teren, care a însemnat adunarea unui tezaur folcloric, acum se impunea găsirea instrumentelor de investigație care să faciliteze accesul la informație într-un timp mai scurt, prin care să se renunțe la „veșnica răsfoire a cataloagelor”. Materialele culese atunci au fost organizate pe trei sectoare: literar, muzical și coregrafic.

În evoluția organizatorică și științifică a Arhivei, cercetarea folclorului românesc din Transilvania s-a făcut alături de cel maghiar și, din 1960, și de cel săsesc. Datorită numărului mare de culegeri și de înregistrări sistematice, în această perioadă se pun bazele alcătuirii fondurilor ce stau la baza cercetărilor noastre.

Metoda folosită în alcătuirea primului fond al Arhivei noastre a fost aceea a răspunsurilor la chestionare; pentru celelalte fonduri s-a adoptat metoda de cercetare a lui Constantin Brăiloiu, care se referea la culegere, înregistrare și sistematizare.

Pentru organizarea și sistematizarea științifică a materialelor din Arhivă, ne-am folosit de principiile teoretice și metodologice elaborate de Constantin Brăiloiu. Legat de sistematizarea culegerilor, C. Brăiloiu a precizat că este o muncă grea: „criteriile de clasificare nu pot fi niciodată apriorice (bazate pe rațiune). Ele trebuiesc stabilite pentru fiecare material printr-o cercetare amănunțită”²⁸. De aceeași părere este și profesoara Ilona Szenik: atunci când s-a referit la clasarea melodiilor ea declară că aceasta e foarte dificilă din cauza complexității conținutului și din cauza multiplelor ramificații și întrepătrunderi²⁹.

Înregistrările de pe teren au fost trecute în cataloagele și fondurile alcătuite după modalitățile de înregistrare propuse de Constantin Brăiloiu.

Întâiul fond și catalog inventar întocmit a fost cel de **fonograf (FGR)**, cu înregistrări pe 542 cilindri de ceară, începând din 1949–1954. Primele înregistrări le datorăm

²⁸ *Ibidem*, p. 81.

²⁹ Ileana Szenik, *op. cit.*, p. 109.

prof. Jagamas János și cuprind 631 cântece maghiare, apoi 414 cântece românești înregistrate de prof. Ioan R. Nicola, urmate de 8 cântece slovace, 5 cântece săsești, 4 cântece macedonene și 38 cântece țigănești. Ulterior, datorită vechimii și semnelor de uzură a cilindrilor și pentru a-i salva de la deteriorare totală, cilindrii rămași au fost transpuși în 1970 pe benzile de magnetofon 2163–2176 (14 benzi).

În continuare, s-au alcătuit alte două fonduri: **FAL** și **FAM**, pentru care s-au folosit alte tehnici de înregistrare, anume, înregistrarea după auz. **Fondul auxiliar literar (FAL)** cuprinde un bogat izvor de informații referitoare la obiceiurile calendaristice, texte de colinde, de cântece, balade, strigături, descântece, credințe, practici magice, proză populară, ceea ce atestă preocuparea cercetătorilor de a cuprinde în culegeri complexitatea creației populare românești. FAL este fondul cu cele mai numeroase culegeri referitoare la categoriile menționate mai sus. Numărul mare de piese pentru acest fond provine și din faptul că s-a continuat tradiția culegerilor cu elevii, ceea ce a făcut ca sub un singur număr de inventar să fie consemnate multe piese dintr-o specie.

Fondul auxiliar muzical (FAM) cuprinde un număr mai mic de piese, comparativ cu cel literar, datorită gradului de dificultate mai mare în notarea melodiilor.

Un alt principiu teoretic al lui Constantin Brăiloiu după care ne-am orientat a fost acela care se referea la obiectivitatea culegerilor. C. Brăiloiu acorda o importanță primordială cercetării de teren și înregistrării sonore a materialului; afirma că numai mașina este obiectivă și numai reproducerea ei este întregă și netăgăduită³⁰.

Din 1953 au fost introduse magnetofane pentru acțiunea de culegere, înregistrare și transcriere. Înregistrarea pe bandă magnetică este indispensabilă, asigurând consemnarea exactă a fenomenului folcloric. Astfel s-a constituit, alături de cele trei fonduri descrise, un **fond de magnetofon (MG)** cu 2663 benzi și 18 cataloage cu cele mai multe producții folclorice din toate genurile.

Arhiva dispune și de un **fond de casete** cu 146 înregistrări efectuate de studenții de la Facultatea de Litere din Baia Mare, sub conducerea prof. Viorel Rogoz. Mai păstrăm: un **fond de informatori**, un **fond al discurilor achiziționate**, un **fond de fotografii**, un **fond de manuscrise donate Arhivei de foști cercetători**.

În 1975, sub semnul unității dintre învățământ, cercetare, producție, cercetarea folclorică capătă un caracter mai organizat, pe baza unor planificări mai judicioase, continuându-se tradiția culegerilor cu magnetofonul în mod temeinic. În urma înregistrărilor cu acest aparat, producțiile folclorice literare, muzicale, informațiile legate de obiceiuri, proză etc. au sporit mult, ceea ce a dus la obligativitatea transcrierii lor, impunându-se chiar o normă de transcriere. Se dorea tot mai mult aflarea unor categorii ale clasificării. De aceea, dacă genul literar cu cele trei categorii ale sale, epic, liric și dramatic se interferează cu folcloristica muzicală, atunci acesta poate fi folosit drept criteriul de bază al clasificării³¹.

Prin definiția genului muzical propusă de Traian Mârza m-am convins că alegerea făcută de mine de a sistematiza materialele folclorice după *genul muzical* a fost cea mai corectă: „Genul folcloric muzical este o grupare de creații deseori sincretice, unite printre

³⁰ Constantin Brăiloiu, *Opere IV*, p. 36.

³¹ Traian Mârza, Ileana Szenik, *Curs de folclor muzical. Partea a II-a. Genuri și repertorii, vol. 1*. Conservatorul de Muzică „Gheorghe Dima”, Cluj-Napoca, 1969, p. 4.

ele prin caracterul asemănător stilului compozițional și structurii lor, dar și prin funcția pe care o îndeplinesc în viața social-culturală a oamenilor. Deci componentele definitorii ale genului muzical sunt: unitatea tematică, unitatea structurală și unitatea funcțională³².

Trebuie să subliniem că în susținerea hotărârii de a sistematiza materialele folclorice după criteriul *gen* au stat și studiile elaborate de prof. I. Szenik și Tr. Mârza. „Se subliniază despre clasificarea melodiilor că este domeniul în care munca de arhivă se îmbină cu propriu-zisa muncă științifică, căci clasificarea îndeplinește concomitent un rol practic și unul științific³³”.

Sistematizarea fișelor întocmite a presupus o operațiune îndelungată și foarte dificilă, de care m-am ocupat integral.

În folcloristică, clasificarea s-a impus ca o necesitate metodologică, ca un instrument de lucru indispensabil studierii creațiilor populare.

Primul pas în încercările de sistematizare s-a făcut cu întocmirea unei „*evidențe a culegerilor pe localități*”, realizată prin contribuția întregului colectiv. Ea s-a alcătuit prin completarea fișelor ce însumau culegerile pe genuri inițial stabilite. Aceste genuri au fost: *proză, obiceiuri și credințe, cântece vocale rituale și nerituale, melodii instrumentale de joc, specii mărunte*. O atare evidență orienta cercetătorul într-o oarecare măsură în aflarea informației dorite, dar nu în totalitate. Această presistematizare nu a satisfăcut interesele cercetătorilor și în plus acumularea cunoștințelor teoretice a impus perfecționarea metodelor de clasificare. S-a hotărât întocmirea a doi indici: unul **pe localități** și unul **tematic**.

Constantin Brăiloiu, în legătură cu sistematizarea transcrierilor, a precizat că este o „muncă grea. Criteriile de clasificare nu pot fi niciodată apriorice (bazate pe rațiune), ele trebuiesc stabilite pentru fiecare material printr-o cercetare amănunțită³⁴”.

În alcătuirea **indicelui pe localități**, ne-am lovit de unele inadvertențe ce impuneau îndreptarea lor imediată. Din 1949 până prin 1973–1974, încadrarea satelor s-a făcut după împărțirea teritorială de atunci, pe raioane și regiuni, după *Dicționarul istoric al localităților din Transilvania*, vol. I–II, 1964–1968. Unele sate erau desființate și înglobate în altele cu denumirea schimbată, sau a fost păstrată denumirea în limba maghiară. După noul *Indicator al localităților* din 1974, gruparea fișelor s-a făcut după noua împărțire teritorială, pe sate, comune, județe.

Un alt indice și cel mai important care a stat în atenția noastră a fost **cel tematic**, pe **genuri și specii**, ce trebuia să adune toate înregistrările muzicale și literare din cele patru fonduri, într-o mare sistematică.

Am început cu completarea unor fișe standard în care am notat aceleași date ca în catalogul fondului în care a fost integrat. Am utilizat termenul de „informator” dat de Constantin Brăiloiu celui ce a furnizat date legate de piesa înregistrată.

Indicele tematic a indicat numeroase probleme în alcătuirea lui. Dificultatea a constat în faptul că obiceiurile de mare complexitate ceremonială au oferit cercetătorilor numeroase posibilități de consemnare diferită a fenomenului. În ceea ce privește orânduirea pe genuri, ne lovim de nesfârșita varietate a termenilor tehnici întrebuințați

³² *Ibidem*, p. 5.

³³ Ilona Szenik, *op. cit.*, p. 16.

³⁴ Constantin Brăiloiu, *Opere IV*, p. 81.

pentru unul și același lucru. „De la un capăt la altul al teritoriului românesc întâlnim aceleași genuri muzicale, însă numirile lor se schimbă de la o provincie în provincie, de nu din sat în sat”³⁵.

Criteriile de gen în care am încadrat culegerile nu au fost impuse de noi, am utilizat formularea genului propusă de culegător și înscrisă în catalogul inventar, dar în susținerea hotărârii de a sistematiza materialele folclorice după criteriul „gen” au stat și studiile elaborate de Ilona Szenik³⁶ și Traian Mârza³⁷.

Valorificarea materialelor culese de-a lungul anilor reprezintă o altă etapă în procesul de sistematizare. Au fost alcătuite câteva corpusuri precum: *Corpusul cimitudinilor*, *Corpusul proverbelor și zicătorilor*, *Corpusul obiceiurilor agrare românești*, *Tipologia melodică și ritmică a cântecelor de copii*, *Corpusul basmelor animaliere*.

Au fost publicate: *Tipuri melodice ale cântecelor de cunună la seceriș*, *Cântece de cătănie* vol. I-II, *Tipuri melodice ale cântecului de nuntă din Transilvania*, *Aspecte ritmice și melodico-metrice ale strigăturilor la nuntă*. Au mai fost publicate și tipologizate melodiile de colinde din Arhiva noastră în volumul *Colinda în Transilvania. Catalog tipologic muzical*, autori prof. Ilona Szenik și Ioan Bocșa³⁸.

Toate aceste lucrări, precum și altele, fac dovada muncii asidue și devotate, cu profesionalism, a cercetătorilor din Arhiva de Folclor Cluj.

TABEL SINOPTIC AL INDICELUI TEMATIC

I. FOLCLORUL OBICEIURILOR

1. Folclorul vieții de familie

1. Nașterea și botezul

- a. Informații
- b. Credințe și practici magice

2. Repertoriul copiilor

- a. Cântece formule
- b. Cântece legate de joc
- c. Jocuri de copii
- d. Ciufulituri
- e. Frământături de limbă
- f. Creații integrate obiceiurilor
- g. Numărători
- h. Formule de eliminare

3. Cântece de leagăn

- a. Informații

³⁵ *Arhiva de folclor a societății compozitorilor români*, 1931, p. 14. Constantin Brăiloiu, *Schiță asupra unei metode de folclor muzical*. Extras din revista „Boabe de grâu”, anul II – nr. 4, București, Editura Societății Compozitorilor Români, 1931, p. 33–54 (vezi I. Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, 2006).

³⁶ Ileana Szenik, *op. cit.*, p. 107.

³⁷ Traian Mârza, Ileana Szenik, *op. cit.*, p. 4–5.

³⁸ Ilona Szenik, Ioan Bocșa, *Colinda în Transilvania. Catalog tipologic muzical*, vol. I-II, Cluj-Napoca, Fundația Culturală TerrArmonia, Qual Media, 2011.

- b. Cântece vocale
- c. Cântece instrumentale
- 4. Cântece de recrutare, cătănie și război
 - a. Informații
 - b. Cântece vocale
 - c. Cântece instrumentale
- 5. Repertoriul nunții
 - a. Informații
 - b. Cântece vocale
 - c. Orații
 - d. Strigături
 - e. Repertoriu instrumental
 - Cântece
 - Jocuri
 - Marșuri
- 6. Repertoriul înmormântării
 - a. Informații
 - b. Cântece rituale
 - c. Semnale instrumentale
 - d. Bocete
 - e. Verșuri
 - f. Priveghiul
 - Cântece
 - Cântece instrumentale
 - Jocuri

2. Folclorul datinilor și sărbătorilor de peste an

1. Sărbători de iarnă

- a. Crăciun
- b. An Nou
- c. Bobotează
- d. Sf. Ion

2. Obiceiuri de iarnă

- Steaua
- Turca
- Sorcova
- Vergelul
- Strigarea peste sat
- Viflaimul
- Colindatul
- Colinde
- Orații
- Mulțămite
- Urări

3. Sărbători și obiceiuri de primăvară, vară, toamnă

- Arat
- Semănat
- Secerat
- Cules
- Păparude
- Sângeorz

4. Repertoriul păstoresc

5. Obiceiuri legate de viața individuală și de familie

- Înfrățitul
- Popelnicul
- Lioara
- Șezătoarea
- Claca
- Târguri
- Hramuri

II. FOLCLORUL NEOCAZIONAL

1. Genul recitativului epic

- a. Cântece epice – balade

2. Genurile liricii neocasionale

- a. Doine și cântece propriu-zise
 - Relatări
 - Cântece propriu-zise
- b. Cântece istorice
- c. Romanțe
- d. Cântece semipopulare

3. Muzica de joc

- a. Cântece vocale de joc
- b. Strigături la joc
- c. Țăpurituri
- d. Jocuri și melodii instrumentale de joc

4. Organologie populară

- a. Informații
- b. Repertoriul instrumental

5. Proză populară

- a. Basme
- b. Legende
- c. Povești, povestiri, fabule
- d. Snoave, anecdote, glume
- e. Întâmplări adevărate și superstițioase
- f. Pățanii, amintiri, evocări
- g. Memorate

6. Spiritualitate populară
 - a. Descânțece și practici magice
 - b. Credințe și practici magice
 - c. Practici magice
7. Știință populară
 - a. Meteorologie populară
 - b. Medicină populară
 - c. Cunoștințe istorice
 - d. Cunoștințe ecologice
 - e. Rituri de construcție
 - f. Alimentație

În procesul de sistematizare, cercetătorii Arhivei de Folclor Cluj au avut preocupări permanente de a îmbogăți fondurile Arhivei prin culegeri sistematice și publicări de studii unice în conținut, prin care au sprijinit organizarea și sistematizarea producțiilor folclorice. Ținând cont de indicațiile prețioase date de Béla Bartók și Constantin Brăiloiu cu privire la clasificarea melodiilor după gen, cercetătorul etnomuzicolog István Almási a propus un model de fișă analitică valoroasă și unică prin conținutul ce viza analiza elementelor structurale ale cântecului. Acestea au fost cuprinse într-un studiu intitulat *Considerații preliminare asupra sistematizării Arhivei de muzică populară* publicat în AMET pe anii 1968–1970³⁹. Autorul propune tipărirea unui formular în care se notează date legate de identitatea cântecului: numărul și fondul din care provine, localitatea, județul, zona. Se mai completează elemente legate de morfologia cântecului popular: numărul de silabe, gruparea versurilor, rime, ritm, mod de execuție, tempo. Elementele structurale propuse pentru a fi analizate sunt: incipit (adică, notarea primului rând melodic), conturul melodic al fiecărui rând din cântec, cezurile fiecărui rând, formă, ambitus, sistemul tonal-modal, cadența și nucleul, observații. Autorul a mai amintit în studiu rolul indicilor care oferă aflarea imediată și sigură a oricărui cântec, iar în cazul fișelor de analiză reușim să avem la îndemână totalitatea elementelor structurale ale cântecului⁴⁰. În finalul studiului autorul propune multiplicarea fișelor în șase exemplare, motivând că în felul acesta avem la îndemână totalitatea elementelor structurale ale cântecului. Prin studiul propus, legat de sistematizarea materialului de muzică populară din arhivă, se urmărește găsirea rapidă și sigură a oricărei melodii existente în inventar și „ne asigură o imagine de ansamblu asupra celor mai importante componente ale cântecului”⁴¹.

A urmat o altă propunere pentru clasificarea producțiilor folclorice muzicale. Profesoara Ileana Szenik și cercetătoarea Lucia Iștoc au publicat un studiu vast și cuprinzător intitulat *Proiect de clasificare a melodiilor populare vocale*⁴². Studiul a fost

³⁹ István Almási, *Considerații preliminare asupra sistematizării Arhivei de muzică populară*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1968–1970”, Cluj, 1971, p. 437–448.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 446.

⁴¹ *Ibidem*, p. 445.

⁴² Ileana Szenik, Lucia Iștoc, *Proiect de clasificare a melodiilor populare vocale*, în „Anuarul de Folclor”, V–VIII, 1984–1986, p. 305–352.

conceput pentru clasificarea tipologică a genurilor vocale cu formă strofică culese în Transilvania și aflate în fondurile Arhivei de Folclor Cluj (AFC) și ale Conservatorului de Muzică „Gheorghe Dima” (ACC), dar și pentru materialele publicate în colecțiile de folclor transilvănean. Acestea sunt enumerate în nota 16 a studiului.

Loc. _____	Academia R.S.R.–Filiala Cluj	Nr.
Jud. _____	Secția de folclor	
Zona _____	Melodii vocale Fișă analitică	
Incipit _____	_____	Specia _____
Contur _____	_____	Funcția _____
Cozuri _____	_____	Titlul _____
Forma _____	_____	Nr. silab. _____
Ambitus _____	_____	Grup. vers. _____
Sist. t-m. _____	Cadența	Rime _____
Nucleu _____	_____	Ritm _____
Obs. _____	_____	Mod de exec. _____
		Tempo _____

I P. Cluj 1969-9244, 30.000 ex.

Fișă analitică propusă de István Almási pentru analiza elementelor structurale ale cântecului

Deși existau metode de clasificare precum cea lexicală (ordonare de tip dicționar), clasificare gramaticală care are în vedere toate elementele morfologice (melodie, ritm, vers), autoarele propun o clasificare tipologică ce poate stabili, în domeniul circulației melodiilor, tipurile general răspândite sau cele cu o circulație restrânsă⁴³.

Din studiul autoarelor aflăm că în clasificările tipologice bazate pe elementul melodic există diferite puncte de vedere în privința ierarhizării criteriilor. Criteriul de prim ordin al clasificării este profilul melodic. Melodiile au fost transpuse conform principiilor notării relative. Una din noțiunile cu care se operează în clasificare este registrul care poate fi grav, mediu, acut și hipergrav. Entitatea cu care se operează în clasificare este rîndul melodic.

Pentru o orientare mai ușoară și mai metodică s-a alcătuit un catalog al transcrierilor în care sunt prezentate transcrieri muzicale, nu pe fișe, ci după cotele din fondurile înregistrate.

La ora actuală Arhiva de Folclor parcurge o nouă etapă în procesul de sistematizare a culegerilor și anume digitalizarea întregului material existent, prin care ni se prezintă date mai amănunțite, mai complete și mai cuprinzătoare legate de bogăția materialului folcloric din Arhivă.

⁴³ *Ibidem*, p. 333.

**STATISTICA MATERIALELOR DOCUMENTARE
DIN FONDURILE ARHIVEI DE FOLCLOR
A ACADEMIEI ROMÂNE.**

07.01.2000

FONDUL	ANUL CULEGERII	ROMÂN NEȘTI	MAGHIARE SĂSEȘTI	RUTENE SLOVACE	TIGĂ-NEȘTI	BULGĂ-REȘTI	MACEDON-NENE	ITALIE-NEȘTI	IDIȘ	TOTAL
1										
FONOGRAF										
CATALOG: 1-542	1949-1954	414	631	8	38	—	4	—	—	1100
TOTAL		414	631	8	38	—	4	—	—	1100
2										
FA MUZICAL										
CATALOG: 1-4008	1942-44; 1948-1982	607	2429	52	5	—	—	—	—	3095
— 1- 4009-5116	1951; 1953	23	2689	—	—	—	—	—	—	2712
— 1- 7177-10278	1949-1957	224	1690	—	2	—	—	—	—	1916
— 1- 10279-13352	1946; 1948-1957	379	1442	—	—	4 ^{loc}	—	—	—	1822
— 1- 13353-16327	1950; 1953; 1958	154	1494	—	11	—	—	—	—	1660
— 1- 16328-17666	1926; 28; 32; 34; 36; 37; 39-40; 43; 47; 56-64; 68-76	578	322	—	—	—	—	—	—	900
TOTAL		1965	10006	52	18	4	—	—	—	12105
3										
FA LITERAR										
CATALOG: 01-63466	1927; 1933-34; 1949-1953	8	62631	—	—	—	—	—	—	62639
— 1- 63467-66369	1928; 37; 46; 47; 48; 49; 52; 64-65	2979	23576	—	—	—	—	—	—	26594
— 1- 66370-69750	1946; 49; 45; 46; 50-63; 70-71	2460	12831	—	—	—	—	—	—	16290
— 1- 69751-010286	1924; 37; 45; 46; 48; 49; 54; 55-62; 68-74	2521	5462	—	—	—	—	—	—	8130
— 1- 012887-016240	1937; 54; 61; 63-82; 84; 85	3114	15419	—	—	—	—	—	—	20983
— 1- 016241-019400	1933; 36; 36; 38-66; 68; 70-93	4650	—	—	—	—	—	—	—	4650
— 1- 019401-022567	1928; 37; 44; 53; 57; 58; 60; 62; 64; 65; 67; 68;	4270	—	—	—	—	—	—	—	4270
— 1- 022568-023272	1974-75; 78-79; 81	856	—	—	—	—	—	—	—	856
TOTAL		20218	119539	4054	—	—	—	—	—	143842

UN VREDNIC URMAȘ AL LUI ION MUȘLEA

Ion H. CIUBOTARU*

Pe la începutul celei de a treia decade a lunii lui cuptor din acest an, profesorul universitar Ion Cuceu, reprezentat de seamă al școlii etnologice clujene, a pășit în rândul *octogenarilor*. Aparține unei familii de țărani din Giurtelecul Hododului, o așezare pitorească și prosperă, situată în extremitatea sudică a județului Satu Mare, pe pantele vestice ale Dealurilor Sălajului, nu departe de orașelul Cehu Silvaniei. Asemenea multora dintre etnologii români, descendența lui reprezintă un titlu de noblețe, pe care-l poartă cu demnitate, spre cinstirea înaintașilor.

L-am cunoscut cu mai bine de o jumătate de veac în urmă, într-o primăvară timpurie ce se revărsa generoasă peste cetatea de la poalele Feleacului. Venisem la Cluj pentru a cunoaște mai îndeaproape fondurile documentare ale *Arhivei de Folclor a Academiei Române*, întemeiate de Ion Mușlea. Director al institutului academic în care intram era, pe atunci, Ion Taloș, discipol apropiat al lui Mușlea, pe care învățatul transilvănean îl prețuia foarte mult, socotindu-l un cercetător deosebit de înzestrat, căruia îi prevedea o carieră științifică strălucită, ceea ce avea să se confirme întru totul.

Deosebit de amabil, cel ce diriguia destinele aceluia centru de cercetări științifice m-a ajutat să mă familiarizez foarte repede cu criteriile privitoare la organizarea, clasificarea și sistematizarea materialelor folclorice din fondul respectiv, așa cum fuseseră gândite de ctitorul prestigioasei instituții etnologice. Celelalte documente, rezultate din cercetările folclorice contemporane, abia se teaurizau și aveau principii de ordonare pe care le văzusem la Institutul de Folclor din București. Săptămâna petrecută în capitala transilvană era pe sfârșite. Ultima zi fusese rezervată întâlnirilor colegiale, ce aveau să se dovedească deosebit de profitabile pentru toți cei implicați. S-au pus atunci bazele unor prietenii temeinice, care au înfruntat vremurile fără a se deteriora câtuși de puțin.

Să nu uităm că, la vremea aceea, mișcarea etnofolclorică clujeană se afla în plină expansiune. Pe lângă prodigioasa activitate desfășurată de întemeietorul arhivei amintite, oameni de știință precum George Vâlsan, Romulus Vuia, Valer Butură ori Gheorghe Pavelescu – pentru a-i numi doar pe cei proeminenți – dădeau la iveală lucrări etnologice



* Institutul de Filologie Română „A. Philippide” al Academiei Române, Iași.

valoroase, a căror valabilitate a rămas intactă până astăzi. Aceasta era atmosfera în care s-a format ca specialist în etnografie, folclor și antropologie culturală Ion Cuceu.

Nu știm dacă a avut șansa de a-i cunoaște personal pe cei câțiva dintre reprezentanții de frunte ai domeniului, dar se cheamă că a fost contemporan cu ei, i-a văzut pe stradă ori la bibliotecă, i-a ascultat conferențiind și, mai presus de toate, le-a consultat opera. În anii instrucției universitare a făcut parte din Cercul studenților folcloriști care, vară de vară, se deplasau prin sate, inițiindu-se în tainele cercetărilor de teren. N-o făceau la voia întâmplării, ci sub îndrumarea atentă a celor cu care se școleau, profesorii Dumitru Pop, Ion Șeuleanu, Nicolae Bot ș.a.

Cea dintâi descindere a lui Ion Cuceu în lumea rustică transilvăneană, alta decât aceea pe care o știa de acasă, a făcut-o pe Valea Drăganului. O remarcabilă zonă etnografică, brăzdată de apele pârâului cu același nume, ce pornesc de la poalele Munților Vlădeasa și se varsă în Crișul Repede, mai jos de Negreni. Așezarea ce și-a pus amprenta asupra întregii zone era una din cele mai vechi și conserva o civilizație tradițională de excepție. Particularitățile folclorice pe care le dezvăluia stârneau cel mai viu interes, deoarece se revendicau dintr-un spațiu de confluență a meleagurilor clujene cu cele bihorene. De altfel, satul Valea Drăganului, care de mai multă vreme este arondat județului Cluj, ținuse cândva și de Țara Bihariei, ceea ce înseamnă că sublimase esența spiritualității tradiționale din acele ținuturi binecuvântate.

Se poate spune deci că, pentru studentul Ion Cuceu, debutul cercetărilor de teren s-a produs sub cele mai favorabile auspicii. Iar teza de licență, consacrată direcțiilor teoretice și metodologice promovate de Școala Sociologică a lui Dimitrie Gusti, i-a netezit calea spre viitoarele preocupări științifice, care aveau să se dovedească atât de rodnice.

În toamna anului 1967, proaspătul absolvent al Facultății de Filologie de la Universitatea Babeș-Bolyai ocupa un post de cercetător stagiar la Secția de Etnografie și Folclor din cadrul Filialei locale a Academiei Române. Fiind începător, avea dreptul la o perioadă de acomodare, fără a i se încredința sarcini precise, ba chiar și la unele vizite pe care le putea face la institutele similare din țară. Dar cum toți colegii săi erau implicați într-o vastă campanie de cercetări folclorice, etnomuzicologice și coregrafice (româno-maghiaro-săsești) în satele de pe Valea Gurghiului, n-a pregetat nici o clipă. Și-a făcut bagajele și a pornit la drum împreună cu ceilalți.

Acțiunea fusese inițiată prin 1965 de Ion Mușlea, coordonată apoi de profesorul Dumitru Pop (1966–1969), iar ultimii doi ani (1970–1971) avea să fie îndrumată de Ion Taloș. La început, novicele Ion Cuceu a lucrat împreună cu mai-vârșnica lui colegă Olga Nagy, descoperind frumusețea și farmecul prozei folclorice locale, un domeniu pe care specialistul maghiar îl stăpâna foarte bine, iar colaboratorul său avea să-l investigheze ani în șir, cu rezultate dintre cele mai frumoase. A beneficiat apoi de tovarășia lui Ion Taloș, cu care a investigat practicile agrare și pastorale, s-a asociat și cu fostul său dascăl Dumitru Pop, în căutarea ceremonialurilor maritale, dar în cele din urmă a trebuit s-o ia și pe cont propriu, salvând de la uitare o bună parte din poezia datinilor de nuntă existente în zona explorată.

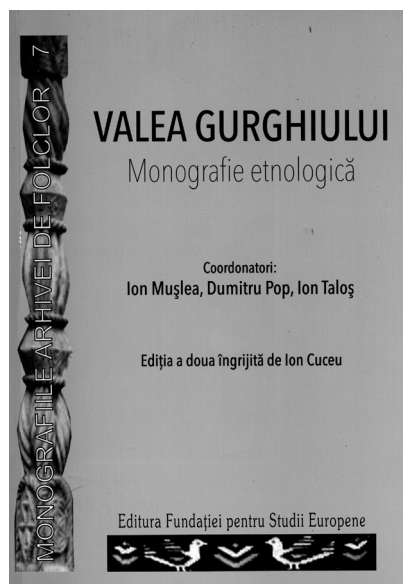
Câțiva dintre coechipierii acelei faimoase expediții și-au făcut cunoscute, destul de repede, roadele muncii lor, în coloanele diverselor publicații românești ori străine, care existau la vremea aceea. Cele mai multe comentarii însă au apărut în trei numere

consecutive ale revistei „Marisia” (1978), buletinul științific al Muzeului Județean din Târgu Mureș. Treizeci de ani mai târziu, profesorul Ion Cuceu scotea ediția a doua a acelei prețioase monografii etnologice, într-un volum elegant, ce numără patru sute douăsprezece pagini. Valorizarea integrală însă a aceluși important proiect este departe de a fi încheiată. Au rămas nepublicate documentele care au stat la baza comentariilor științifice de tot felul. Acestea se păstrează în colecțiile arhivei de la institutul clujean, iar faptul că multe dintre ele sunt deja transcrise constituie garanția că, nu peste multă vreme, vor ajunge pe masa de lucru a celor interesați.

Atunci când ne-am cunoscut, cercetările folclorice de pe Valea Gurghiului erau pe sfârșite. Ion Cuceu îmi vorbea despre experiența avută cu mult patos și siguranță de sine, ceea ce însemna că botezul prin care trecuse îl maturizase. N-a pierdut, totuși, prilejul de a relua discuțiile despre fondul Mușlea – pe care tocmai îl văzusem –, semn că îl cunoștea foarte bine și nutrea o admirație nesfârșită față de cel ce făcuse posibilă o asemenea realizare științifică. S-a interesat în trecere și de proiectele ieșenilor, dar n-o făcea cu te miri ce curiozitate profesională, ci mai mult din politețe. Probabil că demersurile noastre i se păreau și lui, ca atâtor altora, simple aventuri. Când a cunoscut însă mai îndeaproape fondurile documentare ale Arhivei de Folclor de la Iași, impresiile i s-au schimbat radical. Și nu a ezitat să le expună în câteva însemnări memorialistice.

Cam tot pe atunci, la un an-doi după angajare, Ion Taloș îi propunea noului venit să intre în colectivul care lucra la elaborarea unor teme de larg interes național, proiectate de același neobosit Ion Mușlea. Este vorba de *Corpusul cimiliturii românești* (pentru care aveau să se indexeze peste 50.000 de texte) și *Dicționarul tezaur al proverbelor românești*, întemeiat pe nu mai puțin de 150.000 de documente paremiologice. Cuceu a acceptat bucuros oferta care i se făcea și s-a apucat de treabă la modul cel mai serios. Sunt opere fundamentale, întocmite cu rigoare științifică exemplară, încât nu ne rămâne decât să regretăm că nu au văzut încă lumina tiparului. O încercare timidă în acest sens s-a făcut la un moment dat, tot de către Ion Cuceu. Prin anul 2006, el a publicat la Editura Litera Internațional din Basarabia un mic *Dicționar al proverbelor românești*, totalizând 7777 de texte. Adică o parte infimă din materialul existent la Cluj. Dar faptul că s-a bucurat de o audiență atât de frumoasă dovedește cât de așteptată este tipărirea integrală a *Dicționarului tezaur*.

Epuizând fondurile documentare existente în țară, colegii clujeni s-au decis să poposească și la *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei*, care abia se înfripa. Setea lor de cunoaștere se îmbina, probabil, și cu dorința de a se convinge că experimentul cercetătorilor din capitala bătrânei provincii era într-adevăr viabil. Ne-am bucurat să-i avem oaspeți pe Ion Taloș, Virgiliu Florea, Ion Cuceu și Stela Belozarov în acea toamnă

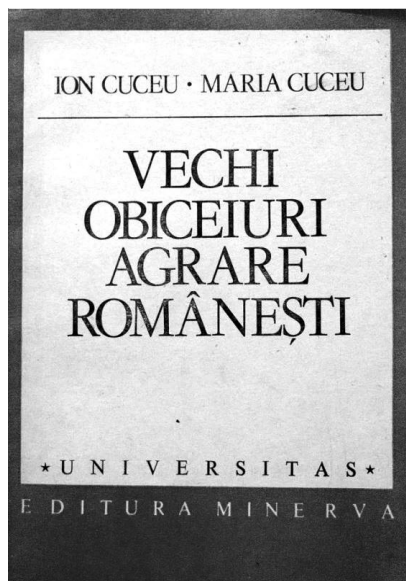


târzie a anului 1976. Iar faptul că lucraseră cu spor o săptămână încheiată constituia un indiciu că nu se întorceau acasă cu tolba goală. Ion Taloș a cercetat și o seamă de documente privitoare la datina colindatului, iar Ion Cuceu avea să revină la Iași, împreună cu Maria Cuceu, pentru a excerpta toate informațiile asupra obiceiurilor agrare din Moldova. Au fișat răspunsurile la chestionar, au făcut transcrieri de texte de pe benzile magnetice, încât baza de date pentru proiectul la care lucrau creștea văzând cu ochii.

Cercetările de teren, cu care se familiarizase încă de timpuriu, au rămas pentru Ion Cuceu o preocupare constantă ani și ani de-a rândul. Așa procedaseră toți etnologii de seamă ai țării, pentru a nu mai vorbi de cei din afara fruntariilor, iar el nu avea nici un motiv să-și caute alt drum. De la Ovid Densusianu, Romulus Vuia, Ion Mușlea sau Ovidiu Bârlea a învățat să-și delimiteze, cu mare claritate, domeniile ce urmau a fi abordate. Prin urmare, orice descindere într-un sat sau altul avea repere precise: *obiceiurile agrare*, *proza populară* și, într-o mai mică măsură, *ritualurile nuptiale*. Nu a existat nici o zonă folclorică arhaică în spațiul transilvănean, pe care să n-o fi explorat. Din Bihor, Sălaj, Marmația, Țara Hațegului, ținuturile Zarandului și până în Codru sau Giurtelecul natal, de peste tot a cules câte ceva. Iar informațiile adunate, cele mai multe inedite, le-a așezat cu răbdare și pricepere la temelia celor două zidiri, cărora le-a jertfit cei mai frumoși ani ai carierei sale profesionale.

Studiile pe care le-a publicat în 1983 și 1987, împreună cu Maria Cuceu – *Actualitatea unei teme etnografice: obiceiurile agrare și Cercetarea obiceiurilor agrare și problema tipologizării lor* – anunțau deja pregătirea unei lucrări fundamentale, ce nu a întârziat să fie încredințată tiparului. Primul volum din seria *Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte* este consacrat *Paparudei* și a apărut în anul 1988 la Editura Minerva. Este „o abordare științifică modernă și completă a unui domeniu de cercetare până azi vitregit, dar de o mare importanță în cunoașterea ființei spirituale a poporului român”¹. O cercetare model, pe care etnologi ca Paul H. Stahl, Nicolae Bot, Mihai Coman, Otilia Hedeșan sau Iordan Datcu n-au conținut s-o elogieze.

Ne bucuram că la vremea aceea autorii erau decizi să se ocupe și de celelalte rituri agrare (*Mama Ploii*, *Tatăl Soarelui*, *Caloianul*, *Sângeorzul* sau *Bloaja*, *Cununa secerii* și *Plugușorul*), pentru că numai în felul acesta s-ar fi rezolvat definitiv problema riturilor fertilizatoare integrate celei mai importante îndeletniciri a poporului român. Au venit însă evenimentele din decembrie 1989, cu deschiderile, năzuințele și amăgirile lor. Ion Cuceu s-a lăsat dus de val – ca atâția alții –, aruncându-se în vârtoarea vremurilor. Avea atât de multe de făcut.



¹ Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte. I*, București, Editura Minerva, 1988, p. 5.

Pe la începuturile lui 1990, grație demersurilor sale, așezământul pe care-l păstora din 1985 se transforma în institut academic (Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”), iar fondul rămas de la ilustrul său înaintaș se numea din nou *Arhiva Ion Mușlea*. Altfel spus, își recăpăta statutul uzurpat cu mai bine de o jumătate de veac în urmă. Și cam tot pe atunci, în deceniul de la cumpăna mileniilor, publicația institutului căpăta, în sfârșit, denumirea pe care fondatorii și-ar fi dorit să i-o atribuie încă de la început: „Anuarul Arhivei de Folclor”. Era cel mai frumos omagiu ce i se putea aduce marelui dispărut. Cât despre exegeza asupra riturilor agrare românești, nădăjduim că merituosii etnologi Ion Cuceu și Maria Cuceu vor găsi resursele necesare pentru a finaliza, așa cum se cuvine, proiectul din 1988.

Cealaltă dominantă a preocupărilor științifice ale etnologului clujean o constituie proza populară. Domeniul începuse să-l atragă încă de la îmbrățișarea carierei de cercetător științific, iar experiența acumulată pe Valea Gurghiului pare să fi fost hotărâtoare în această privință. Cam pe atunci se contura și ideea de a elabora o teză de doctorat cu această temă. În 1969 atrăgea atenția asupra povestitului influențat de lecturi în Ibănești – Pădure, județul Mureș, iar șase ani mai târziu prezenta comunicarea *Povești și povestitori din Giurtelec – Satu Mare*. Tot în aceeași perioadă (1967–1974) cerceta creațiile populare în proză de pe Valea Superioară a Mureșului, satele sălăjene, zona Codrului și Câmpia Transilvaniei, pentru ca imediat după aceea să investigheze, în același scop, Bihorul, Țara Hațegului, Țara Zarandului ș.a.

Disertația și-a pregătit-o sub îndrumarea profesorului Dumitru Pop și se intitula *Fenomenul povestitului. Încercare de sociologie și antropologie asupra narațiunilor populare*. Susținerea publică din 1978 a produs o impresie deosebită asupra examinatorilor, precum și a specialiștilor aflați în sala de festivități a Facultății de Filologie de pe strada Horia. Temeinicia lucrării rezultă și din faptul că, până la acea dată, doctorandul reușise să realizeze peste 500 de interviuri cu cei mai talentați păstrători ai narațiunilor folclorice transilvănene. Un volum de informații imens și deosebit de prețios, care n-ar trebui să zacă în fondurile Arhivei de Folclor a Academiei ori ale Laboratorului de Sociologie de la Universitatea clujeană, ci să fie dat publicității cât mai repede cu putință.

Plăcut impresionat de noutățile pe care le aducea teza de doctorat prezentată, ca și de acuitatea interpretărilor, membrii comisiei, cărora li s-au alăturat și câțiva dintre referenții externi, îl îndemnau pe autor să-și publice lucrarea fără întârziere. Protagonistul însă n-a încredințat-o tiparului decât spre sfârșitul secolului respectiv (1999), pentru că numai atunci reușise să facă o analiză adâncită a povestitului ca *proces de comunicare*. Adică să valorizeze, așa cum își dorea, câștigurile teoretice și metodologice dobândite din sociologie și antropologie, din sociolingvistică și semiotică. În felul acesta, povestitul apare ca un complex de valori social-umane vii, prinse în ansamblul unei vieți sociale date, precum și ca o realitate constitutivă a existenței colective. Publicarea cărții a reprezentat un veritabil eveniment editorial, iar numărul mare de recenzii – toate favorabile – probează valabilitatea demersului întreprins.

Cunoscut încă din Antichitate, fenomenul povestitului n-a fost analizat sub aspect sociologic decât în secolul al XX-lea. Atunci s-a constatat că narațiunile populare întruchipează obiectivări ale spiritului omenesc. Prilejurile de povestit, de o diversitate remarcabilă, pot fi împărțite în două categorii: irelevante și tipologizabile. Primele par mai

greu de încadrat în anumiți parametri. Celelalte, dimpotrivă, au fost clasificate în funcție de structura mediului de povestit, de timpul sau locul desfășurării procesului comunicativ, precum și după gradul de iterativitate. Factorul de legătură îl constituie mesajul epic articulat și transmis de povestitor, receptat și decodat de grupul de ascultători. După opinia autorului, alături de basme trebuie luate în considerație povestirile superstițioase, unele legende și memoratele, texte ce n-au fost examinate cu atenție de către folcloriștii de odinioară.

Etnologul clujean a subliniat adevărul că mesajul narativ constituie o structură complexă și variabilă, a cărei încărcătură informațională se organizează, cantitativ și calitativ, în raport cu nivelul performării povestitului. Factorul *cod* este valoros, nu atât prin componentele sale (*lingvistică, mimică, gestuală*), cât printr-o anume dispunere și configurare a acestora în cadrul discursului. *Ritmul* comunicării verbale din timpul povestitului diferă de acela al conversațiilor zilnice.

Capitolul în care se ocupă de *Terminologia populară* i-a prilejuit lui Ion Cuceu un erudit excurs bibliografic, de la manuscrisul popei Grigore din Măhaci, până la contribuțiile lui Simion Florea Marian, Ion Cazan și Ovidiu Bârlea. Avatarurile cuvântului *poveste* sunt urmărite în scrierile veacurilor XVII–XVIII. De exemplu, în cronică lui Grigore Ureche, *poveste* avea înțelesul de eveniment istoric narat, întâmplare reală ori superstițioasă, relatare a unui incident dintr-o luptă, dar și de semn prevestitor. La Miron Costin, termenul capătă și sensul de tradiție orală veridică: „precum au rămas den om în om în țară poveste”². Un traseu diferit l-a avut cuvântul *basma* (basn/basnă), care de la accepțiunea de minciună, născocire, scornitură, a ajuns sinonim cu narațiunea fabuloasă.

Capitolele cele mai importante ale studiului sunt *Funcționalitatea comunicării și Medii, situații de povestit, povestitori*. În primul, se pornește de la Constantin Brăiloiu, cel ce a observat rostul comunicării narative pentru grupul uman implicat. Potrivit ilustrului etnomuzicolog, dar și altor monografiști (Henri H. Stahl, Traian Herseni, Ion Ionică, Ion Cazan, Ernest Bernea, Ștefania Cristescu Golopenția), cultura populară este integrată sferei socialului, deși, la rândul ei, formează o unitate, un sistem. Inițial, povestitul a avut o funcție ritual-cultică. Magia băsmuitorilor era destinată alungării necuratului și a altor spirite nefaste din preajma așezărilor omenești. Elena Niculiță-Voronca preciza că poveștile trebuiau să fie lungi, pentru ca Dumnezeu să poată înconjura casa cu fiecare dintre ele de trei ori, spre purificarea spațiului. Funcția apotropaică a narațiunilor era atât de prețuită încât, în multe case, colibe păstorești sau forestiere, ritualul povestitului s-a păstrat în fiecare seară.

Îndepărtând influența malefică a vrăjilor și farmecelor, povestea fantastică asigură sporul animalelor din gospodărie. Ion Cuceu analizează multiplele fațete ale acestui ritual străvechi. Credințele se suprapun adesea peste pasaje de basm. La Dorna Candrenilor, de pildă, după cum afirma Ovidiu Bârlea, bătrânii credeau că dacă se spunea câte o poveste diferită în fiecare noapte, de la data intrării berbecilor între oi și până la primul fătat, „atunci a face oaia on mniel năzdrăvan, să poată ști tăt șe-ai să paț”³. Superstiții asemănătoare existau și în Maramureș. Elementul constant al credinței

² Ion Cuceu, *Fenomenul povestitului. Încercare de sociologie și antropologie asupra narațiunilor populare*, Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene, 1999, p. 81.

³ Ovidiu Bârlea, *Antologie de proză populară epică*, I, București, Editura pentru Literatură, 1966, p. 16.

străbune este „prescripția rituală de a nu repeta o narațiune pe durata gestației oii de la care ciobanul așteaptă mielul năzdrăvan”⁴. Un alt ritual cu funcții apotropaice, propițiatoare și purificatoare este cel reflectat în motivul *Pâinea își spune povestea* (K 555.1.1 și K 555.1.2 din Stith Thompson). De această dată este vorba de mentalități agrare.

Într-o altă secțiune a lucrării (*Celelalte funcții socioculturale*), autorul pornește de la unele afirmații făcute de Ovidiu Bârlea – antemergător în studiul valorilor formative și integratoare ale povestitului –, evidențiind acțiunea modelatoare a acestui fenomen asupra individului: „Tradiția narativă a unei colectivități umane a decantat de-a lungul veacurilor, în forme de expresie epică, rituri și credințe, reprezentări mitice și religioase, alături de experiențe și trăiri”⁵. Funcția formativ-integrativă cumulează o seamă de valențe funcționale de interacție: comunicativă, de conservare, de inițiere, de integrare și derefulatorie.

Odată cu atenuarea sacralității și a aspectelor ritualice, narațiunea capătă o nuanță ludică, asociată de Ion Cuceu cu funcționalitatea estetică-distractivă. O importanță deosebită o are funcția cathartică. Frumusețea rostirii basmului, ritmul intern al comunicării au rol hotărâtor „în câștigarea stării de echilibru atât pentru individ, cât și pentru mediul social în care are loc actul narativ”⁶.

Deosebit de valoros este și capitolul privitor la *Medii, situații de povestit și povestitori*. Acesta remediază o lipsă în cercetarea narațiunilor populare de la noi. Noțiunile de *ocazii* și *prilejuri* de povestit au simplificat o realitate complexă. „S-au neglijat, astfel, aproape cu totul situațiile de povestit, atât de variate și difuze în viața cotidiană a satului românesc”⁷. Iscate din necesitatea de a sta noaptea la căpătâiul răposatului, pentru a-l apăra de spiritele malefice, poveștile *priveghiului* s-au axat pe motivele în care *somnul* este aducător de nenorocire în destinul eroilor.

Etnologul din capitala Ardealului acordă un rol important mediilor de povestit legate direct de ocupațiile de bază ale românilor: agricultura și păstoritul. Adică îndeletnicirile *cardinale*, cum le numea Petru Caraman. La clăcile de desfăcat porumbul, povestitul atenua monotonia lucrului. În Valea Gurghiului, spre exemplu, erau preferate poveștile lungi, specifice repertoriului stânenjarilor. Și în Sălaj, povestitul „la desfăcatul mălaiului” ocupa un loc de seamă, în cadrul căruia se performau narațiunile fantastice.

Mediile de povestit pastorale au avut, la rândul lor, o pondere importantă în formarea repertoriilor unor băsmuitori faimoși. Povestitul în familie – cea mai încheată



⁴ Ion Cuceu, *Fenomenul povestitului*, p. 106.

⁵ *Ibidem*, p. 118.

⁶ *Ibidem*, p. 127.

⁷ *Ibidem*, p. 129.

și mai complexă unitate socială – contribuie la educarea copiilor. Odată cu cele dintâi cunoștințe, aceștia își însușesc limba, deprinderile, precum și stilul narativ al meleagurilor natale. Autorul nu neglijează nici alte medii de povestit, exterioare satului, cum ar fi lumea ostășească, șantierile, în genere toate colectivitățile de muncă.

Un interes aparte suscită și capitolul pe care-l consacră memoratelor, povestirilor superstițioase și legendelor. Aici se încearcă stabilirea ariei de răspândire a unei reprezentări mitice și a credințelor ce o compun în ambianța socială a colectivității rurale, examinându-se totodată reflexele narrative ale acestora în straturile memoriei colective. *Pădureanca* (Fata Pădurii) ori *Strigoii* prezintă o frecvență maximă în repertoriile povestitorilor transilvăneni, în vreme ce *Marșara* sau *Zgrimițeșii* (Solomonarii) apar cu mult mai rar. Regresiunea ultimelor motive narrative în repertoriile contemporane se explică prin diminuarea forței de influență a substratului din care s-au ivit.

La sfârșitul acestui remarcabil demers științific, Ion Cuceu își exprimă regretul că nu a putut lărgi substanțial baza documentară, astfel încât să pună la contribuție creațiile populare în proză de pe întregul cuprins al României. Dar chiar și așa, cercetarea sa este una temeinică, bazată pe un material bogat și variat, capabilă să ofere oricând un model pentru eventualele inițiative similare. Nu întâmplător, Viorica Nișcov – una dintre cele mai avizate specialiste în privința prozei folclorice – considera că lucrarea cercetătorului clujean, este „cea mai completă prezentare până în momentul de față a fenomenului povestitului autohton, în dimensiunea lui istorică, sociologică, funcțională, semiotică și sociolingvistică, bazată pe investigare de materiale publicate [...], fonduri de arhivă, precum și pe cercetări intensive de teren”⁸.

O contribuție științifică importantă în domeniul epicii folclorice o reprezintă și editarea în 1987, alături de Maria Cuceu, a colecției lui Ioan Micu Moldovan, *Povești populare din Transilvania*, cu o prefață de Ovidiu Bârlea. Făceau astfel o restituire importantă și, în același timp, un act de dreptate față de profesorul de la Blaj, al cărui nume intra, în sfârșit, în istoria folcloristicii românești, ca *autor* al colecției pe care o întocmise. Inclusă în ediția critică din anul 2014, această operă⁹ reprezintă – prin numărul narațiunilor cuprinse și valoarea lor – prima mare colecție de proză populară din această provincie, depășindu-le pe cele ale Fraților Schott și Mircea Stănescu Arădanul. Urzeala celor 164 de texte epice respectă, în genere, tiparul tradițional. Chiar dacă unele variante cuprind inflexiuni livrești și latinisme greoaie, iar altele prezintă stângăcii în exprimare, cele mai multe dintre ele cultivă graiul local, colorat cu proverbe, zicători și expresii idiomatice. Culegători ca Demetriu Pop, Vlasiu Precup și Mihai Străjanu au notat basme armonioase din punct de vedere compozițional, cu o curgere logică a episoadelor și respectarea formulelor introductive, mediane și finale.

Merită subliniat și faptul că, pe lângă narațiuni, manuscrisele rămase de la *Moldovănuț* conțin și piese folclorice în versuri, baladele, cântecele lirico-epice, colindele și chiar cântecele propriu-zise suscitând un interes aparte. Textele sunt transcrise după

⁸ Viorica Nișcov, *Ești cât povestești. O fenomenologie a basmului popular românesc*, București, Editura Humanitas, 2012, p. 127.

⁹ Ioan Micu Moldovan, *Folclor din Transilvania (1863–1878)*, vol. I. *Povești, colinde și balade*. Ediție critică, postfață, note, indici și glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu. Introducere de Ovidiu Bârlea, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014, vol. II, 2015.

originalele aflate la Sibiu și Cluj, acestea din urmă incluzând și manuscrisele din Biblioteca Arhiecezanală de la Blaj, de existența cărora Adrian Fochi nu avea cunoștință. Munca editorilor, de restituire integrală și la nivelul tuturor exigențelor a colecției cărțurului blăjean, avea să se dovedească deosebit de anevoioasă. Ei n-au precupețit însă nici un efort, închinându-i lui Ioan Micu Moldovan, toată cinstirea cuvenită. Este un indiciu clar că volumele ce alcătuiesc seria *Folclor din Transilvania*, pregătite pentru tipar de Ion Cuceu și Maria Cuceu, pot constitui *ediția definitivă* a acestei îndelung nedreptățite opere. Iar ecourile pe care le-au avut în rândul specialiștilor dovedesc că și-au câștigat deja locul în panteonul nostru etnocultural, numărându-se printre realizările de seamă ale etnologiei românești.

Ultimul deceniu al veacului ce încheia mileniul trecut a fost pentru Ion Cuceu unul al deciziilor majore. Iar el avea să arate, în ciuda discreției care-l caracterizează, că era pregătit să facă față tuturor provocărilor. Nu se acomodase încă în funcția de director al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, care este efectiv creația lui, și o altă direcție de afirmare bătea la ușă. Este vorba de cariera didactică, pe care orice cercetător științific bine pregătit o poate îmbrățișa cu succes. Au dovedit-o, de-a lungul timpului, Romulus Vuia, Ovidiu Bârlea, Ion Taloș și atâția alții.

Ion Cuceu va ajunge deci profesor de etnologie la Facultatea de Litere în care se formase, dar și la Facultatea de Studii Europene, arondată aceleiași Universități Babeș-Bolyai. Instituția de învățământ superior nou creată aparținea Fundației pentru Studii Europene, în subordinea căreia se găsea și o editură. Nu se hotărâse încă cine o va dirigi. Deocamdată, alături de ceilalți universitari (Dumitru Pop, Ion Șeuleanu, Virgiliu Florea), directorul institutului academic avea să devină un dascăl de prestigiu, contribuind la instruirea mai multor generații de studenți și la desăvârșirea pregătirii lor, ca viitori etnologi, prin excelența școală doctorală clujeană.

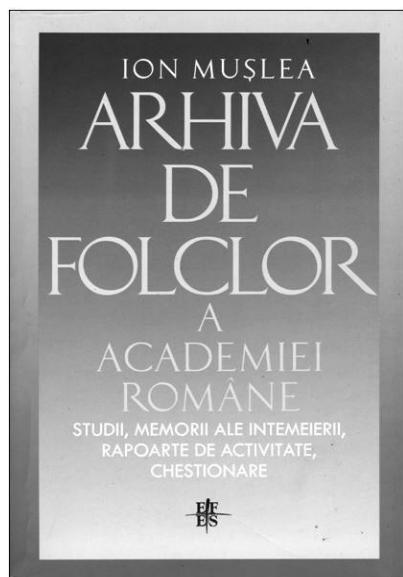
N-a trecut însă multă vreme și profesorul Cuceu era numit director general al Editurii Fundației pentru Studii Europene. O investiție cât se poate de inspirată, pentru că a onorat-o așa cum puțini alții ar fi fost în stare să o facă. El a lansat de îndată un ambițios program de tipărituri, în cadrul căruia își găsea locul o amplă secțiune de valorizare a documentelor din arhiva întemeiată de Ion Mușlea. Și ca un suprem omagiu adus marelui său înaintaș, primul volum – tipărit în anul 2003 – se intitulează *Arhiva de Folclor a Academiei Române* și poartă semnătura ctitorului. O carte de aproape 400 de pagini format academic, între copertile căreia sunt reunite studiile, memoriile întemeierii, rapoartele de activitate și chestionarele întocmite de vizionarul cărțurar cu atâta pricepere și devotament.

Scos cu ocazia împlinirii a trei sferturi de veac de la edificarea prestigioasei instituții, volumul este însoțit de crezul editorului: „Am considerat că era nevoie să reconstituim și să restituim dosarul întemeierii, al primei și celei mai fecunde perioade din evoluția Arhivei de Folclor a Academiei Române, aceea dintre anii 1930–1948”¹⁰.

La un moment dat, editorii își exprimă regretul că n-au putut include în acest prim volum și vasta corespondență purtată de Ion Mușlea cu cei ce contribuiseră efectiv

¹⁰ Ion Mușlea, *Arhiva de Folclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare, 1930–1948*. Ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu. Prefață de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2003, p. 33.

la înălțarea edificiului amintit. Dar poate n-a fost rău că s-a întâmplat așa. Căci tomul în discuție, atât de bine echilibrat, n-ar mai fi suportat nici o adăugire, iar valoroasa corespondență, ce nu părea că va mai fi tipărită vreodată din cauza imensității sale¹¹, ieșea la lumină după mai bine de un deceniu. O da publicității Cosmina Timoce-Mocanu, o colaboratoare apropiată a profesorului Cuceu, într-o ediție monumentală în două volume¹², demnă de toată lauda.



Entuziasmat, directorul institutului însoțește cele două tomuri masive de o prefață caldă, în care nu contenește să elogieze izbânda fostei sale studente. Ba mai mult decât atât, lasă să se înțeleagă că, până în 2020, când ctitoria lui Mușlea împlinea 90 de ani de existență, evenimentul avea să fie cinstit de un studiu monografic asupra *arhivei*, elaborat de aceeași Cosmina Timoce. Vremea însă a trecut, lumea s-a mai schimbat și cum socoteala de-acasă nu se potrivește cu cea din târg, lucrarea preconizată n-a mai apărut. S-a întâmplat ca și anul celebrării să fie blocat, dar pentru „cumplitele vremi” ce s-au abătut asupra noastră nu putem cere socoteală nimănui.

Așa cum fusese gândit la început, proiectul editorial schițat de profesorul Cuceu căpăta proporții hasdeiene. Nu l-a putut înfăptui întocmai, dar să publice vreo treizeci de cărți într-un timp

relativ scurt nu-i o treabă la îndemâna oricui. Volumului din anul 2003 avea să-i urmeze altul – la fel de impunător –, ce-și propunea să aducă la cunoștința celor interesați „evaluările specialiștilor” asupra *arhivei* și a prețiosului său buletin științific „Anuarul Arhivei de Folclor”. În felul acesta, se putea „argumenta temeinic orizontul teoretic modern al noii orientări în studierea culturii tradiționale cu care venea institutul clujean”¹³. Și pentru a fi cât mai convingător, directorul general al editurii avea de gând să adune la un loc, în tomuri succesive, operele tuturor reprezentanților școlii etnologice clujene, în ediții științifice riguros alcătuite.

Atenția sa rămâne însă concentrată asupra documentelor teaurizate în fondul Mușlea. Lansează deci două mari colecții (*Monografiile Arhivei de Folclor a Academiei Române* și *Cercetări etnologice zonale*), în care aveau să fie tipărite mai multe volume, toate bucurându-se de cea mai frumoasă primire din partea specialiștilor. Cum era și firesc, primul număr din seria monografiilor, un adevărat model, fusese rezervat studiilor elaborate de Ion Mușlea: *Șcheii de la Cergău și folclorul lor, Cercetări folclorice în Țara Oașului și Cercetări etnografico-folclorice în Valea Gurghiului (jud. Mureș)*.

¹¹ *Ibidem*, p. 35–36.

¹² Ion Mușlea, *Schimburi epistolare cu respondenții la chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române, vol. I: A-L*. Ediție îngrijită, note și studiu introductiv de Cosmina Timoce-Mocanu. Prefață de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014; vol. II: M-Z, 2015.

¹³ *Idem*, *Arhiva de Folclor*, p. 32.

Toate trei însumează vreo 550 de pagini, comentariile teoretice fiind însoțite de texte, glosare, schițe și 29 de fotografii alb-negru, înfățișând crâmpie edificatoare din lumea satelor investigate¹⁴.

Cercetărilor monografice semnate de Ion Mușlea aveau să li se adauge cele întocmite de basarabeanul Petre V. Ștefănuță (*Folclor din județul Lăpușna și Cercetări folclorice pe Valea Nistrului de Jos*), apoi studiile lingvistului Emil Petrovici (*Folclor din Valea Almăjului (Banat) și Folclor de la Moșii din Scărișoara*), cel al lui Vasile Scurtu (*Cercetări folclorice în Ugocea românească*), al lui Gheorghe Pavelescu (*Cercetări folclorice în sudul județului Bihor*) și atâtea altele. Coordonatorul colecției își avertizează însă cititorii că genericul sub care așezase noua serie de publicații ale arhivei clujene nu era unul restrictiv ci, dimpotrivă, cât se poate de generos: „Nu vom omite, desigur, edițiile de autor ale unor cărți rezultate din cercetări ale ultimelor generații de specialiști, întemeiate pe etnometodologii noi, înțelegând să promovăm *fieldwork*-ul și să încurajăm, fără prejudecăți, afirmarea antropologiei culturale și a noii etnologii europene în România”¹⁵.

Un gând răzleț al prodigiosului editor mi-a reținut atenția în chip deosebit: „Intenționăm să tipărim *Monografia Ținutului Pădurenilor Hunedoarei*, datorată lui Ovidiu Bârlea”¹⁶. Vestea m-a emoționat. Știu multe despre această operă exemplară, cu un destin atât de vitreg. N-are nici o legătură cu studiile zonale alcătuite sub egida arhivei de la Cluj, dar cred că este cea mai temeinică lucrare de acest gen care s-a scris vreodată. Am văzut-o și am răsfoit-o pe îndelete în odăița autorului, de pe strada Sfinții Apostoli, cu mai bine de patru decenii în urmă. Era gata de tipar dar, din păcate, n-au apărut decât două capitole privitoare la ceremonialul funebru¹⁷. Măhnit, profesorul Bârlea a așezat cu grijă dactilograma în niște coli groase și decolorate, a legat pachetul cu o sfoară de tort, s-a urcat pe un scăunel și a pus lucrarea la loc, pe raftul de sus din partea stângă a bibliotecii. Editarea integrală a acelei faimoase moșteniri științifice, la care marele folclorist ținea atât de mult, va constitui un titlu de glorie pentru etnologul ce va avea șansa de a o încredința teascurilor tipografice.

Animator amplului program editorial demarat în deceniul întâi al noului mileniu nu și-a îngăduit nici un răgaz. Între anii 2005–2007, ajutat de Maria Cuceu, Ion Șeuleanu și Anamaria Lisovschi, a pus în circulație patru cărți dense, în care sunt cuprinse mai toate informațiile existente în arhiva Mușlea referitoare la *Ritualurile de nuntă din Transilvania*. Un loc important în acest context îl ocupă ceremonialul marital bihorean, cu numeroasele lui specificități, unele dintre acestea având o vechime impresionantă. Știrile despre nunțile de altădată – „cu zasglău”, „fără zasglău”, „nunta fugălită” și cea „dă sară”, ca și *Cântecul lăcății*, *Aleruirea miresei* ori *Nevesteasca* – dezvăluie un repertoriu ritual-ceremonial fascinant.

¹⁴ Idem, *Cercetări etnologice zonale*. Ediție critică, note și un glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu. Studiu introductiv de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2004.

¹⁵ *Ibidem*, p. XXXVIII.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ovidiu Bârlea, *Cântecele rituale funebre din Ținutul Pădurenilor (Hunedoara)*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1968–1970”, Cluj, 1971, p. 361–407; Idem, *Bocetele și verșurile funebre din Ținutul Pădurenilor (Hunedoara)*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971–1973”, Cluj, 1973, p. 509–581.

Tot în anul 2007, etnologii Ion Cuceu și Maria Cuceu puneau laolaltă documentele folclorice inedite, din același fond arhivistic, subsumate *Ritualurilor agrare românești*. O temă atât de dragă lor, asupra căreia s-au oprit întotdeauna cu bucurie și cu o dăruire rar întâlnită. Primul volum numără 412 pagini și ilustrează prezența *Plugușorului* în spațiul românesc extracarpatic. Cu greu te poți decide care dintre piesele culese din Muntenia Estică, Dobrogea sau Moldova istorică sunt mai valoroase.

Surpriza însă o produc o bună parte dintre plugușoarele basarabene, îndeosebi acelea care circulau, la începutul secolului trecut, în satele din Bălți, Cetatea Albă, Hotin și Soroca. Toate acestea au un farmec aparte, ele conservând metafore insolite, precum cea a *porților* gospodarului – poleite la ceas de sărbătoare –, a *merelor de aur* dăruite plugarului primordial sau a *belșugului* ce se revarsă peste casele alduite. Sunt texte ce incită la interpretări îndrăznețe (magico-mitice), cu trimiteri la structurile arhaice ale datinii. Cel de-al doilea volum a apărut în anul 2008 și se ocupă de *Orațiile după colind în spațiul românesc intracarpatic*. Piesele corpusului aduc multe argumente în favoarea vechimii și a unității poeziei ritual-ceremoniale de la cumpăna anilor.

În anul 2015, profesorul Cuceu inițiază o altă modalitate de valorizare a documentelor etnologice din arhiva reputatului său antecesor. Se bizuie pe sprijinul neprecupețit al Mariei Cuceu, dar și al Cosminei Timocea-Mocanu, din ce în ce mai familiarizată cu patrimoniul pe care a avut norocul să-l cerceteze. Cei trei încep să publice *Corpusul răspunsurilor la chestionarele Ion Mușlea* (II, IV, VII și *Șezătoarea*), o colecție fundamentală, de a cărei tipărire – într-o ediție de-a dreptul elegantă –, se ocupă, cu mult profesionalism, Editura Mega din Cluj-Napoca. Primul volum număra 690 de pagini și reunește răspunsuri din Basarabia și nordul Bucovinei (satele românești de dincolo de graniță), în vreme ce al doilea, de aproape o mie de pagini, grupează informațiile primite din Moldova și Bucovina.

Cele patru chestionare au fost distribuite de Mușlea după cum urmează: II (Obiceiurile de vară) în anul 1931, IV (Obiceiurile de primăvară) în 1932, VII (Calendarul poporului pe lunile octombrie – decembrie) în 1933, iar al patrulea, trimis în același an, privește *Șezătoarea* și literatura ei. Din Moldova istorică s-au întors la Cluj o sută două răspunsuri: 49 fiind completate în satele din stânga Prutului, iar 53 în cele din partea dreaptă a râului.

Chestionarul al doilea se referă la *Călușeri*, *Sânziene* sau *Drăgaică* și obiceiurile de la seceriș (primul mănunchi de spice sau *legătoarea*, *cununa*, *iepurele grâului*, *ultimul snop*). Întrebările celui de al patrulea chestionar, optsprezece la număr, sunt distribuite astfel: patru pentru *venirea primăverii*, trei privitoare la *pornirea plugului*, două vizând *focurile rituale*, trei legate de ziua *Sfântului Gheorghe*, cinci cu trimitere la *Sărbătorile de Paști*, iar ultima referitoare la credințele, obiceiurile și legendele ce gravitează în jurul lunilor martie,



aprilie și mai. În ce privește *Șezătoarea*, aceasta este urmărită în toată complexitatea sa. Denumiri locale, prilejuri de organizare, participanți, locuri și norme de desfășurare, activități, petreceri etc.

Structura celor două volume este aproximativ aceeași. După un preambul, în care sunt cuprinse studiul introductiv semnat de Ion Cuceu, nota editorilor și chestionarele, urmează conținutul propriu-zis, împărțit în trei secțiuni: I. *Corpusul răspunsurilor* (vol. I, p. 7–346; vol. II, p. 7–426), II. *Sistematica. Tipologica. Analitica*. Excerpte pentru lucrări de referință (vol. I, p. 347–613); vol. II, p. 428–885), III. *Aparatul critic* (vol. I. p. 615–690; vol. II, p. 887–996). Inspirați de indicele tematic al *arhivei* întocmit de Mușlea, dar și de *fișele cumulative* gândite de acesta, editorii au decis să ducă mai departe proiectul magistrului, adâncindu-l. A rezultat un instrument de lucru prețios, ce va sta la baza multora dintre cercetările etnologice viitoare.

Profund recunoscător înaintașilor cu care s-a format, etnologul Ion Cuceu și-a făcut o datorie de onoare din a-i cinsti așa cum se cuvine. Pe distinsul profesor Dumitru Pop, dascălul de care a fost atât de apropiat, ar fi vrut să-l omagieze încă din timpul vieții. N-a putut trece însă peste voința celui implicat care, cu multă delicatețe, i-a refuzat propunerile. I-a închinat, totuși, o conferință națională postumă, ținută la Filiala clujeană a Academiei Române, cu numai două zile înainte de data la care ar fi împlinit 85 de ani de la naștere. Contribuțiile științifice ale participanților și-au găsit locul într-un impunător volum¹⁸, dat la iveală de Editura Mega și cea a Fundației pentru Studii Europene.

Gânduri pioase a avut și față de alți doi mentori (Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea), savanți în memoria cărora a organizat un simpozion de aleasă ținută profesională, manifestare de prestigiu ce s-a finalizat prin publicarea unei cărți¹⁹ pe măsura valorii celor doi învățați. Pentru că mai ales de la ei a deprins rigoarea și acribia muncii pe care a desfășurat-o, orientarea spre interdisciplinaritate și sobrietatea stilului științific.

¹⁸ *Mentori și discipoli: 85 de ani de la nașterea Profesorului Dumitru Pop (1927–2006)*. Editori Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Mega, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2012.

¹⁹ *Metode și instrumente de cercetare etnologică. Stadiul actual și perspectivele de valorificare. Studii închinare memoriei savanților Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea*. Editori Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2011.

ETNOLOGUL ION CUCEU LA 80 DE ANI. O VIAȚĂ ÎNCHINATĂ ARHIVEI DE FOLCLOR

Sanda IGNAT*

O fericită coincidență face ca relansarea buletinului științific al IAFAR să aibă loc într-un an jubiliar pentru profesorul Ion Cuceu, așa încât tocmai în acest Anuar, ce continuă seria preluată și condusă de domnia sa între anii 1986–1996, am bucuria de a-l felicita public la împlinirea a opt decenii de viață. Tradiția academică de a celebra în scris vârstele rotunde ale magiștrilor noștri, dincolo de funcția ei aniversară, ne dă prilejul binevenit să le redescoperim personalitatea și evoluția științifică dintr-un alt unghi decât cel cotidian – într-un cuvânt, să ieșim din acea îngustime caracteristică perspectivei ucenicului, aprofundând principiile mentorului la un alt nivel de obiectivare. Este și miza textului de față, prin care am redescoperit în figura îndrumătorului meu de doctorat pe etnologul Ion Cuceu, într-o încercare de reconstituire a traseului său interior.

În biografia etnologului Ion Cuceu poate fi detectat cu ușurință acel fir roșu care indică ocrotirea Providenței asupra destinului său și care l-a condus fără greș spre vocația sa. Născut la 23 iulie 1941 în Giurtelecu Hododului din județul Satu Mare, a frecventat școala primară și gimnazială în localitatea natală¹, apoi pașii l-au dus către Baia Mare între anii 1958–1962, unde a absolvit liceul teoretic „Gheorghe Șincai” obținând diploma de maturitate.

Au urmat studiile de filologie la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj, la Secția Limba și literatura română, între 1962–1967. Aici a avut parte de cursuri speciale de etnologie și folclor susținute de conferențiarul universitar Dumitru Pop, cu seminarii conduse de asistentul Ion Șeuleanu. Din primul an de studenție a fost membru al Cercului Științific de Folclor din cadrul Facultății de Filologie, participând la cercetări de teren în Sălaj și zona Munților Apuseni. În paralel cu aceste preocupări l-au atras, între anii 1965–1967, cursul de *Istoria filozofiei* al profesorului D. D. Roșca și cursul despre *Curenți și doctrine sociologice contemporane*, susținut de profesorul Ion Aluaș,² care i-au lărgit orizontul spiritual, ultimul stărnindu-i curiozitatea pentru sociologie în general și pentru școala monografică a lui Dimitrie Gusti în special. După cum mărturisea rememorând acei ani, „de ei [de sociologi] mi se leagă, într-un anumit fel, destinul de

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca.

¹ Iordan Dăcu, *Cuceu, Ion*, în Idem, *Dicționarul etnologilor români*. Ediția a III-a, București, Editura Saeculum I. O., 2006, p. 287–289.

² Ion Cuceu, *Curriculum vitae*, disponibil pe internet: http://doctorate.uab.ro/upload/62_1328_cuceu_cv.pdf (accesat în: 15.06.2021).

etnolog³, întrucât prima sa comunicare științifică prezentată la amintitul cerc studentesc a avut ca obiect „Chestionarul pentru studiul credințelor, practicelor și agenților magici în satul românesc” (1936) al Ștefaniei Cristescu-Golopenția, o temă „neconformă” și secretizată în acei ani, dar pe care tânărul student a abordat-o dezinvolt, cu acel firesc care derivă din pasiune. Prezentarea s-a bucurat de apreciere, încât a fost reluată și în plen, la sesiunea pe Universitate. În primăvara lui 1966, penultimul an de facultate, după lecturi intense din sociologii interbelici, ale căror publicații erau destul de greu accesibile în acea perioadă, se decide asupra temei pentru teza de licență: *Concepția teoretică și metodologia Școlii lui Dimitrie Gusti în cercetarea satului românesc*, o lucrare de profil etnologic, pentru care l-a avut ca îndrumător științific pe profesorul Dumitru Pop. Acesta i-a acordat deplină libertate în alegerea și tratarea subiectului, dându-i doar minime indicații bibliografice și îndrumări despre această temă care depășea specializarea sa directă⁴, și s-a încredințat de înclinația reală a discipolului său pentru cercetarea culturii populare. În iunie 1967 își susține cu succes licența, iar în același an este angajat ca cercetător stagiar la Secția de Etnografie și Folclor a Filialei Cluj a Academiei Române, al cărei destin instituțional avea să se îndeplinească strâns cu viața sa de-a lungul următoarelor cinci decenii.

În primii doi ani efectuează cercetări de teren pe Valea Gurghiului într-o echipă condusă de Dumitru Pop, în continuarea unor investigații etno-folclorice mai vechi realizate în zonă de Ion Mușlea. Valorifică materialele și observațiile culese aici în câteva studii privind folclorul nupțial al regiunii și alte teme, lucrări la care va reveni în anul 2008, reeditând contribuțiile științifice ale întregii echipe într-un volum monografic dedicat Văii Gurghiului⁵. Tot în această etapă de început a activității sale, tânărul folclorist participă la cercetarea de teren sociologică de tip monografic inițiată de sociologii Ion Aluaș, George Em. Marica și József Venczel între anii 1969–1970 în comuna Gârbou, jud. Sălaj. Aici se concentrează asupra obiceiurilor și credințelor în legătură cu agricultura și cu păstoritul⁶.

De timpuriu s-a conturat interesul său pentru naratologia populară și substratul ei mitologic, care va constitui direcția sa predilectă de cercetare în perioada următoare. Descriind elanul acelor ani cu detașarea maturității, își amintește „zelul meu de abia inițiat în cercetare”, „norocul aparatului moderne și comode”, transcrierile înregistrărilor de pe banda de magnetofon, din care a rezultat „imensul material cu care «speriasem», probabil, documentaristele din Institutul clujean, obișnuite să inventarieze doar cântece epice sau lirice, texte rituale sau narațiuni încheiate, după canoane arhivistice în care nu prea era loc pentru rituri magice, credințe, prescripții și interdicții magice, informații-povestit, interviuri, povestiri superstițioase, memorate etc.”⁷ În deceniul următor avea să străbată zonele Meseș-Plopiș (Sălaj), Valea Crișului Negru (Bihor), Sub Codru, Țara Zarandului, Țara Hațegului în căutarea comorilor tradiției orale, ascultând poveștile și cântecele

³ Idem, *Ștefania Cristescu-Golopenția și cunoașterea universului magic al satului românesc*, în „Revista Română de Sociologie”, vol. XXIV, 2013, nr. 3–4, p. 211–222, aici p. 211.

⁴ *Ibidem*, p. 212.

⁵ Ion Mușlea, Dumitru Pop, Ion Taloș (coord.), *Valea Gurghiului. Monografie etnologică*, ediția a II-a îngrijită de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2008.

⁶ Ion Cuceu, *Obiceiuri și credințe în legătură cu ocupațiile tradiționale la Gârbou, județul Sălaj*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971–1973”, Cluj, 1973, p. 435–456.

⁷ Idem, *Ștefania Cristescu-Golopenția...*, p. 222.

oamenilor, asistând la obiceiuri, întrebând despre lucruri care au fost cândva sau mai sunt și astăzi.

Problema povestitului popular ca fenomen viu, în dinamica lui socială, l-a preocupat constant în acest timp, devenind și subiectul tezei sale de doctorat, sub îndrumarea mentorului său, prof. dr. Dumitru Pop, susținută în anul 1978 la Facultatea de Filologie a Universității „Babeș-Bolyai”. Publicată în 1999 sub titlul *Fenomenul povestitului. Încercare de sociologie și antropologie asupra narațiunilor populare*⁸, lucrarea constituie până astăzi o contribuție de sinteză valoroasă în acest domeniu, care a captivat atât de mult cercetarea etnologică internațională a secolului XX. Observațiile sedimentate din experiența sa de teren, definirea mai adecvată a mediilor și situațiilor de povestit și circumscrierea repertoriilor narative ale acestora reprezintă aportul său personal la această temă⁹. Cartea a fost premiată de Academia Română în anul 2001 cu Premiul „Simion Florea Marian”.

De pe la mijlocul anilor '70 se fac simțite efectele limitărilor bugetare pentru deplasări pe teren, iar cercetătorii sunt nevoiți să-și restrângă treptat preocupările la valorificarea și sistematizarea materialelor arhivate. Astfel se deschidea însă o nouă etapă în cercetarea etnologică românească: în această perioadă, „când cercetările de teren deveniseră imposibil de continuat, [...] noi ne-am «refugiat» strategic în «opere de interes național», de fapt în acțiuni de edificare internă a arhivelor celor trei institute de profil și de elaborare a instrumentelor de lucru ale disciplinelor etnologice”¹⁰. La Cluj, colectivul de folcloriști, subsumat între timp Sectorului de etnologie și sociologie din cadrul Centrului de Științe Sociale al Universității „Babeș-Bolyai”, demarează sub conducerea lui Ion Taloș proiecte de anvergură pentru realizarea unor corpusuri pe specii folclorice. Dintre acestea, Ion Cuceu este implicat alături de Ion Taloș și Virgiliu Florea în alcătuirea *Corpusului cimiliturilor românești* (1976–1979: aprox. 60.000 de texte de ghicitori)¹¹ și a *Dicționarului-tezaur al proverbelor românești* (1981–1985: peste 175.000 de proverbe)¹², gândite în vederea publicării. Din cauza dimensiunilor mari, doar o selecție din cel de-al doilea corpus urma să vadă lumina tiparului, în 2006, într-o ediție de Ion Cuceu, prefațată cu un amplu studiu introductiv despre istoria cercetărilor paremiologice din folcloristica românească¹³.

Aplecându-se timp de mai mulți ani asupra unei teme aflate la intersecția cu etnografia – tradițiile agrare –, etnologul clujean se confruntase deja cu necesitatea stringentă a alcătuirii unor lucrări-instrument care să adune la un loc, în formă concentrată și sistematizată, materialul acumulat în publicații și arhive privitor la această ocupație de bază a poporului român, despre a cărei actualitate în cercetarea etnologică românească a

⁸ Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 1999.

⁹ Cf. I. Datcu, *op. cit.*, p. 288.

¹⁰ Ion Cuceu, *Asupra unui Dicționar tezaur al proverbelor românești* (prefață), în Idem, *Dicționarul proverbelor românești. 7777 texte din Dicționarul tezaur al paremiologiei românești* (versiune tipărită și electronică), București – Chișinău, Litera Internațional, 2006, p. 5–31, aici p. 29.

¹¹ Ion Taloș, *Corpusul folclorului românesc: Cimilitura. Din experiența unui colectiv de cercetare clujean*, în „Anuarul de Folclor”, I, 1980, p. 49–65.

¹² Cf. I. Cuceu, *Plugușorul moldovenesc și orațiile după colind din Ardeal, Banat și Crișana*, în I. Cuceu, M. Cuceu, *Ritualurile agrare românești. I. Plugușorul în spațiul românesc extracarpatic*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007, p. 13.

¹³ Cf. nota 10.

vorbit în mai multe rânduri¹⁴. În acest demers de sistematizare a informației despre riturile agrare și-a asociat-o și pe soția sa, cercetătoarea Maria Cuceu, alături de care a semnat câteva importante studii de sinteză asupra temei¹⁵. Cartea pe care au publicat-o în anul 1988, *Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte*¹⁶, a fost salutată chiar la apariție ca o realizare însemnată, fiind prima tipologie dedicată unui obicei în folcloristica românească. Între alții, Iordan Datcu o descria ca „o lucrare exemplară, un instrument de lucru de indubitabilă valoare științifică”¹⁷, iar Nicolae Bot vedea în ea proba de maturitate a folcloristicii noastre¹⁸. În această lucrare, ca și în toate întreprinderile sale ulterioare de sistematizare a materialelor etno-folclorice, reperul cel mai solid l-a constituit lucrarea de repertoriu elaborată de Ion Mușlea și finalizată de Ovidiu Birlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarul lui B. P. Hasdeu*¹⁹, care a reprezentat un standard și pentru alți autori de tipologii, antologii sau sinteze monografice. Utilizând metoda de inventariere a variantelor inspirată de Mușlea, Ion Cuceu s-a convins că numai tipologiile, ca mijloace de lucru premergătoare sintezelor etnologice, pot asigura cuprinderea exhaustivă, dar și orientarea eficientă și rapidă a cercetătorilor în imensitatea materialului etno-folcloric, mai ales a celui legat de obiceiuri. De aceea a pledat în repetate rânduri pentru tipologizare, ca procedură complexă de repertoriu și catalogare a tuturor atestărilor de variante din publicații și din arhivele de specialitate. A subliniat mereu că ea nu este nici pe departe o simplă acțiune mecanică²⁰, ci reprezintă o operație științifică esențială, singura care poate asigura documentarea exhaustivă, din care decurg concluzii științifice valide și precise, „întrucât cunoașterea varietății și răspândirii geografice a riturilor și motivelor este greu de conceput fără indexarea întregului stoc existent de date”²¹.

Cercetătorul clujean își formula spre finele anilor '80 opinia că instrumentele de lucru ale folcloristicii sunt „dezideratul major al generațiilor prezente de slujitori ai disciplinei”²² și venea cu o viziune limpede în acest sens, preconizând pentru fiecare obicei alcătuirea unei tipologii împreună cu corpusul de texte, soluție pe care de altfel o considera optimă pentru fiecare specie folclorică în parte. În cazul ambelor instrumente ridica

¹⁴ Ultima dată în Ion Cuceu, *Probleme actuale în studierea culturii tradiționale*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 25–86.

¹⁵ Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Un obicei agrar românesc: Paparuda*, în „Marisia”, X, 1980, p. 667–687; Idem, „Sângeorzul” – un ritual mana în folclorul românesc, în „Anuarul de Folclor”, II, 1981, p. 201–215; Idem, *Actualitatea unei teme etnografice și de folclor – obiceiurile agrare*, în „Anuarul de Folclor”, III–IV, 1983, p. 101–110; Idem, *Cercetarea obiceiurilor agrare și problema tipologizării lor*, în „Anuarul de Folclor”, V–VII, 1987, p. 281–304.

¹⁶ București, Editura Minerva, 1988.

¹⁷ I. Datcu, Cuceu, Maria, în Idem, *Dicționarul etnologilor...*, p. 289–290, aici p. 289.

¹⁸ Apud Idem, Cuceu, Ion, p. 287.

¹⁹ București, Editura Minerva, 1970.

²⁰ „Tipologizarea informației etnografico-folclorice reprezintă o treaptă de neocolit în studierea obiceiurilor, o operațiune majoră, deosebit de complexă, ce marchează, de regulă, pragul important în procesul de conceptualizare și maturizare în știință. Lucrările tipologice și sistematizatoare nu prea atrag însă pe cercetători, muncile de bibliografiere, de excerptare a documentației și de clasificare propriu-zisă a datelor fiind considerate operațiuni rutiniere, nepasionante, de nivel inferior”, I. Cuceu, M. Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare...*, p. 5.

²¹ *Ibidem*, p. 22.

²² I. Cuceu, M. Cuceu, *Cercetarea obiceiurilor agrare...*, p. 281.

exigența exhaustivității. Despre tipologia-repertoriu și-a păstrat până astăzi convingerea că această metodologie este cea mai fecundă modalitate de punere în circuit a fondurilor documentare, după cum și în privința corpusurilor de variante și a gestionării lor a întrevăzut de timpuriu că prin realizarea corpusurilor de arhivă „punem totodată bazele prelucrării automate a unei informații care, prin variabilitatea ei debordantă, numai prin asemenea tehnici de investigare va putea fi mai adânc studiată”²³. Într-un studiu amănunțit despre evoluția ideii de corpus în folcloristica românească²⁴, una dintre cele mai serioase analize asupra problemei din câte s-au scris la noi, avea să revină cu opinii privind rezolvarea acestei dificile chestiuni, cea mai spinoasă a științelor etnologice, care a fost o provocare pentru fiecare generație de folcloriști și etnografi.

În 1986, Ion Cuceu preia conducerea Sectorului de etnologie și sociologie, după plecarea lui Ion Talos în Germania. În această calitate își va asuma, după Revoluție, misiunea de a transforma instituțional departamentul clujean de cercetări etnologice, redându-i independența de care se bucurase înainte de 1948 și ridicându-l la statutul de institut autonom. În urma inițiativei sale, în martie 1990 Sectorul de etnologie și sociologie devine, prin Hotărâre de Guvern, Institutul „Arhiva de Folclor”, fiind inclus în rețeaua de institute ale Academiei Române și purtând în titulatură denumirea inițială a arhivei întemeiate de Ion Mușlea la Cluj cu șase decenii în urmă. Ion Cuceu se plasează astfel într-o linie de continuitate cu proiectele interbelice, care fusese cultivată și de predecesorii săi la șefia Secției de Etnografie și Folclor clujene, Dumitru Pop și Ion Talos. Pe Mușlea nu l-a cunoscut personal, căci fondatorul vechii Arhive de Folclor clujene decedase cu un an înainte de angajarea sa ca cercetător în Secția pe care Mușlea o condusesse mai puțin de doi ani (1964–1966), ci doar indirect, din relatările contemporanilor, dar mai ales din scrierile și opera sa instituțională, în care a găsit calea de urmat pentru sistematizarea fondurilor arhivei. Dacă în modelul livresc al Ștefaniei Cristescu-Golopenția recunoștea peste decenii „adevărată mea profesoară de mitologie și magie populară”²⁵, pe Ion Mușlea și l-a asumat ca autentic mentor și diriguitor *in absentia* în privința programului instituțional al arhivei. Reedităndu-i în volum textele de construcție instituțională, iar mai apoi cercetările monografice zonale²⁶, avea să-i aprofundeze concepția etnologică și organizatorică, dorind să-i continue și să-i finalizeze proiectele fundamentale: tezaurizarea materialului de arhivă în corpusuri, repertorizarea lui tipologică, monografiile zonale.

Pe lângă corpusurile de tip fișier-catalog deschis la care a lucrat, menționate mai sus, la care s-a adăugat și cel al basmelor pentru animale²⁷, Ion Cuceu a inițiat și coordonat

²³ Idem, *Vechi obiceiuri agrare...*, p. 22.

²⁴ I. Cuceu, *Corpusul folclorului românesc. Destinul unei idei* [I], în „Anuarul Arhivei de Folclor”, XII–XIV, 1993, p. 405–422; Idem, *Corpusul folclorului românesc. Destinul unei idei*. II, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, XV–XVII, 1996, p. 689–716.

²⁵ I. Cuceu, *Ștefania Cristescu-Golopenția...*, p. 222.

²⁶ Ion Mușlea, *Arhiva de Folclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare (1930–1948)*. Ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu. Prefață de Ion Cuceu. Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2003; Idem, *Cercetări etnologice zonale*. Ediție, studiu introductiv și note de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2004.

²⁷ I. Cuceu, Maria Cuceu, *Un corpus al basmelor românești despre animale*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VIII–XI, 1991, p. 97–122.

începând cu 1997 publicarea în format tipărit a unor serii de corpusuri de arhivă pe specii folclorice, și anume cântecul de cătănie, textele rituale din folclorul nupțial al Transilvaniei și texte ale ritualurilor agrare²⁸, în care au fost aduse în fața publicului cititor materiale inedite din fondurile IAFAR. Prefețele sau studiile introductive pe care le-a semnat în deschiderea acestor corpusuri reprezintă tot atâtea contribuții la istoriografia cercetărilor acestor specii și la tratarea lor monografică. Piscul experienței sale editoriale și demonstrația maximă a felului cum înțelege Ion Cuceu valorificarea unei colecții omogene de materiale etno-folclorice manuscrise îl reprezintă însă volumele publicate în ultimii ani în seria *Corpusul răspunsurilor la chestionarele Ion Mușlea*²⁹, un alt proiect masiv de echipă, în colaborare cu Maria Cuceu și Cosmina Timoce-Mocanu, iar mai recent cu Anamaria Lisovschi. Este vorba de corpusul integral al manuscriselor, urmat de tipologia materialului după sistemul de indexare deja exersat în lucrările anterioare. Regăsim, aplicate riguros, în aceste volume toate principiile pe care le-a dezvoltat de-a lungul anilor: transcrierea filologică minuțioasă, cu respectarea autenticității, aparatul critic cuprinzător, cu mai multe registre de indici și glosar dialectal, dar și o calitate tipografică ireproșabilă, scopuri pentru atingerea cărora editorii nu au precupețit nici un efort de timp și financiar. Numele de capitol *Sistematica-Tipologica-Analitica*, ce cuprinde partea de tipologie propriu-zisă, amintește de rubrica pe care a introdus-o în „Anuarul de folclor” după ce a devenit redactorul-șef al acestui periodic științific (începând cu tomul V-VII, apărut în 1987), răspunzând unor nevoi de sistematizare a materialului care erau prezente deopotrivă și în etnomuzicologie.

Preocuparea constantă pentru construcția instrumentelor de cercetare reprezintă linia de forță din activitatea etnologului Ion Cuceu, prin care a reușit să sfideze, măcar în parte, acel „blestem” al neîmplinirilor ce a planat funest asupra proiectelor de mari dimensiuni din folcloristica românească, pe care îl clamează frecvent în textele sale. Cu mijloacele generației căreia îi aparține, a ridicat la un nivel mai înalt reflecția asupra metodologiei de sistematizare a informației etnografico-folclorice, trasând cu claritate principiile și direcția de urmat, dar a impus și un standard în acest sens, prin tipologiile

²⁸ I. Cuceu, Ion Șeuleanu, Victor Surdu, *Cântecul de cătănie* [Vol. I], Cluj-Napoca, Dacia, 1997; I. Cuceu, M. Cuceu, I. Șeuleanu, Eugenia Bîrlea, *Cântecul de cătănie*. Vol. II, Cluj-Napoca, Dacia, 2002; I. Cuceu, M. Cuceu, I. Șeuleanu, *Ritualurile de nuntă în Transilvania. I. Căntecele rituale de nuntă din Bihor*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2005; I. Cuceu, M. Cuceu, A. Lisovschi, I. Șeuleanu, *Ritualurile de nuntă în Transilvania. III. Orațiile de nuntă*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007; I. Cuceu, M. Cuceu, *Ritualurile agrare românești. I. Plugușorul în spațiul românesc extracarpatic*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007; I. Cuceu, M. Cuceu, *Ritualurile agrare românești. II. Orații după colind în spațiul românesc intracarpatic*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2008; I. Cuceu, M. Cuceu, A. Lisovschi, I. Șeuleanu, *Ritualurile de nuntă în Transilvania. IV. Strigături ceremoniale de nuntă*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2009.

²⁹ Sunt proiectate în total 17 volume, dintre care au apărut până acum: Vol I. *Basarabia și Bucovina. Chestionarele II, IV, VII*, ediție critică de documente etnologice inedite, introducere, note și indicii de Ion Cuceu, Maria Cuceu, Cosmina Timoce-Mocanu, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2015; Vol. II. *Moldova și Bucovina. Chestionarele II, IV, VII și Șezătoarea*, ediție critică de documente etnologice inedite, introducere, note și indici de Ion Cuceu, Maria Cuceu, Cosmina Timoce-Mocanu, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2017; Vol. V. *Chestionarul XII. Obiceiuri juridice*, ediție critică de documente etnologice inedite, introducere, note, indici și glosar de Anamaria Lisovschi, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2020.

și corpusurile publicate. Sunt realizări care ne obligă și se cer duse mai departe, cu posibilitățile informatice avansate din zilele noastre.

O contribuție conexasă, dar nu mai puțin importantă, a lui Ion Cuceu la edificarea disciplinelor etnologice a fost, în deceniile din urmă, reeditarea unor autori mai vechi, prin adunarea în volum a studiilor sau culegerilor lor relevante etnologic și cultural: Ioan Micu Moldovan³⁰, George Vâlsan³¹, Petre V. Ștefănuță³², Valer Butură³³, Ion Mușlea³⁴, Emil Petrovici³⁵, precum și îngrijirea de ediții pentru lucrări vitregite de soartă, rămase în manuscris, cum e monografia muzicală a satului Feleacu, a regretatului etnomuzicolog Ioan Nicola³⁶. Evaluând acest efort editorial, etnologul bucureștean I. Datcu aprecia „respectul pentru valorile clasice și grija pentru restituirea lor”³⁷, iar criticul literar clujean Mircea Popa era de părere că „Prin această muncă de restituire a trecutului nostru cultural, opera culturală și științifică a lui Ion Cuceu dobândește valențe neprețuite [...]”³⁸

Închei acest sumar excurs cu câteva cuvinte despre cariera didactică a sărbătoritului, care a debutat în 1992 prin cursuri de etnologie și folclor la Facultatea de Litere, specializarea Română-Etnologie, ca profesor asociat al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. În 1999 devine în paralel profesor universitar titular de etnologie la Catedra de Studii Europene, în cadrul Facultății de Studii Europene a UBB Cluj-Napoca, iar din 2003 primește dreptul de a conduce doctorate în domeniul filologiei, în cadrul acestei facultăți. Din această poziție universitară a promovat afirmarea antropologiei culturale și a noii etnologii europene comparative, iar doctoranzii săi au deștelenit pentru disciplinele etnologice din România ramuri noi, încă nefrecventate de cercetătorii români: antropologia corpului, antropologie medicală, etnologie urbană, etnologia mass-media etc. Alături de studenții și doctoranzii pe care i-a format, pot să confirm că în personalitatea profesorului Ion Cuceu se regăsesc trăsăturile definitorii ale paternității spirituale: bonomia, deschiderea, căldura sufletească, optimismul pedagogic. Este un

³⁰ Ioan Micu Moldovan, *Povești populare din Transilvania: culese prin elevii școlilor din Blaj*, ediție îngrijită de Ion Cuceu și Maria Cuceu, prefață de Ovidiu Birlea, București, Minerva 1987; Idem, *Folclor din Transilvania: (1863–1878). Povești, colinde și balade*, ediție critică, postfață, note, indici și glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014.

³¹ George Vâlsan, *Studii antropogeografice, etnografice și geopolitice*, ediție îngrijită de Ion Cuceu, prefață de Andrei Marga, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2000; George Giuglea, G. Vâlsan, *De la românii din Serbia. Culegere de literatură populară*. Reeditată de Ion Cuceu și Maria Cuceu. Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007.

³² Petre V. Ștefănuță, *Cercetări etnologice în Basarabia*, ediție îngrijită de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2006.

³³ Valer Butură, *Studii și cercetări de etnobotanică românească*, ediție îngrijită și prefață de I. Cuceu și M. Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2011.

³⁴ Cf. nota 26.

³⁵ Emil Petrovici, *Cercetări etnologice și dialectologice în Transilvania și Banat*, editori: Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2012.

³⁶ Ioan R. Nicola, *Monografia satului Feleacu, jud. Cluj*, editori: Ion Cuceu, Zamfir Dejeu, Elena Hlinca-Drăgan, notă asupra ediției de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Tradiții Clujene, 2014.

³⁷ I. Datcu, *Cuceu, Maria*, p. 289.

³⁸ Mircea Popa, *Ion Cuceu și Arhiva de Folclor a Academiei*, în Mircea Popa, *Momente culturale silvane*, Editura Școala Ardeleană – Editura Caiete Silvane, Cluj-Napoca – Zalău, 2015, p. 305–318, disponibil pe internet: <https://www.caiete-silvane.ro/sectiuni/> (accesat în: 15.06.2021).

îndrumător care dă libertate și credit învățăceilor săi, asistându-i într-o atitudine de permanentă încurajare pe drumul gândirii critice, lipsit de ironie, luând în considerare mai mult aspectele pozitive și minimalizând cu îngăduință scăderile celui ce i se adresează. Pentru susținerea morală și încrederea de care am avut parte de la bun început din partea domniei sale îi voi păstra mereu recunoștință, considerându-l pe deplin întruchiparea a ceea ce tradiția academică germană numește metaforic *Doktorvater*.

În numele întregului colectiv al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, îl felicit pentru toate reușitele carierei sale de etnolog, urându-i sănătate și putere de muncă pentru finalizarea proiectelor de care s-a atașat atât de mult.

IN HONOREM SABINA ISPAS

Ileana BENGĂ*

În data de 18 ianuarie 1941, se naște la București doamna Sabina Cornelia Ispas; optzeci de ani mai târziu, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, pe care îl conduce de douăzeci și cinci de ani, organiza o emoționantă celebrare a vieții și activității sale, la care am putut lua parte, datorită formatului *online* impus de vremurile pandemice pe care le traversăm. O cunoșteam pe doamna director din urmă cu douăzeci și unu de ani, de când a acceptat invitația noastră de a veni la Accademia di Romania in Roma, la simpozionul *Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni*, organizat de Bogdan Neagota și de mine (13–15 iunie 2000) în cadrul burselor guvernamentale „Vasile Pârvan” și „Nicolae Iorga”, ulterior dumneaei onorând, cu contribuția Domniei-sale, volumul rezultat, publicat cu doi ani mai târziu (2002)². În anii care au urmat mărturisesc că institutul de folclor bucureștean ne atrăgea privirile și gândurile pline de speranță, noi, cei din institutul de folclor clujean, nutrim respectuoasa bucurie că atmosfera de emulație în care trăiau colegii noștri din capitală s-ar putea, într-o zi, răsfrânge și asupra noastră. Cred că, în cele din urmă, la ora la care scriu, pot da mărturie asupra felului în care colaborarea intimă dintre structurile de conducere ale celor două institute de folclor patronate de Academia Română a coagulat echipe de cercetare și a dus la bun sfârșit o sumă de proiecte intelectuale de mare anvergură.



Acad. Sabina Ispas¹

Despre aceste echipe și aceste proiecte se face vorbire pe larg în paginile volumului omagial *In honorem Sabina Ispas. Cunoașterea „culturii profunde”. Paradigme actuale*³,

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca.

¹ Fotografie preluată de pe site-ul: Discogs, disponibil pe internet: <https://www.discogs.com/artist/4127196-Sabina-Ispas> (accesat în: 08.09.2021).

² Sabina Ispas, *The Symbol of Light in the Romanian Popular Tradition at Christmas* [Simbolul luminii în tradiția populară românească de Crăciun], în Ileana Bengă, Bogdan Neagota (edit.), *Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni* [Religiozitate populară între antropologie și istoria religiilor], Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 145–154.

³ Ioana-Ruxandra Fruntelată, Iulia Wișoșenschi, Radu Toader (coord.), *In honorem Sabina Ispas. Cunoașterea „culturii profunde”. Paradigme actuale*, Editura Etnologică, București, 2021. Mulțumesc cu căldură D-nei Dr. Laura Ioana Toader pentru dăruirea cu care mi-a adus la îndemână acest prețios volum omagial.

prin urmare, atenția mea reflexivă își îngăduie să se concentreze asupra dimensiunii celebratorii a faptelor consemnate: un alt câmp în care exemplul școlii etnologice bucureștene ne imprimă și nouă ritmul și pasul corect. Luând exemplu și căpătând curaj de la colegii din București, am purces la convertirea entuziasmului pur în rândurile acestui articol omagial. Nu în ultimul rând, pentru că liniile și direcțiile-forță ale cercetării din aceste câteva decenii – un sfert de secol, cât mărturisesc eu acum⁴ – la nivel instituțional, au fost gândite, înainte de toate, pentru a deservi centralizarea cercetării etnologice în capitală, în interesul acoperirii responsabile a întregului spațiu românofon. Prin urmare, la nivel instituțional, în acești ani, știința etnologică academică clujeană s-a încadrat mereu în orizontul de așteptare prefigurată în București. Și dacă întru început, la Cluj, eforturile lui Ion Mușlea imprimau pasul, ritmul și amploarea de dezvoltare a disciplinei etnologie (în toată dimensiunea ei: de la cercetarea de teren prin contact direct, la cercetarea prin chestionare, până la publicare după toate rigorile științifice, filologice, tipologice și etnografice)⁵, iată că începutul mileniului trei a văzut cercetarea din institutul de folclor din Cluj cu desăvârșire în lumina orientărilor de valorificare a materialului etno-folcloric de arhivă ale școlii de la București. Această școală a beneficiat de o bază documentară impresionantă, primele colecții de arhivă fiind cele ale Arhivei Fonogramice a Ministerului Cultelor și Artelor (înființată în 1927 de George Breazul) și cele ale Arhivei de Folklore a Societății Compozitorilor Români (întemeiată în 1928 de Constantin Brăiloiu), cele două instituții fuzionând prin Decretul nr. 136 din 5/6 aprilie 1949, prin care se înființează Institutul de Folclor, sub directoratul lui Harry Brauner⁶. Institutul își asumă, prin corifeii acelor vremuri de început, și o parte importantă a moștenirii Școlii sociologice de la București⁷, după cum a reușit și la nivel instituțional să coaguleze mai multe structuri în jurul aceluiași țel programatic: colecționarea în cadrul unor fonduri specializate de arhivă a comorii moștenirii noastre etno-folclorice, alături de prelucrarea științifică, tipologică dar și hermeneutică, a acesteia, în publicații naționale și internaționale⁸. Coordonarea unei atari mase documentare – documente

⁴ Subsemnata am fost angajată la Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române” din Cluj-Napoca la 1 martie 1997, ca asistent de cercetare stagiar cu jumătate de normă.

⁵ Ion Cuceu, *Un corpus al răspunsurilor la chestionarele Ion Mușlea*, în Ioana-Ruxandra Frunteletă, Iulia Wișoșenschi, Radu Toader (coord.), *op. cit.*, p. 88–96. „Mai întâi, prin lansarea și coordonarea celei mai temeinice și mai profesionalizate acțiuni indirecte de adunare și patrimonializare a materialelor etnografico-folclorice din întreaga istorie a cercetărilor românești, Ion Mușlea a pus bazele celui mai mare și mai important fond de manuscrise folclorice, constituit între 1930–1948, alcătuit din răspunsurile la chestionare și circulare, dar și din colecții folclorice independente, cu caracter miscelaneu, donate sau obținute prin apeluri, apoi din cercetările monografice rezultate în urma propriilor anchete de teren directe și din cele ale stipendiaților Academiei Române (1931–1946).” (p. 91).

⁶ https://academiaromana.ro/ief/ief_ist.htm (accesat în: 08.09.2021).

⁷ *Ibidem*.

⁸ Iată cum descrie Iordan Datcu, în *Dicționarul etnologilor români*, vol. 3, București, Editura Saeculum I. O., 2001, p. 236, drumul instituțional parcurs de Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” din București: „În anul 1962, Institutul [de Folclor] a trecut în subordinea Academiei. Capătă denumirea de IEF prin constituirea sa din Institutul de Folclor și Sectorul de Etnografie al Institutului de Arheologie al Academiei. În anul 1970 (5 feb.) IEF trece în subordinea Consiliului de Stat pentru Cultură și Artă. În anul 1974, se înființează Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice prin comasarea IEF cu Centrul de Cercetări Fonetice și Dialectale și Centrul Național de Îndrumare și Valorificare a Creației Populare. În

sonore însumând 14000 cilindri de fonograf, 6000 de discuri, 5865 de role de bandă de magnetofon, fotografii, casete video, toate însoțite de amplă documentație privind fenomenele cercetate; lor li se adaugă documentele Fondului Atlasului Etnografic al României, cu răspunsurile la 8600 chestionare, 1000 hărți etnografice, 4500 diapozitive color, 150000 fotografii, 5000 filme foto⁹ – și operaționalizarea ei la modul științific au fost pietrele de încercare ale fiecăruia dintre conducătorii IEF. Felul în care s-a reușit, sub conducerea doamnei acad. Sabina Ispas, dezideratul organizatoric, structural și funcțional al fondurilor de arhivă¹⁰ în vremea trecerii la procedurile necesare digitalizării, vorbește, în mod repetat, despre calitatea excepțională a clarviziunii acesteia și despre puterea și autoritatea punerii în practică a programului adoptat pentru implementare.

Din perspectiva mea, doamna Sabina Ispas a avut marea șansă de a se forma în cadrul institutului de folclor bucureștean, iar apoi de a funcționa în același ansamblu intelectual, ale cărui conținuturi, priorități, metodologii și deziderate vechi de generații le cunoștea foarte bine. Parcursul lung, beneficiind de vecinătatea spirituală a unor mari personalități, trecând prin epoci istorice specifice, i-a permis dezvoltarea unei cariere unice în domeniile noastre etno-antropologice și folcloristice de cercetare și dezvoltare. Șansa, însă, funcționează doar pentru omul pregătit să o îmbrățișeze. Așa trebuie interpretată propensiunea informată și autoritară pentru direcțiile cercetării fundamentale și, în paralel, pentru direcțiile etno-antropologiei aplicate, promovate de distinsa noastră omagiată până în prezent.

Parcursul de formare al doamnei acad. Ispas include: absolvirea Liceului „Gheorghe Lazăr” din București (studii între 1955–1959); studiile universitare de limbă și literatură română la Universitățile din Iași și din București, între 1961–1966: Facultatea de Limba și Literatura Română a Universității „Al. I. Cuza” (1961–1962) și Facultatea de Limba și Literatura Română a Universității din București (1962–1966), precum și studiile doctorale, finalizate cu obținerea titlului de doctor în științe filologice la Facultatea de

1975, Colectivul de Artă Populară de la Institutul de Istoria Artei trece la ICED. În 1990, ICED trece din subordinea C.C.E.S. [Consiliul Culturii și Educației Socialiste] în subordinea Academiei Române și devine Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”. Institutul de Fonetica și Dialectologie „Al. Rosetti” al Academiei Române și Centrul Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare al Ministerului Culturii devin institute autonome. IEF a fost condus succesiv de Sabin V. Drăgoi, Mihai Pop, Ioan Ilișiu, Vasile Vetișanu, Sabina Ispas (aceasta din anul 1997).”

⁹ În 1999, după cum afirmă Jordan Datcu la *loc. cit.* Am citat aceste documente al căror număr nu se va mai fi modificat substanțial ulterior acestei date.

¹⁰ Pe situl https://academiaromana.ro/ief/ief_patr.htm consultat în 08.09.2021 iată cum sunt prezentate numeric fondurile de patrimoniu de arhivă ale IEF: „Fonoteca: cilindri de fonograf – 14.164; discuri, CD-uri – 5.722; matrițe – 732. Bandoteca: benzi magnetofon – 11.400; audiocasete – 900. Fototeca: clișee pe sticlă – 394; clișee – 220.000 imagini. Filmoteca: pozitive – 355; negative – 315; reversibile – 141; videocasete – 90. Fond manuscris complementar: fise fonograma – 42.500; fise magnetofon – 80.000; texte fonograma – 27.000; texte magnetofon 30.000; texte disc – 2.000; fișe informații – 30.000; fișe informatori – 15.400; transcrieri muzicale – 24.000; transcrieri literare – estim. 300.000 pagini; fișe pentru fotografii – 25.000; chinetograme – 4.050; desene, schițe – 401. Fond manuscrise valorice: Constantin Brăiloiu, Harry Brauner, Alexandru Voevidca, Constantin Rădulescu-Codin, Gheorghe Fira, Nicolae Lighezan, Henry H. Stahl, George Cucu, Tiberiu Brediceanu etc. Fondul Atlasului Etnografic Român (AER). Fond manuscrise lucrări ale I.E.F. Fonduri de interes special: aromâni; românii din afara granițelor: Basarabia, Banatul iugoslav, Bulgaria, Timoc, Albania, Ungaria; minorități; folclor din alte țări.”

Limbi și Literaturi Străine a Universității din București¹¹, cu teza *Raporturi între literatura apocrifă, cărțile populare și folclor. Ciclul solomonian în cultura română*, sub conducerea științifică a prof. univ. dr. docent Ion Constantin Chițimia, în 1979¹².

Un episod crucial are loc în viața fiecărui tânăr după absolvirea studiilor: posibilitatea de a fi angajat într-un sistem instituțional care să aibă nevoie de pregătirea acestuia, în care sistemul însuși va fi investit efort deosebit, și care să îi ofere un loc potrivit în structurile sale, astfel încât tânărul să își îndeplinească menirea întru care a fost crescut și creditat de către magistrii săi. Steaua bună a doamnei Sabina Ispas a strălucit frumos atunci când a fost angajată prin repartitie guvernamentală la Institutul de Etnografie și Folclor al Academiei Române, în 1966. De acum încolo, a parcurs, datorită muncii și meritelor personale de excepție, întreg *cursus honorum* merit cercetătorului din această rețea prestigioasă a Academiei Române. A fost, succesiv, cercetător științific stagiar (1966–1969), cercetător științific (1969–1987), cercetător științific principal gradul III (1987–1990), cercetător științific principal gradul II (1990–1993), cercetător științific principal gradul I (din 1993)¹³. Grație calităților sale deosebite, cariera instituțională a inclus coordonarea Sectorului Arhiva de Etnografie și Folclor din Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, din 1990, secretariatul științific al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, între 1991–1997, culminând cu directoratul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, începând cu 1997¹⁴.

În tot acest timp, al muncii intense și al ascensiunii către meritatul apogeu al carierei, atenția doamnei Sabina Ispas a rămas în permanență legată de continua pregătire, aprofundare și perfecționare profesională, permanent lărgită prin includerea altor și altor spații și medii ori școli etnologice și folcloristice pe agenda de cooperare și colaborare a Domniei-sale. Astfel citim despre stagiile sale de documentare în Cehoslovacia (1968), în Iugoslavia (1972), în Pakistan (1976), în Polonia (1985), în Israel (1995), în Grecia (1998), în Marea Britanie (1999) și în Austria (2001), alături de adevărate stagii de specializare în Bulgaria (1978), în Finlanda (1991) și în SUA (1993–1994), stagiul în care a beneficiat de prestigioasa bursă Senior Fullbright Grant la Indiana University, Bloomington¹⁵.

Cu un asemenea generos cadru spațial și intelectual de dezvoltare, venit în întâmpinarea așteptărilor și aspirațiilor cercetătoarei Sabina Ispas, devine inteligibilă amploarea deosebită luată de cercetările și lucrările Domniei-sale. Totodată, devine apreciabilă aplecarea doamnei academician pentru activismul real în domeniile noastre de activitate: aici se numără președinția Comisiei de Folclor a Academiei Române (din 2009), unde era membru din 1987, președinția Comisiei Naționale pentru Salvagardarea Patrimoniului Intangibil (între 2007–2010 și între 2014–2016), precum și calitatea de membru în Comisia Națională de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare¹⁶.

¹¹ Ioana-Ruxandra Fruntelată, Iulia Wišoșenschi, Radu Toader (coord.), *op. cit.*, p. 9.

¹² Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, vol. 2, București, Editura Saeculum I.O., 1998, p. 19.

¹³ Ioana-Ruxandra Fruntelată, Iulia Wišoșenschi, Radu Toader (coord.), *op. cit.*, p. 9.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 10.

În aceeași lumină trebuie privite succesele asociative ale doamnei cercetător, care a reușit să coaguleze în jurul Domniei-sale principalii piloni de reprezentativitate ai culturii etnologice și folcloristice române. Astfel, în 1974, Sabina Ispas a devenit membru în *International Society for Folk Narrative Research*, membru în *International Commission of Ballad*, în 1984, membru asociat în Folklore Fellows Network, rețeaua internațională a folcloriștilor tutelată de Academia de Științe și Litere din Helsinki, Finlanda, din 1991, culminând, firește, cu cea mai înaltă recunoaștere pe care patria și cultura intelectuală românească le pot acorda: alegerea ca membru corespondent al Academiei Române, în 2004, și titularizarea, în 2009¹⁷.

Doamna acad. Ispas s-a implicat hotărâtor și în activitatea redacțională, fapt cu urmări adânci în peisajul editorial de profil etnologic din țara noastră: astfel, în 1986 Domnia-sa devenea secretar științific de redacție la „Revista de Etnografie și Folclor”; în 2007, preia conducerea acestei prestigioase publicații, în calitate de redactor șef la seria nouă a „Revistei de Etnografie și Folclor / Journal of Ethnography and Folklore”; totodată, este membru în colegiul de redacție al „Anuarului Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»” din 1990, fiind editor al tomurilor 16, 17, 18, 19, 20; în 2010, devine redactor șef și al acestei remarcabile publicații; de asemenea, s-a implicat, în 2006, ca membru și în Editorial Advisory Board la „Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology” de la Craiova; este membru în Consiliul consultativ la „Revue des Etudes Sud-Est Européennes”¹⁸.

În același sens, profund formator și coordonator, se înscrie bogata sa activitate didactică, numărând cursuri principale la facultăți și universități de prestigiu; așa sunt: cursul general de *Folclor literar*, ținut la Universitatea „Hyperion” din București între 1992–2005; *Folclor și ortodoxie*, curs special la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București, între 1992–2002; *Folclor european. Cultură tradițională românească*, curs la Indiana University, Bloomington Campus, USA, în anul universitar 1993–1994; *Folclor și etnografie în sud-estul european*, curs pentru studii aprofundate la Facultatea de Istorie a Universității din Craiova, între 2001–2003; *Cultură și civilizație europeană*, curs pentru studii aprofundate la Universitatea Româno-Americană, Facultatea de Integrare Europeană și la Universitatea „Hyperion”, Facultatea de Filologie (2005, 2006); *Spiritualitate românească, cultură tradițională*, curs pentru studii aprofundate la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București, între 2012–2014. De asemenea, doamna acad. Sabina Ispas este conducător de doctorat în domeniul științelor umaniste, specializarea filologie-folclor literar, la deosebit de prestigioasa Școală de Studii Avansate a Academiei Române (SCOSAAR), Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, din 1995, precum și la Universitatea din Craiova, între 1997–2003¹⁹.

Formele de recunoaștere a activității sale științifice sunt multiple și au fost pe buzele tuturor în tot acest an aniversar: o mărturisește volumul omagial citat și citit de noi cu deosebit interes, foarte ingenios structurat, astfel încât să includă și o serie de mărturii directe ale, în principal, colegilor de generație și de realizări ai Domniei-sale. Cei mai iluștri

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 14.

¹⁹ *Ibidem*, p. 15.

contemporani ai doamnei academician și-au reunit vocile într-o omagiere a ei, inclusiv prin maniera inedită a amintirilor colaborărilor dezvoltate împreună²⁰. Astfel, domnul acad. Ioan Aurel Pop scrie: „Doamna academician este unul dintre cei mai importanți specialiști români din toate timpurile în ceea ce reprezintă moștenirea populară a românilor, dar este și un om între oameni, cu o pregnantă personalitate și cu o voință nestrămutată de a-și îndeplini menirea”²¹. Domnul prof. Ion Taloș mărturisește: „Doamna acad. Sabina Ispas mi-a câștigat admirația de multă vreme: abilitatea cu care se mișcă în câteva limbi străine, excelența cunoaștere a folclorului, a folcloristicii, a culturii medievale, bogata cultură biblică, teologică, ecleziastică fac din D-sa un savant fără minusuri în profesie. Aduă că inteligența, spontaneitatea și tăria cu care ia hotărâri și le duce la îndeplinire indică un caracter puternic”²². Iar domnul prof. Nicolae Constantinescu declară: „Aflată, cronologic și din punctul de vedere al meritelor științifice, pe primul loc în generația 1941 din folcloristica/etnologia românească (vedeți-i pe aceștia în Cronologia lui Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, 2006), acad. Sabina Ispas onorează disciplina și face cinste școlii românești de specialitate”²³.

Mărturiile asupra excelenței prin care se evidențiază activitatea doamnei acad. Sabina Ispas abundă și este de așteptat ca întreaga noastră generație de cercetători să o omagieze cu adevărat pentru înfăptuirile sale majore. Generațiile responsabile care ne-au precedat i-au acordat îndelung meritele distincții: *Doctor Honoris Causa* al Universității „Aurel Vlaicu” din Arad în 2017, Ordinul Național „Steaua României” în grad de *Cavaler* în 2016, Ordinul *Crucea „Maria Brâncoveanu”* al Patriarhiei Române în 2016, precum și diploma *Meritul Academic* în 2016. De asemenea, Domnia-sa a primit cele mai prestigioase premii ale domeniului. Este vorba, în ordine cronologică, de Premiul Special al juriului pentru studii etno-antropologice *Pitré – Salomone Marino* acordat de Centrul Internațional de Etnoistorie de la Palermo (Italia), în 1989, pentru monumentală lucrare în patru volume *Lirica de dragoste. Index motivic și tipologic*, apărute între 1985–1989²⁴, în colaborare cu colega Domniei-sale Doina Truță. Apoi, de Premiul *Simion Florea Marian* al Academiei Române în 1995, pentru lucrarea *Cântecul epic eroic în context sud-est european. Cântecurile peșirii*. Acesta a fost urmat de Premiul *Etnos*, în 2000, pentru întreaga sa activitate. De asemenea, au urmat: Premiul *Fundației „Magazin istoric”* în 2006, pentru lucrarea *Cultură orală și informație transculturală* și Premiul *Constantin Brăiloiu* al Fundației Culturale „Magazin Istoric”, în 2013, pentru lucrarea *Rosturi și moravuri de odinioară*²⁵. Sute de articole științifice și capitole în lucrări colective, filme, interviuri, emisiuni cu profil cultural și de popularizare radio și TV, conturează profilul unui specialist plenar, de care întreaga societate are profundă nevoie. De asemenea, un număr de opt volume editate în tehnica audio-vizuală²⁶ fac deliciul cunoscătorilor și

²⁰ Mariana Ciuciu, *Contururi subiective ale unei personalități culturale: Academician Sabina Ispas*, în Ioana-Ruxandra Frunteletă, Iulia Wișoșenschi, Radu Toader (coord.), *op. cit.*, p. 574–597.

²¹ *Ibidem*, p. 576.

²² *Ibidem*, p. 578.

²³ *Ibidem*, p. 585.

²⁴ Ioana-Ruxandra Frunteletă, Iulia Wișoșenschi, Radu Toader (coord.), *op. cit.*, p. 15.

²⁵ *Ibidem*, p. 15–16.

²⁶ *Ibidem*, p. 17–18.

apreciatorilor muzicii tradiționale și în general ai patrimoniului cultural imaterial din România, alături de alte patru volume de sinteză coordonate în colective prestigioase²⁷.

Lucrarea *Cântecul epic eroic în context sud-est european. Cântecul peșirii*, Editura Minerva, Colecția Universitas, București, 1995, 188 p., este numită astfel de Iordan Datcu, la 24 august 2020: „Socotesc că cea mai importantă colaborare a mea cu doamna Sabina Ispas este trimiterea la tipar, când eram redactor la Editura Minerva, a uneia din cele mai importante lucrări ale sale, *Cântecul epic-eroic românesc* [...] 1995.”²⁸ În 1998, Iordan Datcu caracterizează astfel pe autoare în opera aceasta: „După generația lui Adrian Fochi, Al. I. Amzulescu și Ion Taloș, cel mai original demers critic privind cântecul epic românesc este cel al doamnei Ispas. [...] după un amplu capitol, *Cântecul povestitor. Repere teoretice*, cu interesante sugestii privind abordarea modernă a genului, sunt incluse micromonografiile *Iovan Iorgovan*; *Sila Samodiva și Dălea (Bogdan) Damian*; *Domnul Chipor Crai*; *trei frați cu nouă zmei*; *Vidros*; *Novac și Zâna*; *Însurătoarea lui Gruia cu Fata sălbatecă* și *Letinul bogat (Cântecul nunului)*. Remarcabile nu sunt doar analizele cântecelor amintite, ci și înscrierea protagoniștilor lor într-o tipologie, într-o serie, a cavalerilor eposului românesc. În succesiunea lui Moses Gaster, B. P. Hasdeu și N. Cartoian, Ispas încadrează creațiile amintite în cultura curții feudale românești și în civilizația mai largă medievală europeană”²⁹.

Lucrarea *Sub aripa cerului*, Editura Enciclopedică, București 1998, 303 p., este o întreprindere unică în concepția sa revoluționară. Paginile cărții reunesc, într-un tot exemplar, lucrarea *Comentarii etnologice asupra colindei și colindatului* a doamnei Sabina Ispas (140 p.), alcătuită dintr-o suită de șase studii și articole publicate între anii 1992–1998, cu antologia *Colinde și cântece de stea* semnată de marele nostru Constantin Brăiloiu (p. 143–299). Este o antologie de texte poetice întocmită de Sabina Ispas și Mihaela Șerbănescu, selecția transcrierilor muzicale aparținând Otiliei Pop-Miculi. Opera e însoțită de două fotografii ale seniorului Brăiloiu aflate în Fondul A.I.E.F. Lucrarea mai conține o schiță biobibliografică alcătuită de doamna Sabina Ispas.

De altfel, preocupările asupra colindei și colindatului ale doamnei acad. Sabina Ispas parcurg ca un fir roșu întreaga sa creație științifică: în 1987, apărea la București, la Editura R. S. România, volumul *Flori dalbe de măr. Din poezia obiceiurilor de iarnă*, pentru ca douăzeci de ani mai târziu, în 2007, să vadă lumina tiparului cartea sa *Colinda românească. Sens și simbol*, la București, Editura Saeculum Vizual, în colecția Mythos. La rândul său o antologie, a cărei prefață, selecție și glosar sunt rezultatul trudei Domniei-sale, este însoțită de un CD audio menit să ajute cititorul „să cunoască mai ales formele tradiționale ale colindatului de ceată bărbătească”³⁰; antologia audio cuprinde înregistrări-document din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, o selecție făcută, editată și restaurată audio digital de către Marian Lupașcu și Dan Vlădescu³¹. Ca de fiecare dată în opera sa sintetică de cercetare fundamentală asupra folclorului românesc, sinteza

²⁷ *Ibidem*, p. 16–17.

²⁸ Mariana Ciuciu, *op. cit.*, p. 586.

²⁹ Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, vol. 2, București, Editura Saeculum I. O., 1998, p. 20.

³⁰ Sabina Ispas, *Colinda tradițională românească. Sens și simbol*, București, Editura Saeculum Vizual, 2007, p. 29.

³¹ *Ibidem*, p. 309–314.

ideatică realizată de doamna academician este remarcabilă prin profunzime și stabilitate. Iată această concepție sintetică exprimată prin propriile sale cuvinte: „Am afirmat cu alt prilej că noi considerăm Evul Mediu românesc perioada de maximă dezvoltare a colindatului. Tot atunci s-au creat unele dintre cele mai reprezentative variante ale eposului eroic și multe dintre balade. Privind cultura tradițională românească ca o structură unitară, apreciem colinda ca pe o specie care nu este dominant sau exclusiv «țărănească», «rurală». Asemănător cântecului povestitor, deține un loc și o funcție excepționale pentru momentele de stabilitate și echilibru cultural în Evul Mediu târziu și se dezvoltă, cu precădere, în preajma curților feudale”³².

Cea mai fidelă explicitare a metodologiei utilizate, model îmbrățișat cu succes de atunci încolo în disciplină, o dăruiește autoarea însăși: „Volumul acesta conține o antologie care reunește texte din acea așa-numită grupare tematică a *colindului profan*. Am păstrat multe din textele publicate în 1987 cărora le-am redat integritatea și am adăugat variante inedite din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”. Uneori am ales pentru publicare două sau trei variante ale aceluiași tip, care au fost înregistrate de culegători diferiți, la intervale de timp destul de mari, pentru a proba stabilitatea și rezistența acestor texte poetice excepționale, datorată caracterului lor ritual, valențelor simbolice și mesajelor creștine încifrate. Voi continua să le consider cea mai elegantă „poezie medievală românească”. [...] În fapt, ele se grupează în jurul ideii de familie ca parte constituantă a bisericii universale și rezultantă a împlinirii tainei căsătoriei. [...] actualul repertoriu nefiind unitar și pierzând mult din bogăție și complexitate. Cu toate acestea, „corpul colindei românești” probează o coerență dogmatică remarcabilă, care este dată, pe de o parte, de caracterul ritual al practicii colindării, pe de alta, de unitatea confesională. O altă problemă pe care o ridică secvența aceasta tematică este cea a cunoștințelor teologice pe care le vehiculează. Departe de a fi primitiv sau infantil, mesajul teologic al acestor texte poetice ne face să ne gândim la prezența unor autori instruiți, uneori chiar rafinați gânditori și scriitori, care erau familiarizați cu întreaga simbolică creștină și nu erau străini de disputele dogmatice care s-au manifestat în Europa Evului Mediu. [...] După acea perioadă de strălucire pe care a avut-o în contextul medievalității târzii despre care am amintit, repertoriul de colinde s-a diversificat, a preluat un număr apreciabil de motive din cântecul epic și a sfârșit prin a-și pierde, în mare parte, calitatea rituală, rămânând în cadrele ceremonialului și festivalului”³³. Ideea că literatura populară – variatele cântece, dar și basmele populare – vor fi fost create de către profesioniști marginali ai societății, care își câștigau pâinea prin spectacole pe lângă curți nobiliare, unde seara povesteau toate genurile narative, fapt generativ care se reflectă în forma și în difuziunea tradiției, o regăsim și în exegeza italiană de profil a lui Glauco Sanga, care atinge punctul nevralgic al lipsei seriei neîntrerupte de variante folclorice, pentru a o înlocui cu mai lucida teorie a ariilor discontinue, dependente de alegerea de piață a profesionistului autor³⁴.

³² *Ibidem*, p. 17.

³³ *Ibidem*, p. 26–28.

³⁴ Glauco Sanga, *Chanteurs et vagabonds. Production et diffusion de la littérature populaire* [Cântăreți și vagabonzi. Producția și difuziunea literaturii populare], în „Cahiers de recherches médiévales et humanistes/ Journal of medieval and humanistic studies” [Caiete de studii medievale și umaniste], 20/2010, *Idylles et*

Prin aceste afirmații înțelegem contextualizarea largă în universal a contribuției teoretice aduse de opera doamnei Sabina Ispas; o dovadă grăitoare aduce prof. Ion Taloș în evocarea sa, când citează ecoul internațional pe care, prin mijlocirea Domniei-sale, au avut-o două cărți ale Sabinei Ispas: *Povestea cântată. Studii de etnografie și folclor*, București, Editura „Viitorul românesc”, 2001 și *Preminte Solomon. Legenda populară românească între canonic și apocrif*, București, Editura Saeculum I. O., Colecția Mythos, 2006³⁵.

Lucrarea care a avut cea mai profundă înrăurire asupra activității de sistematizare prin tipologizare de la Cluj este *Lirica de dragoste. Index motivic și tipologic*, edificată în colaborare cu cercetătoarea Doina Truță³⁶. Despre geneza acestei monumentale lucrări, „căreia nu îi găsim pereche în perimetrul romanic”³⁷, cea mai grăitoare relatare³⁸ îi aparține prof. Ion Cuceu³⁹: „Din iarna lui 1969, de când Ovidiu Bîrlea m-a prezentat doamnelor Sabina Ispas, Ligia Bârgu-Georgescu și Doina Truță, din Sectorul de Folclor literar, spunându-mi că formează în colectivul mai larg grupul cel mai harnic ce lucrează la un catalog al liricii românești, am rămas impresionat de dăruirea și generozitatea angajamentului științific al acelu grup, atât de tânăr și entuziast pe atunci. Proiectul în sine mi se părea de cea mai mare însemnătate în folcloristica noastră instituționalizată, alături de cele referitoare la tipologizarea speciilor prozei populare și a baladelor, acestea din urmă preluate de cercetătorii primei generații: Ovidiu Bîrlea, Cornel Bărbulescu, Sabina Stroescu, Tony Brill și Alexandru I. Amzulescu. [...] Au urmat într-o a doua etapă, mai scurtă, de vreo patru ani, operațiunile mai complexe de distribuire a motivelor în șase mari categorii tematice: lirica de dragoste, de care aveau să se ocupe Sabina Ispas și Doina Truță, poezia lirică de jale, studiată și indexată motivic de Ligia Bârgu Georgescu, poezia lirică de dor, cercetată și indexată motivic de Monica Brătulescu, lirica socială și de cătănie, de care s-a ocupat Radu Nicolescu, lirica satirică și de joc, indexată de Stanca Ciobanu și lirica românească cu tematică actuală, ce a revenit Nicoletei Coatu”.

récits idylliques à la fin du Moyen Âge, p. 245–280. Autorul venetian tranșează temporal istoria variilor genuri folclorice chiar mai ferm decât o face autoarea exegezei asupra colindelor românești, Sabina Ispas, în rândurile citate în text *supra*: „La culture populaire est marquée par le goût romantique, mais c’est probablement l’esthétique baroque qui lui donne sa forme. Les ballades et les contes de fées ont une caractéristique particulière: une matière médiévale (pseudo-médiévale, médiévalisante) exprimée par des formes baroques. Il s’agit vraisemblablement d’une chaîne ininterrompue non pas de transmission mais de revivals et de réélaborations. Le thème des ballades appartient à l’âge féodal, l’allure à la Renaissance, la musique au baroque: en fait il s’agit d’une stylisation littéraire et musicale et d’un revival pseudo-féodal» (Glauco Sanga, *op. cit.*, p. 245).

³⁵ Mariana Ciuciu, *op. cit.*, p. 579–580. Prof. Ion Taloș a recomandat cartea despre povestea cântată doamnei Olga Fernández Latour Botas din Argentina, iar cea despre legendele solomoniene românești, profesorului Claude Lecouteux de la Universitatea Sorbonne IV din Paris.

³⁶ Sabina Ispas, Doina Truță, *Lirica de dragoste. Index motivic și tipologic*. I (A-C), 1985; II (D-H), 1986; III (I-R), 1988; IV (S-Z), 1989, București, Editura Academiei R. S. România (Colecția națională de folclor).

³⁷ Ion Taloș, în Mariana Ciuciu, *op. cit.*, p. 579.

³⁸ Helga Stein povestește momentul premierii acestei vaste lucrări, în competiție cu propria sa lucrare pentru obținerea prestigioasei distincții *Giuseppe Pitré – Salvatore Salomone Marino* (Palermo), în Mariana Ciuciu, *op. cit.*, p. 597.

³⁹ Ion Cuceu, în Mariana Ciuciu, *op. cit.*, p. 588–589. Mărturiile tuturor contemporanilor generaționali ai doamnei acad. Sabina Ispas sunt neprețuite.

La vremea publicării *Indexului...*, recenzia pe care o făcea Ion Cuceu⁴⁰ jalona valoarea lucrării și rolul său activ în parcursul arhivistic al disciplinei noastre: „Alegând motivul ca unitate minimală, s-a trecut la segmentarea variantelor de cântece și strigături și la copierea fiecărui motiv pe o fișă separată, desigur după lecturi și analize secvențiale nenumărate. Repetabilitatea unora în diverse contexte a circumscris *identitatea* tipurilor, mai ales prin acele *mărci motivice* [...]. Fișierul astfel realizat pune bazele unui *corpus al motivelor* și colectivul de cercetare împreună cu conducerea institutului trebuie să se îngrijească de punerea acestuia în valoare ca *instrument de arhivă* de o extraordinară importanță științifică. În unele privințe acest catalog fișier al motivelor este chiar mai important decât seria volumelor publicate, elaborate pe baza lui. În contrast cu «versiunea» tipărită a catalogului, care oferă doar *varianta princeps* a unui tip sau subtip motivic, fiind deci o antologie de motive, însoțită de bibliografia tipologică, fișierul catalogului, potențial *corpus al motivelor lirice* românești va înlesni cercetătorului contactul cu masa caleidoscopică a variantelor, îngăduindu-i să adâncească, fără eforturi de documentare prea mari, creativitatea specifică și variabilitatea în spațiu și timp a poeziei noastre populare, să fructifice mai bine rezultatele eforturilor benedictine ale harnicului și devotatului colectiv bucureștean⁴¹. Fără îndoială, acest magistral efort a avut efect de școală asupra colectivului de la Cluj, cel puțin noi, la depărtarea unei alte generații de cercetători, vedem continuitatea ideatică de abordare a materialului-document folcloric.

În ce privește acoperirea integrală a folk-lore-ului vreodată documentat, în cuprinsul monumentalelor volume, Ion Cuceu atrăgea atenția imposibilității atingerii exhaustivității depline: „Ideal privește lucrurile, un motiv-index este totuși o bibliografie specializată și, ca orice bibliografie, trebuie să fie exhaustivă sau să aspire spre acest deziderat. Despoind-se doar materialul din volumele și broșurile publicate de la începuturi până în 1970 și cel din fondurile Arhivei ICED, a rămas neindexată cam jumătate din informația existentă, întrucât periodicele, Arhiva de Folclor Cluj-Napoca și manuscrisele din biblioteci ar fi dublat, fără îndoială, variantele fiecărui tip motivic, deschizând, și sub aspect calitativ, noi orizonturi indexării și tipologizării poeziei⁴². Speranța desăvârșirii acoperirii cerute de vechea școală este pusă în vederea următoarelor colective de cercetare, care ar fi urmat să adauge eventuale tipuri și subtipuri motivice în proximitatea celor statuate în *Index...*, operație configurată și pentru ulterioare materiale, anume prin criteriul zecimal de clasificare adoptat⁴³.

Pentru generația noastră de cercetători, crescuți la umbra marilor împliniri tipologice ale școlilor etnologice predecesoare, cărora le vom fi studiat, fie la școală, fie prin vie co-participare cronologică, paleta amplă de acoperire, următoarea afirmație pare surprinzătoare: „marele motiv-index este un *instrument de lucru*, un fel de inovație metodologico-tehnică ce ar trebui să contribuie la accelerarea ritmului cunoașterii științifice a acestui orizont definitoriu al sufletului românesc. Nepublicată la timp o lucrare de acest fel își pierde valoarea. Este, de aceea, nepermisă amânarea publicării celorlalte patru secțiuni prin eșalonarea lor în planurile unei singure edituri, care mai

⁴⁰ Ion Cuceu, recenzie în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VIII–XI, 1987–1990, p. 305–306.

⁴¹ *Ibidem*, p. 306.

⁴² *Ibidem*, p. 305.

⁴³ *Ibidem*.

are în sarcină și alte lucrări din Colecția Națională de Folclor”⁴⁴. Înțelesul se luminează abia dacă analizăm producția de literatură tipologică specifică în instituția de cercetare academică a folclorului clujeană, unde cu începere din 2015 s-a realizat debutul publicării Corpusului Răspunsurilor la Chestionarele Ion Mușlea, fiecare volum beneficiind de propria grilă sistematică-tipologică⁴⁵.

Chiar dacă noi nu am apucat a fi nici creatorii, nici continuatorii acestei opere impecabile de tipologizare, îi suntem utilizatorii, alături de statutul mai mult ori mai puțin fortuit de moștenitori ai bogăției culturale stocate în fondurile de arhivă pe care respectivele tipologii le reprezintă și le caroziază. Avem o datorie simbolică de a răspunde în ochii acestor maeștri creatori de tipologii în privința felului în care le-am moștenit efortul, alături de o datorie pragmatică de a fi veriga intermediară cu școlile etnologice ale viitorimii, care va trebui să capete accesul la instrumentul de lucru plus fondul documentar pe care instrumentul îl reprezintă. Putem face acest lucru doar dacă înțelegem la rândul nostru modul magistral în care au lucrat înaintașii.

Introducerea⁴⁶ lucrării, desemnată în ediția din 1985, este de o majoră importanță pentru acest proces de înțelegere. Este urmată de o notă asupra ediției, de bibliografia volumelor folosite pentru alcătuirea Indexului motivic și tipologic al poeziei lirice orale românești de dragoste, precum și de sumarul general al *Indexului...*, materiale ample și complet edificatoare, pentru navigarea în cuprinsul *Indexului...* Explicația erudită a definițiilor genurilor folclorice⁴⁷ e urmată de deslușirea rolului fundamental avut de eros în textul liric, din punct de vedere istoric⁴⁸. Emergența studiului liricii populare în ansamblul bine pus la punct al cercetării comparate, predominant preocupată de cercetarea speciilor narative (balada, basmul fantastic, snoava, legenda) o arată incipientă înainte de acest Index motivic și tipologic, în nevoie de întreprindere a „unor asemenea

⁴⁴ *Ibidem*: Este vorba despre marele catalog al liricii populare românești, „conceput și elaborat de prin 1966 încoace în cadrul unui colectiv al Institutului de Etnografie și Folclor (apoi Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice). [...] Reprezentând o operă de pionierat nu numai în știința românească și beneficiind de o severă îndrumare și atență jalonare din partea lui Ovidiu Birlea, cel ce conducea pe atunci sectorul literar din institutul amintit, catalogul avea la bază o concepție modernă, articulată treptat prin contribuția colectivului de cercetare, atât de tânăr și de ambițios. El tindea să devină un instrument ideal de investigare profundă a celei mai protejate și mai vitale categorii a folclorului românesc și să pună capăt eseismului superficial și exaltant ce caracterizează majoritatea demersurilor în acest domeniu.”

⁴⁵ Prof. Cuceu mărturisește că i-a cerut doamnei acad. Ispas sprijinul direct abia după 2012, odată cu lansarea proiectului *Corpusului...*, pentru editarea și publicarea celei mai dificile secțiuni din acest corpus (în Mariana Ciuciu, *op. cit.*, p. 587). Într-adevăr, pot depune mărturie că implicarea doamnei acad. Sabina Ispas în bunul mers al cercetării fundamentale la Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române” din Cluj s-a manifestat cu pregnanță mai cu seamă după 2012, schimbarea din figura tutelară simbolică pe care o întrupa, în *spiritus rector* al activității noastre, lăsând urme adânci până în ziua de astăzi.

⁴⁶ Sabina Ispas, Doina Truță, *Lirica de dragoste. Index motivic și tipologic*, I (A-C), București, Editura Academiei R. S. România, 1985, p. 9–37.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 9–10.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 11: „Istoric, erosul în textul liric este prezent în diferite ipostaze, ca act de cunoaștere, ca experiență fundamentală, tot atât de profundă ca moartea și integrarea în natură, ca factor de dezechilibru, ca împlinire a funcției vitale, ori comandament social etc. Relația erotică este totalitară, extinsă în timp și spațiu, avidă de cunoaștere reciprocă nelimitată. Aceste ipostaze, alături de multe altele de ordin metafizic, biologic, cultural-social, sunt larg ilustrate de textele conținute în Indexul motivic și tipologic”.

studii comparate asupra temelor și motivelor liricii, care să dovedească vechimea și universalitatea unora dintre ele⁴⁹.

Demersul celor două cercetătoare bucureștene este pus sub umbrela foarte largă a preocupărilor de indexare motivică și tipologică europene, unde „aflarea structurilor comune, a modelului virtual, a cauzelor repetabilității, explicarea existenței «motivelor călătore» și multe ale asemenea probleme au impus întocmirea unor adevărate «tabele ale lui Mendeleev» pentru diferite genuri și specii folclorice⁵⁰. Așa s-a născut proiectul bucureștean: „una din principalele secțiuni ale Colecției naționale de folclor urma să fie alcătuită din tipologii și antologii ale textelor literare de lirică populară românească⁵¹. „Lucrare fundamentală pentru cultura noastră națională, aceasta urma să fie întocmită pe genuri și specii, din tipologii și antologii sistematice de texte. După realizarea tipologiilor genurilor mari – epica în proză și versificată (basmul fantastic, legenda, snoava, balada) au urmat tipologiile liricii populare românești. [...] Marile secțiuni tematice care alcătuiesc aceste tipologii sunt: lirica *erotică*, lirica *de dor și jale*, lirica *socială și de cătănie* și lirica *satirică și de joc*. Au fost excluse deliberat textele lirice cu funcție strict ceremonială (de nuntă, funebre, de șezătoare etc.) precum și cântecele de leagăn, cărora urma să li se alcătuiască cataloage speciale. Indexul motivic și tipologic al poeziei lirice orale românești conține așadar numai texte de cântece «propriu-zise», doine, cântece haiducești, de cătănie, strigături, comenzi de joc, cântece satirice, texte epico-lirice⁵².

„Totalitatea variantelor cvasiidentice alcătuiesc un tip motivic – variabilitatea admisă fiind foarte limitată, uneori la nivelul sinonimelor și mai rar al formelor și timpurilor verbale. [...] Subtipul motivic este alcătuit din totalitatea variantelor cu un indice mai pronunțat de tolerabilitate (adjective, timpuri verbale, complemente etc.). Au fost alcătuite tipuri sau subtipuri atunci când s-au avut la dispoziție minimum două texte, cu condiția ca ele să provină din localități diferite și să fie culese la oarecare interval de timp. [...] Indexul fiind conceput ca tipologie și antologie, folosește pentru ilustrarea tipului motivic (respectiv a subtipului) una dintre variante, considerată a fi *varianta-princeps*, cea mai reprezentativă, care să conțină, cu necesitate, *marca motivului*, alcătuită din unul, două sau mai multe *cuvinte și versuri-cheie*, care să ocupe, în plan valoric, primul loc în grupul de variante constituente ale tipului motivic. Ea trebuie să fie reprezentată prin frecvență și arie de răspândire⁵³. Împărțirea pe 23 de capitole a indexului este „predominant tematică. Fiecare capitol tematic este notat cu majusculă și conține una sau mai multe categorii numerotate în sistem zecimal, pentru fiecare capitol de la 1 → ∞. [...] Consultarea indexului este facilitată de un indice de cuvinte și versuri-cheie, ordonate alfabetic,

⁴⁹ *Ibidem*, p. 14. Se spune în continuare: „Ca și basmul fantastic, lirica presupune, și ea, existența unor teme și motive călătore, unele specifice ariilor culturale înrudite având origine comună, iar altele datorate aceluiași *antropos* generator de model universal uman”.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁵¹ *Ibidem*, p. 17.

⁵² *Ibidem*, p. 18. Tot acolo ni se comunică: „Indexul motivic și tipologic al poeziei lirice orale românești a avut în vedere exclusiv textul literar, melodia însoțitoare nefiind în atenția realizatorilor lucrării. [...] Textul românesc nu este niciodată recitat, el este totdeauna cântat sau strigat. Un text folcloric nu conține, în sine, de cele mai multe ori, suficiente date care să-l fixeze într-un anume gen sau într-o anume specie. Determinantă pentru încadrarea lui este *funcția* pe care o împlinește într-un context socio-cultural dat”.

⁵³ *Ibidem*, p. 21–22.

precum și de sumarele detaliate ale fiecărui capitol și fiecărei categorii, sumare ce conțin indicii alfabetici și numerici, categoriile, subcategoriile și sintagmele-marcă ale motivelor (concentrate). Sumarul general al categoriilor se află la începutul lucrării. Indicele de cuvinte și versuri-cheie oferă posibilitatea trimiterilor la alte specii folclorice [...]. El va fi inseriat în ultimul volum al acestei tipologii.”⁵⁴

Conceput tematic, cu multă trudă, subiectivitatea autoarelor este recunoscută și marcată prin sistemul de trimiteri încrucișate între tipuri motivice și semantice înrudite, încadrate distinct. Dintre cele 23 capitole, marcate de la A la Z, nouă îi aparțin Sabineei Ispas, după cum urmează: A. Generalități despre dragoste; B. Dorințe de dragoste; C. Îndemn, chemare, ademenire la dragoste, la aventură erotică. Practici magice; D. Împliniri erotice; E. Fizionomii; F. Implicațiile iubirii, terapia contra efectelor nocive ale erosului; J. Dovezi de dragoste, devotament, statornicie; Q. Mesaje erotice, mesageri; T. Căsătorie. Așa cum se afirmă în *Introducere*, ideea centrală a ordonării tematice a materialelor documentare a pus în focus „dezvoltarea firească a erosului cu toate implicațiile lui”⁵⁵. Beneficiile sunt multiple: întâi de toate, demonstrarea ponderii tematice erotice în cadrul larg al liricii românești tradiționale⁵⁶; apoi, dovedirea existenței unor tipuri motivice specifice întregii arii românofone. Acest lucru „ilustrează unitatea culturală a creației populare tradiționale românești și, implicit, a poporului care le-a produs și le-a vehiculat”⁵⁷, idee a cărei actualitate nu apune niciodată. Dar firește, pentru a putea face atari asumptii, este necesar ca în documente să figureze clar suficiente elemente de răspândire teritorială, frecvență, cea mai veche atestare, cea mai nouă atestare, autenticitatea materialului, funcție a probității cunoscute a culegătorului. Această analiză de tip motivic sau subtip, cartografierea succesivă a datelor în hărți și interpretarea lor sunt astfel mult ușurate având la bază indicele tipologic de față, fiecare unitate taxonomică având „*in nuce*, micromonografia motivului”⁵⁸; lucrări de geografie și de istorie motivică pot fi mai departe realizate competent, așa cum s-a și întâmplat. Fiind o lucrare de tip enciclopedic, ea bate foarte departe ca relevanță: „pune la dispoziția cercetării termeni de referință pentru studii teoretice, comparate și monografii privind aria balcanică și europeană, studii de psihologie socială, istoria culturii, lingvistică, poetică și stilistică”⁵⁹.

Nota asupra ediției descrie succint procesul de elaborare al *Indicelui...* precum și alegerile docte ale autoarelor, de mare importanță pentru generația noastră ca model de travaliu. Aflăm că procesul de elaborare a durat 14 ani; că, vreme de primii 10 ani, au fost copiate, manual, pe fișe individuale, toate textele, segmentate motivic (150 000 fișe); apoi, din 1978 s-au stabilit tipurile motivice definitive și s-a început redactarea finală, desăvârșită în 1982; studiul introductiv a fost revizuit în 1983 pentru publicare; motivele lăsate deliberat în afara indexului (din textele ritual-ceremoniale, din cele licențioase, din cele polisemice și din cele dubioase ca proveniență) nu afectează reprezentativitatea sa, mai cu seamă că sistemul zecimal de clasificare adoptat face oricând posibilă completarea

⁵⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 28.

⁵⁹ *Ibidem*.

tipologiei – așa cum își dorea și profesorul nostru, Ion Cuceu (v. *supra*). Un ultim detaliu crucial pentru calitatea de model către noi a *Indexului* este decizia de publicare a transcrierii fonetice, după cum urmează: de vreme ce materialele publicate au diverse sisteme de transcriere adoptate, „iar cele din Arhiva I. C. E. D. sunt transcrise în sistemul adoptat de specialiștii din institut, și, în același timp, pentru a nu lăsa impresia că marca zonală a textului ales ca princeps este pertinentă, s-a convenit ca princepsul să fie citat totdeauna în transcriere literară”⁶⁰. Toate aceste informații fac, pentru generația noastră, din *Index* un model de o calitate unică.

O altă lucrare cu profund ecou pentru noi din opera doamnei Sabina Ispas este colecția de basme *Siminoc și Busuioc. Basme românești*, Editura Etnologică, București 2005, volum ale cărui Antologie și Postfață îi aparțin Sabine Ispas, editori fiind Emil Țîrcomnicu și Lucian David. *Postfața* prezintă un temeinic istoric al preocupărilor de culegere, sistematizare și interpretare a înțeleșurilor basmelor, capabil să motiveze alegerea selecției făcute în antologie. Astfel, lunga istorie de cercetare a basmului începe cu anul 1812, când frații Grimm publică *Kinder- und Hausmaerchen*, în prefața cărora aceste narațiuni țărănești sunt asociate cu mediile de povestit urbane, dar și cu origini într-un sistem mitologic savant căruia basmele îi constituiau sonda; adevărați savanți au ales să plaseze acest sistem în vechile cărți indiene: Max Müller, Michel Bréal, Theodor Benfey, Emmanuel Cosquin. Savanți englezi au văzut cu preeminență o origine antropologică a basmelor: E. Taylor, Andrew Lang, urmați de francezii Henri Gaidoz și Joseph Bédier; pentru ei basmul reprezenta o stadialitate primitivă în evoluția tuturor popoarelor. James G. Frazer împreună cu Școala de la Cambridge citește o origine rituală a narațiunilor populare. Urmează ipoteza originii onirice a basmelor, visul fiind considerat originea narațiunii fantastice la Ludwig Laistner și Friederich von der Leyen; la noi, în mod independent, teoria onirică e promulgată de B. P. Hasdeu, care și spune: „Romanul și nuvela oglindesc într-un mod algebraic realitatea vegherii; *basmul*, tot într-un mod algebraic, este o oglindă a realității visului”⁶¹. Povestea urmează mai departe să fie depănată decisiv de școala istorico-geografică finlandeză, autoarea unor studii comparative ample până la a fixa forma primitivă și locul și epoca proxime apariției fiecărui document de gen: Julius Krohn, fiul său Kaarle Krohn, discipolul acestuia Antti Aarne, care publică în 1910 solida *Verzeichnis der Märchentypen*, baza absolută a clasificării internaționale A. Aarne, Stith Thompson, *The Types of the Folktale*⁶². O notă specială este dedicată traducerii

⁶⁰ *Ibidem*, p. 38.

⁶¹ Apud Sabina Ispas, *Siminoc și Busuioc. Basme românești*, Editura Etnologică, București, 2005, p. 200.

⁶² În anii de după întoarcerea noastră din Italia, i.e. după 2000 (burse la care fac referire dintru începutul acestui articol), Profesorul Dumitru Pop ne-a dăruit unicul exemplar, bătut la mașină, al traducerii lucrării din F F Communications No 184, *Tipurile poveștilor populare. O clasificare și bibliografie. Verzeichnis des Märchentypen* de Antti Aarne (F F Communications No 3) tradus și lărgit de Stith Thompson, Indiana University. Revizuirea a II-a, Helsinki 1964, Suomalainen Tiedeakademia, Academia Scientiarum Fennica. În anii noștri pe lângă Școala Română din Roma, Bogdan Neagota a fotocopiat, între 2 și 7 iunie 1999 (cum atestă semnătura), cele șase volume monumentale ale lucrării lui Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Revised and enlarged edition by Stith Thompson, Indiana University, Rosenhilde and Bagger, International Booksellers and Publishers, Copenhagen. 1955–1958. St. Thompson precizează că „for the special field of the folktale, to be sure, the classification of Antti Aarne has been found

termenului în focus: „Când cel care scrie în limba engleză caută să traducă germanul *Märchen* sau suedezul *saga* de obicei a apelat la termenul «fairy tale» – basm «cu zâne», basm fantastic. În multe privințe acesta este un termen nefericit ales câtă vreme numai un mic număr de asemenea povești au de a face cu zânele. De fapt, multe dintre poveștile despre zâne sunt în realitate tradiții și povestesc despre credințe. [...] Aceste povești sunt localizate de obicei într-un tărâm nereal unde au loc toate felurile de evenimente supranaturale. Personajele nu au nume proprii [...]»⁶³.

O altă afirmație a lui Stith Thompson ne indică faptul că recursul exclusiv la munca lor comună (peste timp: Aarne și Thompson), din partea cercetătorilor noștri asupra basmelor, reprezintă o adevărată opțiune metodologică: „Atunci când întreaga poveste, cu tot complexul ei adiacent, rămâne *intactă în cursul transmiterii sale*, un index precum *Tipurile poveștilor populare* este util și poate fi utilizat; când o atare condiție nu există, se impune căutarea unei liste mai analitice”⁶⁴ (trad. și sublin. n.). Problema identificată de folcloristul american este aceea a oricărei taxonomii: da, sau nu, voie să fie adăugate tipologiei tipuri care nu se află încă în clasificare⁶⁵. Se pare că faptul că indicele Aarne-Thompson (AaTh) dă această licență în mod limitat, anume pentru genurile „folktale” și „jest”, dar este dependentă de experiment în privința genurilor parțial literare de „exemplum” și „fabliau”⁶⁶, pentru spațiul acesta preferat al culturilor europene, se suprapune suficient nevoilor de clasificare a materialului basmic românesc.

Este menționată viziunea funcțională a lui Vladimir Propp asupra rădăcinilor istorice ale basmului fantastic, cu ale sale două pietre de hotar în istoria cercetării narativității: *Morfologia basmului* (1928) și *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic* (1946)⁶⁷. Urmează apoi în postfață marcarea cercetărilor românești asupra primelor consemnări ale textelor de proză populară care au stat în atenția intelectualilor români. Sunt menționați, după Ovidiu Birlea (în *Istoria folcloristicii românești*): Dumitru Furtună, Timotei Cipariu, Teodor Stamati, Ion G. Sbiera, Emericu Basiliu Stănescu Aradanulu, alături de frații Schott și de Franz Obert; mai aproape un pic de noi, Nicolae Filimon, Petre Ispirescu, Constantin Cantacuzino. Este chiar epoca în care se împământenește numele de *basm* pentru „denominarea acelei narațiuni ample, pluriepisodice, dominată de miraculos, al cărei erou (eroină), aflat la vârsta adolescenței sau a tinereții, dă dovadă

useful. In this index some eight hundred complete stories current in Europe have been logically arranged, and by its system the tales of more than a dozen European peoples have now been catalogued. For the European area such an arrangement of tales as Aarne's proves reasonably satisfactory, since popular traditions assume much of the same pattern throughout, and the same narrative-complexes are found over much of the continent. Outside of Europe, however, Aarne's index is of little use.” (*op. cit.*, vol. I (A-C)) – de unde, efortul în șase volume al lui St. Thompson.

⁶³ Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 200.

⁶⁴ Stith Thompson, *op. cit.*, vol. I (A-C), 1955, p. 9.

⁶⁵ Am elaborat îndelung asupra chestiunii *noului element*, astfel încât el să scape categoriei *hapax* și să fie primit în taxonomie, dacă aceasta este corect circumscrisă, în studiul meu *Taxonomii etnologice: științificitatea între dorință și putință*, publicat în volumul „Nașterea documentului de folk-lore. Răspântii metodologice”, Ileana Benga (coord.), Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2015, „Orma” 24/2015, p. 37–69. A se vedea mai ales p. 42–44.

⁶⁶ Stith Thompson, *op. cit.*, vol. I (A-C), 1955, p. 9.

⁶⁷ Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 200–201.

de calități deosebite de vitejie și perspicacitate și, cu ajutorul animalelor, obiectelor miraculoase sau al unor personaje binevoitoare, trecând toate probele la care este supus, își depășește condiția inițială și, în final, adesea după căsătorie, obține un nou statut social⁶⁸. În ceea ce privește studierea narațiunilor populare, sunt puse la loc de cinstă preocupările lui B. P. Hasdeu, Moses Gaster, Lazăr Șăineanu (1895)⁶⁹, precum și Adolph Schullerus, care reușește să își publice cea primă tipologie a poveștilor românești, întocmită după preceptele lui Antti Aarne din 1910, în 1928, în seria F.F. Communications.

De mare importanță sunt aserțiunile istorico-critice ale autoarei antologiei de basme: „dincolo de caracteristicile acestea universale, există în manifestările concrete ale fenomenului particularității stilistice și de reprezentare, de materializare prin tipuri de acțiuni, eroi, percepții ale spațiului și timpului din «lumea basmelor», forme de exprimare a miraculosului care fac din această specie narativă o «image etalon» pentru ceea ce numim, îndeobște, specific etnic, local, zonal, esențială și pentru definirea creatorilor individuali. Basmul este, alături de cântecele epice și de ritualuri, unul dintre cele mai expresive mijloace pentru identificarea caracteristicilor mentalitare ale unui grup uman, pentru exprimarea generalului prin particular⁷⁰. Basmul este o specie „de ascultare”, având nevoie și găsind întotdeauna un context potrivit de performare⁷¹ – și deci, de transmitere. Dincolo de epoca de repovestire din primele culegeri de basme publicate, fenomen absolut explicabil nu doar în contextul intelectual al vremii, ci și în cel tehnologic, lipsit de posibilitatea înregistrării fidele independente de culegător⁷², sunt amintiți culegătorii care au încercat să reproducă fidel textul narat de povestitorii speciali. Soluția de notare stenografică s-a oprit la cercetătorul A. Boia de la I.E.F. „C. Brăiloiu”, nefiind adoptată pe scară largă datorită nespecializării acestei notații la particularitățile graiurilor locale și ale stilurilor personale ale povestitorilor.

Multe sunt regulile de care trebuie să țină seama culegătorul de basme populare: „Regulile impuse de metoda de culegere științifică prevăd ca pentru transcrierea textelor să fie utilizat un sistem de semne diacritice, ca și consemnarea, în timpul culegerii, a tuturor gesturilor povestitorului, a mimicii, a reacțiilor ascultătorilor, a cadrului în care se desfășoară actul povestirii. Sunt notate opiniile celor implicați în eveniment referitoare la: acțiunile eroilor și gradul lor de veridicitate, calitățile personajelor și măsura în care sunt sau nu reale, timpul optim pentru povestit și locul unde acesta este bine să se desfășoare [...]”⁷³.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁹ Maniera comparativă de prezentare a basmelor românești în conexiune cu cele antice și cu cele învecinate geografic fac din această lucrare prima tipologie adevărată a basmelor românești.

⁷⁰ Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 202.

⁷¹ „*basmul este creat pentru a fi ascultat*”, lucru care presupune nu doar un povestitor educat, dar și un ascultător educat. În Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 203.

⁷² La cursul de pregătire a primei deplasări pe teren ca absolventă a anului I de studii de etnologie la Facultatea de Istorie și Filosofie / Facultatea de Litere din Cluj, în 1993, prof. Nicolae Both ne-a solicitat, celor care făcusem ore de stenodactilografie în liceu, să ne folosim acele cunoștințe pe teren, pentru a surprinde cât mai mult din ceea ce ni se oferă în forma interviului mai ales: întreaga echipă avea în total două reportofoane la dispoziție, căpătate de la ULB Bruxelles în cadrul colaborării Tempus, iar acelea s-au dovedit incompatibile cu prestația noastră pe teren. Aveam să mai treacă niște ani buni până să pot să am propriul meu reportofon și să înregistrez, pe casete scumpe de câte o oră, interviurile la care luam parte.

⁷³ Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 204.

În ton cu legitima întrebare asupra felului în care va fi arătat reprezentarea mentală în imaginarul ascultătorilor, în urmă cu e.g. 200 de ani, autoarea antologiei a optat pentru ilustrarea cărții cu imagini fotografice sugestive în contextul uneia sau alteia dintre poveștile narate în text: „Desigur, nu am selecționat imagini din localitățile în care s-au efectuat culegerile, ci dintr-un fond de fotografii care acoperă întregul areal cultural al României. Unui singur personaj principal familiar multor basme propriu-zise nu i-am putut găsi o astfel de echivalență și anume, zmeului”⁷⁴. Urmează aproape două pagini de aprofundare abundentă a subiectului prezenței *zburătorului* în dezvoltarea narativă, în calitatea lui, învecinată cu a zmeului, de „reprezentare diabolică, purtător al tuturor relelor”: „Caracteristică acestei reprezentări legendare este felul în care își domină partenera prin autoritate erotică și despotism impunându-i condiția de sclavă. Privind basmul fantastic într-o manieră nonconformistă și ignorând deliberat funcția miraculosului, dar și calitățile îndătinate ale eroinei de a fi bună, frumoasă, inocentă, constatăm că din curiozitate, neatenție sau neascultare ea încalcă o interdicție care creează condiții favorabile întâlnirii cu un partener neconfortabil, agresiv, brutal, posesiv, care declanșează o criză erotică. Aceasta generează suferință în familia eroinei, înstrăinare și izolarea de lume, nu de puține ori aducând moartea unor eroi și distrugerea unei întregi «împărății». Erosul necontrolat deschide căile apariției unor tulburări în plan local și chiar cosmic, la nivel uman și extrauman. Existența eroilor se mută într-un alt loc, un alt «tărâm», unde se vor manifesta: dezordinea, lupta, vărsarea de sânge. Nestăvilirea și lipsa de control asupra eroticului atrage moartea. Temperarea, dominarea lui, redeschide porțile vieții”⁷⁵. Precum basmele însele, aprecierea mito-critică a autoarei răstoarnă, în final, perspectiva înspre reparare, îndreptare, acordare cu *cele bune* ale lumii, făcând-o posibilă: lucru de majoră importanță unei lumi în care cele mai grăitoare exemple îi veneau din narațiunile tocite de străvechime.

Și din punct de vedere formal, metoda de lucru folosită în *Siminoc și Busuioc* este exemplară și demnă de toată atenția generației succesive de cercetători: fie că vor aceștia să emuleze activitatea propriu-zisă de cercetare a părinților domeniului, fie că vor să poată verifica sursa documentară, în propriile lor interese de abordare a folclorului. Prin urmare, precizia urmăririi, de-a lungul anilor de culegere a prozei populare epice, a anumitor familii de povestitori, evidențiate în cadrul micilor comunități sătești de către acestea, precum și a indivizilor de excepție, cu rolul și statutul lor, a permis surprinderea procesului de transmitere a repertoriului narativ, sincron și diacron, alături de particularitățile fiecărui performer: de la alegerea repertoriului, la restructurarea prin narare a configurării motivice și la o anume conștiință a „paternității fiecărui povestitor asupra variantei proprii”⁷⁶. După cum spune autoarea: „Ne-am propus să publicăm un volum care să conțină numai variante de basm propriu-zis, așa cum au fost ele create de câteva personalități trăitoare în satele românești din județele Olt, Buzău și Constanța cu care am lucrat între anii 1968 și 1983. Textele au fost înregistrate pe bandă de magnetofon și se află în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”. [...] Dat fiind că actul povestirii se bazează pe o structură dramatică, am încercat să redăm intonația

⁷⁴ *Ibidem*, p. 205.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 207.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 208.

și particularitățile stilistice ale fiecărui creator prin semne de punctuație, definitivitate pe măsură ce se derula basmul și se materializa forma manuscrisă. Așa cum am amintit de mai multe ori, lectura acestor texte trebuie făcută din perspectiva oralității. «cu auzul». [...] În finalul volumului am inclus două anexe în care sunt indicate coordonatele de identificare ale fiecărei piese, conform locului pe care îl ocupă în arhiva multimedia și o fișă sumară prin care cititorul să se poată familiariza cu personalitatea povestitorilor⁷⁷. Dar această fișă „sumară” cuprinde organic documentul în integralitatea lui: astfel, se poate reconstitui pentru fiecare poveste din antologie ansamblul de elemente necesare și suficiente pentru ca oricine accesează informația folclorică de acolo să beneficieze deplin de tot ce are nevoie spre a se edifica: știm cine a povestit, dacă a mai avut povestitori în neam, de unde a învățat basmul, știm cum s-a lăsat sau nu s-a lăsat convins, știm cum îi era ritmul graiului, plus tot ce se putea ști despre narator, inclusiv câte narațiuni a putut împărtăși cercetătorilor, așadar o adevărată fișă contextuală, care ar stârni admirația geloasă a celor mai buni culegători ai domeniului folcloristicii internaționale. În plus, repertoriul fiecăruia dintre povestitorii din antologie este prezentat în integralitatea variantelor aflătoare în fondurile de arhivă de la AIEF⁷⁸.

Opera doamnei Sabina Ispas este cu adevărat *opera aperta*: în special pentru cei din generația noastră, înțelesurile care se desprind din lectură par să continue să se reverse, precum făina din sacul alduit de iele. Eu am ales aici abia câteva puncte, dar numărul de citări ale acestei opere în scrierile generației mele de etnologi mărturisește un impact cu adevărat impresionant în continuă desfășurare. Din norocire, există multiple surse pentru această generație a noastră, spre a afla cum arată domeniul științelor noastre, văzut din văzduhul perspectivei înalte a Domniei-sale: o serie de documentare video în care doamna academician este invitată să își dezvolte bogata intuiție și clarviziune⁷⁹, alături de texte care carioază viitorul (cu toate speciile sale) disciplinelor noastre⁸⁰.

Un asemenea text a apărut recent în limba engleză, spre o difuzare optimă a direcțiilor dorite, muncite sau întâmplate, în terenul studiilor de folclor românești. Sinteze ca acestea au valoare de reper pentru generația noastră de cercetători. De la definirea folklore-ului, până la începuturile cercetărilor și asumărilor științifice instituționale ale faptelor de folclor, cronologia primilor 150 de ani de cercetare a culturii tradiționale profunde rămâne atentă la progresul făcut de cercetătorii veniți din varii domenii – filologi, istorici, geografi – în sensul științificizării metodelor de abordare ale faptelor de folclor, până la nașterea oficială a domeniilor folcloristicii, etnografiei, iar apoi, etnomuzicologiei⁸¹. În prezent, singura abordare corectă este cea interdisciplinară, de vreme ce faptele de folclor aparțin culturii tradiționale orale și, ca atare, sunt profund

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 193–197: „Anexa 2 – Povestitorii”.

⁷⁹ <https://revolutiamodelor.ro/omul-romanesc/> (accesat în: 03.06.2021), precum și <https://www.youtube.com/watch?v=ASLIImcFadmQ> (accesat în: 14.11.2021). Pentru semnalarea amândurora, vii mulțumiri D-nei Dr. Laura Ioana Toader.

⁸⁰ Sabina Ispas, *Viewpoints on the Current Research in Romanian Folkloristics*, în „Revue d'ethnographie et folklore / Journal of Ethnography and Folklore”, 1–2/2021, Bucharest, p. 85–97. Mulțumesc D-lui Dr. Marin Marian Bălașa pentru amabilitatea de a-mi fi pus la dispoziție însemnatul articol.

⁸¹ *Ibidem*, p. 86.

sincretice⁸². Sursele documentare ale noastre astăzi sunt stocate în primul rând în arhivele naționale multimediale (din București, Cluj și Iași), ceea ce ne apropie de demersurile similare ale colegilor europeni. Alături de acestea, arhivele private ori cele constituite prin efortul altor instituții decât cele aparținătoare Academiei Române trebuiesc analizate cu luare-aminte, dincolo de funcția lor de „laboratoare” de profil, sau de șantier-școală, pentru decelarea informației academice valide. Firește, atenția înconjură inegalitatea extremă a unor documente din aceste fonduri, unde se regăsesc culegeri stângace de teren în proximitatea unor excepționale⁸³.

O sumă de alte variabile valorice alterante își datorează interferența importului de modele sau de forme, fără importul de fond, dinspre antropologiile străine, odată cu mutațiile repertoriale și cu festivalizarea vieții cotidiene, în absența componentei sacrale tradiționale din spațiul nostru identitar. Pe acest fundal, interferențele afectează nu numai calitatea cercetării, ci și pe aceea a performării⁸⁴. A le menționa reprezintă adesea un efort de „slalom” între diferitele precepte ale conceptului de „cultural diversity” în varianta sa „politically-correct”. Toate acestea nu au puterea, însă, de a devia atenția cercetătorului de la adevăratul țel al muncii sale: acela de a înțelege și a afirma identitatea românească. Acestui scop trebuie să i se subsumeze vaste activități de traducere în limbi de circulație internațională a producției de literatură științifică – teoretică și descriptivă-practică – astfel încât un număr cât mai mare de documente etnologice să străbată distanța interculturală care le desparte de statutul de obiect patrimonial internațional⁸⁵. Dar, pentru a căpăta acest râvnit statut internațional, este necesar ca înainte de toate pe plan național să fie recunoscute aceste obiecte patrimoniale, de la unitate la arii complexe protejate, recunoaștere însărcinată cu promovarea unui plan de salvagardare pe termen lung, în interesul „evitării pierderii, în cultura de azi din România, a *specificității, a rolului și a autorității folclorului*, în calitatea sa de cel mai reprezentativ factor identitar”⁸⁶.

Cu toată bucuria citim despre necesitatea efortului și muncii în echipă, formată din oameni pregătiți plenar, de la asimilarea bibliografiilor de profil românești și străine, la deprinderea tehnologiilor contemporane pentru crearea / organizarea / prezervarea documentelor, astfel încât o întreagă echipă să se poată dedica integral izvoarelor în arhivele multi-media⁸⁷. Scopurile ambelor echipe este limpede: a păstra legătura cu vechile metode și documente, dar și a identifica procesele de inovare în specificitatea lor curentă⁸⁸.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, p. 88.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 89.

⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 90.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 90–91 (trad. n.). Edificatoare, tot acolo, este descrierea abundenței de elemente de luat în considerare în configurarea ariilor culturale complexe protejate: „the geographic area and its characteristics, the history of the place – type of inhabiting, production activities, including the pre-industrial ones, peasants’ engineering, traditional ‘scientific’ knowledge related to household industry, traditional medicine, systems of beliefs and customs, language, musical, choreographic structures, generic and categorial systems, art, behaviour, juridical rules and, certainly, the bearers, transmitters and creators, people who know and use the entire system of Romanian traditional values”.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 91: „Any research group needs at least two specialists in each field: folkloristics, ethnomusicology, ethno-choreology, ethnography, recording, preserving techniques, etc.”

⁸⁸ *Ibidem*, p. 92.

Acestor echipe reunite le rămân mereu prioritare vechile sarcini, mereu reactualizate: publicarea instrumentelor fundamentale de lucru, stocate în manuscris în fondurile speciale aflate în institutele Academiei Române, alături de continua creare a unor noi sinteze, în acord cu procesele, dinamica și conținuturile folclorului contemporan; de asemenea, traducerea primelor antologii (de executat) cuprinzând variantele de excelență ale documentelor stocate în arhivele culturale, însoțite de un aparat critic adus la zi; editarea bilingvă a corpusurilor inedite de arhivă pentru a evidenția sincretismul funcțional caracteristic folclorului⁸⁹; asumarea responsabilității morale a cercetătorilor pentru fondurile de patrimoniu cultural intangibil stocat în Arhivele Academiei Române, mărturii ale unei culturi eminentemente orale și prin aceasta, ireversibilă și irepetabilă⁹⁰.

Reapriinderea interesului pentru fenomenul folcloric în contemporaneitate trece cu necesitate prin școli și universități; o regândire a programelor școlare astfel încât să includă anumite cunoștințe teoretice de natură etnologică va da loc de expresie creativității tinerilor și va edifica adevărate laboratoare, asemănătoare cu cele dedicate experimentului științific⁹¹ (adică, reproductibilității sale). De asemenea, noi subiecte și teme de cercetare trebuie introduse în preocupările etnologilor atestați: migrația; comunitățile din diaspora, cu modurile lor de adaptabilitate la viața de acolo și la viața adusă cu ei⁹²; categoriile de emigranți; românii trăitori în țările vecine, așa cum sunt comunitățile românești de la sudul Dunării, a căror cercetare are o îndelungată tradiție în Academia Română (și care azi ar însemna istorie, dialectologie, sociologie, geografie, arte și meserii, transport ș.a.m.d.)⁹³.

Între pericole, sunt identificate asociațiile și fundațiile locale, foarte ușor de manipulat în sensul acceptării unor forme hibride și neautentice pentru a fi promovate drept folclor local⁹⁴; de asemenea, vinovate se fac și perspectivele specialiștilor formați exclusiv în științele sociale, întrucât utilizează statistici și cadre teoretice deprinse *tale-qual*e prin biblioteci străine, pe care încearcă să le importe formal în spațiul cultural românesc, fără atenția cuvenită la diversitatea personalităților trăitoare în spațiul tradițional românesc, cărora le minimizează aportul la formele culturale întâlnite local; perspectiva aceasta nu este lipsită de o anume aroganță, ea scoțând tocmai omul din ecuația modernizării acestei lumi tradiționale⁹⁵. Între urgențe, în mod firesc sunt enumerate: completarea marilor proiecte de arhivă, ducerea lor la bun sfârșit, laolaltă

⁸⁹ *Ibidem*: „A bilingual edition of the unpublished archive material organised in series following several criteria (geographical, functional, genre-based, species-based, on categories or theme, etc.), observing the functional syncretism characteristic to folklore, would eliminate the less valid reading of the Romanian traditional culture and its spiritual features, of the specificity of its creators”.

⁹⁰ *Ibidem*: „This is a mainly oral culture, thus irreversible – after its creation (performing) – and unrepeatable. Although the ritual components are stronger, the present context mentioned above speeds up its entrance into the passive field”.

⁹¹ *Ibidem*, p. 93: „It is of utmost importance to rekindle the interest in the genuine phenomenon”.

⁹² *Ibidem*, p. 94: „For a coherent and objective plan meant to identify and record the Romanian folkloric facts performed in the Romanian communities living abroad, it is necessary first to be settled and accepted a fundamental system of Romanian traditional culture, the skeleton giving coherence to scientific research”.

⁹³ *Ibidem*, p. 95.

⁹⁴ *Ibidem*, dar și p. 96: „It is highly recommended that the processes of tradition festivalization be monitored, as their result is meaningless, standardised, superficial, functionally distorted, unfairly exploited forms”.

⁹⁵ *Ibidem*.

cu salvarea documentelor existente (a suportului dar și a conținutului); *updatarea* și publicarea în limbi de circulație a bazelor de date; organizarea documentelor de cultură orală, asigurarea continuității metodelor de indexare a informației; scrierea unor studii teoretice care să fundamenteze specificitatea identitară a purtătorilor culturii tradiționale românești, doar astfel putând fi evidențiată corect contribuția românească la patrimoniul cultural tradițional universal. Credința autoarei este că această cultură românească a primit fără traume inovațiile aduse de secolul XX, fără să își piardă rădăcinile, parcurgând istoria cu o vibrantă componentă ecologică, protejând atât natura, cât și creația umană⁹⁶.

Finalul acestui articol programatic proclamă câteva noi puncte rezumative esențiale relative la momentul istoric pe care disciplinele noastre etnologice îl traversează: așa este rolul ambiguu al tehnologiei moderne, atât ca aliat al culegătorilor de folclor, creator de documente de cultură profundă, cât și ca agresor al motivului tradițional, al acelor specii folclorice necerute în lumea modernă; totodată, cultura difuzată larg prin media este una industrializată, care erodează folclorul tradițional și creează improvizații și stereotipii ce rezultă în hibrizi mediocri⁹⁷.

Concizie, forță, pregnanță, substanță: toate aceste luări de cuvânt publicat ale doamnei academician Sabina Ispas creează disciplină, reper teoretic și hotăr domenial. Pentru generația noastră, nu ar putea exista un mai mare dar, ori o mai apreciată moștenire. Sperăm să fim la înălțimea ei.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 96.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 96–97. Reluând și traducând un demers mai vechi din 2017: „The oral culture, the genuine folklore offers permanence only to those products which are truly necessary”.

SANDA GOLOPENȚIA: MODELUL ȘI MODELELE

Nicolae CONSTANTINESCU*

Într-o convorbire telefonică sau, mai probabil, într-un schimb de mesaje pe e-mail, sociologul Zoltán Rostás, editorul (alături de Theodora-Eliza Văcărescu) volumului *In Honorem Sanda Golopenția* (Editura Spandugino, 2020, 664 p.) îmi mărturisea că, dintre toate cărțile editate de el până atunci, aceasta i-a dat cea mai mare bătaie de cap, a solicitat o muncă editorială extrem de dificilă, prin – m-a lăsat să înțeleg – complexitatea operei celei omagiate, prin caracterul încă deschis al unei opere *in progress* (un volum cuprinzând scrierile originale despre folclor ale Sandei Golopenția¹ urma să apară în anul aniversării, dar pandemia i-a amânat, după cum se vede, apariția), prin originalitatea acesteia, prin diversitatea abordărilor contributorilor, de la evocări sentimental-biografice la schițe de sinteză sau la prelungiri personale, în marginea scrierilor savantului român, format la Universitatea din București, România și consacrat la Brown University din Providence, Rhode Island, U. S. A.



De fapt, în preajma aniversării a 80 de ani de viață, Sanda Golopenția (n. 2 martie 1940) adunase, cu extraordinara sa putere de muncă, cu o tenacitate de neegalat, din propria sa operă, câteva volume de scrieri științifice, grupate în *Structuri, sisteme, transformări. Studii de lingvistică și poetică*, Editura Academiei Române, 2016, 671 p., *Acțiune, interacțiune, identitate. Studii de pragmatică lingvistică*, Editura Academiei Române, 2017, 756 p., *Studii de semiotică. Etudes sémiotiques. Semiotic Studies*, Editura Academiei Române, 2019, 537 p., *Perspective noi în studiul teatrului*, Traducere din limba franceză Doina Jela și Sanda Golopenția. Traducere din limba engleză de Nicoleta

* Universitatea din București.

¹ „Scrierile de folclor, etnologie, antropologie reținute pentru acest volum au fost scrise și publicate de-a lungul câtorva decenii, din anii studenției la Facultatea de Filologie a Universității din București și ai începuturilor în munca de cercetare în institute academice, între care și acela de Folclor, ulterior de Etnografie și Folclor, unde i-a avut ca mentori pe profesorul Mihai Pop, pe Ovidiu Birlea, pe Harry Brauner, pe care îi evocă în secțiunea de «Istorie» a volumului de față. Indirect, prin cei trei, l-a recuperat și pe Constantin Brăiloiu, despre care a scris un studiu *altfel* decât cele ale etnomuzicologilor de profesie (Sanda Golopenția, *Constantin Brăiloiu sau despre globalizarea etnomuzicologiei*, Spandugino, 2016)” (Nicolae Constantinescu, *Referat la volumul Folclor, etnologie, antropologie de Sanda Golopenția*, Editura Academiei Române, 2020) (Inedit).

Dascălu, Spandugino, 2019, 887 p., plus un volum sinteză, retrospectiv, *Marele proiect*, Spandugino, 2020, 816 p., adunând studiile introductive, notele și comentariile la opera antumă și postumă a ilustrilor săi părinți, tatăl, Anton Golopenția (1909–1951), sociolog de excepție, filosof al culturii, cercetător al vieții comunităților românești înaintea și în timpul Celui de Al Doilea Război Mondial, victimă a represiunii sălbatice din România „democrației populare”, mort nejudecat și necondamnat într-o închisoare comunistă, la 42 de ani, și mama, Ștefania (Cristescu) Golopenția (1908–1978), cu studii universitare la Paris, membră a Școlii Sociologice a lui D. Gusti, crescându-și singură cei doi copii, suportând vexațiunile unui regim totalitar, care nu-i uita și nu-i ierta pe „dușmanii poporului” (*horribile dictu!*), urmărindu-i, cu o tenacitate absurdă, prin serviciul de cadre și prin „organele abilitate”, pe cei care le erau rude (copii, părinți, soț/ soție, mult după ce cel/cei care se făcuse(ră) vinovat(ți) plătise(ră) cu viața vina reală ori imaginară pentru care fuseseră stigmatizați.

Tăcerea primilor 40 de ani de viață, adică până în 1980, când Sanda Golopenția și soțul său Constantin Eretescu iau decizia gravă, dureroasă, de a se „autoexila” și emigrează în America, lasă loc altor „tăceri”, de data aceasta auzite, scrise, făcute publice, în pagini din presă liberă, din S. U. A. și Europa de Vest, în jurnale personale, în literatura autobiografică, în corespondență, recuperate, mai târziu, în secvențe masive ale Operei.

Tăcerea putea fi, a fost, o modalitate de apărare: „La terminarea studiilor eram doctor în tăcut”, rememorează, după decenii, Sanda Golopenția anii *aceia*. „După facultate, cele o mie de fețe ale tăcerii au continuat să mi se dezvăluie, ca multora dintre cei care aparțin generației noastre. Tăcerea la ședințe, tăcerea la defilări, nicio silabă în plus peste autobiografia poem sau baladă, fixată odată pentru totdeauna, recitată anost atunci când eram chemată la cadre. Tăceam pe stradă, tăceam la cozi. [...] Tăceam simplu, spre a rămâne normali.”²

Aflăm, din contribuția lui Iordan Datcu (*Sanda Golopenția, scriitoare*) la volumul omagial, că sărbătorita a scris un studiu de istorie literară, de patruzeci de pagini, (*Bătălii ale tăcerii*), publicat mai întâi în engleză (1993) și apoi în română, în volumul *Vămile grave*, (1999), „despre suprimare și supraviețuire în literatura română de după 1945, despre continuitate și discontinuitate, cu exemple concludente de scriitori”.

După evenimentele din Decembrie 1989, așteptate, ca speranță, de mulți dintre noi, neașteptate, ca desfășurare, „ca la noi la nimenea”, în viața Sandei Golopenția se deschid oportunități greu de întrevăzut, în 1980, la plecarea sa din România. Le evocă Ligia Bârgu-Georgescu (*Sanda, prietena mea*): Înainte de plecare, „s-au făcut bagajele, s-au triat lucrurile, iar Sanda a vrut să mai verifice încă o dată locuința. [...] Înainte de a părăsi apartamentul, ne-am privit, ne-am îmbrățișat și am plâns amândouă un timp. Eram sigure că nu ne vom mai vedea niciodată”. Acest „niciodată” s-a încheiat mai repede decât se putea prevedea și cele două prietene și colege de Institut s-au revăzut, la București după numai zece ani.

În următorii 30 de ani, Sanda Golopenția a reluat o muncă titanică, gândită cu mult timp înainte (de reținut, în acest context, uluitorul transfer, în colete mici, a întregii arhive a familiei /AFG/ în America, la fratele Sandei, Dan, „exilat” în S.U.A., unde își

² Sanda Golopenția, *Viața noastră cea de toate zilele*, București, Editura Curtea Veche, 2009, p. 383

definitiva un doctorat, printr-o hotărâre judecătorească, luată la București), aceea de *recuperare*, acum putem spune aproape *integrală*, a scrierilor distinșilor săi părinți, concretizată în seria de *Opere* de Anton Golopenția (v. de ex. Vol. I. *Sociologie. Antume*, 2002; Vol. II. *Statistică, demografie și geopolitică*, 2000; Vol. III, *Literatură, estetică și filosofie*, 2018, Vol. V, *Statistică, demografie și geopolitică. Postume*, 2019) și Ștefania Cristescu-Golopenția (mama) (*Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)* [1940], Ediția a III-a, 2002, *Descânțetele din Cornova – Basarabia*, 2003, *Sporul vieții. Jurnal, studii și corespondență*, 2007) în jurul căreia sunt centrate unele studii din prima parte a volumului omagial, *In honorem Sanda Golopenția*, 2020: Mihail M. Cernea, *Reîmprospătarea sociologiei românești cu opere de valoare*, Zoltán Rostás, *Rapsodia epistolară: un ego-document unic – o abordare inovatoare*, Rodica Zane, *Rapsodia epistolară – fapt editorial total*, Sorin M. Rădulescu, *Confluente spirituale și destine culturale convergente: de la opera ficei la opera părinților*, cu o listă aproape completă a scrierilor editate de Sanda Golopenția din opera părinților săi (*In Honorem S. G.*, 2020, p. 124–125).

Un tur ghidat în propria sa viață și operă, realizează cercetătoarea în interviul-mărturisire acordat profesorului universitar Otilia Hedeșan de la Timișoara, *De vorbă cu Sanda Golopenția. Un hypertext, op. cit.*, p. 54–86, în care evocă sau reconstituie experiențele sale de teren, la început sub egida a doi maeștri – Ovidiu Bîrlea și Mihai Pop, ambii formați în perioada de înainte de Război, colaboratori ai lui Anton Golopenția, întâlniți, acum, în ipostaza lor de cercetători la Institutul de Folclor, pe care nu i-a urmat, totuși, ceea ce îl făcea pe primul să o considere o „trădătoare”, în timp ce lui Mihai Pop i se părea un lucru firesc, independența de gândire fiind o calitate de apreciat a unui om de știință.

Astfel, o notă caracteristică pentru traiectul științific al Sandei Golopenția este *distanțarea* față de modele. Uneori, în cazul său, chiar distanțarea față de propriile opțiuni, așa că, atunci când a părăsit grupul de studenți și cercetători³ condus de Mihai Pop, la Sârbi, pe Valea Cosăului, în Maramureș, și a constituit „disidența Breb”, Sanda Golopenția a schimbat nu numai „tutela” întrutotul binefăcătoare a Profesorului, dar și orientarea teoretică a acestuia. „Eu – zice interviewata – am mers pe dorința de a adânci terenul, de a duce până-n pânzele albe câte un singur informator”, interesată fiind de „intersubiectivitatea între cercetător și informator” (p. 79).

Aici e timpul să amintim despre o apropiere târzie, cea a lui Constantin Brăiloiu, sub tutela căruia s-au format și Mihai Pop și Ovidiu Bîrlea, care îl însoțiseră pe marele savant în cercetările gustiene de la Drăguș, Fundu Moldovei și în expediția în satele de la est de Bug (experiență care trebuie să fi contat enorm de mult în dosarul de cadre/ de la Securitate al lui Anton Golopenția și al altor participanți). Așa încât când scrie și publică volumul *Constantin Brăiloiu sau despre globalizarea etnomuzicologiei*, Editura Spandugino, 2016, Sanda Golopenția execută nu numai un act de *restituire* (nu încă!) *in integrum* a operei unui mare etnomuzicolog român, dar și de *distanțare* a sa (a Sandei G.) față de cei dinainte, pentru că, fără a minimaliza în vreun fel ediția de *Opere/Oeuvres*,

³ Din care lipsește, în amintirile mele, Pavca (Pavel) Ruxăndoiu, primul dintre asistenții lui Mihai Pop, după revenirea acestuia la Catedra de folclor, în 1957.

realizată cu abnegație și mult efort de Emilia Comișel, profesoara de la Brown University completează biografia și bibliografia lui C. Brăiloiu, cu pagini „interzise” înainte de 1990 – cercetările „de la Est de Bug” – și cele realizate „unde va în Vest”, „Constantin Brăiloiu à Genève. 1944–1945” și „L’après-guerre des double exils: Constantin Brăiloiu à Genève entre 1945 et 1948” și cu interpretări teoretice aduse la zi („Dimensiunea general semiotică a etnomuzicologiei lui Constantin Brăiloiu”, „Constantin Brăiloiu et les universaux pragmatiques”, „The Semiotic Dimension of Constantin Brăiloiu’s Ethno-musicology”), în acord cu orientările, mereu actuale, permanente aduse la zi, ale *lingvistului* Sanda Golopenția⁴.

⁴ V. Nicolae Constantinescu, *Un exil ratat. Constantin Brăiloiu la porțile „lumii noi”*, în „Revista Româno-Americană”, editată de Asociația „Amicii Statelor Unite”, sub conducerea unui comitet de redacție, 1926-1945-2009, seria a doua, numărul XXVIII, aprilie 2017, p. 135–141, din care rezultă caracterul omogen, unitar, integrator al opereii Sandei Golopenția: „Unele lămuriri, în legătură cu neliniștile și încercările de salvare, prin emigrarea în S. U. A., a lui Brăiloiu, în fața iminentei schimbări a soartei țării din Estul Europei, după încheierea celui de-al Doilea Război Mondial, aduce Sanda Golopenția în volumul *Constantin Brăiloiu sau despre globalizarea etnomuzicologiei*, Editura Spandugino, 2016, 254 p. Iar aceste deslușiri, poate nu pe de-a-ntregul limpezi, se sprijină pe o serie de documente, necunoscute sau foarte puțin cunoscute, la care numai Sanda Golopenția, cu tehnica sa de scormonitor în arhive și depozite (vezi, în acest sens, cu titlu de exemplu, cele patru volume compacte Anton Golopenția, *Rapsodia epistolară* I, 2004, II, 2010, III, 2010, IV, 2014, cuprinzând mii de scrisori expediate și primite de marele sociolog român, din adolescență până la reținerea/arestarea sa în 1950) putea să ajungă, sprijinită și de alți voitori de bine, din țară și din străinătate. Sunt, în primul rând, scrisori ale lui Brăiloiu către cei care, credea el la vremea respectivă, îl puteau ajuta să facă pasul, uriaș, altminteri, către America, precum Anton Golopenția, membru al delegației românești la Conferința de pace de la Paris (1946) și Sabin Manuilă, din aceeași „echipă” cu Golopenția, stabilit, deja în SUA, și ale acestora către Brăiloiu. S-au găsit patru scrisori „emigrate”, de la A. G. către C. B., adică rămase în „valiza” Brăiloiu, și trei scrisori „arestate”, adică „ridicate” de Securitate și păstrate în Arhiva S. R. I., de la C. B. către A. G. Și, din anii 1950–1951, cinci scrisori adresate de C. B. lui Sabin Manuilă și trei ale acestuia către etnomuzicologul român, așezate toate în capitolul *Cum n-a ajuns Constantin Brăiloiu în Statele Unite*, p. 57–83. Sunt cinci ani (1946–1951) de încercări disperate de a trece dincolo de „cortina de fier”, care se instalase, mai temeinic decât prevăzuseră cei rămași de o parte și de alta a acesteia, cinci ani la capătul cărora Brăiloiu, ajuns acum la vârsta de 58 de ani, cedează: „Oricâtă groază îmi face gândul că foștii prieteni de inimă (în nota 75 editorul scrie „C. Brăiloiu se referă la Uniunea Sovietică”) ai U. S. A. ar putea veni pe aici, este cu neputință să-mi iau rămas bun de veci, numai sub cuvânt că vreau să mă pun la adăpost. [...] Așa fiind, cred potrivit să pun cruce încercărilor mele și ostenețelor celor din America, închizând un dosar nenorocit, nădăjduiesc pentru totdeauna” (p. 81).

E o sfâșiere în vorbele marelui folclorist, dar și o demnitate de boier valah, pe care o remarcase și Anton Golopenția într-o „declarație” dată „liber, conștient, nesilit” la ancheta din ziua de 28.X.1950. Marele sociolog și politolog relatează despre întâlnirile sale cu Constantin Brăiloiu la Paris și formulează cu claritate, sinceritate, luciditate următoarea apreciere: „M-a întrebat (Brăiloiu – n. n. N. C.) dacă cred că ar putea să-și continue nesupărat munca la Arhiva de folclor și catedră, în caz că s-ar întoarce în țară. Am răspuns că nu cred, de vreme ce are concurenți în specialitate și este de neam boieresc și are fire de boier” (p. 35). Într-adevăr, Constantin Brăiloiu provenea dintr-o veche familie boierească din Oltenia, demnitari și intelectuali, „al cărei arbore genealogic se întinde dincolo de secolul XIII”, cum notează Emilia Comișel, care dă, într-o notă, câteva nume de prestigiu ale istoriei românești, între care Cornea, Banul Craiovei, serdarul Barbu, ispravnicul Niculaie, Constantin (1810–1889), om politic, magistrat și profesor la Facultatea de Drept, ministru de Justiție și al Afacerilor Străine, ca și tatăl muzicologului, tot Niculae, „strălucit jurist, referent la Înalta Curte de Conturi” (Comișel, *op. cit.*, p. 8, nota 4). O dovadă a acestei filiații se află și în faptul că marele etnomuzicolog semnează unele din studiile, volumele, plachetele publicate cu menționarea prenumelui tatălui – Const. N. Brăiloiu.

Reiau, în „eticheta” de mai sus, titlul schiței de portret făcută sărbătoritei de către profesoara Liliana Ionescu-Ruxăndoiu, colegă de an cu cea omagiată, *Sanda Golopenția lingvist* (p. 87–95) din care rețin câteva concluzii: „Cercetările de lingvistică – în sens larg – ale S. G. reflectă o anume plăcere a experimentului critic. Autoarea pare că dorește să exploreze posibilitățile, dar și limitele de ordin descriptiv și interpretativ ale diverselor modele și metode de studiere a limbii curente într-o anumită perioadă: de la structuralism și statistică lexicală la transformaționalism, de la poetică matematică la pragma-stilistică și semiotică. Cunoscute și înțelese în detaliu, aceste modele și metode nu sunt niciodată aplicate întocmai, ci sunt reinterpretate și rafinate, în funcție de datele supuse analizei”. „Experiment critic”, „posibilități și limite”, „reinterpretare” și „rafinare” sunt procesele pe care lingvistul Sanda Golopenția le utilizează în discursul său teoretic despre limbă.

Doina Jela, fostă studentă a Sandei Golopenția, în calitatea acesteia de asistentă la „plata cu ora” (presupun, pentru că angajarea fiicei lui Anton Golopenția la Universitate ar fi fost, în acei ani, o imposibilitate), la cursul de gramatică al profesorului Emanuel Vasiliu, își amintește: „Ea dezambiguiza, termenul era la modă, dez-opaciza cât de cât demonstrația acestuia, atât de sublim gratuită, adică inutilă, încât nu puteam deduce din ea decât că nu e pentru capetele noastre de viitori profesori de gramatică normală, de programă îmbătrânită în rele, ce aveam să purtăm cu demnitate datorită de a răspândi la sate respectul pentru cratimă și pentru literatura cât de cât autentică, în detrimentul sarcinii de a-i glorifica pe «toboșarii vremurilor noi», și ea exasperant învechită și eternizată”. (p. 36)

Datoria față de propria mamă, Ștefania Cristescu-Golopenția, care și-a apărut cu îndârjire copiii, ferindu-i, pe cât a fost posibil, de ororile timpurilor noi, s-a concretizat în gestul simbolic al recuperării, prin publicare, a volumului de descântece din Cornova culese și publicate de mama sa⁵ îndată după stabilirea în S. U. A. Menționam, în studiul nostru din volumul omagial⁶ că, între cele două ediții ale descântecului/descântatului în

Cu un asemenea *pedigree* în noua democrație populară supraviețuirea lui C. Brăiloiu ar fi fost dificilă, în ciuda poziției sale consecvent democratice, grijii pentru valorile fundamentale ale spiritualității românești, concretizată în constituirea Arhivei de Folklore a Societății Compozitorilor Români, în atașamentul lui față de cercetările concrete de teren ale „monografiștilor” din Școala Gusti la care a participat în 1929 (Drăguș, Brașov), 1930 (Runcu, Gorj) și în 1942, în satele românești de la est de Bug. Aceasta din urmă, organizată direct de Anton Golopenția, pare să fi atârnat foarte greu în aprecierea organelor de anchetă, după ce războiul își schimbase cursul și trupele sovietice intraseră victorioase în România și impuseră, într-un scurt timp, un nou regim politic în țară.

La începutul anului 1947, Brăiloiu îi scria lui Anton Golopenția: „Cât despre mine, sunt îndoit, întristat odată de sufletul dușman oricărei lumini al unora, al doilea despre [sic!] slăbiciunile lor în materie și pe deasupra de faptul că n-am fost eu în stare să îndrept nici una nici alta. Dureros.” (Scrisoare C. B. – A. G., 31 I. 1947, la Sanda Golopenția, *op. cit.*, p. 51). Și, câteva luni mai târziu: „Văd că, în timpul din urmă, o seamă dintre ai noștri s-au strecurat în cașcavalurile interaliate ca tânărul Mănuilă la ONU, iar dl Bădărău la UNESCO. N-am putut afla nici într-un chip cum sunt alcătuite aceste noi organe, cine intră, cine nu, cine hotărăște, pe ce bază ai putea apuca într-acolo” (*Ibidem*, p. 52).

⁵ Ștefania Cristescu, *Descântece din Cornova – Basarabia*, volum editat, cu introducere și note de Sanda Golopenția, la Editura Hiatus din Providence, U. S. A., 1984, urmată, după 20 de ani, de *Descântatul în Cornova – Basarabia*, Editura Paideia, 2003.

⁶ V. Nicolae Constantinescu, *O moștenire de familie – cercetările de folclor*, în vol. Theodora-Eliza Vacarescu, Zoltan Rostas (edit.), *In Honorem Sanda Golopenția*, București, Spandugino, 2020, p. 252–266

Cornova, Sanda Golopenția a publicat un studiu substanțial, în engleză, *Love Charms în Cornova, Basarabia*⁷ și a continuat operația de „distanțare” față de lucrările mamei sale, și ale „clasicilor” domeniului (Ovid Densusianu, Alexandru Rosetti), chiar atunci când se ocupă de componenta lingvistică, verbală a ritualului de vindecare: „Operăm cu un *domeniu pragmatic* (al descântatului), punând accentul pe descântece (înțelese restrâns ca *formule*), dar situându-le în raport cu ansamblul gesturilor magice și al actelor de vorbire, al combinațiilor de rol și al scopurilor urmărite de cei care descântă sau sunt descântați”⁸.

Ioana Repciuc, cercetător la Departamentul de Etnologie al Institutului de Filologie „A. Philippide” din Iași, care a avut-o în comisia de doctorat la teza sa despre *Poetica descântecului românesc* pe Sanda Golopenția, scrie, în deplină cunoștință de cauză, despre contribuțiile de mare valoare științifică ale acesteia în domeniul „descântologiei”, cum îmi place mie să numesc studiul formulelor magice din riturile de vindecare. „În definitiv, elementul exponențial pentru cercetările Sandei Golopenția asupra magiei populare nu îl reprezintă în mod special capacitatea de a propune sau de a urma o prestabilită grilă taxonomică, ci abilitatea de a înțelege statutul distinct al descântecelor de dragoste și rolul lor exemplar în demersul mai larg de înțelegere a magiei populare. Putem bănuși în această preferință pentru studiul magiei erotice influența experienței de editor dobândită în publicarea cercetărilor asupra magiei ale Ștefaniei Cristescu.”

De la distanță, un congener al Sandei Golopenția, etnologul maghiar Vilmos Voigt (n. 1940), fondatorul și președintele Societății Maghiare de Semiotică, susține aprecierile mai tinerei noastre colege de la Iași, integrând studiile despre descântece ale SGE (= Sanda Golopenția Eretescu) în fluxul cercetărilor internaționale ale acestora, cu precădere cele maghiare, și subliniind caracterul înnoitor al demersurilor etnologului român, în special prin abordarea semiotică a folclorului. Comentariile la volumele *Desire Machine* și *Romanian Love Charms Pragmatics* și sugestiile formulate de Vilmos Voigt în studiul său *Approaching Love Charms (In Honorem S. G., p. 172–185)* vin din partea unui nume important din lingvistica și folcloristica universală. „SGE’s analysis of love charms is not merely a database; her research also reflects the pragmatics of love charms. And it is one of the most spectacular contemporary theories of folklore” (p. 185)

Calitatea de „deschizător de drumuri” se recunoaște și în celelalte domenii de activitate ale sârbătoritei. *Surpriza teatrală*, despre care scrie Mihai Zamfir, sintetizează impresiile lăsate unui cititor profesionist, profesor de literatură română, critic și istoric literar, de volumul *Perspective noi în studiul teatrului* (Spandugino, 2019), volum citit „cu pasiune și cu interes mereu sporit”. I se alătură, cu un studiu temeinic, *Teatrul prin ochii și gândul Sandei Golopenția*, Miruna Runcan, profesor la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, eminent teatrolog, care face o analiză de profunzime a acestui segment din proiectul științific al Sandei Golopenția. „Ceea ce unește în profunzime secțiunile volumului de față („Teatru și epocă”, „Didascalii”, „Replici”, „Personaj”, „Impromptu teatral” – n. n. N. C.), fiecare dintre ele centrând tematic o zonă de căutări aparte, un fel

⁷ În volumul *Studies in Moldovan. The History, Culture, Language and Contemporary Politics of the People of Moldova*, New York, Columbia University Press, 1996, p. 145–205. O versiune în limba română a acestui studiu, cu titlul *Descântatul de dragoste în satul Cornova (Basarabia)* publică Sanda Golopenția în vol. *Intermemoria. Studii de pragmatică și antropologie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 101–153.

⁸ Sanda Golopenția, *Limba descântecelor românești*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 34.

de proiect personal pe termen mediu al autoarei, este *perspectiva pragmatică de sorginte austiniană* (subl. n. N. C.). O perspectivă generoasă, cu forța de a privi în adâncime, dar al cărei farmec la lectură crește tocmai din pricină că nu evită comparatismul, nici nu se eschivează de la țeserea unor rețele diacronice revelatorii. [...] *Perspective noi în studiul teatrului* dă seamă asupra unui univers de cercetare și reflecție dintre cele mai bogate și mai fascinante, o lectură pe cât de solicitantă pe atât de plină de rod, de revelații, care îndeamnă la fiecare pas la reconsiderări, la dialog, ba uneori și la polemici, ceea ce e, s-o recunoaștem, un efect de lectură dintre cele mai reconfortante în câmpul teoriei teatrale.”

O deschidere dinlăuntru sau mai de aproape realizează Monique Martinez Thomas, profesor cu o vastă experiență în comunicarea teatrală (a publicat volumul *Voir les didascalies*, Paris, 1994, în colaborare cu Sanda Golopenția), despre care scrie, cu admirație și respect: „La personnalité hors norme de Sanda Golopenția nous incite à ne jamais contenter des chemins tracés ou de prêts à penser, mais à jeter des liens improbables entre les choses, à inventer de nouveaux concepts, à travers les frontières, pour agir. Une pensée plastique et nomade, l'essence de l'ouverture à l'autre, si nécessaire”.

În partea a treia („În jurul operei”) a volumului *In honorem...*, profesorul Mircea Anghelescu, coleg de facultate și de cenaclu literar cu Coca Eretescu, soțul Sandei Golopenția, scrie un studiu doct despre *Didascaliiile în vechile piese românești* (p. 351–356), adaos pe material românesc la construcția teoretică încheagată realizată de sărbătorită în lucrările selectate pentru capitolul „Didascalii” din volumul *Perspective noi...*, 2019.

Volumul omagial *In honorem Sanda Golopenția* adună cincizeci de contribuții, de mai mică (2–3 pagini, precum cele două semnate de Mihaela Albu sau chiar de o singură pagină) sau de mai mare întindere, semnate de sociologi (Mihail M. Cernea, Sorin M. Rădulescu, Zoltán Rostás, Ionuț Butoi, Theodora-Eliza Văcărescu, co-editor, cu Z. Rostás, al volumului omagial, în care publică, în finalul secțiunii II. „Dincolo de operă”, p. 327–328, un poem cu titlul *anchetă fp 218, vol. 64, f. 5–14*⁹, Septimiu Chelcea, Dana Costin, Dumitru Sandu), lingviști (Lidia Bradley, Alexandra Cornilescu, Liliana Ionescu-Ruxăndoiu, Mihaela Mancaș, Gabriela Pană Dindelegan, Mina-Maria Rusu, Inge Crosman Wimmers), etnologi/folcloriști (Ligia Bârgu Georgescu, Nicolae Constantinescu, Iordan Datcu, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Ion Ghinoiu, Otilia Hedeșan, Corina Iosif, Ioana Popescu, Ioana Repciuc, Ion Talos, Vilmoș Voigt, Rodica Zane), scriitori, istorici și critici literari (Mihaela Albu, Liliana Alexandrescu, Mircea Anghelescu, Ana Blandiana, Vasile Bogdan, Ada D. Cruceanu, Doina Jela, Mircea Martin, Miruna Runcan, Mihai Zamfir), cercetători în domenii conexe (Alyssa Grossman, Monique Martinez Thomas, Ruxandra Pop, Costin Popescu, Octavian Roske, Vasile Șoimar, Allison Fong, Cristian Fernea, Octavian Doclin, Lavinia Spandonide).

Constat că operația de a-i grupa, după specializări, pe colaboratorii la volumul omagial închinat Sandei Golopenția nu a fost facilă, și aceasta datorită faptului că sărbătorita însăși acoperă, prin opera sa, arii disciplinare diverse, fiind o personalitate plurivalentă, cu deschideri în mai multe domenii, cu contribuții majore în toate acestea. La fel, gruparea acestor contribuții în cele trei secțiuni ale volumului omagial („Despre operă”,

⁹ Un monolog-confesiune, care începe cu versurile „mi-e sufletul hrană pustie,/de dat la câini, după beție” și se încheie cu „doar tâmpla mi-e moară și vânt –/pe cuvânt.”

„Dincolo de operă”, „În jurul operei”), lasă loc unor neînsemnate, de altfel, speculații privind criteriile adoptate de editori întru aceasta¹⁰, dar ar trebui să-i lăsăm pe lingviști/semioticieni să descifreze nuanțele dintre „dincolo (de operă)” și „în jurul (operei)”, ceea ce nici nu ar adăuga, nici nu ar diminua cu nimic efortul editorilor și diligența contributorilor, unii din aceeași generație cu sărbătorita sau mai vârstnici, alții cu mult mai tineri, discipoli sau continuatori, deși a intra în componența trenului condus de mecanicul-șef Sanda Golopenția seamănă cu atașarea unor vagoane de mărfar la un expres internațional (scuzați comparația care, oricum, „n'est pas raison”). Și, mai ales, toate aceste „nuanțări”, nu ar distruge imaginea de *întreg* a cărții, egală cu integralitatea ființei, a cercetătorului, a recuperatorului, a creatorului despre care un apropiat îi spunea mamei sale, într-o convorbire telefonică, din 12 octombrie 1977, ora 9 dim[ineața], „un lucru pe care eu [Ștefania Cristescu-Golopenția] nu l-am înțeles încă până acum: «La Sanda e aproape un principiu de a fi aspră cu sine însăși!» După ce viața a fost și este atât de aspră cu ea!”¹¹

Autoexigența („aspră cu sine însăși”) se arată a fi încă o marcă a personalității Sandei Golopenția, alături de vigoarea intelectuală neistovită, de tendința de a ieși mereu din rând, de a fi mereu ea însăși, asigurându-i originalitatea creatoare, cultul părinților, dragostea de țară, de poporul român, de limba și cultura românească, nu în sensul patriotismului de paradă, nici al naționalismului desuet, militantismul pentru cauze superioare. O bună parte din aceste calități sunt decelate cu finețe de un alt congener, profesorul Mircea Martin, care comentează scrierile din exil într-un eseu remarcabil, *Emigrația ca descoperire de sine*, p. 285–292. Obiectul central al exegezei criticului îl constituie cartea *Mitul pagubei* (1986), un eseu despre „această experiență de inadaptabilitate”, trădând un „complex al nerealizării personale depline care dă seama – simultan – despre modestia, dar și despre orgoliul autoarei noastre”. „Orgoliu” și „modestie”, ambele așezate sub semnul „lucidității sale autoscopice”, intuit de Cornelia Comorovski ca o calitate, un principiu de viață al Sandei Golopenția, acela de a fi „aspră cu sine însăși”.

Ar fi mai mult decât interesant să aflăm (și poate că timpul nu e departe de asta, pentru că pandemia, bat-o vina!, a creat decalaje între data aniversării și apariția omagiului, întârziind, astfel, și reacțiile la acesta) opiniile „subiectului” despre el însuși, așa cum transpare din comentariile celor care i-au citit cărțile și i-au împărtășit ideile, i-au fost colegi, prieteni, colaboratori, studenți, doctoranzi, despre care (puțini dintre ei) am reușit să dau seamă în această succintă adnotare. Pentru ceilalți, necuprinși în articolul de față, și cărora le cer iertare de a nu-i fi menționat măcar (între care Ioana-Ruxandra Frunteletă,

¹⁰ „Partea I, «Despre operă», cuprinde texte care încearcă să înțeleagă diverse aspecte ale studiilor, cercetărilor, recuperărilor de arhivă realizate de Sanda Golopenția [...]. În partea a II-a, intitulată «Dincolo de operă», se simte cel mai bine și mai dezvăluit emoția care infuzează volumul: majoritatea sunt scriituri personale – eseuri, scrisori, proze scurte și poezii. În fine, partea a III-a, «În jurul operei», este cea mai amplă și include articole academice care acoperă domeniile în care este activă Sanda Golopenția [...]», *Prefață sau Dragostea (pentru știință) în vremea pandemiei*, Editorii, *In honorem Sanda Golopenția*, 2020, p. 14–15.

¹¹ Ștefania Cristescu-Golopenția, *Sporul vieții. Jurnal, studii, corespondență*. Text stabilit, introducere și note de Sanda Golopenția, București, Editura Paideia, 2007, p. 86: „Mi-a telefonat Nely Comorovski ca să mă întrebe ce știu de Sanda. Ce draguță! Îi poartă și ea aceeași grijă ca și mine. Convorbirea mi-a făcut mult bine”. La nota 221, p. 560, editorul notează: „Prof. Dr. Cornelia Comorovski, specialist în literatură comparată, a predat la Universitatea București și, ulterior, stabilindu-se în Franța, la Universitatea din Angers.”

Vers și cântec. Premisele unei antropologii a limbajului poetic folcloric, p. 471–488, cea mai sandagolopențiană dintre toți), rămâne cartea care, singură, vorbește despre Sanda și traiectul ei intelectual, științific, existențial.

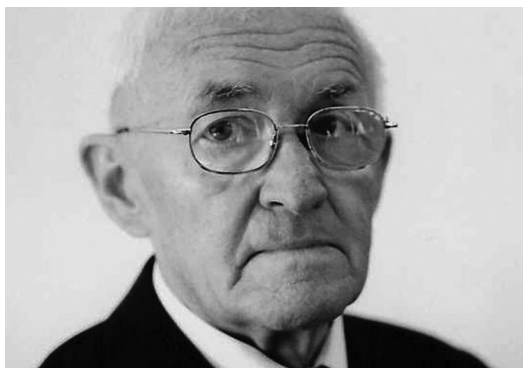
Profesoara (lingvist, semiotician, specialist în pragmatică, sociolog și etnolog prin descendență, teatrolog, publicist, memorialist, scriitor) **Sanda Golopenția** poate să spună, cu îndreptățire, vorbele poetului latin Horațiu: „**Exegi monumentum aere perennius**”.

IN MEMORIAM ISTVÁN ALMÁSI (1934–2021)

Zoltán GERGELY*

István Almási, unul dintre cei mai renumiți cercetători ai muzicii populare maghiare din Transilvania, a încetat din viață în 8 martie, 2021. Trecerea lui în eternitate este o mare pierdere pentru etnomuzicologia maghiară. Profesionalismul său desăvârșit, completat de calitățile omenești cu totul deosebite și rar întâlnite în aceeași personalitate, au lăsat un gol dureros și o apăsare sufletească nu numai în rândul membrilor familiei sale și al foștilor colegi, ci și între numeroșii săi prieteni și admiratori din Cluj și de pretutindeni. Cu inima îndurerată își iau acum rămas bun familia, foștii colegi, foștii studenți și toți cei care l-au cunoscut.

István Almási s-a născut în 6 decembrie 1934, la Cluj. A crescut într-o veche și nobilă familie de preoți reformați, iubitori de muzică, prin urmare, încă de la vârsta de 8 ani, a început să studieze vioara. Între anii 1945–1948, a fost elevul Liceului Teologic Reformat, dar în urma transformărilor ideologice din învățământ, care au interzis școlile cu profil teologic, a fost nevoit să-și



termine studiile liceale, în 1951, la Liceul Teoretic Nr. 2 din orașul natal. Chiar dacă, la îndrumarea familiei, se pregătea pentru o carieră teologică, iar în secret pentru a deveni geolog, – „mulțumită Providenței Divine” – spusese el, a ales totuși o carieră muzicală. În 1956 a absolvit Conservatorul de Muzică „Gheorghe Dima”, specializarea pedagogie muzicală-dirijat coral. În timpul facultății a avut ocazia să învețe de la profesori renumiți precum János Jagamas, Ferenc Maior și István Nagy, personalități care i-au influențat pozitiv dezvoltarea intelectuală și activitatea etnomuzicologică și de dirijor ulterioare ale tânărului absolvent Almási, reținut într-un institut de cercetare muzicală, căruia avea să-și închine întreaga viață. În 1989, sub îndrumarea fostului său profesor, dr. Romeo Ghircoiașu, a obținut titlul de doctor în muzicologie, cu lucrarea intitulată *Cercetările asupra folclorului muzical maghiar din Transilvania în secolul al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea*.

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca.

Pasiunea și interesul pentru folclorul muzical le-a dobândit încă de pe vremea studenției. A avut norocul și oportunitatea să învețe direct de la discipolul lui Zoltán Kodály, nimeni altul decât János Jagamas, titularul disciplinei de la Conservator. Sub îndrumarea acestuia, în 1953, a realizat prima culegere de teren pe Valea Nadășului, în satul Turea, iar în 1954 publica primul articol științific. Din 15 ianuarie 1957 până în 1 decembrie 2004, când împlinea 70 de ani, a fost cercetătorul Institutului Arhiva de Folclor a Academiei Române, parcurgând toate gradele științifice: până în 1960 ca cercetător pe perioada determinată, între 1960-1969 ca cercetător științific, din 1970 ca cercetător științific principal, iar din 1992 ca cercetător principal gradul I. După plecarea de la institut a lui János Jagamas în 1960, a rămas singurul cercetător de folclor muzical maghiar, căruia, după 1968, i s-a încredințat organizarea și gestionarea întregului sector de etnomuzicologie al Secției de Etnografie și Folclor a Filialei Cluj a Academiei Române.

De-a lungul carierei sale a făcut cercetări de teren în peste 130 de așezări din Transilvania și Partium. La fel ca și Jagamas, și-a concentrat atenția asupra satelor în care, în trecut, cercetătorii efectuaseră puține anchete de teren, sau deloc în ceea ce privește muzica populară. Astfel, din zone precum Scaunul Arieșului, Valea Nirajului, Ținutul Ierului, Valea Târnavelor, Valea Lăpușului, Sălaj, Homoroade sau Trei Scaune, de unde a înregistrat peste 5000 de melodii vocale și instrumentale, din care mai mult de 4000 a și transcris. Totodată, cercetătorul a inițiat și coordonat munca de sistematizare a arhivei clujene.

Cercetările sale s-au axat, în principal, pe clasificarea, sistematizarea și tipologia melodiilor folclorice, pe aspectele istorice ale cercetării etnomuzicologice, dar și pe interacțiunile etnice și problemele metodologice din domeniul științei. A publicat, în mai mult de o jumătate de secol, 12 cărți (parțial cu coautori), peste 160 de studii și articole științifice și recenzii în limbile maghiară, română, engleză și germană. În același timp, a susținut peste 190 de comunicări la diferite simpozioane, conferințe naționale și internaționale din România, Ungaria, Austria, Slovacia și Germania. Un aspect deosebit și demn de laudă este și faptul că, grație excelentelor performanțe lingvistice, și-a scris singur toate lucrările științifice în limbile română, germană și engleză, neavând nevoie de traducător.

István Almási a contribuit la realizarea mai multor emisiuni de folclor muzical în studioul Radio Cluj. De asemenea, a întocmit, folosind melodii populare, ilustrații muzicale la 7 piese de teatru de păpuși, inspirate din folclor. Totodată, la solicitarea editurii Didactice, a tradus, în limba maghiară, 3 manuale de muzică.

Dintre lucrările sale aș dori să evidențiez următoarele volume: colecția monografică *A lapádi erdő alatt* [Sub pădurea din Lopadea], apărută în 1957, pe care a publicat-o împreună cu Ilona Szenik și Ilona Zsizsmann. În 1968, în volumul monografic editat de Katalin Olasz, intitulat *Magyargyerőmonostori népköltészet* [Literatură populară din Mănăstireni], în apendicele de aproape 100 de pagini, publică mai multe melodii vocale din repertoriul satului. În 1970, împreună cu Iosif Herțea a publicat volumul trilingv de folclor ardelenesc, intitulat *245 melodii de joc. 245 népi táncdallam. 245 Tanzmelodien*, care conține o exemplară antologie de melodii de dans cu versuri și melodii instrumentale românești, maghiare și săsești. În 1972, a publicat antologia *Tavaszi szél vizet áraszt* [Vântul de primăvară ploaie aduce], care conține cele mai frumoase și prețioase cântece

populare maghiare. Volumul a avut atât de mult succes, încât a fost reeditat în 1982, dar este folosit chiar și în prezent în școli sau diferite tabere cu tematică folclorică.

După mai mulți ani de culegeri de teren și după eforturi mari de transcriere și de sistematizare a materialului înregistrat publică, în 1979, la Editura Kriterion, volumul *Szilágysági magyar népzene* [Folclor muzical maghiar din Sălaj], cu care, în 1981, a câștigat premiul Ciprian Porumbescu al Academiei Române. În 1974, împreună cu András Benkő și István Lakatos, a publicat ediția restitativă cu titlul *Seprődi János válogatott zenei írásai és népzenei gyűjtése* [Culegere din scrierile muzicale și culegerile folclorice ale lui János Seprődi], aceasta prezentând un material etnomuzicologic inedit, necunoscut până atunci de publicul larg. În 1984 a editat volumul de studii al mentorului său, János Jagamas, cu titlul *A népzene mikrokozmoszában* [În microcosmosul muzicii populare]. În 1986 a selectat și îngrijit pentru tipar melodiile populare aferente al volumului cu titlul *Virágok vetélkedése. Régi magyar népballadák* [Întrecerea florilor. Balade populare maghiare vechi], elaborat de József Faragó.

În 2009, cu ocazia împlinirii vârstei de 75 de ani, la Editura Fundației pentru Studii Europene, s-a publicat volumul de studii cu titlul *A népzene jegyében* [În zodia folclorului muzical]. Acesta conține o parte dintre cele mai reprezentative lucrări etnomuzicologice ale sale, rezultatul unei activități de aproape o jumătate de secol de cercetare.

În ultima etapă a carierei sale științifice a lectorat volumul al XI-lea și al XII-lea al antologiei *Magyar Népzene Tára* [Tezaurul Muzicii Populare Maghiare], editate de cercetătorii Mária Domokos și Katalin Paksa, ambele lucrări apărând în 2011. În 2013, a lectorat monografia *A magyar népdal új stílusa* [Stilul nou al muzicii populare maghiare] al lui János Bereczky.

Ultimul său volum antum a apărut în 2019, la Budapesta, în ediția Academiei Ungare de Arte. Colecția reprezentativă de studii cu titlul „*Most jöttem Erdélyből... Írások népzeneről és népdalkutatásról* [„Tocmai am venit din Transilvania...” Scrieri despre muzică populară și cercetarea cântecelor populare] este, în mare parte, rezultatul muncii sale din ultimul deceniu. Toate articolele din acest volum ale strălucitului cercetător sunt, asemenea întregii sale creații științifice, precise, corecte, originale și de o calitate științifică superioară.

István Almási nu a excelat doar în cariera sa de cercetător a muzicii populare maghiare. A avut rezultate excepționale și în alte arii culturale: pe lângă activitatea de cantor, a dirijat mai multe coruri, iar între anii 1990–1993 a acceptat înalta funcție de curator principal al Bisericii Reformate din Ardeal.

Profesionalismul său exemplar și desăvârșit este dovedit de premiile și distincțiile pe care le-a primit de-a lungul anilor. În 1970, în semn de recunoaștere pentru activitatea profesională a primit distincția Meritul Cultural. Pentru rezultatele excepționale în muzicologie, în 2001, Ministerul Patrimoniului Cultural Național al Republicii Ungare i-a acordat premiul Bence Szabolcsi. În 2004, pentru rezultatele obținute în etnomuzicologie, Uniunea Formațiilor Muzicale Maghiare din România i-a acordat premiul János Jagamas. Tot în 2004, Consiliul de Administrație pentru Arta Maghiară de la Budapesta i-a înmănat premiul Zoltán Kodály. În 2009, pe baza deciziei Comitetului Prezidențial al Academiei Maghiare de Științe, a devenit deținătorul medaliei János Arany. În 2010, Senatul Universității de Arte din Târgu Mureș i-a acordat titlul de Doctor Honoris Causa.

În semn de recunoaștere pentru întreaga sa activitate științifică, pe 8 decembrie 2014 a fost distins de către Societatea Etnografică János Kriza cu Premiul pentru întreaga sa operă. În același an, a apărut volumul omagial *Pontosan, szépen. Almási István 80. születésnapjára* [Precis, frumos. Pentru ziua de naștere a 80 de ani al lui István Almási] volum editat de Erzsébet Salat-Zakariás, în care, mai mulți cercetători de muzică populară maghiară și românească, din țară și din străinătate, l-au felicitat și i-au adus elogiile etnomuzicologului octogenar.

Unul dintre principalele merite ale lui István Almási este că a acceptat predarea folclorului muzical maghiar în facultățile proaspăt înființate. A ținut, astfel, cursuri mai mulți ani la Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Reformată, Specializarea Pedagogie Muzicală din Cluj-Napoca, la Facultatea de Muzică a Universității de Arte din Târgu Mureș și la Universitatea Creștină Partium, Departamentul de Muzică Bisericească din Oradea. La Budapesta, la Departamentul de Folclor al Universității Eötvös Loránd și Departamentul de Muzică Populară al Universității de Muzică Liszt Ferenc, a susținut o serie de conferințe de mare succes despre straturile stilistice ale muzicii populare maghiare și despre istoria cercetării muzicii populare.

Încununat, din 1981, cu cel mai însemnat Premiu al Academiei Române, Ciprian Porumbescu, István Almási a fost ales membru al Academiei Maghiare de Arte, membru de onoare al Societății Maghiare Zoltán Kodály, membru fondator al Societății Etnografice János Kriza, membru corespondent al Societății Etnografice Maghiare, membru extern al Academiei Maghiare de Științe, membru al Asociației Muzeului Transilvaniei, al Societății Maghiare de Muzică și Critică Muzicală, al Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România și al Societății Internaționale pentru Studii Maghiare.

În continuare aș dori să evoc pe scurt relația mea privilegiată cu profesorul, mentorul și părintele meu spiritual István Almási. L-am întâlnit prima dată în toamna anului 2005, la facultate. Preda cursul de folclor muzical maghiar, unul dintre cele mai îndrăgite de noi, studenții. Era extrem de elegant, pedant, apărea mereu în costum și cravată. Eu, personal, pur și simplu tânjeam după orice informație nouă despre folclorul muzical, prin urmare, în pauze, ori de câte ori era posibil, întrebam mereu despre muzica populară maghiară în general, dar mai ales despre modul de interpretare a cântecelor populare. Era de o punctualitate, seriozitate, exigență cu totul deosebite, disciplinat și precis în expuneri. Avea cunoștințe extraordinare și un simț pedagogic excelent, combinând rigoarea didactică cu bunătatea și blândețea precum și seriozitatea cu umorul.

După anii de universitate nu am rupt legătura cu îndrăgitul meu profesor. În timpul studiilor doctorale am apelat de nenumărate ori la el pentru ajutor și îndrumare. Treptat această relație de profesor-student a devenit una de prietenie, datorită mai ales faptului că în toamna anului 2013, Institutul Arhiva de Folclor a Academiei Române a scos la concurs un post de cercetător, specializarea etnomuzicologie maghiară. M-am prezentat la concurs și am fost admis într-un colectiv de cercetare prestigios, cu o istorie de peste 80 de ani și cu o arhivă folclorică dintre cele mai mari și mai importante. Ulterior am conștientizat că această sarcină nobilă de edificator de arhivă muzicală, a fost îndeplinită aproape o jumătate de secol de nimeni altul decât István Almási. A fost și rămâne o onoare pentru mine să-i succed în această misiune, dar acest lucru vine cu niște responsabilități uriașe, copleșitoare, întrucât este greu să calci pe urmele Maestrului. După decesul Ilonei Szenik,

Almási era singurul specialist la care mai puteam apela ori de câte ori aveam nevoie de îndrumare. Prin urmare îl frecventam din ce în ce mai des, ceream îndrumări, sfaturi în privința construcției instituționale pe care o edificase, a cercetărilor de teren necesare sau bibliografie internațională, și - nu în ultimul rând - încurajare ca tânăr etnomuzicolog începător. De fapt, abia acum, după ce a plecat dintre noi, am înțeles la ce s-a referit atunci când mi-a spus, într-una din conversațiile noastre, că „...*tânăr cercetător fiind, am rămas singur, fără îndrumător*” - îndrumătorul fiind Jagamas care, din cauza unei legi care interzicea cumulul de funcții, în 1960 părăsise institutul.

Ce am învățat de la iubitul meu profesor, mentor cald și prietenos părinte? În primul rând nevoia de muncă dăruită, de acuratețe și rafinament în cunoașterea fenomenelor, de seriozitate, exigență, onestitate în actul de investigare a acestora. Când mă simt nesigur, epuizat sau îngrijorat, îmi amintesc mereu de cuvintele lui înțelepte: „*Toată lumea să rămână acolo unde i-a fost destinat! Muncește și nu-ți pierde curajul!*”

Dumnezeu să te odihnească în pace, dragul meu profesor, mentor și prieten!

PROFESORUL VIRGILIU FLOREA ȘI SIBIUL

Ilie MOISE*

Le Professeur Virgiliu Florea en relation avec Sibiu (Résumé)

L'étude est un hommage à Virgiliu Florea à la célébration de huit décennies de sa naissance. Contributeur exceptionnel du périodique « Studii și comunicări de etnologie » depuis long temps avec des études d'une profondeur idéologique particulière, Virgiliu Florea a été en même temps un bon collègue et ami de tous les ethnologues de Sibiu, quelle que soit l'institution dans laquelle ils travaillaient: le Musée ASTRA, l'Université « Lucian Blaga » ou l'Institut de Recherche Socio-Humaine de l'Académie Roumaine. Avec son style unique, sobre et rigoureux, Virgiliu Florea a servi, comme peu de gens ont réussi à le faire, le folklore roumain, la nation et le pays. Ses lettres que nous publierons ci-dessous vont renforcer et confirmer nos déclarations.

Mots-clés: ethnologie, archives de folklore, identité ethnique, lettres.

Cuvinte-cheie: etnologie, arhive de folclor, identitate etnică, scrisori.

Salutăm apariția celei de-a treia serii a *Anuarului Arhivei de Folclor*, indiciu clar al revenirii cercetării academice clujene la cele mai glorioase tradiții ale sale. În primul număr al noii serii, ne vom ocupa de evocarea unuia dintre cei mai importanți cercetători ai Școlii clujene de etnologie – prof. univ. dr. Virgiliu Florea (1941–2019), colaborator apropiat al lui Ion Mușlea și reprezentant de marcă al inițiatorilor celei de-a doua serii a *Anuarului Arhivei de Folclor* (1980–1997).

Vechimea relațiilor lui Virgiliu Florea cu Sibiu se măsoară cu deceniile, depășind, de fapt, o jumătate de secol. Apropiat al ctitorului *Arhivei de Folclor a Academiei Române* – Ion Mușlea, tânărul asistent universitar de la mijlocul anilor '60 a urmat îndeaproape sugestiile magistrului său de a studia folclorul publicat în revistele manuscrise din Ardeal. Printre sugestiile lui Ion Mușlea figura și aceea de a valorifica folclorul literar din revista manuscrisă a teologilor sibieni – „Musa” (1871–1907). Așa se face că tânărul Virgiliu Florea, proaspăt asistent la Facultatea de Filologie a Institutului pedagogic de trei ani din Cluj, se deplasează, într-o vacanță de la mijlocul deceniului șase, la Sibiu, unde reușește să copieze, în cca două săptămâni, întreg folclorul literar din cele



Virgiliu Florea
(13 februarie 1941–7 august 2019)

* Institutul de Cercetări Socio-Umane al Academiei Române, Sibiu.

35 de tomuri ale revistei „Musa”. Textele copiate acopereau spațiul transilvan aproape în întregime, numărul mare al acestora – 456 – permițându-i să se gândească la o antologie reprezentativă pentru Ardeal. Dar... pentru că întotdeauna există și un dar, alte și alte teme au devenit prioritare, folclorul studenților sibieni urmând să aștepte, cu răbdare, vremuri mai bune.

Dacă m-ar întreba cineva când l-am cunoscut pe profesorul Virgiliu Florea, n-aș putea răspunde. Numele îmi era familiar încă din timpul studenției, dar, personal, cred că ne-am întâlnit după 1972, la sesiunile de comunicări științifice ale *Arhivei de folclor din Cluj*, în cadrul cărora i-am remarcat profesionalismul observațiilor și tonul blând, dar categoric, al intervențiilor. Sesiunile de comunicări științifice de la Cluj, Alba Iulia sau Sibiu, deseale comisii de doctorat postdecembriste au adâncit și mai mult amicitia noastră, pecetluită de o corespondență începută în 1995.

Tipărirea tezei de doctorat, *Folcloristul Enea Hodoș* (Cluj-Napoca, Transilvania Press, 1995), a fost salutată de două articole consistente apărute în „Tribuna” (Sibiu, 1996), semnate de profesorul Gh. Pavelescu și de Ilie Moise. De altfel, din aceeași perioadă datează și prima scrisoare, însoțită de o fișă biobibliografică actualizată (depășisem etapa autobiografiei, dar încă n-am ajuns la CV-ul european). I-o cerusem, probabil, pentru prezentarea tezei de doctorat în „Tribuna Sibiului”.

1

Cluj-Napoca, 25 mai 1995

Dragă prietene Ilie Moise,

Îmi pare rău că nu m-am putut ține de cuvânt. Îmi cer mii de scuze pentru impardonabila întârziere. N-am putut, însă, răzbi, printre prea multele obligații didactice (unele apărute pe neașteptate), la care s-au adăugat cele 16 inspecții speciale pentru acordarea gradului didactic I, unele având loc în localități îndepărtate, ca Brașov, Toplița, Miercurea Ciuc, Onești etc. Acum, însă, am scăpat de toate, și de școală, și de inspecții, așa încât încerc a mă achita de îndatorire în cea dintâi dimineață liberă pe care o am. Cu atât mai mult, cu cât vin îndată examenele de toate felurile: de an, de licență, de bacalaureat, care iarăși îmi vor lua ceva timp. Ca tacâmul să fie complet, fac parte, în continuare, din comisia de admitere pe facultate.

Altfel, suntem bine și sănătoși, ceea ce sperăm că e și cazul vostru. Avem, însă, griji destule, căci fiica noastră, Mădălina, termină liceul și o așteaptă confruntări dificile, cu atât mai mult, cu cât vrea să facă arte plastice, unde locurile sunt extrem de puține.

Alte noutăți nu prea am, decât că mi-a apărut în iarnă un volumaș menționat în fișa biobibliografică alăturată, din care îmi face plăcere să-ți trimit un exemplar, ca de altfel și din ceea ce mai am la-ndemână.

Sperând să-ți aud din nou vocea într-o bună dimineață la telefon și cerându-mi încă o dată scuze pentru întârziere, îți trimit, ție și familiei, expresia celor mai bune salutări și urări de cât mai depline împliniri.

Cu tot dragul, Virgiliu Florea

PS: Dacă ai cunoștințe pe la Biblioteca Județeană, întreabă-i, te rog, dacă nu vor să achiziționeze, pentru rețeaua lor, exemplare din **Poezii populare din Câmpie și din Folcloriști ardeleni**. Aceasta din urmă cuprinde și o culegere sibiană, aceea din Tilișca, a elevului blăjean Vasile (Basiliu) Iosof, vrednic colaborator al lui S. Fl. Marian. Pentru rețeaua școlară, i-am scris doamnei inspectoare Ana Iliescu, dar n-am primit încă răspuns. Județele Alba, Cluj, Sălaj, Maramureș și Mureș s-au dovedit deosebit de interesate, atât pe linia bibliotecilor școlare, cât și a celor sătești.

V. Fl.

Fișă bio-bibliografică

Mă numesc Florea Virgiliu. M-am născut la 13.02.1941, în com. Pogăceaua, sat Văleni, jud. Mureș, din părinții Florea Vasile (1908–1976), învățător, profesor și director, în satul Văleni, timp de 46 de ani, și Florea Victoria, născută Bumbac (1920–1994), casnică.

Mi-am făcut studiile după cum urmează: școala primară în satul Văleni (1948–1952); elementară, în comuna Pogăceaua (1952–1955), iar liceul la Târgu Mureș, la Liceul „Al. Papiu Ilarian” (1955–1959). Studiile universitare la Facultatea de Filologie (azi Litere) a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj (1959–1964).

La absolvire, am fost numit, prin repartiție ministerială, preparator la Catedra de literatură a Facultății de Filologie a Institutului Pedagogic de 3 ani din Cluj, unde am lucrat, apoi, ca asistent și asistent cu delegație de lector, în calitate de cercetător și cercetător științific principal, la actualul Institut „Arhiva de Folclor” a Academiei Române din Cluj-Napoca. Întrucât acest institut a aparținut, într-o vreme, Universității din Cluj, am fost trimis, sub rectoratul prof. univ. dr. Ion Vlad, ca lector de limbă și civilizație românească la University of Rochester, Rochester, New York (1978–1980) și lector de limba și literatura română la „School of Slavonic and East European Studies” din cadrul University of London. Concomitent, am ținut, săptămânal, cursuri de limba română și la University of Cambridge (1980–1982).

Între timp, devenisem doctor în filologie, cu teza **Folcloristul Enea Hodoș** (318 p. dactilografiate), pe care am susținut-o, la prof. univ. dr. Dumitru Pop, în toamna lui 1974. Titlul mi-a fost confirmat de Comisia Superioară de Diplome a Ministerului Învățământului la 25 ianuarie 1975.

Din 5 octombrie 1992, funcționez, prin concurs, ca lector la Catedra de literatură română, comparată și teorie literară a Facultății de litere din Cluj. Am predat sau predau cursul de **folclor literar românesc** la anul I, secția Limbi străine (pedagogie, teologii) principal – limba și literatura română secundar; **etnografie și etnologie** la anul I, secția Istorie, opțional: nu se mai predau, în urma reducerii numărului de ore; **etnologie**, facultativ, la Secția de limba și literatura română principal, an II; **Istoria științelor despre cultura populară**, la anul II, Secția de Română (sau Istorie) – Etnologie, secție nou înființată, după 1989. În cadrul cursului de **Mitologie generală și populară**, anul III Română (sau Istorie) – Etnologie, îmi revine, în semestrul al II-lea, partea de mitologie populară.

Pe lângă anii petrecuți în străinătate, ca lector român, am făcut un schimb de experiență la Universitatea din Praga, respectiv la institutele de folclor din Praga și Bratislava (9–22 decembrie 1974). Bursier „Tempus”, în cadrul programului de cultură populară, la Universitatea „La Sapienza” din Roma (iunie 1993).

Activitatea științifică

Am publicat, în volum, trei ediții și un volum de studii, după cum urmează:

1. **M. Gaster în corespondență**. Ediție îngrijită, prefață, note și indice de Virgiliu Florea, București, Editura Minerva, 1985, 198 p. + 12 pl. Este rezultatul șederii mele la Londra, ocazie cu care am investigat și adus acasă, în copii xerox, o parte din arhiva văzută integral de noi, de cca 300.000 de documente, rămase de la marele învățat evreu, originar din România, dr. M. Gaster, lingvist, filolog, istoric literar și folclorist. Volumul a fost apreciat elogios de personalități ca: acad. Al. Graur, Adrian Marino, Al. Dușu, Z. Ornea, V. Adăscăliței, Mircea Anghelescu și I. Cuceu.

2. **Romulus Felea, Avram Iancu în tradiția orală a moșilor**. La 120 de ani de la moartea eroului. Volum publicat de Ioan Felea și Virgiliu Florea. Prefață de acad. Ștefan Pascu, Cluj-Napoca, cu sprijinul Filialei din Cluj-Napoca a Academiei Române, 1992, 232 p. + 8 planșe.

3. **Poezii populare din Câmpie**. Publicate după un manuscris inedit, de Virgiliu Florea, Bistrița, Editura Cadran, 1993, 174 p. + 2 facsimile.

4. **Folcloriști ardeleni, colecții inedite de folclor**, Cluj-Napoca, Transilvania Press, 1994, 188 [192] p. + 11 ilustrații în text.

Volumul întrunește cinci contribuții de istoria folcloristicii românești, domeniul meu predilect, spre care m-a călăuzit, văzându-mi înclinația, marele folclorist clujean Ion Mușlea.

Majoritatea preocupărilor mele sunt, deci, din acest domeniu și se concretizează în peste 130 de studii, materiale, articole și recenzii de specialitate, publicate în reviste de profil sau cultural – literare, ca: „Revista de etnografie și Folclor”; „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”; „Studia Universitatis Babeș-Bolyai” (Series Philologia); „Folclor literar” (Timișoara); „Studii și comunicări” (Satu Mare); „Anuarul [Arhivei] de Folclor”; „Anuarul de lingvistică și istorie literară” (Iași); „Marisia”. Studii și materiale. Arheologie. Istorie. Etnografie (Târgu Mureș); „Biblioteca și Cercetarea” (Cluj-Napoca); „Memoriile Secției Filologice, Literatură și Arte ale Academiei Române”; „Revista muzeelor și monumentelor”. Seria „Monumente istorice și de artă” (București); „Anuarul Institutului de Istorie [și Arheologie] din Cluj”; „Studia Judaica” (Cluj-Napoca); „Steaua”; „Tribuna”; „Tribuna României”; „Ramuri”; „Pagini bucovinene” (Supliment la „Convorbiri literare”); „Jurnal literar”; „Adevărul literar și artistic”; „Cahiers roumaines d'études littéraires”. În străinătate: „Miorița”. A journal of Romanian Studies (Rochester – N.Y.); „Jahrbuch für Volksliedforschung” (Berlin); „Demos” (Berlin).

În volume colective:

1. **Relații româno-americe în timpurile moderne**, Iași, volum editat de Gheorghe I. Florescu, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1993 (Academia Română, Institutul de Istorie „A. D. Xenopol”).

2. Mircea Zăciu, Marian Papahagi, Aurel Sasu, **Dicționarul scriitorilor români**, vol. I (A-C), București, Editura Fundației Culturale Române, 1995.

În străinătate:

Etudes roumaines et aroumaines. Studii românești și aromânești. Sous la rédaction de Paul H. Stahl, vol. II, Paris, 1993 ș.a.

Am susținut peste 50 de comunicări științifice, în țară mai ales, dar și în străinătate, la Pančevo (Iugoslavia), Békéscsaba (Ungaria) și, în special, în S.U.A., unde am participat

personal sau am trimis comunicări la simpoziioanele și sesiunile de comunicări organizate de Universitatea Statului Massachusetts din Amherst (1979) și Universitatea Statului Ohio din Kent, Trumbull Campus, Warren – Ohio (1979) și, respectiv, la Congresele Academiei de Arte și Științe, organizate la Northeastern University, Boston, Mass (1980); la Arlington, Texas (1981); la Claremont, California (1982) și București (1991).

Emisiuni Radio și Tv pe teme de specialitate la studiourile din Cluj, Târgu Mureș și București, iar în străinătate, la BBC, pentru Anglia și, respectiv, Țara Galilor.

Fac parte din Comisia de Folclor a Academiei Române. Membru în colectivul redacțional al „Anuarului Arhivei de Folclor”.

Cluj-Napoca, 25.V.1995

Dintre noutățile editoriale din capitala Transilvaniei, îmi trimite volumul I din *Folcloriști ardeleni. Colecții inedite de folclor*, apărut în 1994 la Transilvania Press din Cluj-Napoca. Volumul a fost, până la urmă, o reală surpriză, din moment ce recupera „o culegere sibiană, aceea din Tilișca, a elevului blăjean Vasile Iosof”

În următoarea scrisoare, din februarie 1996, îmi propune – ca răspuns la invitația mea de a colabora la „Studii și comunicări de etnologie” – un material despre I.C. Hintz-Hințescu.

2

Cluj-Napoca, 1 februarie 1996

Dragă Prietene și Stimate Coleg Ilie Moise,

Mai întâi, îmi cer scuze pentru întârziere. Am fost, însă, destul de rău bolnav (cu gripa care bântuie) și chiar și așa, n-am avut suflet să amân două inspecții speciale la Baia Mare, căci le-ar fi încurcat serios pe candidate, mai ales pe una, care nu era titulară la școala la care obținuse câteva ore special pentru această ocazie. Revenit acasă, am stat câteva zile în pat, apoi am recitat întreaga mea contribuție despre Hințescu, care sună – mi se pare – destul de convingător. Deși nu așa se cade, ți-o trimit în manuscris, căci nu am nici o posibilitate de a o dactilografia. De înțeles, cred că se înțelege, că scriu mare (ca bătrânii!) și destul de citeț. Ceva probleme se vor pune (poate nu pentru un expert în germană) la transcrierea titlurilor nemțești, căci scrisorile lui Hințescu către Gaster au fost scrise pe hârtie transparentă, astfel încât a trebuit să deschid la maximum xeroxul, pentru a se vedea cât mai puțin urmele de pe precedenta carte. Pentru Schott, Obert și, poate, Haltrich, nu vor fi așa multe dificultăți, căci pot fi folosite cuprinsurile colecțiilor lor de povești. Mai greu va fi cu Simiginowicz și Colda, ale căror colecții au rămas inedite, pe câte știu.

Dacă te interesează acest material, te rog aranjează să fie dactilografiat, după care retrimite-mi manuscrisul și un exemplar dactilografiat, pentru a corecta partea românească în cel mai înalt grad cu putință.

Dacă materialul ar putea apare în germană (sau bilingv), ar fi extraordinar și s-ar încadra în orientarea Redacției, de a avea cele mai bune relații cu sașii.

Oricum, fã tu cum crezi cã este mai bine, iar eu nu pot decãt sã-ți mulțumesc și sã mã declar deosebit de onorat cã pot colabora, și eu, în sfârșit, la „Studii și comunicãri”.

Cu cele mai bune salutãri tuturor alor tãii, ca și familiei prof. Pavelescu

Cu mult drag, Virgiliu Florea

Materialul a apãrut în anul urmãtor, în tomul al XI-lea de „Studii și comunicãri de etnologie”, cu titlul *I.C. Hintz-Hințescu, autor al celui dintãii catalog al poveștilor romãnești (1878)*. O lucrare consistentã, de realã contribuție științificã! Entuziasmat de lucrarea lui Hințescu, „a ieșit foarte bine, chiar mai bine decãt mã așteptam”, îmi scrie o nouã epistolã în 1997.

3

Cluj-Napoca, 5 februarie 1997

Dragã Ilie,

Am citit, cu destulã atenție (cred), lucrarea despre Hințescu. N-a ieșit deloc rãu, ba, aș putea zice cã a ieșit foarte bine, chiar mai bine decãt mã așteptam (în manuscris, nu-mi puteam face o idee prea clarã asupra lucrãrii). Dupã pãrerea mea și dat fiind specificul publicației voastre, ca și locul ei de apariție, cred cã ar fi recomandabil (ba chiar s-ar impune traducerea lucrãrii în germanã); asemenea bune ocazii nu se ivesc prea des. În acest fel, s-ar putea câștiga bunãvoința unor persoane și cercuri germane, care se mândresc, pe bunã dreptate, cu aportul pe care înaintașii lor l-au avut la progresul culturii romãnești. Am încercat sã ating aceastã coardã sensibilã și în finalul rezumatului. Sper cã am fãcut bine! Oricum, rãmânem în legãturã pentru eventualele corecturi sau adaosuri.

*Cu toatã dragostea și prietenia,
și cu cele mai bune urãri acasã,*

Virgiliu Florea

Abia în 2001, va publica studiul *M. Gaster and Agnes Murgoci as Romanian Folklorists and Patriots*, an în care periodicul sibian îl va sãrbãtori publicãnd articolul *Profesorul Virgiliu Florea la 60 de ani*, semnat de jurnalistul sibian Ion Onuc Nemeș, unul dintre foștii sãii studenți. Dupã prima corecturã, îmi trimite urmãtorul mesaj:

4

Cluj-Napoca, 2001

Dragã Ilie,

Te rog sã mai faci urmãtoarele corecturi în articolul lui Onuc: coloana 3, rãndul 12: învãțător (mama, femeie minunatã, era casnicã); coloana 4, rãndul 7: redescopeream; coloana 4, rãndul 36: câmpie cu C mare.

*Cu mult drag și cu mult succes pentru Iliana,
Virgiliu Florea*

Din rațiuni financiare, tomul al XV-lea de „Studii și comunicări de etnologie” a apărut cu o întârziere de câteva luni, fapt ce mi-a permis să îi public studiul despre M. Gaster și A. Murgoci, care a apărut la Sibiu abia în aprilie 2002.

5

Cluj-Napoca, 26 aprilie 2002

Dragă Ilie,

Îmi cer scuze pentru întârziere, dar „computerista” n-a reușit să termine lucrarea decât azi, vineri, pe la ora 11.30. E adevărat, n-am stăruit nici eu îndeajuns.

În eventualitatea că nu este, totuși, prea târziu, trimit alăturat: discheta cu studiul **M. Gaster and Anges Murgoci as romanian folclorists and patriots**; fotografiile la xerox ale celor doi protagoniști, în caz că pot fi reproduse; dacă nu, nu; [din **Gaster** o alegi, evident, pe care o consideri mai sugestivă]; fotografia mea, relativ recentă, în caz că mai pot fi introdus printre sărbătoriți; **curriculum vitae, lista de lucrări și autoevaluare**, spre a-i servi, dacă nu este prea târziu, (și) lui Onuc Nemeș, căruia îi mulțumesc pentru atenția și timpul pe care mi le acordă; ultimele mele două volume, pe care tu le ai, sunt pentru Onuc și îmi cer scuze pentru a-l fi omis, neintenționat, până acum. De cel din urmă sunt sigur că nu i l-am trimis; de precedentul, nu-mi mai aduc aminte (deși păstrez o oarecare evidență), probabil că nu.

Cât privește fotografia mea, memoriul de activitate, lista de lucrări și autoevaluarea, nu le arunca, atunci când nu-ți mai trebuie (dacă nu-ți/ vă mai trebuie), ci adu-mi-le la Cluj, fără însă ca restituirea lor să aibă – repet – caracter de obligativitate. Discheta, însă, mi-ar trebui.

Cu scuzele de rigoare pentru întârziere, Vă doresc tuturor Sărbători fericite, cu pace, liniște sufletească și cât mai multe... alimente și băuturi rituale.

Ca întotdeauna,
cu mult drag,
Virgiliu Florea

Ultima epistolă primită de la Virgiliu Florea datează din 24 martie 2009, un e-mail prin care îmi solicită completarea seriei de „Studii și comunicări de etnologie”...

6

24 martie 2009

Dragă Ilie Moise,

Din motive obiective, pe care ți le voi dezvălui la proxima noastră întâlnire, voi colabora cu drag doar la al doilea volum din anul acesta, al prestigioasei publicații pe care o conduci. N-am uitat, însă, de promisiunea ta de a-mi trimite volumele lipsă din „Studii și comunicări de etnologie”. Ele sunt: vol. I (1978); IV (1982); VI (1992); VII (1993); XIII (1999); XVI (2002) și XIX (2005).

Mulțumindu-ți de pe acum, te rog să primești expresia celor mai bune salutări!

Complimente colegilor!

Virgiliu Florea

După această dată, Virgiliu Florea a continuat colaborarea cu sibienii, mai exact cu Andreea Buzaș, pe care a cunoscut-o la una dintre edițiile Zilelor Academice Clujene, când colega mea a prezentat o comunicare despre Arhiva de folclor a Institutului de Cercetări Socio-Umane Sibiu. Plăcut impresionat de tema abordată, profesorul i-a propus să realizeze împreună o ediție critică a culegerilor de folclor poetic din „Musa”, pornind de la documentele păstrate la Biblioteca Mitropoliei din Sibiu, dar și de la manuscrisul personal, datat 1967. Odată acceptată oferta, s-a trecut la documentarea „pe teren”... la Biblioteca Mitropoliei. Acolo... stupoare! Din cele 35 de volume ale revistei manuscrise *Musa*, amintite de Ion Mărcuș în *Preocupările folclorice ale teologilor sibieni...*¹, în urma unei inundații, au mai rămas doar 12! Într-o atare situație, manuscrisul profesorului Florea echivala cu o superbă acțiune de salvare a întregului folclor poetic dintr-o revistă care... în bună parte, nu mai există. Următorul pas a fost introducerea volumului *Musa – implicații naționale...*² în planul Institutului de Cercetări Socio-Umane Sibiu și, implicit, al Academiei Române, de aniversare a 100 de ani de la Marea Unire, cu termen de apariție 1 decembrie 2018.

De acum, eforturile celor doi cercetători s-au concentrat pe conturarea contribuției revistei sibiene la dezvoltarea folcloristicii transilvane, apelându-se la toate informațiile culturale și sursele bibliografice existente, editate sau inedite.

De un real folos a fost studiul lui Ion Mărcuș și îndeosebi anexa *Bibliografia folclorică a revistei „Musa”*, de departe cea mai completă lucrare privind materialele folclorico-etnografice publicate aici. Salutăm inițiativa autorilor de a reproduce în *Anexă* textul lucrării lui Ion Mărcuș, de acum o raritate bibliografică (a apărut în „Anuarul Arhivei de Folclor a Academiei Române” în 1942), fapt ce a permis celor doi cercetători să evidențieze, în contextul actual, contribuția reală a revistei *Musa* la evoluția folcloristicii transilvane.

O succintă analiză a materialelor publicate în volumul semnat de Virgiliu Florea și Andreea Buzaș vădește multă acribie științifică, o surprinzătoare capacitate de sinteză, care transformă cartea într-un admirabil instrument de lucru, extrem de util pentru o istorie a culturii tradiționale românești din secolul al XIX-lea. *Musa – implicații naționale...* are regim de ediție critică, remarcându-se printr-o profundă analiză a fenomenului tratat și printr-un limbaj bine conceptualizat, de mare actualitate. Fișele de folcloriști, dicționarul de termeni dialectali și o bibliografie adusă „la zi” denotă o profundă cunoaștere a subiectului, dar și o adâncă responsabilitate față de cultura populară românească și cuvântul tipărit. Cercetători riguroși, Virgiliu Florea și Andreea

¹ Ioan Mărcuș, *Preocupările folclorice ale teologilor sibieni între 1871–1907 și bibliografia folclorică a revistei „Musa”*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VI, 1942, București, p. 101–121.

² „Musa” – *implicații naționale. Folclor poetic într-o revistă manuscrisă din secolul al XIX-lea*, ediție îngrijită, note bibliografice, indici și glosar de Virgiliu Florea și Andreea Buzaș; prefață de Ilie Moise, Sibiu, Editura Andreiana, 2018, 322 p.

Buzaș valorifică cele mai insignifiante detalii istorice, lingvistice sau folcloristice în vederea conturării unei imagini cât mai complexe și mai clare a locului și rolului culturii tradiționale în stabilirea profilului complex al revistei teologilor sibiieni.

Interesul masiv pentru cultura tradițională, ușor de sesizat în fiecare număr al *Musei*, te trimite cu gândul la un întreg șir de personalități ale scrisului transilvan, din care nu lipsesc corifeii *Școlii Ardelene* și reprezentanții generației de la 1848, care au transformat folclorul în cel mai puternic element al identității românești. Paginile încărcate de poezie populară ale *Musei* aduc aminte de emulația, unică în spațiul românesc, declanșată în rândul elevilor și studenților de canonicul blăjean Ioan Micu Moldovan – realizatorul celei mai ample culegeri de folclor a vremii, publicată, mai întâi, de Jan Urban Jarník și Andrei Bârseanu, în antologia *Doine și strigături din Ardeal* (1885). Fenomenul în sine, culegerea folclorului prin intermediul elevilor și studenților, capătă la *Musa* proporții neobișnuite, împlinindu-se în chip magistral, printr-un interesant tandem cu „Telegraful român” sau cu „Tribuna” lui Slavici. Alături de cele două ziare sibiene și împreună cu ele, *Musa* – revista manuscrisă a teologilor și pedagogilor din orașul de pe Cibin – a contribuit din plin la pregătirea acelor elite românești care ne-au dat, în 1918, o țară atât de mare și atât de frumoasă.

Acest volum, „*Musa*” – *implicații naționale...*, realizat împreună cu Andreea Buzaș și prefațat de mine, ne-a apropiat și mai mult, discuțiile noastre telefonice succedându-se cu o ritmicitate aproape săptămânală. Era mulțumit de ținuta științifică a materialelor publicate, de aspectul grafic al copertei, de seria de „Documente inedite” pe care am inaugurat-o în urmă cu doi ani.

Acum, când Profesorul Virgiliu Florea a plecat, sperăm, într-o lume ceva mai bună, amintirile ne dau târcoale și ne atenționează că despre prietenul nostru va trebui să vorbim doar la timpul trecut.

Colaborarea profesorului clujean cu sectorul de etnologie al Institutului nostru și redacția periodicului „Studii și comunicări de etnologie”, concretizată în publicarea a opt lucrări de istorie a folcloristicii românești, cu un puternic impact științific, dar și a unei cărți de referință precum „*Musa*” – *implicații naționale...*, rămâne semnul unor relații privilegiate, a unor sentimente de prețuire reciprocă, dar și de adâncă apreciere a comunității academice din orașul de pe Cibin față de unul dintre cei mai autentici reprezentanți ai școlii etnologice clujene.

Pentru folcloristica românească, Virgiliu Florea a fost și va rămâne de-a pururi cercetătorul și profesorul de o aparte distincție și civilitate, ale cărui contribuții privind istoria disciplinei sunt unice și greu de egalat³. Pentru Sibiu, profesorul Virgiliu Florea a

³ Pentru a contura imaginea reală a contribuțiilor științifice de excepție ale profesorului Virgiliu Florea, trecem în revistă principalele **volum** publicate: *Folcloriști ardeleni. Colecții inedite de folclor*, Cluj-Napoca, 1997; *Folcloristul Enea Hodoș*, Cluj-Napoca, 1995; *Prieteni români ai lui M. Gaster*, Cluj-Napoca, 1997; *Din trecutul folcloristicii românești*, Cluj-Napoca, 2001; *M. Gaster & Agnes Murgoci – avocați în Marea Britanie ai culturii populare românești (Advocates in Great Britain of Romanian Culture)*, Cluj-Napoca, 2003; *Din istoria unei capodopere: „Crestomație română” de M. Gaster. Cu 132 de documente inedite* (în colaborare cu Elena Cernea), Cluj-Napoca, 2010; *Un cărturar german, I.C. Hintz Hințescu, folclorist și literat român*, Cluj-Napoca, 2012. **Ediții:** *M. Gaster în corespondență*, prefața editorului, București, 1985; Romulus Felea, *Avram Iancu în*

fost cercetătorul inspirat care a salvat literalmente folclorul publicat într-una dintre cele mai importante reviste manuscrise din spațiul transilvan.

tradiția orală a moșilor, (în colaborare cu Ioan Felea), prefață Ștefan Pascu, Cluj-Napoca, 1992; *Poezii populare din Câmpie*, prefață Oliv Mircea, introducerea editorului, Bistrița, 1993; Norbert Fisch, *Legende și povestiri din Munții Apuseni*, Alba Iulia, 2011; „*Musa*” – *implicații naționale. Folclor poetic într-o revistă manuscrisă din secolul al XIX-lea* (în colaborare cu Andreea Buzaș), prefață Ilie Moise, Sibiu, 2018.

RELAȚIA DINTRE GH. PAVELESCU ȘI ION MUȘLEA DE LA DEVENIRE, LA ROADE, ÎN STUDIAREA CULTURII TRADIȚIONALE ȘI DESĂVÂRȘIREA UNEI FRUMOASE PRIETENII

Amalia PAVELESCU*

The Relationship between Gh. Pavelescu and Ion Mușlea – from the Beginnings to Fruitfulness, in Studying the Traditional Culture and in Cultivating a Close Friendship (Abstract)

The article presents the productive relationship between two researchers in ethnography and folklore. Ion Mușlea, the director of the “Folklore Archive of the Romanian Academy”, wrote an *appeal* to the villages’ intellectuals to help him in collecting folklore by distributing folkloric questionnaires. The teachers at the “Aurel Vlaicu” high school in Orăștie asked their pupils if they would be interested in helping. One of the students, being born in a mountain village and having folklore in his blood, offered to complete the questionnaire. His name was Gheorghe Pavelescu and he did an excellent job. Pavelescu became a skilled collector and Mușlea rewarded him with social prestige, books, and money. By chance, another person from Pavelescu’s village met Ion Mușlea in Cluj and passed on the news that Mușlea was asking about the young student. Pavelescu took this as a good sign and enrolled at the University of Cluj. While he was an undergraduate, Mușlea helped him with living expenses and research. They worked together for many years and the relationship between the two personalities is a remarkable example of how such academic collaborations can become life-long friendship.

Keywords: folkloric questionnaire, collecting folklore, Gheorghe Pavelescu, Ion Mușlea, The Folklore Archive of the Romanian Academy.

Cuvinte-cheie: chestionar folcloric, culegere de folclor, Gheorghe Pavelescu, Ion Mușlea, Arhiva de folclor a Academiei Române.

Sunt mulți factori „responsabili” de reușita în carieră și relații armonioase – zestrea genetică, hărnicia, dăruirea, contextul cultural și politic, la care se adaugă șansa și alegerea (decizia). Cu prilejul unor alocuțiuni și în diverse publicații cu caracter autobiografic, Gh. Pavelescu detaliază cum s-a format ca folclorist.¹ Pornind de la aceste mărturisiri, am făcut asocierea cu afirmația „Alegerea, și nu șansa, e cea care ne determină destinul” (Franklin Delano Roosevelt). Exemplificările găsite în textele autobiografice amintite contrazic însă dictonul lui Roosevelt și demonstrează că *atât șansa, cât și alegerea sunt*

* Facultatea de Științe Socio-Umane, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu.

¹ Gheorghe Pavelescu, *Cum am devenit folclorist*, în *Ethnos. I. Studii de etnografie și folclor*, Centrul Județean al Creației Populare, Sibiu, 1998, p. 5–11; Gh. Pavelescu, *Contribuții la cunoașterea folcloristicii românești din anii 1934–1990*, în „Studii și comunicări”, Asociația Folcloriștilor și Etnografilor, Sibiu, 1990, p. 7–87.

în egală măsură importante în devenirea unui intelectual. Articolul de față țintește spre susținerea acestei teorii, în ceea ce privește „rolul” de șansă „întruchipat” de Ion Mușlea și rolul de „personaj” ce alege, decide, și profită de șansă, „jucat” în viața reală de Gh. Pavelescu². În același timp, studiul pune în lumină o frumoasă relație profesională și amicală fondată pe interesul, priceperea și pasiunea pentru cultura tradițională.

Elev în clasele IV–VIII al prestigiosului liceu „Aurel Vlaicu” din Orăștie (1931–1936), Gh. Pavelescu are șansa unor dascăli eminenti, ce-i deschid calea spre culegerea de folclor. (Petre Munteanu – profesor de limba română³, Aurel George Stino – profesor de limba franceză, Ioachim Rodeanu – profesor de istorie și geografie⁴). Profesorul de limbă română a prezentat „cu multă simpatie creația lirică și epică populară”, adresându-le elevilor îndemnuri de a culege folclor în timpul vacanțelor⁵ iar Aurel Stino le promite școlarilor că le va publica materialele de folclor culese, în revistele „Neamul Românesc” și „Cuget clar”.⁶ Iată câte promisiuni de recompense pentru adolescenții ce se vor încumeta la adunarea de materiale folclorice! La acestea se adaugă îndemnuri prompte și stimulative. Profesorul Ioachim Munteanu le citește elevilor, în anul 1933, înainte ca aceștia să plece în vacanța de iarnă, textul scris de Ion Mușlea, directorul Arhivei de Folclor, „Apel către intelectualii satelor cu prilejul înființării Arhivei de Folclor a Academiei”. Stimulativ este și gestul de a le înmâna doritorilor, chestionarul nr. 1 al „Arhivei”, „Calendarul poporului pe lunile ianuarie–februarie” și un caiet cu antetul „Arhiva de Folclor”. Gh. Pavelescu, la vârsta de 18 ani, profită de acest prilej și aplică chestionarul în Purcăreți, satul natal, la localnicul Zaharia Stancu.⁷ În aceeași vacanță, completează un alt chestionar, nr. 5, despre „albinărit”, ce era alcătuit sub oblăduirea Muzeului Limbii Române. Mai târziu, tânărul culegător va deveni interesat atât de textul folcloric, cât și de obiectul etnografic⁸, în ceea ce privește cercetarea de teren cu caracter monografic și scriitura etno-folclorică.

Ațiunea de culegere a folclorului a fost răsplătită de Ion Mușlea curând, „înainte de o lună”, prin oferirea volumului I al Anuarului Arhivei de Folclor, cu dedicația „Elevului Gh. Pavelescu, pentru frumoasele culegeri trimise Arhivei de Folclor, Cluj, 7 II 1934 (semnat) Ion Mușlea”⁹.

Odată începută ațiunea de culegere a folclorului sub îndrumarea lui Ion Mușlea, Gh. Pavelescu o va continua consecvent, cu râvnă și pricepere. Astfel, în vacanța de

² Cf. Amalia Pavelescu, *Gh. Pavelescu – năzuințe, șanse, obstacole, devenire*, în Andrei Kozma, Cristina Glavce, Francisc Szombatfalvi-Török (coord.), *Antropologia și munca*, Sibiu, ASTRA Museum, 2014 și în „Studii și comunicări de etnologie”, tom XXIX, 2015, serie nouă, p. 12–18.

³ A avut profesori pe Traian Gherman (la Blaj) și Horia Teculescu (la Alba Iulia), vezi Gheorghe Pavelescu, *Cum am devenit folclorist*, în idem, *Ethnos. I. Studii de etnografie și folclor*, Centrul Județean al Creației Populare, Sibiu, 1998, p. 7.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 7–8.

⁸ Elocvente sunt studiile scrise Gh. Pavelescu, referitoare la literatura populară, pasărea suflet, magie, pictură pe sticlă, cu specific monografic, utilizând metode de cercetare științifică adecvate; Cf. Ion Mușlea, *Cercetări etnologice zonale*. Ediție critică, note și un glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu, studiu introductiv de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2004.

⁹ Gheorghe Pavelescu, *Cum am devenit folclorist*, în idem, *Ethnos. I. Studii de etnografie și folclor*, Centrul Județean al Creației Populare, Sibiu, 1998, p. 8.

primăvară urmează completarea chestionarul al II-lea, legat de „Calendarul martie-mai și obiceiurile de primăvară” și face comentarii categorice și pertinente:

„În ancheta făcută în Purcăreți, jud. Alba, de cel ce semnează aceste rânduri, nu s-a putut identifica nici măcar urma unui act care să dovedească câtuși de puțin existența unui cult al primăverii, al vreunei serbări în cinstea venirii primăverii. Țin să se sublinieze aceste rânduri, pe de-o parte pentru că mă îndoiesc că ar exista la poporul român un atare cult panteist, iar pe de altă parte, unele acte ce vor fi menționate mai jos, ca aducerea anumitor plante din pădure etc să nu fie luate drept manifestări ale cultului primăverii. Îmi permit însă o rezervă în privința *Armidenului*, unde e posibilă o reminiscență romană.”¹⁰

Și de data aceasta elevul primește un premiu, volumul II din „Anuarul Arhivei de Folclor”. Volumul poartă dedicația: „Domnului Gheorghe Pavelescu pentru culegerile făcute pe seama «Arhivei», Ion Mușlea.”¹¹ În vacanța de vară, completează chestionarul V, „Credințe și povestiri despre duhuri, ființe fantastice și vrăjitoare”. Tema chestionarului era incitantă și provocatoare încă de pe vremea când Gh. Pavelescu era elev la gimnaziul din Sebeș:

„Folclorul viu, adus de acasă, era și el o prezență zilnică, în cadrul povestirilor de seară, înainte de culcare, a celor trei elevi, care ne aflam la aceeași gazdă, nana Răfila (Nistor), «pedelița» școlii. Eu mă specializasem în basme fantastice și în povestiri despre vrăjitori. Uneori era găzduit temporar, în aceeași cameră cu noi, un „moț” din Munții Apuseni – care umbla cu cercuri de reparat ciubere. El avea un repertoriu extrem de bogat în basme fantastice. În prezența lui „serile” se prelungeau până aproape de miezul nopții.”¹²

Chestionarul formulat de Mușlea era alcătuit din 38 de întrebări și „se referea în prima parte la mitologie și demonologie populară, iar în partea a doua, la vrăjitoare, șolomonari, vrajă și diferite vrăji, farmece și descântece”¹³. Purcărețiul, satul natal de munte, prin izolare, oferea o bună conservare a credințelor, la care localnicul Pavelescu avea acces ușor, printr-o bună cunoaștere a temei și a „informatoarelor”.

„Era un subiect care mă pasiona și care promitea o recoltă bogată. Am efectuat ancheta în 20 și 28 iulie 1934. Principalii informatori au fost mama – Maria Pavelescu, 47 de ani, un unchi – Vasile Mirca, 57 ani – și vrăjitoarea satului – Ana Iosif, 70 de ani.”¹⁴

Ion Mușlea, încântat de cele două caiete completate cu acest prilej, îl consideră pe Pavelescu, ce avea atunci 19 ani, printre „cei mai harnici și pricepuți ai «Arhivei de Folclor»” și în 1934, îl premiază cu unul din cele șase premii de câte 500 de lei. O stimulare pentru culegerea materialului folcloric consider că este și încredințarea pe care o face Mușlea lui Pavelescu, în anii 1935–1936, de a împărți chestionarele între elevii liceului și

¹⁰ Gh. Pavelescu, *Contribuții la cunoașterea folcloristicii românești din anii 1934–1990*, în „Studii și comunicări”, Asociația Folcloriștilor și etnografilor, Sibiu, 1990, p. 10.

¹¹ Gheorghe Pavelescu, *Cum am devenit folclorist*, în idem, *Ethnos. I. Studii de etnografie și folclor*, Centrul Județean al Creației Populare, Sibiu, 1998, p. 8.

¹² *Ibidem*, p. 6.

¹³ *Ibidem*, p. 8.

¹⁴ *Ibidem*.

de a le trimite la Cluj pe cele completate, renunțând la colaborarea cu Ioachim Rodeanu¹⁵, ridicându-i astfel prestigiul în statutul de elev al liceului „Aurel Vlaicu”.

Cosmina Timoce Mocanu surprinde foarte bine efectele pozitive ale prestigiului socio-profesional și interesele economice, pentru colaboratorii Arhivei, ce nu pot fi ignorate:

„Ca strategie de a impulsiona activitatea colaboratorilor și de a-și atrage unii noi, Mușlea recurgea la expedierea către corespondenți a unui „tablou al premianților”, pe care îl publica și în presa vremii. A-ți găsi numele printre premianți însemna a-ți spori prestigiul nu doar între membrii rețelei de anchetă, ci și în rândul comunității în care activai, între colegi și prieteni. Chiar și pentru un elev normalist, o asemenea distincție conferea un bun renume, încuraja și responsabiliza. [...] Premiul ca indicator al prestigiului era important în rândul pasionaților de folclor, cu atât mai mult cu cât, în acea perioadă, era tot mai intens clamată nevoia de a aparține unei comunități a folcloriștilor, unei rețele profesionale, în cadrul căreia să poată fi discutate problemele pe care le ridică activitatea de cercetare, dar și soluțiile la acestea. [...] Pe lângă toate aceste aspecte, premiul era râvnit în sine, pentru valoarea lui financiară, cu atât mai mult cu cât, la începutul deceniului al patrulea al secolului trecut, criza economică a afectat puternic societatea românească”¹⁶

La motivațiile menționate mai sus se adaugă și prestigiul numelui instituției (folosit sub diferite forme de către colaboratori), prin asocierea cu Academia Română.¹⁷

Gh. Pavelescu, stimulat de prestigiul obținut și de recompensele primite, la care se adaugă pasiunea pentru cultura populară, se dedică cu perseverență în culegerea materialelor folclorice solicitate de Ion Mușlea:

„Personal, în cursul anului 1935 am completat răspunsurile la următoarele chestionare: VIII, „Pământul, apa, cerul și fenomenele atmosferice după credințele și povestirile poporului; VI, „Nașterea, botezul și copilăria” (6.11.1935) și IX, „Moartea și înmormântarea” (1.V.1935). Tot în vacanța de primăvară am răspuns la „circulara” nr. 2 despre „Miorița”, trimițând trei variante, împreună cu alte materiale „diverse”. În vacanța de vară am răspuns la „circulara nr. I, „Femeia necredincioasă” și nr. 5 „Focul” (14 iulie). De asemenea am completat chestionarul nr. II, „Animalele în credințele și literatura populară” și un chestionar „Păstorit, vânat și pescuit” (27 iulie 1935)”¹⁸

Experiența completării chestionarelor trimise de Mușlea a stimulat cercetarea folclorului și pe cont propriu. În vara anului 1935, petrecându-și timpul la stâna din Canciu, Gh. Pavelescu a cules mult folclor pe care îl valorifică prin alcătuirea unui „caiet antologic”, intitulat „Material folcloristic”. Antologia cuprinde 200 de texte (unele dintre ele au fost culese pentru chestionarele alcătuite de Mușlea) – „trei variante ale Mioriței, 36 de bocete, 46 descântece, 13 colinde și restul cântece lirice din viața păstoraască”.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cosmina Timoce Mocanu, *Studiu introductiv*, în Ion Mușlea, *Schimburi epistolare cu respondenții la chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române*. Ediție critică, note și studiu introductiv de Cosmina Timoce Mocanu, Editura MEGA, Cluj Napoca, 2014, vol. I, p. 35–36.

¹⁷ Cf. Cosmina Timoce-Mocanu, *op. cit.* p. 27–28.

¹⁸ *Ibidem*, p. 8–9.

Desigur, antologia este trimisă directorului Arhivei de Folclor.¹⁹ Răsplata nu întârzie să apară. În 1936, elevul continuă trimiterea de materiale și primește în „dar” volumul III al „Anuarului”, cu dedicația: „Domnului Gh. Pavelescu, vechiul și constantul colaborator” (I.M)²⁰. În același an, completează chestionarul X, „Casa, gospodăria și viața de toate zilele”, răspunde la „circulara” nr. 3 cu privire la „legatul viilor” și nr. 4 privind „Vrăji, farmece, boscoane, descântece și fapt”²¹.

Tematica cuprinsă în chestionarele completate în această perioadă și în cele următoare cuprind *in nuce* preocupările de mai târziu ale viitorului cercetător și deschid perspectiva spre studii universitare în acest domeniu. Nu era însă ușor de urmat un asemenea drum, posibilitățile materiale fiind reduse. Intervin însă *hazardul, șansa* și puțința de *a alege* inspirat.

„Nu s-ar putea spune că în vara anului 1936 nu eram preocupat și de lipsa de perspectivă de a-mi continua studiile la Universitate. Dar hazardul mi-a venit în ajutor. O vecină mi-a relatat cum fiind la Clinicile Universitare din Cluj, a întâlnit în fața Bibliotecii Universității un „domn”, care a întreat-o de unde este. Când a auzit numele satului Purcăreți, s-a interesat imediat despre mine: Dacă mă cunoaște și ce fac? Am înțeles imediat că este vorba de Ion Mușlea, care îmi semnaliza un gest de simpatie. M-am hotărât să-i fac o vizită la Cluj, pretextând culegerea ultimelor culegeri de folclor²². Această vizită a fost decisivă pentru destinul meu de folclorist”²³.

Gh. Pavelescu descrie în detaliu prima întâlnire cu Ion Mușlea, ce a fost „decisivă” în deschiderea drumului spre cercetarea academică în domeniul culturii tradiționale la Cluj și înfripirea unei relații de prietenie, colaborare și respect, de-a lungul întregii vieți:

„Vizita a avut loc în a doua jumătate a lunii septembrie, în biroul direcțiunii Bibliotecii Universitare din Cluj. Ion Mușlea s-a bucurat mult de această întâlnire. Până atunci avusesem cu dânsul doar o corespondență «de servicii» (*sic!*). Acum avea în fața lui, «în carne și oase», pe «vechiul și constantul colaborator», care trimisese «Arhivei de Folclor» peste douăzeci de caiete cu culegeri personale. M-a întreat imediat ce am de gând să fac? I-am răspuns că aș dori să-mi continui studiile la Universitatea din București, pentru a-l avea profesor pe Ovid Densusianu. Intuind realitatea concretă a subsemnatului, Mușlea mi-a răspuns: «Nu te sfătuiesc să te duci la București. Ar trebui să alergi dintr-un tramvai în altul să dai meditații... Văd că nu ai nici o constituție prea robustă. Rămâi la Cluj. Eu am să fac tot posibilul să-ți dau o bursă. *Iar dacă n-am să reușesc, sunt dispus să-ți împrumut banii necesari pentru studiile universitare, restituindu-i mai târziu, când vei avea*» (s. Gh. Pavelescu).

¹⁹ *Ibidem*, p. 9.

²⁰ Gheorghe Pavelescu, *Cum am devenit folclorist*, în idem, *Ethnos. I. Studii de etnografie și folclor*, Centrul Județean al Creației Populare, Sibiu, 1998, p. 9.

²¹ *Ibidem*.

²² În total au fost predate Arhivei de Folclor 86 de caiete, cuprinzând culegeri de folclor făcute prin elevii Liceului „Aurel Vlaicu” în cursul anilor 1934–1936, cf. Gheorghe Pavelescu, *Cum am devenit folclorist*, în idem, *Ethnos. I. Studii de etnografie și folclor*, Centrul Județean al Creației Populare, Sibiu, 1998, p. 9.

²³ Gh. Pavelescu, *Contribuții la cunoașterea folcloristicii românești din anii 1934–1990*, în „Studii și comunicări”, Asociația Folcloriștilor și etnografilor, Sibiu, 1990, p. 12.

Această generoasă și neașteptată ofertă nu putea fi refuzată. Mai ales că din partea părinților nu mă puteam aștepta la un ajutor material substanțial²⁴.

Întâlnirea dintre cei doi, stimulată de interesul pentru dezvoltarea fondului „Arhivei de Folclor” și de înclinația spre cunoașterea culturii tradiționale, provocată de o întâmplare, aceea a întâlnirii unei consătene de-a elevului cu Ion Mușlea, determină alegerea/decizia lui Gh. Pavelescu de a deveni student la Cluj, și nu la București. Acestei întâlniri providențiale i se datorează, prin Ion Mușlea, susținerea materială, morală și profesională a lui Gh. Pavelescu, pe tot parcursul anilor de studii universitare, ce va continua pe linie profesională și de amiciție toată viața. La Cluj, studentul beneficiază de calitatea de „bursier”, la Căminul studentesc „Avram Iancu” în întreaga studenție și se bucură de sprijinul material al protectorului său, la care apela din când în când la câte un „împrumut”. De câte ori îi restituia banii, acesta spunea: „Ai prea mulți bani?” Relațiile dintre cei doi s-au strâns și prin timpul petrecut deseori împreună pe drumul de la Biblioteca Universității, spre cartierul Mureșanu, unde locuia Mușlea. Gh. Pavelescu și-a făcut la bibliotecă un program de studiu în fiecare zi înainte de masă. De multe ori, după „program” îl conducea pe Mușlea acasă și discutau teme comune.²⁵ În acest mod, interesul pentru cercetarea folclorului era „alimentat prin convorbiri aproape zilnice”.²⁶

O altă modalitate utilizată de Mușlea pentru a-l ajuta pe studentul Pavelescu era aceea de a-i oferi în ultimii trei ani de facultate, din partea Arhivei de folclor, un „stipendiu” de 3000 de lei, „justificat” bineînțeles cu cercetări folclorice de teren²⁷. În vacanțele de vară din 1938–1939, Gh. Pavelescu a făcut cercetări etnografice în Valea Sebeșului, județul Alba, acestea fiind „o completare și o extinderea a cercetărilor întreprinse în satul natal Purcăreți, ca elev al liceului din Orăștie”²⁸. „Ghidându-mă tot după «chestionarele» Arhivei de folclor, dar lărgind investigația și în domeniul culturii populare, am înregistrat un bogat material de literatură, populară, obiceiuri și folclor medical, achiziționând și câteva manuscrise cu caracter folcloric”²⁹. Aceste cercetări de teren s-au materializat sub formă „de manuscris dactilografiat”, dar majoritatea au făcut obiectul studiilor publicate ulterior. În 1940, în perioada 21–24 august 1940, Gh. Pavelescu face cercetări ca „stipendiat” al Arhivei de folclor și în sudul județului Bihor.

După experiența îndelungată a terenului, tânărul cercetător câștigă tot mai mult încrederea directorului Arhivei. În 1942, Mușlea îl trimite în Dobrogea pentru a verifica autenticitatea obiceiului „Mocanii”, descris de Tatiana Gălușcă și trimis pentru a fi publicat în „Anuarul Arhivei de Folclor”. Gh. Pavelescu dă verdictul că „autenticitatea obiceiului devine indiscutabilă”.³⁰

Sprijinul oferit de I. Mușlea, se ridică în timp spre alte trepte ale colaborării, cum ar fi lucrul împreună. În 1940, Gh. Pavelescu alcătuiește în colaborare cu Mușlea două chestionare juridice. Tot cu „sprijinul” lui Ion Mușlea și în aceeași perioadă,

²⁴ *Ibidem*, p. 12–13.

²⁵ *Ibidem*, p. 13.

²⁶ *Ibidem*, p. 18.

²⁷ *Ibidem*, p. 13.

²⁸ *Ibidem*, p. 18.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 24.

Gh. Pavelescu a alcătuit pentru „Arhiva de folclor” o „Circulară referitoare la «pasărea» ce se pune la morminte”, difuzată elevilor, prin profesori de liceu³¹. În 20 iulie 1940, Ion Mușlea îi face lui Pavelescu invitația de a achiziționa împreună icoane pe sticlă din Valea Sebeșului: Lancrăm, Laz și Căpâlna. „Deplasarea a fost considerată «foarte fructuoasă» achiziționând câteva piese «deosebit de prețioase, fie prin vechimea, fie prin frumusețea lor»³². Gheorghe Pavelescu consideră anul 1940, „un apogeu al colaborării”³³.

În relația dintre cei doi, aceeași importanță precum cercetarea terenului o are și editarea lucrărilor de specialitate în „Anuarul Arhivei de Folclor” și în alte publicații. Corespondența dintre Gh. Pavelescu și Ion Mușlea reflectă imboldul spre publicare din partea amândurora. În 1945, Gh. Pavelescu încredințează tiparului „Pictura pe sticlă la români”, „Verșuri la morți”, studiul „Cercetări folclorice în sudul județului Bihor” și o completare „Despre Pasărea suflet”³⁴. De asemenea, Ion Mușlea îi înlesnește lui Pavelescu, posibilitatea de a publica în revista „Gând românesc” recomandându-l directorului Ion Chinezu.³⁵ În revista acestuia, Gh. Pavelescu publică recenzii de specialitate: „Anuarul Arhivei de folclor vol VI”, „Ceramica românească” de Barbu Slătineanu, „L'art roumain de Transylvanie” de Coriolan Petranu, „Xilografurile Țăranului român din Ardeal” de Ion Mușlea, două cronici asupra unor expoziții organizate la Cluj, un medalion „Ovid Densusianu” și un studiu de dimensiuni mai mari „Etnografia românească din Ardeal în ultimii douăzeci de ani (1919–1939)”³⁶.

În timpul studenției, colaborarea dintre Pavelescu și Mușlea s-a cristalizat, devenind tot mai apropiată și mai caldă. „Într-adevăr, în timpul celor patru ani de studenție, s-a dezvoltat între mine și Mușlea o relație pe care el o numește «prietenie», iar eu mai pretențios i-aș spune «afectivitate electivă», în care deseori simțeam și o «afectivitate paternă»³⁷.

Legătura afectivă și profesională dintre Gh. Pavelescu cu Ion Mușlea continuă și după ce vremurile tulburi i-au separat în spațiul fizic. Cercetarea folclorului și publicarea în „Anuarul de Folclor” le menține colaborarea ani îndelungați. De câte ori se ivește ocazia, Mușlea încearcă să-și ajute colaboratorul pentru a reintra în „activitatea științifică”. Astfel în 1957, îl anunță pentru a participa la un concurs într-un post de folclorist la Colectivul din Cluj. Deși din comisie făceau parte Ștefan Pascu, Lucian Bлага și

³¹ Liceul „Aurel Vlaicu”, Orăștie (profesorul Petru Munteanu), liceul „Gheorghe Lazăr”, Sibiu (profesorul Axente Creangă) și Liceul „Negru Vodă”, Făgăraș (profesorul Valer Literat), cf. Gh. Pavelescu, *Contribuții la cunoașterea folcloristicii românești din anii 1934–1990*, în „Studii și comunicări”, Asociația Folcloriștilor și etnografilor, Sibiu, 1990, p. 20.

³² Gh. Pavelescu, *Contribuții la cunoașterea folcloristicii românești din anii 1934–1990*, în „Studii și comunicări”, Asociația Folcloriștilor și etnografilor, Sibiu, 1990, p. 20.

³³ Gh. Pavelescu, *Ion Mușlea – întemeietor și conducător exemplar al „Arhivei de Folclor”*; În „Studii și comunicări de etnologie”, tomul X, serie nouă, Editura Academiei Române, Sibiu, 1996, p. 21.

³⁴ Gh. Pavelescu, *Contribuții la cunoașterea folcloristicii românești din anii 1934–1990*, în „Studii și comunicări”, Asociația Folcloriștilor și etnografilor, Sibiu, 1990, p. 34.

³⁵ Gh. Pavelescu, *Ion Mușlea – întemeietor și conducător exemplar al „Arhivei de Folclor”*; În „Studii și comunicări de etnologie”, tomul X, serie nouă, Editura Academiei Române, Sibiu, 1996, p. 21.

³⁶ Gh. Pavelescu, *Contribuții la cunoașterea folcloristicii românești din anii 1934–1990*, în „Studii și comunicări”, Asociația Folcloriștilor și etnografilor, Sibiu, 1990, p. 17.

³⁷ Gh. Pavelescu, *Ion Mușlea – întemeietor și conducător exemplar al „Arhivei de Folclor”*; În „Studii și comunicări de etnologie”, tomul X, serie nouă, Editura Academiei Române, Sibiu, 1996, p. 21.

Ion Mușlea, care îl apreciau, totuși Pavelescu nu a fost numit, spre regretul comisiei și, desigur, al candidatului. Un amic a făcut afirmația: „Se pare că Clujul nu te vrea”³⁸. Peste alți zece ani, Mușlea mai face o încercare de a-l aduce pe Pavelescu la Cluj. Nici de data aceasta nu s-a soldat cu succes, întrucât concursul „nu a fost ratificat”.

Șansele nu au mai fost de data aceasta favorabile și nici alegerile posibile, dar prietenia, respectul, admirația reciprocă dintre cele două personalități, clădite pe șansele anterioare, au dăinuit întreaga viață. De câte ori s-a ivit vreo ocazie, cei doi au avut doar cuvinte de laudă unul pentru altul³⁹, păstrând aceleași sentimente până la sfârșitul vieții. Pe Pavelescu îl impresionează starea de sănătate a lui Ion Mușlea, ce devenea tot mai șubredă în ultimii ani de viață ai acestuia și trăiește sentimente de îndurerare precum pentru un părinte. Merge la Cluj special să-l viziteze și trăiește momente impresionante: „«Domnule Pavelescu, cu ce te pot servi?» – «Cu nimic, i-am răspuns. Am venit *numai să vă văd!*» O emoție puternică mi-a sugrumat glasul. Abia m-am reținut să nu-l îmbrățișez.”⁴⁰. În 2008, Gh. Pavelescu plănuiește să facă la Cluj un parastas pentru Ion Mușlea, cu prilejul lansării volumului „Pasărea suflet”, tematică dezbătută împreună cu magistrul său. Nu mai ajunge însă să-și vadă visul împlinit.

Germenele și factorul catalizator al acestei frumoase colaborări l-au constituit Arhiva de Folclor a Academiei Române și Anuarul Arhivei de Folclor, două foruri mobilizatoare pentru amândoi, posibile *șanse* pentru oricine ar fi dorit și putut să le valorifice, dar, în același timp, un *rod* în planul cercetărilor etno-folclorice. Majoritatea studiilor fundamentale publicate de Gh. Pavelescu sunt și *rodul* colaborării cu Ion Mușlea. Conlucrarea lui Gh. Pavelescu cu I. Mușlea constituie un model de relaționare pe plan științific, profesional și afectiv, între două generații, în pofida schimbărilor politice, statutului profesional și trecerii timpului.

³⁸ Gh. Pavelescu, *Contribuții la cunoașterea folcloristicii românești din anii 1934–1990*, în „Studii și comunicări”, Sibiu, Asociația Folcloriștilor și etnografilor, Sibiu, 1990, p. 34.

³⁹ Cf. Gh. Pavelescu, *Ion Mușlea – Întemeietor și conducător exemplar al „Arhivei de Folclor”* în „Studii și comunicări de etnologie”, tomul X, 1996, serie nouă, Editura Academiei, Sibiu, p. 15–25; Gh. Pavelescu, *Elogiul maestrilor*, în „Studii și comunicări de etnologie” tomul XII, serie nouă, Academia Română, Institutul de Cercetări Socio-Umane, Sibiu, 1998, p. 217–221; Gh. Pavelescu, *Radiografii spirituale, scrisori regăsite*, în „Studii și comunicări de etnologie”, tomul IX, serie nouă, Editura Academiei Române, Sibiu, 1995; În 1965, I. Mușlea scria „Dintre toți corespondenții arhivei, singurul care a ajuns cercetător în specialitate și a cules încă de pe vremea când urma cursul secundar, la Orăștie (între 1931–1935), materiale deosebit de bogate și de interesante, a fost Gheorghe Pavelescu. Văzându-l foarte inteligent și dotat cu aptitudini de cercetător, m-am ocupat în chip deosebit de el, încurajându-l cu premii și prin scrisori” (cf. Gheorghe Pavelescu, *Cum am devenit folclorist*, în idem, *Ethnos. I. Studii de etnografie și folclor*, Centrul Județean al Creației Populare, Sibiu, p. 9–10); Ilie Moise, *75 de ani de la înființarea Arhivei de Folclor a Academiei Române*, în idem, *Itinerarii clujene*, Hiperboreea, Cluj-Napoca, 2008, p. 69.

⁴⁰ Gh. Pavelescu, *Ion Mușlea – Întemeietor și conducător exemplar al „Arhivei de Folclor”*, în „Studii și comunicări de etnologie”, tomul X, serie nouă, Editura Academiei Române, Sibiu, 1996, p. 23.

G.T. KIRILEANU ȘI PETRU CARAMAN

Iordan DATCU*

G.T. Kirileanu and Petru Caraman (Abstract)

The article is following an exemplary intellectual relationship between Petru Caraman and G.T. Kirileanu, analyzing their comprehensive published correspondence, and insisting on relevant fragments relating to the work of the two esteemed personalities of Romanian folklore studies.

Keywords: G.T. Kirileanu, Petru Caraman, Ion H. Ciubotaru, uncarolling, ethnographic linguistics.

Cuvinte-cheie: G.T. Kirileanu, Petru Caraman, Ion H. Ciubotaru, descolindatul, lingvistică etnografică.

Dintre multele personalități cu care a fost prieten și cu care a corespondat, Petru Caraman i-a rămas lui G.T. Kirileanu, de când s-au cunoscut și de când au început să-și scrie – prima scrisoare a acestuia, din cele 69, este din 12 aprilie 1946, iar prima, din cele 58 ale lui Petru Caraman este datată 22 septembrie 1946 – un excepțional reper intelectual și uman. Dacă Kirileanu folosește formule de adresare precum „Mult stimat domnule Profesor”, „Mult iubite domnule Caraman”, „Scumpe Domnule Caraman”, „Scump și neprețuit prieten”, „Domnule Profesor P. Caraman”, cele mai multe scrisori încheindu-le cu semnătura „Moș G.T. Kirileanu”, slavistul și etnologul de la Iași i se adresează de regulă cu „Mult stimat Domnule Kirileanu”, „Iubite și mult stimat Domnule Kirileanu”, „Scumpe Domnule Kirileanu”. Incluzând dialogul epistolar al celor doi în Petru Caraman, *Correspondență*, (I, 2016, p. 249–343, II, 2016, p. 415–468), Ion H. Ciubotaru, îngrijitorul și prefațatorul ediției, apreciază că „cel mai bogat și mai interesant capitol din acest amplu periplu epistolar este acela în care Petru Caraman îl are ca interlocutor pe Gheorghe Teodorescu Kirileanu. [...] Pe cei doi i-a apropiat, în primul rând, emulația intelectuală, setea lor de cunoaștere și patriotismul autentic. Adevărată enciclopedie a culturii românești, sihastrul din Valea Bistriței a fost prezent la cele mai importante evenimente ale țării timp de peste șase decenii. Junimist cu sufletul, cum singur se considera, apărător constant al drepturilor țărănimii, Kirileanu a fost un interlocutor deosebit de agreabil...” Dar, totodată, adăugăm noi, interesat să cunoască preocupările științifice ale etnologului ieșean, să citească studiul acestuia despre „a cădea cuiva pe cuptior”, studiul *Les bases mystiques de l'Anthroponymie*, apoi, în 1954, mai vechiul studiu, pe care nu-l citise la apariție, *Remarques critiques et discussion de problèmes ethnologiques*, din 1930. Profesorul ieșean îl informează în 1953 că s-a apucat să redacteze definitiv o lucrare mai veche, *Descolindatul în sud-estul și orientul Europei*, al cărei manuscris fusese pierdut la Institutul

* Membru titular al Uniunii Scriitorilor din România.

de Studii și Cercetări Balcanice din București. De asemenea, îl anunță că va scrie un studiu despre Ștefan cel Mare. „Sper că voi trăi – îi scrie Kirileanu la 10 decembrie 1958 – ca să mă împărtășesc și eu de această înaltă proslăvire a apărătorului Moldovei, rămas viu în sufletele poporului ca un sfânt național care a înfruntat pe cei mai puternici cuceritori.” Nu i s-a împlinit dorința, studiul lui Caraman, *Vechiul cântec popular ucrainean despre Ștefan Voievod și problemele lingvistico-etnografice aferente* a apărut postum, editat în 2005 de către Ion H. Ciubotaru.

Kirileanu, cu proverbiala lui generozitate, îi împrumută lui Caraman o povestire manuscrisă din secolul al XVIII-lea despre prostul cel dreptcredincios care a dobândit raiul, pe care marele învățat ieșean o consideră „o adevărată perlă literară pentru vechea noastră beletristică”. Amândoi cu preocupări în domeniul antroponimiei, Kirileanu îi trimite prietenului său bogata listă cu material onomastic, pe care a alcătuit-o când s-a aflat la Palatul Regal, la Serviciul petițiilor adresate regelui și reginei. Registrul de petiții – îi scria Caraman la 22 februarie 1957 – este „atât de interesant sub raportul onomatologic (ca să nu mai vorbesc despre cel al «recomandărilor» și notelor Dvs, la diferitele persoane solicitante, adevărate documente ale epocii, dintre care multe de un realism foarte evocativ, *pris sur le vif* și pline de duh”.

Dialogul dintre „patriarhul folclorului românesc” și Caraman este caracterizat de o nedezmințită sinceritate. Întrebat de Kirileanu ce părere are despre monografia sa *Descrierea moșiei regale Broșteni din județul Suceava* (1906), etnologul îi spune că „e o excelentă monografie model pentru asemenea gen de lucrări”, dar adaugă că este „foarte uimit că din această monografie a unui autor care are atâta competență pentru folclor și atâta prețuire totodată, lipsește total informația folclorică”. Kirileanu a răspuns că planul lucrării nu a fost alcătuit de el, că scopul ei „era mai mult economic”. Modestia fiind pentru Kirileanu consubstanțială persoanei sale, i-a răspuns lui Caraman, care-l comparase cu un mare învățat: „Însuflețit de bune intenții, n-am putut fi decât un îndemnător și ajutor în lupta binelui contra răului și prea neînsemnat lucrător pe tărâm strict științific. De aceea comparația ce ați făcut între mine și un mare învățat ca Mihov am găsit-o departe de realitate. Eu nu sunt decât un modest diletant doritor de cultură și iubitor al țărânilor din care mă trag.” P. Caraman a lăudat, de fiecare dată, cu convingere talentul învățatului de la Piatra-Neamț, de evocator, într-o serie de portrete, al lumii din care a plecat. „În ce privește seria de portrete ale «proștilor de la Holda», – i-a scris Caraman la 31 ianuarie 1954 –, care prin umorul ei atât de original și prin caracterul de amintiri, evocă genul de a povesti al lui Creangă, vă pot spune că m-a amuzat mult. E în afară de îndoială că proștii și gușații – acești oropsiți ai soartei, cei mai de pe urmă dintre oropsiți – nu și-au găsit nici pân-acum autor care să-i zugrăvească, bieții, cu un penel mai blând, mai îngăduitor pentru prostia lor... așa spune chiar mai iubitor... ca cel al Dlui Kirileanu. Căci paginile Dvs. n-au nimic din otrava satirii sau a ironiei caustice... Ele radiază de simpatie caldă pentru aceste umile și disprețuite fapte. În adevăr, proștii, oricât sunt ei de proști, apar ca oameni! Ce frumos că ați știut să prindeți omenescul care a mai rămas încă în ei.” Etnologul ieșean i-a sugerat talentatului evocator să lărgească galeria și să se insereze el însuși ca „personaj «obiectiv» de-a lungul anilor copilăriei și adolescenței în mediul acela rural plin de poezie și de pitoresc.”

Amândoi sunt de acord că epoca în care își scriau nu era îngăduitoare pentru cercetarea tradiției românești autentice, taxată de culturnicii epocii ca șovină. „Dreptate aveți – îi scrie Kirileanu la 20 mai 1954 – și în privința învinuirilor de *șovinism* contra noastră, a celor care iubim vechile tradiții românești. Numai evreii, ungurii și țiganii au dreptul să-și ție tradițiile, fiind apărați prin *măsuri legale* față de închipuita îndrăzneală a băștinașilor români, oamenii cei mai toleranți și răbdători din lume. (O, neam al nevoii, cum zicea Eminescu!)”

S-ar desprinde din cele scrise aici până acum că cei doi se confesau în ani îngăduitori pentru astfel de mărturisiri. Unul dintre ei, Kirileanu, fusese alungat de către Carol al II-lea, în 1930, din postul de bibliotecar la Palatul Regal și trăia retras și persecutat de către autorități, la Piatra-Neamț, cu pensia tăiată pe mai mulți ani, iar celălalt, Caraman, fusese alungat, în 1948, de la Catedra de slavistică pe care o conducea la Universitatea din Iași, act samavolnic după care rămăsese în „șomaj absolut”.

A trecut prin situații care l-au făcut să se simtă „situat hotar în hotar cu împărăția celei mai negre mizantropii”. Kirileanu, despre care Caraman scrie că avea „o inimă de aur și o bunătate evanghelică, nepământească”, și-a dovedit generozitatea în relația cu Caraman nu doar trimițându-i cele amintite mai sus, ci a dorit să-l ajute pe profesorul universitar șomer și prin daruri bănești. Profesorul le-a socotit pe primele două ca fapte împlinite, dar l-a refuzat foarte politicos pe al treilea, în 19 martie 1958: „Prețuiesc la înalta, la suprema ei valoare, generoasa Dvs. ofertă și vă sunt profund recunoscător pentru sacrificiul pe care vă arătați gata a-l face pentru mine. Dar, scumpe Domnule Kirileanu, să nu fiți cumva supărat dacă eu nu-l voi accepta. Nu pot să-l accept, înțelegeți? Pentru nimic în lume!”

Un dialog epistolar de neocolit pentru cel care dorește să cunoască ce gândeau, ce citeau, cum trăiau două personalități în condițiile când gândirea era cenzurată și oamenii de merit erau puși la index.

ITINERARIU BIBLIOGRAFIC

Rodica RALIADÉ*

Bibliographic Itinerary (Abstract)

The paper is diligently tracing the history of the complex intellectual endeavour of a Romanian bibliography of ethnography and folklore, originally designed in the Folklore Archive of the Romanian Academy. Since bibliology as a field of study became an independent university object in the years 1920, the bibliographic school in Cluj first succeeded to foster a *current bibliography of Romanian ethnography and folklore*, which appeared in the journal “Dacoromania”, founded by Sextil Pușcariu, published in Cluj (1920–1940), Bucharest (1941–1942), and Sibiu (1943–1948). Due credit is given to the emergence of the “Yearbook of the Folklore Archive”, wherein Ion Mușlea annually kept track of the current bibliography of folklore, up to 1939; the journal continues to publish a bibliography until 1945 (when yearbook was ceased). Publishing the bibliography was resumed in Bucharest in the pages of the “Folklore Journal” (1956–1963), later renamed “Journal of Ethnography and Folklore”, where it has maintained the bibliographic tradition set by Ion Mușlea and Adrian Fochi. In 2005 the yearly basis has been retroactively replaced by a five-year unit, which appeared in the “Yearbook of the Institute of Ethnography and Folklore” (always in author’s contribution). With bibliographic year 2001, the ten-year base has been established, giving eventually rise to two volumes of the “Romanian Bibliography of Ethnography and Folklore (RBEF)”, both coordinated by article author, the first part 2001–2010/2015 being awarded the prestigious Prize „Simion Florea Marian” of the Romanian Academy in 2017. The second part of RBEF 2001–2010/2020 is including Hungarian and Moldavian publications relevant to Romanian folklore studies. The resulting instrument for bibliographic research is invaluable as a method and a synthesis.

Keywords: Romanian Bibliography of Ethnography and Folklore, The Yearbook of the Folklore Archive, Ion Mușlea, Sextil Pușcariu, Adrian Fochi.

Cuvinte-cheie: Bibliografia românească de etnografie și folclor, Anuarul Arhivei de Folclor, Ion Mușlea, Sextil Pușcariu, Adrian Fochi.

Cu prilejul relansării „Anuarului Arhivei de Folclor – Cluj” nu putem să nu readucem în atenția specialiștilor rolul jucat de-a lungul timpului de cunoscuta publicație, în realizarea și apariția bibliografiei curente de etnografie și folclor.¹

Bibliografiile științifice, cu rubrici de etnografie și folclor, apar abia după 1920, moment în care institutele universitare sunt tot mai preocupate de realizarea bibliografiilor curente. Este perioada în care bibliologia, domeniu integrator al bibliografiei și biblioteconomiei, devine obiect de studiu la Școala Superioară de Arhivistică și Paleografie

* Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București.

¹ Rodica Raliade (coord.), *Bibliografia românească de etnografie și folclor (2001–2010). Partea a II-a*. Colectiv de autori: Carmen Bulete, Mariana Ciuciu, Adelina Dogaru, Armand Guță, Rodica Raliade, Ionuț Semuc, Elena Șulea., București, Editura Academiei Române, 2020, 406 p, 2814 poziții + Indice de nume.

din București (Al.Sadi-Ionescu), apoi la Facultatea de Litere și Filozofie din București (prof. Nicolae Georgescu-Tistu) și din Cluj (prof. Ioachim Crăciun).

Școala bibliografică de la Cluj va reuși o acțiune susținută de alcătuire și publicare a unei *bibliografii curente de etnografie și folclor românesc*, elaborată pe criterii științifice. Aceste începuturi le datorăm centrului universitar Cluj, prin revista „Dacoromania. Buletinul Muzeului limbii Române” (Cluj, 1920–1940; București, 1941–1942; Sibiu, 1943–1948), fondată de academicianul Sextil Pușcariu, format la școala bibliografică din Dresda.

Bibliografia curentă, ca instrument de lucru, datorează foarte mult „Anuarului Arhivei de Folclor – Cluj” și bibliografului său, incomparabilul Ion Mușlea. În 1930, când seria academică *Din viața poporului român* își va înceta apariția la vol. 40, va fi înlocuită de publicația „Anuarul Arhivei de Folklor” (I-VII, 1930–1945; Cluj, 1932–1940; Sibiu, 1941–1945).

Bibliotecar din 1925 și după 1935, director al Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj și cercetător la Muzeul Etnografic al Ardealului, Ion Mușlea a fost bibliograf, etnograf și folclorist deopotrivă, o îngemănare fericită și extrem de necesară elaborării unei bibliografii cu profil etnologic. În cele șapte tomuri ale „Anuarului Arhivei de Folclor”, Ion Mușlea publică anual bibliografia curentă de folclor, până în 1939, cu o perioadă de întrerupere, din cauza refugiului universității clujene la Sibiu (*Bibliografia folclorului românesc pe anii 1930, 1931–1932, 1933–1934, 1935, 1936–1937, 1938, 1939–1943*).

Tot acest parcurs bibliografic a fost găzduit de „Anuarul Arhivei de Folclor”, până în 1945, când anuarul își încetează apariția. Bibliografia folclorului românesc va fi continuată de Ion Mușlea, în paginile „Revistei de folclor” de la București (1956–1963), devenită ulterior „Revista de etnografie și folclor”.

Bibliografiile de folclor realizate de Ion Mușlea și colaboratorii săi, începând cu cea din 1930, sunt rodul căutărilor legate de îmbunătățirea permanentă a modului în care erau alcătuite fișele bibliografice, a clasificării acestora și îmbogățirea informațiilor, prin mărirea numărului de lucrări excerptate. Metodologia a impus atât modernizarea formală, cât și pe cea de organizare și de structurare. Deși autorul a precizat de fiecare dată că tipărește bibliografia *folclorului*, a introdus și informații etnografice.

„Anuarul Arhivei de Folclor” va reapărea în seria a II-a, 1980–1985, sub redacția prof. Ion Taloș, și între 1985–1996, sub redacția prof. Ion Cuceu, remarcându-se prin colaboratorii de prestigiu, din țară și de peste hotare. Între 1980–1990 anuarul apare sub titulatura „Anuarul de Folclor”, sub egida Universității „Babeș Bolyai” și a Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române – Filiala Cluj-Napoca”. Va reveni la titlul inițial după 1990, când sunt publicate tomurile XII–XIV (1991–1993). Aceste ultime tomuri au fost bibliografiate și introduse în *Bibliografia românească de etnografie și folclor (1991–1995)*, lucrare de autor, întocmită de Rodica Raliade și publicată în Anuarul IEF, s.n., tomul 16 (2005), p.141–197 (republicată în volum, în 2006)².

În prezent, sub presiunea cantității și a diversității documentare, investigarea, semnalarea, ordonarea și analiza surselor devine o misiune prioritară a gândirii și a exercițiului bibliografic.

² *** , *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc 1970–1995*, ediție îngrijită de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 494–575 (Academia Română. Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”).

Deși orice pas în cercetare trebuie să pornească de la utilizarea instrumentelor științifice precum indexuri, bibliografii și dicționare, există încă o atitudine rezervată față de astfel de lucrări. O cercetare bibliografică pe o temă dată reprezintă un instrument care sintetizează, adună, organizează analize, abordări prin metode interdisciplinare de cercetare. Este un efort continuu de îmbogățire sistematică cu noi documente, bibliografia devenind o istorie a domeniului studiat. Important de evidențiat și un alt aspect: bibliografia este o comunicare deschisă între surse. Instrumentele de lucru se actualizează în consonanță cu dinamica domeniului, cu cerințele și realitățile socialului, contribuind la conturarea și delimitarea științelor particulare. În măsura în care instrumentele informaționale utilizate de domeniul etnologic sunt elaborate cu o frecvență stabilă, se menține sincronizarea permanentă cu realitatea de teren, conducând spre o imagine complexă, asupra ariei de cercetare.

În spiritul tradiției bibliografice a lui Ion Mușlea și Adrian Fochi, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” a inclus în Planul de cercetare, sintezele domeniilor etnologice, din care face parte și secțiunea curentă a *Bibliografiei generale a etnografiei și folclorului românesc*.

Drumul parcurs din momentul reluării unui vechi proiect al institutului și până la această recentă reușită a durat treizeci de ani. Traseul urmat a fost determinat de mărirea rapidă a volumului de informații, de transformările socio-culturale și nu în ultimul rând de cele tehnice, care au impus introducerea lucrărilor bibliografice în calculator, cu deschidere în rețeaua digitală.

După 1990, proiectul bibliografic s-a concretizat în trei lucrări individuale, întocmite de Rodica Raliade, două bibliografii curente³ și una retrospectivă⁴. Singura și constanta colaboratoare la aceste prime bibliografii a fost doamna bibliotecară Elena Berceanu, care a întocmit fișele cărților intrate în biblioteca institutului.

În dorința de a recupera întârzierile în redactarea bibliografiilor curente, anul 2005 a marcat trecerea de la bibliografiile anuale, la cele pe cinci ani, prin publicarea unei bibliografii în două părți, pentru perioada 1991–1995 (*Bibliografia românească de etnografie și folclor (BREF) (1991–1995)* – I, cu 737 de poziții, Anuarul IEF, tomul 16 (2005), p. 141–197; *Bibliografia românească de etnografie și folclor (BREF) (1991–1995)* – II, cu 539 de poziții, Anuarul IEF, tomul 20 (2009), p. 125–181).

Partea I (1991–1995) a inclus excerptarea a șase periodice de specialitate și a cărților din anii respectivi. Pentru partea a doua pe anii 1991–1995, consiliul științific al institutului, la propunerea doamnei acad. Sabina Ispas, a hotărât configurarea unui colectiv bibliografic. Partea a doua completa anii 1991–1995 cu șapte reviste și anuare, unul de specialitate (etnomuzicologie), celelalte tratând probleme conexe științelor etnologice. Autori: Monica Bercovici, Mariana Ciuciu, Armand Guță, Rodica Raliade, Elena Șulea.

Munca în colectiv a continuat cu *Bibliografia românească de etnografie și folclor, BREF (1996–2000)*, cu 834 de poziții, publicată în Anuarul IEF, tomul 22 (2011),

³ Rodica Raliade, *Bibliografia românească de etnografie și folclor (pe anii 1989–1990)*, cu 838 de poziții („Revista de etnografie și folclor”, tom 38, 1993, nr. 6, p. 613–674).

⁴ Rodica Raliade, *Bibliografia „Revistei de Etnografie și Folclor” (1981–1988)*, cu 326 de poziții (Revista de etnografie și folclor, tom 39 (1994), nr. 3–4, p. 329–380).

p. 243–300. Autori: Elena Berceanu, Mihai Gheorghe, Rodica Raliade și Elena Șulea. Coordonator Rodica Raliade.

Numărul redus și fluctuația autorilor indică gradul de adaptare și de acceptare de către colegi a acestui tip de lucrare.

Finalizarea bibliografiilor pe cinci ani a fost o provocare care a determinat hotărârea de a se extinde perioada de referință bibliografică, de la cinci, la zece ani. Acest prim *decar bibliografic* a fost *Bibliografia românească de etnografie și folclor (2001–2010). Partea I*, Coordonator: Rodica Raliade; Colectiv de autori: Carmen Bulete, Adelina Dogaru, Armand Guță, Rodica Raliade, Elena Șulea, București, Editura Academiei Române, 2015, 670 p. + Indice de nume.

Lucrarea s-a remarcat prin îndrăzneala noutăților metodologice. Dificultățile în obținerea materialelor, diversitatea lor tematică, noile tendințe interdisciplinare ale cercetării etnologice și sursele informaționale diferite față de cele dinaintea de anii '90, au condus spre o dublă inovare: una cantitativă, pentru punerea în circulație a unui număr mai mare de date bibliografice, o alta calitativă, la nivelul structurii, în consonanță cu dispariția unor teme și apariția sau reapariția altora. Adaptându-ne la realitatea informațională, a fost lansată pe internet, către colegii din țară, rugămintea de a colabora la realizarea proiectului bibliografic, o bibliografie cu extindere națională. Cei treizeci și opt de specialiști care au răspuns la solicitarea noastră, cadre didactice universitare, muzeografi, cercetători din diferite zone etnoistorice, ne-au permis să realizăm o adevărată „hartă” a informației etnologice românești, încercând armonizarea tradiției bibliografice a colectivelor coordonate de Adrian Fochi, cu tehnologia și diversitatea etnologică actuală. Prin intermediul datelor bibliografice pe care le-am primit, am putut afla situația revistelor și anualelor din țară (unele cu continuitate, altele nou apărute sau dispărute). Contribuțiile bibliografice primite din afara institutului ne-au adus în atenție tematica pe care se concentrău cercetările de profil din țară, ca și cele din Republica Moldova și din Republica Serbia.

Această primă parte a bibliografiei pe 2001–2010 a fost răsplătită cu Premiul Simion Florea Marian al Academiei Române, pe anul 2017.

Partea a II-a a bibliografiei este un dublu omagiu, în memoria a doi oameni deosebiți, cărora le sunt extrem de recunoscătoare: prof. dr. Alexandru Dobre, cel care a fost redactorul-șef al „Revistei de etnografie și folclor”, și profesorul de informatică Nicolae Bogdan (1930–2020), cel care a sponsorizat publicarea acestui instrument de lucru, personalitate cu o remarcabilă descendență cultural-științifică, ca nepot al arhitectului Ion Mincu și al scriitorului Duiliu Zamfirescu.

Coincidența face ca acest al doilea *decar* bibliografic să apară în 2020, anul în care prof. dr. Alexandru Dobre, ar fi împlinit 80 de ani. Nu ne-am așteptat, dar soarta a hotărât să-i împlinim dorința continuării muncii bibliografice, prin acest volum, ieșit cu strădanie și multiple insistențe. Probabil că spiritul domniei-sale ne-a vegheat pentru a împlini o nouă reușită.

Bibliografia românească de etnografie și folclor (2001–2010). Partea a II-a continuă lucrarea apărută în 2015, adăugând noi titluri de cărți, studii, articole, culegeri etc., precum și materiale cumulative (recenzii, note, republicări etc.), apărute în aceeași perioadă, atât în publicații de profil, cât și în reviste culturale care conțin informații etnologice.

Numărul periodicelor excerptate s-a mărit la 17, dintre care 4 sunt publicații ale românilor de peste hotare. Primul volum s-a bazat pe un mare număr de colaboratori, demers soldat cu un impediment metodologic: în ciuda modelelor difuzate de coordonatorul lucrării, fișele primite nu respectau standardele cerute, ceea ce a impus o muncă dificilă de uniformizare a trimiterilor. În schimb, sub aspectul conținutului, referințele la publicații mai greu de găsit au completat în mod fericit volumul informațiilor oferite.

Pentru volumul secund, participarea specialiștilor din afara institutului s-a limitat la colaborarea cu cercetătoarele Elena Rodica Colta, din Arad, și Raisa Osadci, din Chișinău.

Elena Rodica Colta a fișat publicațiile muzeale arădene și reviste ale românilor din Ungaria („Conviețuirea”, „Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria” și „Izvorul”) și Raisa Osadci a întocmit trimiterile bibliografice la „Revista de Etnologie și Culturologie”, publicată de Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

Trebuie să recunoaștem că selecția fișelor cu o tematică conexasă științelor etnologice este dificilă, deoarece naște întrebări legate de oportunitatea selectării unor materiale. Studiile și articolele referitoare la unele subiecte, aparent de o mai mică importanță etnologică, completează viziunea de ansamblu asupra dinamicii sistemului social românesc. Așa se explică introducerea de trimiteri la lucrări interdisciplinare, care facilitează cercetătorului imaginea complexității societății actuale, aflată în continuă schimbare. Complementară acestei viziuni apare și modificarea titlaturii subcapitolului 2.4. optându-se pentru *Relații de rudenie și organizare socială*, în concordanță cu diversitatea subiectelor abordate.

Din dorința de completare și de asigurare a exactității și varietății informațiilor, au existat situații în care etnologii bibliografi au apelat la edițiile online ale unor periodice, pe care nu le-au găsit în colecție completă, în biblioteci („Memoria Ethnologica” din Baia Mare) sau pentru verificarea fișelor executate („Sociologie românească”, „Caiete de antropologie istorică”). Prin interacțiunea datelor selectate din materiale publicate pe suport tradițional de hârtie, cu cele în format pdf, s-a asigurat accesul la un material informativ mai bogat. De asemenea a crescut gradul de securitate al informațiilor on-line, prin introducerea în volumul tipărit.

Corelarea și conexarea informațiilor din diverse domenii de cercetare socio-culturală oferă utilizatorilor o imagine a schimbărilor survenite în domeniul științelor etnologice, de-a lungul deceniului de referință. Bibliografia, pusă la dispoziția celor interesați, este o adevărată radiografie a zonei științelor etnologice, prin intermediul publicațiilor de specialitate sau a celor adiacente etnologiei.

Bibliografia curentă este o provocare atât pentru realizatori, cât și pentru utilizatori, solicitați deopotrivă, unii în situația de a selecta și a furniza date actuale, ceilalți de a recepționa, de a distinge și a interpreta informații necesare elaborării unor lucrări de profil. O astfel de sinteză îmbină logici diferite, de la cele formale la cele de conținut, favorizând obținerea unei construcții care reflectă, semnificativ și sub aspecte diferite, tema cercetată.

GÂNDURI LA APARIȚIA ANUARULUI ARHIVEI DE FOLKLOR, SERIA A 3-A

Lucia CIREȘ*

Thoughts for the Folklore Archive Yearbook (New Series)(Abstract)

The Folklore Archive Yearbook (previous series), a top-class bibliographical source, stirs in the author's mind echoes that take her back to the Cluj of her childhood and adolescence. She starts with a few personal memories, without which the evocation of her relationships with the academic world of Cluj-Napoca would be incomplete. In fact, she does not mean her lines to be a "scientific contribution," but a retrospective personal note on some representative figures of the academic school of Cluj, especially the school of ethnology. The author intends these notes to be a "laudatio" for the academic elite of Cluj, who offered her intellectual models in many respects. Since many of those evoked here unfortunately passed away, though their works are landmark contributions to the scientific bibliography of this school, these memories are a posthumous tribute at the same time.

Keywords: The Folklore Archive Yearbook, Ethnography and Folklore Section of Cluj Branch of Romanian Academy, Centre for Linguistics, Literary History and Folklore of Iași Branch of Romanian Academy, Accademia di Romania in Roma, Students' Scientific Circles.

Cuvinte-cheie: Anuarul Arhivei de Folclor, Secția de Etnografie și Folclor a Filialei Cluj a Academiei Române, Centrul de Lingvistică Istorie Literară și Folclor al Filialei din Iași a Academiei Române, Accademia di Romania in Roma, Cercurile Științifice de Folclor.

Întâi și-ntâi trebuie să-i mulțumesc prietenei **Ileana Benga** pentru puterea ei de convingere, cu care m-a scos din inerția inactivității. De fapt nu am putut rezista rugăminții ei! Acesta este și un fel de a-mi manifesta grațitudinea pentru implicarea sa totală, alături de Bogdan Neagota, în organizarea manifestării științifice „Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni”, la Accademia di Romania, din Roma (iunie, 2000), la care am avut bucuria să particip, și pentru generozitatea cu care ne-au primit la Roma. Sunt deja 21 de ani de la acea întâlnire memorabilă, care a marcat și începutul unei relații calde și afectuoase cu domnul **Ion Taloș** și distinsa doamnă **Florica Taloș**. Tot grație Ilenei Benga și regretatului meu profesor de la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Dumitru Irimia, care m-a și nominalizat între invitații ieșeni la manifestarea academică de la Roma, am avut prilejul să vizitez Institutul Român din Veneția și legendarul oraș magic de pe Canal Grande.

„Anuarul Arhivei de Folclor” (seriile precedente), care mi-a fost sursă bibliografică de prim rang, trezește, în mine, ecouri ce mă trimit cu gândul la Clujul copilăriei și al

* Institutul de Filologie Română „A. Philippide” al Academiei Române, Iași.

adolescenței mele. Îmi cer iertare că încep cu amintiri personale, dar, altfel, evocarea relațiilor mele cu lumea academică din Cluj-Napoca n-ar fi completă. Și nu mi-am propus, în aceste rânduri, o „contribuție științifică” ci o privire retrospectivă, prin prismă proprie, asupra unor reprezentanți ai școlii academice clujene, în special a celei etnologice.

Vacanțele fermecate de copil crescut într-un sat din Bihor, până la 10 ani, au început pe strada Voltaire nr. 6, din Clujul anilor 50, care mai păstra ceva din aerul aristocratic al burgului interbelic, unde locuia sora mamei mele, jurist, cu soțul ei, inginer. Apoi, rudele mele s-au mutat pe strada „6 Martie”, în plin centru al orașului. Fascinația Operei și a Teatrului, a cinematografelelor, a magazinelor luminate cu lumina albăstruie a neonului – noutate pe vremea aceea, când noi ne luminam încă la lampa cu petrol –, lumea elegantă, femeile fardate cu subtilitate, Grădina Botanică, dar mai ales cofetăriile clujene erau un vis! Neuitatele işlere (a căror amintire îmi stăruie și azi în papilele gustative) și nemaipomenita înghețată de la turcul Abdulrahman Daud (cum ieșeau din pasajul de pe Voltaire, pe dreapta) au impregnat, pentru mine, parfumul unic al Clujului.

Mai am și emoția retroactivă că, fără să știu, eram, atunci, în orașul în care trăiau, încă, Lucian Blaga și Ion Mușlea! Și regretul tardiv că nu l-am cunoscut, în acel an, pe Ioan Alexandru, elev la Liceul „Barițiu”, care a însoțit trupul neînsuflit al lui Blaga, la Lancrăm, în primăvara anului 1961.

În schimb, am avut șansa, studentă la Iași fiind, ca, într-o excursie de studii prin Cluj, cred că în anul 1967, să-l însoțesc pe colegul-scriitor, Ion Covaci (care se cunoștea cu Otilia-Doina Coman din Oradea), împreună cu poetul Radu Ulmeanu (scriitorul sătmărean) și Dumitru Rusan (bucovinean, fără legătură cu Romulus Rusan), toți studenți la Iași, în acel an, într-o vizită la Ana Blandiana și Romulus Rusan, pe când stăteau la bloc în cartierul Grigorescu, dacă-mi aduc bine aminte. Doina, pe care o știam încă din anii de liceu (tatăl ei consilier la Episcopia Ortodoxă din Oradea, tatăl meu, protopop la Salonta, în aceeași Episcopie), a fost o gazdă desăvârșită, improvizând o cină simplă, dar rafinată, impresionând prin distincție și eleganță. De comun acord am continuat „convorbirile literare” la barul „Melody”, unde spiritele s-au încins până târziu, în nopți. Băieții, desigur, o asaltau pe poetă cu interesul lor, încât Romulus și cu mine a trebuit, de voie, de nevoie, să găsim subiecte de conversație. Era un interlocutor fermecător, discret dar charismatic. Deoarece colegii mei deveniseră, oarecum, euforici, Doina și Romi au insistat să nu merg cu ei la Complexul studentesc „Hasdeu”, unde eram cazați, și m-au luat, în modul cel mai firesc și prietenesc, să dorm la ei. A doua zi, știu că ne-am „dres” la faimoasa cafenea a boemei universitare și artistice, Arizona, că ne-am întâlnit cu Nae Prelipeanu și că am trecut prin cimitir pe la regretatul Ion Agârbiceanu. A urmat apoi, cu unele pauze, prietenia de o viață cu Doina și Romi, care ar merita evocată într-un alt context.

Revenind la anii de liceu, s-a întâmplat moartea subită a tatălui meu, când aveam 16 ani (în clasa a X-a) și decizia familiei de a mă înscrie în clasa a XI-lea la Liceul „George Coșbuc” din Cluj. Profesori noi, prestigioși, colegi reductabili, prietene de la internat (o experiență inedită pentru mine) mi-au schimbat radical cursul vieții, dar n-au reușit să ștergă stigmatul de „fică de preot” și pe deasupra refugiat din Basarabia (fugit din calea regimului comunist sovietic). Și, cu toate că reușisem să mă impun între primii zece, cu media de la absolvire a liceului, n-am reușit să trec prin furcile caudine ale condițiilor

de „origine socială”, impuse candidaților la studii superioare. Astfel, Clujul meu drag, în care mă visam studentă, a rămas un miraj și a început aventura moldavă.

Am intrat la o școală tehnică postliceală pentru a avea „o bucată de pâine” asigurată. Dar, îndată după abrogarea acelei legi discriminatorii care se aplica la admiterea în facultate, am intrat la Universitatea „Al. Cuza” din Iași, ocrotită de data aceasta de rudele din partea tatei. Au fost ani frumoși, deși grevați de privațiuni materiale, de studiu intens. Înscrierea la Cercul științific studentesc de folclor avea să-mi marcheze întreaga evoluție profesională. Totul a început în mirifica Bucovină, a continuat în pitoreștile sate nemțene, ani în care m-am atașat definitiv de universul spiritualității tradiționale. Așa se face că, la primul Colocviu al Cercurilor Științifice de Folclor, desfășurat la București, în anul 1968, am prezentat o comunicare despre cercetările și rezultatele obținute de Cercul de la Iași, îndrumat de profesorul universitar Vasile Adăscăliței, stârnind interesul colegilor din celelalte centre universitare. A fost și reîntâlnirea cu Clujul. Mi-a rămas în minte lucrarea absolventului de la Conservatorul de Muzică din Cluj (în prezent Academia Națională de Muzică „Gheorghe Dima”), plecat prea timpuriu din lumea noastră, **Gheorghe Petrescu**, sub conducerea profesorului **Traian Mârza**, despre obiceiul Vergelatului, pe care îl întâlnisem și noi în Bucovina, o lucrare serioasă, documentată, întemeiată pe cercetare de teren.

Am susținut examenul de licență la Facultatea de Limbă și Literatură Română, cu un subiect tot din folclor, și a urmat încadrarea mea la Centrul de Lingvistică Istorie Literară și Folclor al Filialei din Iași a Academiei Române, devenit, după 1989, Institutul de Filologie Română „A. Philippide”. La Comisia Centrală de repartizare a absolvenților, în anul acela, reprezentant din partea Clujului era domnul **Ion Șeuleanu**, care m-a reținut, după cum mi-a relatat mai târziu, pentru atitudinea mea fermă, decisă să nu renunț la postul pentru care eram solicitată, prin adresă scrisă de la Filiala Iași a Academiei Române: cercetător stagiar la sectorul de folclor nou înființat în cadrul Centrului de Lingvistică și Istorie Literară și Folclor. Nici azi nu știu cine a scris, de mână, cu creionul, deasupra numelui meu din adresa oficială, bătută la mașină, un alt nume, eu fiind nevoită să accept repartizarea la Radio Târgu-Mureș. Am obținut, însă, în scurtă vreme, „negația” (absolvenții erau obligați să rămână cel puțin trei ani la locul unde au fost repartizați), prin înțelegerea și bunăvoința regretatului Melinte Șerban, aflat, în acea vreme, la conducerea Studioului Teritorial de Radio din Târgu Mureș. Tot de la repartizare, am legat o prietenie, care rezistă și în prezent, cu profesorul clujean Alin Mihai (Mișu) Gherman.

Domnul Ion Șeuleanu ne-a tratat, întotdeauna, pe noi, colegii de la Iași, cu multă căldură și prietenie. Într-o dimineață de iarnă, când Lucia Berdan, Ion H. Ciubotaru și cu mine, ajunsesem înghețați la Cluj, domnul Șeuleanu s-a gândit să ne încălzească cu o „târie”, pe care o scosese dintr-un dulăpior dosit. Nu știu cum a lovit sticla cu piciorul și s-a vărsat tot conținutul în sala cabinetului de folclor. Așa s-a făcut că nu am reușit să ne încălzim, decât cu o cafea, în schimb, sala în care avea să se desfășoare întrunirea noastră oficială, mirosea ca o bodegă! Cu multă disponibilitate, domnul Șeuleanu a acceptat, apoi, peste ani, să facă parte din comisia în fața căreia mi-am susținut doctoratul. Nu știu de ce nu mai am niciun exemplar din referatul redactat de domnia sa, dar îmi amintesc că era favorabil și am reținut o afirmație a dumnealui, notată în procesul-verbal de atunci: [lucrarea este] „oricând publicabilă, în forma actuală”.

Primul drum pe care l-am făcut la Cluj, în calitate de cercetător, prin anii '70, a fost la sediul din strada Emil Racoviță, pentru a cunoaște colectivul de la Arhiva de Folclor, preocupările și lucrările cercetătorilor de aici. Îmi amintesc emoția și timiditatea mea de atunci, dar și atitudinea neașteptat de binevoitoare a domnului **Ion Taloș**, care era șef al Secției de Etnografie și Folclor a Filialei Cluj a Academiei. Am rămas impresionată, în mod special, de Arhivă, de bogăția materialelor (inclusiv din Moldova), de criteriile de clasificare a materialelor folclorice (auzeam prima oară de o clasificare în funcție de „incipituri”), de proiectele de cercetare și, în general, de seriozitatea cu care lucrau cercetătorii clujeni.

Drumurile la Cluj s-au îndesit, în anii '70, pentru înscrierea la doctorat. În Iași, pe vremea aceea, nu exista niciun conducător de doctorat la disciplina Folclor/Etnologie, iar la Cluj, singurul care avea acest drept era domnul profesor universitar Dumitru Pop. Prietenos și politicos, profesorul mi-a explicat că trebuie să-mi aștept rândul, deoarece are multe cereri și priorități. Propunerea mea de a trata un subiect legat de obiceiul colindatului în Moldova a fost acceptată, și astfel a început documentarea mea, în biblioteci, arhive și în satele Moldovei. Desigur, la Cluj, am început, cu bunăvoința domnilor **Ion Taloș**, **Ion Cuceu** și a doamnelor **Stela Belozarov** și **Elena Drăgan**, consultarea materialelor de arhivă. De neuitat rămâne una dintre întâlnirile cu domnul Ion Taloș, când și-a sacrificat aproape două zile, pentru a confrunța cu mine bibliografia bogată, despre colinde și colindat, alcătuită de colegii clujeni, care aveau deja un plan de tipologie a colindei românești, și bibliografia întocmită de mine cu mare sârguință. Dacă eu am putut împărtăși câteva titluri necunoscute de colegii clujeni, mult mai multe informații bibliografice mi-a transmis domnul Taloș, dictându-mi-le cu infinită răbdare. Nu se auzise, pe atunci, de computer, de „copy-paste”. Există doar un copiator (Xerox), utilizat cu parcimonie, noutate de care, noi ieșenii, încă nu beneficiam. Se simțea la colegii clujeni că sunt mai aproape de Occident!

Poate tot atunci sau poate la altă întâlnire, domnul Ion Taloș mi-a oferit, cu autograf generos („Colegei...”), și monografia domniei sale despre Meșterul Manole, apărută în anul 1973. Din păcate, cineva a „râvnit” la ea și nu o mai am. În fine, cu o deplină amabilitate, domnul Ion Taloș m-a condus acasă, cu mașina, adusă de curând din Germania, un Volkswagen-broscuță, dacă nu mă înșel. Gesturi de politețe, am zice firești, dar tot mai rar întâlnite și rămase, pentru mine memorabile.

Tot în anii '70, pe când lucram și la *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900* (București, Editura Academiei, 1979), am redactat articolul despre Enea Hodoș, autor care reprezenta subiectul tezei de doctorat a domnului **Virgiliu Florea**. I-am transmis, atunci, câteva informații bibliografice din fișierul *Dicționarului* nostru, pentru care delicatul și prietenosul Virgiliu Florea, s-a simțit profund îndatorat și mi-a trimis apoi, cu regularitate, lucrările pe care le-a publicat. Iată ce-mi scria la 20 noiembrie 1974: „...dacă amintirile lui Hodoș, de la școlile din Arad îmi erau cunoscute, scrisoarea către Lucreția Rudow-Suciu și recenzia lui Iorga, care mă interesează în cel mai înalt grad și pentru care Vă rămân mult îndatorat, îmi erau cu totul necunoscute. [...] Vă doresc tot binele și Vă asigur de întreaga mea stimă și considerație”. A urmat o relație cordială, cu prețuire reciprocă, până la nedreapta plecare a domniei sale în lumea „de dincolo”.

Îmi place să cred că formulele protocolare („aleasă considerație”, „respectuoasă prietenie”, „îndatoritoare mulțumiri” și bunele urări din partea lui Virgiliu Florea (în anii 1993, 1995, 1996) sunt expresia unei prietenii sincere, căci nu-l pot suspecta de falsitate. În dedicația pe care mi-a scris-o pe monografia despre I. C. Hinz-Hințescu, în ziua de 24 noiembrie 2012, amintește și despre anii mei de studii la Cluj: „Distinsei colege dr. Lucia Cireș, spre a-și aduce aminte de studiile sale liceale și doctorale de la Cluj. Cu aleasă considerație, Virgiliu Florea”.

Poate nu întâmplător, documentarea mea pentru teza de doctorat la București, la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, s-a făcut tot cu ajutorul unui cercetător originar din spațiul transilvan, pe care, ulterior, l-am regăsit la Muzeul Etnografic al Transilvaniei din Cluj: **Iosif Herțea**. În perioada sa bucureșteană, distinsul cercetător s-a preocupat și de partea muzicală a colindelor, împărtășindu-mi și mie, cu multă bunăvoință și generozitate, bibliografia colindelor din Arhiva Institutului. Mă întreb, astăzi, de ce oare nu voi fi beneficiat de o întâlnire cu Monica Brătulescu, atunci când încă lucra la volumul *Colinda românească*, apărut în anul 1981?

După apariția volumului, publicat de subsemnata, *Colinde din Moldova, Cercetare monografică*, Seria „Caietele Arhivei de Folclor” nr. V, 1984, cuprinzând un prim stadiu al viitoarei mele teze de doctorat, Iosif Herțea îmi scria, necăjit că volumul pe care i l-am expediat a fost returnat, fiindcă el a lipsit din Cluj mai multe zile. Primise, totuși, extrasul cu studiul muzical, redactat de Florin Bucescu și Viorel Bârleanu, parte componentă a volumului, și aprecia superlativ activitatea colectivului de la Iași. Își exprima „admirația pentru perseverența și seriozitatea ieșenilor. Dl. Bucescu și V. Bârleanu mi-au trimis un extras cu melodii din vol. **Colinde din Moldova**. Bănuiesc că acest volum conține și un studiu al tău (care să asimileze și pe celelalte pe care le cunosc). Îmi face impresia că aceste volume dimpreună cu studiile publicate până acum și cu cercetările efectuate pe teren, inclusiv materialele culese prin chestionar, ridică din punct de vedere etnologic Moldova pe o treaptă mai înaltă decât cea pe care se aflau până nu demult Bucureștii și Clujul (dacă nu cumva acest raport era iluzia datorată carențelor mele de informație asupra activității moldovenilor din breasla noastră). Cu prietenie și considerație” (7 ianuarie 1975).

Tot în rândul cercetătorilor de la Muzeul Etnografic al Transilvaniei aș îndrăzni să o număr printre prieteni pe Doamna **Maria** (Mia, pentru prieteni) **Bocșe**, căci de fiecare dată întâlnirile noastre erau calde și fructuoase. Iată ce-mi scria, la 28.II.1985, după primirea volumului cu colinde: „Darul d-voastră, cartea de colinzi [sic] pe care ați scos-o la lumină după o lungă și prodigioasă muncă – m-a bucurat și onorat mult. Este excepțional elaborată și oportun apărută, integrându-se seriei pe care cu atâta râvnă ați inițiat-o și susținut-o, d-voastră cercetătorii ieșeni! [...] Pe la Cluj când mai veniți? Vă așteptăm cu bucurie și dragoste.”

În sfârșit, directorul aceluiași Muzeu, domnul **Tiberiu Graur**, dacă a fost mult prea solicitat de obligațiile administrative și de reprezentare, pentru a impulsiona apariția publicației „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, în sumarul căruia a așteptat mulți ani unul din referatele mele din stagiul doctoral, în schimb s-a dovedit salvator într-o situație limită. Sosită la Cluj, fără o cazare asigurată, nu am găsit niciun loc la hotel, deoarece orașul găzduia o mulțime de evenimente. Atunci, domnul Graur a apelat la doamna Sanda Rus, directoarea Muzeului de Artă din Cluj, pe atunci, care a reușit,

aflându-se în bune relații cu Episcopia Ortodoxă din oraș, să mă cazeze la Căminul Preoțesc. De altfel, se oferise, dacă nu poate să rezolve nicicum, să mă găzduiască acasă la dumneai. Minunată colegialitate a intelectualilor clujeni!

Trebuie să spun că pentru domnul profesor **Nicolae Bot** am nutrit o afecțiune specială. Avea un mod apropiat de a fi, cald, uman, protector. Mai cred că aveam în comun cu domnia sa o aspirație spre exhaustiv, spre perfecțiune și lipsa ambiției de a „ieși în față”, numaidecât. O anume discreție, care, într-o competiție, este păguboasă. Având, la un moment dat, amândoi, preocupări care se întâlneau în domeniul riturilor funerare, i-am dat să citească studiul meu despre funcția funebră a colindatului. Mi-a scris, foarte prompt: „Stimată și iubită colegă [...] mi-ați dat să citesc un studiu care mi s-a părut valoros.[...] Am vorbit despre el colegilor din redacția „Anuarului” și mi s-a spus să vi-l cer pentru a-l publica noi. [...] Mi-ar face mare plăcere să ne revedem. Când veniți la Cluj?” (Studiul apăruse, între timp, în revista Institutului nostru, „Anuar de lingvistică și istorie literară”). Mai târziu, în anul 1989, îmi scria o dedicație pe volumul *Cântecele Cununii*: „Colegei Lucia Cireș, cu admirație pentru cercetările sale”.

Pe domnul **Ion Cuceu** și pe doamna **Maria Cuceu**, i-am prețuit, de-a lungul anilor, în mod deosebit, pentru rezultatele cercetărilor dumnealor și pentru colaborarea exemplară „în familie”. Voi rămâne recunoscătoare domnului Cuceu pentru solitudinea manifestată la susținerea tezei mele de doctorat. Citez un fragment din referatul semnat de dumnealui: „Amplă lucrare despre *Colindatul și colindele în Moldova* reprezintă, fără dubii, cea mai importantă realizare în domeniu, cu referire la spațiul dintre Carpați și Prut, bazată pe o bibliografie impresionantă (227 culegeri de folclor și 223 lucrări de referință), dar mai cu seamă, pe un efort investigativ de teren rar întâlnit. [...] Lucia Cireș s-a dedicat temei, epuizând bibliografia, apoi aprofundând sondajele de teren, în urma cărora a reușit să clarifice aspecte superficial cunoscute înainte sau să releve altele total neabordate”.

Cu domnul profesor universitar **Dumitru Pop** am avut o legătură de la profesor la discipol, marcată de civilitatea exemplară a domniei sale. A fost îngăduitor și delicat față de cererile mele repetate de amânare a termenului de predare a tezei. Mereu descopeream lucruri noi pe teren, înregistram variante noi și mă străduiam, la nesfârșit, să actualizez informația. E drept că am prins și perioada când „savanta de renume mondial”, de tristă amintire (Elena Ceaușescu), dăduse un ordin ca tezele de doctorat să nu depășească 200 de pagini și să fie dactilografiate la un rând, pe pagină față-verso, pentru a nu se face „risipă de hârtie”. Era o demență curată! Renunșasem la un moment dat. Am reluat lucrul la teză după anul 1989, când acele reguli absurde au fost eliminate. Mi-am dactilografiat singură lucrarea (desigur la mașină de scris, nu la computer) și am depus-o când profesorul cred că nici nu mai credea că o voi finaliza vreodată. Reproduc opinia domniei sale privind teza prezentată: „Lucrarea care îi definește Luciei Cireș adevărata personalitate științifică este teza de doctorat *Colindatul și colindele în Moldova*, rod al unui îndelungat efort de documentare bibliografică și de teren. Această teză a reușit să clarifice aspecte superficial cunoscute anterior și să releve altele total neabordate, impunând prin rigoare și putere de sinteză. Textele culese și publicate de Lucia Cireș, precum și exegezele sale oferă cercetătorilor – și din domenii conexe – garanția autenticității și, totdeauna, sugestii de interpretare și valorificare”. I-am rămas definitiv îndatorată pentru înțelegerea pe care a

avut-o față de mine și mai ales pentru sintagma „cu prețuire”, pe care mi-a scris-o în două rânduri, în 1978 și 1998 („Doamnei Lucia Cireș, cu prețuire”, respectiv, „Colegei Lucia Cireș, cu prețuire și cele mai bune gânduri de succes, în tot ce întreprinde în domeniul folclorului”). Poate aș fi considerat-o simplă formulă uzuală în astfel de texte, dar am remarcat, atunci, că nu o folosea în toate „autografele” pentru colegi, ceea ce mi-a insuflat o bucurie și o încredere în mine, de care aveam mare nevoie. Mai mult, în anul 2013, mi-a dăruit cartea domniei sale *Martor atent și modest părtaș la istorie*, cu următoarea dedicație: „Devotatei mele colege, Lucia Cireș, care va găsi în paginile acestei cărți nu numai câteva momente din viața acelor vremi, care ne-au pus pe drumurile țării, ci și semne timpurii ale iubirii sale pentru pământul românesc”. De ce „devotată”? Pentru că, probabil, spre deosebire de alți doctoranzi, am continuat să-l felicit în toți anii cât a mai trăit, la sărbători sau la ziua onomastică.

Deși în aparență un fapt minor, țin să povestesc o întâmplare, în special pentru colegii mai tineri, care nu-și pot imagina vremurile în care am trăit noi. Prin anii '80, când era mare criză de alimente, când nu reușeai să cumperi nici „rația” legală, fiindcă nu se aducea suficientă marfă, mă pregăteam să plec la Cluj. Am dat un telefon la domnul profesor Pop și l-am întrebat, desigur formal, „ce să vă aduc de la Iași?” În afară de cărți sau extrase și flori pentru doamna Viorica Pop, în caz că mă primea acasă, cu o distinsă ospitalitate, nu i-am oferit niciodată vreun „plocon”. Atunci, însă, extrem de stânjenit, profesorul m-a rugat să-i aduc, evident contra cost, un... cofraj de ouă, pentru nepoțică! Era ca și cum mi-ar fi cerut valută forte. În Iași nu puteam procura. Noroc că am fost pe teren într-o comună, cred că în județul Vaslui, unde, la cooperativa sătească, se vindea marfă pe... ouă. Cu rugămintă la cineva din sat, cu intervenții la gestionarul cooperativei, am obținut, la preț de speculă, râvnitul trofeu, un cofraj cu ouă de puicuță, aproape ca cele de bibilică! Cu câtă grijă l-am ambalat, cum l-am protejat în autobuzul de Iași, supraaglomerat (mașinile erau trimise în campanie agricolă), cum a fost transportat până la Cluj și până la destinație, e greu de imaginat! Am ajuns, totuși cu bine! A venit nepoțica, drăgălașă, să-mi mulțumească. Nu pot uita bucuria din ochisorii ei. De atunci am rămas, în familia Pop, „tanti cu ouțele”. Tot atunci, profesorul mi-a povestit o întâmplare, incredibilă, de la Universitate: în plină ședință de Senat universitar, năvălește femeia de serviciu de la Rectorat și anunță: „Se dau ouă!” (probabil la un magazin pe undeva pe aproape). După un moment de dezmeticire, tovarășul rector decide: „Cred că s-au discutat problemele mai importante, haideți, la ouă!”

Trist, dar, din păcate, adevărat!

Prețuire și admirație mi-a inspirat **Ioan Bocșa**, profesor la Conservatorul de Muzică „Gheorghe Dima”, interpret neîntrecut al folclorului autentic, bun cunoscător al culturii populare, direct de la izvor. Mi-ar fi plăcut să-l cunosc mai îndeaproape, dar a fost greu, căci de la un anumit grad de popularitate, artiștii devin aproape inaccesibili. L-am întâlnit odată, la Fălticeni, la zilele orașului (de Sf. Ilie), i-am smuls promisiunea unui interviu, după spectacol. Cine să-și închipuie că toate bis-urile, autografele și asaltul admiratorilor mă vor obliga să-l aștept până pe la ora două din noapte. Mi s-a părut cu totul nepotrivit să-l mai abordez la ora aceea. Dimineață, când l-am întâmpinat la hotel, era foarte grăbit, mi-a spus că m-a așteptat după spectacol și astfel, interviul nostru s-a amânat „sine die” și, spre marea mea părere de rău, nu s-a mai ivit prilejul.

L-am căutat, apoi, la Iași, în culise, după un minunat concert de colinde cu grupul „Icoane”. Am avut o scurtă conversație, tot printre admiratori și autografe, dar am reușit să obțin și eu un autograf pe primul volum din cele două intitulate *Colinde românești*, Coordonator Conf. univ. dr. Ioan Bocșa Fundația Culturală *TerrArmonia*, 2003: „Doamnei Lucia Cireș, cu prietenie și colegialitate, o fărâmă de spiritualitate românească, adunată de un grup de TRUDITORI, în numele cărora semnez!” (decembrie 2004).

Am menționat, mai sus, întâlnirile mele cu domnul Ion Taloș, precum și sprijinul substanțial în documentarea mea la Cluj. După întâlnirea de la Roma, în anul 2000, colaborarea și corespondența noastră s-a desfășurat neîntrerupt, ultimul mesaj primit datând din 22 iunie 2021. Aș alege doar câteva fraze ale domniei sale care m-au bucurat mult. În 16 martie 2010, îmi scria: „Dragă Lucia, azi am văzut teza ta de doctorat. Excelentă. N-ai publicat-o? Ar fi foarte frumos.”; în ianuarie 2011: „Poți să fii sigură că ne gândim la tine tare cu drag, ca la una dintre cele mai bune prietene ale noastre.”; în iunie 2011: „primește, te rog, mulțumirile mele din inimă pentru felicitarea de azi, care mi-a căzut foarte bine. Mă bucur că nu m-ai uitat. [...] Împreună cu Florica ne gândim deseori la tine și îți purtăm cea mai afectuoasă prietenie”.

Cu toate că s-ar părea că am scris mai mult despre mine, aceste însemnări sunt, în intenția mea, o „laudatio” adusă elitei clujene, care, în multe privințe, mi-a oferit modele intelectuale. Și, pentru că, din păcate, mulți dintre ei nu mai sunt printre noi, și un omagiu postum. Vrem, nu vrem, facem, deja, parte din istoria mileniului trecut!



În straie bucovinene, 1973



Tibucani, 1976



Lucia Berdan și Lucia Cireș, 1977, Bistricioara
(jud.Neamț)



Cu moș Almășanu, 1977, Poiana Largului
(jud.Neamț)



Heleșteni, 1981

II. STUDII ȘI CERCETĂRI

**„VECHEA ȘI NOUA DACIE GERMANĂ”,
DE JOHANNES TRÖSTER, SURSĂ DOCUMENTARĂ
PENTRU ANTROPOLOGIA CULTURALĂ
A SECOLULUI AL XVII-LEA LA ROMÂNI¹**

Omagiu profesorului Ion Cuceu la împlinirea vârstei de 80 de ani

Ion TALOȘ*

“Old and New German Dacia”, by Johannes Tröster, a Documentary Source for the Cultural Anthropology of 17th Century Romanians (Abstract ²)

The strange title of Tröster’s work is explained by the fact that one of the theories circulating in the 17th century, later abandoned, sought to accredit the idea that the Transylvanian Saxons found their origin in that German faction which, on its way to Europe, settled and remained in Dacia. These people are said to be the oldest population residing in Dacia.

The biography of Johannes Tröster is very little known, but it is assumed that he was born in Sibiu, before 1640, graduating from the gymnasium probably in 1658, and was *Hauslehrer* in the family of the Hungarian historian Bethlen János. Between 1662–1667 he studied in Germany, where he wrote his work on *Old and New Dacia*, printing it in Nuremberg. In his work, Tröster does not however refer exclusively to the Saxons, but describes all the nationalities living in Transylvania and pays special attention to the Romanians, declaring them, at a time when others denied their political rights, the fourth nation, thus an older population here than the Hungarians and Szeklers.

Tröster was one of the first Transylvanian humanists. He lived among Romanians, learning their language through direct contact with them, conformed to the opinion of the Silesian Martin Opitz, who had been a professor of classical studies at Bethlen Gábor’s gymnasium in Alba Iulia (1622–1623), according to which the Romanian language was closer to Latin than the languages spoken in Italy, Gaul or Spain, and identified the Romanians as descendants of the Romans colonized by Emperor Trajan after the conquest and transformation of Dacia into a province of the Roman Empire. Tröster uses arguments from the fields of

¹ Cartea lui Tröster poartă, după moda vremii, un titlu extrem de lung: *Das Alt- und Neu-Teutsche Dacia. Das ist: Neue Beschreibung des Landes Siebenbürgen. Darinnen dessen Alter und jetziger Einwohner, wahres Herkommen, Religion, Sprachen, Schriften, Kleider, Gesetz und Sitten nach historischer Wahrheit von zweitausend Jahren her erörtert: Die berühmteste Städt in Kupfer eigentlich abgebildet; dabey viel Gothische und Römische Antiquitäten und Anmahnungen entdeckt werden. Neben etlichen andern Kupfern und einer geschmeidigen emendirten Landkarten das erste mahl herausgegeben von Johanne Tröster Cibinio-Transsyvl. SS. Th. & Philosoph. Medicae Studioso. Nürnberg: In Verlegung Johann Kramers. Gedruckt bey Christoph Gerhard 1666.* (Online: Regensburg, Staatliche Bibliothek – 999/Hist.pol.2534. urn:nbn:de:bvb:12-bsb11097445-1. VD17 23:255887Y).

* Universitatea din Köln, Germania.

² Translated by Andreea Scridon.

archeology, linguistics, ethnography (dress, occupations, dance, behavior), legends and numismatics. Tröster is the first author to describe Transylvania in German (his few predecessors, ex. Georg Reichersdorffer, wrote of Transylvania in Latin).

In the 19th century, Tröster's description served as an argument for Romanianness and the political rights due to Romanians (D. Bojinca, Silvestru Moldovan, A.D. Xenopol). The Roman traces found in Dacia, revealed by Tröster (roads, fortresses, waves, etc.), were researched in detail by authors such as: M.J. Ackner, J.D. Neigebaur, Fr. Müller, around the middle of the 19th century, as well as by Romanian archaeologists. Tröster's work can be compared to that of Grigore Ureche and especially to that of Miron Costin.

Keywords: German Dacia, Romanian language, linguistics, customary dress, dance, occupations, ethnography, archeology.

Cuvinte-cheie: Dacia germană, limba română, lingvistică, vestimentație, dans, ocupații, etnografie, arheologie.

Dacia Germană?

Pentru a înțelege corect titlul lucrării lui Johannes Tröster este necesar să cunoaștem teoriile care circulau în secolul al XVII-lea despre originea sașilor ardeleni, toate abandonate de multă vreme. Între ele, una încerca să acrediteze ideea originii legendare a lor: se zicea că în anul 1284, în orașul Hameln (Saxonia Inferioară) bântuia o plagă îngrozitoare de șoareci și șobolani, împotriva cărora oamenii se luptau în zadar; într-o bună zi a apărut un bărbat destul de ciudat, care purta un fluier, și a promis să-i salveze de această calamitate contra unei recompense bănești. Localnicii au căzut de acord și, cum a început el să intoneze o melodie din fluier, s-au adunat toți șoarecii și șobolanii, fermecați de muzica lui; după ce a sosit și ultimul, fluierașul i-a condus spre râul Weser, s-a aruncat în râu, și, după el, toate rozătoarele, care s-au înecat; astfel au scăpat locuitorii orașului Hameln de această pacoste, dar ei au refuzat să achite suma promisă; ciudatul fluieraș a dispărut mânios, dar a revenit ca vânător, într-o duminică, tocmai când avea loc serviciul divin și, cântând din fluier pe străzile urbei, de data aceasta s-au adunat în jurul lui toți copiii de la patru ani în sus, pe care i-a condus pe munte, într-o peșteră, de unde nu s-au întors niciodată. Unii au zis că cei 130 de copii ar fi apărut, ca prin minune, în Transilvania. Așadar, cea mai cunoscută legendă germană ar explica ajungerea miraculoasă a primilor sași în Ardeal.³ Interpretarea este că fluierașul seducător ar fi un fel de metaforă a celor care recrutau germani pentru ținuturile răsăritene ale continentului.

Alte teorii încearcă să dea fenomenului o coloratură istorică, și anume: sașii ardeleni ar fi fost colonizați de împăratul Carol cel Mare sau ar constitui acea parte a germanilor, care, în drumul lor din Asia spre Europa, s-au oprit și s-au stabilit în Dacia; alții, în sfârșit, susțin că sașii, goții, geții și dacii ar fi fost același neam, iar limba gotică ar fi fost *lingua dacica*.⁴

³ Hans-Jörg Uther, *Rattenfänger von Hameln*, în *Enzyklopädie des Märchens* vol. 11, Berlin, Boston, De Gruyter, 2004, col. 300–307.

⁴ Și Miron Costin (*De neamul moldovenilor. Opere II*. Ediție critică îngrijită de P.P. Panaitescu, București: Editura pentru Literatură 1965, p. 44) menționează pe primul loc dacii ca nume al sașilor; în vol. I, p. 247 scrie: „Dacii sînt strămoșii sașilor, podoaba popoarelor din Ungaria, care țin și azi și cele șapte cetăți, orașe minunate asemănătoare celor italiene, și au drepturile lor deosebite. [...] Același popor a clădit în Dacia Inferioară și Cetatea-Albă”.

Surprinzătorul titlu al cărții lui Johannes Tröster se explică, așadar, cu ajutorul teoriilor despre originea sașilor ardeleni. Autorul pare să adere mai degrabă la ultima teorie. Și dacă sașii erau, în fond, daci, atunci – crede Tröster, preluând calculul din secolul al XVI-lea al lui Georgius Reichersdorfensis –, ei s-ar fi aflat în Dacia de 2000 de ani, români, de 1566, secuii, de 1293, iar maghiarii, de 922.⁵

Astăzi nu mai crede nimeni în asemenea teorii⁶ și se apreciază că procesul de colonizare a sașilor în Ardeal datează fie de la sfârșitul secolului al XI-lea, în urma *cruciadei țărănilor*, fie de pe la mijlocul secolului următor, fiind aduși de regele Géiza al II-lea al Ungariei, și a durat probabil până pe la începutul secolului al XIV-lea. Totuși, în ciuda unor inexactități în domeniul istoric, pentru filologia germană, ca și pentru cercetările din domeniul lingvisticii și al etnologiei românilor, cartea lui Tröster și-a păstrat valoarea istorică, ea fiind cea mai amplă descriere a Ardealului sub raport istoric, lingvistic, etnografic în secolul al XVII-lea. Autorul prezintă cu convingere pe români ca descendenți ai romanilor și, în timp ce în Ardeal erau recunoscute doar trei națiuni (maghiarii, sașii, secuii), vorbește, chiar în această formulare, că românii sunt a patra națiune ardeleană, de unde rezultă și îndreptățirea la același statut cu națiunile privilegiate.

Johannes Tröster descrie toate naționalitățile din Ardeal, așa cum făcuse foarte succint cu un secol mai devreme Georg Reichersdorff; opera lui Tröster apare cu două decenii mai devreme decât *De neamul Moldovenilor*, de Miron Costin (1686), și cu cinci decenii înainte ca D. Cantemir să fi scris *Descriptio Moldaviae* (1714–1716), aceasta din urmă conținând informații etnografice mult mai numeroase.

Martin Opitz și Johannes Tröster

În secolul al XVII-lea, considerat de unii drept epoca de aur a culturii medievale românești, învățații sași ardeleni au avut șansa unică de a cunoaște direct populația românească din Transilvania și de a-și face un nume din descrierea ei. Mânați de spiritul adevărului, cei mai mulți dintre ei au relevat trecutul latin, implicit vechimea și continuitatea românilor în Dacia.

Cel care a stimulat, începând din primul sfert al secolului al XVII-lea, cunoașterea istoriei romane a Daciei a fost silezianul Martin Opitz, chemat de principele Bethlen Gábor ca profesor de literatură latină la gimnaziul întemeiat de el la Alba Iulia. Opitz a petrecut un singur an (iunie 1622 – iunie 1623) în capitala principatului, dar acel an a fost suficient pentru a se convinge și a susține cu fermitate descendența romană a românilor,

⁵ Cf. și Karl Kurt Klein, *Transsylvania. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze zur Sprach- und Siedlungsforschung der Deutschen in Siebenbürgen*, München, Verlag R. Oldenbourg, 1963, p. 120–124; cf. și: Karl Kurt Klein, *Zur Frage der „Germanissimi Germani” des Dichters Martin Opitz*, în „Südostdeutsches Archiv”, 4, 1961, p. 28; Idem, *Die Goten-Geten-Daken-Sachsengleichung in der Sprachentwicklung der Deutschen Siebenbürgens*, în „Südost-Forschungen 1946–1952”, Bd. 11, p. 84–154. Disputele dintre sași și germani cu privire la vechimea și la limba lor sunt cunoscute și lui Miron Costin (Miron Costin, *Opere II*, p. 26–27), deci sașii se considerau sau erau considerați daci.

⁶ Din prezentarea acestor teorii de către Tröster decurg și alte erori de natură istorică: Decebal ar fi fost rege german, numele lui fiind Dietzwald, denumirea capitalei Sarmizegetusa ar deriva din Sarmiz-Gothusa etc. Ținând seama de epoca în care a fost scrisă lucrarea lui Tröster, erori de acest fel îi pot fi trecute cu vederea.

moștenirea latină în limbă, obiceiuri, tradiții, inclusiv în tradițiile literare (legende); pentru Opitz, continuitatea românilor în Dacia era un lucru de la sine înțeles.

Martin Opitz a deschis, între vorbitorii de limbă germană din Transilvania, calea spre cunoașterea adevărului istoric cu privire la români. Johannes Tröster merge admirativ pe urmele lui, îl citează în repetate rânduri, preia principalele idei exprimate în celebrul poem al acestuia, *Zlatna oder von Ruhe des Gemüths* (*Zlatna sau despre liniștea sufletului*), și le argumentează. Am pus altădată în valoare meritele poetului silezian, care a trudit nu mai puțin de 16 ani la elaborarea lucrării *Dacia antiqua*, care, din nefericire, a rămas necunoscută, datorită morții premature a autorului ei.⁷

Una dintre ideile exprimate de Martin Opitz, preluată și argumentată de Johannes Tröster, este aceea că româna este mai aproape de latină decât limbile vorbite în Italia, Galia sau Spania; totodată, el acordă un loc important inscripțiilor latine și scrie că în căsuțele țaranilor români curge sânge nobil roman. Tröster aduce argumente lingvistice și etnografice (portul, dansul etc.), dar împrumută și entuziasmul lui Opitz față de românii ardeleni; ca să folosim un ardelenism, Tröster subscrie cu totul la elogiul adus acestora de către tânărul poet silezian. Prin scrierile lor, Opitz și Tröster anunțau apariția curentului latinist, a Școlii Ardelene, mișcare culturală care avea să apară după un secol – un secol și jumătate. Dar Opitz și Tröster au avut și ei premergători, și anume pe românii înșiși, cu care au avut contacte directe și care știau din străbuni că sunt de origine romană.

După cum dovedește recenta operă a profesorului Ioan-Aurel Pop, *De la romani la români. Pledoarie pentru latinitate* (2019), numeroase lucrări tipărite începând din secolul al XV-lea arată că românii erau conștienți de originea lor romană. Prin aceasta, cartea a devenit piatra unghiulară nu numai pentru istoriografie și lingvistică, ci și pentru cercetarea tradiției orale. Sunt desființate miturile răspândite de unii istorici, după care românii ar fi aflat de la umaniștii italieni că sunt de origine romană, idee care ar fi fost indusă programatic – s-a spus –, de reprezentanții Școlii Ardelene în rândurile populației românești, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul celui următor. În urma cărții profesorului Ioan-Aurel Pop devine tot mai clar că Școala Ardeleană nu a inventat argumente pentru susținerea romanității noastre; ea n-a făcut decât să scoată la lumină adevărul istoric cunoscut românilor dintotdeauna și schițat de oameni de știință, români și străini, cu secole înainte de Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior.

Vom vedea, în cele ce urmează, că autorul sas Johannes Tröster nu este un epigon al lui Martin Opitz, ci un continuator al lui, și că el se încadrează, în contextul schițat mai sus, ocupând un loc foarte important în cultura română a secolului al XVII-lea.⁸ Față de Martin Opitz, autorul sas avea avantajul cunoașterii directe, îndelungate și temeinice, a limbii române și a vorbitorilor ei, alături de care și-a petrecut tinerețile, el fiind în măsură să exprime convingeri pe deplin întemeiate.

⁷ Ion Taloș, *Un an pe urmele lui Traian în Transilvania*, în Idem, *De la băile romane la colinda Făptuitorului bun. Studii despre latinitatea folclorului românesc*, în curs de apariție la Editura Univers Enciclopedic.

⁸ Acest rol rezultă și din faptul că opera lui a fost reeditată: *Das Alt- und Neu-Teutsche Dacia. Das ist neue Beschreibung des Landes Siebenbürgen. Von Johannes Tröster. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Nürnberg 1666. Mit einer Einleitung von Ernst Wagner*, Köln, Wien, Böhlau Verlag, 1981.

Câteva date din biografia lui Johannes Tröster

Avem foarte puține informații despre viața lui Johannes Tröster. Autorul introducerii la cea de a doua ediție a cărții lui, Ernst Wagner, ne pune la dispoziție câteva date, unele sigure, altele presupuse, cu privire la originile și devenirea importantului autor ardelean de limbă germană. Wagner presupune că familia lui era de origine din Kerz/Cârța (p. X–XII), dar numele lui era destul de rar în Ardeal⁹, la Sibiu fiind atestat abia pe la 1650, prin Martin Tröster, tatăl lui Johannes, ca secretar de tribunal. Nașterea lui Johannes e presupusă de Wagner „înainte de 1640”, la Sibiu, contrar afirmațiilor altor biografi, care consideră că s-ar fi născut la Brașov.

Johannes Tröster apare pe listele gimnaziului din Sibiu în anii 1651/52, dar probabil că a început școala ceva mai devreme și s-ar putea să o fi absolvit în anul 1658. Ernst Wagner presupune că tânărul Tröster trebuie să fi lucrat prin anii 1658–1662, ca *Hauslehrer* în familia istoricului Bethlen János. În orice caz, între anii 1662 și 1666/67 se găsea la Nürnberg sau în apropiere, la universitatea din Altdorf. Sigur este, de asemenea, că în 1663 era înmatriculat la Jena, iar după întoarcerea în Ardeal figurează ca rector al școlii din Cincu Mare. Acolo – scriu unii –, ar fi murit, în anul 1670. Juliane Trede, de la secția de manuscrise a Bibliotecii Bavareze de Stat, ne-a informat însă că decesul lui ar fi avut loc în anul 1685. Oricare dintre aceste date ar fi corectă, Tröster a avut o viață foarte scurtă, aproape ca aceea a lui Martin Opitz.

În anul 1666 publică, la Nürnberg, trei opere, și anume: traducerea unei cărți a lui Bethlen János (*Das bedrängte Dacia*)¹⁰, și două opere originale, ambele descrieri: o istorie a regatului polonez (*Polnisches Adler-Nest*), precum și opera lui capitală, *Das Alt- und Neu-Teutsche Dacia*. Un an mai târziu a publicat prima ediție a unui catalog biografic al tuturor papilor romani.¹¹ Așadar, în decurs de doi ani a publicat patru cărți, scrise începând de prin anul 1660, ceea ce indică o pasiune și o putere de muncă puțin obișnuită. Putem presupune că în ultimii ani de viață a fost bolnav și nu a mai putut efectua alte cercetări.

⁹ Raritatea acestui nume ne face să ne întrebăm dacă nu poate exista o legătură cu Johannes Tröster, autorul lucrării *Dialogus de remedio amoris*, care s-a aflat în preajma papei Enea Silvio Piccolomini, cunoscut pentru preocupările lui față de români; acesta l-a recomandat, pe la 1455, episcopului Orăzii Mari, János Vitéz; mai târziu ajunge la Salzburg și la Regensburg, unde moare în anul 1485 sau 1487.

¹⁰ *Das bedrängte Dacia. Das ist: Siebenbürgische Geschichten. So sich vom Tode des Durchläuchtigsten Fürsten und Herrn H. Bethlen Gábor (1629) bis auf den jetzt Regierenden Fürsten; den Durchläuchtigsten Fürsten und Herrn H. Michael Apafi &c, &c (1663) darinnen zugetragen haben.* Nürnberg, in Verlegung Johann Kramers 1666. (Regensburg, Staatliche Bibliothek — 999/Hist.pol.2534 urn:nbn:de:bvb-bsb11097446-6)

¹¹ *Päpstlicher Suetonius. Das ist: Kurzgefasste/ doch gründliche Zeitbeschreibung/ Aller Röm. Bischöffe und Päpste/ so von dem ersten/ biß auf diesen jetzigen Innocentium XI. inclusivè, gewesen sind. Darinnen alle derselbigen denckwürdige Stiftungen/ Ordnungen/ Thaten/ Tugenden/ Untugenden/ und Nachruhm. Aus den bewerthesten Scribenten/ Platinâ, Caranzâ, Caesare Baronio, und andern treulich und nach Historischer Warheit beschrieben worden. Von Johanne Tröster/ Hyperanhylaeo. Anjetzt zum drittenmal aufgelegt/ Im Jahr MDCLXXXIV (ediția întâi 1667 (ap. [VDS] VD 17-Nummer). Cf. și: Viktor Möckesch, *Johannes Tröster, Hyperanhylaeus. Vor 300 Jahren erschien seine Geschichte der Päpste*, în „Südostdeutsche Vierteljahres Blätter”, 16, 1967, p. 235–237, autorul explică: Hyperanhylaeus este o „grăzisiert Form für Transsylvanus”; Gustav Binder, *Papstgeschichte von 1667 für Gundelsheim ersteigert*, în „Siebenbürgische Zeitung”, 21 Juli 2001.*

Ecouri ale operei lui Tröster în secolul al XIX-lea și al XX-lea în cultura română

În introducerea la ediția din 1981 a operei lui Tröster, Ernst Wagner arată că *Vechea și noua Dacie Germană* n-a rămas multă vreme în librării, dar nu avem informații concrete cu privire la succesul avut de ea între istoriografiile vremii. Înainte de apariția cărții lui Tröster erau cunoscute doar câteva mențiuni referitoare la locuitorii Ardealului, în operele lui Enea Silvio Piccolomini (1458–1464) și Hartmann Schedel (1493), precum și o succintă descriere a Transilvaniei, datorată lui Georg Reichersdorffer (1550), toate în latină. Johannes Tröster este însă primul autor care oferă o descriere amplă, independentă, în limba germană. Mircea Popa a publicat o scurtă descriere a Țării Ardealului, din anul 1679, în limba română, și îmbogățește lista celor care au descris Ardealul și locuitorii lui.¹²

Chiar dacă, după mai bine de trei secole, unele opinii formulate de Tröster și-au pierdut actualitatea ori s-au dovedit a fi eronate (de ex. tema continuității germane în Ardeal), importanța acestei descrieri este majoră: e prima descriere din spațiul Daciei, cu istoria, geografia, limba și tradiția orală a sașilor, maghiarilor, secuilor, dar, mai ales, a românilor. Acest poliglot vorbea germana, latina, româna, maghiara și cunoștea greaca veche; el realizează o lucrare de pionierat, în care tradiția orală (limbă, credințe, obiceiuri, port) a acestei părți a romanității răsăritene e descrisă în comparație cu literatura antică latină.

Contribuția lui Tröster la cunoașterea românilor, inclusiv sub aspectul culturii populare a fost descoperită de învățați români începând din prima jumătate a secolului al XIX-lea. În teza lui de doctorat susținută la Universitatea din Pesta, în anul 1827, D. Bojinca (numele lui e ortografiat în mai multe feluri)¹³ apelează la mai mulți autori, printre care se numără și J. Tröster, pentru a combate pe sârbul (născut în Arad), Sava Tekelija (Tököly), care susținuse, tot într-o teză de doctorat la aceeași universitate (1823), că românii nu ar fi de origine romană. Bojinca reproduce în original (la p. 50–56) partea dedicată românilor în cartea lui Tröster. Un an mai târziu a publicat versiunea românească a acestei lucrări – puțin cunoscută azi –, sub titlul *Răspundere dezgurzătoare la cârtirea cea din Halle*¹⁴, în care aceeași parte din scrierea lui Tröster e tradusă în română. În sfârșit, autorul se sprijină pe Tröster și în lucrarea sa capitală *Anticile romanilor*¹⁵, în care demonstrează originea romană a obiceiurilor noastre la nunți și înmormântări, prin indicarea unor paralele din literatura latină.

¹² Mircea Popa, *O descriere a Țării Ardealului din 1679*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie”, XXII, 1979, p. 297–300 (după ms. 100 al Bibliotecii Academiei, Cluj, sub titlul: *De Țara Ardealului și de ținutul ei*); cf. și Carol Engel, Mircea Popa: „Descrierea Ardealului”, de N. Bălcescu între modele și imitații, în vol. *Studia et Acta Musei Nicolae Bălcescu* (Bălcești, 1976, p. 103–114). Aducem mulțumiri cordiale d-lui profesor Ioan Bolovan pentru trimiterea scanată a celor două texte.

¹³ Damasceno Th. Bozsinka, *Animadversio in Dissertationem Hallensem sub Titulo: Erweis, daß die Walachen nicht römischer Abkunft sind etc. vom k. Rath von ***1823 editam cui adnectitur fidedignis scriptoribus fulta probatio, valachos esse posteros romanorum*, Pestini, Typis Ludovici Landerer de Fűskút, 1827.

¹⁴ Damaskin Bojancă, *Răspundere dezgurzătoare la cârtirea cea din Hale*, Pesta, În Crăiasca tipografie a Universității Ungurești din Pesta 1828 (urn:nbn:bvb:12-bsb10787351–4).

¹⁵ Damaschin Bojincă, *Anticile romanilor*. I, II. Buda 1832, 1833,

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, Silvestru Moldovan traduce, în cinci numere ale ziarului sibian *Tribuna*, partea referitoare la români din opera lui Tröster, însoțindu-le de comentarii.¹⁶ Aproape concomitent, marele istoric A.D. Xenopol¹⁷ ia cartea lui Tröster ca dovadă a păstrării urmelor împăratului Traian în tradiția orală românească; într-adevăr, toponimul *Prat de Traian*, atestat în opera lui, denumeste legenda despre sărbătorirea pe Câmpul lui Traian a victoriei asupra regelui Decebal. În secolul al XX-lea, cercetarea etnologică a acordat puțină importanță descrierii lui Tröster; însuși Ovidiu Bîrlea¹⁸ îl citează doar indirect, când se ocupă de *Anticile romanilor*, de D. Bojincă. A fost relevată, în schimb, de către Eugeniu Coseriu¹⁹, contribuția lui Tröster la cunoașterea în Occident a limbii române în secolul al XVII-lea. În istoria literaturii săsești din Transilvania, publicată de Joachim Wittstock și Stefan Sienerth e subliniată importanța cărții lui Tröster pentru geografia istorică, precum și pentru istoria locală și regională.²⁰

Etnologia și antropologia culturală contemporană sunt datoare să readucă în actualitate lucrarea lui Tröster, atât ca izvor documentar timpuriu – primul de această anvergură în domeniul limbii și al culturii populare –, cât și pentru problemele de istorie a culturii pe care le ridică, respectiv, ca manifestare a umanismului în Transilvania secolului al XVII-lea. Totodată, ele trebuie să stabilească locul care i se cuvine lui Tröster în istoria mai multor discipline: istorie, epigrafie, numismatică, lingvistică, tradiție orală.

Tröster privește Dacia așa cum a fost ea în Antichitate, adică în unitatea dintre Ardeal, Muntenia și Moldova, și pune o întrebare retorică: unde sunt romanii care au stăpânit Dacia? Ei bine – sună răspunsul lui – aceștia sunt valahii noștri țărani, care lucrează pentru noi. Cu privire la trecutul acestora se exprimă în felul următor: Dacă cineva ar dori să adune toate antichitățile romane ale Daciei, după cum merită, din care eu am prezentat doar o mică parte, ar face o adevărată operă (p. 467). Dezideratul stabilit de Tröster a fost realizat în timp, prin contribuția numeroșilor cercetători români din domeniul arheologiei, lingvisticii și al tradiției orale, printre ei aflându-se reprezentanții Școlii Ardelene, bănățeanul Damaschin Bojincă, jurnalistul silezian D.J. Neigebauer,

¹⁶ Silvestru Moldovan, *Din literatura etnografică a Transilvaniei. I. Johann Tröster, Das alt- und neu- teutsche Dacia, das ist neue Beschreibung des Landes Siebenbürgen. Nürnberg 1666*, în „Tribuna”, 1, 1884, p. 218–219, 222–223, 226–227, 230–231, 234–235.

¹⁷ A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*. Vol. I. Iassi, Tipo-Litografia H. Goldner, p. 303.

¹⁸ În *Istoria folclorică românești* (București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 49), O. Bîrlea arată că Damaschin Bojîncă lasă, în *Anticile romanilor* (I, II. Buda 1832, 1833), „să vorbească alții despre latinitatea românilor», citând pe larg din «transilvanul Ioan Trester» (Tröster) o sumă de practici românești de obârșie romană: bocirea cu despletirea părului (submittere comam), salutul, portul toiagului, portul femeiesc, agricultura și păstoritul, dansul.” Cf. și Ion Taloș, *Începuturile interesului pentru folclor în Banat, în Studii de istorie literară și folclor*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964, p. 205–210; L. Ghergariu, *Preocupările etnografice și folcloristice ale lui Damaschin Bojîncă*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1959–1961”, Cluj, 1963, p. 269–281.

¹⁹ Eugeniu Coseriu, *Limba română în fața Occidentului. De la Genebrardus la Hervás. Contribuții la istoria cunoașterii limbii române în Europa occidentală*, în românește de Andrei A. Avram, Cluj-Napoca, Editura Dacia 1994.

²⁰ Joachim Wittstock und Stefan Sienerth (Hrsg), *Die deutsche Literatur Siebenbürgens. Von den Anfängen bis 1848. I. Halbband. Mittelalter, Humanismus und Barock*, München, Verlag Südostdeutsches Kulturwerk, 1997, p. 242–243.

care a petrecut un an întreg – 1847 – în Transilvania, în scopul de a cerceta antichitățile romane²¹, autorii sași M.J. Ackner²², F. Müller²³ și alții.

Legende antice scrise și supraviețuiri orale

Autorul sas descrie, după Cassius Dio, războaiele romano-dace și reproduce povestirile consemnate de acesta, povestiri care, în ochii cercetătorilor de astăzi, nu sunt altceva decât legende, orale la vremea respectivă, scrise cu pana istoricului începând de pe la sfârșitul secolului al II-lea. Și ni se pare firesc, deoarece, ca orice operă istoriografică a vremii lui, *Istoria* lui Cassius Dio are ca principală sursă de informare legenda orală cunoscută cu deosebire în mediile militare, poate și în medii mai largi. Vom vedea că numai puține dintre ele s-au menținut în oralitate până în secolele etnologiei și ale antropologiei culturale, dar ele au constituit o bună bază de pornire pentru crearea unor noi legende despre Traian, apărute în secolele ce ne despart de el și consemnate de cercetătorii oralității contemporane.

Una dintre vechile legende povestește că, în primul război dintre romani și daci, luptătorii lui Decebal au opus o puternică rezistență, rănind așa de mulți militari imperiali, încât nu le mai ajungeau bandajele pentru tratament. Atunci, Traian și-a sfârtecat lenjeria personală, oferind astfel bandaje pentru a fi pansați răniții. Această impresionantă legendă traiană s-a bucurat de multă atenție și din partea autorilor români, ea fiind povestită începând de la D. Cantemir, la S. Micu, Gh. Șincai, P. Maior și A. Treboniu-Laurian, până la A.D. Xenopol.²⁴ Totuși, ea a rămas la nivelul unei legende scrise, fără a reintra în repertoriul oral de legende.

Altă legendă are ca protagonist pe Decebal, care, prins de armata romană, a cerut îndurare și pace, obligându-se să dărâme fortificațiile și să predea învingătorilor armamentul greu, după care Traian s-a întors victorios la Roma, unde mesagerii lui Decebal așteptau să primească acordul de pace al Senatului.

De la Tacitus și Cassius Dio preia Tröster informația că Decebal a încălcat convențiile – ne întrebăm însă care rege nu le-ar fi încălcat? –, reconstruind cetățile și castelele distruse, din care cauză Roma l-a declarat din nou dușman al Imperiului și astfel au

²¹ D. J. Neigebaur, *Dacien. Aus den Ueberresten des klassischen Alterthums, mit besonderer Rücksicht auf Siebenbürgen. Topographisch zusammengestellt von... Nebst einer Uebersichtskarte des Trajanischen Daciens*, Kronstadt, Druck und Verlag von Johann Gött, 1851.

²² M.J. Ackner, *Reisebericht über einen Theil der südlichen Karpathen, welche Siebenbürgen von der kleinen Walachei trennen, aus dem Jahre 1838* (Schluß), în „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde”, 3, 1845, I. Band, II. Heft, p. 1–33 (Articol nesemnăat); Idem, *Decenal-Aufzeichnung der archäologischen Funde in Siebenbürgen vom Jahre 1845 bis 1855*, în „Mittheilungen der kaiserl. königl. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale”, I. Band, 1856, Nr. 5, p. 85–87; Nr. 6, p. 93–102; Nr. 7, p. 126–134; Nr. 8, p. 153–158; Idem, *Römisch-dacische Alterthümer*, în „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde”, Neue Folge 4, 1859, p. 104–134.

²³ Friedrich Müller, *Siebenbürgische Sagen*, Kronstadt, Julius Gött 1857; Idem, *Römerspuren im Osten Siebenbürgens*, în „Mittheilungen der kaiserl. königl. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale”, 4, 1859, p. 69–74, 106–109, 163–169; Idem, *Siebenbürgische Alterthümer* (Fortsetzung der in den Blättern für Geist, Gemüth und Vaterlandskunde 1858), în „Magazin für Geschichte, Literatur und alle Denk- und Merkwürdigkeiten”, Neue Folge II, 1860, p. 3–30.

²⁴ A se vedea: *Împăratul Traian și conștiința romanității românilor. Contribuție la cunoașterea culturii orale românești în raport cu scriitura din secolele al XV-lea – al XX-lea*.

început pregătirile pentru cel de al doilea război dintre romani și daci. Mai întâi a fost construit Podul peste Dunăre, la Severin, „operă minunată, care a depășit cu mult toate lucrările lui Traian” (apreciere preluată din opera lui Cassius Dio, p. 54) – a opta minune a lumii –, după expresia lui Tröster. Pe atunci circula ideea că succesorul lui Traian, Hadrian, ar fi dărâmat podul, ceea ce nu s-a adevărit.

Construirea podului peste Dunăre a reverberat în câteva legende consemnate în secole târzii.²⁵ Legenda impresionantă a construcției poate fi citită pe inscripții găsite la Sarmizegetusa și pe unele monede: pe avers apare imaginea lui Traian, bărbat frumos, cu oarecare barbă și păr pieptănat, cu coroană de lauri pe cap, iar pe revers, o nimfă înaintea unui car, cu inscripția VIA TRAIANA (p. 55–59), expresie păstrată și în limba română: *drumul lui Traian*, atât pentru drumurile reale, pe sol, cât și pentru cele imaginare, pe bolta cerească. Autorul descrie și comentează alte monede în două capitole rezervate materialului numismatic descoperit în Ardeal, la care ne vom referi mai jos.

Preluând de la Cassius Dio legenda privitoare la ascunderea și găsirea comorilor lui Decebal, Tröster povestește că regele dac a schimbat temporar cursul râului Sargetia (Stryg), care trecea pe lângă fortăreața Devei (Decidava) și a construit un adăpost în albia uscată a lui, utilizând forța de muncă a unor prizonieri romani de război; la un țărm a construit, un fel de criptă, închisă cu pietre, în așa fel, încât să nu poată pătrunde apa; acolo și-a ascuns comorile și lucrurile cele mai de preț, după care a readus râul în vechea lui albie și, ca să nu afle nimeni această taină, a pus să fie uciși cei care executaseră lucrarea; numai că Biculus, pe care unii îl consideră prizonier roman, iar alții, prieten de taină al lui Decebal, căzut în mâinile romanilor, a trădat lui Traian locul ascunzătorii și astfel a ajuns tezaurul decebalian în mâinile celor de care fusese ascuns. Traian a lăsat o inscripție în care mulțumește „zeilor lui” pentru ajutorul de a fi găsit comorile ascunse ale regelui dac.²⁶ Legenda comorilor lui Decebal era cunoscută și în tradiția orală de la sfârșitul secolului al XIX-lea.²⁷

Această poveste scrisă în Antichitate are însă un epilog medieval oral, dat la lumină de mai mulți arheologi ai secolului al XVI-lea, ceea ce a făcut mare vâlvă, chestiunea devenind un eveniment cultural și politic remarcabil. Tröster povestește că, în anul 1543, niște pescari români, navigând pe Mureș, și-au tras șlepurile în Sargeția/Strei, „acolo unde altădată fusese un oraș atât de frumos, devenit acum un sătuc, numit Gradisca” (Grădiștea) – scrie cu oarecare tandrețe Tröster; vrând să-și lege șlepurile de un copac, pescarii au observat în apa limpede ceva strălucitor și astfel au dat de o grămadă de monede de aur; căutând mai departe, au găsit un fel de cavou (*Todengrufft*) surpat de căderea unui copac; aici au găsit peste 40.000 de monede de aur, cu portretul lui Lisimah; se știe că Lisimah devenise, în urma morții lui Alexandru cel Mare, satrap, iar în anul 306 înainte de Christos s-a autoproclamat rege al Traciei. Monedele erau inscripționate în limba greacă, dar au fost găsite și numeroase plăci de aur neinscripționate, adică pregătite pentru a fi prelucrate în monede sau bijuterii.

²⁵ Ion Taloș, *Podul lui Traian peste Dunăre. Reverberații folclorice*, în Zoltán Rostás, Theodora-Eliza Văcărescu (editori), *In honorem Sanda Golopenția*, București, Spandugino 2020, p. 626–638.

²⁶ Identic la Ackner/Müller 1865, nr. 64. Inscripția a fost descoperită încă în 1519 la Várhely, și reprodușă de Reychersdorff, Gruter, Huszti, Neigebaur. Totuși, unii se îndoiesc de veridicitatea ei.

²⁷ S. Fl. Marian, *Tradiții populare române din Bucovina*, București, Imprimeria Statului 1895, p. 4–5.

Găsitorii s-au dus la un aurar în Alba Iulia și au întrebat ce valoare aveau monedele, fapt care a făcut ca descoperirea să ajungă la urechile călugărului Gheorghe, guvernatorul de atunci al Ardealului, care, cu ajutorul unor români, a scos alte mii de monede cu Lisimah. Două mii au fost trimise împăratului Ferdinand. S-a vorbit atunci că Decebal și-ar fi ascuns comorile în mai multe locuri și că Traian nu le-ar fi găsit pe toate, deci monedele găsite în anul 1543 ar fi fost un rest din comorile lui Decebal (p. 60–62).

Povestirea are la bază un fapt real, confirmat de uciderea călugărului-guvernator și de un conflict cu mari implicații politice și ecleziastice. Ea are însă și un pronunțat caracter de legendă, cu protagoniști antici (Traian și Decebal) și medievali (pescarii – după unii, comorile ar fi fost descoperite de săteni din Grădiștea, când și-au adăpat vitele în râu –, dar și călugărul-guvernator, Gheorghe, alias Martinuzzi, condotierul G.B. Castaldo, Isabela, văduva regelui maghiar Zápolya János, și chiar Vaticanul.

După informațiile noastre, povestirea n-a constituit obiectul vreunei cercetări din partea folcloriștilor și nu figurează în tipologia legendelor românești, de Tony Brill.²⁸ S-a bucurat însă de atenția unei specialiste în studiul comorilor ascunse în ape, Barbara Deppert-Lippiz²⁹, care interpretează tezaurul găsit de pescari sau de îngrijitori de vite nu ca rest al comorilor lui Decebal, ci ca ofrandă cultică (*kultische Deponierung* sau *Weihegabe*), asemenea altor ofrande de acest fel. Deppert-Lippitz transpune așadar interpretarea acestei descoperiri din domeniul istoric în cel magic-religios, dar tema merită să fie interpretată și ca legendă populară.³⁰

Revenind la lucrarea lui Johannes Tröster, să arătăm că autorul reproduce și alte nuclee epice, descrise de Cassius Dio (încercarea eșuată a lui Decebal de a-l ucide pe Traian) sau reprezentate pe Columna lui Traian (fuga lui Decebal în munți, sinuciderea lui și a apropiaților săi), care trebuie să fi fost sau să fi devenit pentru o vreme legende cu circulație orală; ne lipsesc documente pentru a susține caracterul oral al scenei de pe Columnă în care capul regelui dac e arătat armatei romane pe o tavă, ceea ce amintește de arătarea capului Sfântului Ioan Botezătorul la porunca lui Irod; capul lui Decebal a fost expus apoi pe treptele Gemonii din Roma, dar e de presupus că cea mai impresionantă dintre scenele *Columnei* trebuie să fi fost multă vreme comentată și povestită cel puțin la Roma.

Altă legendă antică referitoare la războaiele romanilor cu dacii, abia sugerată de Cassius Dio, a fost menționată de aproximativ 20 de autori, începând cu Martin Opitz (1622/23), mulți cunoscând-o în oralitatea vie³¹; printre aceștia se numără și J. Tröster, care arată că între Turda și Aiud (Thorenburg și Engeten) se află *Câmpul lui Traian*, pe care romanii valahi îl numesc astfel, „*Ex Traditione non scripta*”, Pratt de la Trajan, adică Trajanus Wiesen (magh. *Keresztes Mező*; germ. *Kreuzfeld*). Ca text folcloric a fost

²⁸ Tony Brill, *Tipologia legendei populare românești. 2. Legenda mitologică. Legenda religioasă. Legenda istorică*. Ediție îngrijită și prefată de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I.O., 2006.

²⁹ Barbara Deppert Lippiz, *Thesaurus Monachi – Der grosse dakische Goldfund aus dem Strei (1543)*, în „*Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*”, 14, 1, 2010, p. 9–27.

³⁰ Ne vom ocupa în altă parte de caracterul folcloric al evenimentului și al legendei de la 1543.

³¹ Cf. *Împăratul Traian și conștiința romanității românilor. Cultură orală și scrisă din secolele XV–XX*, prefată de Ioan Aurel Pop, cu o anexă de Ion Taloș și Petre Florea, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2021.

înregistrată și în tradiția orală a secolului al XIX-lea, povestindu-se că pe acest câmp ar fi sărbătorit Traian victoria asupra lui Decebal (p. 350, 424).³²

Vorbind despre tradiția noastră nescrisă, Tröster regretă oarecum că „romanii noștri deveniți țărani”, care nu au niciun învățat (adică istoriograf), nu știu că vitejii lor strămoși s-au numit Lupi, Statii, Ulpii, Gemeli etc., ale căror inscripții au fost găsite pe Câmpul lui Traian de către Martin Opitz (p. 350) și cărora le-au fost ridicate altare pe care li se aduceau jertfe în fiecare an.

Două capitole (p. 472–480) rezervă Tröster monedelor grecești și romane descoperite în pământul Transilvaniei. Multe scrieri ale unor autori din secolul al XVI-lea – al XVIII-lea descriu monedele vechi, descoperite mai rar în urma unor căutări sistematice, dar de cele mai multe ori, din pură întâmplare: am văzut că pescari sau îngrijitori de vite au descoperit tezaurul din râul Strei; unii plugari au scos din pământ monede arând; alții le-au aflat în ruinele orașelor sau în propriile grădini; un caz insolit îl constituie cel petrecut „acum câțiva ani”, lângă Agnita, unde un porc domestic a scos la suprafață, scurmând, o oală mare de cupru cu monede romane de argint.

Tröster descrie ca un numismat profesionist monede imperiale și regale cu Alexandru cel Mare, cu Darius ș.a.m.d. Reversul monedelor prezintă scene cu animale (tauri, cai, mistreți, cerbi, lei) sau scene mîtice: zeița Victoria, înaripată; Cibeles cu leii ei; minotaurul; cai cu aripi. În descrierile lui Tröster găsim legende antice demne de a fi reținute. O mențiune aparte merită moneda care îl reprezintă pe Lisimah expus de Alexandru cel Mare în fața unui leu; Lisimah se salvează înfășurându-și mâna dreaptă într-o pănură groasă, care nu permite dinților leonini să-i rănească mâna, dar Lisimah reușește să prindă limba leului și să o tragă până când acesta se sufocă³³ (p. 474). De atenție se bucură monedele cu împărați romani: pe un avers figurează Cezar cu coroană de lauri, iar pe revers, trei nimfe cu cornul abundenței; pe alt avers: Vespasian, tot cu coroană de lauri, iar pe revers, trei corăbii între două coloane, deasupra cărora apare un bărbat cu lance în mâna dreaptă și cu scut în stânga; o monedă oarecum lirică imaginează pe avers perechea imperială Traian și Plotina, iar pe revers, doi păuni, care se sărută; pe monede apar, de asemenea: Commodus, Domitian, Diocletian, Gordian, Constantin cel Mare ș.a. Prin descrierea monedelor găsite în Transilvania, Tröster ne introduce în cultura monetară antică. Cele două capitole dedicate monedelor ar putea prezenta interes și pentru numismatica modernă.

S-a putut observa până aici că unele dintre legendele scrise în Antichitate au supraviețuit sau au fost reactivate în oralitatea secolelor recente. Între acestea se numără cele despre ascunderea și găsirea comorilor lui Decebal, cu epilogul despre găsirea monedelor din Strei, cele despre Câmpul lui Traian, precum și anumite reverberații ale podului peste Dunăre. Altele au fost răspândite doar prin intermediul scrisului, dar, cum spuneam mai sus, toate au constituit o bună bază pentru crearea numeroaselor legende cunoscute în contemporaneitate; dintre acestea menționăm: drumurile lui Traian (pe sol

³² Teofil Frâncu, George Candrea, *România din Munții Apuseni (Moșii)*, București, Tipografia Modernă Gr. Luis, 1888, p. 36.

³³ Această legendă a fost consemnată în mai multe rânduri având ca protagonist pe primarul municipiului Köln, Hermann Gryn, din secolul al XIII-lea (cf. Ion Taloș, *Omul și Leul. Studiu de antropologie culturală*, București, Editura Academiei Române 2013, p. 206).

și pe cer: Calea lactee a servit lui Traian pentru a găsi Dacia, dar și prizonierilor scăpați din închisorile romane, pentru a se putea întoarce în Transilvania); podurile atribuite lui Traian (în afară de cel de piatră, de la Severin apar poduri de lemn sau din piele de bivoli etc.); cetățile și valurile lui Traian; abuzul de ospetie săvârșit de romani; erotismul împăratului (dorința de incest); legendele despre Domnul de Rouă; Traian prezentat ca Midas (împăratul cu urechi animaliere) ș.a.m.d.³⁴

Elemente de limbă și cultură populară românească din sec. al XVII-lea în opera lui J. Tröster

Orice iubitor de antichități – scrie Tröster – poate vedea în românii ardeleni o mostră a vechilor romani. Autorul sas ia în discuție felul în care sunt denumiți românii de alte neamuri și respinge explicația după care *valah/valahi*, ar proveni, cum zic unii, din numele prințului Pomponio Flacco, devenit *ulah/ulahi* și apoi *valah/valahi*; el respinge, de asemenea, ipoteza lui Bonfiniu, după care denumirea românilor ar veni de la priceperea lor în a trage cu arcul (*Schießkunst*); o respinge și pe cea care considera că numele *valah* s-ar datora căsătoriei unui prinț dac cu fiica împăratului Diocletian; în locul tuturor acestor opinii, Tröster susține că singura denumire corectă e cea pe care și-o dau românii înșiși, care își zic *rumunos* sau *romani* (*Römer*) și – scrie el – oricine iubește adevărul vede cu ușurință că numele și limba indică originea lor romană (p. 324–328).

Abordând limba și cultura populară românească, Tröster scrie: e de mirare cât de neabătut păstrează ei vechile credințe, chiar dacă nu pe toate le înțeleg, și cum ei, românii, așa de departe de Roma, după ce atâtea limbi și atâtea popoare s-au perindat prin Europa, „după 1560 de ani, au păstrat vechea lor limbă romanică sau latină până în ziua de azi într-atât, încât nici Italia, nici Galia, nici Spania nu sunt așa de aproape de limba romanică, precum sunt acești neînvățați țărani romani, despre care a cântat și domnul Opitz”.³⁵ Tröster continuă: romanii *valahi* din Ardeal vorbesc o limbă „aproape latină”, care a preluat câte ceva de la vechii germani ardeleni și de la maghiari, dar au rămas la felul lor romanic. Domnul Lucius³⁶ a dat o mostră de limbă română, dar învățată de la altcineva³⁷, pe când eu – scrie mai departe autorul –, care am cunoscut din tinerețe acești oameni și vorbesc limba lor, doresc să arăt ce are sau nu are ea în comun cu latina și cu germana. Mai întâi trebuie să spun că vechii romani-țărani vorbeau mai aspru și mai simplu decât locuitorii orașelor, cum dovedește Augustinus (p. 353). E. Coseriu remarcă faptul că Tröster diferențiază latina populară de cea scrisă.³⁸ Tröster transcrie mai întâi un scurt dialog din limbajul cotidian al românilor, apoi întocmește o listă de cuvinte și expresii românești cu etimon latin, pe care le traduce germană: 40 la număr. E vorba despre un vocabular agricol, de termeni referitori la gospodărie și la pădure (p. 355–7).³⁹ Coseriu arată că de

³⁴ Cf. *Împăratul Traian...*

³⁵ Citatul în germană, reprodus și de Eugenio Coseriu, *op. cit.*, p. 22; cât de bine știa românește Tröster observă Vasile Arvinte, *Die Rumänen. Ursprung, Volk- und Landesnamen*, Tübingen, Gunter Narr, 1980, p. 60, 64.

³⁶ E vorba despre Ioannis Lucii (Luoić), autorul lucrării *De Regno Dalmatiae et Croatiae libri sex*, Amsterdam, [1666], ediția a doua 1668, p. 285, care se afla în legătură cu Tröster (cf. E. Coseriu, *op. cit.*, p. 135).

³⁷ Informatorul lui Lucius a fost „Frate Francisco Soimirovich Bulgaro Archiepiscopo Achridano”, care a trăit cu multă vreme în urmă „inter Valachos”. Cf. E. Coseriu, *op. cit.*, p. 135–137.

³⁸ E. Coseriu, *op. cit.*, p. 81, 99.o

³⁹ E. Coseriu, *op. cit.*, p. 137–139 reproduce lista integral.

lista de cuvinte alcătuită de Tröster, au beneficiat unii autori din secolul al XVII-lea, precum suedezul Conrad Jacob Hildebrandt, care a utilizat în lucrările lui cuvinte românești din *Vechea și noua Dacie Germană*. Dar lucrarea însăși a lui Tröster a fost luată ca model, iar unele părți ale ei au fost pur și simplu copiate, de Georg Kreckwitz.⁴⁰

Tot ca mostră de limbă reproduce Tröster 10 versuri populare, cărora nu le-am găsit paralele în colecțiile folclorice contemporane; totuși, ele par a fi primul text oarecum compact de cântec popular, cu 101 ani mai devreme decât timpuria broșură anonimă „*Cântece câmpenești cu glasuri românești, făcute de un holtei câmpian pentru voia fetelor, nevestelor și a celor cui se potriveșc și cu alții se izbesc*”, editată de Mircea Popa.⁴¹ Reproducem textul pe două coloane, modernizat în prima, original în a doua.

Așa crește Rumânii	Afsa greschte Rumunyi
În țara ardele(ne)ască	En zara Erdelyaske
Bărbații cu muiere	Barbatu în Muiere
Voinicii cu fetele	Vonicyi su (cu?) Featelye
Cu feciorii lor	Ku fitschori lor
Și la țara Muntenască	Și la zara Munytenaske
Și la țara Rumânească	Și la zara Rumenaske
Și la Maramorosch	Și la Maramorosch
În mai multe țări nu sunt români	En mai mult zara nu sent Rumuny. (p. 357).

Cele de mai sus „dovedesc fără putință de tăgadă – scrie Tröster –, că ei sunt supraviețuitori ai coloniștilor lui Traian, cu limba, datinile și îmbrăcămintea lor. Nobilul popor roman înțelege antichitățile fiecare după posibilitățile lui, așa cum sunt înfățișate într-o poezie păstorească (*Hirten-Gedicht*) a lui Vergil.

Autorul german scrie repetat că românii din Moldova, din Valahia și din Ardeal sunt supraviețuitorii legiunilor romane de grăniceri (p. 324–338). Argumentelor istorice și lingvistice cu care demonstrează Tröster romanitatea și continuitatea românilor din Dacia le adaugă pe cele din domeniul etnografiei și folclorului, așa cum aveau să procedeze tot mai mulți români în secolele următoare.

Cea mai mare atenție o acordă Tröster Țării Hațegului (*Hazog* sau *Hozeng*, p. 458–472). El scrie: în acest ținut, unul dintre cele mai nobile ale romanilor, au existat mult mai multe orașe, cetăți, clădiri admirabile, care acuma sunt numai grămezi de pietre; așa sunt orașele Sergidava, Petovium, Volmerium. Înconjurat de munți înalți, Hațegul are capitala la Sarmizegetusa, denumire care – zice autorul – ar veni de la numele regelui

⁴⁰ Georg Kreckwitz, *Totius Principatus Transilvaniae Accurata Descriptio, das ist: Ausführliche Beschreibung des ganzen Fürstenthumbs Siebenbürgen, seinen Ursprung, Aufnahm und Wachsthum, Abtheilung, Flüsse, Berge, Fruchtbarkait, Einwohner, Religion, Regierungs-Form, Städte, Schlösser, Vestungen und Kriegs-Handlungen bis auf diese Zeit betreffend. Alles aus den bewährtesten Scribenten zusamm gesucht und mit den neuesten Vorfällen und accuratesten Kupfern so wohl der Regenten als der vornehmsten Städte wie auch einer Land-Carten versehen von Georg Kreckwitz aus Siebenbürgen, Nürnberg und Frankfurth, Verlegung Leonhard Loschge, 1688 (urn:nbn:de:bvb:12-bsb10914643-5. VD17 3: 300791T).*

⁴¹ Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, Cluj-Napoca, 2008.

german Sarmitz, schimbată, în urma cuceririi romane, în Ulpia Traiana (magh. Várhely: *Rennplatz*; valahă: Gradisca); numeroase inscripții în piatră arată că ea a fost înnobilită de romani cu frumoase arte acvatice (*mit schönen Wasser-Künsten*), cu arcuri de triumf (*Triumph-Porten*), cu arene, teatre (*Schau-Plätzen*), coloane (*Seulen*), temple (*Tempeln*) și alte clădiri romane, care, împreună cu drumurile și podurile peste Dunăre și Tisa, au făcut din Dacia o frumoasă țară, după expresia autorului, „un mic Latium” (p. 357–358). Marile podoabe ale țării ar fi unora puțin cunoscute astăzi, dacă n-ar vorbi minunatele ruine și interesantele inscripții rămase de la strămoșii valahilor.

Există azi și câteva castele în acest ținut: al Huniazilor (în memoria hunilor) și Deva sau Duim-Burg, Decidava romanilor, sau, pe un deal lângă Deva, Dietschedau, în care a fost înmormântat, după obiceiul regal de atunci, regele Decebal. Nu departe de cetatea Devei se află satul/castelul Brâncovenești (*Wetsch*), care se referă la numele lui Decebal, după cum arată o inscripție.

Drumurile țării – revine autorul – au fost pietruite după felul romanilor nu numai cu piatră de râu, ci și cu table pătrate de piatră, cu mortar și var, încât au rămas ca semne distinctive până în ziua de azi (*Steinpflaster*). În legătură cu construirea drumurilor circulă următoarea poveste: diavolul a promis unei femei nobile că va acoperi drumurile cu taleri, dacă ea nu va mai rosti niciodată numele lui Isus. Când femeia a văzut însă marea mulțime de taleri a rostit, instinctiv: Isuse, câți taleri! (*Jesus, was ist das vor ein Menge Thaler!*). Atunci diavolul a transformat imediat nenumărații taleri în pietre, care au rămas până în zilele noastre (p. 463–464). Asta ar fi, după legendă, geneza drumurilor lui Traian, dar Tröster scrie că ea nu e decât o veche fabulă lumească (*Alt-vettliche Fabel*), căci această piatră a fost pusă acolo, împreună cu multe clădiri frumoase, de romanii care stăpâneau lumea, strămoșii valahilor noștri. În măiestria lor, romanii n-au ridicat piramide, coloși care nu folosesc la nimic, ci au investit în clădiri folositoare. Inscripția: NISI UTILE EST, QUOD FACIMUS: STULTA EST GLORIA (p. 464), găsită la Alba Iulia, indică tocmai acest lucru.

Preluând informația de la Opitz, Tröster scrie că drumul de la Cluj la Turda duce peste un munte stâncos (20.000 de pași) – poetul silezian îl denumea Vulcan – pe care vechii păgâni aduceau sacrificii zeului focului, iar Turda a fost considerată cetate a lui Jupiter (*Jupiter-Burg*), căruia i se ofereau jertfe umane (p. 421–422). Dar Tröster mărturisește că a auzit el însuși deseori că într-o peșteră a muntelui respectiv ar fi fost găsite oase de om; el cunoaște denumirea maghiară: *Tordai Hasadék*, și pe cea germană: *Torrenburger Klufft*, nu și pe cea românească, *Cheile Turzii*, unde, după legenda cunoscută de el, „în războiul precedent”, tătarii au ademni nenumărați oameni, deoarece, după tradiție, se ascundeau acolo în speranța că nu vor putea fi găsiți de dușmani (p. 422).

La Turda erau cunoscute salinele și au fost găsite numeroase inscripții romane, iar mai jos de Turda curge Valea Arieșului, denumire care vine de la aur, și se varsă în Mureș (p. 420–424).

Printre inscripțiile considerate ca foarte importante indică Tröster pe cea văzută de el însuși în urmă cu un deceniu, înzidită, la Millenbach/Sebeșul Săsesc, pe care erau reprezentați, „după arta veche”, Romulus și Remus sugând din ugerul lupoaicei. Inscripția văzută de el (sau altele asemenea) ar putea fi izvorul acelor legende notate din oralitate în secolul al XIX-lea, pentru care n-au fost găsite izvoare scrise (p. 429–430).

Se poate spune că două capitole ale cărții sunt dedicate în întregime etnografiei și folclorului. Al patrulea (p. 338–344) e dedicat etnografiei bărbatului și se deschide cu portretul unui tânăr: căciula țuguiată, cămașă groasă încinsă la brâu, cioareci, surtuc sau manta de lână înnodată la gât, dar fără nasturi și neîncheiată, pentru ca mâinile să rămână libere; ține toiaș în dreapta și topor în stânga; în picioare poartă un fel de sandale romane, legate cu multe curele, încălțăminte care e mai degrabă de vară, pe când hainele ar fi potrivite pentru sezonul rece. Un iubitor de antichități vede în el o mostră de roman vechi, zice Tröster. În descrierea care urmează, autorul demonstrează originea romană a fiecărei piese de port, aducând ca argument texte din opera unor scriitori latini. Îmbrăcămintea bărbatului e confecționată – scrie autorul – de femeia valahă, așa cum făceau soția, fetele și surorile împăratului Augustus.

Portul și doliul bărbaților sunt dovezi ale originii noastre romane: Tröster începe descrierea portului cu *căciula mițoasă a păcurarului*, confecționată cu propriile mâini. Dacă însă cineva e în doliu, românul își abandonează căciula și lasă părul să crească, adică nu se tunde, ceea ce romanii numeau *submittere comam*; ei umblă un an întreg cu capul descoperit, cum făceau și romanii. Abia după un an se tund și poartă din nou ceva pe cap. În sprijinul afirmației că acest obicei își are originea la romani citează Tröster texte din Plaut și Appian.

Comportamentul românilor: când întâlnesc un suspus, îl salută prin descoperirea capului; după obiceiul roman și al nostru – zice Tröster – dau mâna dreaptă, strâng respectuos mâna acestuia, o sărută, apoi îl sărută pe frunte, cu gesturi de smerenie. Și de data aceasta, autorul argumentează cu texte latine (Plaut și Plutarh).

Luptele: asemeni romanilor, luptătorii valahi se dezbracă până la brâu, iar de la brâu până la genunchi poartă un șorț cu cute, numit *campestre*, deoarece e întrebuințat la jocurile de câmp.

Cămășile valahilor sunt lungi, până la genunchi, cutate, ca ale țăranilor din Franconia (Franken) în sărbători. Pulpele bărbaților sunt îmbrăcate cu ciorapi groși până mai sus de genunchi, sub *campestre*, legați cu multe șireturi sau panglici, cum Pompeius nu ar fi avut voie să poarte la Roma. Unii bogați poartă cizme, după obiceiul țării, dar cei mai mulți poartă opinci din piele de porc (*lange Solen von Schweine-Leder*), legate cu curele lungi, pe toată pulpa, ca în Franconia sau în Panonia. Acest fel de încălțăminte a fost învățat de ei de la vechii germani, care le denumeau *Pindschuoch*, iar valahii le denumesc *Pintsch* (opinci) (p. 342).

În mâna dreaptă, bărbatul poartă o suliță de vânător, adică o lance de înălțimea lui; ea poate fi legată la gât sau la car; la brâu poartă un topor, cu care poate arunca asemeni vechilor germani cu *Anconen* sau romanii cu *Pilis* (*Römer mit ihren Pilis*). Când se duc însă într-un loc fără pericole poartă în mână, în locul lancei, un toiaș frumos, cu ferecături metalice. Cu acest toiaș știu să se apere, dacă se ajunge la bătaie, încât patru feciori sași nu reușesc să rănească un valah înarmat astfel; acest lucru poate fi admirat la târguri, în locuri publice sau pe cele unde are loc jocul (dansul) lor. Aceasta dovedește că ei nu sunt de altă origine decât cea descrisă de a șasea odă a lui Horațiu, din care citează autorul.

Al cincilea capitol e rezervat etnografiei femeii (p. 344–349) și se deschide cu imaginea unei tinere frumoase, cu îmbrăcămintea bogată, părul îi cade în cărlionți pe umeri, poartă cizme, șorțul ei se termină cu dantelă, în mâna dreaptă duce un coș împletit,

în care are un cocoș, probabil de vânzare, la oraș. Femeile valahilor își fac îmbrăcăminte din pănură (*Kotzen-Tuch*). Cele bogate își cumpără năfrâmi, fuste și pantofi produși de sași; romanii le denumeau *Carpisculis Scarbilye*. Românele își ung părul cu unt, cum se obișnuia mai demult în Burgundia gotică.

Fetele fecioare poartă două brăie peste olaltă, umblă cu capul descoperit, ca fetele altor naționalități, cu multe monede și scoici pe tâmpile și pe frunte, prinse pe un șiret. Ele poartă cercei în urechi și inele de oțel ori de alamă; își împodobesc gâtul cu corali (*Coralen*) albi și roșii, iar pe cap poartă cununi de trandafiri și de alte flori, încât, când vezi o tânără româncă, ți pare că ai avea în fața ochilor o *Floralia* romană; ele poartă totodată cămăși, ca bulgăroaicele, cusute cu fir roșu de lână. Femeile măritate poartă năfrâmi de bumbac, împletite ca o coroană, pe care o pot pune și lua de pe cap, ca pe-o pălărie (p. 345).

Ocupații: aproape toți valahii sunt păstori sau plugari, dar cea mai mare plăcere o au cu oile, cu care urcă vara pe munte, la răcoare, cu tot ce au. Un fluier de un cot și jumătate cântă atât de frumos despre verișoare sau păstorițe, încât i-ar veni greu lui Pan și tuturor zeilor pădurii să-l imite. Cu alte cuvinte, ceea ce a descris Virgiliu în Bucolicele lui, se vede aici ca *viva praxi*, în cea mai reușită formă (p. 345–346).⁴²

Alimentația și hrana: mâncarea preferată a românilor este *Pultes*, numită *pulets*, pe care o prepară din făină de cereale, fiartă cu untură și apă [?]; pentru ei, ca oameni puternici ce sunt, este ceea ce, pentru gladiatori, este *coliphia*. Unii fac Kollersch [coleașă?] – o pâine coaptă sub cenușă sau una în formă de sul numită *Kalats* [kürtös kalács?], dar terminologia utilizată este destul de imprecisă (p. 345–346).

Românii nu au nevoie de brutari, căci, atât bărbații, cât și femeile știu coace pâine, așa cum scria și Plinius despre vechii romani (p. 346–347).

Alte elemente etnografice: Tröster arată că românilor le place mult să aibă fântâni frumoase în sat sau la munte; fântânile de la drum au margini de piatră sau de lemn și, cu voia lui Dumnezeu, cumpănă, găleată, pentru călători, apa fiind deseori mai cristalină decât cea din *Fântâna Blanduziei* a lui Horațiu (p. 347).

Dansul: ajuns parcă la apogeul descrierii și al argumentării originii romane a românilor, Tröster scrie: cine mai dorește o dovadă a originii lor romane, acela trebuie să se uite cu ochi de pricepător la jocul lor, pe care va trebui să-l admire, cum a făcut Opitz. Căci, feciorii merg în cămăși cutate astfel, încât, la joc, pe piept și pe spate se formează un M latinesc; zeghea sau sagulum legat de gât, atârână pe umărul și brațul stâng, iar pe umărul drept poartă un băț frumos, nu altfel decât au fost pictați vechii imperatori romani. Când încep să lovească pământul cu pașii, fluierașul pare un alt Apollo, la mijloc: femeia stă între doi bărbați cu care formează un cerc, prinzându-se foarte respectuos de mâini, de baston sau batistă; apoi sar într-un rând tot *tripudiando* în așa fel, încât al treilea salt ține tactul, nu altfel decât scrie Livius despre *Saliis Sacerdotibus* sau despre preoții dansatori ai zeului Marte. Ar fi greu să vezi un asemenea spectacol de dans roman undeva în Europa, ceea ce, cu o privire atât de ascuțită, a observat Opitz (p. 347–349).

⁴² Klaus Heitmann reproduce acest pasaj din cartea lui Tröster, remarcând elementele bucolic-idilice ale vieții rurale românești incluse în poemul *Zlatna*, de M. Opitz (*Das Rumänenbild im deutschen Sprachraum. Eine imagologische Studie*. Köln, Wien: Böhlau Verlag 1985, p. 153–154). Pasajul fusese reproduș și de D. Bojincă, în *Anticile romanilor*. I, p. 84.

Tröster nu pierde din vedere nici viața religioasă și ecleziastică a românilor. El declară că se poate presupune că, împreună cu rușii și moscoviții, românii sunt foarte vechi creștini; el crede că au fost încreștinați de împărații grecilor. Nu acceptă calendarul gregorian, aflat în uz la ceilalți ardeleni, și explică totul prin expresia: *Așa am pomenit. (Hec est traditio). Așa am învățat de la strămoșii noștri* (p. 351–352).

Preoții lor au voie să se căsătorească, dar dacă le-a murit soția, trebuie să rămână văduvi, deoarece soție le este episcopul. Ei nu învață decât să citească și să scrie rusește [adică utilizând alfabetul chirilic]. În Moldova și în Valahia au mănăstiri. Pe scurt – scrie Tröster – după religie sunt ca rușii și moscoviții, țin posturi, au tradiții și obiceiuri ecleziastice, pun mortului o monedă între dinți, cu care să poată plăti pe luntrașul Caron, iar cuminecătura o dau din pâine dospită pusă în vin și oferit cu lingurița (p. 351–353).

*

Atitudinea politică și curajul lui Johannes Tröster constă în faptul că, într-o perioadă în care, în Ardeal, erau recunoscute doar trei națiuni (maghiarii, sașii, secuii), el adaugă valahii ca a patra națiune, deci îndreptățită la activități politice, chiar dacă – scrie el – românii nu au orașe ori cetăți proprii și trăiesc în jurul munților sau risipiți prin orașele și târgurile sașilor ori ale maghiarilor, ca supuși. El demonstrează însă că românii sunt continuatorii nobililor romani de odinioară, mai vechi în Ardeal decât secuii și maghiarii (v. mai sus teoria continuității săsești/dacice). Capitala regatului dac era Sarmitz-Gothusa, denumită, după cucerire, Ulpia Traiana, iar în prezent e un sătuc. Moldova și Valahia au principii lor, pe când în Ardeal românii nu au statut de oameni liberi, ci sunt păstori și zileri (p. 323).

În ciuda unor erori din domeniul istoriei, explicabile pentru secolul al XVII-lea, cel puțin în partea consacrată românilor, Johannes Tröster era foarte bine pregătit pentru a-și descrie patria pe care o iubește: el scrie istoria Ardealului fără prejudecăți, pe baza unor documente sigure (istoriografia antică, inscripții descoperite în Ardeal) și pe baza experienței proprii, din care rezultă latinitatea și continuitatea românilor în acest principat; cunoaște foarte bine literatura latină și poate stabili legături între aceasta și cultura populară a românilor ardeleni; cunoaște bine lucrările arheologilor; e foarte informat în domeniul numismaticii, care devine un argument în plus al continuității românilor în Dacia; scrie cu încântare despre români, bucurându-se că poate să aducă lumină nouă într-o temă ca aceea a istoriei Ardealului; stilul lui e plăcut, presărat cu diminutive și cu expresii ca: *romanii – strămoșii valahilor noștri, valahii noștri romani* sau: *valahii sunt nobilii romani de odinioară*; descoperirea făcută îl încântă pe tânărul în vârstă de aproximativ 30 de ani, care vorbește cu o anumită tandrețe despre români. Tonul scrierii lui seamănă cu al reprezentanților Școlii Ardelene și chiar cu al generației de scriitori români de la 1848: entuziast, admirativ, pasionat, sigur, convingător și puțin romantic.

Locul lui Johannes Tröster în cultura română.

Comparație cu Miron Costin

Spuneam că Johannes Tröster a preluat și a demonstrat idei exprimate mai devreme de Martin Opitz în poemul *Zlatna* cu privire la originea latină a limbii și poporului român. Între tipărirea poemului opitzian (1623) și apariția descrierii lui Tröster s-au scurs

43 de ani, iar ideea romanității noastre începea să fie tot mai bine documentată în operele autorilor români. Cronologic, opera lui Tröster se situează între *Letopisețul* lui Grigore Ureche, redactat între anii 1642–1647, și *De neamul moldovenilor*, de Miron Costin⁴³, care datează din anul 1686, dar cu toate că Tröster nu avea cunoștință de *Letopisețul* lui Ureche, iar lui Costin îi era străină *Vechea și noua Dacie Germană*, a lui Tröster, între acestea și *De neamul moldovenilor* există o excepțională unitate de vederi.

Ureche scrisese astfel despre originea românilor din cele trei provincii: „rumânii câți se află lăcuiitori în Țara Ungurească și la Ardeal și la Maramoroș, de la un loc sînt cu moldovenii și toți de la Râm să trag”. Am văzut că Tröster susținea exact același lucru, iar Costin nu se detașează prin nimic de antecesorii săi. Dimpotrivă, fraza în care se referă la unitatea românilor a devenit celebră: „Biruit-au gândul să mă apuc de această trudă, să scoț lumii la vedere felul neamului, din ce izvor și seminție sînt lăcuiitorii țării noastre, Moldovei și Țării Muntenești și românii din țările ungurești [...], că toți un neam și odată discălicați sînt” (*Opere*, II, p. 9).

Faptul că fiecare autor și-a format opinia independent, fără niciun fel de contacte între ei, face ca similitudinile dintre operele lor să aibă o semnificație și mai profundă. Dacă adăugăm faptul că Miron Costin utiliza și opera lui Laurentius Toppeltinus – alt sas ardelean –, ale cărui opinii, expuse în *Origines et occasus Transsylvanorum*⁴⁴ (1667), converg într-o anumită măsură cu ale lui Tröster, constatăm că doi români moldoveni și doi sași ardeleni ajung la aceleași concluzii cu privire la originea și continuitatea românilor în Dacia. Se crează astfel impresia că toți ar fi urmat aceeași școală sau că au fost conduși de aceleași interese. De urmat n-au urmat aceeași școală, dar au avut într-adevăr același interes, și anume: dezvăluirea adevărului istoric.

Andrei Pippidi aprecia că Miron Costin este, probabil, cel dintâi român sincron cu Europa vremii sale.⁴⁵ Despre J. Tröster se poate spune cu certitudine că este sasul „perfect sincron cu Europa”, dar, după felul în care scrie despre români, acest *saxo-român* merită să ocupe un loc important în istoria culturii noastre din secolul al XVII-lea. În afară de opinia eronată referitoare la vechimea sașilor în Ardeal și a chestiunilor care decurg din ea, descrierea lui pare că se datorește unui autor român foarte înțelept și cultivat. De acest lucru ne putem convinge, dacă vom compara pe scurt *Vechea și Noua Dacie Germană* cu

⁴³ În studiul introductiv la Miron Costin, *Opere I*, P.P. Panaitescu scrie, referindu-se la *De neamul moldovenilor* (1686): „Și iată că un român, elev al școlilor latine de peste graniță, descoperă originea latină a poporului român” (p. XXIV). Trimiterile noastre la *De neamul moldovenilor* se fac la ediția P.P. Panaitescu.

⁴⁴ Toppeltinus (Laurentius de Megyes), *Origines et occasus Transsylvanorum, seu erutae nationes Transsylvaniae earumque ultimi temporis revolutiones*, Lugduni, Boissat 1667. A doua ediție apare la Vienna, Krüchten, 1762; cf. și Godofredus Schwarz, *Originum et occasuum Transylvaniae auctore Laurentio Toppeltino recensio critica cum appendice diplomatum aliquot*, Rintelii, Enax 1766. Costin a dat o traducere prelucrată a operei lui Toppeltinus, *Istorie de Crăiia Ungurească*, în *Opere*, II, p. 53–103, 171–183 (mulțumim colegului Eugen Pavel pentru informațiile furnizate cu privire la traducerea/prelucrarea de către Miron Costin a lucrării lui Toppeltinus). Cf. și Eugen Munteanu, *Miron Costin et Laurentius Toppeltinus: entre l'imitation de la syntaxe latine et le maniérisme rhétorique*, în „Revue de linguistique romane”, 65, 2001, p. 197–222. O comparație din punctul de vedere al culturii orale între M. Costin și L. Toppeltinus nu știm să fi fost realizată până acum. Cu atât mai puțin, una între operele lui Costin și Tröster.

⁴⁵ Andrei Pippidi, *Pentru istoria umanismului românesc – trei note de lectură*, în „Revista de istorie și teorie literară”, 30, 1981, nr. 2, p. 189–196 (apud E. Munteanu, *op. cit.*, p. 202, n. 18).

De neamul moldovenilor. Vom constata atunci că între cele două opere există un număr important de asemănări și că deosebiri esențiale nu există.

Atât Johannes Tröster, cât și Miron Costin, privesc Dacia în componența ei antică, din perioada când Ardealul, Moldova și Muntenia formau o singură țară. Amândoi vorbesc, ca de altfel și Grigore Ureche sau L. Toppeltinus, despre unitatea românilor din toate cele trei provincii.

Tröster și Costin se ridică în sprijinul națiunii române din Ardeal și din Moldova. În ciuda faptului că românii nu se bucurau de drepturi politice în Transilvania, Tröster arată că ei sunt una dintre națiunile principatului, alături de cele privilegiate (maghiari, sași, secui). La rândul său, Costin vorbește despre nevoia ca moldovenii să se emancipeze de sub robia turcească; Tröster scria cu încântare despre originea nobilă a românilor, iar Costin exprimă ideea că „nu se cuvine ca urmașul civilizației romane, al Imperiului Roman, să rămână sub barbaria turcească” (cf. *Opere*, I, p. XXIV).

Amândoi autorii comentează pe larg și resping toate denumirile atribuite românilor de alte neamuri, precum și etimologiile propuse acestor denumiri de istoriografi; cea mai frecvent utilizată denumire e: olah/valah, atribuită – zice Costin – nu numai românilor, ci și italienilor; el continuă: românii au „numele cel vechi ca un temei neclătit”; pentru amândoi, definitorie e autodenumirea, iar aceasta este: *rumâni/români* (*Opere*, I, p. 224–225; II, p. 45), cum afirmase și Tröster.

Atât sasul ardelean, cât și moldoveanul se ocupă de portul românesc, susținând originea lui la romani, respectiv în Italia; Tröster indică și posibile influențe sau paralele la alte popoare; Costin intră în detalii, explicând trecerea de la portul *italienesc*, obișnuit în zonele calde, la cel de climă temperată, și menționează mai întâi căciula sau chivăra, apoi opincile bărbaților, legate cu curele peste pulpe, care sunt „portul râmlenilor celor vechi”, doar că romanii le purtau fără obiele, „pentru sprintenie” (*Opere*, II, p. 46–47).

Originea romană a felului în care își tund bărbații părul e susținută atât de Tröster, cât și de Costin. Primul scrisese că românii aflați în doliu nu-și tund părul pe toată durata acestuia (un an); cronicarul moldovean critică aspru afirmațiile lui Simion Dascălu, Istratie-logofătul și Misail Călugărul, care susținuseră că tunsura românilor „pe lângă peliță” (astăzi zicem: la zero), și cea „mai departe de peliță”, s-ar datora faptului că Traian ar fi adus hoți și pușcăriași de la Roma, tunși astfel, „ca sămân tâlăhăresc, cu care-i însămnă râmlenii [pe] cei de rău făcători”; în realitate, susține Costin, sprijinindu-se și pe Toppeltin, această tunsură e practică de români „pentru a fi cu totul slobod de sudori și în răcoreală la ostenele” (*Ibidem*, II, p. 47–48).⁴⁶

Am văzut că Tröster susține, după Opitz, marea apropiere a limbii române de latină, chiar de latina populară. Același lucru îl constată uimit Miron Costin, care scrie:

⁴⁶ Cele scrise de Simion Dascălu & Co au provocat critica virulentă a stolnicului Constantin Cantacuzino, a lui D. Cantemir ș.a., dar au pătruns și în oralitate; ele apar în două răspunsuri la chestionarele lui N. Densușianu, păstrate la Biblioteca Academiei Române și provenind din Pojaru de Sus, jud. Gorj, comunicat de I. C. Șerbulescu, la 1.III.1896, ms. nr. 4555, p. 165, și din Albeni-Gorj, comunicat de Mih. Nițulescu, la 2.VI.1893, ms. nr. 4547, p. 133; în schimb, răspunsul la același chestionar, din Măgurele-Teleorman, comunicat de M. Simionescu, la 20.V.1896, ms. 4557, fila 446, susține contrariul: „Povestesc oamenii, însă nu au luat oameni din pușcărie, ci de la Papa de la Roma, cetatea cea mare”. A. Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, București, Minerva, 1976, eludează toate cele trei răspunsuri. Probabil că informațiile au ajuns în oralitate tocmai prin manualele școlare, care le combăteau.

„De mirat lucru ieste că limba moldovenilor și a muntenilor mai multe cuvinte are în sine râmlenești decât a italienilor” (*Ibidem*, II, p. 18); el își argumentează afirmația și cu opiniile altora: „un historic ce-i zic Covațiioicie [Wolfgang Kowachoczy, cf. Ioan-Aurel Pop: *De la romani la români...*, p. 187, 188, 273] au socotit precum [că] graiul de casă a ardelenilor mai mult are în sine însămnarea graiului românesc și lătinesc, decât a graiului de acmu a italiianilor” (p. 48; am modernizat ortografia). Limba română – Costin zice: „graiul și slovele” – este pentru ambii autori argumentul cel mai important al originii noastre romane. Costin traduce afirmații ale lui Toppeltin, care scria: „Am dovedit mai sus a fi Italiai pricina descălcării valahilor, așa și aicea aceeași laudă mărturisim, că limba lor ieste limba vechilor romani, amestecată sau mai mult stricată cu sârbească, rusască, dășască, horvășască, slovenească” (*Opere*, II, p. 48).

S-a văzut că Tröster este al doilea autor, după Lucius, care dă o listă de cuvinte românești împreună cu etimonul lor latin, pe care le traduce în germană, demonstrând astfel că formele românești provin din cele latinești. Miron Costin notează în mai multe rânduri cuvinte românești de origine latină; în *De neamul moldovenilor* (*Opere*, II, p. 49) scrie: „unde dzice lătinește: *Deus*, noi dzicem: *Dzău* sau *Dumnădzău*”, și continuă cu *meus* – *al mieu*, *țelum* – *ceriul*, *homo* – *om*, și altele. După el „nice unile cuvinte nu sînt să nu fie protivnice cu lătinește, sau la început, sau la mijloc, sau la sfârșit, iar unele stau neclătite, cumu-i *barba* – *barba*, *luna* – *luna* și altele ca acestea” (p. 49). Cea mai bogată listă de cuvinte românești cu etimon latin, în total 87 de substantive și verbe, e dată însă de Costin în *Cronica polonă* (*Opere*, I, p. 231–232), aceasta fiind a treia listă de cuvinte românești de origine latină, după acelea ale lui Lucius și Tröster, dar Coseriu nu o ia în considerare, întrucât marele lingvist se ocupa exclusiv de autori occidentali.⁴⁷

În sfârșit, cei doi apreciați autori oferă și alte informații cu caracter etnografic: Tröster despre agricultură, păstorit, alimentație, înmormântare, Costin, despre mese, ospețe, înmormântări (petrecerea mortului, bocirea). Amândoi susțin că acestea sunt moștenite de la romani.

Opera lui Tröster a fost scrisă în limba germană și tipărită în renumitul centru tipografic Nürnberg. E posibil ca între națiunile privilegiate ale Ardealului să nu se fi bucurat de o primire prea favorabilă, tocmai datorită atitudinii așa de favorabile față de români; în schimb e de presupus că între cititorii de limbă germană din afara Transilvaniei, a jucat un anumit rol în răspândirea ideii despre latinitatea românilor. E. Wagner consideră că ea a fost o carte căutată („ein gefragtes Werk”, p. IX), ceea ce rezultă din faptul că în 1688 e publicată altă descriere a Ardealului, de Georg Kreckwitz (*cit.*), care urmează modelul antecesorului său, preluând chiar unele părți din ea. G. Binder⁴⁸ are cunoștință de unele critici referitoare la erori în domeniul istoriei și la harta care însoțește lucrarea. Între români – nu numai între cei din Ardeal – sunt cunoscute importante ecouri menționate mai sus (D. Bojincă, S. Moldovan, A.D. Xenopol), dar ele au loc abia după unul până la două secole de la tipărire, adică în epoca celei mai aprigi lupte în scopul obținerii drepturilor politice pentru națiunea română din Ardeal. Astăzi, lucrarea lui are o deosebită importanță istorică.

⁴⁷ Cf. E. Coseriu, *op. cit.*, p. 135–139.

⁴⁸ Cf. Gustav Binder, *op. cit.*

Evident, opera lui Miron Costin s-a bucurat de un interes mult mai mare în România, inclusiv în rândurile folcloriștilor: în *Istoria folcloristicii* (p. 21), O. Bîrlea își exprimă surprinderea că M. Costin se sprijină „și pe unele aspecte ale culturii populare pentru a dovedi latinitatea românilor”, ceea ce Tröster făcuse cu două decenii mai devreme; Andrei Pippidi apreciază sincronia lui Costin cu Europa, iar Eugen Munteanu cercetează opera lui sub raport lingvistic-stilistic în comparație cu a lui L. Toppeltinus.

Așadar, Johannes Tröster este un mare nedreptățit: cu toate că are primatul în mai multe domenii, dintre care cel mai important este dovedirea originii latine a limbii și culturii populare românești, numele lui e foarte rar citat în ultima sută de ani.

Tröster și Costin nu sunt numai istoriografi; ei marchează începuturile unor științe noi: lingvistica (lexicografia, toponimia etc.), tradiția orală, respectiv etnografia/etnologia; Tröster aduce contribuții și în domeniul epigrafiei și al numismaticii; amândoi au cunoștințe sigure, provenind din cercetări personale și din propria experiență.

Erorile săvârșite de Tröster în domeniul istoriei (originea, vechimea și continuitatea sașilor în Ardeal, unele etimologii etc.) aparțin parțial și lui Costin; reflectând nivelul de atunci al dezvoltării științelor umane, ele provoacă un surâs înțelegător din partea cercetătorului de azi. Noutatea contribuției lor în cultură și știință este infinit mai importantă decât explicabilele lor erori.

CONSIDERAȚII PRIVIND PROCESUL ISTORIC AL CONFIGURĂRII IDENTITĂȚILOR ZONALE RURALE ÎN NORD VESTUL TRANSILVANIEI

Ioan Augustin GOIA*

Betrachtungen zum historischen Vorgang der Herausbildung ländlicher zonaler Identitäten im Nordwesten Siebenbürgens (Zusammenfassung)

Infolge der Geländeuntersuchungen, die zwischen 1974–1990 in den Dörfern des heutigen Kreises Sălaj stattfanden, identifizierte der Verfasser hier zwei deutlich unterschiedliche ethnographische Zonen, die er als Meseș und Sălaj benannte. Da die kulturellen Unterschiede zwischen den beiden Gebieten betont waren, obgleich sie benachbart und beide von Rumänen bewohnt waren, nahm sich der Verfasser vor, aufgrund dieser Fallstudien den allgemeinen Herausbildungsvorgang der zonalen Identitäten im Nordwesten Siebenbürgens zu rekonstruieren.

Die Untersuchung der historischen Vergangenheit der beiden Gebiete führte den Verfasser zur Bemerkung, dass es zwei Faktoren gegeben habe, die der Ausbildung unterschiedlicher zonaler Identitäten zugrunde liegen:

1. Die langanhaltende Einschließung der beiden Kulturareale in unterschiedliche Verwaltungs- (Komitate) und rechtliche Einheiten (Lehengüter), die territorial deutlich voneinander abgegrenzt waren.
2. Die relative demographische Stabilität, die im Laufe der Zeit vom Gesetz des Jahres 1517 begründet wurde, das den freien Verkehr der abhängigen Bauern untersagte und sie somit langfristig in demselben begrenzten Areal (Komitat, Lehensgut) festhielt.

Der Verfasser vertritt die Ansicht, dass diese beiden Faktoren die kulturelle Vereinheitlichung im besprochenen Areal förderten und eine Reihe gemeinsamer Werte schufen, die, ausreichend oder minimal, genügend zusammenhängend waren, um den späteren demografischen Sekundärbewegungen standzuhalten.

Schließlich bemerkt der Verfasser, dass die Identität im behandelten dörflichen Milieu und im erwähnten Zeitabschnitt mehrere wesentliche Facetten besaß: a) die persönliche; b) die gemeinschaftlich-dörfliche; c) die zonale; d) die provinzielle; e) die ethnische; f) die nationale.

Schlüsselwörter: die Entstehung zonaler ländlicher Identitäten, der Beitrag der Verwaltungs- und juristischen Faktoren, der Beitrag der demographischen Kontinuität, die Dynamik des Verhältnisses Alterität-Identität, die Entstehung zonaler Werte mit identitärer Auswirkung.

Cuvinte-cheie: geneza identităților rurale zonale, aportul factorilor administrativ și juridic, aportul continuității demografice, dinamica raportului alteritate-identitate, geneza valorilor zonale cu impact identitar.

Ideea zonării etnografice a spațiului rural a fost generată de identificarea în cadrul acestuia – de către unii membri ai elitei culte – a unor repere cultural-vizuale

* Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca.

teritorializate, ce sugerau existența unei creativități colective țărănești cu un anumit grad de specificitate și cu o anumită propensiune spre diversitate, calități generatoare de arii culturale rurale relativ distincte, delimitate spațial în cadrul aceleiași etnii. Tendința romantică de idealizare a țăranului, ridicat – de către o parte a aceleiași elite – la rangul de reprezentant al specificului etniei, a stimulat sublinierea – uneori excesivă – a forței sale modelatoare, identificată prioritar în domenii cu impact vizual puternic, cum ar fi arta aplicată țărănească și portul. Zonarea etnografică științifică a spațiului românesc tradițional a fost și a rămas însă – din păcate – un deziderat doar parțial atins de specialiștii din domeniu, deoarece o asemenea întreprindere implica o analiză de teren sistematică, amplă, detaliată și de durată a fenomenului rural. Absența unor asemenea demersuri în secolul al XIX-lea – când cultura rurală tradițională era încă organică în spațiul românesc – și abordarea monografică târzie și limitată – din diverse motive – a realităților rurale de la noi au condus la tentative de zonare bazate doar pe cele mai evidente elemente vizuale grupate teritorial, portul fiind cel invocat frecvent. Fără îndoială, aspectul acestuia mai semnala încă, la începutul secolului al XX-lea, existența unor areale cu facies vestimentar zonal, teritorial, distinct, chiar dacă acesta era deja afectat în zonele lor limitrofe. Substratul acestei coerențe vizuale la nivel zonal era însă complex și descifrarea lui necesita o abordare multidisciplinară, portul caracteristic unui areal reprezentând, de fapt, doar unul dintre rezultatele unui proces istoric, multidimensional, de omogenizare intracomunitară și intercomunitară, proces bazat pe o dinamică centripetă a principalelor determinante economico-sociale și culturale caracteristice arealului respectiv. Simpla înregistrare a elementelor zonale de patrimoniu social-spiritual, a celor aparținând patrimoniului tehnic imaterial și inventarierea artefactelor caracteristice celor două domenii riscă să devină, în absența dimensiunii diacronice, doar o fotografie a unui moment cultural izolat, sărăcit de semnificațiile furnizate tocmai de procesul genezei sale. O bună cunoaștere a realităților istorice locale și a dinamicii determinantelor respective pe parcursul secolelor precedente este absolut necesară pentru evidențierea mecanismului de diferențiere zonală. Cu atât mai mult provoacă insatisfacție precaritatea surselor documentare referitoare la viața rurală – transilvăneană și nu numai – a secolelor XVII–XIX, în comparație cu situația privilegiată a vestului Europei.

Am resimțit acut necesitatea abordărilor diacronice de profunzime în cursul cercetărilor etnografice personale desfășurate în satele actualului județ Sălaj în anii 1974–1990, perioadă în care am identificat dovezi multiple – de ordin material și cultural – ale existenței aici, în intervalul interbelic, a două zone etnografice românești încă bine conturate, nesemnlate până atunci, ca entități distincte, de specialiști. Satele situate în bazinele râurilor Almaș și Agrij alcătuiau, împreună cu 16 sate de la poala nordică a Munților Meseș, zona denumită de noi Meseș, după culmea muntoasă joasă pe care o includ, iar satele românești situate în bazinele râurilor Barcău, Crasna, Zalău și Sălaj alcătuiau zona denumită de noi Sălaj. Alături de aceste două zone etnografice, care acopereau mai mult de două treimi din județul Sălaj actual, puteau fi identificate în cadrul aceluiși județ mici porțiuni din zone etnografice deja definite ca atare (Chioar, Codru, Dealurile Clujului). Fiind prezentă într-un spațiu atât de restrâns, o asemenea divizare incita la clarificarea modului în care s-au configurat, în timp, respectivele identități zonale tradiționale, asumate încă, în intervalul cronologic menționat, de către sătenii vârstnici.

Analizând modul de auto-identificare zonală al acestora, ce reflecta realități interbelice și altele mai vechi, am constatat că în jumătatea nordică a județului Sălaj actual, jumătate ce aparținuse în perioada medievală așa-numitului Partium, unii se considerau pe atunci „sălăjeni”, alții „dă cătră Codru”, alții „chioreni”, în timp ce în jumătatea sa sudică, ce aparținuse întotdeauna Ardealului voievodal medieval, auto-identificarea era – în perioada interbelică cel puțin – exclusiv geografică, centrată pe văi (Almaș, Agrij, Someș). Era posibil ca „identitatea ardeleană” a sudului – potențată de situarea lui tocmai la granița cu entitățile medievale Ungaria-Partium – să fi prevalat, în procesul de auto-delimitare, în fața unor micro-delimitări, cum ar fi cea rezultată din apartenența unor sate de aici la domeniul feudal al cetății Almașului.

Consultând însă, în continuare, conscripțiile de secol XVI publicate de eminentul istoric David Prodan, ne-a apărut evident faptul că arealul conștientizat interbelic – de către sătenii români – drept *sălăjean* se suprapunea domeniului feudal al Șimleului de la anul 1594¹ și comitatului medieval Crasna, că arealul conștientizat interbelic drept *codrean* era inclus în anii 1566–1569 în domeniul feudal Cehu Silvaniei² și că arealul conștientizat interbelic drept *chioorean* făcea parte, la 1566, din domeniul feudal Chioar, iar apoi din districtul românesc Chioar. Satele chiorene și codrenești din actualul județ Sălaj reprezintă însă, astăzi, doar arii marginale ale zonelor etnografice respective, care au centrul de greutate și majoritatea teritoriului în actualele județe vecine. Aceeași situație au satele românești cuprinse între Depresiunea Almaș-Agrij și Someș, care se încadrează în zona etnografică Dealurile Clujului, parte a actualului județ Cluj. Două sate românești, situate în extremitatea nord-estică a județului, prezintă ecouri culturale puternice dinspre zona etnografică Lăpuș, alături de care sunt înregistrate, la anul 1553³, în urbariul cetății Ciceu.

Constatăm deci că în cazul județului Sălaj actual informațiile documentare vechi (a), realitățile etnografice surprinse pe teren (b) și tradiția orală (c) concordă, constituind – în opinia noastră – trei instanțe cognitive care înlesnesc descifrarea procesului de identificare a zonelor etnografice, în general, prin indicarea arealului geografic de bază (a); prin vizualizarea personalității culturale (b); prin persistența memoriei identitare (c). Identificarea zonelor nu implică însă, încă, și descifrarea mecanismului intim de configurare a acestora.

În special existența unui contrast etnografic accentuat între zonele învecinate Meseș și Sălaj (în grai, port, tehnici de construcție, tehnici textile, orientare ocupațională, potențial productiv, permeabilitate culturală) îndemna la reflecție și la investigarea acestui proces de diferențiere zonală, cu atât mai mult cu cât ambele arii erau locuite de români. Comparând – sub diverse aspecte – zona etnografică Meseș cu zona etnografică Sălaj constatăm existența a patru diferențe majore, care pot explica evoluția lor diferită în cursul istoriei:

1. Condiții geomorfologice și climatice diferite: pe când zona etnografică Sălaj conține în prezent dealuri domoale, despădurite, și văi cu terase întinse, cu procent ridicat de teren arabil, zona etnografică Meseș are relief accidentat,

¹ David Prodan, *Iobăgia în Transilvania în sec. XVI*, vol. II, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, p. 593.

² *Ibidem*, p. 195.

³ *Ibidem*, p. 141.

- văi cu lunci înguste, procent mai mare de împădurire și procent mai scăzut de teren arabil.
2. Deschideri naturale în direcții diferite: pe când zona Sălaj este deschisă spre nord și nord-vest, zona Meseș este deschisă spre sud și spre est, urmarea fiind că în primul caz clima este considerabil mai caldă, influențată de curenții dinspre câmpia vestică, pe când în al doilea caz clima este mai rece, influențată de Munții Apuseni. Clima a influențat profilul ocupațional, iar orientarea diferită a căilor de comunicație a marcat decisiv contactele economice și culturale în cursul istoriei.
 3. Componentă etnică diferită: zona Sălaj era caracterizată prin existența unui binom etnic istoric (români și maghiari), teritorializat insular, și a unui implant minor și târziu central-european (slovaci), pe când zona Meseș era compact românească.
 4. Poziția geografică diferită a nucleelor urbane: în timp ce orașul Șimleu Silvaniei era situat în centrul zonei Sălaj, controlând-o pe durată lungă sub aspect administrativ, economic și juridic (ca sediu al unui stăpân feudal cu prestigiu în Transilvania), orașele Zalău și Huedin erau situate în exteriorul zonei Meseș, având în perioada medievală un rol economic relativ minor, dublat însă în epoca modernă – ca reprezentante ale valorilor citadine – de unul cultural, cu un anumit impact asupra comunităților rurale de aici.

Dacă sub aspectul trecutului istoric și sub cel al faciesului etnografic diferențele existente între zonele Meseș și Sălaj puteau fi constatate din exterior, de către o instanță științifică neutră, mecanismul genezei conștiinței identitare zonale, conservată apoi de memoria identitară colectivă, putea fi investigat doar prin interviuarea sătenilor direct implicați în procesul de definire a alterității zonale, proces care – provocând compararea – contura, prin diferențiere, propria identitate colectivă.

Faptul că particularitățile etnografice zonale se manifestau mai intens la granița dintre cele două zone ne-a determinat să interviuăm în acest sens săteni din cele 16 sate nordice ale zonei Meseș, sate care formau subzona Sub-Meseș: Tusa, Sâg, Ban, Bănișor, Peceiu, Marin, Sârbi, Mal, Cizer, Pria, Hurez, Plesca, Stârciu, Șeredeu, Meseșenii de Sus, Fetindia. Pentru subiecții vârstnici interviuați aici, cele 15 sate românești învecinate, situate doar puțin mai la nord, pe cursul superior al Văii Barcăului (Preoteasa, Fizeș, Lazuri, Sub Cetate, Valcău de Sus, Valcău de Jos, Iaz, Plopiș, Aleuș, Halmășd, Drighiu, Cerâșa, Cosnicu de Sus, Cosnicu de Jos, Marca), constituiau – alături de satele românești mai îndepărtate, dinspre Șimleu Silvaniei și Sărmășag – un areal de alteritate, definit prin alt port, alt grai și alte elemente aparte, sesizate prin contact direct sau intermediat, areal denumit de ei (și de noi) Sălaj.

În urma discuțiilor cu subiecți vârstnici din subzona românească Sub-Meseș am constatat că alteritatea de contact, care ne interesează în primul rând, era resimțită de către aceștia la următoarele niveluri:

- la nivel ambiental (condiții de mediu diferite);
- la nivel comunicațional (graiuri diferite);
- la nivel ocupațional;
- la nivel organizațional;

- la nivel cultural-spiritual;
- la nivelul însemnelor vizuale caracteristice.

În oglindă, similaritatea de contact – sesizată de subiecți în cadrul zonei etnografice românești Meseș, de care aparțineau – era constatată de ei prin raportare la aceleași niveluri.

În primul sfert al secolului al XX-lea, ce corespundea tinereții unor subiecți intervievați, anumiți indici de alteritate zonală erau detectați de către aceștia la marile târguri interzonale, deplasările personale și de durată în spațiile de alteritate fiind încă rare. Tipul și calitatea mărfii oferite și cerute la târguri, contactele cu vânzătorii-cumpărătorii, discuțiile cu aceștia – scurte sau prelungite la un *aldămaș* – portul și graiul lor constituiau surse de informații ce schițau portretul – sumar și aproximativ – al „celorlalți”. Deplasările personale în profunzimea spațiilor de alteritate ofereau informații suplimentare și complexe, dar aceste experiențe erau – pe atunci – apanajul unor persoane – inițial puține la număr – ajunse acolo prin cărăușii, prin meseria lor (dulgheri, tâmplari, *tușeri*, adică negustori de vite, diverși alți meșteșugari), pentru vânzarea, respectiv cumpărarea, unor produse cu specific zonal sau pentru prestarea unor munci sezoniere. Informațiile culese de către aceștia erau ceva mai ample, referindu-se și la mediul ambiant, la aspectul construcțiilor și al gospodăriilor, la organizarea muncii în familie, la alimentație și chiar la modul de organizare a hotarului satului vizitat.

Un caz ilustrativ pentru profilul deosebit al sătenilor din zona Meseș pătrunși de timpuriu în spațiile de alteritate este cel al bunicului (*nienie bătrân*) subiectului Marinceș Pavel, el însuși născut în anul 1895. „*Prins cătană cu funia*”, înainte de desființarea iobăgiei, *nienie bătrân* se întorsese în sat, după șapte ani de armată, ca „*om umblat*” (și, probabil, bun cunoscător al limbii maghiare), devenind, în consecință, *birău* în satul Pria, pe care îl conducea însoțit de *jurați*. Deoarece el încasa *darea* cu *răvașul* și soluționa împreună cu jurații conflictele între săteni, apelând la *pandorii* din Cizer doar în situații grave, se bucura de prestigiu atât în fața sătenilor, cât și în fața autorităților. Conform lui Marinceș Pavel, *nienie bătrân* făcea ocazional cărăușii pe trasee lungi, transportând sare de la Dej până la Carei și Baia Mare, peste zona etnografică Sălaj, ajungând uneori până la *Dobrițan*, de unde se întorcea cu teancuri de *dohan* (tutun). Informațiilor despre satele sălăjene păstrate în familie, Marinceș Pavel le-a adăugat propriile observații, deplasându-se ocazional spre Șimleu, în perioada interbelică, pentru a vinde, alături de alți consăteni, furci de strâns fânul, greble, cozi de unelte și mături de nuiele.

Ambele categorii de informații punctuale – sumare sau complexe – erau generalizate de culegători și erau transmise unor membri ai comunităților proprii, care le răspândeau la rândul lor, contribuind – prin noi infuzii de generalizări, conform culturii orale – la conturarea imaginii celorlalți, în contrast cu imaginea grupului propriu.

Vom analiza în continuare relatările acelor subiecți din zona Meseș (subzona Sub-Meseș) care au avut ocazia să observe nemijlocit – în perioada deja precizată – anumite aspecte considerate de ei contrastante în satele românești „...*di pă Sălaje*”, „...*di cătă Șimplău*”, „...*di cătă Șarmășag*”, deci din zona etnografică Sălaj.

Un grup important de observații se referă la mediul ambiant din acest areal, receptat ca fiind diferit de cel din Sub-Meseș. Subiecții remarcau relieful mai puțin accidentat al zonei străbătute: „*Nu-i locu așe dâmburos, ca la noi, mai mult locu drept, îi lărgime*”

(Marincaș Pavel, n. 1895, Pria). Același subiect constata că, în contrast cu situația din Sub-Meseș, satele românești sălăjene aveau pădure puțină: „*Nu pre ave pădure și iera slabă, nu ca la noi, că să îmburda lemnele pă tine*”. În copilăria sa, în jurul gospodăriei familiei, situată pe o coastă, mai erau încă nuclee de pădure, cu „... *lemne de goron mari*”, pe care, după tăiere, abia cu două perechi de boi le puteau căra sătenii.

Toți subiecții au fost surprinși de gustul neplăcut al apei de băut: „*Acolo traje apa a mol, nu-i ca la noi, apă di pă piatră, ai tăt be. La noi bei apă din vale, din sus de sat, îi bună, vine di pă piatră*” (Boca Petre, n. 1908, Sârbi). Același subiect sesizează și diferențele dintre pâraiele repezi, cu albi pietroase, din Sub-Meseș și râurile domoale și mâloase din aria sălăjeană: „*Acolo n-ai ce face ptuiă di sumani, ca la noi, să-nvălești pănura, că tătă o molește. La noi vinie apa di pă piatră și trece iute, la (e)i iese din vale și tăt molește locu*”.

Gudea Nicolae, n. 1899, în Șeredei, sublinia plusul de calitate al solului din aria străbătută: „*Au pământ mai mult negru și gras, nu ca la noi, mai mult șoai slab și altu ajegos*”. Făcând legătura cu calitatea solului, Marincaș Pavel, n. 1895 în Pria, observa și structura diferită a culturilor, cu impact asupra alimentației: „*Sămăna tare mult grâu, nu ca la noi, și floare (a soarelui) multă, di oloi, nu mai mult berbiniță, ca la noi, și mult luheri, că ave mult loc bun și drept. (E)i mânca p-atunci mai mult ptită di grâu și lășcuțe și cici le zâc, hierți în zamă di păsulă, nu mai mult mălai, cir și pâcă, ca la noi*”.

Boca Petre, din satul Sârbi, unde extravilanul – ca în cazul altor sate din Sub-Meseș – nu era împărțit în câmpuri rotite, își explică unele diferențe economice prin modul diferit de organizare a hotarelor: „*Acolo au hotar mare, și-l lucră în tri o(ri) patru furdulauă, nu ca la noi, hotar mnic și lucrat învăluit*” (neîmpărțit în câmpuri).

Faptul că nu au văzut „... *multă pomărie, ca pă la noi*” (pruni, meri, peri), dar au văzut dealuri întregi cultivate cu viță de vie i-a surprins pe subiecți: „*N-au poame și horincă, da tăți au ghie (vie) laolaltă, pă dâmb îngrădit, cu pejnițe și gornici. Di meri la i nu-ț pun pâlincă pă masă, ca la noi, numa ghin bun*” (Colcer Aurel, n.1898, Stârciu).

Observarea inventarului gospodăresc viu prilejuiește alte delimitări: „*Uăi multe n-am văzut, ca pă la noi, da au cinzăci, șaizăci de găște la o casă, le mână fătutele și pruncii pă legheleu, la păscut, ca pă uăi. Țoale învălite (piuate) nu pre vezi la i în casă, numa lipideauă cu pene de gâscă, le zâc dricare, o(ri) dune*” (Gudea Nicolae, n. 1899, Șeredei). Același informator crede că a găsit și explicația: „*Îs tare calde (dricarele), că iarna nu pre au lemne, că bagă pă foc numa coceni (de porumb), bote de floare și tului, nu ca pă la noi, lemne crepate*”.

Contactele în interiorul gospodăriilor sălăjene au furnizat și alte indicii de alteritate: „*Au căși cam ca pă la noi, di lemn, da și căși di văioaje, mai multe. Și înlontru n-au ladițe pă clociumbi (pe butuci), o(ri) lăzi împistrite, di fag, ca pă la noi, au numa ladițe cu spate și coastăne di brad, cu puucuri*” (Borz Ioan, n. 1892, Sâg).

Tehnica de construcție deosebită, mobilierul tâmplăresc cu aspect orășenesc, imaginea pășunilor invadate de găște, cea a viilor comunitare îngrădite se constituiau pentru subiecți în însemne vizuale caracteristice, receptate ca indicatori esențiali de alteritate.

Comunicarea orală în spațiul străin a evidențiat subiecților din Sub-Meseș și alți indicatori de alteritate. Ei au constatat că în zona de alteritate proximă (Sălaj) existau și sate maghiare, printre cele românești, situație inexistentă în Sub-Meseșul compact românesc,

unde localitatea Crasna, predominant maghiară, Meseșenii de Jos și Horoatu Crasnei (ambele mixte) erau situate în exterior. Pe de altă parte, observă graiul diferit al românilor sălăjeni contactați și încearcă să îl încadreze în spațiul românesc mai larg, cunoscut de ei: „Noi grăim cam ca pă Ardel, păstă Meseș, i grăiesc cam ca la Bihor, păstă Rez. Noi zăcem «di pă la noi», i zăc «dă pă la noi»” (Borz Ioan, n. 1892, Sâg). Subiecții sesizează corect faptul că palatalizarea tipică întregii zone etnografice Meseș nu se regăsește în forma respectivă în graiul românilor sălăjeni.

Printre însemnele vizuale considerate caracteristice satelor sălăjene românești vizitate, Boca Petre includea numeroasele biserici mari, de zid, atribuite stării materiale superioare a comunităților respective, dar și faptului că locuitorii erau „...tare cu credință, c-o fost (greco)catolici, ca noi p-atunci”. Această ultimă remarcă, alături de cele referitoare la ospitalitate („...îs ca noi, deauna îț pun pă masă” și ominie („...nu-s băjocoroși, îs di ominie”) alcătuiesc un ansamblu de stereotipuri (auto- și hetero-) pozitive, care punctează comportamentul social agreeat de subiecți.

Portul constituia pentru subiecți un indiciu de alteritate hotărâtor, deși ei, ca bărbați, sesizau doar diferențele frapante: „I aveu altu port, cu gube cu ciupți și cu sumane lungi, cu glugă pă spate, nu ca noi, numa cu sumane cu guler. Noi rădem di cie di pă Barcău, zăcem că umblă cu icoana-n spate” (Borz Ioan, n. 1892, Sâg).

Deși contactele subiecților în profunzimea ariei de alteritate erau – în trecut – mai puține, de scurtă durată și limitate spațial, informațiile culese de ei – în ciuda generalizărilor și distorsiunilor inerente mecanismului oralității – își îndeplineau în aria de baștină funcția de subliniere și de consolidare a identității zonale proprii, prin raportare la alteritatea zonală vecină. Suntem însă conștienți de faptul că diferențele reale între cele două zone etnografice – Meseș și Sălaj – erau în trecut atât de numeroase și clare, încât ofereau, încă, în deceniile opt-nouă ale secolului al XX-lea, un cadru ideal de analiză a funcționării alterității zonale, situație care se regăsește mai rar în alte cazuri, în care contrastul între zonele învecinate era mai puțin accentuat. Din observațiile noastre însă, asumarea identității zonale de către subiecți nu presupunea obligatoriu identificarea de către aceștia a unui mare număr de indicii de alteritate în zonele vecine, fiind suficientă receptarea accentuată a câtorva, considerate esențiale pentru delimitare. Este ilustrativă, în acest sens, caracterizarea făcută de anumiți subiecți din Sub-Meseș satelor apropiate (și mai bine cunoscute), românești, de pe cursul superior al Barcăului, subzonă în cadrul zonei etnografice Sălaj: „Au pădure ca la noi, că acoale-i Rezu (Munții Plopiș), au apă bună ca la noi, că din Barcău bei apă, au sate cu hotar mnic și învăluit, ca la noi, da au altă vorbă și altu port” (Costea Dumitru, n. 1906, Tusa).

Prioritatea acordată de săteni – și în alte cazuri – graiului și portului, ca însemne identitare zonale decisive, se explică și prin faptul că – spre deosebire de elementele de alteritate a căror receptare presupunea deplasări personale la distanță, în ariile de alteritate – sesizarea faciesului lor aparte (la târguri, la pelerinaje) era accesibilă nemijlocit și în mod repetat unui număr mare de persoane, stimulând – din reflex identitar – conservarea și cultivarea mărcilor zonale considerate proprii.

Comparând aspectele etnografice identificabile pe teren și relatate de cei mai vârstnici informatori, am constatat că diferențele accentuate și multiple existente între zonele Meseș și Sălaj – în special în domeniul portului – nu pot fi evidențiate între

micro-ariile din județ aparținând zonelor Chioar și Codru. Observăm că faciesul chiorean face trecerea de la faciesurile lăpușean și meseșan – constant ardelen – spre faciesurile sălăjean și codrean – încadrabile constant în faciesul pe care l-am numi „Partium nord-vestic românesc” – fără a se alinia însă fundamental acestora din urmă, care sunt apropiate între ele, dar totuși distincte. Micro-aria județeană încadrabilă în zona Dealurilor Clujului reprezintă – în opinia noastră – parte dintr-o arie românească puternic modelată cultural – după anul 1850 – de prezența în apropiere a două orașe puternice și în rapidă dezvoltare (Cluj și Dej), care au reconfigurat etnografic, „modernizând-o”, această „punte românească” dintre Câmpia Transilvaniei, Lăpuș și Meseș, zone vechi ardelen.

Analizând istoria și modul de viață al comunităților rurale încadrate de noi în zonele descrise, am întrezărit posibilitatea identificării unui model general de configurare, în timp, a zonelor etnografice, model aplicabil probabil – în linii mari – și altor asemenea zone din Transilvania. În opinia noastră, atât portul, cât și particularitățile etnografice decelate până de curând într-un areal rural anume din România constituie rezultatul unui proces de structurare spațială, demografică, organizațională, culturală și mentalitară de durată, în cursul căruia moștenirea istorică a obștilor rurale inițial libere a fost treptat remodelată – fără a fi însă anihilată – atât de legislația statală feudală, de reglementările interne ale domeniului feudal, de organizarea feudală a producției, a repartiției și a pieței, cât și de legislația modernă, cu mecanismul economic corespunzător, în care proprietatea privată asupra pământului familial devine regula, producția pentru piață câștigă teren și orașul se transformă treptat într-o instanță de prestigiu la care lumea rurală – multă vreme relativ suficientă sieși – se raportează tot mai frecvent, pentru a-și marca astfel recent dobândita emancipare socială. Această raportare la urban – exacerbată după colectivizare și industrializare – va contribui esențial la aplatizarea caracteristicilor zonale în lumea rurală transilvăneană, înlocuind treptat un ideal de reprezentare zonal-comunitar cu unul extracomunitar, suprazonal, vehiculat de valori citadine provenind din alt orizont economic, social, cultural.

Cu atât mai mult, caracteristicile zonale identificabile în ruralul transilvănean și nu numai constituie o moștenire culturală prețioasă, demnă de investigat, deoarece ele îmbogățesc, prin varietate, trunchiul etnocultural comun. Generate de modalitatea particulară de soluționare a unor constrângeri și provocări de natură diversă și divers asociate, trăsăturile zonale ilustrează un anumit gen de creativitate comunitară rurală, caracterizată prin inovare empirică de anvergură redusă, impusă, în trecut, de un cadru social-economic-administrativ relativ rigid și restrictiv.

Identificarea pe teren a zonelor etnografice nu implică însă, încă, și descifrarea mecanismului intim de configurare a acestora. Parcurgerea obligatorie a etapei de identificare și valorificarea ulterioară a unor indicii și analogii istorice fac însă posibilă elaborarea unui scenariu ipotetic al genezei ariilor culturale rurale diferențiate, numite, în general, zone etnografice. Examinarea prudentă a concluziilor sugerate de analizarea cazului zonelor învecinate Meseș și Sălaj ne conduce la deducția conform căreia în spațiul transilvănean procesul de geneză a zonelor etnografice s-a desfășurat în două etape, în prima dintre ele realizându-se delimitarea de lungă durată a unui anumit areal, secundată de centripetism demografic, iar în a doua etapă demarând procesul de omogenizare

culturală propriu-zis. Ar exista deci doi factori declanșatori ai fenomenului de zonare, care acționează în prima etapă, și factori subsecvenți, omogenizatori, care acționează în a doua etapă și sunt derivați din primii. În condițiile introducerii – începând cu un anumit moment istoric – a unor reglementări ferme, inspirate de regimul feudal vest-european, cele două etape au fost mai puternic marcate în arealul rural transilvănean, evidențiindu-se mai clar cei doi factori declanșatori ai fenomenului de zonare etnografică.

1. Configurarea unei entități teritoriale de durată lungă

În mod evident, delimitarea spațială de durată lungă a unui areal este esențială, deoarece impune o organizare și o evoluție centripetă a comunităților incluse, creându-se premisele unei viitoare omogenizări complexe și profunde în direcția configurării unui întreg economico-social cu un anumit grad de coerență. Se poate presupune că în perioada prestatală factorul natural-geografic limitativ a avut un rol important în hotărnicirea arealelor, suprapunerea anumitor zone etnografice transilvănene – identificate ca atare de cercetători – peste zone depresionare, peste bazine hidrografice sau peste segmente ale acestora sugerând o asemenea evoluție. Numite de specialiști „țări” – deși doar unele sunt documentate istoric cu acest calificativ, altele fiind denumite așa în context livresc recent – actualele zone etnografice Țara Hațegului, Țara Bârsei, Țara Oltului-Făgărașului, Țara Maramureșului, Țara Oașului, Țara Lăpușului ocupă integral arii depresionare bine conturate, cele trei zone etnografice de pe Crișuri și Ținutul Năsăudului (marcat și administrativ) sunt cantonate în bazine hidrografice, iar Mocăniștea Arieșului și Țara Moților – în sectoare diferite ale bazinului Văii Arieșului, criteriul istoric și cel ocupațional departajându-le net.

Se poate presupune că în perioada prestatală extinderea teritorială a unui grup de obști – posibil înrudite – până la granițele naturale ale unui areal era condiționată în primul rând de existența unui tonus demografic intern puternic, care făcea posibilă atingerea acestui „ideal teritorial”, considerat așa pentru că granițele naturale justificau și legitimau în fața vecinilor extinderea demografică, înlesneau apărarea în caz de conflict, asigurau o circulație interioară facilă și relativ sigură, esențială pentru interacțiunea economică, favorizau o comunicare interpersonală și intercomunitară, generând, în timp, o identitate colectivă. Există indicii istorice că personalitatea deja conturată a unor asemenea areale vechi – poate tribale – a fost respectată de formațiunile noastre prestatale și statale în curs de formare, extindere și configurare, acestea preferând să le înglobeze ca atare, intervențiile centralizatoare dure, coercitive, riscând să devină contraproductive în acel stadiu.

Situația s-a schimbat în Transilvania, într-o oarecare măsură, după cucerirea maghiară, în special după creștinarea regatului și după adoptarea reglementărilor feudale de tip apusean. Pentru un stat care controla o zonă vastă, organizarea unor unități administrativ-teritoriale funcționale era vitală. Era important ca acestea să nu fie prea numeroase, să exploateze defensiv barierele naturale existente (munți, mlaștini, râuri greu accesibile), dar să dispună, în același timp, de căi de comunicație naturale în interior, de deschideri naturale optime spre unitățile administrative vecine (în lungul râurilor sau altfel) și – în continuare – spre punctele nodale ale statului. Aceste exigențe organizatorice de ordin statal au generat entități teritoriale (comitatele) ce vor transgresa

ariile de „convergență naturală” anterioare, înglobându-le, chiar dacă unora dintre acestea li se vor recunoaște particularitățile - tot din motive de ordin administrativ - în noul cadru, mai larg. Rațiunile pragmatice care au guvernat crearea acestor noi areale au determinat caracterul lor peren, de durată lungă, amplificându-le astfel forța de coagulare social-comunitară. Se poate presupune că domeniile atribuite de regalitate feudalilor și mănăstirilor - deși respectau și ele anumite limite naturale necesare hotărnicirilor - nu puteau concura inițial forța coezivă a comitatului care le îngloba, pentru că rar aveau stabilitatea și mărimea necesară, iar libertatea de mișcare acordată țăranilor dependenți înainte de îngrădirile din anul 1517, combinată cu pierderile umane cauzate de războaie și epidemii, făceau dificilă constituirea în interiorul domeniului a unui nucleu demografic statornic, care să integreze permanent, în același sens, eventualii noi veniți.

Tripartitul lui Werböczy a anulat însă, din anul 1517 începând, dreptul iobagului de a se muta - după ce își plătea dările cuvenite - de pe un domeniu feudal pe altul, din motive economice sau strict personale. Din acel moment, prin fixarea iobagilor într-un spațiu delimitat și închis, domeniile feudale de durată lungă vor constitui un element coeziv comparabil cu cel reprezentat de unitățile administrativ-teritoriale durabile. Urbăriile unor domenii feudale transilvănene din secolul al XVI-lea, publicate de regretatul istoric David Prodan, susțin această ipoteză, deoarece arealele lor includ sau chiar se suprapun în întregime peste actualele zone etnografice. Domeniul cetății Hunedoara⁴ includea la 1518 viitoarele zone (înrudite cultural) Hațeg și Pădureni, domeniul cetății Ciceu⁵ includea la 1553, pe lângă alte sate, și „Pertinentie Lapoș”, înregistrate separat, care se suprapun peste zona etnografică Lăpuș. Cum am precizat deja, domeniul cetății Chioarului⁶ se suprapunea, la 1566, peste viitoarea zonă etnografică Chioar, la fel cu domeniul cetății Șimleului⁷, care la 1594 aproape se confunda cu viitoarea zonă etnografică Sălaj. Domeniul Cehu Silvaniei⁸ includea la 1566-1569 sate care vor forma în viitor zona Codru, iar în urbăriul domeniului Satu-Mare viitoarea Țară a Oașului era menționată în anul 1578 într-o formulă care o particulariza deja: „Pertinentiae Avassag”⁹. Extinzând valabilitatea ipotezei la nivelul întregii Transilvanii, considerăm posibil ca atunci când un comitat medieval a inclus arii ce formează astăzi zone etnografice diferite, particularitățile acestora să fi apărut datorită apartenenței lor de durată la domenii feudale diferite, așa cum suprapunerea unei zone etnografice actuale peste mai multe mici vechi domenii feudale diferite s-ar putea datora forței coezive superioare a formațiunii administrativ-teritoriale care le îngloba. Trebuie luată în calcul și posibilitatea ca existența actuală a mai multor zone etnografice pe teritoriul aceluiași fost mare domeniu feudal sau comitat să fie datorată unor partajări teritoriale de dată mai veche (chiar din perioada prestatală), unor particularități geografice ce au impus tratarea separată a unui grup de comunități, unui mod diferit de percepere a redevențelor sau unei implantări demografice ulterioare, cu profil cultural deja puternic conturat.

⁴ David Prodan, *op. cit.*, p. 29-51.

⁵ *Ibidem*, p.141-157.

⁶ *Ibidem*, p.172-194.

⁷ *Ibidem*, p. 593-619.

⁸ *Ibidem*, p. 195-221.

⁹ *Ibidem*, p. 355.

Indiferent de împrejurări însă, condiționarea spațială se dovedește a fi esențială în procesul de constituire a zonelor etnografice, acest proces fiind cu atât mai pregnant cu cât stabilitatea în timp a unui areal precis delimitat era mai mare. Persistența unor caracteristici zonale chiar în urma unor reorganizări teritoriale de scurtă durată (de ordin privat sau statal) s-ar explica prin faptul că, după definirea unui profil propriu, populația zonei etnografice tindea să-și conserve achizițiile culturale și conștiința de sine, iar acest reflex era evidențiat de comunitățile rurale componente în special prin etalarea însemnelor vizuale considerate de ele caracteristice în cel mai înalt grad, portul deținând în acest context un rol de prim ordin.

2. Impunerea și persistența centripetismului demografic în cadrul unui areal delimitat

Dacă până la reglementările din anul 1517 iobagii de pe un anumit domeniu feudal aveau dreptul să se mute pe un alt domeniu, împreună cu familia și cu bunurile mobile¹⁰, după ce își achitau obligațiile față de fostul stăpân¹¹, acordarea permisului de strămutare a devenit ulterior o excepție¹², tendința generală fiind aceea de a lega iobagul de pământ. Această îngrădire a libertății de mișcare facilita feudalului controlul deplin asupra masei iobagilor, îi permitea introducerea unor reglementări unitare avantajoase la nivelul domeniului său, îi garanta ridicarea cuvenită a redevențelor și inculca supușilor teama de represalii, în caz de revoltă.

Noua reglementare a avut în mod sigur un impact semnificativ asupra practicilor maritale tradiționale ale iobagilor români de pe domeniile feudale. Aceștia erau constrânși și înainte de anul 1517 – conform prescripțiilor religiei ortodoxe privind înrudirea – să-și caute viitoarea soție în afara micii comunități sătești proprii, cu prea puține spițe de neam (pericol de consangvinizare). Existența și persistența acestui tip de demers marital în aria cercetată de noi este confirmată de relatarea – foarte bine documentată – aparținând lui Zilahi Károly, un fin cunoscător al realităților românești din ceea ce el numea ținutul Sălajului. Referindu-se la românii de aici, autorul respectiv menționa, la 1859, practica acestora de a-și căuta viitoarele soții cât mai departe de satul de baștină¹³. Deși creșterea demografică accentuată a populației rurale transilvănene în preajma primului război mondial a oferit oportunități maritale sporite în interiorul propriilor comunități, deja diversificate și amplificate, amintirea practicii aducerii partenerelor din sate depărtate este consemnată și într-un catren meseșan cules de noi, în anul 1979, de la Marinceș Pavel, n. 1895 în satul Pria, din Sub-Meseș: „Nu-i bun gardu cel di stini / Nici mândruța din vecini / Gardu-i bun din scânduri late / Și mândruța di departe”.

În urma reglementărilor din anul 1517, românii iobagi erau nevoiți însă să-și limiteze contactele maritale la teritoriul domeniului feudal căruia îi aparțineau. Limitarea opțiunilor a sporit, logic, concurența maritală și a determinat schimburi

¹⁰ David Prodan, *Iobăgia în Transilvania în sec. XVI*, vol. I, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1967, p. 134.

¹¹ *Ibidem*, p. 430.

¹² *Ibidem*, p. 449.

¹³ Zilahi Károly, *Szilágysági oláhok. (Népismeretés)*[Vlahi din Sălaj (Etnografie)], în „Vasárnapi Ujság”, 6. évf. 13. sz. (1859. márczius 27.), p. 149–150.

matrimoniale mai extinse, care atingeau chiar granițele arealului delimitat. Selecția maritală delimitată teritorial a generat o rețea de înrudire amplă, ce a valorificat forța coezivă a posibilelor nuclee de înrudire preexistente, creând premisele unei omogenizări cu baze solide. O supraviețuire din acea perioadă veche este - probabil - și „*mărsu pă didic*”, o practică devenită în perioada interbelică mai degrabă ludică decât funcțională în aria actualului județ Sălaj. Unii flăcăi din două (sau mai multe) sate învecinate sau relativ apropiate, organizați în două grupuri și numiți *didicani*, se vizitau reciproc, alternativ, în urma unei înțelegeri prealabile, cu prilejul unuia dintre dansurile sătești de la sfârșit săptămână. *Didicani*-gazde erau obligați să-i ospăteze pe *didicani*-oaspeți, să le ofere fete pentru dans și să-i ferească de altercații cu localnicii, bucurându-se de același tratament atunci când ei erau cei ce se deplasau. În cazul în care, în timpul dansului, partenerii se plăceau, fata putea să îl invite pe flăcău acasă, să-i cunoască părinții, făcându-se un pas spre ceea ce putea deveni preludivul unei căsătorii. Faptul că termenul *didic* era derivat din maghiarul *videk*, care însemna *ținut*, sugerează în același timp o înlesnire acordată și o limitare impusă, ambele reglementări aparținând epocii premoderne: înlesnirea căutării partenerii în afara comunității proprii și obligativitatea desfășurării acțiunii respective într-un areal limitat: *ținutul*, care - indiferent dacă era domeniu feudal sau unitate administrativ-teritorială - păstra în interiorul său, prin acest mecanism, ambii parteneri, fixând populația în areal. Se asigura astfel, prin impunere, o rețea de înrudire extinsă și o dinamică demografică centripetă, care crea premisele omogenizării culturale ulterioare.

Dacă admitem că delimitarea de durată a unui areal rural și impunerea centripetismului demografic în interiorul lui ar putea constitui factorii declanșatori ai fenomenului de zonare etnografică din marile arii românești transilvănene, efectele lor omogenizatoare, conotate uneori și ambiental sau juridic, ar putea fi identificate - în opinia noastră - la următoarele niveluri:

1) La nivelul profilului ocupațional, aproape în integralitate agro-pastoral în arealul limitat impus. Practicarea aceleiași ocupații, în același mod, pe durată lungă, genera în rândul sătenilor - prin preocupările comune împărtășite - un liant cognitiv și afectiv care contribuia consistent la conturarea categoriei psihologice zonale „noi”.

2) La nivel economic, deoarece feudalul impunea o dinamică centripetă în arealul delimitat, majoritatea raporturilor economice de producție și schimb consumându-se în interiorul acestuia. Relația puternică a sătenilor cu același mediu ambiant concret și exploatarea în comun - prin tehnici similare, cu nuanțe locale - a unei mari părți din acesta (pădurea, apele, pășunea) au favorizat, de asemenea, conturarea noțiunii comunitare și zonale „noi”.

3) La nivel social, unde - prin selecție maritală în areal delimitat - erau favorizate statistic, în timp, statusurile sociale similare ierarhic și compatibile economic, cultural, religios. Statusul social-juridic dominant statistic în satul medieval românesc din arealul cercetat de noi (nord-vestul Transilvaniei) era cel de iobag (*colon*), deținător de pământ în regim de posesie ereditară, nu de proprietate deplină. Pe domeniul cetății Chioar, de exemplu, în anul 1566 erau înregistrați 555 *coloni integri* (iobagi cu sesie întreagă),

197 de *coloni medii*, 108 *pauperes* (săraci), 29 *inquilini* (jeleri, fără sesie) și 46 *liberti* (oameni liberi)¹⁴. Observăm că, deși categoria iobagilor era diferențiată ca nivel economic, *colonii integri* erau majoritari, ei fiind cei care - alături de cei medii - conturau „personalitatea socială” a comunității zonale, săracii și jelerii reprezentând o minoritate, iar puținii *liberti* aparținând altei categorii social-juridice.

După reforma din anul 1850, fostul statut iobăgesc a fost anulat, dar diferențierea social-economică s-a păstrat, doar iobagii fiind cei împroprietăriți consistent (cu fosta sesie). În funcție de pământul deținut în proprietate, sătenii din arealul cercetat se autodefineau acum ca bogați (*gazde*), mijlocași (*de mijloc*) sau *săraci*, noutatea constând în faptul că cele trei categorii nu mai erau departajate juridic, ci erau deschise, supuse unei dinamici controlate prin strategii maritale și - într-o oarecare măsură - prin merit personal. Profilul ocupațional comun a contribuit și el - în general - la păstrarea caracterului deschis al relațiilor matrimoniale post-iobăgești, accentuând sentimentul de apartenență la comunitate a membrilor cu status economic inferior.

4) La nivelul graiului, modelat prin interacțiunea de durată, în același areal, a unui efectiv uman limitat în mod accentuat. Caracterul oral al transmiterii și prelucrării informațiilor despre trecutul și prezentul comunităților a favorizat simplificările și generalizările, inducând treptat solidarizarea în jurul auto-imaginii zonale „noi”.

5) La nivelul setului de obiceiuri și practici, marcate - chiar dacă doar nuanțat - de interacțiunea de durată a aceluiași efectiv uman în arealul limitat impus. Participarea cvasi-generală - inevitabilă în cazul comunităților mici, cu indice de înrudire ridicat - la evenimentele familiale capitale (nunți, înmormântări) și la sărbătorile religioase de peste an, pe de o parte, și existența unor privilegii constante de contact intra-zonal, supra-comunitar (hramuri, nedei, pelerinaje), a contribuit la potențarea sentimentului de apartenență la o entitate mai amplă, distinctă, solidară: zona.

6) La nivelul însemnelor vizuale caracteristice arealului delimitat, generate de interacțiuni umane specifice într-un cadru comun (artele aplicate) și de specializări tehnice determinate de oportunitățile oferite de areal (produse meșteșugărești locale, arhitectură cu anumit specific tehnic și funcțional, organizare caracteristică a spațiului exploatat și locuit).

7) La nivelul acelor însemne vizuale teritorializate, ce afișau conștient și accentuat identitatea colectivă asumată, tocmai pentru a o delimita de cea a altor entități teritoriale, ce reprezentau alteritatea (portul zonal).

Încercând să detaliem, observăm că în condițiile existenței reședinței virilocale, tradițională la români, proveniența partenerelor din diferite puncte ale aceluiași areal asigura vehicularea repetată și durabilă, în interiorul lui, a tuturor valorilor caracteristice acestora, predominant mobile (graiul matern, cultura spațiului locuit, practicile alimentare, industria casnică textilă, portul, tehnicile agricole specifice genului etc), iar stabilitatea bărbaților asigura contactul permanent, îndelungat și necesar al acestora cu un patrimoniu natural ale cărui însușiri particulare erau descifrate doar timp de generații (particularitățile locale de climă și sol, caracteristicile pământului arabil aparținător, ale

¹⁴ David Prodan, *Iobăgia în Transilvania în sec. XVI*, vol II, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, p. 179.

pădurilor, apelor, pășunilor și fânețelor din hotarul comunității) și care era exploatat prin tehnici (agricole, pastorale, meșteșugărești) adaptate situației locale concrete. Chiar dacă în cadrul economiei naturale caracteristice evului mediu transilvănean profilul ocupațional al populației rurale era relativ similar pe arii largi, caracteristicile pedologice, hidrologice, climatice și potențialul vegetal al arealelor delimitate erau suficient de diferite în interiorul marilor unități de relief, pentru a conduce la anumite particularități zonale. Raportul dintre spațiile împădurite și cele cultivate putea fi diferit de la areal la areal, la fel potențialul hidrologic (râuri mari versus pâraie sau izvoare, mlaștini versus zone aride, stepă versus silvostepă), la fel fertilitatea solului (pământ negru, fertil, versus pământ argilos sau brun-roșcat, de pădure, mai sărac), la fel elementele micro-climatice. Condițiile naturale diferite generau răspunsuri antropice diferite și - în consecință - peisaje culturale diferite (uneori doar la nivel de nuanță), dificil de receptat, poate, de către neinițiați, dar foarte evidente pentru populația locală, care le conștientiza, le asuma ca fiind proprii și le colora specific, generând atașament afectiv.

Comportamentul economic iobăgesc era marcat de acțiunea specifică asupra mediului ambiant, prin intermediul unui anumit instrumentar tehnic moștenit (uneltele) și al unui patrimoniu tehnic imaterial, moștenit și el (tehnicile agrare, pastorale, meșteșugărești), acțiunea desfășurându-se într-un cadru juridic domeniial și statal dat, de durată lungă. Acest comportament era centrat deci pe producție și pe asigurarea subzistenței, pe când comportamentul economic nobiliar era centrat pe fixarea populației iobăgești, pe reglementarea repartiției produselor, pe controlarea modalităților de schimb și pe obținerea - în final - a unor profituri materiale maxime. Chiar dacă anumite redevențe ce reveneau stăpânului unui domeniu erau stabilite la nivel statal, altele (așa-numitele „daruri”) depindeau de bunul plac al acestuia, ajustat doar în funcție de posibilitățile reale ale iobagului local. Generalizarea anumitor *daturi* doar la nivelul unui domeniu sau quantumul lor diferit conturau un anumit specific zonal al raporturilor stăpân-supus, la fel cum frecventarea exclusivă a târgurilor de pe domeniu, impuse de senior (controlul schimbului), favoriza contactarea de către iobagi a acelorași meșteșugari și generalizarea la nivel de domeniu a anumitor produse, cu potențial identitar zonal. Desfășurarea producției, repartiției și schimbului de mărfuri în interiorul aceluiași domeniu genera ceea ce am numi centripetism economic, un element extrem de important în procesul de omogenizare zonală în areal delimitat.

Este interesant de observat faptul că departajările zonale propuse de specialiștii români pe baza realităților de la sfârșitul secolului al XIX-lea s-au bazat uneori și pe aspectele vizuale particulare generate de asimilarea - conștientizată sau nu de către săteni - unor impulsuri culturale extra-zonale, provenind din alt orizont cultural sau chiar etnic, deoarece odată altoite pe trunchiul particularităților zonale majore generate intra-zonal, aceste influențe au nuanțat vizual faciesul zonal printr-un accent - sau accente - aparte. Concluzia care se impune analizând asemenea cazuri este că deși proveniența intra-zonală a elementelor definitorii este esențială în procesul de zonare, mecanismul de omogenizare este cel care - incluzând o acțiune colectivă de selecție, bazată pe o asumare-respingere a diferitelor elemente intra sau extra-zonale - are rolul hotărâtor în conturarea profilului zonal final.

Prin scenariul schițat am încercat o reconstituire – pornind de la documente, indicii și deducții – a mecanismului acumulării caracteristicilor zonale într-un areal limitat. Ne întrebăm însă în ce mod și ritm a fost conștientizată de către întreaga populație a unui areal prezența atâtor elemente congruente și în ce moment această realitate a fost asumată, ca definitorie, de către întreaga comunitate teritorială, generând ceea ce sociologii au numit identitate colectivă.

Analizând un fenomen identitar plenar dezvoltat, cercetătorii Henri Tajfel și John Turner au elaborat o teorie a identității sociale¹⁵ care deschide perspective interesante unei analize a problematicii identității rurale transilvănene.

În concepția autorilor, identitatea socială reprezintă conștiința apartenenței individului la unul, respectiv la mai multe grupuri sociale din interiorul unei comunități, apartenență cu impact emoțional și valorizant majore. Aplicând teoria la realitățile satului românesc tradițional din arealul cercetat, am identifica, aici, ca principale grupuri sociale, familia restrânsă, grupul de rudenie, grupul ocupațional, grupul de gen și grupul de vârstă. În funcție de durata contactului individului cu fiecare grup, în funcție de gradul de implicare emoțională a acestuia în cadrul grupului și în funcție de tipul de spațiu în care avea loc contactul se conturează clar – în opinia noastră – două arii de interacțiune calitativ diferite.

Într-o primă arie de interacțiune contactul interuman era intens, constant și îndelungat – diurn și nocturn –, gradul de implicare emoțională era maxim și spațiul de interacțiune era restrâns. Această arie de interacțiune cuprindea – în principal – grupul social familial, reunit pe durată lungă în spațiul casei, al gospodăriei și al patrimoniului funciar propriu, grup în care individul beneficia – în condiții normale – de suport cognitiv și afectiv maxim. Grupul social familial, căruia i se adăuga influența rețelei de rudenie, imprima fiecăruia dintre membrii săi – credem noi – identitatea personală.

A doua arie de interacțiune era caracterizată prin existența unor contacte ale individului cu omologii săi în cadrul celorlalte grupuri sociale (la biserică, la muncă, la sărbători, la dans etc.), contacte limitate în timp, desfășurate în spații diverse, toate comunitare, cu implicare emoțională mai nuanțată, pe ansamblu, decât în primul caz, dar potențată afectiv grație comunicării interpersonale extinse și senzației de participare, convertită treptat în solidarizare finală. Reunind toate grupurile sociale din interiorul unei comunități, spațiile comune de interacțiune constituiau incubatorul în care se naștea și era modelată conștiința colectivă, transformată în identitate colectivă prin raportare la alteritate. Presupunem că în cazul fiecărui individ sentimentul identității colective era generat prin însumarea – mai mult sau mai puțin conștientă – a identității sale individuale și a identităților sale sociale (de grup), pe un fond afectiv generat de participarea repetată la manifestări comunitare.

Cu ocazia interviurilor realizate în deceniul opt al secolului trecut cu sătenii vârstnici din arealul cercetat, am observat că în cazul lor identitatea colectivă se manifesta la diferite

¹⁵ H. Tajfel, J. Turner, *An integrative theory of intergroup conflict* [O teorie integrată a conflictului intergrup], în W. G. Austin, S. Worschel (edit.), *The social psychology of intergroup relations* [Psihologia socială a relațiilor intergrup], Pacific Grove, CA, Brooks/Cole Publishing apud Zoltán Salánki, *Perspective ale spațiului rural mocian prin prisma reperelor identitare*, în „Anuarul Institutului de Istorie «George Bariț»”, Cluj-Napoca, tom III, Series Humanistica, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 109–127.

niveluri, luând forma identității comunitare (sătești), a identității supracomunitare (zonale), a identității provinciale (suprazonale), a identității etnice (supraprovinciale) și a identității naționale (statale).

Prima formă, cea sătească, se manifesta cu intensitate maximă, implicând rudenii directă (de sânge) și simbolică (nașia), teritoriul comun cunoscut în detaliu și asumat efectiv, interacțiunea complexă și de durată lungă între toți membrii comunității (pe tărâm ocupațional și cultural-spiritual), bazată pe comunicarea orală, frecventă și directă, în graiul local.

Identitatea zonală era caracterizată prin preeminența factorului teritorial comun, unificator, impus juridico-administrativ pe durată lungă, dar cunoscut de indivizi doar în datele sale geografice și culturale esențiale. În cadrul arealului zonal, rolul rudeniei era diminuat, fără a dispărea total, dată fiind strategia maritală deja descrisă, iar interacțiunile umane erau în mai mică măsură personalizate, având caracter ocazional (târguri, căraușii, mers *pă didic*) sau periodic (pelerinaje, hramuri, nedei). Comunicarea orală, prin graiul local, constituit treptat, devenea un liant inter-sătesc esențial pe plan cultural (obiceiurile) și spiritual (credințele și religia), potențat prin etalarea însemnelor vizuale zonale cu funcție identitară.

Și în cazul identității provinciale delimitarea teritorială impusă juridico-administrativ constituia liantul definitoriu: („...*p-atunci iera aci Arde!*”). În acest caz, rolul rudeniei era nul, contactele umane extra-zonale directe erau întâmplătoare, pasagere și realizate de puțini indivizi, care mijloceau, în comunitățile lor, dobândirea de informații și influențau – printr-o abordare personală – receptarea lor. În spațiul transilvănean, comunicarea orală declanșa inevitabil senzații de alteritate în cadrul propriei etnii – din cauza graiurilor diferite – fiind blocată, parțial sau total, în momentul contactului cu membri ai etniilor conlocuitoare, din cauza limbilor diferite. În același timp însă, blocajul lingvistic relativ, pe de o parte, și posibilitatea comunicării efective în limba română, indiferent de graiurile zonale, pe de altă parte, au relevat țăranilor români transilvăneni – împreună cu evidența orientării religioase și cultural-rurale comune – realitatea identității etnice. Era un nivel de conștientizare potențat de contribuția elitei românești transilvănene – inițial predominant bisericească, ulterior bisericească, laică și politică.

În sfârșit, la nivelul mediului rural românesc din Transilvania, identitatea națională a fost receptată mediat, sub forma unui construct al elitei intelectuale și politice românești de aici, inculcat inițial prin activism religios, apoi prin demers cultural-politic nemijlocit, parțial și prin scris, iar după 1918, în plus, prin școală și prin celelalte instituții de stat. Elita cultural-politică românească a încercat acum să convertească în mediul rural – prin mijloace specifice – conștiința identității etnice în conștiința a identității naționale, subordonând programatic cele trei mari identități provinciale istorice românești identității naționale unice, dar demersul a fost dificil și experiența altor state, inclusiv vest-europene, evidențiază forța neașteptată a identităților și mentalităților provinciale, care au traversat secole de istorie separată.

În concluzie, identitatea colectivă zonală – care ne interesează în mod deosebit, fiind „organică” – s-a conturat pregnant în mediul rural, în timp, prin raportare la alteritatea culturală conștientizată de săteni în două împrejurări: a) în urma contactului direct și de durată a indivizilor cu ariile de alteritate învecinate, contact urmat de transmiterea

și prelucrarea orală de informații în comunitățile proprii; b) în urma contactului prin interpuși comunitari, reduși ca număr, prezenți temporar în profunzimea ariilor de alteritate, contact corelat cu vehicularea informațiilor pe cale orală în comunitățile proprii.

Aspectele vizuale ale identității zonale rurale se încadrează în două categorii: a) aspecte intrinseci, rezultând din caracteristicile mediului geografic local, din morfologia peisajului cultural și din cea a artefactelor generate de activitățile economice și sociale curente; b) aspecte afișate conștient, demonstrativ, polemic, pentru sublinierea apartenenței și pentru impunerea identității proprii în raport cu cea a ariilor de alteritate. Portul țărănesc domina a doua categorie de aspecte, fiind considerat de către săteni un liant comunitar esențial și însemnul identitar cel mai puternic. Funcțiile coezive multiple ale portului în societatea țărănească de pretutindeni au fost sesizate de către specialiști și justifică în continuare o cercetare aprofundată.

TREI CUVINTE MAGICE

Sanda GOLOPENȚIA*

Three Magic Words (Abstract)

We discuss three magic words that belong to a future volume on the vocabulary of magic. The first two detail the semantic fields of magic integrity and magic disintegration. The last refers to a superlative magic plant, generally known as mandrake.

Keywords: the vocabulary of magic, magic agent, magic plant, magic integrity, magic disintegration, mandrake.

Cuvinte-cheie: vocabularul magiei, agent magic, plantă magică, integritate magică, dezintegrare magică, mătrăgună.

Prezentăm în cele ce urmează trei cuvinte magice care aparțin unui volum în curs de elaborare, în care abordăm, prin prismă lingvistică, vocabularul magiei. Ne interesează deopotrivă problematica generală pe care ele o sugerează și detaliile etnologice concrete pe care le găzduiesc neașteptat, și nu o dată, dicționarele consultate.

Am ales două atribute magice, *neînceput/ă* și *părăsit/ă*, fiecare cumulând un număr vast de sinonime, care par a organiza explicit subansamble magice vaste, cum ar fi cel al substanțelor sau locurilor respectiv al obiectelor folosite în magie, și, alături de ele, numele de plantă (mai exact de plante) *mătrăgună*, auxiliar magic cu care descântătoarele întrețin dialoguri multiple.

Este numită *neîncepută*, *netulburată*, *nescuturată* (roua), *necălcată* (calea), *nebătută* (calea, drumul), nu numai apa, ci și iarba, țâța, roua, mana, calea, locul și exemplele se pot multiplica. Ceea ce ni se pare important este că, în afara acestor cazuri de ființare nealterată a substanțelor utilizate sau a locurilor traversate de agentul magic, integritatea magică este definită și în raport cu dialogul care ar tinde să le subsumeze unei acțiuni magice: apa este mută, negrăită, nu i-au fost adresate cereri la care să trebuiască un răspuns care să consume, în parte, energia ei pozitivă.

Opusul lui *neînceput/ă*, atributul *părăsit/ă* definește dezintegrarea contagioasă specifică obiectelor *părăsite*, *uitate*, *lepădate*, *de găsit*, pe care le pun în mișcare bătrâne la rândul lor *părăsite*, în vederea unor acțiuni negative, distrugătoare, care nu depășesc însă limitele etanșe ale contextului magic strict definit în ce privește agentul și instrumentul folosit.

* Brown University, S.U.A.

Plantă magică personificată, mătrăguna este o plantă ambiguă spre deosebire de busuioc, plantă superlativă. În plus, deși apărând personificat în unele basme nu am înregistrat formule de descântec în care busuiocul să fie adresat.

NEÎNCEPUT/Ă

Adjectivul *neînceput/ă* semnaleză integritatea magică. De cele mai multe ori, el califică apa, element superlativ în descântat: „... cu această *apă neîncepută* îți faci meșteșugul, stângând cărbuni de tei de la Dumineca Mare și desfăcând cu busuioc și alte buruiene bune, dacă e pentru ură; stângând coasa roșită în foc, dacă e pentru ursită; ori stângând cărbuni și împungând în usturoi, dacă e pentru deochetură”¹. Celui mușcat de șarpe, povestește un descântec cules în 1869 la Vălenii-de-munte, Maica Domnului i se arată spunându-i ce să aducă și lecuindu-l pe loc: „— Nu te mai văiăta, / că leacul ți-e găsit. / Ia cuțit / *de găsit*, pară de argint, / lemn de corn, / nuia de alun, / *apă neîncepută*, / *de vânt nebătută!* // Cu astă apă / Maica sânta Mărioară / luând în brațe pe (cutare), / udându-l la mușcătură / pe topsicătură, / jos îl lăsă / de se scutură. Apoi rămase curat, / luminat și vindecat...”².

Adjectivul nu califică numai apa. În descânțele de întoarcere [a laptelui], vaca paște iarbă neîncepută: „Demineața sculatu-s-o Floare / La poiată alergatu-s-o / Pă Mândraie bine mulsu-o / În câmpii Ierusalimului sclobozātu-o / Mâncat-o frunză neruptă, / Păscut-o *iarbă ne-ncepută*...”³; — „De acolo repede vă-ntorcu / Cu sorocu mieu / Și a lui Dumnezău. / Să mereți la vârful Saraleului / Că este-o mleană groasă, noduroasă / Care solzi pă sine n-are, / Mânâncă *țâța ne-ncepută* / Be *apă netulburată*...”⁴.

În raport cu roua, mana, calea, iarba, apa, se folosesc cu același sens și adjective ca *nescuturată*, *netulburată*, *neluată*, *neruptă*, *necălcată*, *neturburată*, sau enunțurile negative echivalente: „O plecat Suroaia de la iezăle ei / De la stăpânii ei, / Pă *calea necălcată*, / Pă *roua nescuturată*, / Pă *mana neluată*”⁵; „Și pe drum / am purcedat, / Pe cale, / Pe cărare, / Pe *iarbă* / *Neumblată* / Și pe rouă / *Nescuturată*, / Pe loc *nevăzut* / Și pe drum / *Nebătut*”⁶; „[Maria] și-a luat / văcuța ei, / pripasurile ei, / și a mânat-o / și a depărtat-o / în dealul Galileului, / unde iarba *nu-i călcată*, / roua *nu e scuturată*, apa *nu e turburată*, / mana *nu este luată*, / ca s-o pască, / s-o hrănească”⁷.

Mergând în taină, dimineața devreme, să ia apă pentru a descânta, descântătoarea nu își procură doar o substanță magică de excepție, ci se autoconfirmă ca agent magic superlativ: „M-am sânecat / Și m-am mânecat... / Pe *rouă nescuturată*, / Pe *drum nebătut*, / Pe loc *nevăzut*... / Și m-am dus... / La apă de mir, / La izvor de vin, / La apă dulce / Și *ne-ncepută* / De mine *văzută*, / De mine *gustată*...”⁸.

¹ Mihail Canianu, *Studii și culegeri de folclor românesc*, București, Editura Minerva, 1893/1999, p. 170.

² G. Dem. Teodorescu, *Poesii populare române*, București, Tipografia Modernă Gregorie Luis, 1885, p. 393.

³ Anamaria Lisovschi Petrean, *Etnoiatria, magia și descântecul terapeutic*, Cluj-Napoca, Editura Napoca Star, 2004, p. 133.

⁴ *Ibidem*, p. 176.

⁵ *Ibidem*, p. 138–139.

⁶ Mihail Canianu, *op.cit.*, p. 200.

⁷ G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 375.

⁸ Mihail Canianu, *op. cit.*, p. 178–179.

În basmul *Fata din dafin*, cele trei surori ies din dafin rostind versurile: „Deschide-te dafin verde, / să iasă față curată, / de soare / nevăzută, / de vânt / nebătută, / pe pământ / neumblată, / de voinic / nesărutată!”⁹

Atributul magic neînceptută are ca echivalenți parțiali determinantele *mută* sau *negrăită*¹⁰. În acest ultim caz, apa este „neatinsă” verbal, întrucât nu a fost *sorocită*, *menită*, *sortită* unei utilizări magice pe care descântece și practici preparatorii anume o detaliază într-un dialog magic prealabil.

PĂRĂSIT, PĂRĂSITURĂ

Acțiunile magice de vindecare, desfăcut, întors se efectuează cel mai adesea de către femei în vârstă, văduve. În satul Bilca (Suceava), leacul de nouă feluri trebuie să fie administrat de „o babă *parasâtî*. Batrâni tari. N-ari om, n-ari [...] îi *curatî* ie, așa, baba”¹¹. Practicile magice complexe „pe ursită” se efectuează, la fel, de către babe părăsite. În descântecul care urmează, fata nu-și poate descânta de dragoste pentru că „se lucrează magic” asupra ei de către babe părăsite, pentru văduve sau fete bătrâne: „Sâmbâti dimineața / S-o sculat Maria! / Pi cali, pi carari s-o luat, / Pi cararea niumbatî, / La fântâna lu Iordan, / Si-ș iei apî. / Apî ș-o luat, / Di dragusti n-o putut faci, / Di *babi părăsâti*, / Di vădâni grasî / Și di feti mari bătrâni”¹².

În *Cartea de desfăcut farmecele* tipărită la Sibiu în 1867 se vorbește de „fapt din fântână părăsită / ... / fapt cu *cenușă* / *lepădată* de la cămeși, / fapt cu *mătură lepădată*, / fapt cu *potlogi lepădați*...”¹³.

În Șendrești (Vrancea), copiii bolnavi de incontinență sunt scăldați „cu *hiare găsite și cuiburi părăsite* de păsări”¹⁴, loviți cu o *mătură părăsită*, eventual aprinsă („încânteiată”), afumați cu „frânturi de *cuiburi părăsite* de păsări”, sau cu „nouă păpuși făcute din *cârpe părăsite*” care apoi se aruncă, sunt puși să urineze în gaura unui „*pripon părăsât*”¹⁵.

În părțile Bacăului și ale Sucevei, junghiul se leagă cu *fuior uitat în cânepă*¹⁶, legătura fiind ulterior aruncată „într-un loc *părăsât*”¹⁷.

Contra viermilor (intestinali) se folosește *cenușa* obținută prin arderea unei „frânghi[i] de cânepă înnodată, *părăsită*”, care se amestecă în apă și se bea. Frânghia părăsită superlativă e „frânghia de la clopot”, „găsită pe drum”¹⁸.

Mușcătura de șarpe se descântă în Vultureni (Bacău) „cu 3 nuiete de alun și 3 fire de *mătură părăsită*, muiate în apă”¹⁹.

⁹ G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 401.

¹⁰ Valeriu Bălțeanu, *Dicționar de magie populară românească*, București, Editura Paideia, 2003, p. 20.

¹¹ Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005, p. 59.

¹² Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 379.

¹³ apud G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 375.

¹⁴ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 176.

¹⁵ *Ibidem*, p. 175.

¹⁶ *Ibidem*, p. 179.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 241.

¹⁹ *Ibidem*, p. 184.

În Șendrești (Bacău), umflătura/buba numită *broască* se lovește cu o *lingură părăsită* în timp ce toacă la biserică spunându-se „Popa toacă, / Broasca saci!”²⁰ După procedură, lingura e aruncată pe gunoi rostindu-se: „Cum putrezește / Și cum se părăsește / Lingura asta, / Așa să se părăsească / Și broasca de la cutare”²¹. La fel se procedează pentru ulcior în sate din județele Botoșani, Neamț, Vaslui²². Cu *mătură* sau *lingură părăsită* se descântă și negeii în Corni (Botoșani). La animale, în Dolheștii Mici (Suceava), *broasca* se descântă „cu o *cute părăsită* și cu un *vârf de par părăsit*”. În Cracăul Negru (Neamț), broasca e lovită cu partea care a stat pe pământ a unui *os părăsit* de lângă un pârâu, osul fiind repus în poziția și în locul în care a fost găsit, după descântat. În Horodniceni (Suceava), „Dai cu un ciolan și zâci: Cum o scăzut carnea di pi ciolan / Așa sî scadi broasca me!” În Piatra Șoimului (Neamț) „Duminică dimineața bolnavul stă cu capul pe un hat și este lovit peste bubă cu un *os părăsit*”²³.

În Gorj, se descântă de friguri „cu trei fire de troscot, într-o oală cu apă, afară, la câmp. Acasă, cea (cel) care își descântă, așeza oala sub streășina casei; seara se ducea la un hotar și, acolo, suită (suit) pe un *os părăsit*, își descântă și se spăla cu apa din vas”²⁴.

În Viforeni (Bacău), bubele zise *cel pierit* se descântă cu „trei bețe de *mătură părăsită*”²⁵. Râia se descântă cu *mătură părăsită* în părțile Bacăului și Iașului²⁶. Inflamarea pielii cunoscută sub numele de *orbaltș* se descântă cu *seceră părăsită*²⁷.

În Corni (Botoșani), contra deochiului, se legau la coada cailor „*linguri părăsite*, ca lumea sî sî mire di linguri și sî uiti di cal”²⁸. În Șipote (Iași), deochiul puternic numit *pocitură* se tratează cu *jug părăsit*: „Se taie bucăți mici din nouă căței de usturoi, se trec prin gura cuiului de la un *jug părăsit*, se face mujdei cu oțet, se frecionează bolnavul și se spune: cum nu mai poate fi întrebuințat jugul, așa să nu stea răul, pocitura la Ion”²⁹.

Când se descântă de ursită împotriva cuiva, se folosește cenușă părăsită: „Cini faci di rău și i-i ciudî pi cineva, sî duci așa dimineața tari, displetitî, îmbracatî cu suman cernit, negru, două fumei sî bat, plângând, sî duc la mătrăgunî-n păduri și-aruncă cărbuni, și-aruncî *cenuși părăsâti*, și-aruncă hârburi... și beți cari sî mânâncî câinii pin gard”³⁰.

Semantismul de bază e cel al contagierii magice. Baba părăsită, fără bărbat sau copii în preajmă nu riscă să-i primejduiască prin contactele ei repetate cu boala sau răul. Instrumente magice cum sunt *mătura părăsită*, *lingura părăsită*, servesc la măturarea, lovirea și astfel îndepărtarea bolii, după care vor fi din nou aruncate. Degradarea osului părăsit, rămas fără carne pe el, sugerează slăbirea și dispariția bolii.

²⁰ *Ibidem*, p. 129.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 236.

²³ *Ibidem*, p. 129.

²⁴ Grigoriu-Rigo, 1908, p. 71 apud Georgeta Nițu, *Plantele în gospodăria țărănească tradițională. Dicționar*, Craiova, Fundația Scrisul Românesc, 2003, p. 203.

²⁵ *Ibidem*, p. 141.

²⁶ *Ibidem*, p. 213.

²⁷ *Ibidem*, p. 197.

²⁸ *Ibidem*, p. 249.

²⁹ *Ibidem*, p. 210.

³⁰ *Ibidem*, p. 515.

Obiectele *găsite* (fiare, frânghii), *cioburile*, *hârburile* țin de același semantism. Ele sunt menționate de descântătoare atunci când detaliază practicile magice și, în formulele descântecelor, de alter-ego-ul lor, Fecioara Maria, descântătoare superlativă. Într-un descântec de mușcătură de șarpe, bolnava istorisește: „Maica sântă-Măria / din gură mi-a grăit: / — Nu te mai văiața / că leacul ți-e găsit. / Ia cuțit / de găsit, / până de argint, / lemn de corn, / nuia de alun...”³¹. Iar în altul, publicat de M. Gaster în 1883 după un zăpis din 1809 și reprodus de G. Dem. Teodorescu³², bolnava mușcată de *șerpu-răură* e sfătuită: „— Dar nu ședea, / ci te du / la fântâna lui Iordan / și ie apă ne'ncepută, / și descântă / cu un cuțit / de găsit, / și te udă, / că acolo ți-e leacu”.

Într-o *Carte de desfăcut farmecele* tipărită la Sibiu (descântecul pare a proveni din Moldova) și reprodusă de G. Dem. Teodorescu³³, enumerarea tipurilor de fapt care urmează să fie desfăcute include pasajul: „fapt cu cenușă / *lepădată* de la cămeși, / fapt cu mătură *lepădată*, / fapt cu potlogi *lepădați*...”

Din ouăle părăsite pot ieși auxiliari magici de temut: „Alte vrăjitoare clocesc un ou de părăsitură la suptioara mânei, timp de nouă zile...”³⁴.

MĂTRĂGUNA

Cuvântul *mătrăgună*, existent și în macedoromână, este considerat a avea ca etimon grecescul *mandragóra*³⁵. Pentru a explica derivarea, Pușcariu a recurs la lat. **mandragona* și ulterior la albanezul *matërgonë*, care ar putea însă proveni din română sau macedoromână. Densusianu s-a pronunțat împotriva acestei derivări³⁶.

Numele de *mandragora*, devenit popular în Italia, a fost dat plantei de Teofrast în secolul III î. Hr. În secolul XVI, botanistul flamand Carolus Clusius (Charles de l'Écluse) a numit-o *belladonna* (deoarece, dilatând pupila, picăturile de mandragora erau folosite de femei spre a accentua farmecul privirii), iar numele de *Atropa belladonna* i-a fost dat în secolul XVIII de Linné pornind, se spune, de la numele *Atropos* (cu sensul „inevitabil”) al Parcei care taie firul vieții.

În română, *mandragoră* (provenind, conform DLR³⁷ și MDA³⁸, din vechiul slav *manūdragora*, mgr. *mandragóras*) corespunde plantei *Mandragora officinalis*.

Taxonomia populară distinge între trei feluri de mătrăgună. S. Fl. Marian³⁹ scria astfel: „Românii din Marmația sau Maramureș cred și spun că mătrăguna e de trei feluri

³¹ G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 393.

³² *Ibidem*, p. 95.

³³ *Ibidem*, p. 375.

³⁴ Mihail Canianu, *op. cit.*, p. 167.

³⁵ Philippide, *Principii*, p. 17 și Diculescu, *Elementele*, p. 485 apud Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru-Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, București, Editura Saeculum, 2002, nr. 5158.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *** , *Dicționarul limbii române* (DLR), serie nouă, București, Editura Academiei, literele M–Ț, 1965–1995.

³⁸ *** , *Micul dicționar academic* (MDA), redactori responsabili: Marius Sala și Ion Dănăilă (volumul I: A–Me; volumul II: Mi–Z), București, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2010.

³⁹ Apud Cristian Istrătescu-Tărgoviște, *Zarathustra în spațiul carpato-balcanic românesc*, Timișoara, Editura Brumar, 2012, p. 322.

și anume: una, care se numește *mătrăguna-dragostei* și care are floarea galbenă și e subțire la rădăcină. [...] A doua mătrăgună e *mătrăguna de nebuneală*. Floarea acesteia e de culoare cafenie-închisă, iar rădăcinile sale sunt groase. Al treilea fel de mătrăgună e acela care se ține și-n grădină și care se numește *mătrăguna-vacilor*, fiindcă e bună pentru vaci, deoarece dându-se vacilor în nutreț, laptele acestora e mai gros, și au smântână și unt mai mult”.

Borza⁴⁰ indică două plante distincte – *Atropa belladonna* și *Datura stramonium* – cărora le corespunde denumirea *mătrăgună*. Din mulțimea denumirilor populare indicate pentru fiecare dintre cele două nume științifice, le desprindem aici doar pe cele care pot ilumina eventuale diferențe de tratament imaginar (magic).

(1) Numele popular principal pentru *Atropa belladonna* este *mătrăgună*. Alte denumiri includ:

(a) variante formale ale numelui principal cum sunt femininele *măndrăgună*, *matragonă* și masculinele *mădrăgună*, *mătrăgiune*;

(b) nume prestigioase indicând statutul mirific al plantei, cum sunt: *Doamna codrului*, *Doamnă mare*, *Împărăteasa buruienilor*, *Împărăteasă*;

(c) nume-invocare, încercând să capteze, prin adresare reverențioasă, bunăvoința plantei atotputernice: *cinstită*, *Mătrăgună-Doamnă-mare*, *Mătrăgună-iarbă-mare*, *Mătrăgună-iarbă-bună*;

(d) nume aluzive trimițând la „secret, greu accesibil” prin codru (care e departe de sat și opus, ca spațiu natural, spațiului locuit) – *cireașa codrului*, *floarea codrului*, *iarba codrului* – sau făcând aluzie la „destin și sănătate” prin lup, cuc (asociate cu schimbarea numelui spre a înfrânge boala în cazul celui dintâi sau cu numărul de ani rămași în viața celui care-l ascultă în cazul celui de al doilea): *cireașa lupului*, *iarba lupului*, *floarea cucului*.

(2) Numele popular principal pentru *Datura stramonium* este *ciumăfaie*. Alte denumiri regionale includ:

(a) variante formale ale numelui principal: femininele *cimahaie*, *ciumăhaie*, *ciumăfoaie* și masculinele *cimahai*, *ciumăfai*, *ciumăhai*, *ciumuhai*;

(b) femininele *mandragună*, *mătrăgună* și masculinul *matragon*;

(c) nume peiorative: *iarba dracului*, *mătrăguna gunoiului*;

(d) nume trimițând la efectele negative ale plantei, boli etc.: femininele *bolândariță*, *bolândariță*, *bolândeăță*, *bolondariță*, *bolundarine*, *bolundariță*, *bolundare*, *buruiană bolundă*, *ciuma fetei*, *ciumare*, *nebunariță*, *nebună*, *nebuneală*, *turbare*, *turbăciunea câinelui*, *turbărie* și masculinul *bolundău*;

(e) ca nume izolat, *ciumăfaia cucului*.

Observăm că, în ambele cazuri, numele care ne interesează cunosc atât forme feminine, cât și forme masculine. Domină însă, și într-un caz și în celălalt, numele feminine. *Atropa belladonna* pare a corespunde mătrăgunei puternice, utile, respectate; dimpotrivă, *Datura stramonium* ar fi „mătrăguna rea”, dăunătoare, disprețuită. Lucrul e interesant în măsura în care, în mod obiectiv, efectele produse de *Atropa belladonna* pot fi tot atât de nocive ca și cele produse de *Datura stramonium*.

⁴⁰ Alexandru Borza, *Dicționar etnobotanic*, București, Editura Academiei R.P.R., 1968, p. 257–258.

Pârnu⁴¹ adaugă în *Universul plantelor* alte două plante cunoscute și sub numele de mătrăgună în spațiul românesc: **măselarița** (*Hyoscyamus niger*) și **mutulică** (*Scopolia carniolica*), numită și **mătrăgună mică**.

Toate cele patru plante sunt otrăvitoare. Toate aparțin (alături de roșii, vinete, tutun etc.) familiei Solanaceae. Ciumăfaia și măselarița cresc pe maidane, pe lângă dărâmături; mătrăguna și mutulică cresc în păduri. Mătrăguna este originară din centrul Europei; europeană e și mătrăguna mică; ciumăfaia, originară din America, e amintită în flora Europei abia în secolul XVI⁴², iar măselarița e răspândită în Europa, Asia și America de Nord⁴³. Pentru proprietățile lor farmaceutice, bine cunoscute și în etnoiatrie, mătrăguna și măselarița se cultivă industrial atât în Europa (Franța, Belgia, Olanda, Marea Britanie, Federația Rusă, Polonia, Ungaria, Bulgaria) cât și în România: prima în județele Brașov, Vâlcea, Mureș, Caraș-Severin, Neamț, Suceava, Vrancea⁴⁴, a doua în Câmpia de Vest și Câmpia Bărăganului⁴⁵.

Toate acestea sporesc ambiguitatea magică a mătrăgunei, care contopește în fapt credințe asociate în mai multe culturi cu un număr considerabil de plante.

În conformitate cu ambiguitatea denumirilor și făcând abstracție de multiplele ei întrebuințări ca plantă de leac, mătrăguna servește în cultura populară românească deopotrivă în descântatul *pe joc, pe îndrăgit, pe măritat, legatul bărbatului* și în cel *pe ură*. Marian⁴⁶ amintește o doină din Munții Apuseni în care e menționată scaldă cu mătrăgună a noilor născuți: „Frunză verde lemn crescut/ măicuța când m-a făcut/ Doamne, bine i-a părut/ Maica de părere bună/ m-a scaldat în *mătrăgună*...”

Spre deosebire de alte plante, atât formulele cât și procedurile în care intervine mătrăguna au de multe ori forme specializate conform funcțiilor enumerate.

Ca și apa neîncepută, mătrăguna se procură și se folosește conform unui ritual definit cu strictețe. Expediția de aducere, precedată de recunoașterea și „menirea” plantei (prin care planta e detașată de celelalte, marcată (legată cu ață roșie etc.) și informată cu privire la beneficiar și misiunea ei magică), este diurnă sau nocturnă. Ea include, între altele, „cinstirea” prin ospăț, dialog și mătării a plantei, asociată cu înscenări lămuritoare cu privire la ceea ce se așteaptă de la ea (culegătoarele se drăgostesc, joacă în preajma ei, se ceartă) și urmată de deșădăcinare, „plata mătrăgunei” cu pâine, sare, un ban, și aducerea ei în sat, unde va fi replantată (în grădină, într-un ghiveci păstrat în pod, în pivniță etc.), pusă în pantof de fata care merge la joc, dată în băutură sau hrană celui a cărui dragoste e căutată sau care trebuie „legat” etc. Marian a vorbit de culegerea în grup a mătrăgunei de către fete și văduve, care revin în sat purtând-o pe cap și se bucură de întâlnirea cu flăcăi sau bărbați „crezând că mătrăguna le va fi de mare folos, că de-acuma înainte feciorii au să le bage totdeauna în samă. Din contră însă, dacă întâlnesc vreo muiere sau fată, sunt foarte scârbite crezând că mătrăguna nu le va fi de niciun folos.”⁴⁷

⁴¹ Constantin Pârnu, *Universul plantelor: mică enciclopedie*, ediția a doua revăzută și completată, București, Editura Enciclopedică, 1997.

⁴² *Ibidem*, p. 143.

⁴³ *Ibidem*, p. 371.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 374.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 371.

⁴⁶ Apud Cristian Istrătescu-Târgoviște, *op. cit.*, p. 336.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 335.

Exemple de formule specializate sunt, între multe altele, următoarele:

(3) „*Fata care voiește să-și facă pe dragoste ia puțină făină de grâu* (lat. *Triticum vulgare Vill.*, germ. *Gemeiner Weizen*), *o amestecă cu zahăr și cu miere și, frământându-le pe tustrele la un loc, face dintr-însele o pânișoară mică, un fel de turtiță și, puind-o ca să se coacă la pept, între țâțe, zice: // Cum se țin țâțele laolaltă/ Așa să se ție de mine și ursitul meu,/ Care mi-e dat de la Dumnezeu.// După ce se coace pânișoara, o ia împreună c-o bucățică de sare și c-o jumătate de oca de holercă și, într-o joi sau sâmbătă de dimineață, până nu răsare soarele, sau și mai denoapte, se duce cu două sau trei alte fete sau neveste unde știe că se află vreun corciu de mătrăgună. Soațele sale trebuie să fie din amicele ei cele mai bune, cu cari nu s-a certat niciodată, nici nu se va certa sau se va pizmui vreodată. Ajungând la destinațiune, pun pânișoara, sarea și sticla cu holercă (rachiu) lângă rădăcina mătrăgunei și încungiură planta tustrele de trei ori tot jucând și chiuind: // Mătrăgună, doamnă bună!/ Eu te sorocesc cu pâne și cu sare/ Tu să-mi dai cinste și dragoste mare/ Și noroc ca să joc/ Și-n norod când mă voi duce/ Toți feciorii să m-apuce/ La-ntrebat și la jucat/ Să fiu jucată și-ntrebată/ Căutată și sărutată/ Ca mine să nu mai fie altă fată.*”⁴⁸

(4) „*Când se culege ‘pe urât’, pentru a-l împiedica pe cel căruia îi este destinată nu numai să fie iubit, dar nici măcar plăcut, cele două culegătoare se întorc cu fața de la ea și scărpinându-se la spate zic: // Eu te iau/ Pe ce te iau?/ Pe urât, nu pe plăcut/ Nici pe văzut./ Cine te-a lua/ Sau te-o bea/ Numai cu dosu te-o vedea/ Cu fața ba*”⁴⁹. Reproducem în cele ce urmează o procedură de cules mătrăguna relativ generală și una particularizată:

(5) „*O culeg două femei mai în vârstă marțea și pe nemâncate și o aduc de acolo de unde nu se aud nici cocoșii cântând și nici pisicile mieunându-se. În drumul spre locul de unde se culege nu se vorbește cu nimeni, de aceea culegătoarele pornesc din sat dis-de-dimineață pentru ca să nu se întâlnească cu cineva care să le descopere eventual intențiile. La culesul ei se duc cu pâine, sare și un ban. O caută spunând rugăciunile în gând și găsind-o, în locuri mai ferite, procedează la culesul ei. Culegătoarele trebuie să se dezbrace și să facă trei mătânii cu fața spre răsărit. O înconjoară apoi de trei ori, în timp ce-i descântă sau o vrăjesc. Mătrăguna este apoi scoasă cu sapa și culcată către răsărit. În locul de unde au scos-o femeile așează pâinea, sarea și banul, cari constituiesc ‘plata Mătrăgunei’. Ea trebuie plătită căci altfel, pe lângă că nu-i de leac, dar noaptea va striga pe cei cari au cules-o să o ducă de unde au adus-o, iar dacă nu o duc, se răzbună. În cele din urmă femeile așează pământul săpat în locul de unde au scos mătrăguna și apoi fac cele trei mătânii cu fața spre apus. Acestea fiind terminate femeile se așează spate-n spate, una cu fața la răsărit iar cealaltă la apus, iar cea care-i cu fața spre apus ridică mătrăguna și o predă celeia cu fața spre răsărit. Cu aceasta ritualul mătrăgunei se termină.*”⁵⁰

(6) „*În județul Turda, fetele care vor să fie chemate cel mai des la horă și așa să se mărite primele, se duc la miezul nopții îmbrățișate până la locul unde se află mătrăguna. Acolo se descaltă și se prostern[ează] de trei ori. Au adus fiecare câte un ban de argint pe care-l țin în gură, în așa fel ca el să atingă în același timp dinții și limba. Se apleacă*

⁴⁸ Simion Florea Marian, *Botanică românească*, ediție îngrijită, cuvânt înainte și note de Antoaneta Olteanu, București, Editura Paideia, 2000, p. 79.

⁴⁹ Valer Butură, *Cultul mătrăgunii în Munții Apuseni*, „Grădina mea”, an. II, Nr. 10–11, Cluj, 1936, p. 21 apud Cristian Istrătescu-Tărgoviște, *op. cit.*, p. 339–340.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 326–327.

apoi peste mătrăgună fără s-o atingă cu mâinile, și rup câteva frunze cu dinții pe banul de argint. Se întorc tot îmbrățișate, dansând mereu, păzindu-se să nu fie zărite sau să le surprindă zorile.”⁵¹

Prima procedură, culeasă de Valer Butură la Sălciua-de-Jos, în Munții Apuseni, nu pare a fi orientată spre o utilizare specifică a plantei. În cea de a doua, culesul pe joc sau pe măritat include gestul de a ține în gură banul de argint (așa cum se ține uneori apa neîncepută adusă de la râu), alături de ruperea cu dinții a frunzei de mătrăgună. Refuzul instrumentului (vas, cuțit etc.) pare a sugera faptul că în efortul de a-și obține „partea” (dragostea ursită), tânăra nu trebuie să se bizuie decât pe ea însăși. Nu e exclus ca nuditatea să se asocieze aceleiași teme.

Mircea Eliade⁵² a citat cazuri în care, în județul Turda, „fetele sau femeile tinere merg câte două, la miezul nopții, goale și despletite, îmbrățișate și sărutându-se tot drumul până la locul mătrăgunei. Odată ajunse, ele se culcă una peste alta și, cu mâna, smulg o frunză. Se întorc apoi, tot dansând și sărutându-se și lasă să se usuce frunza de mătrăgună până când o pot face praf. Se duc apoi la moară, fură cu mâna întoarsă făină, pe care o cern printr-o sită întoarsă. Cu această făină, frunza de mătrăgună și miere fac o pastă pe care o lasă să se acreească. Se pune apoi fie în țuică, fie în ceai, fie în cafea, fie într-o plăcintă pe care o oferă flăcăului pentru a-i trezi dragostea”.

Modul de folosire magică a mătrăgunei după ce a fost culeasă e mai puțin cunoscut. Un exemplu din Coșbuc citat de DLR⁵³ la articolul *Mătrăgună* evocă un gest pe care nu l-am găsit descris în literatura de specialitate: „Azi așterne-mi pe sub piept/ Flori de mătrăgună;/ Mamă, vreau să mă deștept/ mâne-n zori nebună”. Istrătescu-Târgoviște⁵⁴ dedică o secțiune specială replantării mătrăgunei (în pivniță sau în grădină) de către fetele (rămase) nemăritate, recurgând la datele oferite de S. Fl. Marian. Conform lui Marian, mătrăguna se răsădește cu grijă „tomnindu-i rădăcinile cu mâna ca nu cumva să se boțească sau să se rupă vreuna” în timp ce se recită o formulă conținând promisiuni de daruri (tămâie, pască etc.) în schimbul satisfacerii cererilor; după răsădire, fetele „netezesc locul pe lângă dânsa și apoi pun lângă ea o măsuță micuță, iară pe aceasta o pască, tămâie și un pahar cu vin, toate [...] sfințite, [...] și le tocnesc astfel ca nime să nu dea peste dânselle.”⁵⁵

⁵¹ Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Gingis-Han*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 209.

⁵² *Ibidem*, p. 209, reluat de Constantin Istrătescu-Târgoviște, *op. cit.*, p. 334.

⁵³ *Dicționarul limbii române* (DLR), serie nouă, București, Editura Academiei, literele M–Ț, 1965–1995.

⁵⁴ Constantin Istrătescu-Târgoviște, *op. cit.*, p. 336–337.

⁵⁵ Simion Fl. Marian, *Vrăji, farmece, desfaceri*, București, 1893, apud Constantin Istrătescu-Târgoviște, *op. cit.*, p. 337.

PROIECȚII LEXICOGRAFICE ASUPRA GÂNDIRII CONTEMPORANE

Cristina FLORESCU*

Projections lexicographiques sur la pensée contemporaine (Résumé)

L'article fait référence à la perspective théorique qui se trouve à la base de trois dictionnaires de nature différente, significatifs – chacun à son tour – pour l'étude de la langue et de la culture roumaine: *Lexiconul de de Buda* [Le Lexicon de Buda], les deux séries du *Dicționarul limbii române* [Le Dictionnaire de la langue roumaine], trésor lexical, rédigé sous l'égide de l'Académie roumaine (DA et DLR) et *Dicționarul fenomenelor atmosferice* [Le Dictionnaire des phénomènes atmosphériques]. Il tient compte du contexte des décèlements lexicographiques contemporains entraînés dans le processus de l'informatisation.

L'importance linguistique des termes régionaux qui désignent, en roumain, les dénominations des phénomènes atmosphériques se constitue comme un pont d'exégèse entre l'histoire de la langue, la dialectologie et l'ethnologie.

Mots-clés: dictionnaire, lexicographie, purisme, terme régional, phénomène atmosphérique.

Cuvinte-cheie: dicționar, lexicografie, purism, termeni regionali, fenomen atmosferic.

§ 1. Lucrarea de față se referă la perspectiva teoretică aflată la baza realizării unui dicționar, prin urmare la proiecția gândirii lingvistice reflectate în taxonomiile lexicografice ale unei limbi ori ale unui grup lexical / câmp semantic / limbaj specializat.

Vor fi formulate o serie de observații cu privire la decelările lexicografice contemporane, antrenate în universul cuvântului intens informatizat.

Sunt necesare câteva afirmații axiomatiche:

- dicționarul este cea mai consultată carte a contemporaneității;
- lexicograful nu mai este demult „Cenușăreasa” lingviștilor¹;
- conceptul de dicționar își păstrează substanța cu toate înnoirile spectaculoase privind înmatricierile informatice și în ciuda apariției unor noi tipologii lexicografice.

Prin informatizarea universului comunicațional s-a modificat profund distribuția informației (științifice), a înmagazinării acesteia în matrici ori module sistematizatoare.

Gândirea contemporană (diversificată mult în comparație cu etapele istorice anterioare) reușește să înainteze prin proiecte din ce în ce mai rar individuale.

Cercetările necesare unei culturi devin tot mai mult supuse înmatricierilor informatice.

* Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide” al Academiei Române, Iași.

¹ Cf. Ladislav Zgusta, *Manual of Lexicography*, Vera Cerny (edit.), De Gruyter, 2010 (1971¹).

În cadrul acestei informatizări, apar noi tipuri lexicografice. Dacă avem în vedere taxonomiile lexicale fericit informatizate, oricât de divers ori nonstandard ar fi implicată tehnologia procesului de digitizare, conceptul de dicționar își păstrează substanța.

Rândurile de față pot fi considerate o pledoarie *pro domo*, ținând cont de experiența profesională a autoarei. Este dificil ca faptele să fie altfel câtă vreme lingvistul-lexicograf se lovește mereu de două chestiuni: a) în comunicarea cotidiană este inundat de formulări argumentative de tipul „așa se spune / scrie în dicționar”, „așa spune dicționarul” (în ultimii zece ani dicționarul invocat este totdeauna *on line*, de obicei *DEX on line*); b) în studiile științifice apare adesea o insuficientă cunoaștere a materialului lexical al limbii române, cuprins în cea mai mare bază de date prelucrată lingvistic – Dicționarul Tezaur al Limbii Române (DA² + DLR³).

§ 2. Vor fi prezentate în continuare câteva considerații privind raportul dintre dicționarele ca unelte filologice și teoriile lingvistice care se găsesc la baza alcătuirii acestor dicționare.

Lexicografia este definită diferit în diverse contexte istorice sau corespunzător diferitelor școli lexicografice. Nu vom dezbate acum acest aspect. Considerăm că lexicografia presupune o modalitate prin care un grup relativ unitar de concepte redade lexicologic este înmagazinat, clasificat și sintetizat modular conform unei perspective teoretice și printr-o anume semiotică (informatică, grafică etc.).

Fără discuție, lexicografia este mult mai mult decât tehnică.

Toate dicționarele sunt unelte de lucru și oglindesc concepția autorului / autorilor, din acel moment al redactării. Ne referim numai la dicționarele alcătuite, după criteriile lexicografice, de filologi (lingviști) sau numai cu ajutorul unor filologi. Ne vom limita la dicționarele – unelte lingvistice. Înțelegem prin aceasta acele dicționare care se axează pe structurarea unui material de limbă esențial (prin extindere și viziune) pentru cercetarea lingvistică.

Articolul se restrânge la trei lucrări lexicografice, de factură diferită, reprezentând lexicoane considerate de maxim interes pentru lingvistica românească. Fiecare lucrare luată în discuție are parte de reeditări.

2.1. *Lexiconul de la Buda* (LB)⁴, lexicon plurilingv, publicat în 1825, a rămas până astăzi unul dintre cele mai semnificative dicționare prin: materialul înglobat, prin analiza contrastivă, prin vechimea atestărilor și prin opțiunile teoretice. Alcătuirea lui se datorează

² DA = *Dicționarul limbii române*. Academia Română. Sub conducerea lui Sextil Pușcariu. Tomurile I și II. Literele A–De, F–Lojniță. București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, Tipografia Ziarului „Universul”, Imprimeria Națională, 1913–1948.

³ DLR = *Dicționarul limbii române*. Academia Română. Serie nouă. Redactori responsabili: acad. Iorgu Jordan, acad. Alexandru Graur și acad. Ion Coteanu; acad. Marius Sala și acad. Gheorghe Mihăilă. Tomurile I/3– I/8, IV – XIV. Literele D, E, L, M–Z. București, Editura Academiei, 1965–2010.

⁴ *Lexicon românesc-latinesc-unguresc-nemțesc, care de mai mulți autori, în cursul a trideci și mai multor ani s-au lucrat seu: Lexicon valachico-latino-hungarico-germanicum quod a pluribus auctoribus decursu triginta et amplius annorum elaboratum est*, Budae, Typis et Sumtibus Typographiae Regiae Universitatis Hungaricae, 1825.

în cea mai mare măsură lui Petru Maior (au mai contribuit: Micu Clain, Vasile Coloși, Samuil Vulcan, Ioan Teodorovici etc.).

Ne vom opri la două aspecte.

Primul vizează concepția lui Petru Maior privind ortografia limbii române literare din epocă. Vom cita în acest sens din spusele lingvistului ardelean. Citările sunt din ediția electronică a *Lexiconului de la Buda* (LB^e)⁵, coordonată de Maria Aldea, din textul tradus din latină de Vasilica Eugenia Cristea (și revizuit de aceasta în colaborare cu Adrian Aurel Podaru).

În *Prefața* de la „Ortografia română sau latino-română, împreună cu o cheie cu care se poate ajunge la originea îndepărtată a cuvintelor” (*Ortographia romana sive latino-valachica, una cum clavi, qua penetralia originationis vocum reserantur*) (text publicat în 1819 și reeditat în LB^e) opțiunea pentru modelul italian este fermă, formând, de altfel, împreună cu cele scrise de Heliade Rădulescu în gramatica lui din 1828, structura de bază a ortografiei limbii române moderne și contemporane.

„Prin urmare, trebuie adoptată o ortografie latino-valahă care să corespundă naturii limbii române și să cuprindă toate graiurile acestei limbi și, astfel, să înfățișeze tuturor națiunilor, pe cât este posibil într-o manieră accesibilă, limba română și, în cele din urmă, să ajute la perfecționarea limbii române. [Subliniem perspectiva dinamică asupra ortografiei.]

În acest scop, se pare că nicio altă ortografie nu este mai potrivită decât cea italiană, nu numai fiindcă aceasta este cunoscută în întreaga Europă, ci, mai ales, pentru că cele două limbi, italiana și româna, care au aceeași origine, se înrudesesc atât de strâns în privința cuvintelor, a pronunției etc., încât oricine le cunoaște pe amândouă nu se poate îndoi că ambele au fost odinioară aceeași limbă latină populară”. Atragem atenția că Maior distinge, conform unei părți a lingvisticii vremii, între „limba latină cea gramaticească” și „limba poporană”.

Al doilea aspect pe care-l semnalăm este faptul că Petru Maior, atunci când indică în LB un echivalent latin, francez, italian etc. nu se referă totdeauna la etimonul direct, ci la un cadru comparativ roman, astfel încât „purismul” său avea valori teoretice speciale. Aspectul în discuție este analizat cu argumente convingătoare de Gh. Chivu în lucrarea *Este Lexiconul de la Buda un dicționar etimologic?*⁶. Dar acest lucru nu a fost și nu este văzut totdeauna astfel. În ideea susținerii valorilor teoretice ale mult încriminatului „purism”, cităm din zisele traduse din latină ale lui Maior:

„Prin urmare, atunci când afirm în această lucrare că un cuvânt sau altul provine dintr-un cuvânt latin sau italian, spaniol sau francez, nu vreau să arăt că românii au preluat acel cuvânt din limba latină cultă sau din dialectele mai sus amintite, ci doar să consemnez legătura sau înrudirea”. (Prefață p. 8).

⁵ Samuil Micu ș. a., *Lesicon românesc-latinescu-ungurescu-nemțesc* [1825], ediție electronică realizată de Maria Aldea (coord.), Daniel-Corneliu Leucuța, Lilla-Marta Vremir, Vasilica Eugenia Cristea, Adrian Aurel Podaru, Cluj-Napoca, 2013: <http://www.bcuculj.ro/lexiconuldelabuda/site/login.php>

⁶ Gheorghe Chivu, *Este Lexiconul de la Buda un dicționar etimologic?*, în Sanda Reinheimer Rîpeanu, Ioana Vintilă-Rădulescu (coord.), *Limba română, limbă romanică. Omagiu acad. Marius Sala la împlinirea a 75 de ani*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 61-65.

Prin urmare, trebuie să consultăm cu atenție acest lexicon deosebit de prețios ținând cont de premisele teoretice exprimate atât în studiul despre ortografie, cât și în *Dialogul pentru începutul linbei română. Întră nepot și unchiu*.

Adaug faptul că ediția electronică a *Lexiconului de la Buda* este o ediție exemplară bazată pe principii lingvistice și lingvistico-informatiche clare care permit avansarea cercetării.

2.2. Volumele DA și DLR, conform diferitelor aprecieri, conțin cca 200 000 de articole. O cunoaștere profundă, punctuală, amănunțită a tuturor acestor lexeme este greu de conceput. *Dicționarul Tezaur* este la ora actuală cea mai mare bază lexicală prelucrată lingvistic a limbii române (cf. supra).

Comparația dintre aceste două serii a fost făcută adesea. Sunt evidențiate diferențele privind structurarea definițiilor, ierarhizarea sensurilor, redactarea paragrafelor care înmagazinează aspectele gramaticale, dialectale și etimologice.

DA este apreciat în mod deosebit pentru introducerea echivalentului francez în definiție și pentru complexitatea comentariilor etimologice.

Una dintre obiecții ține de concepția lui Pușcariu despre poziționarea și ponderea elementelor lexicale marcate (în evoluția istorică a limbii) poetic, expresiv, afectiv, metaforic, figurat etc.

Subliniem faptul că o serie de observații critice făcute în acest sens se bazează pe o sumă relativ redusă și aleatorie de articole lexicografice ale acestui lexicon tezaur. Am întâlnit foarte puține lexeme care astăzi pot fi interpretate altfel decât o face Pușcariu în DA. Observăm că, în această serie veche a dicționarului academic, preluarea și analizarea succintă a unor încărcături metaforice din limba de origine, adeseori latina, se dovedește un principiu de subtilitate lexicologică prin care se marchează, în mod coerent, evoluția diacronică a unui cuvânt.

Considerăm că ne găsim în fața unui element conceptual care asigură seriei DA perenitate. Respectivul fapt se susține și pe următoarele considerații.

De obște, tehnica amănunțitoare a noii serii DLR este socotită ca fiind realizată mai ales sub influența lexicografiei franceze moderne. În laboratorul intern al autorilor DLR, al lexicografilor din cele trei centre de cercetare academică (din București, Cluj și Iași), a circulat (și mai circulă încă) ideea că dicționarele franceze reprezintă modelul esențial, nu numai pentru neologismele de origine franceză. Este o perspectivă care simplifică faptele, creând prejudecăți exegetice. În acest sens, reamintim afirmația lui Sextil Pușcariu din amplul studiu introductiv al dicționarului, *Raport către comisiunea dicționarului*: „Dacă dicționarul care mi-a slujit în cea mai mare parte de model: *Dictionnaire général de la langue française*, par A. Hatzfeld, A. Darmesteter et A. Thomas (Paris, Delagrave) admite că «L'usage est ici le suprême arbitre; c'est lui qui donne la vie aux mots de formation nouvelle, qui la retire à ceux qui tombent en désuétude, qui parfois rajeunit des mots viellis et surannés» (*Introduction*, p. IX), – acest principiu, foarte elastic, se poate aplica la alcătuirea unui dicționar al limbii franceze, e însă subred cu privire la limba română [s. n.]” (p. XV).

Subliniem că, dincolo de continuitatea evidentă, de legăturile inerente unor serii (veche și nouă) ale Dicționarului Tezaur al Academiei Române, există o constantă specială la care ne referim în continuare.

La nivel normativ, mai mult sau mai puțin explicit, DLR preia în mod concret, practic, subtilități semantice ale seriei lui Pușcariu cu privire la marcarea elementelor expresive ale românei. Ținem cont în această comparație de diferențele cantitative și tehnice dintre cele două serii academice. Dacă DA dispunea de „o mare” de date, DLR a avut la dispoziție „un ocean” de informații filologice. Cu toate acestea, păstrând raportul corect dintre încărcăturile semice ale DA versus DLR, raport stabilit diacronic, diatopic și diastratic, putem face afirmația că acest raport este păstrat și diafazic.

De exemplu, să ne referim numai la articolele existente în dublă redacție DA și DLR (articolele din porțiunile *L – LOJNIȚĂ* și *D – DE*), o comparație amănunțită, punctuală semic dintre articolele *lăcustă* sau *lepădă* din cele două serii confirmă configurarea aproape identică a disocierilor semantice *sens propriu* versus *sens figurat / poetic / familiar* etc. Repetând analiza statistică și asupra articolelor din porțiunea *D-DE* putem cita, de exemplu, situația asemănătoare – din perspectiva enunțată – a unor articole ca *datorie* ori *dărâma*.

Această minuție în privința disocierilor diafazice există în toate volumele DLR.

2.3. Lucrările despre care am discutat până acum sunt dicționare esențiale pentru lingvistica și lexicografia românească și nu numai.

Următorul dicționar, departe de a avea notorietatea celor dintâi, este strict contemporan și are un caracter special din mai multe puncte de vedere.

În cadrul Proiectului CNCS (octombrie 2011 – octombrie 2016): *Terminologia românească meteorologică (științific vs. popular) a stărilor atmosferice. Studiu lingvistic* (PN-II-ID-PCE-2011–3-0656); în cadrul Institutului de Filologie Română „A. Philippide”, au fost publicate două volume siglate TMFA^{7,8} și DFA⁹. Ambele volume conțin *Dicționarul fenomenelor atmosferice*, cu diferența că dicționarul conținut în cel dintâi volum (TMFA) este baza de date pe care se sprijină întreaga serie de studii lingvistice cuprinse în volumul publicat în 2015, câtă vreme cel de-al doilea volum, publicat doi ani mai târziu, este un dicționar de sine stătător care reia, ca volum independent, această bază lexicografică de date completând-o în mod semnificativ. Au rezultat două ediții ale unui lexicon care conține cca 1640 de articole structurate lexicografic în funcție de specificul obiectului de studiu și de tradiția DLR.

Grupul de lexeme analizat în dicționar cuprinde cuvintele care denumesc fenomenele atmosferice în limba română, aparținând atât disciplinei științifice a meteorologiei, cât și limbii comune sau graiurilor.

Lucrarea reprezintă o analiză lingvistico-lexicografică inedită, de pionierat în lingvistica românească și în cea romanică prin aducerea împreună, în mod organic, a

⁷ Cristina Florescu (edit.), Laura Manea, Elena Tamba, Alina Pricop, Cristina Cărăbuș, Florin-Teodor Olariu, Liviu Apostol, Mădălin Patrașcu și Maria Iliescu, Rodica Zafiu, Nistor Bardu, Mariana Neț, *Terminologia meteorologică românească a fenomenelor atmosferice (științific versus popular)*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015.

⁸ Volumul *Terminologia meteorologică românească a fenomenelor atmosferice (științific versus popular)* a primit Premiul „Bogdan Petriceicu Hasdeu” al Academiei Române pe anul 2015.

⁹ Cristina Florescu (coord.), Laura Manea, Elena Tamba, Alina Pricop, Cristina Cărăbuș, Florin-Teodor Olariu, Liviu Apostol, Mădălin-Ionel Patrașcu, *Dicționarul fenomenelor atmosferice* (DFA), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2017.

unei terminologii populare și a unei terminologii științifice, cu indicarea circulațiilor diastratice, diatopice și diacronice ale cuvintelor structurate în articole lexicografice.

Dicționarul înglobează toate materialele și informațiile de specialitate cuprinse în cercetările de ultimă oră în domeniul avut în vedere (prime atestări, structuri gramaticale, etimologii, sensuri regionale, sinonimie etc.).

Pe lângă studierea relației lexicologice *științific / popular*, lucrarea are în vedere raportul dintre *lexicul specializat și lexicul comun*.

Din perspectiva unei terminologii specializate, în limba română, de obicei, limbajul comun este poziționat periferic față de nucleul terminologic central. Lucrarea demonstrează convingător că situația terminologiei meteorologice are un caracter aparte din acest punct de vedere: punctele de contact dintre științific și popular au atât un caracter central, cât și unul de continuitate diacronică.

Limbajul specializat al meteorologiei, inclusiv grupul lexical al denumirilor fenomenelor atmosferice, are ca punct lexical central termeni din fondul principal de cuvinte: *aer, brumă, căldură, ceață, cer, curcubeu, furtună, lumină, nor, ploaie, vânt, viscol, zăpadă* etc.

Caracterul arhaic al nucleului central al respectivei terminologii se manifestă ca atare în toate limbile romanice: cf. și DÉRom¹⁰ s.v. */'bruma/ (cf. REW s. v. *brūma*), */'lumen/ (II. 2) (cf. REW s. v. *lūmen*), */'βentu/ (cf. REW s. v. *vēntus*).

Dicționarul fenomenelor atmosferice scoate în evidență bogăția și extensiunea pe care o au termenii științifici și populari care denumesc fenomenele atmosferice.

Presiunea pe care terminologia populară o depune asupra terminologiei științifice a meteorologiei se desfășoară, la nivelul desemnării fenomenelor atmosferice, constant și intens, direct ori prin calchieri. Deși influența limbii engleze asupra terminologiei științifice, mai ales în ultimele decenii, este evidentă, în special la nivelul îmbinărilor stabile de cuvinte, apelul terminologiei științifice la lexemele populare și regionale este făcut relativ frecvent, continuu, prin preluări directe (*fulguială, ploaie mocănească* etc.) sau prin calchieri (*auroră însorită, ceață umedă, chiciură moale, ochiul furtunii, pâclă de nisip* etc.).

Statutul elementelor complexe (extinse atât în limba populară, cât și în limbajul științific) susține această trăsătură caracteristică a terminologiei studiate, dată de relația diastratică *științific / popular*.

Nu în ultimul rând, trebuie semnalată prezența tuturor graiurilor dacoromâne, inclusiv a celor din Basarabia și Bucovina etc.

Importanța terminologiei populare care desemnează fenomenele atmosferice în evoluția diacronică a întregului lexic al limbii române este substanțială, ține de caracterul amplu lexematic al termenilor și de sinonimia foarte bogată a elementelor dialectale.

Vom da exemple din DFA care să oglidească aceste aspecte.

Termenul cu una dintre cele mai bogate sinonimii în cadrul strict al denumirilor fenomenelor atmosferice este *polédiță*: (Transilv., Bucov., Mold., Ban., Criș.; și învechit) *polei*; (vestul Transilv., Bucov., nord-vestul Mold.) *chiciură*; (învechit, rar) *brumă*;

¹⁰ Éva Buchi, Wolfgang Schweickard (edit.), *Dictionnaire Étymologique Roman (DÉRom)* Nancy, ATILE, <<http://www.atilf.fr/DERom>>, 2008 –.

(învechit) *sloi*; (sud-vestul Transilv., Ban.) *zăpadă*; (Nordul Transilv., sud-vestul Ban., sudul Criș.) *lapoviță*; (estul Bucov., vestul Ban.) *măzărîche*.

Adăugăm cinci alte exemple ale unor grupe lexicale semnificative.

În listele de mai jos, delimităm: **i**) termenul generic (cel mai răspândit), **ii**) sinonimele monosemantice, care reprezintă termenii dialectali specifici respectivului fenomen, **iii**) sinonimele polisemantice, nespecifice respectivului fenomen.

Redăm exemple (din DFA) ale diversele aspecte ale precipitațiilor.

= denumiri ale grăuntelui căzător de gheață

măzărîche: (Dobr. și Munt.), *mazăre* (polisemantic), (Dobr. și Munt.) *măzărar*, (Dobr. și Munt.) *măzăroi*, (Olt.) *măzărean*, (Dobr., Munt. și Ban.) *măzărîcă*, (sud-vestul Transilv.) *mizguș*, (nord-vestul Olt.) *pietricele* (polisemantic), (Ban.) *polegniță*, (Olt.) *țârțărîche*, (Ban.) *țigani* (polisemantic), (Ban.) *țigănei* (polisemantic);

grindină: (popular) *piatră* (polisemantic), (Transilv., Bucov.) *gheață* (polisemantic), (Transilv., Ban.) *mielușei* (polisemantic).

= denumiri ale ceții

ceață: (Munt.) *bastarâ*, (nord-vestul Munt.) *bârnă*, (nordul Munt.) *boaghe*, (estul Olt.) *bungineală*, (Ban.) *bură* (polisemantic), (sudul Transilv., nordul Munt.) *burhai* (polisemantic), (Transilv., nordul Munt.) *buștină*, (sudul Transilv.) *chidă* (polisemantic), (Mold.) *mocirlă* (polisemantic), (popular) *negură*, (popular) *negureață* (polisemantic), (sud-estul Mold.) *păhăială* (polisemantic), (sud-estul Olt.) *pâcleață*, (nordul Dobr.) *tuman* etc.

= denumiri ale ploii amestecate cu ninsoare

lapoviță: (sud-vestul Ban.) *băburină* (polisemantic), *deliță* (polisemantic), (sud-vestul Criș.) *ferfeleagă*, (sudul Maram.) *fleascotiță*, (nord-vestul Maram.) *flecere*, (vestul Olt.) *fleoșcoviță*, (vestul și nordul Mold.) *flizgău*, (estul Ban.) *frișcăială*, (Bucov.) *mâzgoală*, (nord-estul Munt.) *mizguială* (polisemantic), (nordul Transilv., sud-vestul Ban., sudul Criș.) *polediță* (polisemantic), (vestul și nordul Criș.) *șiclu*, (sudul Transilv.) *șlepoiță*, (învechit și popular) *zloată*, (nordul Bucov.) *zoală* (polisemantic) etc.

= denumiri ale ploii mărunte:

bură: *burniță* (polisemantic), (popular) *buracă* (polisemantic), (popular) *burhai* (polisemantic), (popular) *burnă* (polisemantic), (nord-vestul Munt.) *picurit*, (nord-vestul Munt.) *ploierniță*, (estul Olt., sud-vestul Munt.) *roureală*, (familiar) *burnițeală* etc.

= denumiri ale căldurii puternice, excesive:

arșiță (termen cu cea mai bogată sinonimie în DFA): (învechit) *ars*, (popular) *arsură*, (Ban.) *arsoare*, (popular) *boare* (polisemantic), (centrul Munt.) *buhoare*, (popular) *bujală*, (sudul Criș.) *căbușală*, (popular) *cocăt*, (Olt.) *crăpăt*, (Transilv.) *damf*, (Munt., Olt.) *dogoare*, (popular) *dogor*, (popular) *dogoreală*, (popular) *dogorime*, (popular) *dogorire*, (vestul Bucov.) *dubeliște*, (popular) *fierbințeală*, (Transilv.) *flamă* (polisemantic), (vestul și nord-vestul Ban.) *foc* (polisemantic), (popular) *friptoare*, (Ban.) *focărie*, (Olt.) *hupoare*, (Munt.) *înăbușeală* (polisemantic), (Dobr., Munt., Olt.) *înădușeală* (polisemantic), (vestul Maram.) *înfocăciune*, (estul Transilv.) *înnăduv*, (Olt.) *japsă*, (vestul Olt.) *năboi*, (sudul Munt.) *năbuc*, (Maram., nordul Ban.) *năbuș*, (Maram., Munt., sudul Olt., nordul și nord-vestul Ban., nordul Criș.) *năbușeală*, (Olt.) *năclaie*, (estul Transilv., Bucov., nord-vestul Mold., sudul Dobr., nordul și sud-vestul Munt.) *năduf* (polisemantic),

(Transilv., nordul Mold., nordul Dobr., centrul și estul Munt., nordul Olt., Ban., Criș.) *nădușeală*, (vestul Munt., Olt.) *năplai*, (sud-vestul Munt.) *năpuc*, (centrul Olt.) *opăreală* (polisemantic), (popular) *pâclă* (polisemantic), (popular) *pârjol* (polisemantic), (nord-estul Ban.) *posomor*, (Maram., Transilv.) *prepăt*, (sud-vestul Munt.) *pricăl*, (Munt.) *prigoare*, (învechit, rar) *prigoriște*, (învechit) *pripec*, (sudul Olt., estul și nord-estul Ban.; și învechit) *pripeală* (polisemantic), (nordul Olt.) *pripet*, (nord-vestul Munt.) *soriște*, (popular) *toropeală* (polisemantic), (sud-vestul și centrul Munt.) *uscătură* (polisemantic), (Munt.) *viere*, (popular) *vipie*, (popular) *zăduf*, (popular) *zăpuc*, (popular) *zăpușeală*.

Reprezentativitatea cuvintelor cuprinse în paradigmele lexicale ale *Dicționarului fenomenelor atmosferice* este relevantă – diatopic și diacronic – pentru întreaga structură a vocabularului limbii române. Se pune problema regândirii ponderii intensive și extensive a acestui limbaj specializat în limba română.

§ 4. În concluzie, dicționarul – ca unealtă de lucru – presupune în mod obligatoriu (explicit sau implicit) existența prealabilă a unei perspective conceptuale asupra obiectului de studiu.

Este esențial să cunoaștem și să decelăm această perspectivă teoretică pentru a interpreta corect, funcțional și adecvat informația pe care o preluăm din dicționar.

Gândirea contemporană este irevocabil marcată de „boom-ul” informațional care, provocat și susținut informatic, antrenează informația, adeseori disipând-o.

Această paradigmă comunicațională nouă creează zone din ce în ce mai adânci în care elementul de popularizare / enciclopedic / eclectic / (chiar diletantist) se suprapune cu nucleul dur al terminologiilor științifice. Imixtiunea se produce mai ales pe două căi: **i)** dinspre nespecialist conform nevoii sale de cunoaștere care, prin intermediul internetului, permite celui interesat, indiferent de preocupări ori de specializarea profesională, să acceseze informații ale terminologiei strict specializate, „interne”¹¹; **ii)** nevoia specialistului de a-și face cunoscute propriile cercetări (și în ideea unor sponsorizări), fapt care implică o tehnică persuasivă de explicare „pre înțeles” îndreptată fie spre un nespecialist, fie spre un alt tip de specialist.

Sintezele exegetice necesare, desfășurate la nivelul limbajului științific, dar și la acela al filozofiei, poeziei, teologiei etc. pot fi realizate mai ales:

1) prin demersuri colective care astăzi sunt din ce în ce mai exinse; acestea nu se mai focalizează numai asupra cercetărilor mega-structurate la cel mai înalt nivel național sau profesional; eforturile analitice de grup devin necesare aproape pentru orice pas exegetic care se dorește echilibrant;

2) prin taxonomiile lexicografice.

Dicționarul a devenit cea mai funcțională modalitate de informare sistematică și constantă a lumii contemporane.

A fost creat datorită distanțelor comunicaționale dintre graiuri, limbi și limbaje, meserii, universuri de cultură. Există pentru a ajuta vorbitorul să străbată aceste distanțe.

¹¹ Angela Bidu-Vrânceanu (coord.), *Terminologie și terminologii*, București, Editura Universității din București, 2010, p. 13.

METAFORE ALE FACERII ÎN IMAGINARUL FOLCLORIC¹

Elena PLATON^{*}

Creation Metaphors in the Folkloric Imaginary (Abstract)

Normally, we are not aware of our own conceptual system. In everyday life, we think and we act more or less automatically and our linguistic behaviour follows directions that are not easily comprehended. In order to have access to the conceptual schemes that substantiate the way we think and represent our world, we resort to language. It is not only a passive instrument, which reflects a worldview, but rather an active principle imposing upon the thought a set of distinctions and values. Thus, the foundation of the newly invented words is strengthened by a fundamental cognitive process, of metaphoric nature, which is not specific only to the poetic way of thinking. This paper makes use of linguistic imaginary theories, a concept that is relatively new to us and reunites ideas that originate in the philosophy of language, ethnolinguistics or cognitive linguistics. Thus, a “backwards” analysis of the folkloric imaginary is proposed, based on linguistic data, in order to get to the great conceptual schemes that order the universe of representations attributed to the traditional communities, encapsulated *in* and *through* this type of information. The analysis of the lexicon that conceals a system of concepts and images elaborated collectively and the delivery of a common and relatively stable scale of interpretation of the world will bring into focus some conceptual metaphors that show how the idea of *creation* is represented in the folkloric imaginary, at different levels of existence: human, vegetable, animal or mineral.

Keywords: linguistic imaginary, conceptual metaphor, ethnolinguistics, creation, cosmogony, seed.

Cuvinte-cheie: imaginar lingvistic, metaforă conceptuală, etnolingvistică, creație, cosmogonie, sămânță.

Încercând să înțeleagă lumile „mici”, închise și rotunde, pe care le investigau, etnologii au fost, deseori, suspecțai de un soi de complicitate cu propriul obiect de studiu. Bunăoară, reprezentanții curentului dinamic din sociologie le-au reproșat că, în interpretările făcute, aceștia ar abuza de un soi de *autoritate etnografică*, construind „un portret abstract și anistoric al celorlalți”². Consecința practicării acestui fel de *etnografie generalizată* ar fi conturarea imaginii unei lumi etnografice imobile, perfect coerentă

¹ Lucrarea de față extinde unul dintre paragrafele studiului enciclopedic *Bazinul lingvistic al folclorului*, publicat în *Enciclopedia imaginariilor din România*, vol. II: *Patrimoniu și imaginar lingvistic*, coord. Elena Platon, consult. științific Gheorghe Chivu, Iași, Editura Polirom, 2020, p. 11–28. Tangențial, subiectul este abordat și în studiul nostru, publicat în limba engleză: Elena Platon, *The vegetal model in conceptualising creation/Modelul vegetal în conceptualizarea creației*, în „Studia UBB Philologia”, 2, 2020, p. 217–234.

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

² James Clifford, *De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique come texte littéraire* [Despre autoritatea etnografică. Discursul antropologic ca text literar], în Daniel Céfai, *Lenquête de terrain. Textes réunis, présentés et commentés par...* [Ancheta de teren. Texte reunite, prezentate și comentate de...] Daniel Céfai, Paris, Éditions La Découverte, 2003, p. 264.

și, mai ales, dotată cu o mentalitate omogenă. Or, o asemenea viziune păcătuiește prin faptul că este profund impregnată de perspectiva „occidentală” a cercetătorului, erijat în singurul cunoscător al celorlalți, din punct de vedere antropologic.

Într-adevăr, dacă ne raportăm la lectura marelui text etnografic cu ajutorul metaforei *manuscrisului îmbătrânit*, utilizată de către C. Geertz, înțelegem, într-o anumită măsură, sursa acestei neîncrederi față de munca etnologilor. Din această perspectivă, numai cel care a realizat manuscrisul poate face interpretări de prim ordin, în propria cultură. Or, scrierile antropologice, care investighează texte pline de elipse și de incoerențe, de corecturi suspecte ori chiar de comentarii tendențioase³, reprezintă, întotdeauna, niște interpretări de ordinul doi sau trei. Reprezentând o construcție „fabricată”, îndelung fasonată, în care elipsele au fost umplute, iar, legăturile întrerupte, refăcute, acestea pot fi privite și ca niște ficțiuni. De fapt, tocmai acest impuls de a reface, cu orice preț, coerența textului inițial constituie ținta ironiilor adepților curentului dinamic. Îndoindu-se de caracterul imobil al societăților, de omogenitatea mentalităților și a comportamentelor umane, sociologii le reamintesc etnologilor că sunt niște *interpreți* culturali, care nu trebuie să deformeze realitatea pe care o cercetează, proiectând asupra ei propriile nostalgii și modele de interpretare.

Cu toate acestea, marea diversitate umană nu este ușor de portretizat. Ea nu se lasă „prinsă” în culturi bine delimitate, independente unele de altele, motiv pentru care științele etnologice și antropologice nu pot renunța cu totul la dihotomii, la modele ori la prototipuri. Este important însă ca acestea să nu mizeze, exclusiv, pe „esențe”, ci să practice, mai degrabă, o „descriere densă”⁴, făcând inteligibile scheme de gândire, comportamente, instituții sau procese care, fără ajutorul lor, ar rămâne opace și străine. Păstrarea unei maxime lucidități, într-o asemenea întreprindere, este fundamentală, iar reflecțiile lui Ovidiu Papadima ni se par revelatoare, în acest sens. Conștientizând rolul de interpret al cercetătorului preocupat de sondarea „unui imens suflet comunitar”, de „închegarea unei viziuni clare și organice din tumultuoasa lume de gânduri și imagini a folclorului...”⁵, acesta ne sensibilizează și în legătură cu pericolul de a inventa corespondențe și solidarități acolo unde ele nu există. De fapt, el însuși a încercat ca, din firimituri, să închege „un tot răspicat și organic” (adică o viziune românească asupra lumii), asumându-și riscul de a face „o operă cu o mare doză de arbitrar, deci, neștiințifică în metoda ei, și, deci, nevalabilă în cele mai multe din concluziile ei”⁶.

Gândindu-ne la relația folcloriștilor noștri cu universul culturii orale, trebuie să nuanțăm însă foarte bine ideea „complicității” cu propriul obiect de studiu, care poate fi analizată pe mai multe paliere. Un prim aspect îl regăsim chiar în limbajul de specialitate care, adesea, se „contaminează” cu împrumuturi lexicale din textele folclorice interpretate. Bunăoară, pentru a descrie specificul creațiilor folclorice, se face apel la metafora *urzelii*, în care sunt prinse o serie de prefabricate din „arsenalul poetic

³ Clifford Geertz, *La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture* [Descrierea densă. Spre o teorie interpretativă a culturii], în Daniel Céfal, *op. cit.*, p. 214.

⁴ *Ibidem*, p. 218.

⁵ Ovidiu Papadima, *O viziune românească asupra lumii. Studiu de folclor*, București, Editura Saeculum I. O, 2015, p. 23.

⁶ *Ibidem*, p. 24.

tradițional”⁷. Folcloristul își reprezintă, astfel, modul de plămădire a creației poetice, apelând la o schemă străveche, inventată de imaginarul colectiv pentru a-și explica facerea lumii, cu ajutorul firului desfășurat de pe ghemul ariciului. Însă, în urma acestor împrumuturi, limbajul folcloriștilor iese îmbogățit și, cu siguranță, mult mai sugestiv. Așa că, din punctul nostru de vedere, această încrucișare cu limba culturii orale poate fi extrem de benefică.

Însă nu doar etnologul trebuie acuzat că ar fi complicele acestei lumi etnografice, din ce în ce mai îndepărtate. După cum vom vedea mai jos, noi toți suntem, într-un fel, părtași la viața ei, prin simplul fapt că folosim, și astăzi, fără măcar să știm, multe dintre metaforele conceptuale imaginate în aceste prime frământări ale creativității lingvistice.

Un alt exemplu pentru această presupusă contaminare cu propriul obiect de studiu l-ar putea constitui și asemănarea izbitoare între discursul despre viziunea populară arhaică asupra lumii și cel care prezintă percepția cercetătorilor asupra folclorului ca întreg. Astfel, referindu-se la universul legendelor, Ovidiu Bîrlea ne spune că natura nu este diferențiată, aici, după regnurile stabilite de științele naturale. Dimpotrivă, există „un singur regn, care cuprinde deopotrivă pe om, alături de animale, plante și chiar obiecte [...]. Tot ce există în univers sunt numai ipostaze, *forme variate de ființe care stau în legătură simpatică evidentă*, condiționându-se între ele prin raporturi pe care le dezvăluie legenda” (s.n.)⁸. În mod asemănător, și cultura folclorică, în ansamblul ei, este văzută tot ca un univers rotund, încărcat de nenumărate corespondențe, chiar autorul citat visând la realizarea unor mari lucrări de sinteză, pentru a detecta „firele comune care se întretes subteran în domeniile culturii populare, precum și legile care le guvernează”⁹.

Aceeași reprezentare a folclorului ca fenomen complet, ca macrostructură ce leagă, prin fire nevăzute, cele mai îndepărtate realități, transpare și în imaginarul lui Mihai Pop. Îndemnându-ne să facem o analiză holistică, integratoare, a sistemului său de concepte și de valori¹⁰, acesta întrezărea legăturile faptelor de cultură orală nu numai cu referenții din „realitatea brută”, ci, mai cu seamă, cu cei localizați în „plan mintal, în modul oamenilor de a gândi lumea”¹¹. Or, o asemenea concepție se dovedește a fi, astăzi, una cât se poate de solidă și de modernă. Ea are rădăcini adânci în școala germană de filosofia limbajului și în lingvistica americană, care au teoretizat legăturile intime ce reunesc, într-un singur tot, cultura și limbajul.

Inspirat de etnografia comunicării, proaspăt lansate în mediul american, după cum singur mărturisește, M. Pop ne îndruma să depășim limita „analizării modelelor și a structurilor”, pentru a merge înspre realitatea lingvistică vie, înspre „expresiile concrete”, urmărind variabilitatea acestora, ca acte de limbaj și de cultură¹². Așadar, cercetătorul intuiește existența unui schelet al *arhitectonicii* culturii populare negramaticalizate, într-un moment în care studiile de lingvistică cognitivă, abia publicate, în spațiul american, în 1980, nu erau încă bine cunoscute la noi. Interesant este faptul că un folclorist, și nu un

⁷ Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, București, Editura Minerva, 1981, p. 30.

⁸ *Ibidem*, p. 48.

⁹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰ Mihai Pop, *Folclor românesc*, vol. I, București, Editura Grai și Suflet - Cultura națională, 1998, p. 313.

¹¹ *Ibidem*, p. 313-314.

¹² *Ibidem*, p. 314.

lingvist, a înțeles - grație lecturilor de antropologie structurală - însemnătatea *schemei conceptuale*, care unește forma (*expresia lingvistică*) și materia (*conceptele și imaginile*), conferindu-le „o existență reală”. Această schemă este socotită o veritabilă cale de acces pentru reconstituirea „modelului lumii”, a logicii interne a viziunii specifice colectivităților folclorice¹³. De altfel, o intuiție similară referitoare la anumite scheme de gândire care leagă întreaga creație folclorică îl ghidase, probabil, și pe A. Fochi, atunci când sublinia rolul *formulelor călătore* - prezente „atât în epic, cât și în liric”¹⁴ -, în articularea marelui text al culturii orale.

Iată că, dincolo de evidenta intimitate - pe alocuri, de-a dreptul înduioșătoare - cu universul investigat, folcloriștii noștri nu și-au pierdut luciditatea, amintindu-și că rolul lor este acela de a interpreta, cât mai obiectiv, cultura orală. În acest scop, au căutat dovezi care să susțină intuițiile pe care le-au avut cu privire la nenumăratele corespondențe care transformă universul folcloric într-un tot relativ omogen și coerent. De fapt, după cum s-a văzut, una dintre căile propuse pentru sporirea gradului de obiectivitate a cercetării a fost tocmai identificarea expresiilor lingvistice capabile să scoată la iveală niște scheme conceptuale fundamentale pentru gândirea folclorică. Fără îndoială că și acestea făceau parte din acel „cod al literaturii orale”¹⁵, ale cărui reguli de funcționare trebuiau descifrate corect.

Evident, vorbim despre un cod pe care insiderii îl pot folosi fără greș chiar dacă, de cele mai multe ori, aceștia nu sunt în stare să-l expliceze. Însă semnele lui lingvistice reprezintă niște veritabile mărci de identificare, cu ajutorul cărora membrii unei comunități folclorice se puteau recunoaște între ei și, totodată, puteau fi recunoscuți de către cei din afară. Acest cod ascunde un soi de infradiscurș, reprezentat de către Pierre Maranda¹⁶ ca o „rumoare” nedefinită și inconștientă, care ne locuiește și ne impune gândurile și visele. El ne apare ca un fel de murmur continuu, conținând fragmente de cod, secret articulate, motiv pentru care poate părea incoerent. Însă, în ciuda numeroaselor elipse, acesta conține, cu siguranță, acele scheme, ieșite dintr-o întreagă tradiție, care ne structurează, fără să știm, paradigmele după care clasificăm lumea, la fel cum sintagmele ne ordonează discursul în conversațiile și în judecățile cotidiene. Această vastă rețea semantică a culturii tradiționale a fost reprezentată, topografic, sub forma unui *burg semantic*¹⁷, ale cărui drumuri se aseamănă cu cele din satul/orașul natal, pe care le străbatem, zi de zi, fără să ne gândim pe unde mergem. În același mod, și rețeaua semantică a propriei culturi reunește diferite scheme care ne ordonează întregul mod de a gândi. Însă, până în momentul în care este supusă analizei, această rețea rămâne ascunsă și, parțial, inconștientă. Or, rolul etnologului este tocmai acela de a explicita limbajul culturii orale, revelându-i baza conceptuală.

¹³ *Ibidem*, p. 278.

¹⁴ Acesta afirma, de pildă, că anumite stereotipii vin, uneori, în basm, din cântecul epic. Cf. Adrian Fochi, *Estetica oralității*, București, Editura Minerva, 1980, p. 59.

¹⁵ Mihai Pop, *op. cit.*, p. 163.

¹⁶ Pierre Maranda, *Cartographie sémantique et folklore: «Le diable beau danseur» à Rimouski* [Cartografia semantică a folclorului: „Diavolul, frumosul dansator” de la Rimouski], în „Recherches sociographiques”, nr. 18 (2), 1977, p. 247-270.

¹⁷ *Ibidem*, p. 247-270.

Pentru înțelegerea acestui univers de gândire, el are posibilitatea să valorifice și deschiderile oferite de două curente mai noi ale lingvisticii: lingvistica cognitivă și etnolingvistica. Prima orientare, de sorginte cognitivă, ne învață să descifrăm limbajul analizând mecanismele creativității lingvistice și, implicit, procesele cognitive prin care se naște, în general, un nou concept. Considerând că sistemul nostru conceptual obișnuit, cu ajutorul căruia gândim și acționăm, este „de natură fundamental metaforică”¹⁸, cognitiștii americani definesc noțiunea de *metaforă conceptuală*, numită și *convențională* sau *cotidiană*, care este diferită de metafora înțeleasă ca simplu ornament retoric sau ca procedeu al imaginației poetice. Din acest punct de vedere, transferul metaforic nu ține doar de limbaj, ci constituie însăși esența modului de funcționare a gândirii umane, reglând întreaga activitate cotidiană și structurând atât modul în care percepem lucrurile, cât și modul în care ne comportăm în lume.

În sensul ei cel mai larg, esența acestei teorii pleacă de la premisa că orice concept nou este configurat și, deci, înțeles, „în termenii unui alt concept”¹⁹. Mai exact, metaforele din limbajul comun, și nu cele poetice, au apărut din nevoia de a exprima niște concepte fundamentale mai abstracte sau mai greu de exprimat, cum ar fi *timpul*, *ideile*, *emoțiile* ș.a., cu ajutorul altor concepte, concrete, care sunt mai ușor de înțeles, întrucât țin de experiențele noastre directe. Astfel, putem vorbi despre un concept, precum cel de *idee*, în termeni de: alimentație („*a rumega o idee*”), persoane („*a fi părintele unei idei*”), plante („*ideile răsar în mintea noastră*”), mecanisme („*o idee funcționează sau nu*”) etc. Exemplele de acest tip ne ajută să conștientizăm, mai bine, modul în care noțiunile și imaginile depind unele de altele, felul în care acestea se înlănțuie și se coagulează, structurându-se într-un veritabil sistem conceptual metaforic, cu ajutorul căruia înțelegem, interpretăm și ne reprezentăm mai bine realitatea²⁰. De altfel, intuirea existenței acestui tip de metaforă o regăsim și în studiile folcloriștilor noștri. Ovidiu Bîrlea, de pildă, afirmă că metafora folclorică este pusă „în slujba sensibilizării noțiunilor mai complexe sau de configurație mai abstractă”²¹. În aceeași linie, și Ovidiu Papadima sublinia tendința omului folcloric de a materializa abstracția, căci, „viețuind în mijlocul realităților pipăibile, el caută, instinctiv, în rarele sale întâlniri cu abstracția, să o asimileze lumii simțurilor sale”²². Așadar, rădăcinile cognitivismului american sunt mult mai adânci, deoarece el explică, asemenea altor științe și curente, modul în care a funcționat mintea omului de oriunde și de oricând.

O altă perspectivă din care poate fi abordat limbajul culturii orale, în special sectorul său lexical, care permite accesul, mai rapid și mai direct, la baza ei conceptuală, îl reprezintă abordarea etnolingvistică. Aceasta este preocupată mai puțin de *proces*, adică de mecanismele cognitive responsabile de apariția unor noi concepte, evidențiate mai

¹⁸ George Lakoff, Mark Johnson, *Les Métaphores dans la vie quotidienne* [Metaforele în viața cotidiană], Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 13.

¹⁹ *Ibidem*, p. 66.

²⁰ Pentru o prezentare mai detaliată a teoriei metaforei conceptuale, a se vedea studiul nostru: Elena Platon, *Patrimoniul și imaginar lingvistic*, în *Enciclopedia imaginariilor din România*, vol. II. *Patrimoniul și imaginar lingvistic*, coord. Elena Platon, consult. științific Gheorghe Chivu, Iași, Editura Polirom, 2020, p. 11–28.

²¹ Ovidiu Bîrlea, *Poetică folclorică*, București, Editura Univers, 1979, p. 75.

²² Ovidiu Papadima, *op. cit.*, p. 44.

sus, și acordă o atenție sporită *produsului*. Mai exact, etnolingvistica urmărește, în tradiție humboldtiană, atât modul în care se reflectă reprezentările despre lume în limbă, cât și felul în care limba contribuie la procesul de categorizare a lumii. Limba ne apare, aici, ca un „element de mediere, prin care se filtrează o anumită viziune asupra lumii”, dar care este, totodată, și „un principiu activ, ce îi impune gândirii un ansamblu de distincții și de valori”. În calitate de „depozitar” al experienței generațiilor trecute, ea constituie și o sursă prin care se furnizează noi unghiuri de interpretare a universului, pentru generațiile viitoare²³. Astfel se ajunge la investigarea a ceea ce etnolingviștii numesc *imaginarul lingvistic și enciclopedic al lumii*²⁴.

Socotim că, în interpretarea limbajului folcloric, ar fi ideal să combinăm cele două perspective teoretice, pentru a salva interpretarea de adoptarea unei optici pur mentaliste, reproșată, adesea, cognitivismului. Or, cu ajutorul etnolingvisticii, care ia în calcul rolul factorului cultural în fundamentarea limbajului²⁵, acest lucru devine posibil.

Pentru a ilustra modul în care putem ajunge, în mod obiectiv, prin limbă, la câteva dintre schemele conceptuale care configurează universul culturii folclorice, am ales noțiunea de *creație*. Mai bine-zis, folosind un semn lingvistic specific textului folcloric, vom urmări ideea de *facere*, în sensul său cel mai larg cu putință. Rațiunea acestei opțiuni constă în faptul că, orice act creator, în general, dar, mai ales, gestul primordial al facerii lumii s-au dovedit a fi, în toate spațiile și în toate epocile, niște veritabile motoare ale imaginarii lingvistice și culturale. Acest act întemeietor deschide singura cale de comunicare posibilă între cei doi termeni ai opoziției binare haos-cosmos, dar, în același timp, trimite la niște zone cu totul obscure, aflate „dincolo de raza de acțiune a intuiției umane”²⁶, și, prin urmare, și a limbajului uman. Căci, din moment ce spațiul și timpul nu existau, atunci multe cuvinte, cum ar fi, bunăoară „dinaintea”, nu mai au niciun înțeles. Așadar, omul a fost nevoit să-și imagineze ceea ce este, practic, imposibil de

²³ Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction* [Problemele teoretice ale traducerii], Paris, Gallimard, 1963, p. 42–43.

²⁴ În sensul dat de către J. Bartmiński, cel mai cunoscut reprezentant al etnolingvisticii poloneze, *imaginarul lingvistic* reprezintă „ansamblul ideilor fixate (stereotipizate) despre om și lume, care pot fi reconstruite plecând de la date lingvistice de diferite tipuri: sistemul gramatical (categoriile flexionare, morfologice, sintactice și textuale), sistemul semantic (sensul cuvintelor, dar și al unităților lexicale mai complexe), întrebuintările și, de asemenea, elementele «perilingvistice», credințele și atitudinile, toate datele care se pot revela pertinent în momentul comunicării efective” (apud Arkadiusz Koselak, *Sources et tradition polonaises en linguistique cognitive* [Surse și tradiție poloneză în lingvistica cognitivă], în „Corela”, HS-6, 2007, p. 5, consultat pe: <http://corela.revues.org/1494>). În analiza teoretică destinată conceptului de *imaginar lingvistic*, realizată în studiul nostru din 2019, citat în această lucrare sub *Nota 20*, arătăm că, în esență, este vorba, mai degrabă, despre un *imaginar colectiv* și, evident, cultural, încifrat în date de ordin lingvistic, la care, deci, se poate accede pornind de la acestea.

²⁵ Etnolingvistica încurajează analizarea modului în care este conceptualizat un anumit element de la o limbă la alta, pentru a identifica specificul viziunii fiecărui spațiu cultural, respectiv, specificitatea limbii unui popor. Astfel, ea promovează o concepție dinamică asupra limbii, arătând că aceasta „evoluează pe măsură ce se schimbă, pe de o parte, realitatea pe care o reflectă limba, pe de altă parte, sistemul de valori al societății care o vorbește”. A se vedea Joanna Ewa Cholewa, *Image encyclopédique et linguistique du chat et du chien en français et en polonais contemporains* [Imaginea enciclopedică și lingvistică a pisicii și a câinelui în franceza și în polona contemporană], Białystok, University of Białystok, 2008, p. 14.

²⁶ Solomon Marcus, *Paradigme universale*, Ediție integrală, Pitești, Paralela 45, 2011, p. 160.

imaginat. Acest lucru a fost extrem de dificil chiar și pentru savanți, pentru filosofi ori pentru poeți, care au reușit, mai degrabă, „să aproximeze sau să sugereze ideea de neant” decât să o „expliciteze”²⁷. De aceea este cu atât mai incitant să vedem ce soluții a găsit omul tradițional pentru a structura ideea de facere, în condițiile în care unii cred că el nu ar fi fost capabil să simbolizeze abstractul și, prin urmare, nici neantul de dinaintea marii creații²⁸.

În acest scop, vom urmări câteva dintre expresiile lingvistice care încifrează ideea de facere, în special la nivel lexical, unde, în general, lucrurile sunt ceva mai transparente. După cum bine intuiuse E. Durkheim, încă în 1898, când teoretiza *noțiunile-tip*, înaintea școlii humboldtiene de filosofia limbajului, în vocabularul limbii noastre materne se exprimă, de fapt, „sistemul de concepte prin intermediul căruia gândim în viața de toate zilele”²⁹. Or, din moment ce limba este relativ bine fixată, schimbându-se destul de lent, ne imaginăm că la fel stau lucrurile și în ceea ce privește organizarea conceptuală pe care o exprimă.

Într-adevăr, pentru omul folcloric, *nimicul*, cu toată încărcătura de abstract pe care o presupune, este greu de înțeles și aproape imposibil de imaginat. Din acest motiv, legendele despre facerea lumii așază, toate, la temelia lumii, dintru început, un lucru „tare”, și anume apa cea „fără margini”. În acest mod, haosul primordial este structurat și dobândește materialitate. Devenind tangibil, el poate fi reprezentat, cu mai multă ușurință. Din spuma apelor primordiale, după o credință bucovineană, ar fi apărut *un fluture*, din care s-a făcut însuși Dumnezeu, sub chipul unui fecior tânăr și frumos (o ipostază destul de rară sub care este imaginat Dumnezeu în folclorul românesc), dar și un *vierme*, „care s-a prefăcut și Dânsul într-o altă făptură, în *El, Drac sau Diavol*”³⁰.

Așadar, un prim domeniu-sursă valorificat pentru conceptualizarea facerii lumii este cel al regnului animal, urmând modelul larvar al apariției vieții. El nu oferă însă un răspuns privind întâietatea unuia sau a altuia dintre cele două stadii – de larvă sau de fluture –, ci acceptă, cu naturalețe, formula *duală*, sub care apare și se manifestă principiul creator al lumii: *binele și răul*. Această metaforă conceptuală nu poate fi însă considerată emblematică pentru primele intuiții ale cugetării mitice legate de facerea lumii, căci, în majoritatea narațiunilor, se ignoră cu desăvârșire felul în care s-au născut cei doi cosmocrați, *Fârtate* și *Nefârtate*. Ei sunt „dați” dintru început, sub forma a doi călători, umblând, obosiți, pe deasupra apelor primordiale, și căutând un loc de odihnă: „Din început era peste tot numai apă; singur Dumnezeu și cu Dracul umblau pe deasupra. Iată să întâlnesc amândoi. „Cum te cheamă pe tine?” – zice Dumnezeu. „Nifârtache”, zice Dracul. Da pe tine?”, întreabă Dracul. Pe mine mă cheamă Fârtache”, zice Dumnezeu”³¹.

²⁷ *Ibidem*, p. 160.

²⁸ Jean Rudhart, *Dans quelle mesure et par quelles images les mythes grecs ont-ils symbolisé le néant* [În ce măsură și prin ce imagini au simbolizat neantul miturile grecești], în „Revue de théologie et de philosophie”, nr. 122, 1990, p. 310, consultat pe: <https://www.e-periodica.ch>.

²⁹ Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Editura Polirom, 1995, p. 396.

³⁰ Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult. După credințele poporului român*, Academia Română, Colecția „Din viața poporului român. Culegeri și studii”, București, Librăriile Socec & Comp., 1913, p. 48.

³¹ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, Iași, Polirom, 1903/1998, p. 23.

De data aceasta, metaforele exploatează registrul antropomorfic, mai exact, sfera rudeniei spirituale. Astfel, *Ne-fârtatul* îl reprezintă pe cel exclus până și din cercul familiei lărgite, în care puteau intra, prin diferite rituri de înfrățire, chiar și negrii străini, cu care nu exista vreo formă de înrudire sanguină. De fapt, însăși formula paremiologică, *Fă-te frate cu dracul până treci puntea!*, arată că, în cazuri excepționale, instanța colectivă accepta și chiar recomanda înfrățirea provizorie cu dracul, în vederea rezolvării unei probleme dificile. Calificarea Necuratului drept ipostază antitetică a Fârtatului (*Ne-fârtatul*) arată starea de „dezbinare” absolută, lipsa „sentimentelor frățești”, incompatibilitatea ireconciliabilă dintre bine și rău. Dacă am citi, în cheie noiciană, metafora lui Nerfârtate, am zice că prezența lui Nefârtate are rostul de a anula singurătatea lui Dumnezeu, căci, în viziunea românească, infernul nu înseamnă, ca în filosofia sartriană, prezența celorlalți, ci, dimpotrivă, „lipsa altora, neparticiparea, nefrățietatea”³². Limitând însă interpretarea relației *Fârtate-Nefârtate* la un nivel strict semantic³³, trebuie să admitem solidaritatea ontogenetică a celor doi, Dumnezeu și anti-Dumnezeu, cel din urmă neputând fi imaginat în afara celui dintâi. Și, bineînțeles, nici unul dintre ei nu poate fi imaginat în afara omului, ca dovadă, apelul la terminologia înrudirii spirituale, care îl transformă pe unul în prietenul omului, iar, pe celălalt, în neprietenul său absolut.

O altă metaforă conceptuală, pe care o considerăm esențială pentru imaginarul lingvistic și cultural al folclorului, valorifică registrul vegetal, lucru deloc surprinzător pentru niște comunități sedentare de agricultori. Deși, astăzi, unii oameni de știință din spațiul occidental, cum ar fi biologul Francis Hallé, citat de R. Bouvet³⁴, apreciază că universul vegetal este mai îndepărtat de om decât cel animal, justificându-și părerea prin faptul că „identificarea organelor plantelor nu e întotdeauna ușoară, iar funcțiile lor nu sunt întotdeauna evidente”, comunitățile tradiționale de tip agricol au avut, cu siguranță, o altfel de percepție asupra lumii plantelor. Acestea s-au simțit intim legate de aventura bobului de grâu, a cărui încolțire era văzută ca un adevărat miracol. Această sămânță „umilă” era vegheată zi de zi, cu emoție și nerăbdare, așteptând să răsară de sub brazda neagră de pământ și să crească, pentru a fi transformată în pâinea sacră, care era așezată, mai apoi, la loc de cinste, pe masă, învelită în ștergarul alb și curat. Că bobul de grâu este și el imaginat ca o „sămânță” de pâine, în virtutea unei metonimii, ne-o spune chiar sensul regional al *pâinii*, aceasta însemnând nu doar alimentul sacru, ci și toate felurile de cereale³⁵.

³² Constantin Noica, *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 153.

³³ Nu discutăm aici ipotezele legate de originea perechii antinomice de cosmocrați în „credințele de origine bogomilică, pătrunse prin intermediul cărților poporane, sau, în orice caz, marcate de intruziunea unor mituri asiatice, îndeosebi fino-ugrice și uralo-altaice” (Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, București, Editura Științifică, 1994, p. 195). Ne interesează exclusiv sugestiile pe care datele lingvistice ni le oferă despre modul în care erau reprezentați cei doi cosmocrați (omniprezenți în majoritatea legendelor cosmogonice românești, motiv pentru care acestea au și fost calificate drept eretice).

³⁴ Rachel Bouvet, *L'altérité dans toute sa diversité: registres, logiques, figures* [Alteritatea, în toată diversitatea sa: registre, logică, figuri], în „*Caietele Echinox*”, Cluj-Napoca, *Phantasma*. Centrul de cercetare a imaginariului și Fundația Culturală Echinox, 2019, nr. 36, p. 36.

³⁵ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 210. Cf. și Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 167: „Samanase de toate pânila rând pe rând, doar-doar i-ar da în parte, dar pace”.

Pentru aceste comunități, așadar, acest ciclu pare unul infinit: el este deschis de semănat, dar nu este închis de recoltat, ci continuă și la nivelul pâinii, care, la rândul său, conservă forța fertilizatoare a bobului de grâu, pe care i-o redă acestuia, prin mijloace magice, în anul următor. Astfel, dacă societatea postmodernă de azi, profund occidentalizată, percepe lumea animală ca fiindu-i mult mai familiară, și ne recomandă chiar să antropomorfizăm plantele pentru a putea relaționa mai bine cu ele³⁶, ne imaginăm că omul tradițional ar fi zâmbit ironic auzind o asemenea grozăvie. Fiindcă el nu numai că a antropomorfizat universul vegetal și restul formelor de viață, dar s-a fitomorfizat pe el însuși, considerând că, prin venele sale, curge acea sevă de natură vegetală, încapsulată în sămânță, și că destinul său este absolut identic cu cel al spicului de grâu³⁷. Iar faptul că metafora seminței domină, până azi, limbajul cotidian al creației reprezintă o moștenire prețioasă primită de la omul folcloric, ale cărei semnificații adânci se pare că le-am uitat, dar pe care o minimă reflecție ne poate ajuta să le aducem din nou la suprafața conștiinței.

Astfel, în legendele cosmogonice, la originea lumii este așezată o metaforă-container³⁸, care adăpostește formele neseperate și încă nemanifestate ale viitorului univers. Recipientul ales este unul de natură materială, omul folcloric simțind nevoia să selecteze un model familiar din existența sa cotidiană și să-l proiecteze asupra creației primordiale, pentru a mărgini nemărginirea, astfel încât mintea lui să o poată cuprinde. Dacă, în scenariul biblic, metafora-container aleasă pentru adăpostirea necreatului este Cuvântul lui Dumnezeu sau, mai bine-zis, *Cuvântul-Dumnezeu*³⁹, legendele aduc în scenă metafora *seminței de pământ*⁴⁰, care desemnează pumnul de țărână scos de dracul de pe fundul apelor primordiale și pus în palma lui Dumnezeu. Această „sămânță” adăpostește deja întreaga lume, *in nuce*, asemenea oului cosmogonic care plutește pe Oceanul primordial, menționat în anumite mituri din Siberia și Asia centrală⁴¹, iar intervenția divină nu face decât să o scoată la lumină.

³⁶ Rachel Bouvet, *op. cit.*, p. 36.

³⁷ Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipoteze românești ale nemuririi*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, p. 47.

³⁸ În viziunea cognitivistă, „...fiecare dintre noi este un container ce posedă o suprafață-limită și o orientare de tip înăuntru-în afară. Noi proiectăm această orientare asupra altor obiecte fizice care, de asemenea, sunt limitate de suprafețe, și le considerăm ca fiind containere dotate cu *un înăuntru* și *un în afară*” (s.n., George Lakoff, Mark Johnson, *op. cit.*, p. 39). Chiar și acolo unde nu există o frontieră fizică, gândirea noastră impune niște frontiere abstracte, *imaginare*, am putea spune, care despart interiorul de exterior. Prin urmare, orice metaforă prin care delimităm un „înăuntru” de un „în afară” reprezintă, în sens foarte larg, o metaforă-container. Aceasta face parte din categoria, mai largă, a *metaforelor ontologice*, cu ajutorul cărora, diferite experiențe (evenimente, emoții, idei etc.) sunt percepute ca entități sau ca substanțe, astfel încât să se poată face referință mai ușor la ele, să poată fi cuantificate, să li se poată stabili niște limite, niște aspecte particulare, o cauză chiar, cu scopul de „a crede că le înțelegem mai bine” (George Lakoff, Mark Johnson, *op. cit.*, p. 35–41).

³⁹ Pentru o analiză detaliată a metaforelor creației în scenariul biblic, cf. Elena Platon, *Modelul vegetal în conceptualizarea creației*, „*The vegetal model in conceptualising creation*”, în „*Studia UBB Philologia*”, 2, 2020, p. 217–234.

⁴⁰ Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*, ediție îngrijită și prefațată de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I.O., 2018, p. 18.

⁴¹ Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 113.

Prin urmare, aici, nu cuvântul, ci *palma* lui Dumnezeu devine recipientul protector în care se plămădește pământul (echivalat cu lumea însăși în credințele populare). Din *pumnul de țărână* umedă sau, în alte variante, din câteva *fire de nisip* (firul reprezentând o altă metaforă de natură vegetală valorificată în conceptualizarea creației), Dumnezeu face o *turtă*, pe care – asemenea femeilor care modelează aluatul plămădit din făină de grâu și apă ori copiilor care dau formă turtiței de pământ în jocurile lor – o *bate* cu palma, o *întinde*, o *întoarce*, o *netezește*, o *pătorește* și iar o *întinde*, până când *turta* se face mare cât un pat: „...și din țărna aceea a făcut o turtiță, a pus-o în palmă, a suflat și a bătut cu palma deasupra. Când deschide, era pământ cât un pat. Pune turta pe apă: «Amu avem pământ pe ce ne culca la noapte», zice Dumnezeu”⁴².

Oricât de „umilă” am considera că este micrometajora seminței de pământ, aceasta a stimulat imaginația și entuziasmul unora dintre mitologiile noastre. În ciuda faptului că au recunoscut „oarecari corespondențe” cu mitul chinezesc al *pământurilor vii*, care se autodezvoltă din propria substanță, aceștia au apreciat că am avea de-a face cu o creație pur românească, cu „un mitologem original”, produs de „fantezia mitogenezei românești”⁴³. În realitate însă, se pare că nu este vorba doar despre niște asemănări „oarecare”, ci chiar de existența unei expresii lingvistice similare la caucazieni⁴⁴. Dar nu originalitatea sau lipsa de originalitate a acestei metafore a creației ne interesează aici. Dincolo de fireasca dezamăgire provocată de lipsa de *unicitate* a expresiei românești, identificarea, în spațiul autohton, a acestei metafore prezente și în alte spații, extrem de îndepărtate – care îngreunează, inclusiv, controlul ipotezei unei migrații –, are și un mare avantaj: ea confirmă forța deosebită a schemei germinăției, aleasă ca tipar pentru explicarea apariției vieții, familiară și altor populații sedentare. Fascinația pentru misterul procesului de germinare a seminței a generat selectarea, ca scenariu al creației primordiale, a unui fenomen natural, vizibil cu ochiul liber și urmărit, îndeaproape, de către cei a căror soartă depindea de cultivarea cerealelor.

Etnologii români au evidențiat deja această logică a germinăției și a ciclicității, observând că, în viziunea mitică românească, pământul „nu a fost creat *ex-nihilo*, ci s-a zămislit el singur”, din sămânța de pământ, calificată drept o veritabilă „*magna semintia*, tărâmul matricial exemplar perpetuu germinant”⁴⁵. Dincolo de frumusețea coplesitoare a imaginii autodezvoltării pământului din sine însuși, nu putem rămâne indiferenți nici la evidenta apropiere de concepția astrofizică modernă despre autodilatarea universului⁴⁶, care ne îndeamnă să reconsiderăm „naivitatea” și „simplitatea” gândirii mitologice.

Intuiția etnologilor despre importanța seminței-mamă este confirmată și de alte expresii lingvistice. Acestea atestă faptul că schema germinăției, care a modelat reprezentările despre marea *Facere*, a guvernat conceptualizarea ideii de creație la nivelul tuturor regnurilor: uman, animal și chiar mineral⁴⁷. Astfel, în limbajul vehiculat în

⁴² Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 23.

⁴³ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 194.

⁴⁴ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁵ Vasile Tudor Crețu, *Existența ca întemeiere – perspectivă etnologică*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2014, p. 229.

⁴⁶ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 195.

⁴⁷ Analizând metaforele prezente în ghicitori, Ovidiu Bîrlea observa că ele sunt construite „prin-un transfer îndrăzneț, care implică aproape întotdeauna un salt dintr-un regn într-altul”, în *op. cit.*, 1979, p. 95,

anumite medii rurale, la începutul secolului al XX-lea, apărea și metafora *sămânță de om*, cu sensul de „soi, fel de om”⁴⁸, din aceeași zonă semantică ce susține și metafora *aluat de om*. La aceasta trebuie adăugată și *sămânța neamului*, socotită un concept fundamental al mentalității tradiționale românești, demonstrând că omul a imaginat un model unic de „ciclu bio-social”, care solidarizează cele două regnuri⁴⁹. Ea are darul de a concentra întreaga forță a nucleului familial care, „analogic revitalizării vegetale, nu se stinge niciodată, chiar dacă, inevitabil, generațiile lui se primenesc continuu”, de unde și ipoteza că ideea continuității vieții umane, structurată de familie și neam, ar fi fost derivată din „observarea milenară a repetatei și binefăcătoarei jertfiri a seminței pentru a da anual rod”⁵⁰. Semnificativ ni se pare și faptul că sterilitatea este metaforizată după aceeași schemă a germinăției în metafore precum: *plopi neroditori*, pentru oamenii care nu aveau copii, sau *buruiană* (cel mai des invocată fiind *știrul*), pentru femeile sterpe⁵¹, *stingerea seminței* neamului fiind văzută ca unul dintre cele mai grele blesteme.

Sămânța neamului poate însă „călători” și desprinsă de organul de reproducere concret, pentru care se utilizează, de altfel, o metaforă similară: *sămânța de bărbat*⁵², *sămânța muierii*⁵³ ori, în cazul animalelor, *sămânța de iepure/iepuoică*, cea din urmă fiind folosită de către femei pentru a rămâne însărcinate. Ea amintește de modul în care călătorește, în lumea vegetală, *mana grâului* (principiul fertilizator al holdelor), fugind din calea secerătorilor și refugiindu-se în ultimele spice de grâu, respectiv, în ultimele boabe de *sămânță*, care vor asigura belșugul viitoarei recolte. *Mana holdelor*⁵⁴ prezintă, după cum se știe, și alte derivate, precum *mana bucatelor*, *mana câmpului* sau *mana florilor*, alături de *mana vitelor* sau de *mana albinelor*⁵⁵, iar aceste expresii dovedesc, din nou, funcționarea aceluiasi principiu vegetal și la nivelul regnului animal. În plus, expresia *mana laptelui* (de oaie), numită și *frupt* (din lat. *fructus*, care însemna „rod, folos”), înlocuită, ulterior, de slavicul *rod - rodul oilor*⁵⁶, atestă și ea profunda ancorare a ideii de creație în universul

fapt ce dovedește ușurința cu care imaginația omului folcloric transgresează limitele dintre diferitele paliere ale existenței sau chiar le exploatează pentru a le înțelege mai bine pe unele dintre acestea, cu ajutorul altora.

⁴⁸ Vasile Tudor Crețu, *op. cit.*, p. 230.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 230.

⁵⁰ Vasile Tudor Crețu, *op. cit.*, p. 260.

⁵¹ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 139.

⁵² Și pentru organele genitale ale animalelor era folosită o metaforă similară. Credințele populare vorbesc despre o practică de favorizare a sarcinii, care consta în consumul de *sămânță de iepure* sau de *iepuoică*, obținută prin uscarea și pisarea boașelor de iepure. Cf. Simeon Fl. Marian, *Nașterea la români. Studiu etnografic*, București, Editura Saeculum I.O., 1892/2000, p. 15.

⁵³ DLR, intrarea 1874.

⁵⁴ În creștinism, conceptul de *mana* a fost asociat pâinii vieții și Sfintei Euharistii, având în vedere că, în Vechiul Testament, ea este numită „pâine cerească”, un fel de substanță hrănitore căzută din cer pentru a-i hrăni pe evreii aflați în pustie. În credințele românești, Gh. Pavelescu consideră că *mana* reprezintă „ideea cea mai generală ca extensiune geografică și, în același timp, categoria cea mai veche și mai caracteristică a gândirii magice la români”, înfățișându-se „ca un *agent spiritual*, ca o forță sau o substanță activă a lucrurilor, generatoare și păstrătoare a rodului”, a belșugului holdelor sau a productivității animalelor (apud Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998, p. 252.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 252.

⁵⁶ Lazăr Șăineanu, *Încercare asupra semasiologiei limbei române. Studii istorice despre tranzițiunea sensurilor*, Timișoara, Editura de Vest, 1887/1999, p. 309.

vegetal. O dovadă lingvistică a faptului că și mana laptelui era imaginată ca entitate autonomă o constituie formulele de tipul *luatul manei* sau *luatul rodului*, desemnând acele practici magice prin care se fură *rodul pământului*⁵⁷, descrise și în textele rituale aferente. Dacă adăugăm la aceste date lingvistice și informațiile etnografice despre pregătirea *Turtei vacii*, dată, de Bobotează, vitelor „pentru rod”, ca să fie lăptoase și să „să plodească”⁵⁸, avem atestarea deplină a circulației „manei” și dintr-un regn într-altul, nu doar în cadrul aceluiași regn (bunăoară, dinspre grâu, înspre pomii fructiferi, așa cum arată gestul ungerii pomilor neroditori cu aluatul pentru colacii de Crăciun⁵⁹).

Puterea fertilizatoare a manei grâului acționa, bineînțeles, și în plan uman, influențând pozitiv belșugul și bunăstarea întregii gospodării. Puterea lor germinativă nu era sleită nici măcar în timpul sărbătorilor de iarnă, când semințele de grâu erau semănate, simbolic, în curte, în casă (uneori, chiar pe masă, sub fața de masă⁶⁰, sau în oale de lut, în scop propițiator), în biserică. Actul mitico-magic al semănatului din acest segment al timpului sacru este perfect coerent, în virtutea unei reminiscențe mitico-agrară, ce dovedește funcționarea binomului creație-început de an⁶¹.

Vigoarea schemei germinative în conceptualizarea creației se întrezărește și în imaginea oamenilor care *răsar* din pământ, odată cu grâul semănat de Dumnezeu, prezentă în credințele populare⁶². Nu întâmplător, aceeași metaforă este utilizată și pentru redarea ideii de renaștere simbolică a celui descântat: „(Cutare) să sară, / Să răsară, / Mândru și curat, / Ca Maica Domnului ce l-a dat”⁶³. De altfel, reprezentarea morții omului asemenea „grâului secerat” cu o cunoscută unealtă a morții, *coasa* sau *secera*⁶⁴, se înscrie și ea în seria metaforelor generate de schema în discuție, închizând, simetric, ciclul existenței, început prin semănat.

Și metaforele pentru copiii nelegitimi, precum *copil din flori/din frunză, vlăstar, buruienar*⁶⁵, *urzicar, spur* (fem. *spuroaică*)⁶⁶, sau cele utilizate în onomastica eroilor din basme, cum ar fi *Spic de Grâu, Măzărel, Pipăruș Petru* sau *Florea Înfloritul, Busuioc-Verde-nflorit* etc.), exprimă o reprezentare arhaică despre originea vegetală a vieții, după care copiii sunt concepuți, în mod miraculos, prin ingerarea unor fructe sau legume (un măr⁶⁷, o pară, un bob de mazăre sau de fasole), a unor plante (busuioc sau alte

⁵⁷ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 252.

⁵⁸ Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, București, Editura Saeculum I.O., 1917/1997, p. 269–270.

⁵⁹ „...cum is mânele mele încărcate ciucură de aluat, așa și el (mărul) la anu are să rodească”, în Artur Gorovei, *Folclor și folcloristică*, Chișinău, Editura Hyperion, 1990, p. 224.

⁶⁰ Nicolae Bot, *Studii de etnologie*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2008, p. 141.

⁶¹ Vasile Tutor Crețu, *op. cit.*, p. 260.

⁶² Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 139.

⁶³ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 217.

⁶⁴ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 272.

⁶⁵ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁶ Simeon Fl. Marian, *op. cit.*, p. 51. Conform DEX, *spurul* este un regionalism, desemnând fie copileții de porumb, fie vlăstarul care crește pe unele crengi ale mărului, fără să facă rod. Așadar, și acest termen se încadrează, din punct de vedere semantic, în logica întregii familii de sinonime prezentate.

⁶⁷ Amintim, aici, doar imaginea fetelor care ies din mărul situat la marginea pământului, care rodea numai trei mere, în basmul *Frumoasa-Pământului-din-măr*, în Niculina Chiper, *Reprezentări ale destinului în folclorul românesc*, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 163.

„buruieni de copii” etc.), a boabelor de grâu sau de piper ori chiar prin simpla mirosire a unei flori⁶⁸. De altfel, în virtutea acestei metonimii, care asimila sămânța fructului, devin inteligibile și virtuțile regeneratoare ale merelor de aur din basme, care conțineau remediul unor boli sau chiar elixirul tinereții veșnice, întinerind, înviind morții sau chiar iluminând mintea⁶⁹. În lumina acestui tipar, se lămurește și gestul eroilor din basme de a transforma palatele zmeilor (de aur, de argint și de aramă) în mere fermecate, pentru a le putea transporta și „semăna”, din nou, pe tărâmul celălalt, unde reapar în mod miraculos. Ce dovadă mai clară a puterii schemei germinăției ne-am dori decât această zămislire a palatelor de aur (aparținând regnului mineral) din sămânța ascunsă în merele fermecate, semănate în curtea părinților?

Că, în miezul seminței, se ascunde viitorul *rod*, o demonstrează și utilizarea acestei metafore pentru „copil”, alături de *plod* (utilizat, astăzi, depreciativ, dar care, etimologic, înseamnă *fruct* (sl. *plodŭ* însemnând „fruct”). Iar metafora, de-a dreptul seducătoare, a *copiilor din flori* este pe deplin coerentă și vine să întărească implicarea schemei vegetale în reprezentarea facerii la nivel uman, dovedită, cu prisosință, și de practicile magico-rituale prezente în ceremonialul nupțial (aruncarea cu grâu asupra mirilor, ruperea colacului ritual deasupra capului miresei etc.). De altfel, din aceeași serie, fac parte și alte metafore vegetale utilizate pentru copii, precum cea a *vlăstarului* sau a *mlădiței* (cea din urmă fiind prezentă, de pildă, în legenda cicorii: „Pe părâu de rouă/Plimbă-mi-se, plimbă,/Tânără mlădiță/Prin rouă desculță,/Zâna florilor,/Floarea zorilor,/Rouă adunându-și,/Paharul umplându-și...”⁷⁰).

Însă forța de acțiune a tiparului vegetal este extinsă și asupra „nașterii” unor noi relații sociale și familiale. Astfel, consumul unui măr, în comun, atrage după sine apariția unei relații spirituale de rudenie, de tipul fraților de cruce⁷¹. Prin aceeași metodă, se reazăază, în mod miraculos, și relațiile cu semenii, în general. În acest mod, se pot anula diferențele sociale, instaurându-se principiile unei lumi noi, omogene și armonioase: consumul accidental al cojilor provenite de la mărul folosit de împărăteasă pentru a rămâne însărcinată⁷² face ca și slujnica să rămână însărcinată, dând naștere unui fiu, prin nimic deosebit de cel al familiei împărătești, tot așa cum, grație magiei prin similitudine, consumarea fructelor *îngemănate* provoacă apariția sarcinilor gemelare⁷³.

Aceeași metaforă-container a seminței conține însă și germenele vorbirii. Astfel, *sămânța de vorbă* explică nu numai declanșarea vorbirii, ci și fluxul intens și neîntrerupt al acesteia (observăm că ideea de continuitate se menține și aici), mai ales atunci când, asemenea seminței de grâu, aceasta este „udată” cu ingrediente de natură bahică. În special, despre omul beat, românii spun că ar avea *sămânța de vorbă*⁷⁴ sau chiar *sămânță*

⁶⁸ *Ibidem*, p. 79–86.

⁶⁹ Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Iași, Editura Polirom, 2012, p. 57.

⁷⁰ G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, vol. II, București, Editura Minerva, 1885/1985, p. 152–153.

⁷¹ Elena Platon, *Frăția de cruce. O formă arhaică de solidaritate umană*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 22.

⁷² *Ibidem*, p. 23.

⁷³ Simeon Fl. Marian, *Nașterea la români. Studiu etnografic*, București, Editura Saeculum I.O., 1892/2000, p. 51.

⁷⁴ Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 70–71.

de gâlceavă, astfel încât și facerea cuvintelor, iată, este încadrată în aceeași matrice de esență germinativă.

În afară de copiii răsăriți din flori, din fructe sau din diferite semințe, ori de imaginea cuvintelor izvorâte din *sămânța de vorbă*, textele lirice, cu deosebire, ne indică și alte entități, abstracte și invizibile, care pot fi *semănite*. De exemplu, *norocul*, imaginat ca floare⁷⁵, poate fi *semănat, răsădit, cules*, sau se poate *usca*, atunci când nu este îngrijit cum se cuvine. Până și frumusețea este reprezentată în colinde sub forma unor nestemate, *semănite* între coarnele cerbului⁷⁶. De semnalat că, aici, avem, încă o dată, dovada că regnul mineral se supune aceluiași legi. În ciuda lipsei aparente de însuflețire, a durității și a imobilității specifice, și lumea minerală a putut fi așezată, fără probleme, sub incidența aceluiași tipar germinativ. Convingător, în acest sens, este proverbul despre omul norocos, unde *semănarea cărbunilor*, simbol al lipsei de viață, al secătuirii de orice urmă de putere germinativă, pentru logica modernă, are ca efect „înmulțirea” ori „creșterea” acestora: „Dacă are omul noroc, măcar să samene cărbuni și tot se fac”⁷⁷.

Într-o logică similară se înscriu și credințele despre *sămânța de piatră*, care, în legende, este echivalentul *nisipului* aruncat de către Necuratul, cu gândul de a transforma întreg pământul în piatră, astfel încât oamenii să nu mai aibă ce mânca⁷⁸. Deși paradoxală pentru logica obișnuită, de tip binar, care plasează, de regulă, termeni precum *sămânța* și *piatra* într-o poziție antitetice, imaginarul folcloric face posibilă coabitarea celor două materii antitetice în metafora-container a *seminței de piatră*, devenită adăpost al germenului roditor. În contextul mentalității magico-simbolice, unde ambivalența este naturală, imaginea pietrei care germinează nu șochează. Dimpotrivă, ea este perfect coerentă, întrucât omul tradițional este pe deplin familiarizat cu aceasta.

A întâlnit-o în basmele de tipul *Omul/Fata născut/născută din piatră*, în descântecelor care conservă imaginea arhaică a *creșterii din piatră* a plantelor, a animalelor, a oamenilor sau chiar a bolilor, cum se arată în descântecul de *pocitură*: „Păsărică dalbă,/Cu aripă albă,/Din *petra-ai crescut*,/Cu nori te-ai bătut/Trei picături din tine au căzut...”⁷⁹. Imaginea îi este familiară și din colindele care, preluând, probabil, elemente precreștine ale unui străvechi cult solar⁸⁰, au imaginat însăși nașterea lui Iisus din piatră, după modelul presupus al unui străvechi cult solar, precreștin,: „La o piatră neslovată / Leru-i Doamne / Șede Maica-ngenuncheată / Ca să nască fiu die piatră. / Fiu din piatră și-o născut...”⁸¹. Imaginea soarelui născut din piatră ori a călărețului mitologic care își transferă capacitatea germinativă către pietrele seci, înverzindu-le prin călcarea sub copite⁸² nu pare, iată, să fie incompatibilă cu imaginea locului sterp, cu piatră. Aici li se recomanda fetelor care au

⁷⁵ Niculina Chiper, *op. cit.*, p. 228.

⁷⁶ Vasile Tudor Crețu, *op. cit.*, p. 283.

⁷⁷ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 381. Pe de altă parte, această imagine ne duce cu gândul și la rolul fertilizator al cenușii, de care nu poate fi, probabil, despărțită această metaforă a semănării, înmulțirii și a creșterii cărbunilor, în grădina omului norocos. Cf. Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 59.

⁷⁸ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁹ G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 74.

⁸⁰ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 235.

⁸¹ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 345.

⁸² „Unde-și calcă *piatră seacă*, / Piatra seacă-n patru-și creapă, / Unde-și calcă *munți pârlâți*, / *Munți pârlâți tare-nverziți*...” în Traian Herseni, *op. cit.*, p. 228.

greșit să-și îngroape *rodul*⁸³, probabil, pentru a avea siguranța morții sale definitive sau pentru a trimite sufletul transformat în moroi în adăpostul consacrat de tradiție spiritelor rele. Pietrele născătoare de viață nu par să afecteze nici soliditatea altei scheme imaginare, legată de *piatra seacă*, care circumscrie un spațiu mort, unde răul este alungat în scopul extincției sale definitive: „Fugi în munți,/În pietrele reci,/În pietrele *seci*.”⁸⁴. Piatra seacă este, după cum se știe, și unul dintre cuiburile diavolului, de unde și grozăvia blestemului *Duce-te-ai în piatra sacă!*⁸⁵, în care „locuința” devine substitutul metonimic al dracului. Aceeași schemă imaginară susține, de altfel, și reprezentarea dificultății de a realiza un lucru, încifrată în expresia *a scoate ceva din piatră seacă*, având la bază opoziția dintre ud-fertil și uscat-steril.

Nu putem să încheiem seria acestor metafore ale facerii fără să amintim și sfera sentimentelor umane, care nu rămân în afara schemei generative. Dragostea, întruchipată sub forma drumului care face posibilă întâlnirea cu cel ursit, este și ea „semănată”, ca în acest descântec: „Eu nu samăn cânepă pentru pânză de cămeșă, că am, dar *sămăn drum ursitorului*, în vis să-l visez și-aieva să-l văz”⁸⁶. Nu întâmplător, metaforele care structurează sentimentele opuse, precum *sămânța urii*, a *ocării* sau a *răului*, înregistrate în DLR, extind semnificativ cadrul de funcționare a schemei generative la o gamă extrem de vastă a trăirilor umane, care, toate, își au originea în aceeași „mirabilă” sămânță.

Am consacrat acest studiu unui concept coplesitor și intimidant, discutat și răsdiscutat, de-a lungul timpului, în toate mediile, la diferite niveluri de profunzime. Este evident că, în legătură cu fenomenul creației, putem formula doar niște ipoteze, având în vedere că apariția vieții în univers continuă să rămână marele mister al acestei lumi. Însă, indiferent cum l-am privi, trebuie să recunoaștem că, prin însăși natura lui, orice act de creație conține o doză de magie, inevitabil asociată procesului de transformare a inexistentului în existent, a nefăcutului în făcut, a nevăzutului în văzut.

În lucrarea noastră, nu pretindem să fi formulat ipoteze noi, care să contribuie la reducerea mării de necunoscut care înconjoară fenomenul creației. Ne-am rezumat să identificăm doar câteva constante, menite să clarifice modul în care mintea omului tradițional a conceptualizat ideea de facere, încercând să refacem veriga care le unește.

Cu toate că în biblioteca universală găsim destule opere, filosofice ori literare, care au vehiculat metafore excepționale, inedite și surprinzătoare prin originalitatea lor, despre acest concept, ele au rămas, probabil, cunoscute unui număr restrâns de inițiați, având, astfel, o viață efemeră. Noi am ales să ne aplecăm asupra stereotipurilor lingvistice, îndeobște, marginalizate și chiar hulite, din cauza banalității lor și a caracterului familiar. În reproșurile aduse acestor metafore „oflitate”, uităm însă un lucru elementar: acela că ele sunt produsul unei creații colective, care a rezistat, cu încăpățănare, peste veacuri, în ciuda nemulțumirii esteților. Pe lângă uzura la care au fost supuse prin îndelungata lor vehiculare, aceasta le-a și instituționalizat, transformându-le în dovezi perene, de netăgăduit, ale modului de funcționare a minții umane. Dacă, astăzi, și noi, modernii,

⁸³ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 132: „Când o fată prăpădește un copil și-l îngroapă, pe locul acela musai să fie piatră”.

⁸⁴ Artur Gorovei, *op. cit.*, 1990, p. 278.

⁸⁵ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 131.

⁸⁶ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 65.

mai folosim metafore precum *copil din flori* sau *sămânță de vorbă*, fără a ne gândi la originea lor metaforică sau la frumusețea imaginilor culturale pierdute, ascunse în spatele lor, înseamnă că merită să ne întoarcem la ele pentru a desluși secretele rezistenței lor în limbajul cotidian.

Printre acestea, „umila” metaforă a seminței ocupă, cu siguranță, un loc de cinste, încifrând o schemă universală a gândirii și a imaginației, fixată în limbă. Această micrometaforă poartă, înscrisă în sine, pentru totdeauna, o informație încă nedeslușită despre misterul existenței, devenind, iată, simbolul fundamental al vieții. Altfel nici nu am putea înțelege de ce societatea modernă a ales tocmai termenul de *inseminare* pentru practicile moderne de fecundare artificială. Așa, se vede că sămânța aduce cu sine o moștenire prețioasă de la omul tradițional, pe care l-am exilat, de multă vreme, în spațiul închis al muzeelor ori al materialelor folcloristice, arătând cât este de prezent, și astăzi, în fiecare dintre noi. Nu trebuie decât să întreprindem o minimă reflecție asupra limbii noastre cea de toate zilele spre a-l descoperi pe cel a cărui plecare „definitivă” din lumea asta a început să fie aplaudată, deja, de câteva decenii bune.

ETNOGONIE MITICĂ ȘI ETNOGENEZĂ ISTORICĂ ÎN SPAȚIUL ROMÂNESC. TEORIE, METODE, IZVOARE¹

Ela COSMA^{*}

Mythical Ethnogeny and Historical Ethnogenesis in the Romanian Area. Theory, Methods, Sources (Abstract)

The study approaches the mythical ethnogeny and the historical ethnogenesis of the Romanians. After analysing the specific terminology which includes concepts like: *ethnogeny, ethnogenesis, eponym heroes, ethnonyms, endonym and exonym, mythonym*, we reveal the state of art in the field of the researches dedicated to the topic of the foundations. We show the historical and mythical sources of the Romanian “dismounting” (*descălecat*) and the evolution of the scholars’ preoccupations dedicated to the genesis of the Romanians. In the end, we explain the mythical significance attributed to Romanian ethnogeny, comprising the utilitarian function, the spiritual meaning, the moral responsibility and the transcendental sense connected with the foundation of the people, as well as the historical imaginary of the Romanian ethnogenesis, insisting on: the ontological value of the name by which people found their existence, the politicization of geography and the nationalization of geographical differences, the teleological interpretation with regard to the Romanian ethnogenesis and the Vlach “colonization”.

Keywords: ethnogenical foundation myths, historical ethnogenesis, Vlach “colonization”, significance of the Romanian mythical ethnogeny, values linked to the Romanian ethnogenesis.

Cuvinte-cheie: mituri ale fondarii etnogenice, etnogeneza istorică, „colonizarea” Vlahilor, semnificația etnogeniei mitice românești, valori legate de etnogeneza românească.

Etnogonia, cuvânt de compunere derivat din termenii grecești *ἔθνος* (națiune) și *γόνια* (din familia de cuvinte: *γονεῖς* = părinți, *γόνος* = urmaș, lăstar, sămânță), este nașterea, zămislirea, facerea unui popor. Conceptul etnogeniei se aplică mitologiei, spre deosebire de sinonimul său, *etnogeneza* (< *ἔθνος* + *γέννηση*, geneză), preferat de istorici.²

Dacă etnogeneza e un fenomen unic, irepetabil (fiindcă faptele istorice s-au petrecut o singură dată), în schimb etnogonia (ca reflectare mitică a etnogenezei) e un proces

¹ Lucrarea de față revizuieste fragmente apărute în două studii: Ela Cosma, *Ethnogenical Myths and Historical Imaginary Regarding the Genesis of the Romanians and Vlachs*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Series Historia, vol. 64, no. 2, Cluj-Napoca, December 2019, p. 34–49; eadem, *Întemeierile*, în *Enciclopedia imaginariilor din România*, coordonator general Corin Braga, vol. III. *Imaginar istoric*, coordonator Sorin Mitu, Iași, Editura Polirom, 2020, p. 69–85.

^{*} Institutul de Istorie „George Barițiu” al Academiei Române, Cluj-Napoca.

² Explicarea termenilor grecești în *Νέοελληνικό-Ρουμανικό Λέξικο / Dicționar neogrec-român*, δεύτερη έκδοση αναθεωρημένη και επαυξημένη, ediția a doua adăugită și revizuită, γενική επιμέλεια και τελική αναμόρφωση, coordonare și redactare finală Lia Brad-Chisacof, συντάκτες, autori Margarita Kondoghiorghi, Eugen Dobroiu, Ștefan Stupca, Anița Augustopoulos-Jucan, București, Εκδόσεις, Editura Demiurg, 2000.

continuu de îmbogățire cu mituri noi, datorită mitogenezei permanente. Între „*etnogeneza istorică reală*” și „*etnogeneza mitică*” nu există o evoluție paralelă și explicită”. „Etnogonia românilor devine astfel o replică mitică a etnogenezei românilor” (Romulus Vulcănescu).³ Legende etnogonice, denumite de istoricii români și „mituri istoriografice” (Dimitrie Onciul)⁴ sau „tradiția istorică despre întemeierea statelor românești” (Gheorghe Brătianu)⁵, privesc, așadar, geneza etnică a românilor.

Eroii *eponimi* (< *επονομασία*, supranume) – unul, doi, trei sau mai mulți eroi, situație în care sunt cu toții frați de sânge – dau numele cetății, orașului și țării întemeiate, devenind *moșii de neam*, respectiv eroii fondatori.

În ce privește *etnonimele*, românii (ca alte popoare) au două nume etnice, care în cursul istoriei au coexistat în toate teritoriile lor de locuire: „români”, „armâni” ș.a., ca autodenunț, ca nume intern sau *endonim* (< *ἔνδον*, înăuntru + *ὄνομα*, nume), și „v(a)lahi”, „volohi”, „vlași” ș.a., ca nume dat de străini, adică nume extern sau *exonim* (< *ἔξω*, afară + *ὄνομα*, nume).

Spre deosebire de popoare mari (rutenii sau rusinii), considerate „de nicăieri” pentru că au fost înghițite de istorie împreună cu numele lor⁶, dar la fel ca alte națiuni victorioase (germani, polonezi, maghiari, evrei), românii au respins exonimul, receptat cu o conotație peiorativă tot mai pronunțată de-a lungul timpului, și și-au impus endonimul. Acest proces s-a câștigat definitiv prin formarea statului național modern (1859) și odată cu proclamarea oficială a endonimului ca nume de stat, România (1866).

De aceea, importanța luptei pentru endonim nu trebuie subestimată, iar legătura intrinsecă dintre endonim și statul național merită evidențiată tocmai prin raportare la prezența sau, mai rău, absența, în chiar zilele noastre, a unor constructe statale românești aparte de țara-mamă: o Republică Moldova va fi populată mereu de moldoveni, aromânii fără stat vor continua să fie considerați greci vlahofoni, iar conaționali noștri din Serbia de Răsărit vor fi tot mai brutal scindați în vlahi și români.

Dacă *etnonimele românilor* au fost mai profund studiate (Toli Hagi-Gogu⁷; Ioan-Aurel Pop⁸), se lasă încă așteptată analiza transistorică detaliată a *etnonimelor* tuturor *Țărilor Române*. Importanța impunerii endonimului „român” și legătura intrinsecă dintre endonim și fondarea Țărilor Române e evidențiată și de *mitonimele* (nume mitice)⁹ cu prezență aproape obligatorie în legendele noastre etnogonice.

Sursele românești folosesc termenul *descălecat* pentru a desemna atât geneza românilor prin romanizare („descălecatul cel dintâiu”), cât mai ales întemeierea statelor

³ Romulus Vulcănescu, Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei Române, 1985, p. 267, 270.

⁴ Dimitrie Onciul, *Scrieri istorice*, București, Editura Științifică, 1968.

⁵ Gheorghe Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, ediție de Valeriu Râpeanu, București, Editura Eminescu, 1980.

⁶ Pavlo Robert Magocsi, *Poporul de niciunde. Istorie în imagini a rutenilor carpatici*, Ujgorod, Editura lui V. Padeac, 2007.

⁷ Toli Hagi-Gogu, *Romanus și Valahus sau ce este romanus, roman, român, aromân, valah și vlah*, București, Editura Institutul de Arte Grafice Tiparul Universitar, 1939.

⁸ Ioan-Aurel Pop, *The History and Significance of the Names “Romanian”/“Vlach” and “Romania”/“Wallachia”*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2014.

⁹ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 269.

medievale Moldova și Muntenia („descălecatul de-al doilea”). Primele cronici în limba română îl introduc în circulație prin cronicarii moldoveni, urmați de cei munteni. Termenul și sfera sa de cuprindere sunt neoaș românești. *Descălecatul* nu a fost importat din slavonă, mediobulgară ori rusă (*Letopisețul Cantacuzinesc* traduce prin „descălecat” formula *za planinski* = „din munți”; *Cronica moldo-polonă* vorbește despre „începutul” Țării Moldovei), nici nu traduce *Landnahme* ori *honfoglalás*, termenii german și maghiar însemnând „cucerire (ocupare) de țară”.

Pe când „*primul descălecat*” antic e ilustrat exclusiv de istoricii literari (George Călinescu)¹⁰ și etnologii români (Romulus Vulcănescu, Ion Taloș)¹¹, prin relevarea tradițiilor etnogonice referitoare la împăratul roman Traian și prin legendele etnogonice despre Traian și Dochia, istoricii români s-au aplecat cu precădere asupra „*celui de-al doilea descălecat*” medieval al Moldovei și Munteniei, a genezei românilor ca țară, dar și asupra genezei românilor ca neam prin mitul eponim al lui Roman și Vlahata (Ovidiu Pecican, Ela Cosma)¹². Preocupările de graniță privind analiza mitonimului Ardeal (Gheorghe Brătianu, Romulus Vulcănescu)¹³ sunt insuficiente, iar cercetările românești referitoare la etnogeneza și etnagonia pan românească lipsesc aproape cu desăvârșire.

Acestea din urmă sunt suplinite de istoriografia străină din nord vestul Carpaților Românești și din sudul Dunării, consensuală și stereotipizată în privința „colonizării” vlahilor nordici și sudici prin migrarea lor din spațiul nord-dunărean și intracarpatic (Gheorghe Șișeștean; *Colonizarea valahă din Slovacia*).¹⁴

Doar o parte dintre temele enunțate au fost abordate, din perspectivă etnoistorică, prin cuprinderea izvoarelor istorice ale etnogenezei românești, ca și a surselor folclorice ale etnogoniei: întemeierea neamului românesc de către eroii eponimi Roman și Vlahata; întemeierea Moldovei prin Dragoș vodă; întemeierea Munteniei de către (Radu) Negru vodă.¹⁵

¹⁰ George Călinescu, *Miturile: Traian și Dochia, Miorița, Meșterul Manole, Sburătorul*, în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, București, Editura Minerva, 1985, p. 56–60.

¹¹ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 268–277, 332–335; Ion Taloș, *D’Italica à Sarmizegetusa. Réflexions sur la culture populaire romaine*, București, Editura Academiei Române, 2016.

¹² Ovidiu Pecican, *Troia, Veneția, Roma. Studii de istoria civilizației europene*, Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene, 1998; idem, *Miturile originilor*, în *Enciclopedia imaginariilor din România*, coordonator general Corin Braga, vol. III. *Imaginar istoric*, coordonator Sorin Mitu, Iași, Editura Polirom, 2020, p. 86–103; Ela Cosma, *Ideea de întemeiere în cultura populară românească*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2000; eadem, *Întemeierile*, în *Enciclopedia imaginariilor din România*, coordonator general Corin Braga, vol. III. *Imaginar istoric*, coordonator Sorin Mitu, Iași, Editura Polirom, 2020, p. 69–85.

¹³ Gheorghe Brătianu, *Tradiția istorică despre voievodatele românești din Ardeal*, în Idem, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, București, Editura Eminescu, 1980, p. 187–226; Romulus Vulcănescu, *op. cit.*

¹⁴ Gheorghe Șișeștean, *Vlahii și goralii din Carpații Nordici. O schiță de antropologie istorică*, în volumul de autor „Români care s-au stins. Valahii din Carpații Nordici și românii din Ungaria”, Cluj-Napoca, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, 2012, p. 7–100; *Colonizarea valahă în Slovacia și colonizarea slovacă în România. Lucrările celei de-a X-a reuniuni a comisiei mixte de istorie româno-slovace (Banská Bystrica, 25–27 septembrie 2012) / Valašska kolonizácia na Slovensku a slovenská kolonizácia v Rumunsku*, volum de studii alcătuit de Eva Mârza și Marek Syrný, ediție bilingvă, Banská Bystrica, Múzeum Slovenského Národného Povstania, 2014.

¹⁵ Vezi Ela Cosma, *op. cit.*, cap. V. *Întemeierea Țărilor Române*, p. 264–367.

*

Etnogonia românească reprezintă una din formele de *întemeiere în spațiu* a existenței omenești pe meleagurile noastre, alături de întemeierea așezărilor, a casei, a bisericii și a mănăstirii. În tradiția populară românească sunt bine cunoscute, dar mai puțin sintetizate *întemeierile în timp*, ale căror forme de manifestare se reflectă în obiceiurile din ciclul anului și în cele din ciclul vieții (botez, nuntă, înmormântare), prin intermediul așa-numitelor „rituri de trecere” (Arnold van Gennep)¹⁶. Toate înfățișările întemeierii în spațiu și timp derivă din arhetipul oferit de miturile cosmogonice și antropogonice românești. Etnogonia este parte esențială a cosmogoniei și „aspect particular al antropogoniei” (Romulus Vulcănescu).¹⁷

Viziunea populară românească asupra facerii lumii a fost recuperată în bogăția zăcămintelor ei, fiind introdusă în circuitul mării culturi grație unor remarcabile contribuții și valorificată interdisciplinar din unghiul de vedere al istoriei religiilor (Mircea Eliade)¹⁸, etnologiei (Ion Ghinoiu)¹⁹, etnoistoriei (Paul Simionescu)²⁰, etnofilosofiei (Ernest Bernea; Vasile Tudor Crețu)²¹, mitologiei (Andrei Oișteanu)²², folclorului (Ovidiu Papadima)²³.

S-a subliniat arhaismul cosmogoniei în versiune românească prin descoperirea verigii care lipsește în marile tradiții cosmogenetice ale Europei Centrale, Occidentale și Nordice: este vorba despre „mitul eternei reîntoarceri” (Mircea Eliade)²⁴, manifestat prin ritul viu. Cu alte cuvinte, rememorarea genezei macrocosmosului se face, până astăzi, prin riturile de întemeiere, funcționale la toate nivelele succesive și concentrice ale microcosmosului românesc, în toate formele întemeierilor amintite deja.

Contextul internațional continuă să genereze studii dedicate întemeierii. Preocupările ce încadrează această categorie conceptuală în imaginarul istoric sunt dominate, și astăzi, de câteva demersuri consacrate: hermeneutica lui Mircea Eliade²⁵, morfologia lui Vladimir Propp²⁶, semiotica lui Umberto Eco²⁷. Aceste metode și tehnici,

¹⁶ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago, the University of Chicago Press, 1960.

¹⁷ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei Române, 1985, p. 266.

¹⁸ Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Éditions Gallimard, 1949; idem, *The Myth of the Eternal Return. Cosmos and History*, New York, Harper Publishing, 1954; idem, *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri*, București, Editura Științifică, 1991.

¹⁹ Ion Ghinoiu, *Considerații etnografice asupra fenomenului de „întemeiere” a așezărilor*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, București, tom 24, nr. 2, 1979, p. 197–204.

²⁰ Paul Simionescu, *Etnoistoria, convergență interdisciplinară*, București, Editura Academiei Române, 1983.

²¹ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*, București, Editura Cartea Românească, 1985; Vasile Tudor Crețu, *Existența ca întemeiere. Perspectiva etnologică*, Timișoara, Editura Facla, 1988.

²² Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, București, Editura Minerva, 1989.

²³ Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*, ediția a II-a, București, Editura Saeculum, 1995.

²⁴ Mircea Eliade, *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri*, București, Editura Științifică, 1991.

²⁵ Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj, Editura Dacia, 1980.

²⁶ Vladimir Iacovlevici Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, București, Editura Univers, 1978.

²⁷ Umberto Eco, *Function and Sign: The Semiotics of Architecture*, în *Rethinking Architecture. A Reader in Cultural Theory*, editor N. Leach, London, 2001, p. 187–189.

provenind din discipline conexe istoriei și etnologiei, le oferă osatura teoretică necesară istoricilor și etnologilor, care își subsumează studiile de caz sensului și semnificației generale a oricărei întemeieri (Minou Schraven, Maarten Delbeke).²⁸

Nici istoricii români contemporani nu se pot sustrage atracției nesecate exercitate, neîntrerupt de-a lungul timpurilor de la cronicari încoace, de magia începuturilor românilor ca neam (Ioan-Aurel Pop)²⁹ și țară (Neagu Djuvara³⁰; Cornel Bîrsan, Cristian Moșneanu, Adrian Anghel³¹; Adrian Ioniță, Kelemen Beatrice, Alexandru Simon³²).

Totuși, etnogonia românească constituie, în mod cert, tărâmul în care istoria singură nu poate izbândi, fără ajutorul lingvisticii și al folclorului, al disciplinelor auxiliare (precum paleografia, epigrafia, heraldica, vexilografia), iar etnoistoria are menirea de a aduce un plus de cunoaștere și înțelegere fenomenului întemeierii Țărilor Române (Ela Cosma).³³

*

Trebuie spus, din capul locului, că toate tipurile de izvoare privitoare la etnogeneza românilor sunt departe de a fi epuizate, prin identificare, prelucrare, sistematizare, editare, publicare. Ultimele corpusuri de documente istorice panromânești s-au creat acum un veac, în schimb azi avem puține serii documentare noi, și acelea zonale. Exploatarea izvoarelor istorice depinde total de existența tot mai rarefiată a specialiștilor cunoscători ai limbilor documentelor. Cum paleografia nu e o știință de masă, nici una vandabilă, singurul for îndreptățit și chemat să adopte o strategie culturală panromânească este Academia Română.

O similară stare de necesitate poate fi declarată și pe tărâmul cercetărilor de teren folclorice, etnografice, sociologice. Acestea s-au desfășurat, în anii interbelici, prin Școala monografică a lui Dimitrie Gusti – primul, dar și unicul proiect panromânesc de anvergură³⁴, secondată de cercetarea monografică regională din Banat (Carmen Albert)³⁵. Totuși, dacă azi discutăm despre etnogeneza românească „de la Nistru pân’ la Tisa” și până în Balcani, aceasta se datorează studiilor culturale realizate interdisciplinar – care însă

²⁸ Minou Schraven, Maarten Delbeke, *Foundation, Dedication and Consecration in Early Modern Europe*, online publication, Brill publisher, series Intersections, vol. 22, 2011, p. 276.

²⁹ Ioan-Aurel Pop, *The History and Significance of the Names “Romanian”/“Vlach” and “Romania”/“Wallachia”*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2014.

³⁰ Neagu Djuvara, *Thocomerius-Negru Vodă. Un voivod de origine cumană la începutul Țării Românești*, București, Editura Humanitas, 2011.

³¹ Cornel Bîrsan, Cristian Moșneanu, Adrian Anghel, *Istorie furată: Întemeierea Țării Românești – Radu Negru Vodă, între legendă, mit și adevăr*, București, Editura Librex, 2016.

³² Adrian Ioniță, Kelemen Beatrice, Alexandru Simon, *AL WA Prințul Negru al Valahiei și vremurile sale*, Cluj-Napoca, Centrul de Studii Transilvane, Editura Argonaut, 2017.

³³ Ela Cosma, *Ideea de întemeiere în cultura populară românească*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 272–367.

³⁴ Dimitrie Gusti, *Știința monografică. Știința a realității sociale*, București, Editura Institutului Social Român, 1934; Mircea Vulcănescu, *Școala sociologică a lui Dimitrie Gusti*, București, Editura Eminescu, 1998.

³⁵ Carmen Albert, *Cercetarea monografică în Banat (1859–1948)*, Reșița, Editura Modus P.H., 2002; eadem, *Documentele Institutului Social Banat-Crișana*, Timișoara, Editura Mirton, vol. I / 2003, vol. II / 2009; eadem, *Cercetarea monografică regională interbelică: cazul bănățean*, București, Editura Eikon, 2012.

i-au exclus până acum, de pildă, pe vlahii nordici din toate palierele cercetării sistematice de istorie, etnologie, lingvistică (Gheorghe Șișeștean).³⁶

Primele preocupări legate de geneza românilor ca neam și țară, ca limbă și lege (religie), se ivesc încă din zorii istoriografiei și literaturii vechi românești. Această problematică a fost descoperită de cronicarii umaniști, argumentată de iluminiști, regăsită și îmbrățișată cu avânt de romanticii revoluționari români, pentru a trece în registru sever istoric odată cu pozitivismul de la finele veacului al XIX-lea și începutul secolului XX, perioada marilor sinteze de istorie națională.

Însă istoricitatea etnogenezei românești este dublată de un fond mitic puțin abordat de cercetători, pe care l-am adus în prim-plan, prin recursul la legende etiologice privind întemeierea Țărilor Române.³⁷ Acestea, culese împreună cu numeroase mituri și tradiții cosmo-, zoo- și fitogenetice, fac cinste pionierilor etnografiei românești. Primele culegeri masive de folclor românesc datează din ultima parte a secolului al XIX-lea și de la începutul celui următor. Ele au fost realizate de Simion Florea Marian, A.R. Budakov, Tudor Pamfile, Dumitru Furtună și republicate la finele veacului XX de către Tony Brill, V. Adăscăliței.³⁸

Atât izvoarele istorice, cât și sursele folclorice ale etnogenezei românești se structurează în trei teme mari, pe care le-am dezvoltat separat, cu alt prilej³⁹: (a.) întemeierea neamului românesc de către eroii eponimi Roman și Vlahata; (b.) întemeierea Moldovei prin Dragoș vodă, (c.) întemeierea Munteniei de către (Radu) Negru vodă.

*

Distincția precizată la început între etnogonia mitică și etnogeneza istorică ne îngăduie reliefaarea unor semnificații aparte atribuite celor două concepte în arealul românesc.

Miturile etnogonice manifestă un neîndoielnic pragmatism. Conceptul întemeierilor în spațiu include, intrinsec, o funcție utilitară: de fondare propriu-zisă și de instituire a unui lăcaș domestic ori ecleziastic, a unei așezări umane, a unei țări. Sensul arhitecturii nu se limitează, însă, la funcția utilitară, ci de asemenea include o varietate de dimensiuni simbolice și de funcții estetice (Umberto Eco).⁴⁰

Din perspectiva duratei lungi, tradițiile populare privind geneza românilor și fondarea Țărilor Române mai relevă rostul spiritual și responsabilitatea morală pe care le implică „bunul început” al oricărei întemeieri.

Viziunea mitică dezvăluie rădăcinile adânci și sensul transcendent al etnogoniei românești. Așezarea bună a temeiului atrage după sine prosperitatea

³⁶ Gheorghe Șișeștean, *op. cit.*, p. 7–100, recuperează și actualizează datele istorice, etnografice și sociologice privind-i pe gorali, vlahii nordici din Polonia și Slovacia.

³⁷ Ela Cosma, *op. cit.*

³⁸ Folclor românesc și legende etnogonice românești au fost culese de: Simion Florea Marian, *Tradiții populare din Bucovina*, București, Imprimeria Statului, 1895; A.R. Budakov, *Legende din istoria românilor cu traducerea în rusește*, Chișinău, Imprimeria Statului, 1920; Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. Studiu etnografic*, București, 1914; Dumitru Furtună, *Cuvinte scumpe. Taclale, povestiri și legende românești*, București, Socec & Sfetea, 1914; și republicate de Tony Brill, *Legende populare românești. Legende istorice*, București, Editura Minerva, 1970; V. Adăscăliței, *De la Dragoș-vodă la Cuza-vodă. Legende populare istorice românești*, București, Editura Minerva, 1988.

³⁹ Ela Cosma, *op. cit.*

⁴⁰ Umberto Eco, *op. cit.*, p. 187–189.

pământului-țară și asigură dăinuirea peste veacuri a generațiilor descendente ale neamului.

Semnificațiile etnogoniei românești enumeră, așadar, funcția utilitară, rostul spiritual, responsabilitatea morală și sensul transcendent al întemeierii neamului și țării.⁴¹

Trecem de îndată la semnificațiile etnogenezei istorice, adăugând dimensiunea ontologică a numelui cu care popoarele, la fel ca și ființele, își întemeiază existența.

Chiar numele națiunii și statului – categorie aparent inefabilă, nematerialnică – are o însemnătate uriașă, căci numele este „uneori aproape la fel de important ca însăși existența poporului și statului respectiv” (Ioan-Aurel Pop).⁴² Același nume devine „parte a identității etnice, naționale și statale, adesea modelând tacit ori fătîș însuși destinul purtătorilor săi”.⁴³ Am subliniat deja legătura intrinsecă dintre endonim și statul național. Numele României, „un soi de Romă transferată în spațiul mărginit de Fluviul Dunăre, de Munții Carpați și de Marea Neagră”, a devenit o „marcă identitară puternică și durabilă, zămislită natural” în evul mediu și „forjată istorico-ideologic” de către intelectualii români, „artizanii naționalismului modern și ai ideologiei naționale”.⁴⁴

Aceeași valoare ontologică e cuprinsă și în etnonimele românilor. De aceea, am evidențiat folosirea duală a endonimului și a exonimului în câteva texte din secolele XIII–XV. Mărturiile sunt cu atât mai prețioase, cu cât dominantă în epoca medievală pare a fi fost folosirea de către străini a denumirii de v(a)lahi pentru a-i desemna pe români. În epoca modernă – când aceștia viețuiau sub trei imperii în Țări Românești și provincii cu majoritate demografică, s-a declanșat lupta pentru ștergerea denumirii nedorite de valahi, românii impunându-și autodenumirea prin botezul de foc al revoluției pașoptiste din Transilvania. Pe acest plan, războiul național s-a câștigat, la 1848, cu un deceniu înainte de formarea statului național român modern la 1859 (Daniela Deteșan, Ela Cosma).⁴⁵

*

Semnificațiile etnogenezei istorice românești intersectează în puncte esențiale două discipline înrudite, geografia politică și geopolitica. Imaginarul istoric al etnogenezei românești implică existența unui teritoriu dat și formarea unei identități locale (*spiritus loci*). El vizează nu doar *geografii simbolice* (sintetizate de Sorin Mitu⁴⁶, Carmen Andraș⁴⁷, editorii Sorin Antohi și Corin Braga⁴⁸), ci și geografia politică propriu-zisă.

⁴¹ Chestiunile privind metafizica tradițională, întemeierea ca istorie mitică sau mit istoricizat, formele și semnificațiile întemeierii sunt detaliate în Ela Cosma, *Paradigma întemeierii în cultura populară românească*, în volumul de autor „Întemeierea în cultura populară românească”, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 14–47.

⁴² Ioan-Aurel Pop, *The History and Significance of the Names “Romanian”/“Vlach” and “Romania”/“Wallachia”*, p. 9.

⁴³ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 73–74.

⁴⁵ Daniela Deteșan, Ela Cosma, *Etnicitate, naționalitate și statistică. Românii din Imperiile Habsburgic, Otoman și Țarist (1848–1850)*, în *Cler, biserică și societate în Transilvania sec. XVII–XX*, Cornel Sigmirean, Corina Teodor (coord.), Cluj-Napoca/Gatineau, Editura Argonaut/Symphologic Publishing, 2016, p. 97, 120–121.

⁴⁶ Sorin Mitu, *Europa Centrală, Răsăritul, Balcanii. Geografii simbolice comparate*, ediția I, Cluj-Napoca, International Book Access, 2007, ediția a doua, 2008.

⁴⁷ Carmen Andraș, *Geografiile simbolice*, Iași, Editura Institutul European, 2008.

⁴⁸ Sorin Antohi, Corin Braga (coord.), *Geografii simbolice*, în „Caietele Echinox”, vol. 5, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2003.

S-a afirmat, pe bună dreptate, ca fiind „un obicei al izvoarelor medievale să dea numelui unei populații un înțeles mai degrabă geografic decât etnic” (Gheorghe Brătianu).⁴⁹

Obiceiul e nu doar al izvoarelor medievale, ci și al celor moderne. El atinge atât exonimul țărilor (*Donaufürstenthümer*, *Дунайские Княжества*, *Παραδουνάβιος Ηγεμονίες*, Principatele Dunărene – în loc de Principatele Române), cât și numele distinctive în interiorul aceleiași populații. Din zorii modernității, raportarea românilor, ca identitate etnică și națională, s-a făcut prin asumarea unei identități provincial-geografice, românii deosebindu-se între ei ca ardeleni, bănățeni, bucovineni, „ungureni” („transilvăneni sau, cum se numesc obișnuit la noi, ungureni”, afirmă Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae*⁵⁰), moldoveni, „colibași”, munteni.

Și în zilele noastre românii, ca identitate etnică și națională, se diferențiază între ei, cel mai adesea, pe criteriul unei apartenențe geografice, al unei subidentități provinciale, în: ardeleni, bănățeni, „moroșeni” (maramureșeni), oșeni, ungureni, moldoveni și basarabeni, munteni („regățeni”), olteni, „machedoni” (aromâni) etc.

Puține grupuri locale românești se disting față de românii majoritar agricultori pe criterii atât geografic-folclorice, cât mai ales ocupațional-profesionale, prin practicarea păstoritului: moți, mocani, „țuțuieni” și „bârsani”, gugulani, momârlani, fărșeroți.

Ca și în restul Europei, și la noi problema apare când geografia se politizează și diferențele geografice se naționalizează. Atunci răsar state-națiuni artificiale, precum Republica Moldova, și răspunsuri absurde la întrebări fără obiect: *De ce moldovenii nu sînt români* (?) – „Pentru că n-au vrut și nu vor!” (Vasile Stati)⁵¹ Sau întrebări cu răspuns tragic: De ce vorbitorii aceleiași limbi românești se divid în Serbia de Răsărit și în Macedonia, tot mai mult (după cel de-al doilea război mondial și după 1970), în români și valahi⁵², iar în Ucraina tot mai mult (sub ochii noștri) în români și moldoveni? Pentru că „valahizarea” și „moldovenizarea” românilor, prin fragmentare identitară și ștergerea memoriei istorice, constituie calea cea mai scurtă spre aneantizare etnică și națională.⁵³

*

Cum orice început conține în sine sfârșitul, viziunea escatologică nu e străină nici temei întemeierilor, iar etnogenezei panromânești i se atașează, nemijlocit și paradoxal, o interpretare teleologică. Garanții românimii intrastatale sunt tocmai țara întemeiată și națiunea-stat. În schimb, dănuirea românimii extrastatale, actuale sau istorice, e problematică. Vlahii sudici (din Grecia, Albania, Muntenegru, Croația, Serbia,

⁴⁹ Gheorghe Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, București, Editura Eminescu, p. 170.

⁵⁰ Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, partea a II-a, cap. I, 1714, în ediția lui C. Spulber, *Latină juridică clasică și medievală. Texte alese din legi, formule, documente, scriitori, pentru uzul studenților în drept*, Cernăuți, Tipografia Mitropolitului Silvestru, 1930, p.154.

⁵¹ Vasile Stati, *De ce moldovenii nu sînt români*, Odesa, [f. edit.], 2013, p. 2.

⁵² Annemarie Sorescu-Marinković, Mircea Măran, *The Meglen Vlachs (Megleno-Romanians) of Serbia: a Community on the Verge of Extinction*, în „Res Historica”, nr. 41, 2016, p. 197–211.

⁵³ Vezi și Ela Cosma, *Izvoare și izvoade de drept cutumiar românesc*, în Susana Andea, Iosif Marin Balog, Ela Cosma, Attila Varga (edit.), *Istoria și scrisul istoric azi. Opțiuni metodologice. Paradigme. Agendă. Lucrările Conferinței internaționale din 2-5 februarie 2020 dedicată Centenarului Institutului de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca*, Academia Română, Institutul de Istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2020, p. 232–243.

Macedonia, Bulgaria) și vlahii nordici (din Moravia, Slovacia, Polonia, Ucraina) sunt cunoscuți datorită exonimului lor. Deoarece miturile lor etnogonice sunt ignorate, istoriografiile națiunilor-stat din țările înșirate mai sus despică nodul gordian dintr-o singură lovitură. Iar etnogeneza vlahă se rezolvă, de fiecare dată și indiferent de loc, prin același stereotip convenabil: „colonizarea”, istoriografiile respective susținând că vlahii au sosit în teritoriile locuite nemajoritar de ei fie de la nordul Dunării, fie din Ardeal și Maramureș.⁵⁴

Acest *déjà vu* ne amintește de cele două „descălecături” ale Țărilor Române extracarpătice, Moldova și Muntenia. Dar nu întrutotul. Căci teoriile imigraționiste sunt astăzi, ca întotdeauna (începând din secolul al XVIII-lea), coaja dulce ce învelește hapul amar, adică preambulul dezrădăcinării etnice și al deznaționalizării vlahilor. Cine n-a fost de la început și n-a „descălecat” (cucerit) prin *Landnahme* o țară, cine nu are origini eroice, nu va avea nici viitor. Însă vizionarul poet panromân Mihai Eminescu știa prea bine că și opusul e perfect valabil, și aproape magic. Aceasta l-a făcut să dea glas, în frumosul lui poem *Ce-ți doresc eu ție, dulce Românie*, dorinței sale arzătoare și urării adresate țării: „la trecutu-ți mare, mare viitor”.⁵⁵

Așa se face că, descoperindu-ne trecutul, ne întemeiem viitorul. Dar abia prin identificarea și exploatarea acelor *Fontes Romanorum ex totus orbis terrarum*, prin atestarea și documentarea modului unitar de viață pastorală specific vlahilor nordici și sudici, teoriile facilei și nedocumentatei „colonizări” pot fi temperate și, de ce nu, înlocuite. Căci miza reconstituirii etnogenezei și etnogoniei vlahilor din afara României nu vizează defel *status-quo*-ul hotarelor politice trecute sau actuale, ci, prin respingerea oricărei politizări și a tezismului aprioric, doar depășirea unei frontiere a cunoașterii și descoperirea adevăratului patrimoniu identitar panromânesc (Ela Cosma, Călin Felezeu, Dan Ruscu, Ligia Ruscu, Tudor Sălăgean).⁵⁶

Din cele înfățișate mai sus reiese încă o dată însemnătatea vitală a reconstituirii izvoarelor istorice, etnologice, lingvistice, culturale românești. Corpusurile de izvoare istorice și folclorice sunt realizabile, fie și numai pe bazele arhivistice deja existente, prin prelucrarea materialului păstrat în arhivele istorice și în cele de folclor. Odată ce fondul cultural există, mai rămâne de pregătit și de pus la treabă resursa umană potrivită pentru cercetarea documentelor istorice și a arhivelor vii oglindind începuturile noastre ca neam și țară. Nu în ultimul rând, să ne cultivăm și neuitarea, ca și motivația înaltă necesară unui asemenea demers, într-o lume tot mai globalizată, suferind pierderi de memorie istorică și vădind contururi identitare tot mai șterse.

⁵⁴ Colonizarea valahă în Slovacia și colonizarea slovacă în România. Lucrările celei de-a X-a reuniuni a comisiei mixte de istorie româno-slovace (Banská Bystrica, 25–27 septembrie 2012), Banská Bystrica, Muzeum Slovenského Národného Povstania, 2014.

⁵⁵ Mihai Eminescu, *Ce-ți doresc eu ție, dulce Românie*, în „Familia”, Oradea, 2/14 aprilie 1867.

⁵⁶ Ela Cosma, Călin Felezeu, Dan Ruscu, Ligia Ruscu, Tudor Sălăgean, *Pentru o istorie a romanității sud-dunărene. Studiu prospectiv*, în „Revista de istorie socială”, XIII–XV, 2008–2010, Iași, 2011, p. 188.

PATRIMONIUL IMATERIAL VALORIFICAT ÎNTR-UN GEOPARC

Anamaria IUGA*

Intangible Heritage Put to Use in a Geopark (Abstract)

The article focuses on the way intangible heritage, a symbolic system that creates cultural identity, is used in the heritage-making process in order to reinforce the social cohesion of local communities. It is based on the research activity, and cultural interventions, of the researchers from the National Museum of the Romanian Peasant, in collaboration with specialists from the Faculty of Geology (University of Bucharest), when creating small local exhibitions and cultural events in the communities situated in two geoparks: UNESCO International Geopark “Country of Hațeg”, and the aspiring UNESCO Geopark, “Buzău Land”.

Keywords: intangible heritage, geopark, interdisciplinary research, cultural identity, community, heritage making process, National Museum of the Romanian Peasant, Hațeg Region, Buzău Region.

Cuvinte-cheie: patrimoniu imaterial, geoparc, cercetare interdisciplinară, identitate culturală; comunitate, patrimonializare, Muzeul Național al Țăranului Român, Hațeg, Buzău.

Introducere

Începând cu anul 2006, Muzeul Național al Țăranului Român (MNȚR) a fost invitat de către Facultatea de Geologie și Centrul Geomedia (Universitatea din București) să participe la o serie de proiecte culturale¹, menite să organizeze cercetări interdisciplinare în două regiuni, Hațeg și Buzău, în care, între timp, a fost instituit în 2015 un geoparc

* Muzeul Național al Țăranului Român, București.

¹ Proiectul „Sântămărie Orlea – Autoportret european” (derulat cu sprijinul Administrației Fondului Cultural Național – AFCN, în 2006); proiectul „Ținutul Buzăului – Natura și cultura suport pentru dezvoltarea durabilă” (derulat cu sprijinul AFCN, în 2007); proiectul „Imaterial pe material. Șapte locuri de poveste din Geoparcul Ținutul Buzăului” (derulat cu sprijinul AFCN, în 2012); proiectul „Locuri cu povești pe Valea Dinozaurilor, în Geoparcul Dinozaurilor Țara Hațegului” (derulat cu sprijinul AFCN, în 2019). Toate aceste proiecte au fost coordonate de către lect. univ. dr. Alexandru Andrășanu. Mai apoi este vorba de proiectul „Cercetare aplicată pentru dezvoltare sustenabilă și creștere economică urmând principiile geoconservării: în sprijinul inițiativei Geoparcului UNESCO Ținutul Buzăului (GeoSust)” (derulat cu sprijinul EEA Grants și Ministerului Educației și Cercetării, în perioada 2014–2017); coordonat de Ioan Seghedi și Răzvan-Gabriel Popa. Echipa de la MNȚR nu a fost una constantă pentru toate proiectele, fiind implicați mai mulți sau mai puțini muzeografi, cercetători și voluntari, în funcție de necesitățile proiectelor, și anume: Magdalena Andreescu, Gabriela Cristea (voluntar), Anamaria Iuga, Cosmin Manolache, Rodica Marinescu, Maria Mateoniu, Carmen Mihalache, Răzvan Nicolescu (voluntar), Magda Raluca Oprea-Minoiu, Ana Pascu, Lila Passima, Anca-Maria Pănoiu (voluntar), Dragoș Părcălabu (voluntar), Georgiana Vlahbei (voluntar), Ciprian Voicilă.

UNESCO², ori în care se dorește înființarea unuia³. Ca urmare a multiple colaborări au rezultat nu doar materiale de teren ce au fost sistematizate și incluse în Arhiva muzeului nostru, ci au fost organizate și acțiuni culturale, cum ar fi: expoziții temporare, expoziții locale ce au devenit puncte permanente de vizitare, conferințe de specialitate și întâlniri cu comunitatea. Toate acestea valorifică într-un mod creativ patrimoniul cultural material și imaterial, punându-l în legătură directă cu patrimoniul natural, în special geologic, specific fiecărui teritoriu. În acest fel am considerat noi, cercetători și muzeografi de la MNȚR, că e necesar să întoarcem „darul” pe care localnicii ni le-au făcut în timpul dialogurilor purtate, prin poveștile pe care ni le-au spus de-a lungul acestor ani.

Invitația pe care coordonatorii proiectelor au adresat-o etnologilor arată deschiderea inițiatorilor geoparcurilor de a pune în valoare deopotrivă patrimoniul natural și cel cultural, în rândul comunităților și în afara acestora. De altfel, geoparcurile⁴ sunt acele teritorii unitare în care au fost identificate și documentate obiectivele de patrimoniu geologic excepțional, dar și cele ale patrimoniului cultural (material și imaterial). Este un spațiu a cărui calitate depinde de modul în care sunt cuprinse, documentate și valorificate toate elementele de patrimoniu, în vederea dezvoltării durabile a regiunii, pentru beneficiul direct al populației locale⁵. Într-un geoparc, memoria pământului și memoria oamenilor sunt, așadar, puse în valoare în folosul comunităților într-un mod integrativ, printr-un demers interdisciplinar de patrimonializare⁶. În acest sens, populația locală este conștientizată cu privire la valorile naturale și culturale din comunitatea lor, și care devin patrimoniu, adică acel ansamblu al „resurselor moștenite, *identificate ca atare* (s.n.), indiferent de regimul de proprietate asupra acestora, și care reprezintă o mărturie și

² Geoparcul Internațional UNESCO Țara Hațegului.

³ Geoparcul aspirant UNESCO Ținutul Buzăului, cuprinzând zona de nord-vest a județului Buzău.

⁴ Ideea creării unei rețele internaționale a teritoriilor care conțin valori de patrimoniu geologic, ca modalitate de a promova patrimoniul local, a apărut încă din 1991 (vezi: Cheryl Jones, *History of Geoparks*, în C. V. Burek, C. D. Prosser (edit.), *The History of Geoconservation*, Geological Society, London, Special Publications, vol. 300, nr. 1, 2008, p. 273–277), dar conceptul în sine de „Geoparc” a fost dezvoltat de către doi geologi, Guy Martini (Franța) și Nickolas Zouros (Grecia) în 1996, la o conferință internațională de geologie. Ideea a fost pusă în practică deja în anul 2000, când reprezentanți ai patru teritorii din Europa, promovate deja ca zone cu un important patrimoniu geologic, au înființat o Rețea Europeană a Geoparcurilor (v. Patrick J. Mc Keever, Nickolas Zouros, *Geoparks: Celebrating Earth heritage, sustaining local communities*, în „Episodes”, vol. 28, nr. 4, 2005, p. 274–278). La puțin timp, în 2001, se constituie un program special al geoparcurilor în cadrul UNESCO, astăzi 169 de teritorii, din 44 de țări, poartă titlul de „Geoparc UNESCO” (www.unesco.org).

⁵ Vezi: Martini, Guy, *Tangible and intangible Culture heritage in UNESCO Geoparks*, UNESCO Geopark course, Lesvos Digital Course, 2020 [<https://www.youtube.com/watch?v=r2PbhIHT6rk> (accesat în: 17 mai 2021)].

⁶ Patrimonializarea este „procesul prin care un obiect cultural care aparține unui sistem cultural specific [...] este extras și integrat în alt sistem cultural, prin ajustare morfologică și semnificare” [Alin Rus și Bogdan Neagotă, *Patrimonializarea – procese, tendințe, curente și aspecte. Un dialog între antropologii Alin Rus și Bogdan Neagotă*, în „Revista Sinteză”, 31/03, 2017, articol disponibil pe internet: <https://www.revistasinteze.ro/aproape-totul-despre-patrimonializare> (accesat în: 10 mai 2021), para. 5]. Acest proces presupune „un acord social implicit [...] asupra valorilor colective admise, mărturii tacite ale unei identități partajate de netăgăduit” [Guy Di Méo, *Processus de patrimonialisation et construction des territoires*, la Colocviul „Patrimoine et industrie en Poitou-Charentes: connaître pour valoriser”, Poitiers-Châtelleraut, France, septembrie 2007, halshs-00281934, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00281934> (accesat în: 10 mai 2021), p. 2], fiind un demers care „nu are nimic natural” (*Ibidem*, p. 2), ci presupune „o atribuire colectivă (socială, deci) a sensului, care derivă dintr-o convenție” (*Ibidem*, p. 2).

o expresie a valorilor, credințelor și tradițiilor aflate în continuă evoluție⁷. Transformarea unei regiuni într-un geoparc, însă, nu presupune doar identificarea și valorificarea ca patrimoniu a siturilor naturale și a faptelor culturale, ci implică patrimonializarea teritoriului însuși⁸. Odată cu democratizarea înțelesului conceptului de „patrimoniu”, încă în Franța anilor 1970–1980, totul pare să poată fi pus sub această etichetă⁹. În 1972 este emisă la Paris Convenția UNESCO privind protecția patrimoniului mondial, cultural și natural, stabilindu-se pentru prima dată ce se înțelege prin patrimoniu natural¹⁰. Din acest moment, „patrimoniul anexează obiecte ce aparțin ordinului natural”¹¹ și acționează¹² în sferile constitutive ale teritoriului și naturii, care sunt transformate în „locuri de memorie”¹³ și, în consecință, urmează traseul obișnuit al patrimonializării și al salvărdării.

Geoparcurile și, de altfel, orice demers ce presupune delimitarea unui teritoriu prin valorificarea patrimoniului (cultural și natural), propune trei direcții importante de acțiune: unul științific și două mai practice, cu un impact mai puternic asupra populației locale, și anume, o direcție economică și una culturală. În primul rând, este vorba de acțiunile întreprinse de specialiști, prin inițiativele lor de documentare și de valorificare științifică a rezultatelor cercetărilor, mai ales prin promovarea lor în rândul colegilor de breaslă. În al doilea rând, prin direcția economică sunt propuse conceperea de circuite turistice locale, cu scopul reabilitării economice a zonei, cu atât mai mult cu cât valorificarea patrimoniului presupune dezvoltarea sustenabilă a unei comunități, de preferat printr-un turism cultural, durabil¹⁴. În al treilea rând este exploatată dimensiunea identității culturale: orice element de patrimoniu poate să fie transformat într-un simbol-cheie ce contribuie la întărirea sentimentului solidarității sociale și culturale specifice membrilor unei comunități¹⁵, cu atât mai mult cu cât patrimoniul este „un sistem simbolic de valori, generator de identitate colectivă și se raportează la niveluri distincte (local, regional, național)”¹⁶.

⁷ Convenția Faro – Convenția cadru a Consiliului Europei privind valoarea patrimoniului cultural pentru societate, Faro (Italia), 27 octombrie 2005, art. 2.

⁸ Vezi: Di Méo, *op. cit.*

⁹ Nathalie Heinrich, *Introduction. L'inflation patrimoniale*, în eadem, *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, Ministère de la Culture, 2009, p. 15–39; și [Entretien avec] François Hartog, *Patrimoine, histoire et présentisme*, în „Vingtième Siècle. Revue d'histoire”, vol. 1, nr. 137, 2018, p. 22–32.

¹⁰ Vezi: art. 2 al Convenției UNESCO privind protecția patrimoniului mondial, cultural și natural (Paris, 1972, acceptată în România prin Decretul nr. 187/1990, emis de Consiliul Provizoriu de Uniune Națională) în care sunt specificate care sunt elementele (monumente naturale, formațiuni geologice și fiziografice, situri naturale) ce pot fi considerate patrimoniu natural.

¹¹ Di Méo, *op. cit.*, p. 5.

¹² Di Méo, *op. cit.*, menționează că e vorba de o acțiune „intruzivă” (p. 5).

¹³ Pierre Nora, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, în „Représentations”, nr. 26, 1998, p. 7–24.

¹⁴ Vezi: Andreea Lazea, *Pentru o antropologie a patrimoniului și patrimonializării. Perspective asupra monumentelor istorice în România*, Editura Lumen, Iași, 2012.

¹⁵ Di Méo, *op. cit.*

¹⁶ Narcisa Știucă, *Patrimonializare și salvărdare: definiții și concepte*, în E.R. Colta (coord.), *Cultura tradițională euroregională în context actual. Patrimoniul material/imaterial – modalități de conservare și promovare*, Editura Etnologică, București, 2014, p. 10.

În acest sens, în cele două teritorii (Hațeg și Buzău), se regăsesc toate cele trei direcții de patrimonializare. În urma cercetărilor realizate de specialiști din mai multe domenii, au fost create condițiile optime pentru realizarea circuitelor turistice, care au fost promovate ca atare pe site-urile dedicate: site-ul Geoparcului Internațional UNESCO Țara Hațegului¹⁷ și site-ul Geoparcului Aspirant Ținutul Buzăului¹⁸. Conceptul de „geoparc” integrează, așa cum am amintit, patrimoniul natural și cel cultural, de aceea, în cele două geoparcuri sunt propuse deopotrivă, alături de trasee în care sunt cuprinse locurile cu un bogat patrimoniu natural, și obiective turistice culturale, cum sunt monumente locale, ori puncte de vizitare în care sunt puse în valoare și cunoștințele tradiționale, ori poveștile locurilor. Aceasta se întâmplă cu atât mai mult cu cât aici se spune povestea pământului („terra¹⁹”), povestea naturii („natura”), dar și povestea oamenilor („fabula”).

În ceea ce privește activitatea derulată de specialiștii de la MNȚR, aceștia, prin cercetările etnologice întreprinse, au adunat în primul rând un bogat material documentar (înregistrări audio, filmări ale obiceiurilor sau ale interviurilor, fotografii), pe care l-au pus în valoare, ulterior, prin acțiuni culturale. În legătură cu etapa de documentare, este important de menționat că au contat câteva aspecte demografice ce țin de dinamica populației²⁰. În acest sens, comunitățile geoparcurilor, preponderent rurale, sunt mai degrabă îmbătrânite, având o rată a natalității scăzută și o rată ridicată a mortalității²¹. Pe lângă aceasta, persoanele tinere preferă, din motive economice în primul rând, să se mute în orașele din apropiere²², ori să plece din țară pentru activități sezoniere. În consecință, media de vârstă a interlocutorilor noștri a fost în Buzău 65 de ani, iar în Hațeg 70 de ani, ceea ce se explică și prin opțiuni metodologice, având în vedere că am fost îndrumați de către actorii locali (profesori, consilieri locali, primari, preoți) spre aceste persoane tocmai pentru bagajul de informații deținute, dar și pentru experiența pe care o au și poveștile pe care ar putea să ni le spună. Într-un anumit sens, interlocutorii noștri sunt ultimii păstrători ai unor fapte culturale, credințe ori practici specifice regiunilor documentate. Ca o consecință, tot ei au devenit actori importanți în procesul de transmitere culturală către tânăra generație, chiar dacă o transmitere controlată, definită de acțiuni de patrimonializare, cum ar fi în cadrul unor evenimente culturale sau prin transpunerea informațiilor documentate în expoziții locale.

În principal, acțiunea noastră a fost una de cercetare etnologică de urgență a culturilor locale, ceea ce s-a tradus prin înregistrarea mărturiilor oamenilor locurilor,

¹⁷ <https://www.hateggeoparc.ro/new/index.php/trasee/>.

¹⁸ <https://tinutulbuzaului.org/ce-pot-sa-vad/>; <https://tinutulbuzaului.org/aventura-si-drumetie>.

¹⁹ Termenii „terra”, „natura”, „fabula” sunt folosiți pe site-ul Geoparcului Internațional UNESCO Țara Hațegului pentru a denumi categorii ce definesc teritoriul geoparcului.

²⁰ Factorii demografici care influențează dinamica populației sunt, după Traian Rotaru (*Demografie și sociologia populației. Structuri și procese demografice*, editura Polirom, Iași, 2009): natalitatea și fertilitatea, mortalitatea și migrația.

²¹ Rata natalității în mediul rural în județul Buzău a fost, în anul 2019, de 7,8‰, iar în județul Hunedoara 6,1‰. Rata mortalității în mediul rural în județul Buzău a fost, în același an, de 17,8‰, iar în județul Hunedoara 15,3‰ (Elena Mihaela Iagăr (coord.), *Evenimente Demografice. Anul 2019*, Institutul Național de Statistică, România, 2020).

²² Geoparcul Țara Hațegului este situat în vecinătatea orașelor Hațeg, Deva, Hunedoara; iar Geoparcul Ținutul Buzăului fiind aproape de: Buzău, Ploiești, Brașov, București.

dar, mai apoi a avut loc restituirea materialelor pe mai multe căi, în principal înapoi comunităților, dar și publicului larg. Una dintre modalitățile de patrimonializare este prin contribuția la crearea de conținut pentru paginile web ale geoparcurilor. Mai apoi ar fi publicațiile destinate publicului larg²³, sau manualele de patrimoniu²⁴, ori ghiduri de identificare a patrimoniului cultural local²⁵, cu un rol practic pentru comunități, pentru ca acestea să își poată identifica singure valorile culturale ce pot intra în paradigma patrimonială. Cel mai mare impact l-au avut acțiunile de organizare de activități culturale și expoziții temporare²⁶, ori permanente, chiar în comunitățile locale²⁷. Pe scurt, crearea de locuri de memorie. Toate acestea sunt moduri de a spune povestea oamenilor locului în primul rând pentru membrii comunităților, ceea ce determină întărirea identității locale, dar și pentru turiștii curioși să afle câte ceva despre locurile în care călătoresc.

În rândurile ce urmează mă voi opri asupra exemplelor de patrimonializare locală prin inaugurarea câtorva muzee în teritoriile documentate. Acest tip de muzee locale, așa cum au fost ecomuzeele franceze, ce apar începând cu anii 1970, iar după 2000 au fost redenumite cu termenul de „muzee teritoriale”²⁸, sunt înființate cu precădere în comunitățile și în societățile în care se remarcă pierderea faptelor culturale vii, ca „un răspuns la o criză, aceea de dispariție a activităților care au dat «identitate» unei regiuni, unui oraș, unui teritoriu”²⁹. Astfel, este necesar, pentru a fi asigurată transmiterea culturală, „colecționarea”, mai precis, „conservarea selectivă” a trecutului și organizarea

²³ Carmen Mihalache, Ana Pascu, *Vorbe și bucate din Țara Hațegului*, Pitești – București, Editura Paralela 45 – Muzeul Țăranului Român, 2006; Carmen Mihalache (edit.), *Port și purtări. Țara Hațegului*, Pitești – București, Editura Paralela 45 – Muzeul Țăranului Român – Centrul Geomedia, 2006; Alexandru Andrașanu (coord.), *Călătorie în Ținutul Buzăului – Ghid neconvențional*, Suceava, Editura Accent Print, 2007; Lorena Apachiței și Dan Palcu (edit.), *Cartea Locurilor. Imaterial pe Material*, București, Universitatea din București – Centrul GeoMedia, 2012; Răzvan-Gabriel Popa, Diana-Alice Popa, Alexandru Andrașanu, Per Ingvar Haukeland, Anamaria Iuga, *Pământul și omul în Ținutul Buzăului. Of Earth and Man in Buzău Land*, București, Editura Ars Docendi, 2015.

²⁴ Ana Pascu, Carmen Mihalache, *Tradiții locale (manual opțional de etnografie și folclor pentru clasa a VII-a)*, Pitești – București, Editura Paralela 45 – Muzeul Țăranului Român – Centrul Geomedia, 2006.

²⁵ Ana Pascu, *Tradiții locale. Ghidul profesorului*, Pitești – București, Editura Paralela 45 – Muzeul Țăranului Român – Centrul Geomedia, 2006; Anamaria Iuga, *Identitatea culturală a unui teritoriu. Ținutul Buzăului. Ghidul moștenirii culturale. The Cultural Identity of a Territory. Buzău Land. The Cultural Heritage Guide*, București, [f. edit.], 2016.

²⁶ Expozițiile: „Sântămărie Orlea. Autoportret” (Muzeul Național al Țăranului Român, septembrie – octombrie 2006); „Sântămărie Orlea. Natura și cultura” (Sântămărie Orlea, noiembrie – decembrie 2006); „Ținuturile României – Ținutul Buzăului” (Muzeul Național al Țăranului Român, Muzeul Național de Geologie, Muzeul Grigore Antipa, Muzeul Județean Buzău, septembrie-octombrie 2007); „Urieși, balauri și Apa vie. Taine și nevăzute din Ținutul Buzăului” (Muzeul Național al Țăranului Român, noiembrie 2012); „Ținutul Buzăului. Privești, rosturi, povești” (Muzeul Național al Țăranului Român, aprilie – iunie 2017).

²⁷ Expozițiile: „Casa tradițiilor” (Sânpetru, comuna Sântămărie Orlea, inaugurată în 2015); „Muzeul Timpul Omului” (Mânzălești, inaugurat în 2015); „Șapte locuri de poveste” (Lopătari, inaugurat în 2016 și care preia și dezvoltă expoziția „Urieși, balauri și Apa vie. Taine și nevăzute din Ținutul Buzăului” organizată la MNȚR în 2012); „Școala de dinozauri și meserii” (Sânpetru, comuna Sântămărie Orlea, inaugurată în 2019).

²⁸ Vezi: François Hartog, *op. cit.*

²⁹ *Ibidem*, p. 26.

acestui ca patrimoniu³⁰. Cea mai eficientă modalitate de a conștientiza comunitățile locale din cele două geoparcuri asupra valorilor de patrimoniu cultural a fost realizarea de evenimente culturale la nivel local, dar și expoziții care, între timp, au primit un caracter permanent, fiind susținute și întreținute de primăriile și instituțiile culturale din zonă, ori chiar de instituția geoparcului.

Casa Tradițiilor

Dar să le luăm pe rând. „Casa³¹ Tradițiilor” deschisă în 2015 la Sânpetru, comuna Sântămărie Orlea, județul Hunedoara, a fost realizată de către Universitatea din București prin administrația Geoparcului, în colaborare cu Universitatea Națională de Arte București și Asociația Femeilor din Sântămărie Orlea³². Expoziția continuă proiectul „Sântămărie Orlea. Autoportret european” (derulat în 2006) și expoziția omonimă deschisă în 2006 la MNȚR³³. Este deschisă la Căminul Cultural al satului, în două săli mici, cu acces stradal direct. Aici se vorbește despre „zestrea oamenilor care au locuit și au modelat teritoriul de-a lungul timpului. I-au folosit resursele, au creat propriul grai și propriile povești, obiceiuri și tradiții, dând astfel o identitate unui tărâm fabulos, cu legături nevăzute și pline de simboluri între spațiul fizic și cel spiritual”³⁴. În expoziție sunt cuprinse instalații de obiecte (donate de către localnici), prin care se prezintă meseriile din comunitate, în special păstoritul, ca ocupație tradițională principală. Totodată, au fost preluate câteva materiale expoziționale (obiecte, instalații, texte) din expunerea ce a avut loc la București în 2006. Un loc aparte îl ocupă povestea comunităților culturale, din moment ce comuna Sântămărie Orlea este multiculturală: de generații întregi aici locuiesc împreună români, italieni, maghiari, sași și romi. Istoria acestor grupuri a fost prezentată prin fragmente de istorie orală (crâmpoie din poveștile familiilor din cele nouă sate componente ale comunei, povești ale obiectelor expuse), preluate din interviurile înregistrate în timpul cercetării realizate de specialiștii de la MNȚR în 2016 și prezentate publicului prin câteva instalații creative din punct de vedere vizual (vezi Imaginea 1). Un loc important este acordat meșteșugului vopsitului natural, ilustrat în expoziție nu doar de obiecte (gheme de lână colorată, război de țesut etc.), ci și cu rețete și plante

³⁰ Vezi: Vintilă Mihăilescu, *Creative Traditions and Ecology of Heritage*, în „Martor. The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Review”, nr. 22, 2017, p. 9–31.

³¹ Conceptul de „case” tematice de pe teritoriul Geoparcului Țara Hațegului îi aparține lect. univ. Dr. Alexandru Andrășanu. Au fost inaugurate mai multe astfel de locuri de interpretare a patrimoniului cultural și natural: „Casa Dinozaurilor Pitici” (2013 – Sânpetru); „Casa Geoparcului” (2014 – Hațeg); „Casa Tradițiilor” (2015 – Sânpetru); „Casa Vulcanilor” (2016 – Densuș); „Casa pentru Știință și Artă «Dumitru Huzoni»” (2017 – General Berthelot); „Casa pietrelor” (2017 – Ohaba-Sibișel); „Școala de dinozauri și meserii” (2019 – Sânpetru).

³² Expoziția a fost realizată sub coordonarea Silviei Szakacs (Asociației Femeilor din Sântămărie Orlea), Alexandru Andrășanu (Universitatea din București) și cu sprijinul conf. Dr. Daniela Frumușeanu (Universitatea Națională de Arte București).

³³ Este vorba de expoziția „Sântămărie Orlea. Autoportret” (București, 2006), coordonată de Carmen Mihalache și care a fost mutată o vreme la Căminul Cultural din satul Sânpetru, însă în timp o serie de obiecte s-au deteriorat, fiind necesară o reconfigurare a expoziției, ceea ce s-a întâmplat în 2015.

³⁴ Informație preluată de pe site-ul: www.tradiicreative.ro: <https://tradiicreative.ro/rolul-casei-in-implementarea-conceptului-de-geoparc-unesco-in-tara-hateguluigeoparc-dinozaurilor-tara-hategului/> (accesat în: 5 aprilie 2021).

uscate ce erau folosite la prepararea culorilor. De altfel, ocazional este organizat de către Asociația Femeilor din Sântămărie Orlea un atelier de vopsit natural al lânii cu plante din flora spontană, activitate ce contribuie într-un mod activ la transmiterea culturală și la reactivarea meșteșugului în rândul tinerilor din comunitate.

Muzeul Timpul Omului

Următoarea expoziție a fost „Muzeul Timpul Omului” din comuna Mânzălești, județul Buzău, deschisă în 2015, unul din rezultatele proiectului GeoSust (2014–2017). La realizarea acestuia a fost folosită colecția de obiecte etnografice ale comunei Mânzălești, aflate în gestiunea Primăriei locale. O mare parte din obiecte³⁵ a fost adunată la începutul anilor 1990 de către elevi, la inițiativa învățătorilor Dumitru Cristea (ulterior ales primar) și Valeriu Beșliu, ales primar în 2012 și în funcție în anii în care a fost pregătită și inaugurată expoziția. Valeriu Beșliu, de altfel, a fost cel care a perceput prezența echipei de cercetare a proiectului GeoSust ca o oportunitate de a realiza expoziția pe care o dorea de mai mulți ani. Echipa care a contribuit la crearea expoziției de la Mânzălești a fost compusă din muzeografi și cercetători de la MNȚR³⁶, tineri cercetători de la Institutul de Geodinamică al Academiei Române³⁷, dar și din membri ai comunității locale³⁸. Aceștia din urmă au fost implicați nu doar în partea de documentare, prin interviurile pe care ni le-au acordat și în care ne împărtășeau din cunoștințele lor, ci și în crearea expoziției efective, fiind consilierii noștri principali. Expoziția urmărește legătura dintre om și resursele naturale ale teritoriului, fiind centrată pe „refacerea drumului plin de bogății materiale și spirituale ale lumii tradiționale buzoiene”³⁹. Expunerea se întinde în două săli. Prima dintre ele prezintă universul feminin, fiind expuse în special obiecte ce sunt rodul muncii femeilor (țesături, piese de port popular, obiecte casnice). A doua sală este centrată asupra meșteșugurilor bărbaților, în special olăritul, ce a făcut cunoscut, în trecut, satul Mânzălești, însă care astăzi este foarte puțin practicat, mai fiind doar un meșter activ. Ambele săli au în centru câteva simboluri centrale, cum sunt un „pom al vieții”, împodobit cu ștergare bogat ornamentate (vezi Imaginea 2), și cu rădăcinile în sare ce simbolizează bogăția locului, având în vedere că satul e înconjurat de un munte de sare; al doilea simbol central este un cuptor de ars oale (vezi Imaginea 3), din pământul din care se făceau oalele, reconstituit în sala de expoziție, dar ce respectă specificul cuptoarelor de olari din zonă. Evident, expunerea a beneficiat de experiența expozițiilor de la MNȚR, fiind ghidată de principiile muzeologice originale, instituite de Horia Bernea, întemeietorul Muzeului Țăranului Român. Astfel, „nu am dorit să arătăm doar obiecte valoroase sau emblematice, chiar dacă și asta presupune cunoștințe și studiu, ci am dorit să *rânduim* obiecte, lăsând loc de poveste în jurul lor, de întrebări, de opinii diferite de alte noastre, de mirări și uimiri, așadar am dorit un muzeu viu, capabil să trăiască și acum și în timpurile care vin. Am vrut să creăm un muzeu al locului, după asemănarea cu Muzeul nostru. Așa că am ținut cont în

³⁵ Peste 500 de obiecte (cf. Magdalena Andreescu și Rodica Marinescu, *Un proiect. Un muzeu. O expoziție*, în „Litua. Studii și cercetări”, nr. XX, Târgu Jiu, 2018, p. 487–503).

³⁶ Rodica Marinescu, Magdalena Andreescu, Anamaria Iuga.

³⁷ Răzvan Gabriel Popa, Ciprian Florescu, Diana-Alice Popa, Gabriela Iftode.

³⁸ Cecilia Petrescu, Rica Leu, Mitel Leuțu.

³⁹ Andreescu și Marinescu, *op. cit.*, p. 489.

expunere de imprimarea unui anumit *ritm* al așezării obiectelor, de raportul *mare – mic*, de beneficiile unei *articulații slabe*, sau a unei *articulații tari*, din dorința de a da naștere în final unui *spațiu activ*⁴⁰. Mesajele pe care muzeul vrea să le transmită au fost scrise de mână: atât textele explicative, dar mai ales fragmente din interviurile făcute în zonă, și care argumentează alegerea obiectelor și expunerea lor. În expoziție au fost alese cele mai reprezentative obiecte, în ceea ce privește meșteșugul țesutului, ori al olăritului. Totuși, e important de subliniat că „[a]m căutat complementarități de forme, de mărimi și culoare, am alăturat uneori materialități foarte diferite, altele, obiecte de valoare cu obiecte mai puțin valoroase, dar cu mare putere simbolică. Spre exemplu, un ștergar, cu o istorie de peste un secol ce și-a găsit locul pe o ramură a *Pomului Vieții*, se află sub semnul ocrotitor al unei cruci, confecționate manual din două crenguțe, fragile, roase și uscate, culese la margine de pădure. Această îmbinare simplă, dar încărcată de semnificații, domină prima încăpere alături de *Pomul Vieții*, răsărit parcă din pământul doldora de sare al ținutului Buzăului⁴¹. Un alt exemplu de complementaritate e reprezentat de expunerea din cea de-a doua sală, unde meșteșugul olăritului și al morăritului sunt asociate trecerii timpului și, în consecință, obiceiurilor de pomenire a morților: „mica moară reconstituită într-un colț evocă metaforic curgerea timpului care macină totul și transformă corpurile vii în lut, care, prin intermediul olăritului revine la un alt tip de «viață», ca oale și ulcele, de care se folosesc generațiile următoare⁴². Din 2015 „Muzeul Timpul Omului” a devenit un punct de atracție pentru turiștii din zonă, fiind foarte vizitat. Succesul muzeului este dat nu doar de expunerea inedită și primitoare, dar și de gazda muzeului, Cecilia Petrescu, profesor pensionar, care prezintă tuturor poveștile obiectelor, asigurându-se că toți cei care îi trec pragul înțeleg valoarea pe care patrimoniul material și imaterial îl are pentru comunitate. De remarcat este și faptul că nu de puține ori muzeul a fost vizitat de elevii școlii din Mânzălești, în acțiuni școlare și extrașcolare, fiind, într-un fel, mărturie a succesului pe care patrimonializarea moștenirii culturale îl are în comunitate, ca nouă modalitate de asigurare a transiterii culturale.

Șapte locuri de poveste

În satul vecin, Lopătari, în 2016 a fost inaugurată expoziția „Șapte locuri de poveste” (vezi Imaginea 4), la Căminul Cultural din sat, lângă Primărie, la inițiativa profesorului Ion Zota, implicându-se în realizarea sa și tinerii cercetători de la Institutul de Geodinamică al Academiei Române⁴³. Expoziția preia panourile realizate în cadrul expunerii „Urieși, balauri și Apa vie. Taine și nevăzute din Ținutul Buzăului”, organizată la MNȚR în 2012⁴⁴. Panourile sunt alăturate unor instalații ce vor să reconstruiască la o scală mai mică cele șapte elemente de patrimoniu geologic valoros din regiune: trovanții;

⁴⁰ *Ibidem*, p. 490.

⁴¹ *Ibidem*, p. 490.

⁴² *Ibidem*, p. 490.

⁴³ Răzvan Gabriela Popa, Diana-Alice Popa și George Kudor-Ghițescu.

⁴⁴ Conceptul curatorial al acestei expoziții îi aparține lui Alexandru Andrașanu și Dan Palcu: au fost printate câte două panouri pentru fiecare obiectiv de patrimoniu natural, un panou având imprimată imaginea cu obiectivul respectiv sau o reprezentare grafică a poveștii acestuia, iar pe al doilea panou cuprindea o imagine (fotografie/desen) și un scurt text de prezentare în care se îmbina informația științifică și o legendă locală sau de influență cultă.

vulcanii noroiși; sarea; chihlimbarul; apele sulfuroase; focul viu; fosilele rămase în urma unei mări preistorice, denumite local „zidul urieșilor”. Instalațiile au fost realizate cu implicarea copiilor de la școala din comunitate, dând dovadă de ingeniozitate: pentru a prezenta sarea au fost lăsate câteva zile într-unul din izvoarele saline mai multe obiecte pe care s-a depus sare: o măsuță, scaune, un tranzistor, o ramură de cătină (planta care crește în apropierea Malului cu Sare); pentru prezentarea vulcanilor noroiși a fost realizat în miniatură un astfel de vulcan, din mâl adus chiar din zona Berca. Pe lângă reprezentarea celor șapte elemente naturale sunt expuse și fragmente din poveștile locurilor, expoziția îmbinând, astfel, prezentarea patrimoniului natural cu cel imaterial. Scurtele narațiuni introduc o lume de basm, descrisă de fragmente din interviurile realizate în timpul cercetării, dar și de adaptări ale povestirilor consemnate de scriitori sau călători din secolul XIX sau început de secol XX. Un exemplu, în acest sens, este preluarea de la Alexandru Odobescu⁴⁵ a poveștii „Fiului de împărat cel cu noroc la vânat”, în care se arată că vulcanii noroiși sunt locurile în care voinicul a rețezat capetele unui balaur înfiorător, singele său fiind transformat în glodul care mai colcăie din vulcani. În acest caz legenda a fost fixată într-una din variantele sale, cu posibile intervenții din partea autorului care „corectează” limbajul folosit. Totuși, consemnarea în scris a asigurat transmiterea legendei, iar prin expunerea ei, chiar și într-o formă prescurtată, se asigură că ajunge înapoi la comunitate. De aici poate trece, mai apoi, în circulație orală, fiind un bun exemplu de „oralitate secundară”⁴⁶, prin care memoria locală și tradiția orală sunt dublate de scris și este activată memoria secundară⁴⁷ cea mediată de litera scrisă. Expoziția aceasta, ca multe altele similare, este, așadar, un bun exemplu de patrimonializare și valorificare a patrimoniului imaterial specific unui teritoriu. De altfel, inițiative similare au în special intelectualii unei comunități, în dorința lor de a asigura transmiterea culturală.

Școala de dinozauri și meserii

Ultima expoziție oferită ca exemplu în care este valorificat patrimoniul imaterial și cel natural specific unui geoparc este cea rezultată în urma unui proiect⁴⁸ coordonat de către Universitatea din București, în parteneriat cu MNȚR și comunitățile locale. Este vorba despre expoziția „Școala de dinozauri și meserii”⁴⁹ inaugurată în 2019 în localitatea Sânpetru, comuna Sântămărie Orlea, în Geoparcul internațional UNESCO Țara Hațegului. Expunerea este deschisă în fosta școală a satului, reamenajată parțial, având trei săli de expoziție, una o prezentare succintă a tipurilor diferite de dinozauri și cu un lego impresionant pe această temă; iar două săli sunt dedicate prezentării patrimoniului cultural. Ca în celelalte expoziții, și aici sunt folosite obiecte donate de către localnici, în special obiecte folosite în meșteșugul țesutului. Astfel, o atenție deosebită este acordată acestui meșteșug și vopsitului cu plante, căruia îi este dedicată o sală anume (vezi Imaginea

⁴⁵ Vezi: Alexandru Odobescu, *Pseudokinegheticos*, București, Editura Blassco, 2010.

⁴⁶ Paul Zumthor, *Oral Poetry: An Introduction*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990.

⁴⁷ Andrei Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, București, Editura Cartea Românească, 1988.

⁴⁸ Expoziția este rezultatul proiectului „Locuri cu povești pe Valea Dinozaurilor din Geoparcul Dinozaurilor Țara Hațegului”, derulat de Universitatea din București, în colaborare cu MNȚR și Asociația Femeilor din Sântămărie Orlea, în 2019, cu sprijinul financiar al AFCN.

⁴⁹ Expoziția a fost curatoriată de către arh. Alexandru Culescu, arh. Andrei Tache și arh. Alexandra Mihalciuc.

5). O altă sală este dedicată poveștilor locului: este spusă nu doar povestea comunității, ci și povestea oamenilor care locuiesc sau au locuit în satele din comună. În acest scop au fost incluse în expunere câteva obiecte personale⁵⁰, cum ar fi cele care i-au aparținut lui Doenel Vulc, unul dintre cei mai buni interlocutori și povestitori din comunitate. Inedit este faptul că poveștile sunt auzite, nu citite, fiind expuse prin materialele video proiectate pe perete, ceea ce are un impact mult mai mare asupra vizitatorilor. A fost, de altfel, prima cercetare de teren în care au fost înregistrate video toate interviurile realizate. La inaugurarea expoziției (vezi Imaginea 6) au fost prezente și persoanele intervievate, dar și alți membri ai comunității. Cum modul de expunere este unul interactiv, au fost implicați și impresionați vizitatorii, astfel că la finalul prezentărilor, și-au manifestat interesul de a face parte și ei din cercetare, oferindu-se să fie și ei înregistrați. S-ar fi asigurat continuitatea proiectului și ar fi fost, astfel, consemnate și alte experiențe de viață din locurile respective. Rămâne, însă, un proiect de viitor, pentru că în anul care a urmat, anul 2020, a venit cu restricții pandemice, de fapt ceea ce a făcut imposibilă deplasarea pe teren pentru o perioadă.

Concluzii

Valoarea unui teritoriu este dată nu doar de resursele naturale, un patrimoniu natural inestimabil în cazul celor două geoparcuri (Hațeg și Buzău), ci și de oamenii locului, purtătorii unei bogate moșteniri culturale, identificată prin patrimoniul material și imaterial. De altfel, patrimoniul cultural, având în vedere multiplele sale beneficii (culturale, sociale și economice⁵¹), este un adevărat „capital cultural”⁵² care, instituționalizat, poate fi pus în sprijinul dezvoltării durabile unei regiuni⁵³.

În urma analizei expozițiilor locale ce au fost inaugurate de-a lungul ultimilor ani în Hațeg și Buzău se pot observa două efecte importante ce au rezultat în urma intervenției specialiștilor și a reprezentanților comunităților locale. În primul rând, expunerile contribuie la „consacrarea unui teritoriu anume”⁵⁴ și formarea conștiinței publicului cu privire la spațiul care a fost recunoscut ca geoparc. Mai apoi, este vorba de componenta identitară, din moment ce, prin constituirea de locuri de memorie, sau „locuri patrimoniale”⁵⁵, se afirmă și se trezește sentimentul identității locale în rândul

⁵⁰ Este vorba de pălăria, o vestă și fluierul lui Doenel Vulc.

⁵¹ Vezi: Tolina Loulanski, *Revising the Concept for Cultural Heritage: The Argument for a Functional Approach*, în „International Journal of Cultural Property”, nr. 13, 2006, p. 207–233; Ana Pereira Roders și Ron van Oers, *Editorial: bridging cultural heritage and sustainable development*, în „Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development”, vol. 1, nr. 1, 2011, p. 5–14.

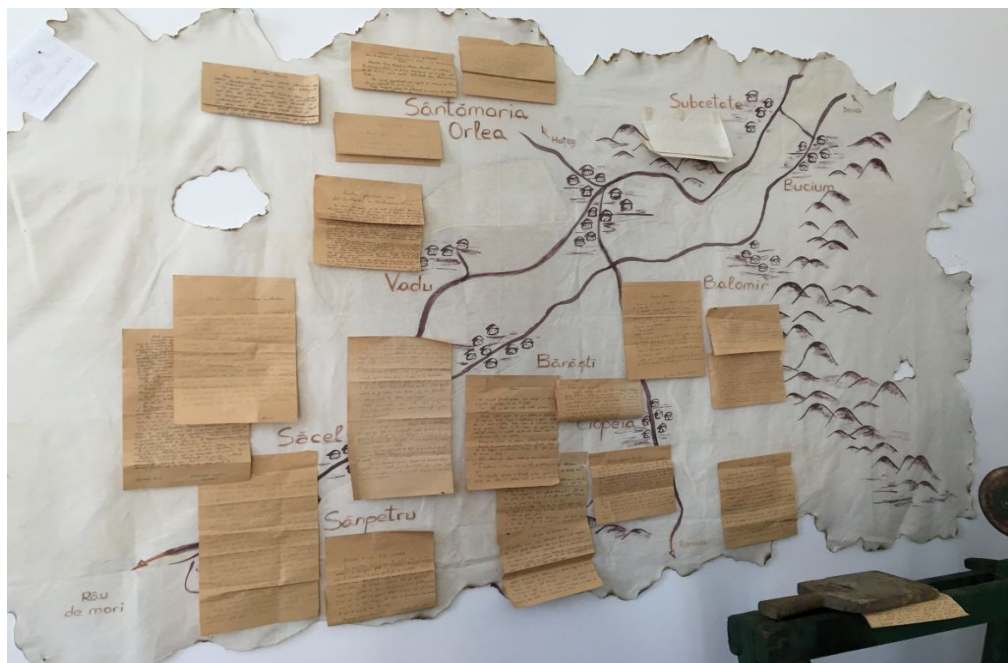
⁵² Conceptul de „capital cultural” este analizat de Pierre Bourdieu (Pierre Bourdieu, *The Forms of Capital*, în John G. Richardson (edit.), *Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood Press, 1986, p. 246–251) și se regăsește în primul rând ca „embodied state” („habitus”; capital cultural analizat la nivel individual), mai apoi ca „objectified state” (expresii culturale ce sunt transmise celorlalți) și ca „institutionalized state” (când i se atribuie valoare prin recunoașterea operată de instituții).

⁵³ Vezi: Delia Mucică, Anda Becuț, Bianca Bălășan, Carmen Croitoru, Ionică Pîrveu, Virgil Nițulescu și Alexandru Oprea, *Strategia sectorială în domeniul culturii și patrimoniului național pentru perioada 2014–2020*, București, Ministerul Culturii, 2013.

⁵⁴ Dominique Poult, *Intangible Heritage in France. Between Museographical Renewal and “Project Territory”*, în „Ethnologies”, vol. 36, nr. 1–2, 2014, p. 201.

⁵⁵ Vezi: François Hartog, *op. cit.*

membrilor mai tineri ai comunității, contribuindu-se, totodată, la întărirea coeziunii sociale. Continuarea demersurilor de punere în valoare a patrimoniului cultural local nu poate decât să aducă beneficii comunităților, precum și regiunilor și, în consecință, geoparcurilor. Faima pe care micile expoziții locale au câștigat-o în timp (cum este cazul Muzeului Timpul Omului din Mânzălești) este un bun argument în acest sens. Patrimoniul cultural imaterial este o componentă esențială în acest demers, în special pentru substanța și greutatea pe care cuvântul, meșteșugul și cunoștințele locale îl au în principal pentru membrii comunităților locale.



Imaginea 1: Povești ale comunităților. Detaliu din expoziția „Casa Tradițiilor”, satul Sânpetru, comuna Sântămărie Orlea, jud. Hunedoara. Fotografie de A. Iuga.



Imaginea 2: Detaliu din expoziția „Muzeul Timpul Omului”, stilizare a arborelui vieții, comuna Mânzălești, jud. Buzău. Fotografie de A. Iuga.



Imaginea 3: Detaliu din expoziția „Muzeul Timpului Omului”, reproducere a unui cuptor de ars lutul și cruci stilizate, amintind de obiceiul de a ridica o cruce în amintirea unui membru al familiei, la baza crucii fiind amplasată o oală de lut. Comuna Mânzălești, jud. Buzău. Fotografie de A. Iuga.



Imaginea 4: Detaliu din expoziția „7 locuri de poveste”, comuna Lopătari, jud. Buzău. Fotografie de A. Iuga.



Imaginea 5: Detaliu din expoziția „Școala de dinozauri și meserii”, sala în care sunt prezentate plante tinctoriale și un război de țesut, satul Sânpetru, comuna Sântămărie Orlea, jud. Hunedoara. Fotografie de A. Iuga.



Imaginea 6: Instantaneu din cadrul inaugurării expoziției „Școala de dinozauri și meserii”, 2019, satul Sânpetru, comuna Sântămărie Orlea, jud. Hunedoara. Fotografie de A. Iuga.

ANTROPOLOGIA FRANCEZĂ ÎNTRE DOUĂ COLOCVII CARDINALE (1977–2003)

Nicolae PANEA*

L'anthropologie française entre deux colloques cardinaux (1977–2003) (Résumé)

Après la Seconde Guerre mondiale, l'anthropologie française connaît un développement si intense qu'il faut un consensus de tous les scientifiques sur la nature de la science, le domaine de la recherche, ses méthodes. Ce consensus est né en 1977 à l'occasion de l'organisation par le CNRS d'un colloque véritablement cardinal.

L'auteur présente la manière dont l'anthropologie française évolue, après le colloque historique de 1977 (*Anthropologie en France. Situation actuelle et avenir*), vers un autre colloque cardinal, celui de 2003, consacré à l'anthropologie et à l'hypermodernité. À travers des personnalités iconiques (Maurice Godelier, Marc Augé, David Le Breton), qui ont contribué essentiellement à la création de nouveaux champs de recherche (anthropologie économique, urbaine, sensorielle) et de nouvelles méthodes, l'évolution se dessine d'une science extrêmement adaptative. La société hypermoderne représente non seulement un défi épistémique, mais une occasion de méditer sur la probabilité de changer le type humain, donc, une nouvelle anthropologie. Le colloque de 2003 (*L'Individu hypermoderne*) annonce une nouvelle prospection de l'avenir de la science après d'autres années de développement explosif de l'anthropologie française.

Mots-clés: anthropologie française, évolution, colloques historiques, nouvelles méthodes, nouvelles terres.

Cuvinte-cheie: antropologie franceză, evoluție, colocvii istorice, noi metode, noi terenuri.

În 1977 are loc la Paris, între 18 și 22 aprilie, un eveniment științific de răscruce, colocviul internațional intitulat *L'Anthropologie en France. Situation actuelle et avenir*, organizat de CNRS, L'École des Hautes Études en Sciences Sociales și La Délégation Générale à la Recherche Scientifique et Technique.

La acest colocviu participă cele mai importante nume ale antropologiei și sociologiei mondiale, astfel încât concluziile lucrărilor nu privesc doar „situația” antropologiei franceze și „viitorul” ei, ci și starea științei la nivel global.

În 1979, când lucrările colocviului au fost publicate, lista de participanți era impresionantă, atât din punct de vedere numeric (enumerarea lor se întinde pe șase pagini format A4), cât și din punctul de vedere al notorietății lor. Din Franța participă, printre alții, Gérard Althabe, Marc Augé, Georges Balandier, Pierre Bonte, Pierre Bourdieu, Geneviève Calame-Griaule, Isac Chiva, Jean Copans, Jean Cuisenier, Maurice Godelier, Jacques Le Goff, André Leroi-Gourhan, Emmanuel Le Roy Ladurie, Claude Lévi-Strauss, Claude Meillassoux, Serge Moscovici, Michel Panoff, Jean Poirier, Jean Pouillon,

* Facultatea de Litere a Universității din Craiova.

Georges Henri Rivière, Jacques Soustelle, Paul Henri Stahl, Jean-Pierre Vernant, Françoise Weil, Françoise Zonabend.

Dintre invitații străini se remarcă Maurice Bloch, Pierre Centlivres, Edmund Leach, Julian Pitt-Rivers, Marshall Sahlins.

Georges Condominas, unul dintre organizatorii colocviului, subliniază că există un dezacord evident între dezvoltarea „considerabilă” a antropologiei în ultimile trei decenii și locul instituțional pe care îl ocupă știința în Franța, că „...l'enrichissement de sa problématique et l'élargissement notable de son audience”¹ creează o situație puțin întâlnită: „On se trouve donc en présence d'un état de fait paradoxal d'une science en plein développement, et menacée d'étouffement”².

De aceea, este mai mult decât util, chiar imperios necesar să se abordeze această realitate cu care se confruntă știința într-o manieră sistemică, organizată, prospectivă și proiectivă: „Il nous a donc paru nécessaire de réunir un colloque qui ferait le point (subl. n.) de la situation, permettrait de préciser les nouvelles orientations (subl. n.) de la discipline et envisagerait comment réaliser ses objectifs”³.

Participarea senzațională a savanților din toată lumea a demonstrat că subiectul era chiar de actualitate și că, în realitate, nu doar antropologia franceză simțea nevoia unei schimbări de paradigmă, ci și antropologia mondială.

Abia ieșită din era colonială, antropologia încerca un proces radical de decontaminare politică, prin extensia de câmp, în primul rând, și printr-un fel de reparație morală față de cercetătorii din Lumea a Treia unde marile culturi antropologice avuseseră ocazia să facă cercetări de teren.

În trecut fie spus, începea un alt fel de ipocrizie globală, pe care *Manifestul de la Lausanne* îl taxează aproape patru decenii mai târziu (2011) atunci când condamnă crearea unui fel de colonialism academic și când critică noua configurare mondială a cercetării universitare și propunea o *antropologie non-hegemonică*.

În 1977, însă, marile probleme de discutat erau: natura antropologiei culturale și relațiile ei cu științele umane, sociale și ale naturii din dorința stabilirii exacte a câmpului de cercetare și a metodelor utilizate în conturarea obiectivelor, dificultățile și crizele practicii antropologice în contextele unor schimbări socio-politice majore (dispariția formelor sociale tradiționale, societatea industrială și trăsăturile ei, minoritățile naționale, migrația forței de muncă și perspectivele științei din punctul de vedere al instituțiilor propagatoare (universități, institute de cercetare, muzee, cercetători independenți).

În general, reacția față de lucrările și rezultatele colocviului au fost pozitive și constructive, cu foarte mici excepții. Cele mai notabile ar fi cele ale lui Jean Poirier, acum, binecunoscut pentru *Istoria etnologiei* (1969) și *Etnologia generală* (1968), pe atunci mai cunoscut pentru cercetările sale în Madagascar, și ale lui Jean Servier, cunoscut pentru cercetările sale despre berberi și contribuțiile lui privind metodele de cercetare în etnologie.

¹ ***, *L'Anthropologie en France. Situation actuelle et avenir* [Antropologia în Franța. Situație prezentă și viitor], Paris, CNRS, 1979, p. 21.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

În calitatea lor de profesor la Nisa, primul, și la Montpellier, al doilea, ei iau atitudine împotriva „aerului” mult prea marxist al colocviului și, mai ales, al inadecvării, sau incorecteii poziționării a unor teme precum impactul colonial asupra societăților industriale, minoritățile naționale și societățile industriale și relația dintre migrația forței de muncă și țările industrializate⁴, reproșând, totodată, că prin colocviul de la Paris se vrea un control doctrinar și instituțional al antropologiei franceze, fosta etnologie.

„Aerul” marxist este ușor detectabil și el continuă să se disperseze în antropologie și în anii ce vor veni. Plămânii științei respiră marxism sau neo-marxism o bună bucată de vreme.

Problematika acestui colocviu crucial, dar și dominantă sa ideologică, ne-au determinat să selectăm câteva contribuții care marchează evoluția antropologiei franceze și care s-au constituit în poli de iradiere teoretică și metodologică.

Prin opera lui Maurice Godelier încercăm să subliniem, pe de o parte, continuitatea unei problematice axiale a antropologiei, relațiile de rudenie, pe de altă parte, și perspectiva marxistă a acestei problematice, precum nașterea antropologiei economice franceze.

Prin contribuția lui Marc Augé, dorim să surprindem deschiderea antropologiei spre domeniul urbanului, așa cum prin David Le Breton reflectăm o adevărată invazie a cercetării antropologice a senzorialului și schimbarea radicală de focalizare teoretică, precum și a terenului.

Este evident că oricare altă selecție ar fi fost posibilă. Nu am dorit o abordare exhaustivă, ci tratarea unei linii directoare, care începe cu acest colocviu din 1977, gata să proclame un nou „imperiu”, dar și care anunță un alt colocviu, a cărui problematică este individul hipermodern. Cu alte cuvinte, să observăm schimbarea radicală atât a celui observat, cât și a observatorului în contextul transformării radicale a paradigmatelor socialului, dar și ceea ce poate fi numit chiar o mutație antropologică.

După cum se poate observa din lista de participanți, unii dintre ei, pe atunci foarte tineri, vor deveni nume importante ale domeniilor lor de cercetare. Unii au continuat relația cu vechea lume colonială: Pierre Bourdieu (Algeria și Magrebul), Marcel Griaule (Mexic), Georges Balandier (Africa sub-sahariană), Roger Bastide (Brazilia), ducând mai departe lucrări începute cu mai bine de un deceniu în urmă; alții au devenit nume ale antropologiei economice, precum François Pouillon, Claude Meillassoux, iar alții ai ramurilor consacrate ale antropologiei, cum ar fi relațiile de rudenie (Jean Cuisenier), din perspective ideologice diverse, în general, marxiste, precum Maurice Godelier.

Alții au pus bazele unei antropologii a urbanului (Gérard Althabe, Marc Augé, Isac Chiva). Au fost poziționări chiar avangardiste, ca aceea a lui Marc Augé. Tentativa lui de a sublinia că se poate face cercetare antropologică în întreprinderi sau în ZUP (*zone à urbaniser de priorité*) a fost, însă, doar relativ prizată (intervenția lui Jean-Louis Siran, un cercetător cvasinecunoscut) și, oricum, într-un cu totul alt context științific, cel dintre observator și observat.

Acest context ni se pare esențial pentru antropologie. De aceea, primul nume pe care îl evocăm și pentru că acoperă o perioadă foarte mare de timp, dar și pentru că are preocupări numeroase, cu schimbări de opinie spectaculoase, este cel al lui Maurice Godelier.

⁴ *Ibidem*.

1. Maurice Godelier sau curajul schimbării

Fost asistent al lui Braudel, apoi al lui Lévi-Strauss, despre care, la senectute, scrie o monografie senzațională, titular al catedrei de antropologie la Collège de France, reformator al CNRS și al cercetării din domeniul științelor sociale, fondator al Centrului de Cercetare și Documentare dedicat culturilor Pacificului (CREDO), el însuși un cercetător al acestor culturi, Godelier este, în același timp, un continuator și un reformator.

Cărțile lui despre civilizația oceaniană, despre populația Baruya (*La production des grands-hommes*, 1982 și *Les métamorphoses de la parenté*, 2004) marchează o performanță în antropologie. Dacă cercetarea de teren a lui Claude Lévi-Strauss este considerată cea mai scurtă, cercetarea de teren a lui Godelier este considerată cea mai îndelungată, cu schimbări de perspectivă și de discurs surprinzătoare.

Raportarea la Claude Lévi-Strauss nu este întâmplătoare, pentru că împreună cu acesta Godelier rămâne unul dintre cei mai importanți specialiști în ceea ce antropologia culturală a numit mereu cheia sa de boltă, relațiile de rudenie.

Cele două cărți amintite anterior sunt semnificative pentru felul în care Godelier își asumă moștenirea straussiană, grefând pe modelul analizei structurale o viziune marxistă, în prima etapă, cea reflectată în *La productions des grands-hommes*, unde populația Baruya este analizată ca o comunitate fără clase și fără stat, cu un tip de descendență aparte, care exclude determinismele economice și politice ale relațiilor de rudenie.

Această concepție stă la baza criticilor ulterioare ale antropologiei economice formaliste sau substantiviste. În *Les metamorphoses...*, el insistă asupra noțiunilor de instituție și funcție în exercitarea, construirea țesăturii de schimburi la nivelul economiei primitivilor, temperând aspectele marxiste ale viziunii sale.

Premiat, apreciat, invocat, Godelier acționează ca un patriarh, insistând asupra înțelegerii esențelor societăților umane.

În 2014, coordonează un volum impresionant care se numește *La mort et ses au-delà*, publicat în colecția de antropologie a CNRS, colecție condusă chiar de el, și în care sunt prezentate paisprezece concepții despre moarte și lumea de dincolo de pe tot globul în încercarea de a sugera că nicăieri în lume moartea nu se opune vieții, indiferent de arsenalul siderant în diversitatea lui de ritualuri și credințe, care nu exprimă altceva decât copleșitoarea creativitate a omului în fața morții în efortul acestuia de a o domestici, cu alte cuvinte, un comportament coerent, ritualizat și constructiv, denotând un evident optimism.

Moartea se opune nașterii și nu vieții, căci viața continuă după moarte, de unde și o semantică foarte coerentă peste tot în lume a ritualurilor de trecere, ca formă de ordonare a existenței și de împlinire a acesteia.

În 2016 el publică *La pratique de l'anthropologie*. Subtitlul acestei „cărțului” atrage atenția, de la descentrare, la angajare! Este un fel de rememorare a întregii sale activități, pe care o supune unei sinteze dintr-o dublă perspectivă, antropologică și filosofică.

Din punct de vedere antropologic, sunt rediscutate relațiile de rudenie, sexualitatea, moartea, relațiile de putere, economice, dubla realitate a lumii, concretă și imaginară. Concluzia lui este că doar raporturile politico-religioase pot stabili suveranitatea unui grup uman pe un teritoriu dat, resursele, locuitorii.

Interpretarea lui, în special, asupra relațiilor de rudenie și a rolului lor în societate este noutatea absolută și distruge întreaga teorie a acestora ca nucleu al tuturor activităților sociale. Ideea este dezvoltată în *Les metamorphoses...* și, mai apoi, în 2007, în *Au fondement des sociétés humaines*.

Din punct de vedere filosofic, natura umană, văzută ca acea parte din fiecare dintre noi dincolo de orice libertate, este nucleul construcției sale și a mecanismului filosofic ce coagulează viziunea antropologică.

Textul lui Godelier, autoironic și blând-ironic cu lumea, este cel al unui patriarh ce refuză să fie un model, pentru că mai are de transmis ceva lumii, altceva decât ceea ce ar putea transmite opera sa ca text monumentalizat.

Aceeași dublă dimensiune, de continuator și reformator, o are opera lui Godelier și în domeniul antropologiei economice. Dacă în lucrările în care abordează relațiile de rudenie, Godelier este oarecum un tradiționalist, în ceea ce privește antropologia economică, el este un deschizător de drumuri.

1.1. Nașterea unei științe așteptate, antropologia economică franceză

În primele pagini ale sintezei pe care o face Maurice Godelier preocupărilor sale științifice („une sorte d’inventaire des résultats”⁵), în *Fondamentaux de la vie sociale*, lucrare apărută într-o colecție a CNRS, sugestiv intitulată „Les Grandes Voix de la Recherche”, antropologul francez își amintește începuturile antropologiei economice în Franța, după cel de-al Doilea Război Mondial.

El sugerează un context care i-a marcat devenirea, dar care construiește și o știință: antropologia economică americană, văzută ca model teoretic, personalitățile lui Claude Lévi-Strauss și Claude Meillassoux, influența filosofiei marxiste și mișcările de independență ale coloniilor africane, context care face din el unul dintre primii specialiști în antropologie economică din Franța⁶.

Într-o jumătate de secol, antropologia economică franceză a trecut de la simple reflexe mimetico-intelectuale la soliditatea și legitimitatea disciplinei universitare.

Dacă anii '60 ai secolului trecut erau dominați de Claude Meillassoux (*Anthropologie des Gouro de Côte d'Ivoire: de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris, Mouton, 1964) și de Maurice Godelier (*Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspéro, 1966), ambii puternic influențați de marxismul clasic și de neo-marxism, anii '70 devin semnificativi prin eforturile de conturare a domeniului, de identificare și aprofundare a problematicii științei și de impunere a unor nume de referință (pe lângă Maurice Godelier și Claude Meillassoux, tot inspirați de marxism scriu Emmanuel Terray, Pierre-Philippe Rey, Lucien Demonio, François Pouillon, Henri Moniot, Roger Meunier), care, prin participarea cu studii în volume colective, cum este cel coordonat de François Pouillon, *L'Anthropologie économique. Courants et problèmes* (Paris, Maspéro, 1976), contribuie decisiv la acceptarea antropologiei economice ca domeniu independent al antropologiei culturale și sociale.

⁵ Maurice Godelier, *Fondamentaux de la vie sociale*, Paris, Éditions du CNRS, 2019, p. 5.

⁶ „J'ai alors découvert l'anthropologie économique, déjà assez développée dans les pays anglo-saxons, mais très peu présente en France. Il n'y avait qu'un seul spécialiste à l'époque, Claude Meillassoux, qui l'avait découverte aux Etats-Unis” (*Ibidem*, p. 7).

Anii '90 și începutul secolului nostru se caracterizează prin accederea antropologiei economice în universități, prin impunerea ei curriculară, prin capacitatea de a realiza sinteze ale problematicii științifice, prin posibilitatea retrospectivelor, într-un cuvânt, prin legitimarea istorică a domeniului.

2. Marc Augé și o nouă filosofie a spațiului în antropologie

Aceiași ani '90 ai secolului trecut prezintă două direcții metodologice care structurează cercetările antropologice. Prima, oarecum tradiționalistă, continuă cercetarea vechilor terenuri coloniale. Este metodologia expansivă, totalitară, a unor Godelier, despre Baruaia, sau Claude Meillassoux, despre Guro, cu inflexiuni neo-marxiste, în cazul celor două exemple, și o a doua tendință, ce se aplică asupra individului, o metodologie implozivă, o atomizare.

Această tendință de atomizare metodologică în contextul dezvoltării urbane, care ridică noi provocări tematice și conceptuale, conduce la apariția unei noțiuni precum non-spațiul, dezvoltată de Marc Augé.

El stabilește deosebiri între loc, spațiu și non-loc în raport de conceptul unificator de loc antropologic, un construct concret și simbolic, în același timp: „Nous réserverons le terme de «lieu anthropologique» à cette construction concrète et symbolique de l'espace qui ne saurait a elle seule rendre compte des vicissitudes et des contradictions de la vie sociale mais à laquelle se réfère tous ceux a qui elle assigne une place, si humble ou modeste soit elle” [Rezervăm termenul de «loc antropologic» acestei construcții concrete și simbolice a spațiului incapabilă de una singură să oglindească vicisitudinile și contradicțiile vieții sociale, dar la care se referă toți aceia cărora ea le impune un loc, oricât de modest și umil ar fi acesta – trad. noastră]⁷.

Concretețea lui este văzută ca o dublă proiecție: sincronică, totalitatea relațiilor sociale ce produc identitatea unui grup și diacronică, totalitatea evenimentelor înregistrate ca atare de un grup social cu scopul de a-și contura identitatea. Augé stabilește trei trăsături comune ale locului antropologic: identitarul, relaționalul și istoricul, acesta din urmă conjugându-le pe primele în dorința de a le asigura o stabilitate minimă.

Acestor trei trăsături li se poate adăuga o a patra, dar cu o ontologie ambiguă; statutul intelectual. El ar identifica ideea, imaginea pe care și-o fac cei care-l locuiesc despre un loc, imagine basculând mereu între parțialitate și mitizare. Din punct de vedere identitar, locul antropologic este locul „alor tăi”, locul identității împărțite, locul comun pentru cei care-l locuiesc împreună și care sunt recunoscuți ca atare de către ceilalți, care nu-l locuiesc.

Acestor concepte legate de ontologic, Augé le adaugă alte trei concepte legate de receptare, de virtualitatea metalimbajului: receptarea spațiului, timpului și a individului într-o stare de exces. Supramodernitatea ne obligă să gândim axa spațio-temporală în raport de noțiunea de exces. Supraabundența evenimentială provocată de mijloacele media ne conștientizează sensul și non-sensul istoriei.

Exigența noastră de a înțelege prezentul, exigență busculată de sărăcia mijloacelor și de restrângerea cunoștințelor ne împiedică să dăm un sens viitorului apropiat și

⁷ Marc Augé, *Non-Lieux* [Non-Locuri], Paris, Seuil, 1993, p. 68.

instaurează sentimentul decepției și al dezamăgirii în fața incapacității de a înțelege universul, pe de o parte, iar, pe de altă parte, de a conferi productivitate și coerență ideologiilor socio-politice. Dezamăgirile produse de socialism, comunism, liberalism sunt interpretate adesea ca semne ale unei crize a istoriei. Istoria se reduce la informație. Aceasta își organizează spațiul ei care este un spațiu virtual, cel al media și net-ului.

La acest exces evenimențial se adaugă abundența spațială. Acest tip de abundență este generat de rapiditatea informației și de eficiența tehnicii comunicării. Puncte extreme ale globului sunt unite instantaneu prin radio, televiziune, telefon, poștă electronică. Altădată, sărăcia informațională susținea sentimentul imensității globului, a îndepărtărilor insurmontabile. Azi supraabundența informațională produce, în mod paradoxal, micșorarea planetei. Zborul cosmonauților, mijloacele rapide de comunicare, sateliții care zbârnâie în jurul Terrei, cucerirea Lunii creează senzația aproapelui și a posibilului. Această micșorare a planetei înseamnă totodată și deschiderea acesteia spre noi prin intermediul informației video și audio, informații care produc, la rândul lor, un univers relativ omogen în diversitatea lui, cu care adesea confundăm realitatea, autoînșelându-ne, ficționând, proiectându-ne în universuri imaginare secundare: „Cette surabondance spatiale fonctionne comme un leurre, mais un leurre dont on serait bien en peine d’identifier le manipulateur [...]. Elle constitue pour une très large part un substitut aux univers que l’ethnologie a traditionnellement fait siens. De ces univers, eux-mêmes assez largement fictifs, on pourrait dire qu’ils sont essentiellement des univers symboliques que de constituer pour les hommes qui les ont reçus en héritage un moyen de reconnaissance que de connaissance: un univers clos ou tout fait signe, ensembles de codes dont certains ont la clef et l’usage, mais dont tous admettent l’existence, totalités partiellement fictives, mais effectives, cosmologies qu’on pourrait croire conçues pour faire le bonheur des ethnologues” [Această abundență spațială funcționează ca o capcană, fără a ști, însă, cine a întins-o [...] Ea constituie pentru cei mai mulți un substitut al universurilor pe care etnologul le-a considerat în mod tradițional obiectul științei sale. Despre aceste universuri, ele însele accentuat fictive, putem spune, mai curând, că sunt universuri esențial simbolice decât că ar constitui pentru cel care le-a primit moștenire un mijloc de recunoștință decât de cunoștințe, un univers închis unde totul este semn, sumă de coduri pe care puțini le stăpânesc, dar a căror existență toți o admit, globalități în parte fictive, dar efective, cosmologii despre care am putea crede că au fost create pentru a asigura fericirea etnologilor – trad. noastră]⁸.

Capcana despre care vorbea Augé poate fi evitată, dar nu neglijată. Acest spațiu virtual, ficțional poate deveni el însuși subiect de cercetare, dar Augé vrea să sublinieze, mai ales, necesitatea flexibilității metodei de receptare a diversității spațiului, a unei schimbări clasificatorii. Această schimbare este una de scară, ce se traduce în multiplicarea referințelor prin intermediul imaginii care surprind, în același timp, modificările fizice ale spațiului; aglomerările urbane, transferul de populație etc. și care aduc în discuție noțiunea de non-loc.

De fapt, instrumentul metodic cheie al lui Augé este tocmai această schimbare a scării de redare. De la acel 1/1 al spațiului identitar, spațiul se micșorează până la scara

⁸ *Ibidem*, p. 46.

anonimatului. Definirea conceptului de *non-lieu* pune și este pusă în valoare de o logică aparte. Locul antropologic, vidat de tot ce are identitar, devine un *non loc*⁹. Cu toate acestea, nu opoziția netă (spațiu/non-spațiu) devine definitorie, ci suprapunerile, mixajele insidioase, alternativele efemere: „Le lieu et le non-lieu sont plutôt des polarités fuyantes; le premier n'est jamais complètement effacé et le second ne s'accomplit jamais totalement – palimpsestes ou se réinscrit sans cesse le jeu brouillé de l'identité et de la relation” [Locul și non-locul sunt mai curând polarități mișcătoare; primul nu se șterge niciodată complet iar cel de-al doilea nu se împlinește niciodată plenar – palimpseste unde se scrie fără încetare jocul tulburat al identității și relațiilor – trad. noastră]¹⁰.

Non-locul este produsul supramodernității; acel spațiu propice anonimatului, traversat zilnic de, din ce în ce, mai multe persoane. Augé înțelege prin *non-lieu* atât spațiile prin care se efectuează circulația accelerată: autostrăzi, gări, aeroporturi, cât și mijloacele prin care acesta se realizează: autovehicule, metrouri, trenuri, avioane. Spațiile vidate de identitate sunt spații de tranzit, lanțurile de hoteluri, de supermagazine, satele de vacanță, taberele de refugiați.

Într-un astfel de non-loc, individul devine utilizator și întreține cu spațiul o relație contractuală, simbolizată de biletul de metrou, de parcare, de tren, de avion, de peron. Sunt locuri unde lupti pentru a-ți câștiga anonimatul prin prezentarea biletului, carnetului de cecuri. Non-locurile nu pot deveni niciodată locuri ale memoriei; nu pot fi mitizate. Ca și locurile, nici non-locurile nu sunt în stare pură; ele se întrepătrund, ele cu ele sau locul cu non-locul, susținând un statut de paranteză socială.

O astfel de secționare în conținutul social al spațiului propune o delocalizare, un joc de puneri în abis, de implozii în impersonal, de schimbări radicale și dinamice de scară. Dinamismul schimbării este legat de axioma conform căreia spațiul se organizează întotdeauna într-o pluralitate de locuri în urma unei duble deplasări; a călătorului și a peisajelor, perceperea lui fiind determinată, deci, de dinamismul receptării, de conștientizarea agresivității referențialului.

Noua antropologie este una a subtilității, ce urmărește proclamarea unei alte focalizări, ce distruge tendința clasică spre morfologii și optează pentru surprinderea unei configurații instantanee de poziții și nu pentru o logică mecanică a relațiilor, căci non-locul nu adăpostește nici o societate organică, fără a fi, prin aceasta, o utopie. Individul ia locul comunității: „C'est dans l'anonymat du non-lieu que s'éprouve solitairement la communauté des destins humains” [Anonimatul non-locului este adevărata măsură a comunității destinelor umane în individualitatea lor cea mai adâncă – trad. noastră]¹¹.

Noua antropologie este una a individualului surprins într-un paradox generat tocmai de excesul informațional. Pe de o parte, informația produce o evidentă apropiere a indivizilor, dar, pe de altă parte, produce o tot la fel de evidentă îndepărtare. Din participant, individul devine martor al vieții contemporane: „L'ethnologue des sociétés contemporaines retrouve donc la présence individuelle dans l'univers englobant ou il était traditionnellement habitué à repérer les déterminants généraux qui donnaient sens aux configurations particulières ou aux accidents singuliers” [Etnologul societăților

⁹ *Ibidem*, p. 100.

¹⁰ *Ibidem*, p. 101.

¹¹ *Ibidem*, p. 150.

contemporane regăsește individul în universul global unde era obișnuit să regăsească determinanți generali care dădeau sens configurațiilor specifice sau accidentelor întâmplătoare – trad. noastră]¹².

În 1994, Augé revenea asupra subiectului¹³, subliniind necesitatea regândirii obiectului de studiu al antropologiei odată cu schimbarea lumii, căci de la un capăt al altuia al planetei asistăm la un bruij al semnelor, care generează disoluția legăturilor sociale și impune o evidentă singurătate a individului în lume ca semn al modernității contemporane. Concluzia lui pare a fi clară: în fața unei situații sociale noi, sunt necesare un nou obiect științific, noi întrebări și noi concepte: „L'extension des non-lieux à la terre entière, dans des proportions encore inégales, l'affaiblissement parallèle des cosmologies ou des rhétoriques intermédiaires qui reposaient sur la pérennité et la symbolisation des lieux, et la dissolution consécutive des liens sociaux qui y correspondaient, au total un certain rapport solitaire au monde, caractérisent ainsi la modernité contemporaine” [Extinderea mondială a non-locului, în proporții, încă, inegale, slăbirea în paralel a cosmologiilor sau a retoricilor intermediare centrate pe simbolistica și perenitatea locurilor și disoluția consecutivă a relațiilor sociale care corespundeau acestora, în concluzie, adâncirea singurătății în lume, sunt trăsăturile modernității contemporane – trad. noastră]¹⁴.

3. O antropologie a senzorialului sau invazia Le Breton

Ducerea mai departe a acelei antropologii a individualului pe care Augé o anunța, pe care Pierre Sansot, mai întâi, cu *Poétique de la ville* (1996), apoi cu *Du bon usage de la lenteur* (1998) o continua, își va găsi un debușeu bine organizat teoretic și foarte productiv într-o antropologie a senzorialului destul de bogată, din care am ales opera lui David Le Breton.

Încercările teoretice de a regândi integrarea senzorialului în discursul antropologic, nu puține la număr, deși par a fi diferite ca abordare, au în comun confluența într-o inedită *antropologie a simțurilor*¹⁵ (cf. David Le Breton), o antropologie care speculează condiționarea culturală a acțiunii senzoriale, senzorialitate care, la rândul ei, conferă culturii trăsături identitare suplimentare, ca urmare a experiențelor individuale specifice.

David Howes, citat de Le Breton, definește un astfel de proiect în felul următor: „Antropologia simțurilor caută, înainte de toate, să determine cum structurarea experienței senzoriale variază de la o cultură la alta, după semnificația și importanța relativă acordată fiecărui simț. Ea caută, de asemenea, să retraseze influența acestor variațiuni asupra formelor de organizare socială, asupra concepției despre sine și despre cosmos, asupra regularizării emoțiilor și asupra altor domenii de expresie corporală”¹⁶.

¹² *Ibidem*, p. 147.

¹³ Marc Augé, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie* [Simțul celorlalți. Actualitatea antropologiei], Paris, Fayard, 1994.

¹⁴ *Ibidem*, p. 218.

¹⁵ Cf. David Le Breton, *La saveur du monde. Une anthropologie des sens* [Savoarea lumii. O antropologie a simțurilor], Paris, Métailié, 2006.

¹⁶ David Howes (edit.), *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 4 apud David Le Breton, *op. cit.*, p. 17.

Howes gândește acest raport dintre senzorial și cultură destul de radical, simțurile nu sunt abordate doar ca instrumente cognitive, utile descrierii mai profunde a realității, ci și ca pretext în vederea re-gândirii cadrelor teoretice ale antropologiei, angajând această nouă perspectivă (organizare socială, raportul dintre om și cosmos).

El manifestă, însă, o viziune holistă, aproape clasică despre antropologie (studiul comparat al comportamentelor culturale), chiar și când propune schimbări radicale. De fapt, intuim în poziția lui Howes, dacă nu o contradicție, cel puțin o tensiune intelectuală, provocată de următorul tip de inadecvare.

El consideră atât de normală contribuția senzorialului la definirea comportamentului cultural, încât trece peste evidentele inadecvări sistemice, inerente, pe bună dreptate, ale unei astfel de antropologii specifice (influența și importanța diversă a simțurilor, gradul diferit de sensibilitate a indivizilor, lipsa oricărui aparat critic-informații sistematizate, clasificate, categorii etc.) și propune măsuri radicale, cum ar fi rescrierea antropologiilor, regândirea cadrelor de referință etc.

Le Breton pare a fi mai temperat în ceea ce privește elanul restructurant. Deși este foarte ferm în ceea ce privește taxonomia, optând clar pentru organizarea sistemică a domeniului sub numele de „antropologie a simțurilor”, este mai reținut atunci când trebuie să proclame excepționalitatea sa metatextuală. De fapt, consideră că „antropologia simțurilor este una din nenumăratele căi ale antropologiei...”¹⁷.

Din această perspectivă, el își subintitulează *La Saveur du Monde* „o antropologie”, evitând prin această nehotărâre riscuri de neasumat și subliniind, în același timp, caracterul complementar al unui astfel de demers.

De altfel, trebuie spus că Le Breton se deosebește de Howes prin două afirmații majore. În primul rând, el nu conferă antropologiei senzoriale o autonomie cognitivă totală, recunoscând sensibilității individuale o marjă, care minează permanent pretențiile de obiectivitate ale demersului scientist integrator, chiar dacă derapajele de subiectivitate ar trebui temperate de o consensualitate a esențialului, gestionată de logicile umanului.

Din această importanță substanțială dată individualului derivă, practic, a doua sa detașare de Howes, care este una de viziune, de perspectivă, de focalizare. Felul în care Howes concepe aportul senzorialului la descrierea, recompunerea antropologică a lumii îl situează în afara acestei realități, simțurile fiind, „ferestre” spre lume, în timp ce Le Breton, făcând din fiecare individ un antropolog și din fiecare percepție un dialog social și cultural, o diferență, aproape o antropologie, se situează înăuntrul acestei realități. Pentru el, simțurile sunt, mai curând, „filtre”, comunicări sau chiar comuniuni, dând, aproape fenomenologic, sens lucrurilor.

De altfel, Merleau-Ponty cu a sa *La Phénoménologie de la perception* (1945) se regăsește suculent în următoarea aserțiune a lui Le Breton: „A demonstra existența lumii nu înseamnă a fi cu aceasta într-o relație falsă sau justă, ci a o percepe cu propriul stil în contextul unei experiențe culturale”¹⁸.

De aceea, el nu este adeptul antropologiei simțurilor, ci al unei antropologii a simțurilor. Diferența dintre hotărât și nehotărât este umplută de fiecare individ și de sensurile culturale pe care acesta le conferă senzorialului.

¹⁷ David Le Breton, *op.cit.*, p. 16.

¹⁸ *Ibidem*, p. 17.

Modul în care Le Breton definește antropologia simțurilor îl situează între fenomenologie și postmodernism: „...antropologia simțurilor se bazează pe ideea că percepțiile senzoriale nu relevă doar o fiziologie, ci, înainte de toate, o orientare culturală, lăsând o marjă sensibilității individuale. Percepțiile senzoriale formează o prismă de semnificații despre lume. Ele sunt modelate de către educație și angrenate de către istoria personală. În aceeași comunitate, ele variază de la un individ la altul, dar cad de acord asupra esențialului. Dincolo de semnificațiile personale inserate în apartenența socială, se adaugă semnificații mai cuprinzătoare, ale logicilor umanității (antropologice) care reunesc oameni aparținând unor societăți diferite în ceea ce privește manifestarea sensibilității lor în lume”¹⁹.

Antropologia lui pleacă de la re poziționarea corpului uman în lume și, mai ales, în modernitate (*Antropologia corpului și modernitatea*, Chișinău, Cartier, 2009) și de la felul în care cultura modelează simțurile, adică raporturile corpului cu exteriorul sau felul în care exteriorul este perceput într-un mod culturalmente particular.

Ideea lui, exprimată în *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions* (Paris, Payot & Rivages, 2004), este aceea că emoțiile nu sunt spontane, ci organizate ritual, conform tipului de cultură care le-a modelat.

Durerea este, la rândul ei, un semn cultural. În *Anthropologie de la douleur* (Paris, Métailié, 2006), el consideră că durerea este un vector de interpretare a dimensiunii simbolice a relației omului cu propriul corp incavat în trama social și culturală care îl valorizează și îi modelează comportamentul. Revine în 2010, cu *Expériences de la douleur* (Paris, Métailié) în care dezvoltă ideea că durerea este un fel de percepție, care duce la disoluția frontierei dintre interior și exterior. Mergând mai departe, abordează un alt aspect al relației corp – realitate, corp – cultură, o tentație contemporană care tinde să devină comportament cultural, ieșirea din sine, părăsirea sinelui. În *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine* (Paris, Métailié, 2015), acest pericol al unei vieți impersonale ce presupune ieșirea din sine, pasiunea absenței, semnifică după antropologul francez, efortul de a scăpa de tot ce este apăsător, o formă de contra-identitate.

Ceva mai optimist se relevă Le Breton în *Marcher. Éloge des chemins et de la lenteur* (Paris, Métailié, 2012), unde consideră că mersul este, într-un fel, o fericită transformare de sine, o experiență de reevaluare a corpului și a felului în care lumea se poate releva în mers.

Voce copleșitoare a noii antropologii franceze, Le Breton impune teme care busculează radical felul de a face știință, de a gândi raporturile noastre cu lumea, de a gândi comportamente culturale.

3.1 Violența, categorie antropologică

David Le Breton este, din punctul de vedere al opțiunilor tematice, extrem de semnificativ pentru tensiunile epistemice care sfâșie antropologia europeană a începutului de mileniu. Aplecarea spre individ ca obiect antropologic, dar și ca observator, în același timp, sunt deseori temperate de revolte ale temelor clasice.

¹⁹ *Ibidem*, p. 16.

Un astfel de exemplu este violența pe care David Le Breton o abordează într-o viziune inedită. El nu scrie doar despre violența infantilă, ci o relaționează pe aceasta cu noile contexte social urbane.

Schimbările spectaculoase pe care le resimt societățile în urma confruntării cu noua ordine mondială sunt siderante și ele merg, în general, spre o cu totul altă formă de construire a personalității umane.

Această presiune a globalizării și multiculturalismului transformă radical modelele sociale cu care eram familiarizați, de la modelele de gen, unde componentele tradiționale se șterg și construcția socială a masculinului se fragilizează, până la forme de ritualitate subtilă. Orașele lumii devin scena pe care o nouă educație socială se regizează de forțe și ideologii într-o continuă și perversă schimbare.

Subliniam, într-un alt context, că „cea mai spectaculoasă resetare socială produsă de urban asupra unei categorii de vârstă sau profesională este cea pe care o resimte copilul. Într-o societate rurală, copilul este aproape inexistent ca actant social... Această realitate este generată de tipul de socializare pe care o comunitate tradițională îl aplică... Socializarea copilului într-un cadru tradițional rural urmărește inducerea de reguli sociale într-un ritm lent și într-o ciclicitate largă”²⁰.

Nu același lucru se întâmplă în cazul copilului ce locuiește în aceste cartiere periurbane.

Obligat să pășească singur în exteriorul apartamentului, copilul se naște social. Locuința părinților săi, prelungire a uterului matern, reprezintă pentru el siguranța, protecția, căldura. Lumea devine o alternanță de înăuntru și afară, pe care copilul este obligat să o descopere repede.

Spațiile intermediare, scara de bloc, curtea sau „în fața blocului”, subsolul blocului sunt primele instrumente cu care copilul operează această diferență spațială.

Aceste spații aparțin tuturor locatarilor. Aici copilul poate observa diferențe și începe să conștientizeze că spațiul nu este omogen. Prima opoziție definitorie este cea dintre curățenie și murdărie (murdărie fizică, dar și verbală, vulgaritatea, sau comportamentală, violența), apoi cea dintre siguranță și nesiguranță. Spațiul interior al locuirii este sinonim curățeniei. Mai târziu va afla că această curățenie este generată de respectarea unor conveniențe; toate acele „ai voie” sau „n-ai voie” pe care le aude zilnic. Murdăria lumii exterioare se instaurează atunci când aceste conveniențe sunt abolite.

Și adevărata criză se manifestă atunci când copilul trebuie să devină adult, când modelele sunt bruiate de o exterioritate haotică.

Despre o astfel de criză scrie David le Breton în *Rites de virilité à l'adolescence* (Bruxelles, Fabert, 2015). Autor extrem de productiv, profesor universitar de socio-antropologie la Strasbourg, Le Breton are o componentă a operei sale, extrem de diversă tematic, dedicată adolescenței (*Conduites à risque: des jeux de mort aux jeux de vivre, Disparaître de soi. Une tentation contemporaine, Dictionnaire de l'adolescence et de la jeunesse*). Această preocupare tematică este sintetizată în cartea pe care autorul o publică în Belgia într-o colecție („Temps d'arrêt”), susținută de programul Yapaka, program dedicat victimelor abuzurilor sociale.

²⁰ Nicolae Panea, *Zei de asfalt*, București, Cartea Românească, 2001, p. 189.

În cele unsprezece foarte scurte capitole (cartea nu are decât 56 de pagini), universitarul francez abordează diferitele forme de violență masculine, cauzele și contextele de manifestare, pe care le unește sub o retorică omogenă, numindu-le rituri de virilitate, ca formă specifică a riturilor de trecere într-o societate post-modernă. Toate se subsumează unui comportament ce stă sub semnul riscului (*conduite à risque*). Acesta este și subiectul primului capitol (*La dimension sexuée des conduites à risque*), în care Le Breton asociază un astfel de comportament cu sexualitatea și stabilește că educația și cultura sunt cele care impun inconștient și intenționat în aceeași măsură un model care determină atitudini specifice și un corp de femeie sau bărbat, aici, corpul fiind văzut în dimensiunea lui socio-culturală și nu biologică. Dintr-un astfel de model decurg o serie de trăsături comportamentale pe care Le Breton le analizează în continuare și care devin, fiecare, câte un capitol al cărții: *Surenchère du viril*, *Les filles comme enjeux de pouvoir*, *Des rites virils de l'entre-soi*, *Modèles de virilité*, *De Jackass au happy slapping: se montrer*, *Jeux dangereux*, *Tueries scolaires*, *Djihadisme*, *L'indifférence à la cruauté* și *Ouverture*.

Plecând de la ideea exprimată în primul capitol, Le Breton conjugă importanța sexualității, a modelului cultural proliferat de educație cu o serie de cauze sociale și cu importanța culturii populare. El consideră că dislocarea vechilor culturi muncitorești, a societății salariale, șomajul endemic, dispariția opoziției politice care federa furia și revendicările, dând un sens voinței de a transforma lucrurile și demnitate actorilor sociali, fragmentarea culturală a populației în cartiere tentaculare, inadecvarea codurilor sociale ale străzii în afara zonelor de precaritate, contextul sărăciei populației regrupată într-un singur loc nu ar facilita trecerea tinerilor spre o cetățeanță fericită, integrarea acestora în cadrul societăților în care trăiesc²¹.

La aceasta se adaugă faptul că așa-zisa cultură a străzii este mult mai atractivă pentru tineri, care nu sunt capabili să se proiecteze în viitor și care rămân ancorați în prezent. Închiderea în sine a cartierelor sărace sau chiar populare, marginalizarea lor, și culturală, produce o exacerbare a rolurilor de gen și o inflație a stereotipurilor, ca o formă de evaziune față de tot ce societatea așteaptă în mod tradițional de la un bărbat, serviciu, bani, securitate etc.²²

Culturile muncitorești care făcuseră un model din comportamentul sindical, al celui „tare-n clanță”, au dispărut, așa că e extrem de greu să construiești o identitate masculină într-un context marginal social, fără bani și fără niciun viitor. Dacă la aceasta se mai adaugă și eșecul școlar, modelul bazat pe violență și scârbă față de tot ce înseamnă social organizat poate fi ușor de înțeles, chiar dacă mai greu de acceptat.

Acest comportament se materializează în tot ce presa anunță aproape zilnic, masacre în școli, adeziuni la grupări fundamentaliste și teroriste, jocuri periculoase, jocul cu moartea, ritualuri de sacrificiu, sinucideri, tatuajul, indiferență la cruzime. Le Breton analizează aceste fenomene în raport de apartenența socială, găsind similarități comportamentale ale tinerilor ce provin din clase diferite, cauzele fiind de cele mai multe ori cele care diferențiază straturile sociale, dar și din perspectiva genului, comportamentul feminin fiind extrem de diferit de cel masculin.

²¹ David Le Breton, *Rites de virilité à l'adolescence* [Rituri de virilitate la adolescență], Bruxelles, Fabert, 2015, p. 8–9.

²² *Ibidem*, p. 8–10.

Concluzia savantului francez este că o parte din băieți aleg anumite forme de virilitate pentru a simți că există și pentru a-și oferi o legitimitate contestată de restul lumii. Ei dau o semnificație aparte forței lor fizice, pe care o cultivă în săli de sport, și capacității lor de a transforma orice relație în confruntare. Pentru mulți nu e vorba decât de o trecere, o formă de a se afirma într-un context economic și social care lasă puțin loc construirii stimei de sine. Alții găsesc în aceste forme de virilitate, în special în *happy slapping* sau în jocurile periculoase, o manieră ludică de a provoca legături sociale și de a exista la intensitate maximă. Unii se pierd pe un drum fără întoarcere, trăgând și pe alții după ei, care, din nefericire, îi însoțesc doar pentru că nu știu să dea un sens existenței lor.

Imposibilitatea unor adolescenți de a se identifica cu ceilalți, o ură cumplită care înlocuiește integrarea în societate și în lume, o fascinație pentru imagine și un sentiment de a atinge nemurirea prin virulența actului devin componentele unui nou ritual de trecere. Putem vorbi de ritual de trecere sau doar de trecere la acte, violența fiind cea care le caracterizează pe amândouă și complică viziunea antropologului și înțelegerea lui? Întrebările de azi pot deveni ușor teme ale antropologiei de mâine. Depinde de noi cât de apropiat este acel mâine.

Acel mâine este, fără dubiu, unul al hipermodernității, unul al altui tip uman.

Dacă în 1977, colocviul de la Paris era interesat de definirea științei prin clarificarea triplei condiționalități, obiect – metodă – cercetător, în 2004, colocviul despre hipermodernitate, ale cărui lucrări sunt publicate în 2017, abordează o nouă realitate, o adevărată mutație antropologică, cu alte cuvinte, premisele construirii din nou a științei.

4. Individul hipermodern

Fie că este un pasaj haotic ce anunță un prezent ce nu are nume, după cum spune Umberto Eco, fie că este o deformare perversă a modernității, postmodernitatea, ca formă de accelerare social-economică, provocată de mondializarea evidentă care ne marchează substanțial, este supusă evaluării complexe de către istorici, filosofi, sociologi, psihologi, economiști, antropologi pentru a identifica schimbările pe care aceasta le provoacă la nivel social și individual.

Controversată, perioada cunoaște nu doar o instabilitate taxonomică (postmodernitate, hypermodernitate, supramodernitate), ci și una cronologică. Carlo Bordoni consideră că epoca este deja într-o fază descrescătoare, iar Eco aprecia acum câțiva ani că perioada doar și-a coagulat semnele distinctive (hiperconsumismul, hiperindividualismul, lichidizarea constantelor axiologice tradiționale), deci ar fi oarecum într-o fază inițială.

Mult mai vizibil, procesul de mondializare cu toate schimbările radicale pe care le-a produs; globalizarea legilor pieței, excesul temporal marcat de avalanșa de evenimente și dominația imediatului, a urgentului, excesul spațial prin desființarea limitelor spațiale, desființarea frontierelor, excesul etic prin reconsiderarea interdicțiilor, prin excesul de violență, hiperconsumismul, excesul comunicațional, a atras atenția ca un macrofenomen, a fost abordat ca atare încă de la începutul celui de-al treilea mileniu.

Efectele pe care aceste schimbări le au asupra omului au fost studiate inițial din perspectiva unor punctualități, de multe ori, doar anecdotice, semnalizatoare, exclamative. Sintezele, abordările conjugate au fost, mai curând, excepții. Până la un punct, fenomenul

este explicabil: se aborda un proces în plină desfășurare! Cu timpul, studiile complexe demonstrează că asistăm la o schimbare de paradigmă antropologică, la constituirea individului hipermodern.

În 2017, apărea sub coordonarea lui Nicole Aubert, volumul *L'individu hypermoderne* (Toulouse, Erès, 2017). Volumul este sinteza a peste trei decenii de cercetări complexe, multidisciplinare prin intermediul cărora se încerca să se răspundă unei întrebări semnificative, dacă, sub imperiul schimbărilor substanțiale de natură tehnologică, socială, culturală, ecologică, se poate vorbi despre o metamorfoză a identității contemporane și care ar fi componentele noii identități.

Nicole Aubert, coordonatoarea prezentului volum, a fost și una dintre organizatoarele colocviului inițial, din 2003, care a abordat acest subiect și în care s-a decis studierea constituirii individului hipermodern.

Colocviul din 2003 contura o serie de concluzii, care au devenit axele structurale ale cercetării următoare și, implicit, ale acestui volum.

Se constata că spre sfârșitul celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea încep să se producă o serie de transformări care au „redesenat contururile identității contemporane”²³.

Aceste transformări impun, conform cercetătorilor participanți la congresul organizat în 2003 de Universitatea Paris 7 și École supérieure de commerce de Paris, cercetarea a patru arii de interes.

Felul în care o mondializare din ce în ce mai agresivă a economiei, însoțită de o bulversare fără precedent a tehnologiilor comunicării, care conduc spre cerințe de productivitate, performanță și reactivitate din ce în ce mai intense, ne influențează viața și ne transformă.

Care sunt efectele pe care le exercită asupra individului societatea de hiperconsum în care trăim și explozia tuturor limitelor tradiționale care, până atunci, contribuiau la conturarea identității individuale moderne.

Care sunt noile forme de patologie care îl afectează pe individul hipermodern și, în cele din urmă, dacă societatea hipermodernă care se construiește sub ochii noștri constituie o depășire sau o pervertire a modernității²⁴.

Acest corolar tematic era impus de intuirea unui nou tip antropologic, contradictoriu, dar cu trăsături identificabile: „centrat pe satisfacerea imediată a dorințelor și intolerant față de frustrări, el urmărește totuși, într-o formă de depășire de sine, o căutare a Absolutului, mereu actuală. Asaltat de solicitări și de cerințe de adaptare permanentă ceea ce îi provoacă o stare cronică de stres, grăbit de timp și înconjurat de urgențe, dezvoltând comportamente compulsive și trepidante cu scopul de a-și satisface dorințele cât mai rapid și de a stoarce fiecare secundă de maximum de intensitate, el poate să cadă totodată într-„un exces de inexistență atunci când societatea îi retrage sprijinul care i-ar permite să fie un individ în adevăratul sens al termenului”²⁵.

Pe lângă deja tradiționalizatele „excese” ale supramodernității, definite de Marc Augé în *Non-lieux*, excesul de evenimentialitate, de timp și de spațiu, apare un al patrulea,

²³ Nicole Aubert, Introduction. Les métamorphoses de l'individu in eadem, *L'individu hypermoderne* Toulouse, Erès, 2017, p. 8.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 9.

cel de inexistență, pe care îl identificaseră și Umberto Eco și Zygmunt Bauman, numindu-l doar altfel.

Toate aceste constatări induc organizarea structurală a volumului, construit în șase capitole care, la rândul lor, adăpostesc un număr variabil de secvențe, semnate de toți cei optsprezece coautori, care propun focusări dintre cele mai diverse, de la economie la psihiatrie, de la sociologie la filosofie, de la psihologie la istorie, de la politologie la antropologie.

În primul capitol, *Qui est l'individu hypermoderne?*, autorii încearcă să identifice modificările survenite la nivelul comportamental al individului contemporan, felul lui de a fi și a simți și să coaguleze o nouă paradigmă antropologică. De altfel, în finalul volumului, Nicole Aubert, Claudine Haroche și Marcel Gauchet, într-o dezbatere concluzivă, sugerează chiar că asistăm la o adevărată mutație antropologică.

Al doilea capitol al volumului, în care regăsim reverberații ale gândirii lui Augé, *L'individu dans l'excès et les pathologies de l'hypermodernité*, dezvoltă tema existenței în exces și urmărește efectele ei patologice asupra individului. Tot despre efectele negative asupra individului tratează și următorul capitol, *L'individu «par défaut» et les contradictions de l'hypermodernité*, în timp ce al patrulea, *Les nouveaux modes d'expression de la quête identitaire*, analizează felul în care internetul contribuie la coagularea unor noi forme de manifestare a identității individuale. Al cincilea capitol, *Le consommateur hypermoderne*, dezvoltă două ramificații tematice, felul în care individul contemporan se raportează la corp și noile forme de consumerism excesiv. Al șaselea capitol este unul sintetic, *La société hypermoderne*, și autorii conchid asupra multitudinii de fațete pe care societatea contemporană, hiperindustrializată le are și care sunt efectele ei asupra individului, adaptarea fenomenelor sociale la mase, violența, perversiunea și pierderea personalității, dar și „elaborarea unor noi scenarii pentru a face față provocărilor din ce în ce mai accentuate ale unei societăți din ce în ce mai complexe”²⁶.

Dincolo de analizele extrem de valoroase ale societății contemporane, de afirmațiile, uneori tranșante, privind schimbările pe care le resimțim, alteori indecise sau doar constatative, dincolo de concluzia privind mutația antropologică și dincolo de chiar premisa cărții, persistă dubiul generat de situare, despre care aminteam la început: asistăm la o schimbare de identitate sau doar la o ajustare a felului nostru de a fi?

Cu toate meandrele retorice, inevitabile într-un volum colectiv, *L'individu hypermoderne* ni se pare un instrument intelectual de decopertare a realității bulversante pe care o trăim, de maximă calitate și eficiență. Doar timpul ne va demonstra dacă, foarte curând, el nu va deveni un manual, așa cum lucrările colocviului din 1977 au devenit pagină de istorie.

5. Concluzii

Alegerea personalităților prezentate nu sugerează neapărat o dilemă de reflectare a referențialului, nu este nici o construcție aleatorie, cum nu are nici orgoliul de a organiza o istorie a domeniului deși identifică nuclee ale schimbărilor de paradigmă la nivelul antropologiei franceze și deși acestea pot fi considerate surse de iradiere tematică,

²⁶ *Ibidem*, p. 227–238.

fiecare determinând influențe, mode, colportări, unele cristalizând chiar curente în antropologii periferice.

Ele au menirea de a sublinia o evoluție a unei științe, născută printr-o cezariană aventuroasă și discutabilă, de a sublinia preocuparea constantă a celor care o reprezintă de a corecta din mers, metodologic și conceptual, marea problematică a reflectării omului ca animal social și cultural, cu alte cuvinte, preocuparea unor grupuri de gânditori, solidarizați în jurul unei idei, de a construi o știință.

De aceea, toate aceste orientări au puterea de a surprinde nu doar o evoluție factuală, o acumulare, ci și suprasaturarea cu tensiuni, care pot uneori sufoca o știință, precum și capacitatea de a detensiona un sistem științific prin discuții radicale, atitudini critice și asumări raționale.

Mai mult decât atât, acești treizeci de ani par a reprezenta o perioadă de acumulări suficiente astfel încât un alt grup de savanți să fie pus în fața deciziei de a discuta, din nou, chiar natura științei, dar, oricum, terenul și metodele sau raportul dintre observat și observator.

Lucrurile se complică totuși în acest punct pentru că, cel puțin observatul dacă nu și observatorul, au suferit o mutație antropologică și valorile lor sunt puternic bruiate, așa cum bruiate sunt și obiceiurile de cercetare, terenul, metoda.

Acest tip de comunicare dintre cele două instanțe nu mai funcționează.

Ciclicitatea evoluției științei, ajunsă la criză, fie că este o criză de supraproducție intelectuală, fie că e o contestare sau neadaptare la realitatea analizată, fie o lichidizare a constantelor axiologice, impune o necunoscută substanțială, un prizonierat metodologic și un blocaj comunicațional față de care știința reacționează, încercând adaptări disperate, non-canonic la transformările care au redesenat contururile identității contemporane.

Această ciclicitate reflectă comportamentul elastic al științei, care i-a permis să se adapteze tuturor provocărilor referențialului, oricât s-ar fi diversificat acesta.

Cele două colocvii, la care aș adăuga și *Manifestul de la Lausanne*, care are în fundal gândirea lui Mondher Kilani, marchează o etapă a științei pe care o reprezentăm cu toții, coperte ale unei istorii ce s-a scris sub ochii noștri, salt al omenirii de la local la global și o esențială schimbare de comportament cultural.

FOTOGRAFIA, MARTOR VIZUAL ÎN CERCETAREA DE TEREN

Narcisa ȘTIUCĂ*

Photography as Visual Witness in Field Research (Abstract)

Our paper aims to highlight some interesting aspects regarding the production of static images in anthropological and ethnological research. We are interested in the way in which traditional societies relate to documentary photography, which we consider a witness of research and a working tool for the future. We also want to present a research technique specific to oral history through which, based on the analysis of the family album, the interests of the researcher can be harmonized with the reluctance of the informant.

Keywords: photography, field research, communication, narrative approach.

Cuvinte-cheie: fotografie, cercetare de teren, comunicare, abordare narativă.

De multe ori – poate de prea multe ori – ne-am dori ca, pe lângă cuvinte sau chiar în locul lor să avem imagini: să vedem, nu să vizualizăm, să percepem, nu doar să pricepem descrierea, să distingem și să selectăm detaliile, nu doar să acceptăm transliterarea lor. Trăim de cel puțin un secol sub semnul vizualului, al imaginii imortalizate, pe care o considerăm obiectivă, edificatoare, autentică, uneori, chiar „mult mai...” decât realitatea însăși. Știm că nu e așa, dar ne place, vrem să credem.

Așa cum arată Susan Sontag în cartea sa care a făcut carieră încă de la începutul anilor 70, inițial, primii fotografi se considerau simpli observatori, „scribi nu poeți”, iar aparatul, „o mașină de copiat”. Dar nimeni nu fotografiază un lucru în același mod cu ceilalți; subiectivitatea se naște din modul de a privi, din perspectiva culturală care te face să te plasezi într-un unghi anume. De aceea, a fotografia înseamnă a evalua¹. Intenția celui care surprinde o imagine statică nu s-a schimbat de 150 de ani: el își dorește – și impune – să dezvăluie realitatea, dar și să sfideze fluxul temporal – dând iluzia eternizării unui eveniment irepetabil, să dizolve orice granițe spațiale – aducând aproape, transformând imaginarul în imagine vizuală materializată, palpabilă și pregătită să fie tezurizată. Metaforic vorbind, fotografatul pare să aibă acea aroganță demiurgică concretizată în ubicuitate și omnisciență, precum și capacitatea de a controla procesele cognitive ale celor care îi primesc mesajul. Prin toate acestea, atunci când scrutăm trecutul, dar mai ales când privilegiem momente trăite, apreciem ca indispensabilă și autentică orice fotografie.

Pe această poziție au agreat să se plaseze până astăzi antropologii, etnologii și etnografii de vreme ce, așa cum sublinia François Laplantine, bazându-se pe observare,

* Universitatea din București.

¹ Susan Sontag, *Despre fotografie*, București, Vellant, 2014, p. 96.

activitatea lor este înainte de toate vizuală („retiniană” în formularea lui M. Duchamp)². În distincția dintre a vedea și a privi etnologic, antropologic ingrediente importante sunt memoria și anticiparea, ambele modelate de cultură, fapt care generează o anumită atitudine, poziționarea într-un anumit unghi, revelarea unor trăsături și ocultarea cu bună-știință a altora și, prin aceasta, direcționarea privirii beneficiarului imaginii către decriptarea ei într-o anumită cheie. Și asta pentru că între subiectul fotografiei și cel care declanșează aparatul se plasează, material, tehnic, obiectivul, iar dincoace de el, conștiința, gândirea, zestrea culturală, prejudecățile, gustul, prezența de spirit, interesul epistemic.

Într-o lucrare dedicată artei fotografice am aflat o tipologie așa cum a fost propusă de un renumit teoretician al domeniului, Andreas Feininger, care decupează utilitarul de documentar și de artistic. Totuși, decupajul nu este pe cât de net ne-am fi așteptat de vreme ce definiția fotografiei documentare – „înregistrare sau descriere într-o formă artistică a unei reprezentări factuale și autorizate a unui eveniment sau a unui fenomen cultural.”³ – presupune nu doar stăpânirea tehnicii specifice, ci chiar o anumită măiestrie, înzestrarea de a „reproduce sub control artistic” tocmai pentru a întreține ideea unicității momentului surprins în definitoria sa dinamică⁴. Termenii echivalenți pe care el îi propune – „înregistrare sau descriere” – pun deja probleme, dacă ne raportăm la domeniul care ne preocupă. Cel dintâi îl califică pe fotograf ca pe un simplu tehnician, care se limitează la a copia fidel realitatea, în vreme ce al doilea termen trimite către comunicare, intenția de a direcționa către anumite sensuri înțelegerea sensului. „Înregistrarea” realității pune, așa cum am arătat, probleme de poziționare culturală: oricât de fidelă și-ar propune să fie, aceasta va trăda – și trebuie s-o facă! – intențiile și scopul celui din spatele aparatului. Pe de altă parte, așa cum arată François Laplantine în lucrarea sa despre metodologia cercetării, fotografia este o descriere a ceea ce a surprins cercetătorul: este o constatare, o autentificare și o garanție că el a fost acolo, a văzut și ne permite să vedem și noi⁵. Nu în ultimul rând, așa cum vom vedea, referențialul este decisiv în cercetarea de tip etnografic.

În pledoaria sa pentru implicarea componentei artistice, căci „aparatul foto este un instrument pentru intensificarea vederii umane”, teoreticianul american propune patru caracteristici ale unei fotografii bune, care trebuie să se manifeste simultan. Acestea ar fi: puterea de a atrage privirea (printr-o tratare neobișnuită sau prin alegerea unui subiect inedit), generarea emoțiilor și sentimentelor prin naturalețe și spontaneitate (impactul vizual), semnificația (informativă, educativă, incitantă, amuzantă, sursă de inspirație sau de polemică) și calitățile grafice⁶. Dintre acestea ni se pare oportună o detaliere a celei de-a treia întrucât ea pune problema unei comunicări implicite prin intermediul imaginii create, cu atât mai mult cu cât autorul pare să impună ca pe un postulat doar respectarea dezideratelor profesionale și a înclinațiilor celui care immortalizează imaginea: „Orice îi stârnește cu adevărat interesul fotografului merită să fie fotografiat pentru că, dacă îl interesează pe el, se înțelege de la sine că va avea o anumită semnificație și pentru alți oameni. /.../ De fapt, nu contează ce fotografiezi, nici cum fotografiezi acel lucru, atâta timp

² François Laplantine, *Descrierea etnografică*, Iași, Polirom, 2000, p. 36

³ Andreas Feininger, *Fotografii creator*, Iași, Polirom, 2015, p. 28

⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁵ François Laplantine, *op.cit.*, p. 111.

⁶ Andreas Feininger, *op.cit.*, p. 56–57

cât nu renunți la dreptul tău inalienabil de a-ți exprima părerea personală într-o formă picturală /.../ atâta timp cât fotografiezi *ceea ce vrei*, așa *cum crezi tu că ar trebui*, atâta timp cât știi *de ce faci asta* și atâta timp cât lucrezi din convingere înseamnă că imaginile surprinse vor avea înțeles și mesaj pentru ceilalți”⁷.

Conform opiniei lui Feininger, fotografiile amatori (între care apreciem că se plasează și antropologii, etnologii, etnografii) ar fi privilegiați de faptul că au libertatea de a-și alege singuri subiectul și mijloacele prin care să stârnească interesul privitorului, dar adesea n-ar izbuti să fructifice această șansă deoarece se mențin pe o linie tradițională, convențională, cu accente repetitive și chiar imitative. Lucrurile nu sunt totuși atât de simple și de tranșante fie și pentru că un cercetător nu poate să se plaseze în exteriorul cercului academic, dacă își dorește ca demersul său să suscite interes. Am putea spune că, de fapt, atunci când ne propunem să realizăm o fotografie de teren rareori avem în vedere punerea în valoare a sensibilității creatoare: suntem mai preocupați să-i asigurăm valoarea documentară, să obținem o mărturie a descinderii noastre și, înainte de cuvinte sau împreună cu ele, să facem vizibil și pentru ceilalți ceea ce și cum am perceput noi.

În funcție de natura demersului de cercetare și de finalitatea lui, semnificația imaginii se poate concretiza în intenția de a confirma conservarea un fapt cultural, de a semnaliza transformările actuale sau doar de a-l readuce în atenție publică. Pentru fotografia documentară – antropologică sau etnografică – referențialul este definitiv în transmiterea mesajului: momentul, locul, contextul în care au fost surprinși protagoniștii sau obiectele, activitățile, faptele de cultură, toate sunt esențiale pentru crearea unui document autentic și complet, un instrument de lucru util în prezent și un reper în viitor.

De aceea, cu totul distinct de opiniile teoreticienilor artei fotografice, etnologul și etnograficul – mai cu seamă în zilele noastre – se străduiesc să demonstreze – indicând, descriind, evidențiind – și să ofere material de comparat cu cel deja arhivat, căruia să-i adauge noi martori vizuali. Pe bună dreptate, în urmă cu multe decenii, sociologul Henri H. Stahl sublinia valoarea de neînlocuit a fotografiei în cercetarea de teren afirmând: „Oricât de bună ar fi descrierea, noi nu ne putem lipsi de surplusul de autenticitate pe care ni-l aduce o fotografie. /.../ Descrierea noastră în cuvinte ar fi prea lungă, prea confuză și lipsită de sugestivitatea pe care o are fotografia.”⁸ Prin urmare, pentru beneficiarul avizat valoarea pe care o are informația nu rezidă în noutatea surprinzătoare a subiectului și nici în artificiositatea sau măiestria tratării, ci în semnificația fotografiei în ansamblul ei și în racordurile ei cu trecutul.

Dintre „misiunile” fotografiei enumerate mai sus cea mai însemnată pentru documentarea etnografică și antropologică rămâne informarea, comunicarea prin imagine venind întotdeauna ca o completare convingătoare a discursului verbal sau scris. Prin aceasta, nu vrem să spunem că fotografia este un simplu auxiliar în domeniu, ci să susținem că esența ei este într-un mod intim legată de expectațiile celor care o privesc; am putea chiar utiliza termeni care să trimită la analiză și interpretare, consolidare teoretică și – ceea ce este cel mai important în zilele noastre – la dinamica și viabilitatea faptelor de cultură. Astfel, chiar dacă fotografia documentară etnografică (antropologică,

⁷ *Ibidem*, p. 69

⁸ Henri H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*, în D. Gusti, T. Herseni, H.H. Stahl, *Monografia – teorie și metodă*, București, Editura Paideia, 1999, p. 207

etnologică) pare să se limiteze la a „consemna” realitatea, privitorul/lectorul avizat al imaginii beneficiază, prin limbajul specific conectat la aceste discipline, de o seamă de date inestimabile, dar poate că cel mai profitabil lucru este acela că prin ea i se creează premisele împărtășirii experienței. Iată cum ubicuitatea se răsfrânge asupra privitorului, iar dintre cele patru caracteristici ale fotografiei impactul vizual și semnificația decid asupra valorii documentare. În ultimă instanță, imaginea statică trebuie să fie edificatoare atât în sens figurat – să exemplifice, să lămurească și să demonstreze – cât și în sens propriu – să construiască și să consolideze demersurile cercetării.

Atunci când fotografiem, pornim de la două premise: în lume există întotdeauna ceva interesant și important, deci merită arătat; orice obiect poate fi util în viitor pentru că presupune estimare, decizie, predicție, deci totul trebuie documentat. Prima premisă presupune o atitudine epistemică, cea de-a doua, una instrumentală, dar în domeniul etnografiei și antropologiei se ivește problema etică generată de atitudinea societăților tradiționale în fața acestui procedeu de „multiplicare” a ființei și „luare în posesie”: „În societățile primitive, lucrul și imaginea sa erau pur și simplu două manifestări fizic diferite ale aceleiași energii sau ale aceluiasi spirit. De aici, presupusa eficacitate a imaginilor pentru a dobândi favoruri sau pentru a câștiga controlul asupra unor prezențe puternice. Aceste puteri, aceste prezențe erau prezente în sine.”⁹. Se evidențiază aici două aspecte ale gândirii magice: teama de desprindere și materializare, de obiectivare a corpului și, ca o consecință firească, punerea sub protecție împotriva bănuitelor demersuri de manipulare magică după principiul *pars pro toto*. A înregistra un gest, o acțiune, un chip este echivalent cu a lua amprenta întregii ființe biologice și culturale, întrucât oamenii care aparțin vechilor culturi sau mai sunt încă legați prin fire nevăzute de acestea percep actul tehnic drept un ansamblu de fapte demiurgice: blocarea voluntară a timpului, multiplicarea corpului, încremenirea într-o secvență a fluxului factual, toate acestea, ulterior, pot fi calchiate, reiterate, redirecționate incontrolabil.

La contactul cu civilizațiile industriale și post-industriale, culturile tradiționale au descoperit „eternizarea clipei” prin fotografie, capacitatea acesteia de a contribui la gestionarea prezentului și la consemnarea trecutului, de a păstra simbolic solidaritatea familială dincolo de timp și spațiu, dar mai ales de a provoca și susține istoriile. „...Pe măsură ce nucleul familial este separat de familia extinsă, fotografia intervine pentru a păstra și reafirma simbolic continuitatea și extinderea vieții de familie. Urme fantomatice, fotografiile oferă o mărturie a existenței rudelor risipite. Un album cu fotografii de familie acoperă familia extinsă în general și, deseori, este tot ce rămâne din ea.”¹⁰ – oricât de pesimiste ar fi notele autoarei americane, ele dau seamă de condițiile socio-culturale care au făcut posibilă schimbarea de atitudine chiar și în mediile tradiționale. Diferența dintre o fotografie realizată aici de un cercetător (termenul englez „take a photo” ar fi în această privință cel mai sugestiv pentru trăirile generate) și o alta solicitată, „pusă în scenă” chiar, este foarte evidentă.

Fotografia documentară este percepută ca o înstrăinare, în vreme ce *fotografia de familie* – întotdeauna *fotografie-eveniment* – contribuie la construirea unei cronici,

⁹ Susan Sontag, *op.cit.*, p. 161.

¹⁰ *Ibidem*, p. 16–17.

urmează, secvență cu secvență, devenirea membrilor punctând momentele esențiale exact în modul pe care membrii ei îl socotesc favorabil imaginii de ansamblu a rețelei de înrudire. Aceste obiecte ale memoriei conțin cel mai adesea secvențe ale riturilor de trecere: fotografii de la botez și cumetrie, din zilele premergătoare intrării în școală și apoi recrutării sau plecării pe front, în fine, fotografii „de nuntă” și „de înmormântare”. Privitorul recuperează – din chipurile recunoscute și numite – întreaga poveste de viață; o recompune, împletind firele individuale ale existenței, zăbovind asupra încercărilor și momentelor decisive, eroizând și victimizând, deciptând vechi și enigmatice prevestiri a posteriori, prin prisma a ceea ce le-a succedat.

Cu atât mai tentante sunt aceste evocări și reconstruiri cu cât cunoscătorului acestui trecut i se alătură o persoană dispusă să-l asculte, fie ea un membru foarte tânăr al familiei fie un străin oarecare. Practic, albumul de familie devine obiectul magiei de care afirmam anterior că se tem oamenii societăților tradiționale, numai că, fiind insider, cel care manipulează imaginile în folosul istoriei și al povestirii ei devine oficiant. Mediarea pe care acesta o săvârșește – nu de puține ori cu solemnitate, pătruns de spiritul vremurilor mai vechi și mai bune – face din obiectul privirii un pretext al povestirii.

Fotografia poate deveni astfel un catalizator și un stimulent al memoriei, poate invoca (precum un medium supranatural) și evoca, dar mai ales poate revitaliza în manieră utopică o epocă, o lume – cu valorile, energiile și trăirile ei. Asemenea experiențe trăite pe teren de cercetători sunt de neegalat: satisfacția unor astfel de conversații susținute de martori vizuali este cu mult mai mare, în opinia noastră, decât aceea de a surprinde cu propriul aparat instantanee, secvențe-cheie sau momente irepetabile. Este satisfacția descoperirii unor documente inedite și intime totodată care, în alte condiții, nu s-ar lăsa revelate, dublată de cea a comunicării destinate, bazată pe respect mutual, încredere și empatie. Este un tip special și foarte fructuos de lucru în echipă, o echipă care funcționează tocmai pentru că fiecare dintre parteneri a știut să negocieze, să facă unele concesii și să câștige privilegiile decisive pentru îndeplinirea scopurilor ultime.

CERCETAREA TIPOLOGICĂ A FOLCLORULUI LITERAR: PERSPECTIVE ACTUALE ASUPRA TIPOLOGIILOR NARATIVE

Ioana-Ruxandra FRUNTELATĂ*

Typological Research of Literary Folklore: Update of Narrative Typologies (Abstract)

Typologies are specific methodological tools for folklore scholars, as they provide thematic inventories of all the available (*i.e.* archived and/ or edited) variants of a certain folkloric genre/ category. In literary folklore, the historical-geographic method of the so-called Finnish school developed typologies to chart especially epic categories. The study presents Aarne's international typology of folk narratives, updated by Stith Thompson and Hans-Jörg Uther and also the *Enzyklopädie des Märchens* coordinated by Kurt Ranke and Rolf Wilhelm Brednich and completed in 2015. A brief review and update of Romanian typologies of folk narratives (Lazăr Șăineanu, Adolf Schullerus, Sabina-Cornelia Stroescu, Tony Brill) sets into light the permanent work of Romanian scholars to connect their scientific results to international tendencies and also to observe the characteristics of an autochthonous rich and complex material. A special attention is directed towards the critical and applied contributions of Ion Mușlea, Dumitru Caracostea and Ovidiu Birlea, three outstanding folklorists who have created models for Romanian typologies of literary folklore.

Keywords: literary folklore, philological ethnology, type catalogue, narrative typology, Romanian typology.

Cuvinte-cheie: folclor literar, etnologie filologică, catalog tipologic, tipologie narativă, tipologie românească.

Privire generală asupra tipologiilor folcloristice

Oralitatea constitutivă a creației folclorice (în manifestările ei sincretice, în special poetic-muzicale) are drept consecință principală, după cum se știe, existența acestora în variante. Fiecare rostire/ cântare a unei piese aduce în circulație o nouă variantă, astfel încât, de câte ori același purtător de tradiție nescrisă repetă același „text”, adaugă încă un element la mulțimea potențial nesfârșită a actualizărilor aceluiași conținut, desigur, cu variații sensibile la factorii contextului de interpretare (loc, timp, ocazie de spunere, dispoziție sufletească a emițătorului, atitudinea receptorului etc.). Dacă pentru creațiile consacrate ori înregistrate de aproape un secol, de când există arhive de folclor, este mai ușor să reconstituim datele de context, pentru cele păstrate în culegeri mai vechi ori editate neștiințific, chiar și mai aproape de zilele noastre, datele sunt lacunare. Ne aflăm în fața unor repertorii compuse din piese reprezentate, fiecare, de o mare mulțime

* Universitatea din București; Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române.

de variante, egal de importante pentru specialiști, dar a căror fixare mai mult sau mai puțin performantă din punct de vedere științific (în înregistrări, în manuscrise, în ediții, uneori în simple articole de presă sau mai nou, în procesări digitale) le ierarhizează, inevitabil. Folcloriștii, oameni ai culturii cărțurărești, chiar dacă mulți sunt familiarizați, prin biografie, cu modurile creației în oralitate, sunt adesea confrunțați cu problema „textualizării” – a transferului incomplet și imperfect al variantelor în formă scrisă. Din cauza profuziunii și a fluidității extreme a materialului folcloric și a faptului că trebuie mereu „tradus” pentru „altă cultură”, clasificările sunt extrem de importante în știința folclorică.

„În folcloristica literară, tipologia nu este o simplă clasificare, ci este, de fapt, o ordonare a tuturor variantelor cunoscute (prin fixarea în scris, urmată de arhivare sau/ și publicare) ale fiecărui *tip*, termen prin care se înțelege un subiect sau o imagine (în funcție de forma epică sau lirică a textelor ce se tipologizează) fundamental/ fundamentală pentru sensul transmis și în jurul căruia/ căreia se organizează toate celelalte componente ale textului”¹.

În opinia lui D. Caracostea, savantul român care a avut cea mai însemnată contribuție în teoretizarea conceptului de „tipologie”, aceasta este „problema de bază a studiilor de folclor internațional”².

Tipologizarea narațiunilor folclorice în bibliografia internațională:

AaTh, ATU, EM

Sistematizările narațiunilor folclorice „au fost stabilite ca bază pentru documentarea colecțiilor, genurilor și acumulărilor de narațiuni folclorice din diferite țări și regiuni. Acest demers a avut ca scop cercetarea legăturilor între surse și trăsături stilistice, precum și gradul de interdependență între tradițiile scrise și cele orale. În plus, clasificările au constituit instrumente științifice prin care s-au putut studia anumite narațiuni sau colecții”³.

Folcloristul finlandez Antti Aarne, student al lui Kaarle Krohn, a realizat, în 1910, o clasificare în limba germană a unui corpus de narațiuni folclorice, pornind de la piese finlandeze, suedeze (colecția Sven Grundtvig) și germane (colecția fraților Grimm). Catalogul lui Aarne⁴ este împărțit în categorii bazate pe „genurile” tradiționale ale folclorului narativ: povești cu animale/ *animal tales* (No. 1–299), povești propriu-zise/ *ordinary tales* (No. 300–1199), anecdote și snoave/ *anecdotes and jests* (No. 1200–1999)⁵.

¹ Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Contribuția lui D. Caracostea la problematizarea tipologiilor folclorice*, p. 513-522, în Manuela Nevaci, Irina Floarea, Ioan-Mircea Farcaș (editori), *Ex Oriente lux. In honorem Nicolae Saramandu*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2021, p. 513.

² Dumitru Caracostea, Ovidiu Birlea, *Problemele tipologiei folclorice*, București, Editura Minerva, 1971, p. 19.

³ Systematizations of folktales “were established as a basis for the documentation of the collections, genres and the stock of folktales from different countries and regions. The aim was to ascertain the extent to which the sources and stylistic traits were connected as well as the degree of interdependency between oral and written traditions. In addition, classifications served as scientific tools to promote access to certain folktales or collections”. Hans-Jörg Uther, *Classifying Tales: Remarks to Indexes and Systems of Ordering*, p. 15–32, în „Nar. Umjet”, 46/ 1, 2009, p. 15.

⁴ Antti Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, Hamina, Suomalainen Tiedeakatemia (FF Communications, 3), 1910.

⁵ Apud Hans-Jörg Uther, *op. cit.*, p. 16.

Clasificarea lui Aarne a fost extinsă de folcloristul american Stith Thompson, care a descris mai complet și mai precis tipurile de narațiuni, a inclus cataloagele regionale publicate recent, a făcut trimiteri la arhivele de profil din diferite țări, a adăugat surse secundare și a indicat și câteva adaptări literare ale pieselor folclorice. Materialul publicat de Thompson în 1928, *The Types of the Folktale*⁶, menținea aceleași categorii de narațiuni, cu denumiri puțin schimbate: povești cu animale/ *animal tales*, povești propriu-zise/ *regular folk-tales* și povești umoristice/ *humorous tales*. În 1961, Thompson și-a revizuit catalogul tipologic⁷, introducând și „poveștile formulare”/ *formula tales*, care fuseseră studiate în anii 1930 de folcloristul american Archer Taylor. Acestea au fost adăugate, ocupând numerele 2000–2399 din catalogul Aarne-Thompson. În plus, a mai propus o categorie, „Povești neclasificate”/ *unclassified tales* (AaTh 2400–2499)⁸.

De asemenea, Thompson a realizat și un „index motivic” al narațiunilor folclorice, considerând motivele „categorii analitice”, cele mai mici unități structurale care pot îndeplini diferite funcții (una sau mai multe) într-o narațiune⁹.

În anul 2004, savantul german Hans-Jörg Uther, sprijinit de o echipă editorială formată din Sabine Dinslage, Sigrid Fährmann, Christine Goldberg și Gudrun Schwibbe, a revizuit din nou catalogul tipologic internațional al narațiunilor folclorice. În ATU (2004): „Descrierile tipurilor au fost complet refăcute, mai precis, în concordanță cu rezultatele cercetărilor apărute până în preajma anului 2003 [...]. S-a limitat adoptarea noilor tipuri sau subtipuri înseriate în cataloagele regionale, multe oikotipuri fiind integrate în tipuri răspândite pe arii largi, cu variații regionale semnificative”¹⁰, pentru a nu mări nejustificat numărul de tipuri din noul catalog.

Noul catalog tipologic internațional al narațiunilor folclorice (ATU) s-a raportat critic la cel anterior (AaTh), Hans-Jörg Uther pornind de la ideea că o tipologie nu poate surprinde într-o schemă riguroasă și științifică întreaga complexitate a tradiției narative. De asemenea, el a observat că unele categorii din AaTh, cum ar fi „Poveștile romantice” (*Novelle/ Romantic Tales*, AaTh 850–999), nu au nicio consistență structurală și tematică. Apoi, faptul că Aarne s-a bazat, în principal, pe tradiția folclorică orală finlandeză din secolul al XIX-lea, a exclus anumite surse scripturale în care puteau apărea atestări/ variante mai vechi ale unor narațiuni cuprinse în catalog. Fără îndoială, documentarea a fost lacunară, luându-se în considerare doar Europa și Asia de vest și din acestea, doar sursele la care au avut acces cercetătorii (de exemplu, nu au existat deloc informații din

⁶ Antti Aarne, Stith Thompson, *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography*. [...], translated and Enlarged by S. Thompson, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia (FF Communications, 74), 1928.

⁷ Antti Aarne, Stith Thompson, *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography*, Second Revision, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia (FF Communications, 184), 1961.

⁸ Hans-Jörg Uther, *op. cit.*, p. 16. Uther este de părere că „poveștile neclasificate” pot fi introduse, fără probleme, într-una din celelalte categorii.

⁹ *Ibidem*, p. 21. Motivele înseriate alfabetic de Thompson (fiecare motiv având mai multe subdiviziuni) sunt următoarele: A) Mythological Motifs; B) Animals; C) Tabu; D) Magic; E) The Death; F) Marvels; G) Ogres; H) Tests; J) The Wise and the Foolish; K) Deceptions; L) Reversal of Fortune; M) Ordaining the Future; N) Chance and Fate; P) Society; Q) Rewards and Punishments; R) Captives and Fugitives; S) Unnatural Cruelty; T) Sex; U) The Nature of Life; V) Religion; W) Traits of Character; X) Humor; Z) Miscellaneous Groups of Motifs. Apud Uther, *op. cit.*, p. 20.

¹⁰ Uther, *op. cit.*, p. 17.

Rusia și Danemarca). Au fost prezentate și tipuri „mici”, localizate, cu un număr mic de variante, îngreunând clasificarea. Din perspectiva „corectitudinii politice”, descrierile narațiunilor pot fi acuzate de favorizarea perspectivei masculine și desigur, există și alte puncte nevralgice în catalogul tipologic Aarne-Thompson¹¹.

În sinteza lui din anul 2009 asupra clasificărilor internaționale ale narațiunilor folclorice, Uther reține și câteva informații despre tipologia snoavei românești, realizată de Sabina Cornelia Stroescu și conținând circa 400 de tipuri, grupate în șase categorii: 1) Relații sociale (conflicte de clasă)/ *Relations sociales (conflits des classes)*; 2) Relații de familie/ *Relations de famille*; 3) Trăsături psihologice/ *Traits psychologiques*; 4) Defecte fiziologice/ *Défauts physiologiques*; 5) Snoave despre armată/ *Facéties concernant l'armée*; 6) Anecdote (generale, despre copii, despre școlari)/ *Anecdotes (général, a. sur enfants, a. sur écoliers)*¹².

De asemenea, folcloristul german face referire la un model internațional propus pentru clasificarea legendelor, incluzând următoarele patru categorii (dintre care două cu subdiviziuni): 1) legende etiologice și escatologice/ *etiological and eschatological legends*; 2) legende culturale și istorice/ *cultural and historical legends* (2.1. *development of cultural places and cultural goods*; 2.2. *legends and localities*; 2.3. *events of far-away history*; 2.4. *wars and calamities*; 2.5. *persons who play a prominent role in a group*; 2.6. *breaking the rules*); 3) ființe și forțe supranormale/ legende mitice – *supernormal beings and forces/ mythic legends* (3.1. *fortune*; 3.2. *death and the dead*; 3.3. *haunting places and phenomena*; 3.4. *processions and fights of spirits*; 3.5. *visit to the other world*; 3.6. *supernatural owners of nature*; 3.7. *local spirits inhabiting cultural localities*; 3.8. *metamorphoses*; 3.9. *the devil*; 3.10. *disease demons and diseases*; 3.11. *persons with supernatural/ magic gifts and forces*; 3.12. *mythic animals and plants*; 3.13. *treasures*); 4) Legende/ mituri despre zei și eroi/ *Legends/ Myths of gods and heroes*¹³.

Chiar dacă aceste tipologii internaționale ale narațiunilor folclorice (completate de cele naționale traduse în limbi de largă circulație și publicate cu precădere de Folklore Fellows Network în revista FF Communications de la Helsinki, așa cum este, de exemplu, tipologia portugheză întocmită de Isabel Cardigos, în colaborare cu Paulo Correia și J. J. Dias Marques, apărută în 2006) sunt criticabile, ele funcționează și au devenit instrumente de lucru indispensabile pentru orice folclorist specializat în domeniu. Pentru perfecționarea Tipologiei ATU sau realizarea unor noi tipologii, Hans-Jörg Uther consideră că trebuie ținut seamă de următoarele aspecte: 1) să se definească precis aria și perioada în care au fost documentate tradițiile orale și literare tipologizate; 2) să se grupeze descrierile tematic, fie ca în sistemele de clasificare existente, fie creând altele noi, dar care să facă referire la numerele corespunzătoare ale tipurilor și motivelor internaționale; 3) să fie indicate elementele structurale ale narațiunilor; 4) să existe liste cronologice și structurale ale variantelor; 5) să se precizeze contaminările cu alte tipuri narative; 6) să fie sugerate tipurile care pot fi relaționate între ele; 7) pentru fiecare narațiune, să se menționeze anul înregistrării/ consemnării; 8) să existe referințe la surse și bibliografie

¹¹ *Ibidem*, p. 16–17.

¹² *Ibidem*, p. 23.

¹³ *Ibidem*, p. 24.

internațională; 9) să se alcătuiască un indice de subiecte, nume, locuri și povestitori; 10) să se furnizeze informații despre traducerea pieselor în alte limbi¹⁴.

Următorul nivel în cercetarea internațională a narațiunilor folclorice este „Enciclopedia poveștilor”/ *Enzyklopädie des Märchens* (prescurtat: EM, cu subtitlul: „Dicționar al cercetării istorice și comparative a narațiunilor populare/ *Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*), o lucrare în 15 volume tipărite între 1975 și 2015 de Editura De Gruyter din Berlin, realizată de institutul *Arbeitsstelle Enzyklopädie des Märchens* din cadrul Academiei de Științe din Göttingen. Inițiatorul acestei enciclopedii masive este Kurt Ranke (1908–1985), după moartea lui, proiectul fiind continuat de Rolf Wilhelm Brednich. Coordonatorii au pornit de la modelul *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (prescurtat: HdA) realizat, doar pentru spațiul german, de Hans Bächtold-Stäubli și Eduard Hoffmann-Krayer, în perioada 1927–1942 (cele 10 volume fiind reeditate, ulterior, în 1987 și 2005)¹⁵. Ranke a organizat materialul în șapte categorii (basm, legendă religioasă, legendă profană, fabulă, snoavă, anecdotă, banc), alcătuiind o listă a termenilor-cheie pentru toate acestea, pe care a trimis-o colegilor din toată lumea, 250 dintre ei exprimându-și disponibilitatea de a colabora. În consecință: „a fost alcătuită o bibliografie cuprinzătoare, a fost constituită o bibliotecă a narațiunilor populare, o arhivă cu traduceri de texte din limbile slave, și a fost fondată revista *Fabula*, cu două secțiuni: A. Texte și B. Studii”¹⁶.

EM cuprinde circa 4000 de articole și este scrisă în limba germană, dar poate fi consultată și de vorbitorii de limbă engleză, pentru că subiectele sunt traduse în engleză, cu indicarea corespondentului fiecăruia în germană (în ultimul volum, al 15-lea, care este un cuprins și un instrument de utilizare a materialului din întreaga enciclopedie). Se pot găsi cu ușurință, pe lângă elemente de conținut (motive, personaje, tipuri), cercetătorii, culegătorii, povestitorii și izvoarele istorice (acestea din urmă fiind grupate o dată după numele autorilor și a doua oară după titluri), elemente de interpretare (termeni precum „arhetip”, „poligeneză” ș.a., genuri și specii, teorii), în capitolul al cincilea al ultimului volum al EM, lista colaboratorilor, indici (*Register*) de elemente narative (subiecte, teme, motive, alte unități narative, figuri) și de „persoane reale” (de exemplu, Petre Ispirescu, al cărui nume nu apare numai la articolul ce-i este dedicat, ci și în alte articole). De asemenea, se sistematizează citatele din Biblie existente în materialul studiat¹⁷.

EM include, după cum menționează Ion Taloș¹⁸, referiri la tipologiile narațiunilor folclorice (la AaTh în articolele redactate înainte de anul 2004 și la AaTh și ATU, în articolele alcătuite după publicarea tipologiei actualizate de către Uther): de exemplu, tipul de basm „Amor și Psyche” are numărul 425 în AaTh și 14 subtipuri, numerotate de la A la N. În EM, se indică ambele sigle cu diferențele dintre ele, dacă există (ex.: AaTh/ ATU 425A – pentru intrări identice sau AaTh 425N/ ATU 425B – pentru intrări diferite). La toate tipurile, există trimeri la articolele dedicate din EM și la citările din alte articole.

¹⁴ *Ibidem*, p. 26.

¹⁵ Ion Taloș, *«Enzyklopädie des Märchens». Sfârșit și început de epocă în cercetarea narațiunilor populare*, p. 21–36, în Ileana Benga (coord.), *Nașterea documentului de folk-lore: răspântii metodologice*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2015, p. 21–22.

¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹⁷ *Ibidem*, p. 25–28.

¹⁸ *Ibidem*, p. 28.

Cu toate că, fiind o lucrare colectivă, alcătuită de un număr mare de cercetători de-a lungul a patru decenii și cuprinzând un material enorm din culturi diferite, *Enzyklopädie des Märchens* poate fi criticată pentru anumite detalii sau omisiuni, existența unui asemenea instrument de lucru nu mai poate fi ignorată, de acum încolo, de folcloriștii din nicio țară. Ion Taloș, unul dintre autorii EM¹⁹, își îndeamnă, pe bună dreptate, colegii din țară să studieze articolele care se referă la folclorul românesc din EM și să propună completări și nuanțări, precum și cercetări comparative care să contribuie la o mai bună cunoaștere și înțelegere a valorii materialului autohton în mediile internaționale de specialitate²⁰.

Tipologizarea folclorului literar românesc: observații asupra tipologiilor narațiunilor folclorice

Prin studiile lui Hasdeu, primul care propune clasificări științifice ale materialului folcloric autohton, cercetările românești de profil sunt integrate în paradigma europeană a etnologiei filologice și racordate, în special, la preocupările de tipologizare a narațiunilor, în spiritul așa-numitei Școli finlandeze, al cărei rezultat de vârf fusese tipologia lui Aarne (*v. supra*).

Aplicând metoda filologică asupra basmului folcloric, „Lazăr Șăineanu, discipol al lui Hasdeu, finalizează, în 1895, monumentală sa lucrare intitulată *Basmele românilor în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*”²¹. Șăineanu studiază basmele autohtone „în primul rând pe terenul original și național”, apoi la „periferia etnică cea mai apropiată” și în cele din urmă, recurge la observarea unor „manifestațiuni paralele în timp și spațiu”²². Din sistematizarea materialului pe baza metodei comparative, „rezultă o tipologie, adică o clasificare de conținuturi, în care fiecare conținut este rezumat și însoțit de rezumatele variantelor și desigur, de indicarea surselor bibliografice pentru fiecare variantă menționată în cadrul unui tip”²³. În secolul al XX-lea, realizarea tipologiilor folclorice (mai ales literare, dar și muzicale și coregrafice) devine un deziderat academic, întrucât aceste instrumente de lucru permit o vedere de ansamblu, sistematică, asupra unui material vast și dificil de controlat²⁴.

Îi datorăm lui Adolf Schullerus, cercetător și culegător de basme din Transilvania, o încercare de tipologizare a narațiunilor folclorice românești după modelul catalogului lui

¹⁹ În afară de Ion Taloș, semnează articole în EM următorii autori români: Ovidiu Birlea, I. C. Chițimia, Nicolae Constantinescu, Val Cordun, Iordan Datcu, H. Markel, Mircea Popescu, Ileana Stănculescu, Helga Stein și Cătălina Velculescu. Ion Taloș, *op. cit.*, p. 31.

²⁰ Ion Taloș, *op. cit.*, p. 35.

²¹ Ioana-Ruxandra Frunteletă, *Etnologia filologică*, p. 11–18, în *Despre interpretarea etnologică*, București: Editura Etnologică, 2020, p. 15.

²² Ovidiu Birlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 318.

²³ Ioana-Ruxandra Frunteletă, *Etnologia filologică, op. cit.*, p. 15.

²⁴ O sinteză referitoare la tipologiile folclorice realizează Rodica Raliade, în capitolul *Școala filologică* din vol. *Sistemul culturii populare românești. I. Școli. Analize-Sinteze. Instrumente de lucru*, coordonatori: Sabina Ispas, Nicoleta Coatu, *II. Taxonomie*, autor: Ion Ghinoiu, Editura Academiei Române, București, 2019, p. 4–18.

Aarne: *Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten nach dem System der Märchentypen Antti Aarnes*, publicată în FF Communications, 27 (Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1928)²⁵. Lucrarea, în limba germană, a circulat în mediile internaționale, făcând accesibile o serie de informații despre epica populară în proză din spațiul românesc de la finalul secolului al XIX-lea. Schullerus folosește material cules de el de pe teren (până în primăvara anului 1926) sau preluat de la alți cercetători și material extras din colecții publicate și din periodice²⁶. Urmând catalogul lui Aarne, el înscriează tipurile românești pe care le găsește, consemnând anumite detalii acolo unde apar diferențe, dar fără să mai facă rezumatele tipurilor. De exemplu, pentru categoria „Basmе cu animale”, subcategoria „Animalele pădurii”, tipul 2, „Pescuitul cu coada (ursul)”, menționează că, în varianta publicată de C. Rădulescu-Codin (*Îngerul românului. Povești și legende din popor*, Academia Română, București, 1913, p. 137), apare „pescuitul puilor de găină [sic!] dintr-un lac”²⁷.

Introducerea la traducerea românească a *Tipologiei* lui Schullerus, semnată de I. Oprișan, cuprinde, în sinteză, cele trei critici importante care au fost formulate de O. Papadima și I. C. Chițimia la adresa acestei lucrări ce rămâne, dincolo de scăderile ei, un reper excepțional în cercetarea basmelor autohtone²⁸: 1) definiția „basmului” nu-i este clară autorului, ceea ce se vede din introducerea, în catalog, a unor tipuri ce aparțin altor categorii narrative, în special în anexele propuse de Schullerus („Legende cu conținut moral”, „Basmе despre facerea lumii” și „Snoave țigănești”); 2) nu sunt prevăzute „numere oarbe”, adică spații dintre tipuri, în care să poată fi încadrate tipuri noi, neindexate de Aarne; și 3) sursele tipărite ale basmelor sunt foarte greu accesibile, iar rezumatele și detaliile sumare nu ne permit să ne facem o idee despre conținuturi, reconstituirea unui corpus, chiar parțial, în astfel de condiții, părând o sarcină aproape imposibilă²⁹.

În secolul al XX-lea, Ion Mușlea, fondatorul Arhivei de Folclor a Academiei Române din Cluj, în colaborare cu Ovidiu Bîrlea, a adus o contribuție excepțională la ordonarea și accesibilizarea materialului folcloric din cel mai vechi fond manuscris românesc aflat la baza arhivei naționale de folclor, fond constituit din răspunsurile date de intelectualii din sate la cele două chestionare întocmite și lansate de B. P. Hasdeu: „Obiceiele juridice ale poporului român, Programa” (București, Edițiune oficială, 1878, 61 p., cu 400 de întrebări) și „Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română” (București, „Analele Academiei Române”, seria II, tom VII, secțiunea I,

²⁵ Adolf Schullerus, *Tipologia basmelor românești și a variantelor lor, conform sistemului tipologiei basmului alcătuit de Antti Aarne*, traducere din limba germană de Magda Petculescu, ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I.O., 2006.

²⁶ Bibliografia lui Schullerus are trei secțiuni: „A. Literatura consultată și folosită pentru catalogul basmelor românești”, „B. Literatură auxiliară referitoare la basme” și „C. Așa-numite povești, compilate literar fără valoare folclorică”. Adolf Schullerus, „Prefață” (1927), p. 13–14, în *Tipologia basmelor...*, p. 14.

²⁷ Adolf Schullerus, *Tipologia basmelor...*, p. 27.

²⁸ Schullerus aspira către „un corpus fabularum al Regatului România” care să cuprindă basmele tuturor etniilor din perimetrul statal. Adolf Schullerus, „Prefață” (1927), p. 13–14, în *Tipologia basmelor...*, p. 14.

²⁹ I. Oprișan, *Catalogul tipologic al basmelor românești realizat de Schullerus*, în Adolf Schullerus, *Tipologia basmelor...*, p. 5–8.

1884–1885, p. 21–34, apărut și într-un extras de 16 p. în 1884, cu 206 întrebări)³⁰. Ion Mușlea a conceput o tipologie a folclorului cuprins în răspunsurile la cele două chestionare ale lui Hasdeu³¹, la care a lucrat până la sfârșitul vieții, opera fiind încheiată, îngrijită și publicată de Ovidiu Bîrlea în 1970³². „Au fost parcurse și extrase informații din cele 19 volume, care conțin răspunsurile la chestionarele [juridic și lingvistic ale lui] Hasdeu, primite de la corespondenți. Acestea sunt ordonate în două părți: I. Credințe și obiceiuri; II. Genuri și specii de artă. S-au totalizat 773 de răspunsuri din sate ale Vechiului Regat și ale Transilvaniei de sud. Ion Mușlea a notat, în dreptul răspunsurilor, localitatea de unde s-a trimis răspunsul, numele culegătorului și data culegerii. Al XIX-lea volum conține răspunsuri la chestionarul juridic”³³.

Partea a II-a a *Tipologiei folclorului* realizate de Mușlea și Bîrlea cuprinde informații despre „Genuri și specii de artă” din răspunsurile la Chestionarele lui Hasdeu. Referindu-ne strict la narațiuni folclorice, aflăm șapte capitole, dedicate următoarelor „genuri și specii”, pentru a păstra terminologia autorilor: „Basmе despre animale”; „Basmе fantastice”; „Basmе-legende”, „Basmе nuvelistice”, „Legende”, „Snoave”, „Povestiri”. Astfel, la prima intrare de la „Basmе despre animale”, citim: „*Ursul păcălit de vulpe*. Își vâra coada în lac să prindă pește unde îngheață. Trage până i se rupe VII 150; AT 2”³⁴. Decodând, recunoaștem numele unui tip de basm cu animale (*Ursul păcălit de vulpe*), un scurt rezumat al subiectului, apoi sursa, volumul VII al manuscrisului cu răspunsuri la Chestionarele lui Hasdeu (răspunsuri la Chestionarul lingvistic), răspunsul 150, oferit de învățătorul D. Georgescu din Coșereni, plasa Cîmpul, Ialomița, printr-o scrisoare datată 24.II.1885³⁵, la care se adaugă și corespondența cu tipologia Aarne Thompson (AT = AaTh), unde acest tip de basm cu animale poartă numărul 2.

Remarcăm faptul că *Tipologia folclorului*, gândită de Mușlea și în perspectiva unei cartografieri etnografice a materialului românesc consemnat în corpusul Hasdeu, constituie un model al corpus-urilor din seria *Sărbători și obiceiuri*, realizate de cercetători de la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei

³⁰ Informații preluate din Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, ediția a III-a, revăzută și mult adăugită, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 455.

³¹ Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la Chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970. În volum este publicată (p. 71–81) comunicarea „Importanța materialului folcloric din răspunsurile la Chestionarul Hasdeu și problema valorificării lui”, ținută de Ion Mușlea la Secția de limbă, literatură și artă a Academiei Române în decembrie, 1955, în care cărturarul afirmă că a dorit să alcătuiască „mai mult decât un indice”, anume „un repertoriu”, „mai degrabă un inventar amănunțit al motivelor cuprinse în Chestionarul Hasdeu, un fel de dicționar folcloric românesc, din care lipsesc doar definițiile [...]”. Ion Mușlea, *Importanța materialului folcloric...*, p. 75.

³² A doua ediție a acestei lucrări monumentale a apărut în 2010 la Editura Academiei Române, cu o Prefață de Ion Taloș. Apud Rodica Raliade, *Școala filologică*, p. 4–18, în *Sistemul culturii populare românești. I. Școli. Analize-Sinteze. Instrumente de lucru*, coordonatori: Sabina Ispas, Nicoleta Coatu; *II. Taxonomie*, autor Ion Ghinoiu, București, Editura Academiei Române, p. 9.

³³ Apud Rodica Raliade, *op. cit.*, p. 9.

³⁴ Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 530.

³⁵ *Ibidem*, p. 90.

Române și ordonând o parte din răspunsurile obținute la Chestionarele *Atlasului etnografic român*³⁶.

În anul 1951, secția literară a Institutului de Folclor din București a inițiat cercetarea poveștilor populare românești, colectivul de cercetători angajat în această întreprindere fiind alcătuit din Sabina-Cornelia Stroescu, Tony Brill și Corneliu Bărbulescu, prima ocupându-se de snoave, a doua, de legende și al treilea, de basme. S-a lucrat cu fișe rezumative de narațiuni din fiecare categorie, pe baza unui material bogat și divers, compus din texte de arhivă și extrase din colecții și periodice.

Tipologia snoavelor, realizată de Sabina-Cornelia Stroescu s-a tipărit în limba franceză în 1969³⁷, intrând în circuitul academic internațional (*v. supra*).

Tot în anul 1969, Tony Brill a predat Editurii Academiei manuscrisul bilingv (în limbile română și franceză) al *Tipologiei bibliografice a legendei populare românești*. Din păcate, manuscrisul nu a fost editat și s-a pierdut, un alt manuscris „de lucru” al autoarei fiind recuperat și editat în două volume, de I. Opreșan, în anii 2005–2006, cu titlul *Tipologia legendei populare românești*³⁸. Tony Brill a determinat 6032 de tipuri de legende, organizate în patru clase: legende etiologice, mitologice, hagiografice și istorice³⁹. Legende etiologice sunt cele mai numeroase, ceea ce demonstrează că sunt reprezentative pentru categorie. Fiecare clasă de legende este subdivizată în subclase și fiecare tip este ilustrat de unul sau mai multe texte complete, cu referințe bibliografice și trimiteri la alte tipuri de legende. Autoarea a extras materialul din 216 volume și broșuri, 278 de periodice, 16 manuscrise și o serie de colecții din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”⁴⁰.

De asemenea, Tony Brill a realizat, în format editabil, *Catalogul basmelor despre animale* (AaTh 1–199) și *al poveștilor cu formule* (AaTh 2000–2399), păstrat în ms. 244 în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”⁴¹.

În ceea ce privește tipologia actualizată a basmului, Corneliu Bărbulescu remarcă, într-un studiu din 1960, că aceasta este greu de realizat întrucât anumite „elemente”

³⁶ ***, *Sărbători și obiceiuri, Corpus de documente etnografice. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român*, coordonator general Ion Ghinoiu, vol. I, *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001; vol. II, *Banat, Crișana, Maramureș*, București, Editura Enciclopedică, 2002; vol. III, *Transilvania* București, Editura Enciclopedică, 2003; vol. IV, *Moldova*, București, Editura Enciclopedică, 2004; vol. V, *Dobrogea, Muntenia* București, Editura Etnologică, 2009.

³⁷ Sabina-Cornelia Stroescu, *La typologie bibliographique des facéties roumaines*, I–II, Éditions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, 1969.

³⁸ Tony Brill, *Tipologia legendei populare românești. 1. Legenda etiologică*, Prefață de Sabina Ispas, ediție îngrijită și studiu introductiv de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I.O. (Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”), 2005; *Tipologia legendei populare românești. 2. Legenda mitologică. Legenda religioasă. Legenda istorică*, Prefață de Sabina Ispas, ediție îngrijită și studiu introductiv de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I.O. (Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”), 2006.

³⁹ Tipurile legendelor sunt numărate începând de la numărul 10 000, consecutive numerelor din tipologia snoavei, realizată de Sabina-Cornelia Stroescu. Tipurile de snoave încep să fie numerotate de la 3 000, numerele 1–3 000 fiind rezervate pentru tipologia actualizată a basmului, care încă nu a fost finalizată.

⁴⁰ Apud Iordan Datcu, *Tipologia legendei populare românești*, în „Revista de etnografie și folclor / Journal of Ethnography and Folklore”, serie nouă/ new series, 1/ 2007, p. 169–171.

⁴¹ Sabina Ispas, *Prefață la Tony Brill, Tipologia legendei populare românești...*, vol. 1, p. 5–6.

semnificative apar, frecvent, în conținuturi diferite, astfel încât se simte nevoia corelării indexării tematice și motivice și cu o clasificare structurală⁴², observație pe care o face și Uther (*v. supra*). Bărbulescu preconiza o tipologie în care fiecare intrare să cuprindă trei secțiuni. Prima, „A – Identificarea”, ar fi inclus: „1) Numărul tipului de basm în clasificare (AaTh); 2) Titlul românesc cel mai semnificativ; 3) Titlul internațional al tipului; 4) Indicația numărului de variante cuprinse în tip cu trimiterile bibliografice și cu arătarea localității de proveniență; 5) Referire la clasificările și lucrările lui Șăineanu, Adolf Schullerus și la lucrarea lui [J.] Bolte [și G.] Polivka, *Anmerkungen [zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm I–V, Leipzig, 1912–1932]*, în care se găsește o bună bibliografie necesară studiilor [dedicate] unor tipuri de povești. Fiind o lucrare fundamentală în specialitate, ea apare în cele mai multe cataloage naționale”. A doua secțiune, „B – Analiza tipului” ar fi fost împărțită în: „1. Stabilirea elementelor, motivelor și episoadelor; 2) Stabilirea succesiunii motivelor și episoadelor în fiecare variantă; 3) Gruparea variantelor; 4) Comentarii la variante, relații cu alte variante sau tipuri; 5) Frecvența elementelor în diverse variante pentru stabilirea trăsăturilor comune; 6) Răspândirea teritorială”. Cea de-a treia secțiune, „C – Rezumate” urma să conțină „Rezumatele tuturor poveștilor în ordinea cronologică a tipăririi sau culegerii, cu date bibliografice complete și orice alte observații ce ar putea să ajute înțelegerea înlănțuirii elementelor, motivelor și episoadelor sau contaminările dintre diferite tipuri și variante”⁴³.

Fără îndoială, chiar și o privire parțială ne arată că se poate vorbi despre realizări tipologice de excepție în folcloristica românească. Referindu-ne la tipologiile altor categorii, observăm că în special *Lirica de dragoste. Index motivic și tipologic* (4 volume, 1985, 1986, 1988, 1989), avându-le ca autoare pe Sabina Ispas și Doina Truță, reflectă sinteza între metoda istorico-geografică și cea filologică, într-un cadru teoretic larg interdisciplinar.

Concluzii parțiale

În studiul *Problemele tipologiei folclorice*, elaborat de D. Caracostea în perioada 1958–1959 și editat și completat de Ovidiu Bîrlea pe baza manuscrisului, găsim o problematizare critică a tipologiilor folclorice și a problemelor clasificărilor folclorice, în general, din care merită reținute câteva idei.

Pornind de la observația că „În folclor, granițele [între genuri și specii] sunt fluctuante”⁴⁴, D. Caracostea critică radical tipologiile tematice alcătuite după criteriile de conținut stabilite fără a avea în vedere și vitalitatea unor „motive” ori „imagini” în cultura lor de proveniență, demonstrată prin prezența centrală în categorii diferite: „Determinarea poeziei populare după cuprins este o rătăcire. A mărgini cercetarea literară la tematică însemnează a alcătui un cimitir de locuri comune, așa cum sunt obișnuit în literatură. Îndeosebi în lirică se vede deșertăciunea unor atari etichete: iubire, ură, revoltă, blestem, plângere etc., etc., sau te miri ce găselnițe ale efemeridelor

⁴² Corneliu Bărbulescu, *Catalogul poveștilor populare românești*. (Note preliminare), în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom V, nr. 1–2, 1960, p. 59–72. Cităm din studiul republicat în Adolf Schullerus, *Tipologia basmelor...*, p. 105–128.

⁴³ *Ibidem*, p. 112–113.

⁴⁴ D. Caracostea, O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 12.

literare. [...] a cunoaște estetic lirica este a pătrunde imaginile reprezentative ale artelor”⁴⁵. Ideea esențială a lui Caracostea este aceea că, în folclorul așa-numit literar, o clasificare trebuie să țină seama, deopotrivă, „de formele expresiei și de formele de viață”⁴⁶ adică de „poetica specifică a creației artistice orale, implicând utilizările și virtualitățile estetice ale limbii, pe un palier și de elementele relevante ale contextului cultural în care se actualizează variantele unei creații folclorice (în mediul natural și social de trai al omului din civilizația rurală tradițională), pe un alt palier [...]. Noutatea viziunii lui Caracostea – care se raportează critic la etapa în care se prezenta pe vremea lui tipologia internațională a narațiunilor populare (Aarne – Thompson), pentru că i se pare a fi o «inventariere» de «motive», dintre care unele «secundare», fără a le căuta pe cele «esențiale», fără a da suficientă atenție «raporturilor sociale» și ignorând «viața formelor» – este că privește creația poetică orală în totalitatea ei, ca pe un «limbaj» ce poate fi înțeles doar dacă sunt identificate «întreșerile» elementelor lui”⁴⁷.

Probabil că viitorul cercetării tipologice se află în folcloristica algoritmică asistată de computer, cu ajutorul căreia este posibil să fie creat un „macroscop”⁴⁸ sau o „mașină de furnizat versiuni” (*versioning machine*)⁴⁹, unelte digitale capabile să detecteze, deopotrivă, detalii fine și trăsături de ansamblu ale unui corpus foarte mare și complex de texte, reunind analiza „pe spații mici” cu viziunea „panoramică” și exprimând, totodată, caracterul fluid și intangibil al creației poetice orale.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁷ Ioana-Ruxandra Frunteletă, *Contribuția lui D. Caracostea...*, *op. cit.*, p. 518.

⁴⁸ Timothy R. Tangherlini, *The Folklore Macroscop. Challenges for a Computational Folkloristics*, în „Western Folklore”, 72/1 (Winter 2013), p. 7–27, articol disponibil pe internet: https://www.researchgate.net/publication/288295245_The_Folklore_Macroscop_Challenges_for_a_Computational_Folkloristics (accesat în: 8.05.2021).

⁴⁹ Roman Bleier, Sean M. Winslow (edit.), *Versioning Cultural Objects: Digital Approaches*. Schriften des Instituts für Dokumentologie und Editorik 13. Books on Demand, 2019, p. 57–75.

CUNOȘTINȚE ȘI VALORI ALE UNEI FEMEI DIN EUROPA DE RĂȘĂRIT LA ÎNCEPUTUL MILENIULUI TREI

Analiză de caz: M. V. / Doamna Mia din Kuštilj / Coștei

Otilia HEDEȘAN*

An East European Woman's Knowledge and Values at the Beginning of the Third Millennium. Case analysis: M. V. / Ms Mia from Kuštilj / Coștei (Abstract)

The article studies the know-how and the life story of Maria Vršnianț (1956–2019) from Kuštilj / Coștei, a small village with a Romanian population from Vojvodina (Serbia).

There are presented and analyzed five long interviews (total time: 10 h 48 minutes) made by the author in a series of field researches, between 2015 and 2019, with Maria Vršnianț – a remarkable woman, with an excellent memory, a good knowledge of a local traditions, and a special sense of humor.

Starting from the texts produced following these discussions, the analyze focuses on three main aspects: the transformations of the daily life of a woman originated from a small village situated in the south-eastern part of Europe after some periods of migration work abroad; the most relevant topics discussed (the family, the house and the household, the local food, the traditional manner to do agriculture in the region, the local beliefs in magical practices, the local rituals of passage variants, the local narratives about *muroń* / vampires); the particularities of the oral discourse, the special rhetoric of a talented storyteller.

Keywords: Romanian population in Vojvodina, Kuštilj / Coștei, life history, storytelling, *muroń*.

Cuvinte-cheie: comunitatea românească din Banatul sârbesc, Kuštilj / Coștei, povestea vieții, povestit tradițional, *muroń*.

Repere

M. V.¹ / *Doamna Mia*: n. 16 septembrie 1956 în Kuštilj / Coștei (Yugoslavia); m. 21 aprilie 2021 în Graz (Austria). Știință de carte: 7 clase. Căsătorită între 1971–1985; doi copii (unul rămas în satul natal, al doilea emigrat, în urma căsătoriei, în Suedia); patru nepoți (doi în Serbia, doi în Suedia). Foarte bună cunoscătoare a tradițiilor locale, fără a performa vreun rol aparte în ceremoniile comunitare, de asemenea, fără a practica vreuna din ocupațiile semi-profesionalizate proprii comunităților etnografice. Memorie excelentă; atenție la detalii.

* Universitatea de Vest, Timișoara.

¹ Pe parcursul întâlnirilor, M. V. și-a exprimat în mod expres disponibilitatea ca informațiile transmise să fie utilizate în studii cu caracter științific. În ultimele întâlniri am început să explorăm posibilitatea ca ea să scrie o serie de texte cu caracter memorial pentru a completa, astfel, informațiile obținute prin discuții.

Aceștia ar fi termenii în care ar putea fi prezentată, sintetic, ceea ce etnologia clasică română numește, cu un cuvânt care, de fapt, e un concept acceptat aproape tacit², „o informatoare” din Kuștilj / Coștei.

Frământarea legitimă care se activează, în aceste condiții, este în ce măsură și în ce contexte o persoană cu reperele celei de mai sus poate deveni subiect de interes al unei interogații de factură etnologică. De ce, cu alte cuvinte, cazul doamnei Mia este unul relevant pentru comunitatea sa și pentru ceea ce se petrece în regiune în prezent?

Paginile care urmează încearcă să răspundă deopotrivă „neliniștii” identificabile din perspectiva etnologiei clasice, în sensul în care privilegiază analiza informațiilor produse în urma discuțiilor cu o interlocutoare care nu are, în mod marcat, niciun rol tradițional în comunitate și, de asemenea, asumă să restituie un model de viață și să evalueze un pachet de cunoștințe utile pentru o femeie originară de la sat, care trăiește în condiții geografice, istorice și identitare definite.

Kuștilj / Coștei – un sat cu populație românească din Serbia

Kuștilj / Coștei este un mic sat locuit de români, situat în partea sudică a Banatului Sârbesc, în aria definită drept „satele de Codru” sau, pur și simplu, „Codru”. Prezentând sumar localitatea, Gligor Popi, unul dintre cei mai importanți monografi ai comunității românești din Banatul Sârbesc de la finalul secolului al XX-lea, nota:

„*Coștei (Kuštilj)* – sat așezat pe malul drept al râului Caraș, la 12 km depărtare de Vârșeț. [...] În documente, pentru prima dată este menționat în anul 1361, sub denumirea de *Kuuesd*. În conscripția Curții Imperiale din Viena (1717) avea o sută de case și se numea *Kustil*. În 1749 avea 300 de case. Coșteiul se poate considera veche localitate românească ce a existat și pe timpul dominației turcești. În 1753 este menționat ca localitate românească. [...] Satul Coștei este cunoscut ca un mic centru cultural. Aici a fost redactată revista *Educatorul* (1910–1912), care s-a tipărit la Oravița. Tot la Coștei a fost redactată și prima gazetă românească din Banatul Sârbesc, *Opinca* (1918–1919), tipărită la Vârșeț. Reuniunea pentru muzică și cântări a dat inițiativa pentru ridicarea Casei de Cultură, construită în 1911.”³

Câteva decenii mai târziu, Mircea Măran, neobositul istoric al comunităților românești din regiune, a oferit, la rândul său, o prezentare sintetică a satului, listând aceleași repere cronologice și, mai ales, reliefând importanța aparte a localității în ceea ce privește viața culturală a populației românești din Banatul Sârbesc.

„Când este vorba despre viața culturală la Coștei, trebuie spus că dintre toate localitățile din Banatul iugoslav în care trăiesc români, Coșteiul are cele mai bogate tradiții culturale. Aici ia naștere, în anul 1869, primul cor român din această parte a Banatului, condus de Petru Maiogan, învățător. Corul era pe o singură voce, iar

² V., în acest sens, Sanda Golopenția, *Elemente praxiologice și pragmatice relevante pentru o tipologie a informatorilor*, în Eadem, *Folclor, etnologie, antropologie*, București, Editura Academiei, 2021, p. 57: „Vom rezerva termenul informator pentru acel subiect care este antrenat de cercetător în cel puțin o interacțiune verbală provocată, alta decât interacțiunea prin care a fost adus în poziție de subiect. [...] Informatorul este un subiect care vorbește.”

³ Gligor Popi, *Românii din Banatul Sârbesc*, București, Pančevo, Editura Fundației Culturale Române / Libertatea, 1993, p. 249.

cântările se făceau după auz, așa cum știa dirijorul. [...] În anul 1881 este adus din Chizătau dirijorul Ioan Manea, care începe să-i învețe pe coriști să cânte după note, formând un cor pe patru voci. Paralel cu dezvoltarea corului încep să se prezinte și primele piese de teatru. Astfel, în 1882, se prezintă pentru prima dată *Nunta țărănească*, de Vasile Alecsandri. [...] În anul 1897, Avram Corcea reușește să obțină din partea Ministerului de Interne al Ungariei statute pentru cor, prin care se autorizează funcționarea Reuniunii de cântări și citire din Coștei. Reuniunea participă la numeroase manifestări culturale, dintre care amintim serbările ASTREI de la Timișoara, din anul 1904, dar mai ales Expoziția generală de la București, din 1906, la care corul din Coștei obține medalia de aur, diploma de mare onoare și diploma de mică onoare.”⁴

Nici Gligor Popi nici Mircea Măran nu comentează detaliat atestările documentare citate și nici nu dezvoltă discuții mai nuanțate asupra relevanței informațiilor notate. Totuși, din textele lor se pot reține cel puțin două aspecte care par să caracterizeze Coșteiul: pe de o parte, este vorba despre o așezare cu vechi mențiuni în documente varii, care pare să fi crescut mereu în ultimele secole și, pe de altă parte, ultimul secol și jumătate, de când datele pot fi verificate cu mai mare acuratețe, este o perioadă în care aici poate fi atestată o serie întreagă de activități culturale cu relevanță comunitară, pe de o parte, dar, totodată, și cu evidente funcții de construcție și afirmare națională.

Dincolo de recunoașterea locului important al localității în articularea comunității românilor din Banatul Sârbesc în ansamblul său precum și de confirmarea contribuției sale la viața culturală din regiune, Coșteiul este bine-cunoscut, astăzi, în primul rând datorită activității îndelungate și susținute a câtorva organizații artistice de amatori care au devenit, în timp, adevărate instituții locale, responsabile de un anumit mod de raportare a localnicilor la viața culturală. Astfel, aici funcționează două fanfare⁵, cea mai veche din ele fiind constituită în 1948, o trupă de teatru⁶ ale cărei începuturi se află la finele secolului al XIX-lea, precum și un ansamblu de folclor foarte activ. Însemnătatea aparte a satului este recunoscută, de altfel, la nivelul conștiinței comune, de toți românii din Banatul Sârbesc, care listează Coșteiul printre cele mai cunoscute sate românești și, mai ales, printre cele care își afirmă pregnant, uneori chiar ostentativ, identitatea⁷.

Întrevederile

Prima discuție cu doamna Mia a avut loc în 15 august 2015, ca parte a unor cercetări personale de teren desfășurate în satele românești din Banatul Sârbesc și nu a ambiționat decât o scanare locală a câtorva practici referitoare la organizarea gospodăriei și la hrană, după un model pe care l-am urmărit, în aceeași perioadă, în alte câteva localități din regiune (Novo Selo / Satu Nou, Ovča / Ovcea, Nikolinci / Nicolinț, Straža / Straja, Grebenci / Grebenaș, Dolovo / Doloave, Deliblato, Alibunar și Barice / Sân Ianăș). La subiect, organizate, bogate în detalii dar și mereu susținute cu exemple din viața satului sau

⁴ Mircea Măran, *Localități bănățene*, Pančevo, Libertatea, 2003, p. 20–21.

⁵ V. Mariana Stratulat, *Fanfara din Coștei*, <https://ris.org.rs/fanfara-din-costei-4/>

⁶ V. Idem, *Trupa de teatru Neica din Coștei*, <https://ris.org.rs/teatru-neica-costei/>

⁷ T. I., 58 de ani, Barice (înreg. 17 august 2015): „Românii, doamnă, îs aiși, la noi, de patru feluri: uzdânenți, coșteienți, sâmienți și noi,ășcialți, români. Cum să dzăc?”

cu amintiri personale, răspunsurile doamnei Mia mi s-a părut că anunță o personalitate a lumii tradiționale și am decis că voi relua întâlnirile cu ea, pentru a explora împreună diferite alte subiecte.

Între 2015 și 2019 am discutat și înregistrat audio aceste întrevederi de cinci ori: în 15 august 2015, în 30 noiembrie 2016, în 28 noiembrie 2017, în 29 noiembrie 2017 și în 12 decembrie 2019. Din aceste întrevederi au rezultat 10 ore și 48 de minute de relatări referitoare la viața și realitățile tradiționale din Coștei, respectiv referitoare la viața și familia doamnei Mia.

Cele cinci întâlniri au o unitate indubitabilă, în sensul în care, în toate cazurile, discuțiile au durat în jur de două ore, având structuri similare: au debutat cu o primă secvență considerabilă (15–20 de minute) referitoare la întâmplările petrecute între întâlniri, au avut o parte centrală care a focusat asupra unui subiect, propus de fiecare dată de mine și s-au încheiat precipitat, fără pregătirea finalului temei de discuție, din cauza sosirii inopinate a unei alte persoane. Deși acest lucru nu a fost de fiecare dată formulat *expressis verbis*, toate întâlnirile s-au încheiat cu convingerea că urmează o altă serie de întrevederi în care informațiile asupra temei vor putea fi completate, lucrurile omise introduse, aspectele menționate deja, detaliate.

Pe de altă parte, cele cinci întrevederi au avut, fiecare, câte o particularitate, în sensul în care, în majoritatea cazurilor, alături de doamna Mia și subsemnata, la discuție a mai participat și altcineva. Astfel: în august 2015 și în noiembrie 2016 a fost de față fosta mea doctorandă Eufrozina Greonjnanc, jurnalistă la periodicul „Libertatea”, oficiosul românilor din Serbia; în 28 noiembrie 2017 au participat la discuții Radu Cosma, colegul meu de la Universitatea de Vest din Timișoara, un vecin al Miei și, în a doua parte a întâlnirii, fiul său, V. B., devenit, între timp, primarul localității; în decembrie 2019 a fost de față doctoranda mea Alina Negru, arhitectă. Singura discuție la care am fost de față doar doamna Mia și eu a avut loc în 29 noiembrie 2017, în apartamentul de la Vârșeț închiriat pentru nepoata sa, elevă la liceul din localitate. Fără să afecteze consistența informațiilor transmise, această structură diferită a întrevederilor a determinat, totuși, și câteva variații ale discursului, în sensul în care doamna Mia a fost mult mai expansivă și teatrală când de față au fost mai multe persoane, în schimb a fost mult mai reținută și firească în singura întrevedere la care am participat doar noi.

În cei cinci ani pe care îi decupează aceste întrevederi, viața doamnei Mia a suferit câteva schimbări majore. Am cunoscut-o locuind la Coștei, alături de familia fiului său rămas în localitate, alături de noră și de cei doi nepoți, am regăsit-o, apoi, pregătită mereu să plece pentru câteva ore sau pentru o zi – două la Vârșeț (oraș aflat la circa douăzeci de minute cu mașina de sat), unde nepoata sa plecase la studii, iar apoi, în ultimii ani, trebuia să îmi organizez drumurile în Serbia în așa fel încât să mă înscriu în intervalul de trei luni în care doamna Mia era acasă, fiindcă în rest era plecată la muncă undeva lângă Freiburg.

Raporturile sale cu spațiul și cu lumea în general s-au schimbat fundamental în această perioadă. Inițial, întrebată cum își petrece o zi acasă, doamna Mia mi-a răspuns „Stau acasă liniștită, ca o babă bătrână” (2016). În mod paradoxal, însă, pe măsură ce timpul trecea, ea a acceptat o serie de provocări: întâi o navetă ușoară, de foarte scurtă durată și foarte aproape, apoi, drumurile grele pentru muncă în străinătate. În 2017, după întoarcerea din Germania, doamna Mia slăbise opt kilograme și mi-a mărturisit

că atunci când se va întoarce înapoi la muncă „mă duc cu bucațe de acasă” (2017). Pe de altă parte, dacă după primul an de muncă în Germania, amintirile au fost punctate, ca de un leitmotiv, de fraza „Io nu-s acolo să vorbesc, doamna mea, io-s acolo să ascult” (2017), doi ani mai târziu, reîntoarcerea la muncă era privită în termenii normalității: „Mă întorc, doamna mea, ce să fac? Că fetele care mă schimbă, ele niciuna nu mai vreau să se întoarcă”(2019).

Seria de întrevederi cu doamna Mia a condus, pe de o parte, la producerea unui material informativ bogat și reprezentativ pentru cultura tradițională locală. Pe de altă parte, aceleași întrevederi pot fi tratate și ca o istorie conversațională în accepția pe care Sanda Golopenția o dă acesteia, adică: „o structură înglobantă care se redefineste pe măsură ce noi conversații se adaugă celor care o compuseseră anterior. [...] Istoria conversațională se redefineste nu numai cantitativ, prelungindu-se neconținut [...] și mărindu-și, astfel, durata, ci și calitativ, oferind un antecedent conversațional modificat fiecăreia dintre întâlnirile conversaționale următoare”⁸. Altfel spus, ele au o componentă descriptiv-obiectivă, dar dobândesc și o valoare afectivă intensă, vorbind deopotrivă despre lumea satului bănățean, a satului în care locuiește o populație mică, încă atașată de muncile agricole și de cele din gospodărie, dar și despre viața celei care povestește, despre valorile pe care ea le cultivă.

În ceea ce privește subiectele abordate în cele cinci întâlniri, ele ar putea fi rezumate astfel:

15 august 2015

Subiectul principal: organizarea gospodăriei în Coștei

- Informații despre propria viață, apoi, aprecieri despre vârsta potrivită pentru căsătorie (cu referiri la vârsta când s-a căsătorit ea și fiul său);
- Prezentarea membrilor familiei, apoi, câte o întâmplare memorabilă privitoare la fiecare dintre aceștia;
- Creșterea găștelor și feluri de mâncare din carne de găscă (*borândău de găscă*);
- Creșterea porcilor și pregătirea mezelurilor și a felurilor aparte de carne conservată;
- Creșterea vitelor și moduri de preparare a laptelui de vacă;
- Cum se face pâinea (rețetă de pâine);
- Cultivarea viei și a pomilor fructiferi;
- Aranjarea proviziilor într-o încăpere specială *casa dă dâן deal*;
- Rețete de: *plășintă dă aluat adzâm, suviată d-a acră*, pizmet (*dă prună, dă strugure d-otelă, dă scoabe*), *pocărăi cu mărșâna, crempita, pocărăi cu untură dă la inimă, pocărăi cu două foi braune, mușcațoane, mălăiuș cu cocos, a cu tri șoluri, pocărăile ale turnăce*.

30 noiembrie 2016

Subiectul principal: credințe și povestiri locale despre muroń

- Discuții despre tăiatul porcilor, pregătirea mezelurilor și conservarea cărnii;

⁸ Sanda Golopenția, *Intermemoria*. Studii de pragmatică și antropologie, Cluj-Napoca, Dacia, 2001, p. 49.

- Informații despre viața familiei: nepoata s-a mutat la Vârșeț la școală; povestire despre prima călătorie în Suedia, la fiica sa, căsătorită acolo;
- 6 povestiri despre *muroń*, fiecare dintre ele asociată cu experiența unui membru al familiei sau cu un cunoscut.

28 noiembrie 2017

Subiectul principal: completări la temele discutate anterior

- Relatări despre primele luni în care a lucrat în străinătate. Observații despre gospodăria, relațiile de familie și hrana familiei din Germania unde a lucrat.
- Informații despre cultivarea pomilor fructiferi la Coștei. Începerea unei plantații de aluni la Coștei;
- Încă o povestire cu *muroń*.

29 noiembrie 2017

Subiectul principal: povestea vieții

- Povestirea propriei nunți, a etapelor acesteia și, apoi, comentarii despre semnele care trebuie citite dincolo de fiecare din aceste momente;
- Prezentarea sintetică a carierei copiilor și a succeselor nepoților;
- Viața sa de văduvă tânără;
- Trecerea de la ortodoxie la credința penticostală.

12 decembrie 2019

Subiectul principal: îngrijirea gospodăriei

- Discuții despre munca sa în Germania și integrarea în familia unde muncește.
- Informații despre întreținerea casei: zugrăvit, lipit; alegerea modelelor pentru zugrăvit;
- Amintiri despre făcutul cărămizilor narse la Coștei.

Dincoace de teme de discuție: doamna Mia

În urma discuțiilor purtate au rezultat informații relevante pentru viața tradițională regională și, în mod particular, reprezentative pentru lumea satului românesc Kuștilj / Coștei. Sunt informații care au fost transmise prin discursul vivace al doamnei Mia, astfel încât din peisajul general al tradițiilor se desprinde și personalitatea aparte a interlocutoarei.

Pentru a ajunge dincoace de teme generice abordate, am selectat unsprezece fragmente din interviuri, un număr care se raportează la cele aproape unsprezece ore de înregistrare. Aceste pasaje constituie baza analizelor ulterioare.

(*descrierea încăperii de alimente*) (înreg. 15 august 2015)

Ș-am avut acolo o cameră, soba dă la deal, o fost o masă mare și pră masa aia, acolo or stat pizmeturile, uiețile dă părădăis, d-ale ferce. Pră masa aia o fost totu, în soba dă la deal. Acolo o fost crușnicu cu pita. Acolo o fost o țavă, așa i-o zâs, șceangă... Pră șceanga aia o stat clisa, carnea afumată, cârnațu, tot în soba aia dă la deal o fost lădzăle dă fânină, lada mică, cu fânină d-a bună, aia o fost fânina

dă pocărași, și lada mare, cu fânina dă pită, în aia o fost mai mult. Moșu meu o dus toamna la moară și-o umplut și zâsea că avem pân-la primăvară, așa o fost. Clisa s-o topit vara, o picat, așa, pic-pic-pic. La noi o fost cu țâglă soba aia, soba dă la deal pođită cu țâglă și naocol, cât o fost soba dă la deal dă mare, or fost tri rânduri dă droduri și pră drodurile alea toamna, când or cules strugurii, or lăsat condiri dă strugure și strugurile cu tot cu loza aia s-o agățat după droduri și l-o țâmporit. O avut anume dă băđic, nu mai șćiu cum o fost, l-o pus în cuptori moș Sima până s-o roșât și atunsa l-o umplut dă țâmpor, dă praf dă fosfor. Și acuma mai avem, dă când am avut viñe, o pus on pumn dă țâmpor și-o închis și fireasta și ușa și tri dzăle nu ne-o lăsat să ne băgăm acolo, ca să să țâporească strugurii ăia. Și strugurii ăia, până primăvara s-or uscat, ca stafidele or fost. Numa nu s-or mai străcat. Șćiu c-am pus đincă d-a albă și đincă d-a roșie, aia mai tare ne-o plăcut. Struguri, albi și roșii... N-or fost baș roșii, numai așa, rozoñ. Struguri cu boabe miș și mulće, așa, bătuți. Numai struguri or pus să să ususe și tot acolo unde am avut viñe am avut niște meri pădureți. Mere sălbacise. Merele alea, până n-onghețat, le-o cules și le-o băgat în cămara dă grâu. Tot așa, le-o băgat în cămara dă grâu și în primăvară, le-o scos și ni le-o dat să mănćăm. Ele-or fost moi. Dar or strâns gura, că or fost meră sălbacise, dar or fost bune, că n-am cumpărat, ca acuma, meră. Prune s-or pus la uscat. După se s-o scos pita în cuină s-or pus prunile, pră sanuri mari, așa, pă tăvi mari, or pus paie. Și or pus câtă un rând două dă prune și le-o pusu-le să să usche. Și atunș, după se le-or scos, după o zî, cât o fost cuina caldă, o mai ars căta cuina, o mai pus căta să să proincăldzască, și ele, cum s-or uscat, s-or rărit. Le-o mai îndesat, o făcut sanuri mai puțane și le-o mai băgat o dată-n cuină. Și după aia le-or țânut la soare până s-or făcut poame, așa le-o zăs, poame dă prună și când or fost uscacă gata le-o pus în uieź dă dunst, am avut așa, mari, dă zeșe litre, dă sînsprăzeșe litre, le-or pus acolo, în uiagă, da ele or fost ca petrăle dă tari. Și le-or pus acolo, în soba dă la deal pră masă și ne-am dus acolo, ca copiii, ne-am luat o mână dă poame și-am mănćat. Gutăñile le dușeai în soba mare pră orman... or stat gutăñile și uieźile dă dunst. Am băgat în dunst tot se-o fost. Am băgat șireșe, jordoline, persășe, tot se-o fost.

(rețetă de prăjitură locală) (înreg. 15 august 2015)

N-am avut mamă și-o trăbuit să învăț dă mică. Am învățat dă la baba mea să fac d-ale dâñ bătrânețā, d-ale cu mărșāna, cum is acuma checsurile, așa. Ale cu mărșāna, ale or fost ale mai simple. N-or fost niș scumpe niș grele dă făcut: am avut mărșāna noastră și-am făcut și-am copt.

Dar ale cu untură dă la inimă, ale m-or plăcut. Cu untură dă la inimă... aia-i untura dă la rărunchi dă la porc. (La porc îi *rărunchi*, dar la pui îi *bobric*.) Cu untură dă la inimă, alea-s pocărași care să fac în două dzăle, is pocărași cu lucru mult și, dacā nu le faș cu răbdare, nu iesă bune, trăbā să ai răbdare și să ce trudeșć mult prāngă ele. Acuma-i bun și dâñ cāntari, dar dacā ai dâñ praxă, așa, după ochi, mai bune iesă. Dar nu-nsamnā că dacā-s după cāntar trăbā să iasă, nu-nsamnā... Și când măi mult ne truđim, atunș mai rău iesă.

Untura asta dă la inimă trăbā să fie rășe, dacā nu stă căta, dac-o pui proaspătā, după se-ai tăiat porcu, nu iesă bună, oricāt ce-ai truđi. Trăbā să șadā, musai să șadā

la rășe; dacă șade afară la aer, cu atâta mai bun, mai bine decât în frizider... Ș-atunșa cu lingura, așa, să ia dă pră pielea aia și dă pră vânille alea, așa, toat-o rad cu lingura ș-o frământ cu mâna până să fașe spumoasă și pun și câta frânină. Dăpinde căce plămădesc, că fac și dă crempită foi și fac și pocărai, când fac. Ș-atunșea plămădesc aluatu. În aluatu ăla pun: câta apă, câta vin d-al alb, câta miere, câta sare, un praf pufăr – aia-i praf dă copt – și un gălbănuș-două. Căce vreau, după cum fac dă mulce. Și atâta-l frământ... dar pun și câta untură d-a dă prăzeală, untură topită, dăn care fașem dă mâncare. Și-atâta-l frământ, păi, un șas, un șas, ca să iasă bun. Și moale să fie, să nu fie vârtos, că dacă-i vârtos, nu poți să-l încinz așa aluatu, numa trebuie să fie moale. Și după șe l-am frământat atâta cât cred io că trebuie, încing o dată turta, și pră tri fârtai dăn turtă... Împart în tri untura, numa cum o-mpart: o parce mai mare, una câta mai mică și una mică dă tot. Nu o formă împărțatu ăsta. Și cu parcea aia mai multă ung prima dată. Și o las să șadă barem două șasuri. Și după șe-o stat două șasuri n-o mai împătur așa, numa o ung pră parcea asta. Și a tria oară o ung pră parcea asta și a patra oară o împătur în gol. În gol o-mpătur și atunșa o las să șadă dă sara până đimineața. Dă obișei untura aia dă la inimă o fost iarna, că porșii s-or tăiat iarna, nu ca acuma, și atunș ea când o stat dă sara până đimineața o fost stog, tare. Ș-atunș đimineața am tăiat-o cu cuțatu ars. Cuțatu l-am încăldzât în cuptori și am tăiat coțchele alea ș-am pus în ele câta pizmet dă prună, că-s mai bune cu pizmet dă prună și le-am împăturat așa. Și când le-am pus în sanuri, în tăvi, le-am pus să fie cu parcea aia care să dășfașe dă cătră foc. Și s-or copt la foc mare, că dacă le pui la foc mic, nu iesă bune. Și iele să dășpătură, așa, frunză par. Carce. Și-s foarce bune. Și mâne-zî is și mai bune, le pun să șadă cu câta miere mășinată. Și mâine-zî, poimâne-zî, ele șad o lună, nu-i problem, nu să mai stracă... Că șe-i, fânină și untură, nu poașe să să strășe, n-are șe...

(întâmplare cu muroń, 1) (înreg. 30 noiembrie 2016)

Asta-i povastă mare. Asta trebuie o săptămână să povestâm despre muroń. Acuma, lășăm câta murońu, să vă spun dă moș. O lucrat până-n 1974, o lucrat la Vârșăt și d-atunșa și-o luat el penzia la Sârbia. Atunșa o avut moșu 50 dă ani când s-o dus, că-i dăn 22. S-o dus în Chicago. Acolo moșu ș-o aflat un precin la care s-o angajat ș-o lucrat până la 85 de ani. Ș-o mai făcut 35 dă ani și-n America. Așa că are moșu penzia dăn America și după șe-o făcut 85, o vinit încoasă. Și prântu că-i orb, are azutori în America. Si prântu că-i orb are azutori și la penzia dă la Serbia. Așa că moșu are două azutoare, unu la Sârbia, unul la America și două penzii, una la Sârbia, una la America și moșu șede aișa și la nepot niș nu-i pasă, bani vre, moș nu vre.

Și acuma să-nșepem cu murońu. Dă muroń io nu mă cem. Și n-am vădzut. Dar să vorbeșce, dă muroń, să vorbeșce... Ai fricoși văd muroń. Ai năfricoși nu văd muroń. Io un sămn în viața mea am văzut; un sămn, nu murońu. Am slobodzât đimineața vaca, așa să sloboade la noi dă đimineață, și când am slobodzât vaca, normal c-am închis ușa pră dăn afară, n-am putut s-o închid pră dă dăn luntru. Ș-avem două uși acolo unde-o stat vaca, la ștalu ala, ș-alalaltă o fost închisă tot pră dăn afară. Și când am viñit dă la vacă, amândouă or fost închisă pră dă dăn luntru.

Aia o fost după še-o murit soacră-mea bătrână. Io mi-s la casa mea, n-o fost aiș moartă, o fost moartă la casa ei. Numa ăsta sămn într-o viață, ăsta l-am avut.

(*credințe despre muroń*) (înreg. 30 noiembrie 2016)

Numa am audzât că estă muroń. Ș-acuma la noi le baće paru la ai morți. Dăzgroapă mortu... Dacă să ceme și li să pare că îi muroń, îl dăzgroapă și-i baće un fer pân săcrin și-l îngroapă la loc.

Murońu-i frică, după mine îi frică, nimic altăseva. Nu poaće fi altăseva. Dar unii or spus că or văzut cățai, pursei, copii d-ai miș cu fes roșu în cap. [...] Dacă vine murońu, vine până la șasă săptămâni și dacă nu-l oprăvește la vreme, aia însamnă să-l oprească, să nu mai vină, după șasă săptămâni să măldărește. Și dacă să măldărește, atunsa vine aieva. Nu să mai ascunde murońu, îi faše frică pră față. Să măldărește, adică faše semne și mai mari și îmblă aieva, îl vedz. (*Și poți să-l atingi?* Ei, asta nu știu.) Baće-n zăduri noapcea, baće caii-n ștal. Aișa-n veșinătăcea noastră or spus i-or bătutu-i noapcea cu cucurudz dân pod, le-o-nșiratu-le šeapa, le-o-nșiratu-le dă prân pod, le-o aruncatu-le pră zos, o fužit noapcea, tup-tup-tup, prân pod, i-o speriat, o cârțait scamńile, iaca, cam așa ar fi murońu.

(*întâmplare cu muroń, 2*) (înreg. 30 noiembrie 2021)

La noi să pune-n săcrin o mână dă mac, o mână dă tămâne și o uiagă cu molitvă. Acuma, unii îi pun în sân spiń, o cruše dă tuleu și-i bagă-n vâna dă după cap un ac. [...] Să vă spun še-am pățat io, când o murit baba mea în '88. Io m-am dus după săcrin, c-o trăbuit să să ducă șineva după săcrin. Și doctoru n-o ieșat ca acuma, să iasă doctoru, numa l-ai pus pră masă, l-ai îmbrăcat, l-ai pus pră masă, că n-o fost capelă, numa în soba mare. Și-acuma așcaptă ai d-acas, așcaptă să vină doctoru. Până io n-am fost acasă, că io n-aș fi lăsat, lu biata babă i-or băgat un ac mare după gușă. Ș-acuma vine doctoru și toată o dăsfășe pră baba, baba dă 91 dă ani, vă dați seama. Dă še-o murit baba? Pă o murit dă bătrână, că n-o putut să-mpărățască lumea. Noroc că n-o aflat acu, dac-ar fi aflat acu m-ar fi tras pră mine la răspundere. Și io niș n-am știut c-or băgat, numa cum am vinit cu săcrinu am văzut că nu-i baba chićită, numa-i toată dăzbrăcată, cum or căutat-o.

(*povestire despre muroń*) (înreg. 30 noiembrie 2021)

Acuma vă spun o povastă mare cu muroń, care m-o povestât-o mie baba mea. Cât o fost de adevărată nu știu, că baba iară o fost haiduc, nu s-o cémut. Nu știu, că numa de cân m-am cémut în viață, că cânile ce mușcă, dar murońu, nu.

Și așa o fost povasta: o fost omu, o fost dus la război. Și muierea o rămas acasă și el o murit în război. Dar ea o audzât că el o murit și după câta vreme o bătut șineva la fireastă. Și o vinit omu dă la război. Zăše:

- Nu mi-s mort, numa primește-mă în casă, numa să nu spui la nime că am vinit, că, dzâse, am fužit.

Acuma muierea, săraca, n-o știut dă še să să prindă, l-o primit. I-o fi datu-i șeva dă mâncare și, zăše:

- Haida să-ți cobor șizmili dân pișoare, că nu poți să ce sui cu șizmi în pat!

- Nu, zâșe, că nu șcii șe să-ntâmplă, poaci că trăbă să fug.

L-o lăsat muiera. O fost vremea lucrului.

- Măi, zâșe, merg și io cu cine la lucru, numa du tu două săpe, că io vin pră alt drum, să nu mă vadă, pră drum măi ascuns.

Bun, muiera o luat două săpe. Toată dzăua or săpat două săpe în loc. Muiera l-o vădzut, dar altsineva nu l-o vădzut. Ea s-o dus cu bărbatu la lucru. Și o durat asta o vreme. El o mârș, o lucrat în casă, o făcut tot șe trăbe și odată dzăse cătră ea:

- Audz, să ce duș la fântână, la izvor, să aduș un cârșeag cu apă rășe, căta apă rășe.

Să dușe muiera. El o rămas acuma la umbră, șade până ea vine. Și când ea o azuns acolo la fântână, atâta dă mare un căne o ieșât naișe ei, dă i-o rupt chișăia, atâta s-o răpedzât la ea, s-o mănânșe. Și vine muiera spăriată și dzășe:

- Vai șe-am pățât, c-o vrut să mă mănânșe on căne!

Și el odată o zâmbit și când o zâmbit odată o văzut on fir dă chișăle la el în đinșe, întră đinș. Și-atunșă muiera s-o ghindit că șeva nu-i bun. Când s-or dus sara acasă, ea s-o dat pingă el și i-o tras o șizma dâș pișoare. Când i-o tras șizma dâș pișoare, pișoru o fost labă dă căne. Și-atunș muiera și mai tare s-o spăriat, c-o văzut că șeva nu-i cum trăbă.

El acuma, a doua dzî, s-o dus el sângur la lucru și ea s-o dus la vro vrăjătoare și-acuma-i spune:

- Uite șe-am pățât, și-așa și-așa...

- Măi, zâșe, numa așa ce scăpi dă el, să ardz cuina dă pită și când îi cuina mai arsă, io vin la cine și strâș la ușă și mă bag đirept în obor. Și dacă el îi lângă cine, tu să dzăș, „în suveică!”... Când io strâș cătră el, tu să dzăș: „Bagă-șe în suveica dă la război.” Și să arunș suveica în cuină ca să ardză, că altfel nu ce scăpi dă el.

Și baba o vinit, o strâșat, o potrivit ea când îi cuina mai fierbinșe și s-o băgat duliuliuc înuntru. Și el: șe să facă, șe să facă... Și muiera l-o ascuns în suveica dă la război și o și aruncat suveica în cuină, în zăghiu. Și când o aruncat suveica, atâta dă tare o explodat suveica aia și muroňu în cuină, dă s-o dărâmat cuina. Și numa așa s-o scăpat muiera dă el, că altfel n-o putut să să schepe dă el.

(*întâmplare cu muroň 3*) (înreg. 30 noiembrie 2021)

O fost o babă a lu Corina, străbunica ei, stră-străbunica ei, baba Maria. Ea, când o murit, s-o făcut muroň. Și fata ei, bunica lu Corina, o fost în Austria, în Viena, o lucrat. Și ea așa o spus, că o vădzut-o în toată đimineașta la un colș dăpărtare dă ea. Până baba o azuns la lucru, s-o dus pră pișoare, o urmărit-o, dâș colș în colș o mârș cu ea toată vremea. Și dac-o cemat pră șineva, că o fost multă lume dă la noi la Austria pră vremea aia, dac-o cemat pră șineva să o pitreacă, că s-o cemat, și ăla o vădzut pră baba. O babă bătrână, cu țoale negre, cu cârșia-n mână. Ș-or dăstrucat-o și i-or bătut piroňu și dă când i-or bătut piroňu, n-or mai văzut-o pră baba.

(*întâmplare cu muroň 4*) (înreg. 28 noiembrie 2017)

Estă o familie, a lu Fircău, la ei toți morșii s-or făcut muroň. Cum, Doamne, s-or făcut muroň? Un moș Gheorghe, pră care-l țân minșe și io, după șe-o murit,

zinerile lui o fost bițâu tare. Ș-o avut un câne dă vânat. Si când o vinit sara dâs sat bat, cânilii s-o bucurat, o sărit la el și el o spus că moșu al mort s-o făcut muroń și-o dat în el cu cânilii. Ș-atuns l-or astrucat și-or făcut piron la covaș, nu piron d-al cumpărat, or făcut așa, piron lung, în patru colțuri și cu barosu or bătut pironu... or dăstrucat săcrinu și-or bătut pironu prân mort și-atuns l-or aprins, acolo, în săcrin, mortu. Și l-or astrucat la loc și d-atuns n-o mai venit.

(*întâmplare cu muroń 5*) (înreg. 28 noiembrie 2021)

Și tot la casa aia o murit verișoru primar a lu tata meu. Or fost familie cu noi. Todor l-o chemat. Io am fost tare mică atunsa, numa țân mince că tatăl meu așa o povestât că o visat noapcea... El nu s-o dus să bată piroane, Doamne fereșce, numa o visat c-o vinit noapcea ăla care o fost mort și care i s-o bătut noapcea pironu, o vinit la el în vis și i-o spus așa:

– Nu mai pot să vin la voi! – și-o scos dâs pozânari un piron d-ala făcut – că ăsta mă țâne și nu mă mai lasă să vin la voi.

Ei ș-atuns tată-meu, când o visat, s-o și sculat dâs pat și s-o dus la ei, că nu-i dăparce și-o-ntrebat:

– O i-ați bătut piron lu nenea?

Și i-or spus că i-am bătut astă-noapce.

(*amintire despre nunta personală*) (înreg. 29 noiembrie 2017)

...și mă duc la doctor și-mi face toate papirele și în 4 martie, parcă acuma văd, mă mărit. Am făcut și noi aișea, la parcea mea, câta nuntă, mai puțână, părinții lui or făcut nuntă câta mai mare, nuntă dă o săptămână, cum o fost pr-atunci, pră vremea aia. Și la nunta mea atâta dă urâtă o fost vremea, așa o fost o negură și-așa o fost o răutaće dă vreme... Că mătușă mea, ea m-o-mbrăcat mireasă o zâs:

– Audz, să ce sui în pod să-ntors cu răsucu vremea!

Dar cum să mă sui mireasă, cu sumna până-n pământ, albă, cum să mă sui pră scară-n pod să-ntorc vremea? Hai mă sui, mă mână babile! Și mă sui în pod și-am întors răsucu, dar vremea și viața n-am mai întors-o, doamna mea, că o fost tot urât toată vremea.

Și luni iar-așa, o fost frig. Lui i-o pregăcitu-i mama lui, că o fost la Austria, i-o pregăcitu-i pră coșii. S-o chićit mobila: paturile, ormanile... Așa că i-o datu-i două rânduri dă mobilă, două camere complet mobilate. Și-n paturile alea o fost, cum o fost atuns, madraț, n-o fost stružac, numa matraț, atuns or ieșit. Madrață, ponevi, căpătâne, iorgane, peșchire, dă-nșchibat paturile... N-am cuvince, ș-acuma stau ormanile pline dă ćilimuri și dă cipche, a lui, galbiń miș... I-o datu-i o scroafă, să avem dă plămadă, i-o dat oi, că, oricum, ei or fost mulți și-or fost capabili dă lucru și or avut altă stare față dă familia mea. Dăgeaba noi am avut avere, că n-o fost șine să lucre și șine să rădișe.

Și aia o fost a două dzi, și i-o adusu-i țoalele și tot urâtă, așa, o fost vremea, ș-o bătut un vânt urât, subțare și io țân mince că am avut o sucnă albă, mai scurtă o fost, și-atâta dă frig mi-o fost, friiig – frig. Și-am stat așa până am înghețat, până i-or dăscărcat țoalile, în stradă, la drum. Or vinit coșii una după alta și neamurile

mai aproape or dăzbrăcat paturile alea și dărap cu dărap or dat, să vadă lumea, tot satu, căce îs țoalile alea: trisprese coșii dă țoale or fost, mulce-or fost.

Și a tria dzi, marți, or fost Moși, că la noi așa o fost. Marți or fost Moși. Și-atâta dă frumoasă o fost vremea la Moși, doamna mea, parcă n-o mai fost martie, parc-o fost mai: cald și soare și frumos. Și vreau să dzăc așa: mulțam lu Dumnezeu, că acuma, mai la bătrâneță, a tria dzi, a tria parce dăn viață, acum am și io căta vreme frumoasă și căta linișce.

(povestire despre trecerea la credința penticostală) (29 noiembrie 2017)

Oamenii-s oameni, fie la biserică fie la pocăință, tot is oameni. Și buni și răi, ni-s mistăcați, așa ne-o lăsat Dumnezeu să fim mistăcați, cu bine și cu rău.

Cum s-a întâmplat de v-ați dus la biserică la penticostali?

Să vă spun. Bisericoasă, io, bisericoasă, Corina. [...] Și acuma seara... Mie îmi place lucrurile să aibă o ordine, un rasporet, să știm precis cum stăm, nu așa.

- Corino, mâine ce dus la biserică?

- Mă duc.

Bun, gata, io rămân acasă, fac prânzdu, fac tot ce trăbă, să-i așcept cu cînerile pră masă, cum să cuvine.

Când să plese Corina la biserică, nu să dușe.

- Pă bine, Corino, dac-ai știut că nu ce duș, trebuia să-mi fi spus, că tot io prânzdu l-aș fi făcut, m-aș fi sculat două șasuri mai dă dîmineață, că nu m-o fost greu și nu mi-i niș acum, mulțămesc lu Dumnezău.

Bun, gata. Data viitoare, mai pică o sărbătoare. Corina iar spune: mă duc io la sărbătoare.

- Bun, Corino, du-țe!

Când să să ducă, iară nu să dușe Corina la biserică. Și nu mă duc niș io niș ea, șiđem amândouă acasă, bezveză, pă mine asta m-o deranjat. Și-așa am ținut-o eu vrun an, doi... Și m-am dus o dată, or fost evanghelizări la pocăiții mei, că mie m-o plăcut să merg să ascult cuvântul lui Dumnezeu, la care gođe or fost, m-am dus, m-o plăcut. Și-așa m-o picat mie un tronc, acolo, un cuvânt, parcă mi l-o dzăs mie. O spus un frațe, acolo, o spus: Tot se-i pră pământ este goană după vânt și nu poți să-ți găsești fericirea. Și dăn cuvântu ăsta, doamna mea, am plecat la pocăință.

Și m-am ghindit așa, dăcât să mă bat cu Corina pră biserică și pră credință și să ne sfăđim, mai bine mă duc io la pocăință și ea să meargă la biserică.

O privire panoramică asupra acestor texte permite identificarea câtorva particularități dintre care două mi se par reprezentative: o adevărată pasiune a povestitoareii pentru discursul amănunțit, care adesea trenează tocmai din pricina excesului de detalii, respectiv capacitatea sa de a prezenta, mereu, tradiția, printr-o bine marcată lentilă personală.

În primul sens sunt revelatoare mai ales descrierea extrem de exactă și reliefată a organizării alimentelor în vederea păstrării lor pentru iarnă într-o gospodărie din Banatul de Munte, respectiv prezentarea, pas cu pas, mișcare cu mișcare, a pregătirii unei prăjituri locale. Practic cele două texte sunt complementare: în primul caz este vorba despre o

descriere pe drept cuvânt etnografică, realizată în baza unor observații interioare, în vreme ce în al doilea caz este vorba despre o mică povestire, rețeta propriu-zisă fiind prezentată ca o succesiune de acțiuni numite prin exces de verbe și reproduse prin recursul la memorie.

Ambele pasaje impresionează și prin utilizarea unei palete bogate de formule lingvistice regionale, dintre care, aici, funcția comunicativă cea mai importantă o au cuvintele. O listă scurtă de atari termeni ar trebui să includă, pornind de la primul text: *pizmet* (marmeladă), *uiež* (sticle sau borcane), *părădais* (roșii sau / și bulion de roșii), *șceangă* (bară), *pocărâi* (prăjituri uscate), *drod* (sârmă), *țâglă* (cărămidă), *naocol* (în jur), *bădic* (tablă), *cuină* (cuptor), *proîncăldzască* (a încălzi din nou), *orman* (dulap), *sanuri* (tăvi), *țâmpor* (fosfor), *dunst* (conservă, sau, specific, compot), *jordoline* (caise). În textul al doilea, numărul cuvintelor regionale este ceva mai mic, însă cele mai importante pentru înțelesurile lor în context beneficiază de varii forme de glosare: *pocărâi cu mărșâna* este explicat printr-un neologism, de asemenea, local, *checsuri* (fursecuri); *untura dă la inimă* este explicat prin *untura de la rărunchi*, iar apoi cuvântul *rărunchi* beneficiază de o specificare, „La porc îi *rărunchi*, dar la pui îi *bobric*.”; în sfârșit *praf pufăr* este urmat, imediat, de denumirea produsului echivalent românesc, *praf de copt*.

În ceea ce privește cele șapte texte referitoare la *muroń*, aici efectul de discurs plin, care nu lasă informații pe din afară, provine în primul rând din evaluările pe care le face doamna Mia: „asta-i povastă mare, asta trebuie o săptămână să povestăm, acuma vă spun o povastă mare cu *muroń*...” Pe de altă parte, cele șapte texte transcrise sunt eterogene ca format, dar astfel ele devin complementare. Uneori se transmit pur și simplu informații despre ritualul practicat în sat, alteori este vorba despre variante ale unor nuclee epice bine-cunoscute (soțul-moroi, moroiul bun care își ajută soția la muncă, femeia atacată de soțul transformat în câine, moroiul cu picior de animal etc.). Cele mai numeroase, mai nuanțate și mai neașteptate informații sunt, însă, cele din categoria întâmplărilor, fie asumate direct fie puse pe seama unor cunoscuți. Mia nu se teme de *muroń*, nu a văzut *muroń*, însă a privit lucruri neobișnuite și a înțeles că acestea sunt „semne” ale *muroń*ilor. Ea a avut o experiență personală în acest sens, odată cu moartea unei bunici, în 1988. Relatările sale trimit, însă, la o lume de apropiați care, într-un adevărat lanț de tipul *friend of a friend*, domesticesc și îndepărtează în același timp, imaginea. Străbunica nurorii sale, „baba lu Corina”, o familie „a lu Fircău”, „verișoru primar a lu tata meu” joacă, rând pe rând, rolul de mediatori între lumea din proximitate și universul magic al credințelor despre *muroń*.

În altă ordine de idei, este de notat că, indiferent de subiectele abordate, doamna Mia face eforturi permanente să lege un răspuns generic, descriptiv și pur informativ, de o experiență din viața sa. Iată, bunăoară, încăperea în care se depozitează alimentele (*soba dă la deal*) este descrisă prin recursul la o lungă serie de detalii, dar, la un moment dat, figura Miei-copil se inserează, discretă, în tabloul atât de dens descris „și ne-am dus acolo, ca copiii, ne-am luat o mână dă poame și-am mâncat”. La fel, rețeta de „*pocărâi* cu untură dă la inimă” este prezentată abia după ce aflăm o frântură din copilăria povestitoarei, rămasă de mică fără mamă, așadar nevoită să învețe să gătească. În ceea ce privește narațiunile referitoare la „*muroń*” și la riturile locale de protecție împotriva acestora, ele includ de fiecare dată o referință personală: lucrurile s-au întâmplat unei rude sau unor cunoscuți, au avut loc în timpul vieții bunicilor sau străbunicilor, i-au afectat direct fie pe membrii

familiei, fie pe Mia personal. Chiar în cazul în care sunt reluate structuri narative relativ stabile, doamna Mia găsește soluții de a include discursul în rame personalizate. După ce debutează, în forță, cu „Asta-i povastă mare. Asta trebuie o săptămână să povestăm despre muroń.”, în următoare frază introduce o mică relatare despre un bătrân pe care îl avea în îngrijire, prin „Acuma, lăsăm câta murońu, să vă spun dă moș”.

În sfârșit, ultimele două povestiri au un caracter personal pronunțat, mai ales în condițiile în care subiectul central de discuție al întâlnirii l-a reprezentat chiar povestea vieții. Totuși, este de observat că ele se construiesc, cumva, în oglindă în raport cu celelalte relatări. Doamna Mia vorbește, acum, despre propria căsătorie, însă o face insistând nu doar asupra propriilor amintiri, senzații, reacții pe care le-a tradus, de-a lungul vieții, în semne prevestitoare, ci și descriind cu același aplomb al detaliilor ceremonialul tradițional. Episodul „întoarcerii vremii”, cu funcție magică, probabil, la origini, este narat în cheie comică: „Dar cum să mă sui mireasă, cu sumna până-n pământ, albă, cum să mă sui pră scară-n pod să-ntorc vremea? Hai mă sui, mă mână babilă! Și mă sui în pod și-am întors răsucu...” Mai apoi, scena sosirii celor treisprezece căruțe cu „zestrea” soțului, un spectacol care trebuie să fi impresionat comunitatea, este de asemenea descrisă printr-o enumerare uimitoare de obiecte, cele mai multe dintre acestea cu denumiri regionale ori populare: „madrață, ponevi, căpătâne, iorgane, peșchire, dă-nșchimb paturile... N-am cuvînțe, ș-acuma stau ormanile pline dă cilimuri și dă cipche, a lui, galbiń miś... I-o datu-i o scroafă, să avem dă plămadă, i-o datu-i”. Mai important, însă, este faptul că doamna Mia prezintă nunta folosind o serie de trei amintiri de senzații extrem de pregnante și care se dovedesc revelatoare. Mai întâi, „la nunta mea atâta dă urâtă o fost vremea, așa o fost o negură și-așa o fost o răutače dă vreme...” Apoi, în a doua zi, „[...] și tot urâtă, așa, o fost vremea, ș-o bătut un vânt urât, subțare și io țân mince că am avut o sucnă albă, mai scurtă o fost, și-atâta dă frig mi-o fost, friiig – frig. Și-am stat așa până am înghețat.” În sfârșit, în ziua a treia, „[...] marți, or fost Moși, că la noi așa o fost. Marți or fost Moși. Și-atâta dă frumoasă o fost vremea la Moși, doamna mea, parcă n-o mai fost martie, parc-o fost mai: cald și soare și frumos.” În codul de înțelegere al interlocutoarei mele, toate aceste semne fuseseră probate în chiar viața sa, dificilă și nefericită în copilărie și tinerețe, dar echilibrată la maturitate. Sau, în termenii săi, „și vreau să dzăc așa: mulțam lu Dumnezeu, că acuma, mai la bătrâneată, a tria dzî, a tria parče dă viață, acum am și io câta vreme frumoasă și câta linișce.”

Desigur că dintre toate secvențele selectate cea mai intens personală este cea în care doamna Mia povestește cum a trecut de la credința ortodoxă la biserica penticostală. Întâmplarea spusă nu are nimic spectaculos în sine, este vorba despre o decizie luată în timp, despre o opțiune pentru discreție și asumarea relațiilor cu Dumnezeu. Importante mi se par două circumstanțe ale acestei scurte povestiri. Mai întâi, notez că ea (ca, de altfel, numeroase alte detalii despre viața Miei) mi-a fost spusă în singura întrevvedere când nu mai era altcineva de față. În al doilea rând, nu pot ignora faptul că, în vreme ce toate celelalte relatări abundă de regionalisme, fiind rostite cu un pronunțat fonetism local, toată această discuție și, în mod specific, scurta povestire a pașilor spre convertire este rostită într-un limbaj ponderat, aproape literar. Este foarte probabil ca această excepție în raport cu restul discuțiilor să poată fi motivată și de faptul că unul din mediile potrivite pentru a se comunica atari experiențe îl reprezintă chiar comunitatea neoprotestantă

locală⁹, un mediu în care practica limbii române literare este instituită și regulată și, în mod suplimentar, susținută prin utilizarea *Bibliei* în traducerea lui Nicolae Cornilescu¹⁰.

În loc de concluzii

Textele transcrise, sintezele de conținut, analizele discursive, interpretările tematice, desenele contextuale și amintirile despre M.V. / doamna Mia restituie din materiale eterogene, din perspective diferite și mizând pe tehnica *puzzle*-ului imaginea unei femei originare de la sat care este nevoită să iasă din lumea sa și să cucerească discret o nouă lume.

Doamna Mia a trăit cea mai mare parte a vieții sale într-un sat care își cultivă tradițiile, fiind recunoscut tocmai pentru acest conservatorism al său. Viața sa în Kuștilj / Coștei a fost una comună, cu munci și distracții impuse de reguli, cu numeroase eforturi, cu greutatea neașteptată și, din când în când, cu bucurii. Doamna Mia nu a îndeplinit niciun rol tradițional în comunitatea sa, situându-se într-un gen de marginalitate mereu dispusă să observe, să rețină și să reflecteze lucrurile importante din comunitate. Punctul său de vedere despre comunitate și tradițiile acesteia este, astfel, unul suficient de apropiat încât să fie observate detalii și semnificații, dar și suficient de îndepărtat încât să se poată deschide, panoramic, către alte lumi decât cea a satului tradițional.

Povestitoare talentată despre subiecte considerate, probabil, minore de mulți, inclusiv de membrii comunității tradiționale, doamna Mia pare o adevărată Șeherazadă, dispusă să schimbe, să adapteze și *up*-dateze subiectele despre care vorbește, predispusă pentru un proces sofisticat de etnografie colaborativă.

⁹ Despre comunitățile neoprotestante din Banatul Sârbesc V. Aleksandra Đurić-Milovaniović, Mircea Măran, *Biserici tradiționale și comunități neo-protestante în localitățile Banatului Sârbesc* (sc. al XIX-lea – al XX-lea), în **, *Administrație românească arădeană. Studii și comunicări din Banat-Crișana*, vol IX, Arad, University press, 2014: https://www.academia.edu/9744846/Aleksandra_%C4%90uri%C4%87-Milovanovi%C4%87_Mircea_M%C4%83ran_Biserici_tradi%C5%A3ionale_%C5%9Fi_comunit%C4%83%C5%A3i_neo-protestante_%C3%AEn_localit%C4%83%C5%A3ile_Banatului_s%C3%A2rbesc_sec._XIX-XX

¹⁰ Am discutat această idee într-o discuție privată cu doamna Conf. Dr. Mihaela Bucin, de la Universitatea din Szeged, care a subliniat importanța influenței limbii *Bibliei* în traducerea modernă a lui Nicolae Cornilescu asupra modului de exprimare în comunitățile neoprotestante.

SĂRBĂTORI, OBICEIURI, CREDINȚE LA ROMÂNII DIN SATUL GRADSKOVO (SERBIA)

Emil ȚÎRCOMNICU^{*}

Holidays, Customs, Beliefs at the Population of Romanian Origin from Gradskovo (Serbia) Villages (Abstract)

In this paper we show elements of traditional culture, specific to the population of Romanian origin from Gradskovo (Serbia) village, which are present in the cultural immaterial heritage (holidays, customs, beliefs) as well as self-identification elements of oral history.

Keywords: holidays, customs, beliefs, Timok Valley, oral history.

Cuvinte-cheie: sărbători, obiceiuri, credințe, Valea Timocului, istorie orală.

Cercetările din localitățile Gradskovski Kolibi (Bulgaria) și Gradskovo (Serbia). Prezentare sumară a localităților

În cadrul unor cercetări de teren desfășurate în Serbia și Bulgaria (în regiunile Zaječar și Vidin), am cules materiale din două localități învecinate, despărțite de granița dintre cele două state, situate în regiunea din dreapta râului Timoc: Gradskovo în Serbia¹ și Gradskovski Kolibi (Colibele din Grațcov sau Colibele grațcovenesti) în Bulgaria².

Satul Gradskovo este un sat adunat, având un cimitir al obștii, precum și biserica veche, cu hramul Sfântului Gheorghe. Satul este unul relativ prosper, fiind la 21 km de orașul Zaječar, aflat în districtul Zaječar, la coordonatele geografice 44°01'10"N 22°22'51"E, cu o populație de 666 locuitori (anul 2002), 480 din relatarea localnicilor (anul 2014).

Gradskovski Kolibi se află în obștina Boinița, regiunea Vidin, altitudine 294 m, aflat la coordonatele geografice 44°00'N 22°26'E, cu o populație de 39 locuitori (anul 2011), declarați ca apartenență etnică bulgari, dar fiind de origine etnică română. Satul a fost format prin stabilirea unei părți a populației din satul Gradskovo, cedat Serbiei în anul 1919. Regiunea din dreapta Timocului cedată Serbiei cuprindea 9 sate. Populația rurală căreia i-au rămas o parte însemnată din terenurile agricole în zona bulgară, a hotărât să

^{*} Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române; Facultatea de Litere, Universitatea din București.

¹ Cercetarea de teren în Serbia, în satul Gradskovo, a avut loc la 16 iulie 2014, fiind însoțit de Zavișa Jurj.

² Cercetările de teren în Bulgaria, în satul Gradskovski Kolibi, s-au desfășurat în 26 noiembrie 2009 (Emil Țîrcomicu) și 3 iulie 2011 (echipă fiind formată din Emil Țîrcomicu, Lucian David și Semuc Ionuț). Materialele culese au fost folosite la alcătuirea corpusului de documente etnografice, *Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria. Vol. I, Timoc*, ediția a II-a, București, Editura Etnologică, 2017.

rămână în Bulgaria³. Satul este răsfirat, având cimitire de familie, amplasate în apropierea gospodăriilor. În 1950, satul avea 720 de locuitori⁴. Multe case, în anii 2009 și 2011, erau părăsite, atunci locuind aici câteva familii, din estimarea noastră fiind peste 20 de persoane. În toamna anului 2020, când am ajuns din nou în regiunea Vidin, am aflat că în Gradskovo Kolibi mai locuia o singura familie. Natura va invada acest sat și casele vor fi supuse intemperiilor, astfel că satul, putem spune, va dispărea în următorii ani.

„Gradskovski Kolibi [s-a format], a fost un contract, și a venit granița între Gradskovski Kolibi și Gradskov. Înseamnă că aici a fost satul Gradskov și colibe au rămas la bulgari. Tinerii au rămas în sat, părinții la tineri au trecut la colibe, acolo au fost cu avere și pentru aia au rămas la bulgari. Au rămas numai să lucreze pământul. Au putut [să treacă unii la alții, peste graniță] numai cu niște permisiuri, până în o mie opt sute patruzeci și opt și nouă și o mie nouă sute cincizeci, cu niște permisiuri să-și facă treaba la avere, la pământ. După aia s-a strâns treaba între Bulgaria și Serbia și n-a mai avut voie să se ducă nici sârbii în Bulgaria, nici bugarii să vină” (Inf. Miomir Gjorgjevic, n. 1960, în Isonovățu al Mare, Veliki Jasenovac, 16 iulie 2014).

Populația de origine română din cele două sate aparține așa-numitului grup etnografic al pădurenilor. Emanoil Bucuța⁵, în anul 1923, prezenta cele trei grupuri din Timocul bulgăresc: vălenii, câmpenii și pădurenii. Și astăzi funcționează această



Harta cu cele două localități: Gradskovo (Serbia) și Gradskovski Kolibi (Bulgaria)

³ Asemănător s-a întâmplat și cu locuitorii din satul Šipikovo, o parte a populației rămânând în Bulgaria, la colibe de la terenurile agricole, întemeind cătunul Shipicova mahala (în anul 2020, în acest sat răsfirat mai era doar o familie).

⁴ În anul 1900 (după Gustav Weigand), în localitatea Gradskov, pe atunci în Bulgaria, erau 1370 români și 161 bulgari. În recensământul sârb, din 31 ianuarie 1921, în localitatea Gradskov, dn Serbia, erau înregistrați 1616 locuitori, dintre care 2 erau declarați sârbi, iar 1614 români (C. Constante, A. Golopenția, *Românii dintre Dunăre, Vidin și Timoc*, 1943, p. 291).

⁵ Emanoil Bucuța, *Românii dintre Vidin și Timoc*, București, Tipografia Cartea Românească S.A., 1923.

delimitare în conștiința românilor timoceni din Bulgaria. În schimb, în Serbia, românii din dreapta Timocului nu se identifică ca pădureni (satele cedate Serbiei aparțineau acestui grup etnografic al pădurenilor). Ceilalți români timoceni, pentru a se diferenția, le spun „bugari”, cu sensul de foști cetățeni bulgari, oameni care au aparținut Bulgariei.

Pentru introducere prezentăm câteva elemente privind autoidentificarea și situația identitară, așa cum reiese din interviurile realizate cu doi informatori:

Inf. 1: „de-a lu Belivac” (după mamă), născut în anul 1960 în Gradskov, tatăl lui este venit din Gabrovița, de lângă Kladovo și stabilit în sat prin căsătorie; deda meu e Marinovici, după deda lui Marin.

Inf. 2: Danița Vuficovici (Nițoevici, după mamă), n. 1935, 4 clase.

„[Locuitori] acușa sunt patru sute și optzeci. Într-un timp, până în o mie nouă sute optășpe a fost granița la Timoc, în vale, și asta [locul acesta] a fost la bugari. După război a rămas la sârbi asta și s-a făcut altă graniță aici. Și multă lume a avut colibe acolo, la Gradskovski Kolibi, unde ați fost voi, acolo, a avut colibe și a avut pământuri, a fost acolo tot. Și vrunii a vrut să vină încoace, care a venit, a venit, a trecut aicea și a lăsat acolo, care nu [au vrut să vină] a rămas acolo. Și de aia s-a făcut două sate! A rămas frați, așa e [de o parte și de alta a graniței]. Și până mai încoace a fost, care sânt frați, *ete*, într-acușa... Se vizitează, da. La Vrashka chuka [este vama]... Dincolo, piste Timoc, ne ziceți bugari [se referă la românii din stânga Timocului]. Am auzit că nouă ne zic bugari. [În Bulgaria sunt văleni la Dunăre, câmpeni și, la Rabrovo, Șpikovo și Grațcov sunt pădureni. Voi ce sunteți, cum vă zice?] Sântem rumâni, pentru noi când vorbim! Eu știu, uite aia am auzit, întrebați de Boșincaniu, noi le spunem ungureni la aia! N-am auzit cum mi-ai zicea tu mie. [Zavișa Jurj: Noi le zicem bugari, da la ceilalți crăinianți.] Da, așa, crăinianți, la Craina crăinianți. Aici, printre noi, *nima* nu zice că sântem bugari! Pe la Negotin, la Zaicear, unde suntem noi, noi ne zicem rumâni, da ei ne zic vlahi, sârbii. Ar trebui să ne zică rumâni. Noi spunem Rumânia, dar voi sunteți din Romania. Pentru mine sunteți rumâni. Eu nu sunt vlah, *ama* nouă așa ne zic aicea, sârbii așa ne zăc aicea, și așa o sută de ani cu vlahii, vlahii...” (Inf. 1)

Limba vorbită în casă: „În casă, românește. Da cu ea, cu nora, am vorbit sârbește! Da nevasta mea vorbește românește, da aia altădată îi spune românește, altădată sârbește. Da știe tot! Ala e nepotu, ce fu al mic, vorbim [cu el] și românește și sârbește, mai mult sârbește. La școală normal învață sârbește. Mai mult sârbește [vorbim cu el]. Ai lui [părinții] sârbește [îi vorbesc]. Noi, aicea, în sat, și în case și cu nevasta și cu lumea numa românește [vorbim]” (Inf. 1)

Posturi de televiziune, românești, urmărite în satul Gradskov: „Mergi la televizor să vezi! Pe TVR unu și TVR doi, nainte era și ăla, cum îi zicea, cu normal antena, nu se mai prinde ala. Eu tot mă uit, la toate programele! Eu bine pot să citesc, dar nu pot tot. Știu și să citesc românește. Singur [am învățat] de la televizor. Și pe vremea lu Tito și a lu Ceaușescu s-a prins posturile. Știu că ai bătrâni, ai noștri, se uita la muzica populară mai mult. Îmi place mult sara de bisnis, cum se spune... Pe televiziune înseamnă că puternică [este țara, România]” (Inf. 1)

„[Oamenii din Gradskov] au fost de pin România, din România sânt veniți în Gradscov. Și unii din Isăcova sânt făcuți aici. Și, *naci*, s-a *proporit* lumea în satu ăsta, din România și din Isăcova. Și-au rămas aici, s-a făcut Gradscov, Satu al Nou întâi s-a

zis. Răduță din Țara Românească [a venit]. Tata meu a avut frați, acolo, în Bulgărie, și soră. Taica de aici a avut fratele lu ta-so, a fost iar în Bulgaria. Bușicani se zic la aia, tot Bușicani. *Ama*, nu mai e *nima*. Ei s-au dus mai încolo, mai departe. Cei care au fost aici, mai aproape de graniță, au murit toți. Se zice Colibile gradscovenești [satului bulgăresc]. Am fost eu pe la rudele mele... ăhă, când am fost fată! Sânt [casele] ca colibele, una colo, una colo, nu sânt ca satu! Da mormântu, lângă colibă îi îngroapă, n-are *morminți*. Așa e acolo! Am învățat trei ani *pârvi put*, m-am dus, că a fost sârbu demult. E, a venit bugariu atunci, cu bătaia a fost când a venit Tito, a fost bătaie. Și *ișcoala* sârbă n-a mai fost, a venit bugariu. Și io am învățat la bugari trei ani. Potgositelno și pârvo delenie și ftoro delenie [primii trei ani] am învățat bugărește. *Asbuca* [alfabetul], bugărește am învățat-o” (Inf. 2)

Prezentăm în acest articol câteva elemente de cultură tradițională specifice populației de origine română din Gradskovo (Serbia)⁶, care aparțin patrimoniului cultural imaterial, ca și elemente de autoidentificare și de istorie orală⁷.

Sărbători, obiceiuri, credințe. Materiale de teren Nașterea, căsătoria și înmormântarea

Obiceiuri la nașterea copilului

Femeia gravidă: „Când e-ncărcată” (Inf. 2)

Aflarea sexului copilului: „Nu s-a știut ce este acolo! *Numa* dacă s-a dus la vo muiere de-a cătat-o, care-a știut la vremea aia, atunci, în ce parte este, cum este, *naci* că partea aia se cunoaște care e fată, care e *copil*. *Ete*, *baș* pe mine m-a cătat una și-a știut că e *copil*. [În ce parte] eu nu pot să țin minte, dar *uglavno* că *copilu*, ca cum a zis că e la mijloc, la burtă, sus la capu pieptului, da fata vine cam de-o parte, așa, în stânga” (Inf. 2)

Locul nașterii: „*Ete*, al meu *copil* s-a făcut acasă, n-a fost în *bolniță*. Atunci când *se face*, momentanlu, *odma* apă rece pe el, decât a turnat pe el și pe urmă, *odma*, îl pune colo, nu l-a scăldat tot, *numa* decât apa aia de-a pus-o pe el. Și țin minte, *ama* mie mi-a fost greu, și țin minte, până pusă apă pe el, și el zbieră, și ea îl-nvălui, că să-l pună colo,

⁶ În satul Gradskovo știm că la 24 iunie 2000, Biljana Sikimić, Slavoljub Gacović și Annemarie Sorescu-Marincović au realizat o culegere de teren, având ca temă sărbătorile de peste an, legendele și basmele populare, în urma căreia a fost publicat un glosar de termeni: Annemarie Sorescu, Biljana Sikimić, *Din textul dialectal al satului Gradskovo*, în „Lumina”, Vârșeț, Serbia, 2003, p. 54–62.

⁷ În anul 2014 am realizat cercetări de teren în mai multe localități din nord-estul Serbiei, la „românii timoceni”, având ca scop să observ specificul etnografic al acestei regiuni și să mă documentez pentru a realiza un corpus de documente etnografice cu tematica sărbători, obiceiuri, credințe. În anii anteriori realizasem cercetări în nordul Bulgariei, cercetări care s-au concretizat cu publicarea a două atlase etnografice și a două corpusuri de documente etnografice: *Atlasul etnografic român. Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria. Volumul I, Timoc*, Emil Țircomnicu (coordonator), autori: Emil Țircomnicu, Lucian David, Ionuț Semuc, București, Regia Autonomă Monitorul Oficial, 2011; *Atlasul etnografic român. Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria. Volumul II, Valea Dunării*, Emil Țircomnicu (coordonator), autori: Emil Țircomnicu, Lucian David, Ionuț Semuc, Adelina Dogaru, București, Regia Autonomă Monitorul Oficial, 2011; *Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria. Volumul I. Timoc*, Emil Țircomnicu (coordonator), autori: Emil Țircomnicu, Adelina Dogaru, Ionuț Semuc, Lucian David, București, Editura Etnologică, 2017; *Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria. Volumul II. Valea Dunării*, Emil Țircomnicu (coordonator), autori: Emil Țircomnicu, Lucian David, Ionuț Semuc, Cristina Mihală, Armand Guță, București, Editura Etnologică, 2011.

eu am leșinat. Și *tomte* când strigă la mine, m-am pomenit eu, zice: «Pomenește, că ai *copil!*». «Da, zic eu, e bun, că-l auzii când zbieră, cânt turnă apă pe iel!». «Bun, bun, nu te teme, pomenește-te!» (Inf. 2)

Tăierea și legarea buricului: „Și-a venit moașa și i-a tăiat buricu cu foarfecile și a luat fir de păr din capu meu și-a legat acolo” (Inf. 2)

Practici privind buricul: „Ala l-a pus să-l pună la loc curat, să-l lapede la loc curat. *Naci*, unde e iarbă” (Inf. 2)

Înfășurarea copilului: „S-a făcut în tri ălea, s-a făcut fașie, cum s-a zâs, s-a mpletit și i-a pus la căpătâi aicea ban. Moașa a făcut treaba asta! Și a venit și l-a-nfășiat, i-a legat picioarele cu scutece, *pelenă*” (Inf. 2)

Ursitoare: „Ursătorile se pune, se face trei turte. Cruce-n ele și pune acolo flori, și pune apă, și pune vin, și pune busuioc și toate ielea. *Chitește* masa cu toate ielea. Bani se pune. Pe turte pui să fie mâncare... Și pe urmă le pune turtele... că leagănu așa a fost, da acu în *bolniță* se fac, da atunci a șezut leagănu aci. Și a pus masa aci, pe masă de lemn i-a pus aci, și pe urmă, noaptea, eu am visat noaptea că vin, că așa e vorba, că trei *ursoaice* sunt ele. Da eu, la copilu meu, am visat două și un om. Și la zâua când m-am sculat am povestit ce am visat, la moașa. Vine moașa, a pus-o seara, dimineața iar moașa ridică alea și eu am povestit că, *ete*, așa am visat. Așa am visat, o frânghie lungă... și care știe, câte două sute de metri lungă frânghia aia. Una ține la căpătâiu ala și una la căpătâi și la mijlo, omu ăla. Da de acolo, cât e frânghia aia de lungă, nu ieșiți din oi așa, doar așa, oaie lângă oaie, cât ține frânghia aia. Da omu ăla ține la mijloc frânghia, dar ele la căpătâie și se duseră... Și eu la zâuă: «Ia, uite ce am visat!». Zice: «Frânghia aia, zile lungi!». Omu ăla, cică, el e *domaci*, nu e *ursoaică*, nu e muiere, ca nebuna să fie, *numa* el e om! Și el, aia e bun, omu ăla! Așa am visat!” (Inf. 2)

Leagănul: „Leagănul [e] cumpărat, de lemn este... Eu îl țin și acuș în pod!” (Inf. 2)

Botezul: „Nașu, s-a dus la nașu, *ama*, moașa a fost cu el și moașa l-a ținut când să-l boteze, l-a dus la biserică. Și la biserică, acolo, popa... *ama* nu se duce muma la copil, *numa* moașa se duce cu el, și nașu. Ai mei, soacra s-a dus, da pe mine nu m-a lăsat să mă duc. Și s-a dus acolo și așa am auzât că a făcut! Nașu îl botează, îl ține în brațe, da nașa este și ea, *ama* nașu dă ocol” (Inf. 2). „[Acasă] n-a făcut *veselie*, *numa* am mâncat, au făcut *prânz*” (Inf. 2)

Nășia: „Da eu am fost nașă, că de aia țau minte, că am fost eu, aici la una sântem nași. Și m-a chemat să botez fata aia. Atâta am ținut minte, popa a fost aci și eu iar am fost bolnavă că eu, când a murit soacra mea, a murit la *brezină* de gărgăune... și eu m-am *potresit* de inimă... și într-ala moment, șezdeset četiri godine [anul '64] a fost aia treabă, am făcut, fina aia și eu să mă duc s-o botez. Când am botezat-o, moașa aci, *ama* nașa o... acasă [s-a făcut] că a fost ger, nu s-a dus la biserică. Și eu, cu ea în brațe, dau ocol cum zice popa, merge... și când să mai dau o data acolo, de trei ori dai ocol, acolo, la *postava* aia, popa cu busuiocu face acolo, udă ... și io, iar leșinai, alergă moașa că s-o ia, popa n-a dat-o, *numa* zice: «Puneți-i leagănu să șadă!». Popa ținu leagănu, m-am pomenit cu leagănu în poală, mă *osfedi* și ea de-oară a botezat-o. În *postavă*, și eu dau ocol cu leagănu în brațe. M-ajută moașa, decât că e aci dar nu-l ține” (Inf. 2)

Deochiul: „Să nu se deoache, să-l vadă ... pune pă vezi că te uiți la lună și la soare să nu se deoache... Zici aia treabă: «Cum privește luna și cum e ... să nu se deoache...».

«Copilu să fie curat, luminat, ca soarele de lumină și ca luna de pe cer!». La mână i-a pus ață roșie” (Inf. 2)

Descântecul: „A fost să descânte cu busuioc, [la] muiere care știe să descânte de deochi. Stânge cărbune în gură, ia cărbunele aprins, apă în gură, și dă cu el în gură, și el se stinge în gură. Și pe urmă, cu apa aia și cărbunele ăla îi face cruce” (Inf. 2)

Copilul din drum: „Pe ala l-a pus, care face *stalno* și mor, nu trăiesc. Și-l ia, când se face, i-l lapădă, se duce cu el vrundeva și-l pune la *răscruciuri*, sau cum se zice. Și acușa, să vadă care trece. Și îl găsește acolo, care trece îl găsește, pe ala îl pune naș” (Inf. 2)

Obiceiuri la Sânvăsâi: „La Sânvăsâi se duce cu plocon. La moașă *numa* trei ani te duci, și la Sânvăsâi și la praznic. Te duci cu plocon și moașa ridică ploconul. «Să trăiască nepotu, la mulți ani!». *Ete*, așa, ridică așa, sus! Până la trei ani. Da la Sânvăsâi nu se duce la nașu, *numa* la praznice” (Inf. 2)

Tăierea moțului: „Îi tăia, când ia moțu nașu. Se duce și pune cu ceară și ia de aicea, din trei locuri. Și cu ceară îl pune, poți să-l ții, care cum vrea, moțu. *Numa* la *copil*, de fata n-are treabă, decât la copil îi face moțu” (Inf. 2)

Obiceiuri la căsătorie

Mirii: „Ginere și mireasă [le spune la miri]” (Inf. 2)

Aranjarea căsătoriei: „Sigur treizeci de ani să fie de când nu se mai vorbește! Copilu nostru el a luat-o sângur, noi nici n-am știut, fata de la Zaicere! Sânt, este cineva, ale puțâni dacă o fi unu, doi, dacă se duc să se vorbească așa, părinții” (Inf. 1)

Pețitul: „Părinții, toți se pupa unu cu altu. Când se duc acolo de se-mpreună copiii, se pupa tata cu tata fetii. A-ntrebat-o [pe fată] dimineața, când s-a dus ginerele la ea” (Inf. 2)

Schimbarea inelelor între logodnici: „Împățât, tocmit. Atunci se vorbește [de miraz], când se tocmește. Am schimbat, dacă am avut inel l-am schimbat cu ginerele. El mi-a dat mie, eu lui. El a avut șaisprezece ani, și eu [la fel]” (Inf. 2)

Zestrea: „Se vorbesc de *miraz*. Pământ, așa mi-a dat mie, lacră cu țoale, mi-a făcut muma mea țoale, cum s-a făcut atuncea, e plină lacra aia. Și la nașu se dă țoale, un rând de țoale. Socru meu a zis că nu-i trebuie nimic. Da tata a zis că «Eu, *podăresc* fata mea cu atâta *imane!*»” (Inf. 2)

Stabilirea nunții: „Nunta am făcut-o toamna, în septembăr, la panaghiur am venit eu, aicea. Și nunta am făcut-o în ziua de Sânvăsâi, cu lăutari” (Inf. 2)

Chemarea la nuntă: „Te duci cu rachiu și chemi la nuntă. *Ascultători* se spune la [chemătorii] la nuntă, tri, patru inși, mai mult trebuie să fie. În cutare zî e nunta, duminica și luni a fost nunta, două zâle au fost. *Ama*, duminica, a fost cu lume ce s-a chemat, da luni a făcut *numa ascultătorii* și cu nașu” (Inf. 2)

Însoțitori ai mirilor: „Cumătru al de mână al miresii, el a mers cu noi” (Inf. 2)

Despre cununie: „Se duc care s-au dus, da *ete*, eu am îmbătrânit, și eu la biserică nu m-am cununat. M-am dus la obțină, cu nașu la *obștină*” (Inf. 2)

Obiceiuri la poarta miresei: „Merge în zâua aia când e nunta. Când ia fata de acasă se pune sus un măr, ceva, dă și trage [cu pușca]. La casă se pune o cunună de flori” (Inf. 1)

Ascunderea miresei: „Nunțile s-au făcut din vreme așa. Au venit lăutari la copil, la ginere, și să se ducă la mireasă dimineața. Se duc la mireasă să o ia și le și pune cumnat

de mână, așa se zice, cumnat de mână, din familia ei. Și acușa ginerele se duce și o *cată* ca să o scoată. Cumnata de mână nu o dă. El *cată* să iasă. Soacra, că n-o ivește pe mireasă. «Iată, io sunt!». «Nu iești tu!». Și a găsit-o pe mireasă pe urmă. *Ama*, se ivește ea. O ia și se duce la nașu cu ea” (Inf. 2)

Steagul: „Și nașu are, acolo, când îi pune val în cap, el face steag, așa i-a zis. Prăjină lungă și pune peșchire, pune flori, îl *chitește*. *Numa* albu peștriț [este peșchirul]. *Ama*, nașu îl pune la steagu ăla, și iar nașu are omu lui să ducă steagu ăla” (Inf. 2)

Iertăciuni: „S-a pus bani, la steagu ăla a fost săcui. Și s-a dus sara, se ia duminică sara valu la mireasă. Nașu a așternut și a pus căpătâi, și nașu a șezut pe căpătâi și pe așternut acolo. Și ginerele și mireasa a-ngenuncheat, stau în genunchi lângă nașu. Și nașu îi întreabă. «Să voiesc?». Ea spune că-l voiește, ginerele o voiește. Întreabă de trei ori unu pe altu. Și pe urmă nașu îl ia valu și-l pune pe steagu ăla, și cum i-a luat valu, nașu pe steagu ăla, cumnatu care-a dus toate... de la nașu pune pe ăla valu la mireasa aia și se duc la colibă, la *imane*. Ea de mână-l ține, dar el cu steagu ăla și cu valu ei pe ala, se duc. A prostit-o părinții, atunci când se ia valu. [Se zicea:] «Prostită să fie acolo, să aibă rod, prostită de Dumnezeu, de ei să fie!»” (Inf. 2)

Masa mare: „La băiat se făcea nunta. *Comșii* vin cu plocoane, plocoanele lor. Da nunta se pune la ala care face nunta, la ginere. Taie purcei, porci, mari, nu mici, oi, frig, carne friptă, *bâșca* ce gâtesc, oriz, inie s-a zâs atuncea, [în] oale de pământ cu oriz și inie de-aia. Inia e altu fel, [nu este] zamă de oriz. Și s-a pus pe masa de a mânca, pe urmă s-a pus carne de [a] tăiat porc...” (Inf. 2)

Daruri la nuntă: „Darurile se dă, *podărăsc*, s-a dat daruri. Dar lumea n-a *podărit* atunci la vremea ceia. *Numa* s-a dat daruri, *căpătâie* și *peșchire*, [la] care sânt mai ai tăi se dă. *Zăbratce* dai la lume. *Ama*, atunci, la vremea aia, nu s-a dat întregi, *numa* s-a tăiat, coarne s-a zâs, *zăbratcă* tăiată, a dat corn. Așa a fost atunci! Întâi merge mireasa și pupa mâna la *goști*, și acolo, când pupa mâna, ei pun la mireasă bani, dau. Și care merge cu ei, ginerele cu ea, banii îi adună ala care e cumnat de mână” (Inf. 2)

Denumiri ale personelor din familie: „Copil [băiat tânăr]. *Dănac* de însurat, până nu se-nsoară, zice și copil. Al lui Belivac au *dănac* de însurat. Om [băiat însurat]. Fată, fată mare. Femeie, am auzit, dar rar, muiere mai mult, și nevastă. Mireasă și ginere. Babă [bunică]. Deda [bunic]. Tata, tatu meu. Muma. Tata-l mic ori tata-l mare [unchi, fratele tatălui cel mai mic sau cel mai mare]” (Inf. 1)

Obiceiuri la înmormântare

Animalele care prevestesc moartea omului: „Pusta [cântă]. Căinele urlă” (Inf. 2)

Vise care vestesc moartea: „*Mâț* când visezi, aia e moarte!” (Inf. 2)

Iertăciune: „Nu iasă sufletu până nu se prostește, care ce-o fi făcut. Și să se ducă, dă mâna, aprinzi *lumina*, și ala se prostește cu el, să fie prostit. «Eu te *prostesc*, *prostit* să fii de mine și de Dumnezeu!». La mine s-a *brodit* așa, la cumnata mea, muierea la fratele meu. A zăcut ea, a zăcut, și trimit la mine să mă duc. Da eu n-am știut că e bolnavă ea atât de mult. Când mă dusăi acolo, o întrebai: «*Ete*, zice, mă doare ficiații, mă dor!». «Aide să aprindem *lumina* să ne *prostim* amândouă!». Și ne-am *prostit* sara și dimineața la opt moare!” (Inf. 2)

Anunțarea morții: „Se aude, unu, altu... *Numa* atuncea bate *arângu*, că a murit om. Dacă este [din] familie, te duci, că este familie. Dar dacă nu e, la *tot natu* nu e familie, dar auzi *arângu* că bate de cinci ori” (Inf. 2)

Doliul: „[Cârpă neagră la poartă] se pune. Care jelește, ala [pune cârpă în piept], care e mai aproape ține poate și șase luni. E unu aicea, familia, pun pomană mâine [de] șase săptămâni, am lepădat *zăbratca*. O lepezi *zăbratca* pe apă” (Inf. 2)

Statul mortului: „Și se face stat, așa se zice. Statu ăla, eu mi l-am făcut! Face lumină lungă, cât e de înalt, și o faci subțire, așa, și pe urmă o-nvelești și o faci colac. Și pe urmă lași o țără din colacu ala în sus și la mijloc faci cruce și o pui acolo. Când se duce să se-ngroape, la biserică te duci și-i citește popa. Statu îl iai când se-ngroapă, dar crucea de la ala i-o pune în mână în biserică și se-ngroapă cu ea, aia cruce. Dar statu îl iai acasă și se dă la *prânz*, când îl îngroapă, și pe urmă se dă pân la șase săptămâni, în toată dimineața. Statu se aprinde la *morminți* [când] te duci la tămâiat. Și aia se duce tot cu o *cărămidă*, se duce și tămâi și aprinzi statu. Când s-a apropiat cu trei zâle dă foc la statu ala să ardă tot și sparge *cărămida* aia. Și, *znaci*, s-a *fârșit!*” (Inf. 2)

Moroi: „De moroi afumi sara, cu tămâie. Atuncea, când să-l îngropi, îi bagă un ac în burtă. *Mățu* să nu treacă, că nu e bun. Oglinzile se întorc să nu se vadă în sală. Lamba arde pân la șase săptămâni, noaptea, nu zăua” (Inf. 2)

Poveste despre moroi: „S-a făcut, Milan al meu, omu meu când a murit... N-am văzut nimic... Ama, mi-a murit o *cloță*. El a pus o *cloță*, i-a fost drag... Și, la două săptămâni, după moartea lui, au ieșit puii aia. Că ei au fost puși mai nainte. A murit la *brezină* în *bolniță*. Și nepoata mea a venit pi la mine, colea. Și se culcă ea să doarmă în namiază. S-a pomenit: «Muică, uite, îl visai pe taicu la fereastră! Uite, taicu îl visai colea!». Și se dusă la curu *cășii*. «Muică, ai pui mici!». «Am!». «Păi, zâce, au mâncat dude că văd ciocurile negre. Unu a murit!». «N-a mâncat, că ei acum ieșiră, ei sunt mici!». Când mă duc eu le cad ciocurile la toate, toți puii au murit. *Naci*, că el i-a luat!” (Inf. 2)

Sicriul: „*Leagăn*, îl face din blană, acuși îl cumpără. Pun lână și pe urmă pui așternute, pui deasupra, și pe urmă îl pui mortu acolo. Și pe mortu ala pui pânză, pânză făcută ca cearceaful, cât e *leagănu*, nu mai mare. După ce a pus *căpătăiu* la leagăn pune un fir alb până în colț. Și din capu alalt, în cruce, pune unu roșu peste fir” (Inf. 2)

Timpul cât se ține mortul: „*Numa* dvaicetrisata [24 ore], a murit acuma de azi dimineață și mâine, la două ceasuri, la trei, îl îngroapă” (Inf. 2)

Obiecte puse în sicriu: „Dacă a băut tutun îi pui cutia de țigări, piepteni, pui oglină, că așa se pune” (Inf. 2)

Bocitul: „Stă, *obavesno*, în sobă, acolo, cu lume lângă el. Muieri care sânt, care poat să țână de nu doarme. *Se cântă*, ama nu *se cântă* noaptea, *numa* de la două dimineața. Striga pe el să se-ntoarcă. M-am *cântat* așa, pe omu meu: «Scoală și vino acasă că...!». *Ete*, a ieșit în pensie, *tamași* atunci, că a lucrat în Timograd. «Acușa, a venit vremea să-ți vezi de pensie, dar tu ai plecat de-acas, m-ai lăsat sângură...». Am zbierat să vină” (Inf. 2)

Scalda mortului: „S-a scăldat vrodată, îl spală cu vin pe ochi, cu *cârpă*, și *cârpa* aia o pune iar, acolo, lângă el. [Îl spală cel] care a ținut luminile la nunta” (Inf. 2)

Scoaterea din casă: „Cu capu naite. Noi, ai *cășii*, toți [suntem] înuntru, și trag de el, da alții îl iau și când au ieșit cu el am închis ușa. Noi am tras, ama el a ieșit și am închis ușa” (Inf. 2)

Curățenie după scoaterea mortului din casă: „Acasă este o muiere, cum a plecat cu el, aia mătură și pune-n ceva și se duce departe să lapede de gunoiu ăla. Da lapadă bani [ai casei], acolo unde-a fost *leagănu*. Sparg ou acolo, unde-a fost el, leagănu. Lapadă bani și aia, care mătură, adună banii, mătură oul ăla, *ama* nu vorbește, tăcând. Mătură *soba*” (Inf. 2)

Lunaticii și zâuaticii: „Se măsoară, iar [cu] fir, care este *na primern* [de exemplu] lunatic, zâlatici. Ala fir se măsură și-l iai de acolo că sunt lunatică cu ala om și-l țin la mine, dacă ceva, mă duc cu el și-l lapăd undeva [firul]. Lunaticul s-a brodit tot în luna aia, azi e în iulie, s-a făcut tot în iulie. Și dacă se face sâmbăta sau duminica, și tu te-ai făcut tot în ziua aia, ești zâlatic și lunatic” (Inf. 2)

Transportul: „Cu caru, cu tractore [merg] la *morminți*. Dăm întâi [pe la] biserică, ne ducem acolo. La trei răscruciuri [se opresc] până la biserică. Citește popa, lapadă vin, apă. Sunt două muieri cu două *troace*. Una merge cu apă la *morminți* și acolo se sparge. Da una vine îndărăt, vin acasă și se fac turte. Dacă e om pune copil să țină *trocu* ala și să dea turtele la copil, da dacă e muiere pune fată și ține turtele. Și ia și *trocu* ăla și se dă cu apă, cu *trocu* ăla, cu turtele la fată” (Inf. 2)

Coliva: „La biserică se duce cu *căpețel*, cu trei colaci, și pui *colibă*, se face cu grâu, da și la *morminți coliba* aia iar merge. *Colibă* cu grâu și pusă în strachină și pui *lumină* la mijloc, bomboane pui la ocol, pui *zaar*, da îndulcită cu *zaar*. Dacă este om [mortul] duce copil, dacă este muiere, duce fată. Acolo, [la morminți], vine lume și alta, nu numai ai *cașii*, care s-a dus cu ei. *Tot natu* ia din *coliba* aia” (Inf. 2)

Pomul: „Se face la ai tineri pom. Dacă a murit de *pedeset*, a avut cincizeci și șase de ani când a murit, i-am făcut pom. În pomu ala *se chitește*, pune lână, ama nu e numai un neam, numai *boiată*, la *primer* fire. Și în el pui iar așa trei fire, și la care duce pomu ala îi pui țoale. Am pus pereche de pantaloni, am pus o flanelă, am pus o cămașă și iar peșchire... pomu *chitit* cu toate alea. Ala care a dus pomu, el își ia *sparu* tot din pom și pomu l-am la *morminți*. Da *sparu* l-a luat! Și bani pui acolo, la pomu ala, și țoale pui acolo... De prun se face pomu. Care-o fi, iar din lume care vine aicea, de-ai tăi. S-a dus la mine la colibă acolo și a scos prunu și a venit cu el acas, îl *chitiră* și-l făcură. [Ca o cruce cu lână făcută cu] fire, tot felu fire, pui acolo, crucea aia. Se-nvăluie. Cruce, să fie a lui, acolo, și lași la morminți. Până se uscă el, se uscă, putrezește” (Inf. 2)

La groapă: „Nainte vreme a făcut-o, n-a fost di biton, a fost lume în sat, oameni. Îi *odrăgește* cinci inși să se ducă la groapă și să facă groapa. Ei nu pleca de acolo, că nu se pleacă, până vine cu mortu și-l bagă. Îl *cutrop*. Fac un colac, se duc cu colacu cu gaură la mijloc, și după ce l-au îngropat, aia care l-au îngropat trag peste groapă, îl mână așa o țără și trag de el, de două ori și a trei oară îl frâng peste groapă. Se dă *obanesno* la tot mortu *peșchire*, ciorapi...” (Inf. 2)

Aruncarea cu țărână după îngroparea mortului: „Aia care pleacă iau țărână și merg înainte și dau cu țărână. *Lapadă* și se duc acasă” (Inf. 2)

Pomeni: „Pomeni se fac la șase săptămâni, la șase luni o data, și la anu de trei oară. *Ama numa* acum, la șase săptămâni, se face cu popa, da alea două nu se fac cu popa. Este care face și pân la șapte ani, ama fără popă” (Inf. 2); „Când moare omu, la patruzeci de zâle se pune o pomană, la jumătate de an una și la anu. [Apoi] lumea nu mai pune, da este în sat, eu am văzut, pune la trei ani și la șapte ani. Nu se face [pomană] atunci când îl înmormântează, *numa* care a venit și care sânt mai aproape și care ajută de-l duc. Dacă

mortu moare pe post, dacă e postu Sâmpetrului, după ce se-ntoarce de la *morminți* se face de vine popa și cetește. Da dacă nu se cade pomana pe post, atunci popa nu vine. Vine *tomte* la pomană și vine *numa* o data popa, la patruzeci de zâle” (Inf. 1)

Tămâierea: „Te duci la tămâiat toată zâua, șase săptămâni. Și, cum spun, cu statu ăla. Da la urmă, cu trei zile nainte până la șase săptămâni îi dai foc la statu ăla, îl arzi tot la *morminți* și spargi cărămida aia cu ce-ai tămâiat. Atunci, cu trei zile, până la șase săptămâni” (Inf. 2)

Slobozirea apei: „Până la șase săptămâni cară în toată zâua, ea scrie. Da pe urmă cară de pomană alta, să facă, poate să facă și treizeci de cobeliți, cum ziceam noi, nu le scrie, *numa* face *bât*, însemnează pe *bâtu* ăla, *bâtu* de măr. Și pe urmă, când se duce ziua aia, *se sloboade* apa” (Inf. 2); „Se duce la *ogaș* unde merge apa și fata aia e-a cărat apă dă apă cu *trocu* de trei ori, și ei își dă apă, și lui Dumnezău și Maicii Precistii și la Sfeti Duh. Și *lapădă* apă cu *trocu*. Și, iar acolo, cu tri colaci se duce, trei lumini, trei colaci, și iar se dă de pomană. *Mărturie* este copil, dacă este [mortul] om, da dacă ieste muiere, ieste iară fată [mărturie]. «Vrei să fii *mărturie* la ap ace-a carat eu?». «Vreau! Și eu și Dumnezău și Maica Precistă!». De trei ori o întrebă și ea tot așa spune. Și *bâtu* ăla îl ia i-l taie și-l *lapădă* iar în apa aia unde *se sloboadă*, să-l ia apa. Se pune fundu ăla și pune lumini, două lumini, face cruce cu ele și le aprinde și iar pe apa aia stau și le dă de pomană cu apa aia și luminile alea, și le slobod și merge pe apă cât se poate, dacă e *prostoire* mare ele merg, dacă nu...” (Inf. 2)

Colacii: „Îi cumpără, sigur poate să fie cinșpe-douăzeci de ani de când nu se mai face. Nu mai face *nima*, tot se cumpără” (Inf. 1)

Crucea: „Stâlp [îi spune, este] din două [brațe]” (Inf. 1); „[Crucea se numește] stâlp” (Inf. 2)

Monumentul funerar: „Piatră, pe românește de la ai bătrâni piatră am zâs. Unii pun la... nu pun mai-nainte, la șase luni... da alții pun și la an, când are lumea bani” (Inf. 1); „Piatra e iar citită de popă, să fie lui casă” (Inf. 2)

Moștenirea gospodăriei: „Rămânea al mai mic, de cum se vorbesc, poate vreodată și al mare să rămână. Dacă e fată și copil, am nepoată și nepot, nepoata e dusă la casa ei, da [nepotu] rămâne. Toate fetele pleacă și copilu rămâne. Da dacă sunt două fete, una rămâne în casă. [Băiatul care vine la fată se numește] ginere în casă” (Inf. 2)

Sărbători, obiceiuri, credințe, personaje mitologice

Obiceiuri la sărbătorile de peste an

Ignatul: „[La Ignat] dacă vine muiere, e *berechet*, dacă vine om... *naci* nu e [bun]” (Inf. 2)

Tăierea porcului: „La Ajun, da și la Ignat, și nu s-a mâncat cu dulce. Am tăiat porcu și am mâncat de post” (Inf. 2)

Crăciunul: „La Ajun, până la Crăciun, noi facem, ne sculăm dimineața la Ajun, nu mâncăm nimica. Ducem de seara crengi cu Frunze de pe coastă. Dimineața facem puișorii: «Pui, pui,/ Bună zâua lui Ajun,/ Da mai bună a lui Crăciun,/ C-a venit într-un ceas bun!». Și «Puișori, puișori!». Și, pe urmă, după ce dăm o curună colo, și pe urmă scuturăm: «Câte scântii,/ Atâția puișori să fie!»” (Inf. 2)

Colindătorii: „Se duc cu un ciomag și pleacă prin sat și cer carne... și le dau, ei pun carne acolo...” (Inf. 2)

Calendarul de ceapă: „Este care pune sare, dacă ploaie... *le-a lumit lumile*... dacă *sloboade* apă, *naci* ploaie, dacă nu *sloboade*... care a făcut, cuscu Stancu a făcut, dar eu nu știu” (Inf. 2)

Boboteaza: „[Crăciunul este la] la *sedma* [șapte] ianuarie. Sânvăsâiul vine la săptămână. [La Bobotează] se spală iar cu busuioc, se stropește pin casă, stropești *stoaca*, pe tine te speli cu busuioc” (Inf. 2)

Blagoveștenia: „[Maica Domnului] la Blagoveșteni ea atunci s-a priceput că e *încărcată* cu Dumnezeu. Se împărțește de post” (Inf. 2)

Sâmții: „În zâua de Sămți *numa* te afumi cu *râză*. *Râză*, ce s-a spălat vasele la priveghi, iai *râza* aia și o pui sus și atuncea, la Sămți, afumi mâinile și capu și tot, și la *stoacă* pui... de nu se vorbește de a treabă în zâua de Sămți. Se face brădoși lungi, se face cu țeava pe ei, faci cum e capu, pui trei de alea deasupra, cu cuțātu... patruzeci de bradoși... dai de pomană, dai și la morți la zâua aia. Pui și flori, te duci după flori, la tot brădoșu pui *lumină*, brădoșu se mânjește cu miere” (Inf. 2)

Sfântul Gheorghe: „Nu se mănâncă carne de miel până în zâua de Sfântu Gheorghe. În zâua de Sfântu Gheorghe taie miel și se dă de pomană, că Sfântu Gheorghe e cu mielul în brațe. Tu dai la morți, ale dai și lui Sfântu Gheorghe. Se duce lumea cu o z înainte, se duce și mulge oile la năprăor. Până atunci nu s-au muls oile. Se duc cu oile unde pasc, unde e iarbă bună și vin acolo și iar așa, te duci cu cofa să le mulgi în târlă, face la cofă cunună cu flori și o pune la cofă, și colăcel și pui acolo la cununa aia și trage întâi pe colacu ăla și pe urmă pe cununa aia lapte. Lapezi pe urmă apa aia ce e în cofă și cu laptele ala ce l-ai tras, *lapezi* pe oi. *Numa* tu ți le năpăorezi și le bagi în târlă și gata” (Inf. 2)

Lăsata Secului: „În postu Sântă Măriei, postu Paștelui, postu Sânpetrului, postu Crăciunului nu mănânci cu carne, nu mănânci cu untură, prăjești cu *zeitin*, dar carne nu” (Inf. 2); „Focurile se fac la priveghi, când se lasă post de Paști” (Inf. 2)

Floriile: „[La Florii] se-mpărțește cu flori. Te duci unde sunt [salcii] și te-ncinzi cu salcă. Iai și învârtești după tine, o pui la șele. Dai de pomană și salca, te duci și la *morminți*, la pietre, și dai de pomană salca” (Inf. 2)

Joimari: „Se duce la *morminți* și se dă de pomană acolo. Se adună niște boji uscați. E sărbătoarea atuncea. Și sara la joimari ouăle se adună, se spală, se *ogodesc* și vinerea se vopsesc” (Inf. 1); „La Joimari adună copiii ouă pin sat și vin la ușă și strigă: «Două ouă/ Că-ți moare *cloța* pe ouă!». Pe urmă ies cu ouă și le dau și ei pleacă: «Să-ți dea Dumnezeu pui mulți!», *ete*, că i-am dat ouă. [Cu] Joimărica a plecat pin sat copiii, când au strâns ouăle, aia e Joimărica” (Inf. 2)

Vopsitul ouălor: „În casă le vopsim, aici, vinerea, *numa* vinerea” (Inf. 1); „[Se vopsesc] vineri, la Vinerea ouălor, cu *farbă*, cu *bujgheței*, cu foi de ceapă...” (Inf. 2)

Paștele: „[La Paști] pui la prag, tai brazdă și calci pe ea. Așa e bun, să calci pe iarbă verde! Paștile se face acasă, pun în strachină urzâcă, și pui ouă și pâine cu vin. Iai ou la tine și-l pui în măr, îl dai de pomană la Paști, lu Dumnezău și Maicii Preciste, că el atuncea e mort și vin nu se bea în săptămâna Paștelui. [Iisus] e mort la Joimari și s-a dus de l-a îngropat. Și el a înviat la trei zăle, în ziua de Paști. Și de aia se face Paștile, că atunci a înviat Hristos” (Inf. 2)

După Paști: „Duminică e Paști și marți nu se lucră. Marțea de Trăsnit. Și la trei marți după Paști, cu marțea a patru, e răpotinul, iar nu se lucră. Răpotinul e rău de trăsnit” (Inf. 2)

Rusaliile: „Pe Rusalii iar nu se face nimica, nu se lucră, că iau Rusalii. Dai lapte cu grâu, cu ce dai de pomană, la Rusalii. Pelinul se pune, *obovesno*, să dormi pe el în pat, să nu te ia Rusaliile, și ții și la tine pelin, bagi în *poznari*” (Inf. 2)

Sâmziene: „Sâmzienele, iar se postește, nu se mănâncă de dulce, se-mpărțește tot de post. Se adună [flori], tu aduni de ce-ți trebuie” (Inf. 2)

Sânpetru: „Sânpetru se-mpărțește, se duce lumea și la biserici, s-a dus cu plocoane, acum nu mai e, acasă împărțim. Mere se pune, *obovesno*. Nu se mănâncă, nu se taie cu cuțatu mere până în ziua de Sânpetru. Atunci merele se dau de pomană” (Inf. 2)

Sfântul Ilie: „[Sfântu Ilie] e rău de trăseală” (Inf. 2)

Filipii: „Se bagă Filipii când lași post de Crăciun, cu trei zăle până în post. Nu lucră nimic, nu dai nimic din casă, tri zăle. Alții țin nouă zăle, șase zăle. Da eu țin șase zăle, toamna trei și primăvara trei” (Inf. 2)

Sântoader: „Ne-am dus vineri, copii, fete, am făcut horă în câmp. Și dăm bomboane la copii, să ne dea oman, și noi, sâmbătă, ne-am *leșiat* cu oman” (Inf. 2); „Nu se lucră pe Sântoader o săptămână. Dacă lucră ceva când sânt Sântoaderii, nu sânt buni” (Inf. 2)

Obiceiuri, credințe, sărbători comunitare

Paparuda: „Fetele s-au încins și-au făcut paparudă. S-au încins cu leuștean, cu flori, și bojia... Prin sat au plecat din casă în casă și le udă și le dai ceva, nu le lasă degeaba. Spun acolo: «Paparudă, rudă,/ Ia ieși de ne udă/ Cu găleata plină,/ Ploaia să ne vină». Și acușă, ei iasă, toarnă o țară apă pe ea, dar îi dai pentru ce vine, îi dai bani că a venit fata aia” (Inf. 2)

Împotriva grindinei: „Dacă bate piatra ieși în obor cu capu gol și dai cu *zăbratca* în sus să se ducă...” (Inf. 2)

Butucul necules: „[La vie] lași un butuc necules, să fie iar rodu la vie” (Inf. 2)

Șezători: „Șezători nu mai se face, poate să fie și treizeci de ani. Atuncea s-a făcut și clacă” (Inf. 1); „Care toarce, face la ciorap, răsuțește, coasă, care ce-a avut, războai. Mănâncă boabe fierte. Când se lasă post se fierbe boabe de porumb, să mănânci boabe. Strachine cu nuci [se pun]. *Michiețe*, pâinea o frigi în *zeitin* și pui *zaar* pe ea. *Crovne*, plămădești cu ouă, cu făină și cu lapte, și ea crește și pui aluat, și o faci așa cu *paaru*, și ea crește mândră în *zeitin*, *numa* în *zeitin*, și pui *zaar* deasupra și vine ca gogoloiu” (Inf. 2)

Clăci: „Clacă s-a făcut, nu mai facem [acum]. S-a tors, lumea și la călți și la lână, a tors seara. [Vin] câte zece muieri să toarcă. Acum nu mai e călți, nu mai lână, nu mai e oi, nu mai e cânepă. Ne-am dus și la cosit și la secerat. Orzu s-a copt atunci și noi, unde aveam [locul] am adunat oameni și ne-am dus și l-am secerat și l-am adunat cu carele. Soacra mea a gătit acasă, am venit aicea și-am mâncat, pân la namiazi ș-a secerat. Dar la cosât, iar așa. Ne-am dus la colibă, noi, casa noastră trei, ai mei, patru de prin sat iar, câte cinci, șase la cosit. Am cosât pân la namiazi, clacă s-a zis. *Numa* ala care a avut mai mult a făcut clacă” (Inf. 2)

Hora: „[Hora], *obovesno*, a fost și duminica. Acuș nu mai e nici de zile mari. A fost în câmpu satului la *sedmi iuli* [7 iulie]. Organizează și *obștina*, *obștina* a făcut” (Inf. 2)

Sărbători comunitare: „Două *zavecine* avem pe ani: avem pe Sfântu Gheorghe, la șase mai, și la șapte iulie Sfântu Ion – sâmbziane” (Inf. 1)

Obiceiuri privind protejarea casei

La construcție, la temelie: „Se taie cap de miel, de purcel, de ce-ar fi, de găină. Bani se pun” (Inf. 2)

La terminarea casei: „Am pus țoale de oamenii care lucră. Ca crucea [din lemne, în vârf]” (Inf. 2)

Praznicul bisericii: „Mergem la Paști, la Crăciun, de patru, cinci ori [mergem], nu mai de multe ori. Acasă la oameni vine [preotul] când este praznicu la casă, unii fac la Vinerea mare, pe urmă pe sfinți Nicola – pe nouășpe dețembrie, sfinți Arangel, sfinți Iovan – în ianuarie este ăla, Maria e pe douăzeci și opt august. La noi Sfântu Gheorghe pe șase mai, *zavecină* [e hramul bisericii]. Toată casa face. La noi vine din Isânovăț, să zicem, și Halovo. La casa lui [sărbătorește fiecare]. Am auzit eu odată, eu nu știu, am auzit că Sfântu Gheorghe s-a făcut la biserică: te-ai dus cu mâncare, toți cu *astale*, lumea s-a *rândit* acolo, și acolo toți mănâncă” (Inf. 1)

Praznicul casei: „La noi e Vinerea mare. Chemăm care sânt cuscii noștri, vreun văr de tată, de mumă, câteodată vreun comșiu. La noi țâne sara până în praznic. Când e praznicu, pe douăzeci și șase octombrie, pe douăzeci și cinci sara este cinișoara, ziua praznicului și încă o zi după. [La cinișoară] este un colac, iar ca colacu cum e la zăua praznicului. I se zăce la colac cinișoară, și cu *lumina* în el, și se pune un strugure, boabe de grâu, un măr... *ete* așa ceva se pune. Arde *lumina* până se cină sara, la cină acolo. Și după aia, când se termină cina, se ia colacu, se ridică în sus [de] doi oameni, zic acolo, să ajute la casă, mai multe vorbe, eu nu *baș* le știu pe alea. Se ridică de trei ori în sus. Și se face, și cruce sus se făcea odată, da acușă nu mai face lumea, sus la [casă] se face cruce cu lumina. După aia se taie colacu, se pune vin pe el, se împarte acuș cu doi oameni care-l învârtesc. Se dă la toți care-au venit, patru, cinci din alte *căși*, se dă câte un *parcel* să-l ia acasă. Ziua atunci când e praznicu, se face colacu la praznic, arde lumina pe el, și ala rămâne în casă. Și se taie de multe ori ceva, dar de multe ori lumea taie porc mai mare sau o oaie și frige parcele de carne. Se face cu pește, se fac sarmale... La praznic, mâncare *naci* ce se gătește, este supă-ntâi, este carnea supii de pui sau de vită, se fac sarmale cu carne și oriz, la noi [le zice] și sarme, gogolii, perișoare unii le zic. A treia zi se zice ziua morților. Atuncea se împarte” (Inf. 1); „Pe Vinerea Mare fac, două zăle, ea e prova o zi, și cinișoara. Faci colacu și vine popa, îl citește și-l taie, pune vin pe el... Chemi la praznic *comșii*” (Inf. 2)

Personaje fantastice

Muma Pădurii: „Muma Pădurii eu n-am văzut. Vine ca *plast* de fân. [Plast], iarbă, fân. Urla, să nu dea peste tine că cică te doboară. Aicea a fost, pe drum. Copilu meu a văzut, a venit de pin sat, sara. Până după douăsprezece nu se umblă pin sat. Urla, ca *platu* de fân merge pe drum, nu e picioare, nu e nimica...” (Inf. 2)

Baba Marta: „Baba Marta cu douăsprezece cojoace. Marta a venit și i-a belit, pe toate le-a omorât, și fi-va oi, fi-va lume...” (Inf. 2)

Poveste cu Sântoaderi: „A fost vrodată o poveste de Sântoaderi. A avut o fată mumă vitregă. Și o mână la moară. Și a plecat *mâta* după ea. Și a luat-o. «Hai cu daica la moară, de subțioară!». Da ți-o mână la moară ca să moară pe Sântoaderi, aia, fata aia, muma vitregă. Ea se duce la moară și, când se duce acolo, vin Sântoaderii. Și să-i deschidă ușa. Ea spune: «N-am ciorapi!». Îi dau ciorapi. «N-am opinci!». Îi dau și opinci. «N-am cămașă!».

Îi dau și cămașă. «N-am *pristelcă!*». Îi dau și *pristelci*, *zăbratcă*, flanelă... tot îi dau! Da, *mâța* [e] cu ea și nu deschide ușa aia. *Mâța* șede în sobă cu ea și ea *numa* spune... da ei tot îi dau, da nu deschide ușa, doar i le pune acolo. Și s-a făcut zâua și au plecat Sântoaderii. Ea a luat sacu și cu *mâța* și cu *sfaru* și vine acasă. Și mama vitregă o vede cu atâta sfar. Și o mână pe fata ei să se ducă iar pe Sântoaderi. Când se duce, *mâța* s-a luat după ea, ea a întors *mâța*-ndărăt. Când s-a dus la moară, la moară vin Sântoaderii. Cum au venit Sântoaderii, strigă să-i deschidă șa. Ea a deschis ușa și o iau s-o joace. Și au jucat-o până au omorât-o. i-au luat capu și i l-au pus la fereastră. Mațele i le-au înșirat pe Timoc, pe sălcii, Sântoaderii. Când, mumă-sa, nu e fata ei să vină. Ea zice, nu poat să aducă *sfaru*, ca cum [a făcut] a vitregă fată. Pleacă după ea. Când se duce... mațele sânt, da nu e pânză, la fereastră se râde fata mea. Când se duce, capu, *numa* capu la fereastră... A ținut să lucre pe Sântoader!” (Inf. 2)

Vârcolacul: „Vârcolacul a fost vreodată, a mâncat luna. Și soarele a mâncat o data! Negura, și gata treaba! Vârcolacul e făcut de fata mare, ce-a făcut copil. Vârcolac de fată mare și mănâncă luna” (Inf. 2)



Casă în Gradskovsko (2014)



Anexe gospodărești



Biserica din Gradskovsko (2014)



Monumente funerare în cimitirul din Gradskovsko (2014)



Cimitirul din Gradskovsko (2014)



La interviu, alături de Zavișa Jurj și Danița Vuficovici

Glosar

AMA conj. „dar”

ASCULTĂTOR s.m. „persoană care ajută la organizarea mesei de nuntă”

ASTAL s.n. „masă”

BABĂ s.f. „femeie în vârstă”

BAȘ adv. „întocmai, chiar”

BĂȘCA adv. „separat”

BĂT s.n. „băț”

BERECHET s.n. 1. „noroc”; 2. „rod bogat”

BOIATĂ adj. „vopsită”

BOLNIȚĂ s.f. „spital”

BREZINĂ adj. „repede”

BRODIT, A ~ vb. „a nimerit”

BUJGHETEI s.m.pl. „plante galbene”

CATĂ, SĂ ~ vb. „se caută”

CĂPĂTÂI s.n. „pernă de dimensiuni mai mari, țesută frumos și ornamentată”

CĂPETEL s.n. „colac dat la înmormântare sau la pomeni”

CĂRĂMIDĂ s.f. „țiglă de formă semicirculară”

CĂȘI s.f.pl. „case”

CĂNTĂ, SE ~ vb. „se bocește”

CÂRPĂ s.f. 1. „bucată de pânză”; 2. „basma”; 3. „batistă”

CHITEȘTE vb. „aranjează”

CINIȘOARĂ s.f. „obicei de rupere a colacului în ziua de praznic al casei”

CLOȚĂ s.f. „cloșcă”

COLIBĂ s.f. „colivă”

COMȘI s.m.pl. „vecini”

COPII s.m., pl. copii, „băiat, flăcău”

CUTROP vb. „acoperă”

DĂNAC s.m. „flăcău”

- DEDA s.f. „bunic”
 DOMACIN s.f. „vecin”
 ETE interj. „uite, iată”
 FARBĂ s.f. „vopsea”
 FÂRȘIT, A ~ vb. „a terminat”
 GOȘTI s.f.pl. „invitați”
 IMANE s.f. „proprietate”
 IȘCOALĂ s.f. „școală”
 ÎNCĂRCATĂ s.f. „femeie gravidă”
 LAPĂDĂ vb. „lasă, aruncă”
 LEAGĂN s.n. „sicriu”
 LEȘIAT vb. „spălat”
 LUMILE s.n. „numele”
 LUMINĂ s.f. „lumânare”
 LUMIT, A vb. „a numit”
 MĂRTURIE s.f. „martor”
 MÂȚ s.m. „pui de pisică”
 MÂȚĂ s.f. „pisică”
 MICHIEȚE s.f.pl. „pâine cu ou prăjită în ulei”
 MIRAZ s.n. „zestre” NIMA pron.neg. „nimeni”
 MORMINȚI s.m.pl. „cimitir”
 NACI conj. „așadar, deci”
 NUMA adv. „numai, doar”
 OBOVESNO adj. „obligatoriu”
 OBȘTINĂ s.f. „primărie”
 ODMA adv. „imediat”
 ODRĂGEȘTE vb. „tocmește”
 OGODESC vb. „aranjează”
 OM s.m. „bărbat”
 PAAR s.n. „pahar”
 PARCEL s.n. „bucată dintr-un obiect, o parte dintr-un întreg”
 PEDESET num. „cincizeci”
 PELENĂ s.f. „scutec”
 PEȘCHIR s.n., pl. peșchire, peșchiri, „prosop, ștergar”
 PLASTU s.n. „balotul”
 PODĂRĂSC vb. „dăruiesc”
 POSTAVĂ s.f. „albie de lemn”
 POTRESIT vb. „îmbolnăvit”
 POZNAR s.n. „buzunar”
 PRÂNZ s.n. 1. „masă de pomană dată înainte sau după înmormântare”; 2. „masă de botez sau de nuntă”
 PROPORIT, S-A ~ vb. „s-a stabilit”
 PROSTIT adj. „iertat”
 PROSTOIRE s.f. „largă, adâncă”
 RĂSCRUCIURI s.f.pl. „răscruci”
 RÂNDIT, A ~ vb. „a rânduit”
 RĂZĂ s.f. „cârpă, folosită la curățat vasele”
 SARA s.f. „seara”
 SLOBOADE, SE ~ vb. „se aruncă”
 SOBĂ s.f. „cameră”
 SPARU s.n. „lucruri”
 STALNO adj. „mereu”
 STAT s.n. „lumânare de mărimea mortului, înfășurată ca un colac, care arde în timpul priveghiului și timp de patruzeci de zile după înmormântare”
 STOACĂ s.f.pl. „animalele unei gospodării”
 TAMAȘI adv. „tocmai”
 TOMTE adv. „tocmai”
 TOT adj. nehot. ~ NATU, ~ ANU „fiecare om, fiecare an”
 TROACĂ, s.n., pl. troace, 1. „tigvă, vas făcut din fructul acesteia”; 2. „vas de lemn pentru apă”; var. troc
 UGLAVNO adj. „principal”
 URSOAICĂ s.f., pl. ursoaice, „zeiță a destinului, care hotărăște soarta omului”; var. ursătoare
 VESELIE s.f. „petrecere”
 ZAAR s.n. „zahăr”
 ZAVECINĂ s.f. „petrecere câmpenească, sărbătoare”
 ZĂBRATCĂ s.f. „basma, batic”
 ZĂITIN s.n. „ulei”
 ZNACI adv. „așadar”

BISERICĂ, RELIGIOZITATE POPULARĂ ȘI OAMENI AI LOCULUI. O PERSPECTIVĂ DIN SERBIA DE RĂSĂRIT¹

Annemarie SORESCU-MARINKOVIĆ*

Church, Vernacular Religion and Local People. A View from Eastern Serbia (Abstract)

Starting from the observation that researchers have often uncritically opposed vernacular religiosity to official, teologic religion, either minimizing the importance of popular religious behaviour of the Vlachs of Eastern Serbia or totally dismissing the role played the church in the life of this community, the author advocates for a change of perspective. This change of perspective is meant to bring about a different reading of the situation in the region, in which the local people become the focus of research, not church, religion or customs as abstract concepts. The first part of the article briefly discusses the role of the church in Eastern Serbia during the last two centuries, the co-existence of vernacular and official religion, as well as the recent reintroduction of the religious service in Vlach Romanian in several churches. The second part of the article presents archival documents and testimonies of people who have met Mother Mândalina, the patron of the Malajnica Monastery, the first Vlach monastery in Eastern Serbia. The transcribed testimonies are crucial in understanding the rural world of this region in the first half of the 20th century, where, contrary to the common belief, Vlachs and Serbs together frequented with a certain regularity the church. The testimonies are even more valuable for a future tracing of the beginning of the cult of Mother Mândalina, who belongs to both communities and environments, Vlach and Serbian, vernacular and teologic.

Keywords: Eastern Serbia, religion, church, Vlachs, Romanian language.

Cuvinte-cheie: Serbia de Răsărit, religie, biserică, vlahi, limba română.

Românii (vlahii) din Serbia răsăriteană în oglinzi paralele

Interesul pentru românii timoceni, românii din Serbia răsăriteană, populația românofonă din Serbia de Est, vlahii din Timoc sau, pur și simplu, timoceni, denumiri sub care este cunoscută în România comunitatea istorică de limbă română din partea estică a Serbiei, de la sud de Dunăre, nu este de dată recentă. Cărturarii români și străini care au cutreierat aceste meleaguri acum mai bine de un secol le-au semnalat prezența și au făcut o serie de observații cu privire la limba, folclorul și tradițiile lor. Încă de la primele menționări despre timoceni ale raportorilor din România, aceștia au atras atenția că aici nu există școală în limba maternă, în biserică nu se slujește în românește, nu circulă cărți

¹ Acest articol reprezintă rezultatul activității în cadrul Institutului de Studii Balcanice al Academiei Sârbe de Științe și Arte, finanțat de Ministerul Educației, Științei și Dezvoltării Tehnologice din Republica Serbia, în baza Contractului de realizare și finanțare a activităților științifice de cercetare desfășurate în cadrul organizațiilor științifice și de cercetare în 2021, nr. 451-03-9 / 2021-14 / 200170, din 5 februarie 2021.

* Institutul de Studii Balcanice, Academia Sârbă de Științe și Arte, Belgrad, Serbia

românești și administrația este opacă la limba română.² Majoritatea cercetătorilor care au investigat comunitatea de-a lungul timpului au căzut de acord asupra ideii că „adevăratul brâu de rezistență” care menține vie identitatea timocenilor îl reprezintă sistemul de credințe și obiceiuri tradiționale. În lipsa bisericii și a școlii în limba română, care să coaguleze și să susțină reelaborarea identității acestei comunități, „marile ceremonii comunitare, obiceiurile vieții familiale – mai cu seamă cultul extrem de sofisticat al morților, ca formă a unui atașament absolut față de înaintași – și sistemul spectaculos al transmiterii orale a repertoriului tradițional sunt adevărate instituții tradiționale care reglează viața comunitară”.³

Tonul patetic al raporturilor români din epocă, care deplâng imposibilitatea utilizării limbii române în școală și biserică și se întreabă „Ce-î ține cu ființa lui pe poporul acesta?”⁴ este contrapunctat de stereotipurile etnice vehiculate de cercetătorii sârbi, care îi acuză pe românii din Timoc de lipsa religiozității, înțelegând însă în sens strict oficial, canonic: „Pietatea (religiozitatea) la ei este un lucru aproape necunoscut. La biserică nu se duc decât atunci când, după concepțiile lor superstițioase, cred că trebuie să se ducă”.⁵

Supraestimarea acestor elemente, și de o parte, și de cealaltă, a făcut ca, o perioadă îndelungată, puținele, dar totuși importanțele cercetări românești în zonă să se refere la aceasta ca la un adevărat „paradis etnografic”, ca la un „muzeu în aer liber” care se gestionează de unul singur,⁶ pe când cercetările sârbești au evidențiat în special prezența superstițiilor și refuzul locuitorilor de a frecventa biserica, izvorât, potrivit autorilor, din lipsa sentimentului religios și, în cele din urmă, a moralității populației de aici.⁷

Simplificând lucrurile, putem spune că învățații români au opus, de multe ori necritic, religiozitatea populară religiei oficiale, teologice, pe când mulți dintre cercetătorii sârbi au minimalizat importanța comportamentelor religioase populare, categorizându-le drept paganism sau magie. Și unii și ceilalți au ignorat însă faptul că religiozitatea popular-folclorică este atotcuprinzătoare și trece dincolo de categoriile duale. Poziționarea acestor primi cercetători ai comunității românilor timoceni are, din perspectivă contemporană, puternice asemănări cu modelul dualist intens criticat de Primiano, model care prezintă religia populară sau neoficială drept total opusă celei

² Emanoil Bucuța, *Românii dintre Vidin și Timoc*, în *Românii din Timoc. Culegere de izvoare îngrijită de C. Constante și A. Golopenția*, ediție de Nicoleta Mușat, vol. I. Timișoara, Marineasa, 2008 [1923], p. 345–433; George Giuglea și George Vâlsan, *De la Românii din Serbia. Culegere de literatură populară. Cu Hartă, Fotografii, Note, Glosar*, București, Tipografia Curții Regale, F. Göbl Fii, 1913; George Vâlsan, *Românii din Serbia*, „Anuarul de geografie în antropogeografie”, II, 1911/1912.

³ Otilia Hedeșan, *Dilemele unei comunități uitate: vlahii din Timoc*, în ****, Dilema Europei centrale: Conviețuire sau coexistență. Lucrările Simpozionului Internațional de Antropologie Culturală din 13–14 mai 2004 de la Arad*, Arad, Complexul Muzeal Arad, 2005, redactor-șef: Peter Hügel, redactor responsabil: Elena Rodica Colta, 2005, p. 380.

⁴ Emanoil Bucuța, *art. cit.*, p. 402.

⁵ Tihomir Georgević, *Printre românii noștri*, traducere din limba sârbă [f.t.], în *Românii din Timoc. Culegere de izvoare îngrijită de C. Constante și A. Golopenția*, ediție de Nicoleta Mușat. Vol. II. Timișoara, Marineasa, 2008 [1906], p. 68.

⁶ Otilia Hedeșan, *op. cit.*, p. 380.

⁷ Annemarie Sorescu-Marinković, *Românii din Timoc astăzi. Ființe mitologice*, Cluj-Napoca, Argonaut, 2011, p. 50–53.

instituționalizate, oficiale.⁸ Această practică, potrivit renumitului folclorist și istoric al religiilor american, în același timp „rezidualizează viața religioasă a credincioșilor și reifică autenticitatea instituțiilor religioase ca exemplu al religiozității umane”⁹

Și antropologii români și-au îndreptat în ultimii ani atenția asupra religiozității populare și a poziției sale față de cea canonică, arătând că, „la nivel popular, religia nu mai e deloc aceea oficială, nu e negreșit teologală și instituțională. La nivel popular, principiile, ideile, riturile și comportamentele religioase fac compromisuri, asocieri și negocieri mai mult sau mai puțin transgresive”¹⁰

În cele ce urmează mă voi apleca asupra rolului jucat de Biserica Ortodoxă Sârbă în Serbia răsăriteană în ultimele două secole, a existenței paralele și importanței religiozității populare a românilor din Timoc, precum și a reintroducerii recente a limbii române în bisericile din zonă, la începutul secolului al XXI-lea. În a doua parte a articolului voi prezenta, pe baza documentelor de arhivă și a mărturiilor localnicilor, debutul conturării cultului Mamei Mândalina, ocrotitoarea primei mănăstiri românești ortodoxe din Timoc, de la Malajnica (rom. Mălăinița).

Biserică și religiozitate populară în Timoc

Împreună cu populația de origine română colonizată de administrația austriacă în Serbia răsăriteană în perioada 1718–1739, dar și după încheierea dominației austriece și trecerea acestui ținut din nou sub stăpânire turcească, în zonă ajung și preoții români, majoritatea născuți în Banat și Valahia.¹¹ Cu toate acestea, multe dintre satele românești nu aveau biserici sau în biserici slujeau preoți sârbi.

Informații importante referitoare la locuitorii din acest ținut și la situația bisericilor de aici în prima jumătate a secolului al XVIII-lea aflăm din raportul exarhului Maksim Ratković, secretar al mitropolitului belgrădean Vikentije Jovanović, care a întreprins în 1733 o călătorie în partea de nord și nord-est a Serbiei pentru a cerceta și a oferi o imagine exactă a stării preoției, bisericilor și populației din această regiune. Exarhul Ratković oferă o serie de detalii privind originea preoților și a cărților de cult folosite la acea vreme. În ceea ce îi privește pe preoți, se menționează că doar câțiva sunt originari din Valahia, cum ar fi, de exemplu, erneul Pavel din Zvižd (rom. Zvijd), „de origine român din Naidaș”, despre care se spune că deținea și o carte bisericească în română.¹²

⁸ Leonard Norman Primiano, *Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklore*, în „Western Folklore”, 54, 1995, p. 37–56; Leonard Norman Primiano, *Manifestations of the Religious Vernacular: Ambiguity, Power, and Creativity*, în Marion Bowman, Ülo Valk (coord.), *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, Stocksfield, Acumen Publishing, 2012, p. 382–394.

⁹ Leonard Norman Primiano, *Vernacular Religion...*, p. 39.

¹⁰ Marin Marian-Bălașa, *Conceptul de religie populară – oportunitate, aplicabilitate, adecvări*, în Avram Cristea, Jan Nicolae (coord.), *Eshatologie populară*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2010, p. 218.

¹¹ Dragoljub S. Petrović, *Vlasi severoistočne Srbije kao etnički entitet* [Vlahii Serbiei de răsărit ca entitate etnică], în Miloš Macura, Vojislav Stanović (coord.), *Položaj manjna u Saveznoj Republici Jugoslaviji* [Poziția minorităților în Republica Federală Iugoslavia], Belgrad, Srpska Akademija nauka i umetnosti, 1996, p. 798.

¹² Gavriilo Vitković, *Izveštaj Maksima Ratkovića, eksarha beogradskog mitropolita 1733* [Raportul lui Maksim Ratkovic, exarhul mitropolitului de Belgrad 1733], în „Glasnik Srpskog učenog društva”, LVI, 1884, p. 117–326 apud Jasmina Glišić, *Românii din Serbia de Răsărit în perioada 1718 până azi. Între asimilare și identitate*, teză de doctorat susținută în 2017 la Școala Doctorală de Studii de Populație și Istoria Minorităților a Facultății

De reținut sunt observațiile exarhului privitoare la relația dintre românii timoceni și preoții de naționalitate sârbă. Astfel, în raportul despre satul Mustapic (rom. Mustapici) stă scris că locuitorii „nici nu țin post, nici nu merg la slujbă, mănâncă la fel și în timpul postului și în rest, nu respectă postul nici când preotul binecuvântează masa”.¹³ Referitor la Topolovnik (rom. Topolovnic), sat românesc ce aparținea de parohia cu sediul în satul sârbesc Zatonje, exarhul menționează că preotul sârb se plânge că de pe urma românilor nu are niciun folos, „în afară de căsătorii și de alte date importante”.¹⁴ De reținut că nu sunt înregistrate plângeri în legătură cu moralitatea sau cucernicia românilor în satele în care existau preoți români.

Prezența preoților români pe aceste meleaguri este atestată sporadic și în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Date în acest sens ne oferă recensământul din 1836 al episcopiei Timocului,¹⁵ dar și o serie de studii și rapoarte ale unor etnografi sârbi. Astfel, Jovan Djokić, în notele sale de călătorie prin satele Serbiei și Banatului, menționează că în timpul domniei cnezului Miloș au existat, în zonele rurale ale Serbiei răsăritene, preoți români care țineau slujba în limba română. Djokić atrage, de asemenea, atenția asupra scrisorii în limba română trimisă pe data de 10 ianuarie 1837 de locuitorii satului Tekija (rom. Techia) cnezului Miloș, în care îl roagă să îi ajute să renoveze biserica din localitate,¹⁶ care va fi menționată ulterior drept primul și unul dintre puținele documente redactate în română în Timocul sârbesc.¹⁷

Despre scrisoarea de la Techia scrie, câțiva ani înaintea lui Djokić, un alt cărturar sârb, Tihomir Djordjević, care și-a dedicat o parte importantă a carierei studierii românilor din Serbia răsăriteană și care învățase română în copilărie în satul Brestovac (rom. Brestovăț) de lângă orașul Bor, unde tatăl său a slujit cinci ani ca preot.¹⁸ Djordjević semnează, în 1924, un amplu studiu despre Serbia în timpul domniei cnezului Miloș, dedicându-le un spațiu întins româniilor din Timoc. De aici aflăm că și după proclamarea autonomiei bisericești în Serbia de Est existau preoți români care nu vorbeau limba sârbă și nu cunoșteau slava veche, limba de cult folosită în

de Istorie și Filosofie a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, disponibilă pe internet: <https://rei.gov.ro/teze-doctorat> (accesat în: 20 iunie 2021), p. 151.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Nedeljko Radosavljević, *Popis timočke episkopije iz 1836* [Recensământul Episcopiei de Timoc din 1836], în „Miscellanea”, XXVIII, 2007, p. 31–62 apud Jasmina Glišić, *op. cit.*

¹⁶ Jovan Djokić, *Kroz naselja s. i. Srbije, Banata i susednih krajeva: istorijska etnografska opažanja* [Prin așezările Serbiei de nord-est, ale Banatului și ținuturilor învecinate: observații istorico-etnografice], Belgrad, Štamparija Skerlić, 1934, p. 237.

¹⁷ Facsimilul acestei scrisori poate fi consultat în Slavoljub Gacović, *Od povlašenih Srba do vlašskog jezika. O poreklu i postojbini, o seobama, o srbizaciji i asimilaciji, o maternjem jeziku i popisima Rumuna (Vlaha) istočne Srbije* [De la sârbi vlahizați la limba vlahă. Despre originea și existența, migrațiile, sârbizarea și asimilarea, despre limba maternă și recensămintele românilor (vlahilor) din Serbia răsăriteană], vol.5, cartea 1, Belgrad, Centar Fabula nostra, Negotin, Književno-izdavačko društvo Leksika, 2016, p. 494–495.

¹⁸ „Aici (n.a. la Brestovăț) – acum 30 și mai bine de ani – tatăl meu, timp de cinci ani, a slujit ca preot. Aici eu, ca copil, alături de limba sârbă vorbită în casă, am învățat pe stradă, cu copiii și limba românească pe care o vorbeam ca un adevărat românaș. Dar cum eram mic, după atâția ani am uitat-o cu desăvârșire, iar de la un timp încoace am început să mi-o împrăpățez” (Tihomir Georgevici, *op. cit.*, p. 69).

biserici.¹⁹ Învățătură sârb oferă exemplul preotului Ion Vladu, care slujea în 1835 în satul Zlot de lângă Bor, nu cunoștea limba sârbă și completa protocoalele bisericești în română și pe care episcopul Dositej l-a transferat în 1839 de la Zlot la Brza Palanka.²⁰ În Kobišnica (rom. Cobișnița), sat românesc din apropiere de Negotin, slujea Jeftimije Stojanović-Popović, despre care se știe că provenea dintr-o familie de preoți români. Se pare că preotul a ținut slujba în limba română până la sfârșitul vieții, în 1873, acest an putând fi considerat data la care a încetat cu desăvârșire serviciul religios în limba română în Timoc.²¹

Djordjević îl citează pe Élias Regnault, care în a sa *Histoire Politique et Sociale des Principautés Danubiennes* apărută la 1855 scrie despre preoții din satele românești că „trebuie să ni-i imaginăm ca pe niște țărani obișnuiți: aceiași nivel de educație, aceleași haine, aceleași griji; își lucrează pământul, își hrănesc nevasta și copiii, plătesc dări și fac clacă; dacă vreunul știe să scrie sau să citească manuscrise, se consideră un adevărat lux. Preotul trebuie doar să slujească slujba lui Dumnezeu și să citească Evangheliile așa cum sunt, fără comentarii”.²² Pe lângă toate acestea, adaugă Tihomir Djordjević, preoții români „mai erau și superstițioși: izbăveau de păcate, alungau diavolii, aruncau anateme și făceau lucruri care, pe lângă faptul că erau naive, veneau în conflict cu religia creștină”,²³ pentru acestea din urmă învățătură sârb oferind exemplul împărtășeniei cu urzici sau al dezgropării vampirilor. Este important însă de remarcat că Djordjević își încheie, totuși, tirada cu constatarea că „nici preoții sârbi nu au fost mai răsăriți în secolul al XIX-lea”.²⁴

Geograful maghiar Szabó József, în notele sale de călătorie prin Serbia, publicate în urma vizitelor din 1872 și 1873, observă că limba de predare în toate școlile primare frecventate de românii din Timoc este sârba, elevilor fiindu-le interzis să vorbească limba română, și că aproape toți preoții sunt sârbi, deși printre aceștia ar fi câțiva care ar cunoaște limba enoriașilor. Referitor la limba folosită în biserică, Szabó menționează: „Serviciul divin se face în limba veche slavă, iar predica în sârbește și în cele mai multe comune valahe nici nu se ține predică, fiindcă enoriașii nu o înțeleg”.²⁵ Și Gustav Weigand, care a străbătut Serbia spre sfârșitul secolului al XIX-lea pentru cercetările sale dialectologice, scrie despre eșecul politicii asimilaționiste a statului sârb prin intermediul bisericii: „E drept că guvernul sârb face mari eforturi pentru a sârbiza pe români, rezultatele dobândite însă sunt deocamdată mici. Se încearcă prin biserică, școli și administrație. Se angajează numai preoți sârbi sau care se folosesc la serviciul divin numai de limba sârbească, țărani însă nu se duc la biserică, așa încât și propaganda bisericească devine iluzorie”.²⁶

¹⁹ Tihomir Djordjević, *Iz Srbije Kneza Miloša. Stanovništvo – naselja* [Din Serbia cneazului Miloș. Populație – așezări], Belgrad, Izdavačka knjižara Gece Kona, 1924, p. 109.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 110.

²² *Ibidem*, p. 111.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ József Szabó, *Note de călătorie din Serbia, din punct de vedere geografic și etnografic*, traducere din limba maghiară de Coriolan Matei, în *Românii din Timoc*. Culegere de izvoare îngrijită de C. Constante și A. Golopenția, ediție de Nicoleta Mușat. Vol. I. Timișoara, Marineasa, 2008 [1875], p. 50.

²⁶ Gustav Weigand, *Dialectele românești ale Valahiei Mici, ale Serbiei și ale Bulgariei*, traducere din limba germană de Ștefan Baciu, în *Românii din Timoc*. Culegere de izvoare îngrijită de C. Constante și A. Golopenția, ediție de Nicoleta Mușat. Vol. I. Timișoara, Marineasa, 2008 [1900], p. 84.

Recent, etnologul timocean Paun Es Durlić făcea observația că, în ciuda faptului că românii timoceni sunt creștini, biserica a influențat doar superficial reprezentările lor despre lumea de dincolo, „fiindcă Biserica nu vorbește limba lor și nici ei nu au înțeles limba ei slavă”.²⁷ Preoții sunt rar chemați să „citească” pomana, fiindcă serviciul este scump și pomana în sine este oricum o sarcină costisitoare pentru familie, iar românii din regiune, până nu demult, au reprezentat pătura mai nevoiașă a populației.²⁸ Chiar în cazul în care este chemat, „mai mult din motive de prestigiu decât religioase, preotul își termină treaba, pentru ca mai apoi „babele” să continue nestingherite să facă ce știu de când lumea; modificările ritualului apar doar atunci când ele permit acest lucru”.²⁹

Cu toate că observația este corectă într-o anumită măsură și cu toate că nu putem nega faptul că bariera lingvistică i-a îndepărtat pe români într-o primă fază de biserică, în decursul a mai mult de un secol au avut loc, totuși, o serie de schimbări majore. Impunerea preoților sârbi, aduși din alte părți, și introducerea slujbei în slavona bisericească nu a facilitat nicidecum comunicarea directă cu enoriașii și apropierea acestora de biserică, ba din contră. Cu toate acestea însă, deja la sfârșitul secolului trecut numărul românilor timoceni care nu cunoșteau limba sârbă, în care decurgea comunicarea cu preoții și în care erau ținute predicile, era relativ scăzut.

Credințele, ritualurile și obiceiurile străvechi au fost păstrate, în contextul unei lumi aproape exclusiv rurale, însă acest lucru nu trebuie considerat neapărat un rezultat direct al lipsei bisericii din viața comunitară. La urma urmei, și în zonele rurale ale României, unde există biserică și localnicii o frecventează regulat, se păstrează neatinse elemente reziduale, „păgâne”, fiindcă, așa cum explică Bogdan Neagota, religiozitatea populară din această regiune „nu a suferit acea presiune hermeneutică creștin-canonice, specifică altor zone din Europa, și nici o polemică sistematică și coerentă a Bisericii cu fenomenele religioase precreștine”.³⁰ Toleranța bisericii răsăritene în raport cu aceste fenomene reziduale a permis, atât în Serbia, cât și în România, amalgamarea și aglutinarea formelor religioase populare, ceea ce a dus la ștergerea granițelor ferme între religiozitatea populară și cea teologală sau instituțională.

De asemenea, nu trebuie scăpat din vedere că, la sfârșitul anilor '80 și începutul anilor '90 ai secolului trecut, datorită schimbărilor de pe scena politică a Serbiei, a crescut brusc influența Bisericii Ortodoxe Sârbe (BOS) în viața cotidiană a Serbiei. În acest mod, BOS devine un factor indispensabil, inclus în aproape toate schimbările societății sârbești. Mersul la slujbă, botezurile în masă, sărbătorirea slavei și practicarea diferitelor ritualuri bisericesti au devenit însă mai degrabă o modă, nu neapărat reflectarea unei credințe profunde. Populația română a trecut, alături de populația sârbă, prin toate

²⁷ Paun Es Durlić, *Limba sfântă a colacilor rumânești. Album în patruzeci de imagini cu dicționar*, traducere din limba sârbă de Annemarie Sorescu-Marinković, București, Editura Etnologică, 2013, p. 45.

²⁸ Natalia Golant și Maria Rijova, *Les roumanophones de l'est de la Serbie et l'église orthodoxe roumaine* [Românofonii din estul Serbiei și Biserica Ortodoxă Română], în Mădălina Vârtejanu-Joubert (coord.), *Minorités religieuses dans le Sud-Est européen* [Minorități religioase în sud-estul european], Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei „Carol I”, 2020, p. 87.

²⁹ Paun Es Durlić, *op. cit.*, p. 45.

³⁰ Bogdan Neagota, *Studiu introductiv. Motive mitico-religioase mariane*, în S.F. Marian, *Legendele Maicii Domnului. Studiu folcloristic*, ediție îngrijită de Ileana Benga și Bogdan Neagota, 2003, Cluj-Napoca, Editura Ecco, p. 7.

aceste schimbări, începând să se integreze în viața religioasă,³¹ sau, mai bine spus, să integreze religia în viața de zi cu zi. Bilingvismul românilor din Timoc a jucat, la rândul său, un rol important în apropierea lor de biserică.

Atât în Serbia, cât și în România, majoritatea populației se declară de religie ortodoxă. Astăzi, biserica ortodoxă joacă un rol major în identificarea etnică atât a sârbilor, cât și a românilor din Serbia răsăriteană. Însă, în ciuda procentului ridicat de apartenență formală la ortodoxie, Serbia rămâne un stat ai cărui cetățeni, atât sârbi, cât și români, sunt caracterizați de „o religiozitate scăzută, frecventarea slabă a bisericii și un nivel insignifiant de cunoștințe teologice”,³² spre deosebire de România, de pildă, unde majoritatea locuitorilor nu doar se declară ortodocși, ci frecventează regulat lăcașele de cult și prezintă o bună cunoaștere a doctrinei religioase.³³

Un moment de cotitură în istoria contemporană a bisericii din Timoc îl reprezintă reintroducerea serviciului religios în limba română, în 2004, după aproximativ un secol și jumătate. Această inițiativă se leagă de numele părintelui Bojan Aleksandrović (rom. Boian Alexandru sau Boian al Lisăndroaichi), care în 2004 a ridicat, pe terenul propriu din Mălăinița, prima biserică românească din Serbia răsăriteană. Cu studii la Facultatea de Teologie din Belgrad și membru al comunității de români din Timoc, Bojan Aleksandrović a fost hirotonisit în 2005 de episcopul de Vârșeț al Bisericii Ortodoxe Române, PS Daniil Stoenescu, moment ce a reprezentat concomitent și actul de înființare a Protoieriatului Daciei Ripensis. Cu binecuvântarea episcopului de Vârșeț, Aleksandrović a început să țină slujba în limba română în satul natal, Mălăinița, ceea ce a catalizat însă o serie de conflicte între cele două biserici ortodoxe, sârbă și română, principala problemă fiind încălcarea jurisdicției BOR, care, potrivit oficialilor sârbi, nu avea drept de funcționare decât în Banatul sârbesc.³⁴



Fig. 1. Inscripție trilingvă (română, sârbă, engleză) la intrarea pe domeniul Mănăstirii Ortodoxe de la Mălăinița (foto: Annemarie Sorescu-Marinković, 2021).

³¹ Jasmina Glišić, *op. cit.*, p. 174.

³² Natalia Golant și Maria Rijova, *art. cit.*, p. 90.

³³ Klaus Buchenau, *Religion and Nation in Serbia, Bulgaria and Romania: Three Eastern Orthodox Models* [Religie și națiune în Serbia, Bulgaria și România: trei modele ortodoxe răsăritene], în „State, Religion and Church”, 4 (32), 2014, p. 30.

³⁴ Pe larg despre conflictul ecumenic și diplomatic dintre BOS și BOR în Igor Novaković și Nenad Djurdjević, *Srpsko-rumunski odnosi i status vlaške nacionalne manjine u Srbiji. Studija praktične politike* [Relațiile româno-sârbe și statutul minorității naționale vlahe în Serbia. Studiu de politică practică], Belgrad, ISAC

În prezent, pe teritoriul Serbiei de Răsărit există trei protopopiate ortodoxe românești: Protopopiatul Daciei Ripensis (cu sediul la Negotin), Protopopiatul Borului și al Lăpușnei (cu sediul la Bor) și Protopopiatul de Morava și Homoli (cu sediul la Svilainaj), care cuprind 26 de parohii cu opt biserici în care serviciul religios se oficiază în limba română. Aici slujesc opt preoți: doi sunt din Serbia, restul din România.³⁵ Bojan Aleksandrović este în prezent protopop de Dacia Ripensis și vicar al Timocului. Aleksandrović slujește în limba română, pe care o apropie însă enoriașilor prin fine intervenții fonetice și lexicale,³⁶ în timp ce predica este ținută în grai. De asemenea, în cazul în care la slujbă participă persoane care nu vorbesc română, o parte din slujbă este ținută în limba sârbă.³⁷



Fig. 2. Biserica cu hramul Sf. Cuvioasă Maica Parascheva și Sf. Cuvioasa Mucenița Parascheva Română și două sălașe vechi reconstruite și amplasate pe domeniul Mănăstirii de la Mălăinița (foto: pr. Bojan Aleksandrović, 2021).

În jurul primei biserici românești din Timoc, ridicate în 2004, în timp s-a încheiat un întreg complex ce formează astăzi Mănăstirea Ortodoxă de la Mălăinița (Fig. 1 și

fond – Centar za međunarodne i bezbednosne poslove, 2015, disponibil pe internet: <https://www.isac-fund.org/download/SR-RU-Odnosi.pdf> (accesat în: 15 ianuarie 2020), p. 57–63, Natalia Golant și Maria Rijova, *op. cit.*, p. 82–87.

³⁵ Vezi Natalia Golant și Maria Rijova, *op. cit.*, Jasmina Glišić, *op. cit.*

³⁶ În ceea ce privește fonetica, se observă palatalizarea specifică graiului *ungurean* vorbit în Mălăinița; din punct de vedere lexical, o serie de cuvinte care nu există în grai sau au alt sens decât în româna standard sunt înlocuite, în textele de cult, de exemplu *ispită* prin *incercare* (lexemul *ispită* nu există în grai, fiind perceput de locuitori doar prin prisma sârbescului *ispit*, care înseamnă „examen”).

³⁷ Etnoloaga de origine vlahă Milena Golubović afirmă, într-un volum recent despre identitatea etnică a vlahilor: „Unii dintre interlocutorii mei nu sunt de acord cu separarea bisericii pe baze naționale, ci insistă asupra faptului că singurul lucru important este ideea creștină” (Milena Golubović, *Etnički identitet Vlahi* [Identitatea etnică a vlahilor], Belgrad, EtnoStil, 2014, p.140).

Fig. 2). Pe lângă biserica inițială, cu hramul Sf. Cuvioasă Maica Parascheva și Sf. Cuvioasa Mucenița Parascheva Română, Mănăstirea mai cuprinde încă două biserici, chiliile care își așteaptă monahii, dar și câteva case tipice timocene, așa-numitele sălașe care au servit inițial drept adăpost rudimentar temporar, recondiționate și reamplasate pe terenul Mănăstirii (Fig. 2). Ocrotitoarea Mănăstirii de la Mălăinița este Mama Mândălina, asceta care nu a depus niciodată voturile monahale, dar și-a trăit întreaga viață în cucernicie, păscând oile chiar pe terenul pe care se întinde acum Mănăstirea. Mama Mândălina a rămas întipărită în memoria celor care au cunoscut-o prin marea ei bunătate, puterea de a ierta, cunoașterea rânduielilor bisericești și cele două cuvinte pe care le rostea în în momentele dificile: *Vidi Bog* (Vede Dumnezeu).

Nu îmi propun să abordez, în continuarea articolului, niciuna dintre chestiunile spinoase legate de conflictul ecumenic din Timoc sau de cadrul dualist în care au fost percepute religiozitatea populară și biserica de-a lungul timpului în această regiune, acestea reprezentând o chestiune de fond, care trebuie cunoscută pentru a înțelege mai bine situația actuală. Scopul meu este mult mai modest: să prezint o serie de documente și să citez mai multe voci care ajută la conturarea imaginii Mamei Mândălina, „monah simplu”, ocrotitoarea Mănăstirii de la Mălăinița.

Mama Mândălina, monah simplu de la Mălăinița

Ce ne spun documentele

Mândălina Ilić, cea care avea să fie cunoscută mai târziu ca Mama sau Maica Mândălina,³⁸ s-a născut pe 22 noiembrie 1895, în satul Ștubik (rom. Șciubic) din apropiere de Negotin, în Serbia răsăriteană. Mândălina a mai avut două surori și trei frați. Mama sa, Milka, provenea dintr-o familie de români veniți din Ardeal în secolul al XVIII-lea.³⁹ Cei trei frați din Ardeal ajunși în aceste ținuturi s-au stabilit în Mălăinița (Ion), Șciubic (Cătălin) și Laznica (rom. Laznița). Astăzi, urmașii lui Cătălin de la Șciubic sunt sârbizați (familia Katalinić), în schimb cei de la Mălăinița își păstrează identitatea română, porecla în sânul comunității fiind Marconi, de la Marcu, fiul lui Ion.

Tatăl Mândălinei, ofițerul Milenko Ilić, provenea dintr-o familie de aromâni sârbizați din Grecia, din zona Salonicului. Fiind vorba despre o familie preotească, s-a păstrat arborele genealogic, care coboară în timp până în 1680. Fratele lui Milenko a fost protopop, iar doi veri primari ai Mamei Mândălina au fost mâna dreaptă



Fig. 3. Tatăl Mândălinei, ofițerul Milenko Ilić. Fotografie aprox. 1930.

³⁸ În graiul românilor din Timoc, *mama* înseamnă „bunică”, în timp ce *muma* este „mamă”.

³⁹ Kosta Jovanovic, *Negotinska Krajina i Ključ* [Craina Negotinului și Clucii], Belgrad, Srpska kraljevska akademija, 1940, p. 229.

a regelui Aleksandar Karadjordjević; unul dintre ei, Dimitrije, a fost coleg de clasă cu Charles de Gaul în Franța.⁴⁰

În timpul Primului Război Mondial, tatăl Măndălinei a petrecut șapte ani pe frontul din Grecia, de la Salonic, fiind distins cu mai multe medalii de merit. De la acesta ni s-a păstrat o scrisoare în limba sârbă, datată 9/22 martie 1919 și redactată la Grdelica, în sudul Serbiei (Fig. 4), adresată soției sale. Din această scrisoare ne putem da seama de atmosfera din familia Ilić și de faptul că Milenko era un tată înțelept și calculat, responsabil și bun organizator. Scrisoarea acestuia împletește muștrări („Văd că micul Uroș a murit! Ceea ce m-a întristat mult... Cum nu ați reușit să-l protejați să nu se prăpădească, săracul copil?”), sfaturi practice („Vitele vedeți să le hrăniți, îndeosebi boii, pentru că nu puteți ara și cultiva pământul, iar dacă nu arați o să răbdați de foame”) și cuvinte de înțelepciune („Lucrul bun aduce spor, iar economisirea cu măsură aduce bogăție”), într-o încercare de a conduce de la depărtare, din haosul războiului, gospodăria lăsată în urmă.

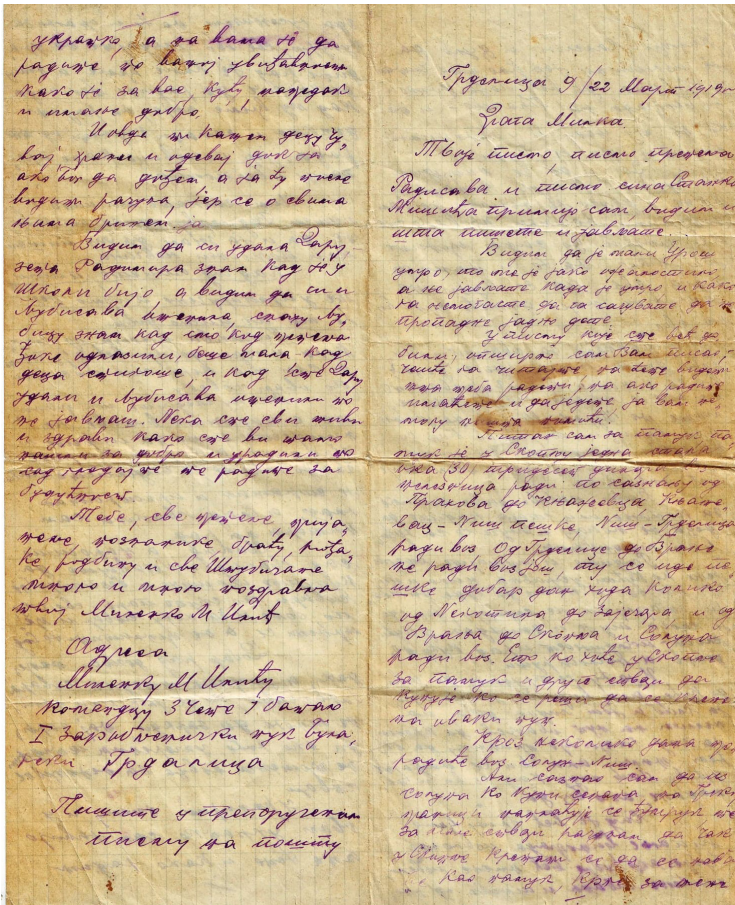


Fig. 4. Scrisoarea de pe front a ofițerului Milenko Ilić, tatăl Măndălinei, datată 9/22 martie 1919.

⁴⁰ Viața Cuvioasei Maicii noastre Măndălina de la Malaiița, manuscris anonim în limba română, nepublicat 11 pagini tehnoredactate, 2020, p. 2. Manuscrisul este păstrat în arhiva Mănăstirii.

Măndălina a urmat cursurile școlii primare în limba sârbă, în satul ei natal, Șciubic, absolvind patru clase. La vârsta de 18 ani s-a căsătorit cu Miloš, mezinul lui Miloš Aleksandrović (rom. Miloș al Lisăndroaichii) din satul românesc Mălăinița, din apropiere. După numai șapte luni, soțul Măndălinei e înrolat în armată, fiind nevoit să își lase în urmă soția însărcinată. La scurt timp după aceea, în 1914, odată cu izbucnirea Primului Război Mondial, Miloș este trimis pe front, unde participă la bătălia de pe muntele Cer (rom. Țer) din vestul Serbiei. În curând izbucnește epidemia de tifos, Miloș se îmbolnăvește, iar superiorii îi anunță familia să vină să îl ia, pentru a nu muri departe de casă. Tatăl său pleacă după el, cu căruța cu boi până la Negotin și cu trenul după aceea până la Mladenovaț, lângă Belgrad, unde își întâlnește fiul și pornesc înapoi. Tânărul de 21 de ani moare însă pe drumul de întoarcere, în apropiere de satul natal, la 15 februarie 1915, lăsând-o văduvă pe Măndălina la doar 19 ani, și orfan pe fiul lor Tadia, de doar patru luni.⁴¹

Măndălina rămâne în casa socrilor, împreună cu fiul și cu cumnata ei, rămasă și ea văduvă. Deși nu s-a călugărit, Măndălina a trăit ca un sihastru în mijlocul lumii, dedicându-se vieții duhovnicești. A avut o viață plină de lipsuri materiale și a muncit din greu pentru a-și întreține familia. A frecventat regulat biserica sârbească din satul natal, Șciubic, ridicată în 1875 de credincioșii de aici, împreună cu cei din Mălăinița, care nu avea biserică. A citit toată viața cu ardoare cărți bisericești, ținând cu sfințenie toate posturile și învățându-i pe săteni despre sărbătorile religioase și rânduielile bisericești.

Marea bucurie a vieții sale ascetice a fost participarea activă la slujbele de la biserica din Șciubic, unde a cântat în strană câteva zeci de ani (Fig. 5). Cei care au ascultat-o povesteau că avea un glas frumos și subțire, iar preotul o aștepta întotdeauna dacă întârzia, știind că vine din alt sat, pe frig, zăpadă sau ploaie. De asemenea, se păstrează în memoria comunității faptul că preotul îi îngăduia să intre în altar.⁴²

A fost respectată atât de români, cât și de sârbi, fiind un adevărat îndrumător spiritual și povățuindu-i pe toți cei doritori să afle mai multe despre rânduielile bisericești. La începutul secolului trecut, cele patru clase pe care le absolvise Mama Măndălina îi confereau statutul de învățat al satului, mai ales într-o localitate românească, în care o parte a populației nu vorbea limba sârbă, iar mulți dintre cei care o vorbeau nu știau să citească. Fiind bilingvă și cu știință de carte, i-a adus atât pe sârbi, cât și pe românii din Timoc mai aproape de biserică, ținând locul mijlocitorului spiritual care cunoștea limba tuturor enoriașilor.



Fig. 5. Strana bisericii ortodoxe sârbe din Șciubic unde obișnuia să cânte Mama Măndălina (foto: pr. Bojan Aleksandrović, 2021).

⁴¹ *Ibidem*, p. 5.

⁴² *Ibidem*, p. 7.

Potrivit celor care au fost alături de ea în ultimele zile ale vieții, când nu a mai putut vorbi, și-a făcut în permanență semnul crucii, până la ultima suflare. A murit în 1962, la 67 de ani, și a fost înmormântată la Negotin, fiind mai târziu deshumată și moaștele depuse în noul mormânt din Biserica Sf. Cuvioasă Maica Parascheva și Sf. Cuvioasa Mucenița Parascheva Română a Mănăstirii de la Mălăinița. Săculețul cu cărțile sfinte pe care îl lua cu ea atunci când păzea oile și din care citea tot timpul nu s-a păstrat, fiind pus în sicriu de membrii familiei și îngropat o dată cu ea. Sălașul în care a locuit împreună cu fiul și nora sa a fost recondiționat și amplasat pe domeniul Mănăstirii. S-a păstrat o singură fotografie a Mamei Măndălina din timpul vieții, făcută în 1957 (Fig. 6), care ne-o înfățișează ca pe un om smerit și blând și care a servit drept model pentru icoana din biserică (Fig. 7) și mozaicul de pe fântâna din curtea Mănăstirii.



Fig. 6. Singura fotografie păstrată a Mamei Măndălina, 1957.

Ce s-a păstrat în memoria directă

Mama Măndălina a murit la data de 15 octombrie 1962, acum 60 de ani, prin urmare încă se mai pot întâlni persoane care își aduc aminte de ea. Părintele Bojan Aleksandrović a cules, în ultimii câțiva ani de zile, mărturiile bătrânilor din Mălăinița

care au cunoscut-o, pe care mi le-a pus cu generozitate la dispoziție. În cele ce urmează voi prezenta transcrierea a 14 scurte înregistrări video, cu 14 interlocutori, șapte femei și șapte bărbați. Cel mai în vârstă interlocutor este născut în 1926, iar cel mai tânăr în 1946; trei dintre aceștia au decedat între timp. Două dintre interlocutoare vorbesc în limba sârbă: una dintre ele este sârboaică (textul nr. 4), cealaltă, știind că este înregistrată, folosește automat limba oficială (textul nr. 3). La sfârșitul fragmentelor transcrise este menționat numele oficial al interlocutorului, iar în paranteză patronimicul românesc (numele sub care este cunoscut în cadrul comunității), anul nașterii și eventual al morții, precum și data la care a fost efectuată înregistrarea. În paranteze rotunde sunt întrebările părintelui, iar în acolade, gesturile făcute de interlocutori și alte indicații cu privire la intervențiile acestora. Cuvintele sârbești intercalate în discursul în română sunt redată cu caractere cursive, în paranteze pătrate fiind oferită traducerea lor.

Din cele 14 mărturii din continuare se conturează imaginea unei femei blânde și modeste, muncitoare și harnice. Majoritatea celor intervievați își aduc aminte de cele două vorbe pe care le rostea neîncetat: *Vidi Bog* (Vede Dumnezeu). Cucernică și smerită, nu lipsea de la nicio slujbă: „n-a trecut-o pe ea nicio zi mare să nu fie ea-n biserică”. „Muierea mică”, cocoșată, bălaie, osoasă, cu mâini mari, avea un glas plăcut și subțire și cânta întotdeauna în strană, alături de preoți. Asceta care nu a îmbrăcat însă niciodată hainele călugărești, „monahul prost”,⁴³ cum singură se caracteriza, a rămas în memoria celor care au întânit-o ca „sfânta lui Dumnezeu”. Ținând toate posturile și sărbătorile, îi îndruma pe cei fără știință de carte, fie ei români sau sârbi, întru cunoașterea și repectarea dogmelor bisericii. Ridicarea mănăstirii pe locul în care aceasta mergea cu oile la păscut, citind din cărțile sfinte, este interpretată de cei intervievați drept un semn divin.

1. *N-a trecut-o pe ea nicio zi mare să nu fie ea-n biserică*

Îo cînd am fost mică, am avút așá, pátru-șíns án, nu șcíu niș ío. M-am dus cu máma rna la bisárică la Șcúbic. *Stalno* [mereu] bába a șícít în bisárică cu pópa. Ía a ș-a făcút crúse, s-a rugát, a-nzenunkát acoló, cum a fost áia, șí máma rna míie m-a spus așá: Máică, éce, ásta sá șcíi că íe, ásta íe bába Mándállina đi la Maláínița. Ásta bábá íe la noi, șícă-n sat, málánsáná, șícă. Șí ío pe-órmă, cînd *god* m-am dus la bisárică, m-am dus la bisárică și m-am uítát la bába áia *stalno* [mereu], că đe únde íe, am șcíút că íe đe la Maláínița. Șí đe-așá o șcíu. Am fost mică, *ama* [dar] o șcíu pe bába.

(Cam cît de máre-ai fost așá tu?)

Pa n-am avút mai mult đe șíns-șásá án, n-am mers la școálă.

(Ș-acúma cît án aí?)

Uuu, *sedamdeset cétiri* [șaptezeci și patru]. [...] Atunș s-a dus toată lúmea la bisárică. Grámádá n-am dus. *Familijarno* [cu toată familia] lúmea s-a dus. La Obrejájne *obavezno* [obligatoriu] noi n-am dus în bisárică ș-am durmít în bisárică, áia s-a șcíút. Máma cu noi, cu cébili [păturile], cu páturli. Bába Mándállina a fost acoló *uvek* [tot timpul]. N-a trecut-o pe ía niș o dzí máre sá nu fíie ía-n bisárică. Ș-a fost muiére búnă. Ía cînd a-ntlíút-o vrúnu-n drum ș-a dzís: Bííe, mă, bába Mándállino, nu șcíu cum, cu soácră-sa, cu sócră-su,

⁴³ În graiul românilor din Timoc, *prost* înseamnă „simplu”.

nu știu cum... Da ȳa n-a mai dzis nimic, ȳa n-a mai știut sǎ dzicǎ ȳalta, numa }iși face semnul crucii} și-a făcut cruce: *Vidi Bog* [Vede Dumnezeu]. ȳa num-atȳta a dzis: *Vidi Bog* [Vede Dumnezeu]. Tot așȳ a dzis. Cǎ nu știu, dar cu soacrǎ-sa, cu muoșu, s-a fost ȳntrǎ ȳei, ș-a dzis: Da, mǎ, bǎba Mǎndǎlino, tu ȳar... *Vidi Bog* {ȳiși face semnul crucii}. N-a mai dzis ȳalta nimic. Atȳt. Ș-a făcut cruce: *Vidi Bog* [Vede Dumnezeu]. [...] ȳa a șicȳt, bre, de cȳnd am fost ȳo, ȳa *uvek* [tot timpul] a fost ȳn bisǎricǎ.

Severinka Kolicic (Severinca a lui Comǎdin a lui Colișȳ), n. 1946, ȳnregistrat ȳn 2021

2. Blȳndǎ vorba aia, știi, ȳi se lipește vorba ei

A fost muiere micǎ. Așȳ, și-a mers cocoșatǎ. Merzǎ cocoșatǎ.

(*Ama* [dar] se ȳii mȳnce-așȳ de ȳa? Cum a fost, cum ȳsta?)

ȳȳn mȳnce de ȳa... ȳa la bisǎricǎ, cȳnd n-am dus la bisǎricǎ ȳa a fost și ȳa la bisǎricǎ și ȳa *uvek* [tot timpul] a șicȳt cu pȳpii ȳn *oltar* [altar] acolo erǎ, a șicȳt cu pȳpii. Și ȳa a fost, cum sǎ spun, așȳ muiere bun-a fost da ȳa, se *god* a dzis, se *god* ȳla, ȳa a spus: Mǎicǎ, nu ȳla, ȳice-așȳ fașeȳi. Ș-a fost muiere bȳnǎ și muiere lucrȳtoare. ȳnȳinca bȳilor ece-așȳ merzǎ {aratǎ cum mergea, aplecatǎ de spate}, trǎze la plug. Și bun-a fost. A, mǎicǎ, *vidi Bog*. *Vidi Bog* [Vede Dumnezeu]. ȳa ȳe de la Șcubic fȳmelȳie, fȳmelȳie la Șcubic, da. [...] Bȳnǎ bab-a fost ȳa. Sǎ dzicǎ ȳa vro vȳrbǎ ra sȳva. ȳȳa tot a fuoșt vȳrba ȳei, șci cum. Tot așȳ, blȳndǎ vȳrba ȳȳa, șcii, ȳi sǎ lipȳșce vȳrba ȳei, se spuȳne, se vorbȳșce.

(Da-n bisǎricǎ ȳȳn mȳnce cȳnd ai fost vrodatǎ cȳnd cȳntǎ ȳa acolo?)

Da.

(Unȳ-a stat ȳa cȳnd a cȳntat?)

Cu pȳpii-nȳinȳe. ȳn *oltar* [altar], lȳngǎ. Glas subȳȳrȳel a avȳt, n-a avȳt glas gros. Glas subȳȳrȳel. Alelȳiia... {fredoneazǎ}. Cum sǎ spuȳne, șcii.

(ȳntȳi pȳpa și la ȳrmǎ ȳa.)

Da, da. [...] Și vedz, pȳrinȳe, ȳa a fost ȳ lu Dumnezȳu. Și vedz, cum a dzis ȳi bȳtrȳnȳ, dȳ-ȳe vrȳme, vȳno vrȳme, s-a făcut mȳnȳștire pe moșȳia ȳei đin Malȳȳniȳa, vedz? [...] Ece, la cȳȳ an, se an s-a făcut bisǎricǎ?

(*Dve hiljade četvrte* [Douǎ mii patru].)

Dve iljade četvrte. La cȳȳ an dȳpǎ s-a murit ȳa? Trȳbuie uȳmu cȳta, șcii, sǎ sǎ ghindȳscǎ, sǎ sǎ ȳla. ȳa s-a rugȳt la Dumnezȳu și, vedz, la patrudzǎș și doi de an a ajȳns pe moșȳia unde-a fost ȳa sǎ fȳie mȳnȳștire, sǎ fȳie bisǎricǎ.

Živojin Didić (ȳȳvoin al lui Nȳicǎ al Gigii), n. 1940 (m. 2019), ȳnregistrat ȳn 2018

3. A fost atȳt de cumsecade și nu a jignit pe nimeni

Bila je jako poštena žena. Kako da ti kaųem, Bojane, bila je toliko poštena i ona isto tako, nije uvredila nikoga. Ona je nașla neke reči...

[A fost o femeie foarte cumsecade. Cum sȳ-ȳi spun, Boiane, a fost atȳt de cumsecade și nu a jignit pe nimeni. A gȳsit cuvinte...]

Olga lui Draghe a lui Filip, n. 1943, ȳnregistrat ȳn 2018

4. A ținut posturile, toate posturile le-a ținut

Bába Mändălína je išla u crkvu u Štubik, u Malajnicu udata, a išla u Štubik u crkvu. Svake nedelje. Pevala tamo za oltarom, isto kao i pop, znaš. I postila postove, sve postove postila. Pre smo vrli na mašinu, ona nije htela da pije ni vodu kud piju ovi šta mrse, znaš. Tolko poštovala.

[Baba Mändălina a mers la biserică la Șciubic, a fost măritată în Malainița, dar a mers la Șciubic la biserică. În fiecare duminică. A cântat acolo la altar, ca popa, știi. Și a ținut posturile, toate posturile le-a ținut. Înainte am treierat la mașină, ea nu a vrut să bea apă de unde beau ăștia care mănâncă de dulce, știi. Atât de mult a respectat.]

Stanojka Milenković, nepoata fratelui Mamei Mändălina, n. 1930, înregistrat în 2020

5. Pân-a murit și-a făcut cruce

(Máma Mändălína, când a veńít în casă la Lisăndrón, ȳa a avút noăsprése án.)

Eee, pă ȳa cĳt án a avút, ȳo nu șcu așá. ȳa șápće luń núma a șădzút cu děda [bunicul] Míloș.

(ȳel s-a dus în *rat* [război] la úrmă?)

Nu, în vóiscă [armată]. ȳel s-a dus în vóiscă. [...] Tot đe o sá má ȳei a fost. Noăsprăzáše, a mers pe douădzás, c-atúnș așá s-a dus în vóiscă. Da ȳa șápće luń a șădzút cu ȳel, și vedz, s-a desĳt đe a pľecát groásă cu móșu Tadiĳa. Ca să fiĳe vrúnu, vedz, să rāmíndă, să să pomeńáscă.

(Așá a vrut Dumńedzáu.)

Și nímic, áĳa spuńá, că a vădzút áĳa, bába Stána, a șădzút cu ȳa múltă vréme.

(A lu đe Stanóĳe, cumńátă-sa.)

Da. P'e úrmă n-a măĳ putút cu móșu Míloș, cum să șádă, n-áre uóm, n-áre copĳi, n-áre pe níma. [...] S-a ogođĳt ȳeľe, spuńá, că ȳeľe tot amíndóu-a lucrát.

(Șĳ cum m-áĳ dzĳs odátă, că ȳa a vorbĳt séva, că ȳa ȳe *prost monah* [monah simplu].)

ȳa tot așá dzĳsá, *stalno* [mereu]. [...] Cĳnd dzĳsá vrúnu, ȳa: *Ja sam prost monah* [Eu sunt monah simplu]. ȳo sĳnt prost monáh. Că și rumĳńeșće dzĳsá și sĳrběșće. Núma așá vorbeá: ȳo sĳnt prost monáh. Pă nu șćú đe se a vrut ȳa să dzĳc-așá. Pă, bíĳe, așá și ȳește, că ȳa, vėdz tu, să greșáșće, prost ȳeșć.

(Nu, áĳa alt-a vrut ȳa să spuńă, că ȳa ȳe ca o călugăriță. Pă ȳa așá și a avút viáța ȳei.)

Pă așá, la bisărică. A fost năcáz. Prost monáh, așá a vrut ȳa să dzĳcă. Núma ȳa *uvek* ș-a făcút crúse. *Stalno* crúse. Spălă ȳa, scoáce-n prăvăľĳe văsĳli, mása, toáce cĳnd víne póstu. Tot ȳa la rĳnd. Tot ȳa l-a spălát văsĳli, nu n-a lăsát pe noi, că noi nu spălám ca lúmea și nu luséșće {răde}. Le spălă bába cu leșĳe, fáše leșĳe, că n-a fost práșac [detergent], ca acúma, núma fiérbe sénúșa, fiérbe ápa și púne-ntr-un, a fost așá, țásút, đe cĳnepă. Și lágă sénúșa áĳa-n ȳel și púne coló, ȳi dă drúmu-n ápă și ȳásă róșĳe ápa. Și ápa áĳa pe-urm-o ȳa și să dúse coló pe măsă și o vársă đ-a rése... Dĳn leșĳia áĳa spălă cu đ-a rése, đe dóo ori le spălă. Și cĳnd fáše-așá pe míĳn {ȳși freacă máĳnile una de alta}, ȳa să úită... Ápa cúră ľĳmpede, ca đĳn fĳntĳná {răde}. Nĳșće míĳn mári a fost la ȳa, așá osoás-a fost ȳa. Curá ápa ľĳmpede. Noi zberám pe ȳa că se atĳta ápă, troșáșće [consumă] ápa. [...] Pĳn-a murĳt, sáráca... Nu pućá

să să însingă, că i-a luvát miiñili, da ia aşá, tot să-ş făcă crúse. Tot să-ş făcă. Da i-a luvát gúra şi n-a mai putút să vorb'áscă.

(Şi cât a făcút aşá?)

Pă pînă *god* n-a mai şciút. Tot să-ş făcă crúse, da nu poáce bíne, că şcíi, tráze să moará. *Ama* [dar] pîn-a murít şi-a făcút crúse.

(Cînd a murít ia cáre-a fost?)

Io şi cu bába Drága. Ierá în pat aşá, cu cápu cum a fost. Cápu cătr-amnádz.

Mitra Aleksandrović (Mitra a lui Liubomir al lui Tadia al Lisandroaichi), n. 1934 (m. 2019), înregistrat în 2019

6. Baba Mändălina a fost o savetnică, a-nvăţat pe lume sărbătorile, posturile

Bába Mändălina îţ spun că a fost o savetnică [sfătuitoare]. Ia a-nvăţát pe lúme. Múltă lúme n-a şciút atúnsa cáre ála sărbătorile, cáre nu, bába Mändălina i-a spus sărbătorli, pósturli, *sve ono što je to lepo* [tot ce e frumos]. Ş-a fost de bisárică, *naročito* [mai ales] că noi atúns n-am dus la bisárică în Şcubíc. Da n-a fost la noi aísa iéli, da a fost depárce, sícă, cutáre, da. Aşá a fost să-ţ spun de bába Mändălina, da.

(Ţiñ mínce cînd a cîntát ia în bisárică?)

Ei, da, Ţiñ mínce, cum. Cum să-ţ spun io Ţiie, n-a dat *savet* [sfat]. Nu că núma la... Núma la toátă, cam la cáre *god* a tăinuít l-a dat *savet*. De Dumnedzáu, de *sve to* [tot aia] [...] Pot să spun că a zăslujít mult. A apríns, cum să spun, lúma, dúpă ia, a-ntrebát... A-ntrebát-o múltă lúme, că n-a şciút, n-a fost cărindáre, n-a fost nímíc. Ia *uvek* [mereu] a dat *savet* [sfat].

(*Praktično* [practic] acúma đin se spuñ tu, io se să-nţálég? Într-un fel a fost muíere cáre-a tras lúme la bisárică, la Dumnedzáu.)

Da, la Dumnedzáu. *Naročito* [mai ales] mai mult la Dumnedzáu. Că *stvarno donekle* [chiar într-o anumită măsură] trébuie să fíie áia, tot nat să răzumáscă [să înţeleagă].

Čedomir Vujaković (Ceda al lui Vuiac), n. 1932, înregistrat în 2020

7. Cuscra Mändălina a fost sfântul lui Dumnezeu

Io de cúscra Mändălina pot să spun că ia a fost sfíntu lu Dumnedzáu. [...] Muíere ca ia pomíntu a rođít [a născut], *ama* [dar] mai búnă de cum a fost ia n-a putút să rođáscă.

Dobrivoie al lui Nícă al Gigii, n. 1936, înregistrat în 2020

8. N-a înfruntat pe nimeni, nu s-a gâlcevit cu nimeni

O şcíu că a cîntát în Búcovo, ia a fost *časna sestra* [călugăriţă]. A cîntát bába Mändălina ş-a mai fost dóo ínsă, íele tri ínsă aşá a cîntát. Ş-a cîntát în bisárică în Şcubíc. La Bobocádză. [...] Búnă muíere, búnă muíere-a fost, n-a mai înfruntát ia pe níma, nu s-a mai gílsevít ia cu níma, cáre i-a dzís síneva séva, bába Drága cînd i-a dzís séva, ia núma a

dzis: *Vidi Bog*. *Vidi Bog* [Vede Dumnezeu]. Êce-așá a dzis. A fost o muiere care n-a postoiit [n-a existat] să fiie mai bună decît ia.

Ljubinka Ikić (Binca a lui Vasa lui Păun), n. 1939, înregistrat în 2020

9. A fost câta cam slăbuță, cam cocoșat-a fost câta

(Voî o ținét mînce pe bába Măndălina?)

Țîn mînce, cum! Țîn mînce cînd a fost o bábă mică, așá, cam cocoșată, a cîntát cu pópa-n Șcubic în bisărică. Pă da, cîntá acolo. Ș-o țin mînce baș preá bíne. A fost cîta cam slăbuță, cam cocoșat-a fost cîta. [...] Am fost cu máma la bisărică la Șcubic. Și ia acolo-a cîntát ș-a spus că múma lu Tadiia a fost. Și ia așá a fost pobójnă [credincioasă], că ia cînd a alătrát-o cíni, ia nu a dat cu boată să đă-n cíne, núma a dzis: *Vidi Bog*, sícă. *Vidi Bog* [Vede Dumnezeu]. Pa da. E, io o țin mînce pe ia bíne. Pă da. Că m-a spus máma c-am fost noi la bisărică-n Șcubic, n-am dus, e da de cíce ori n-am dus. N-am dus la Bobocádză-n Șcubic atúnša și máma șcíu că m-a spus, sícă: ia ie đin Mălănița, múma lu Tadiia, și coló-a spus cum a fost.

Milisav Mitucić (Milisav al lui Vănică al lui Mituță), n. 1936, înregistrat în 2021

10. Era o babă mică, așa, bălană, și ea câta a zis așa: *Vidi Bog*

Ĭerá o bab-așá, ia: *Vidi Bog* [Vede Dumnezeu]. Avú vórbă. Cînd a fost nuntă-ntîi și-ntîi, la ála, la đed-tu, iel a luát-o pe-áia, pe Ița áia, ș-am fost și io-ncoló *kao* [ca] băiát. Și șcíu c-a făcút nuntă și pe-úrmă a fost, cît-a umblát, și pe urm-a luát-o pe bába Mítra. Și șcíu că bába Măndălina, ia a avút áia vórbă, s-a dzis áia. Ia cîta a avút véră[credință]-n *Bog*, în Dumnedzău. A avút ia. Al ieî, așá a fost. Ia ie șcubișaná, mi să-mpáre. Daaa, pã o șcíu io. Ĭerá o bábă mic-așá, bălană. [...] Și ia cîta a dzis așá: *Vidi Bog*. Áia avút vórbă ia: *Vidi Bog*. Ver-a avút.

Vesălin al lui Mișoi, n. 1932, înregistrat în 2021

11. Cântau popii, pe urmă pleca un glas subțire

Uvek [mereu] o țin mînce únde sta cînd cîntá pópîi, întră ála, șcíi, că tot am avút đ-a baș-așá. Și ia *uvek* [mereu] a cîntát. Nė dușám la bisărică la Șcubic, și ia, *uvek* [mereu] am vădzút-o-acoló pe bába áia, c-acúma am vădzút-o-n *slika* [poza] áia coló la t'íne. Bíne, círpa áia n-a fost așá. *Ama uvek* [dar mereu] cîntá ia, *isto* [la fel] cîntá pópîi ca cum cînt-acúma la voî así și pe urmă... *Ama* [dar] a mai avút ia încá, nu șcíu cíce-a fost, *dar* [sau] dóuă ori trei a fost, șcíu că n-a fost síngură.

(Pă spúne bába, m-o povestít că și bába Ióána a lu Íáncu Țigánu a mers cu ia ș-a cîntát și ia. *Ama* [dar] bába Ióána spúne nu s-a dus baș în toátă dumínica, da máma Măndălina m-a povestít mulț, că spúne, ia cînd ierá zăpádă, cînd ierá vr'áme urítă, pópa o așceptá pîná ajúnze ia ca să-nsápă slújba.)

V'edz, c-am audzít lúme că povestășce că ȧ s-a dus *stalno* [tot timpul], v'edz. *Ama* [dar] ŝi noi, bre, atúnŝa, noi ȧe duŝám, bre, copii la bisáric-atúnŝa. În Ŝcubic ȧ-am dus. Dac-am fost copii miŝ aísá. Ŝ-á batrín merzá. Ŝi ȧo o ȧin mínce pe bába ca cȧnd o vád acú. Cȧntá pópíi, p'-úrma plácá un glas subtȧire la bába, *ženski glas* [voce femininá]. Éce, pe áia o ȧin mínce pe bába ŝi cȧnd o vádzúi *slika* [poza] ásta már'e, ȧ-am povestít la ásta la vále, ca cȧnd o vádzúi víe pe bába Mándálina acoló.

Miomir Krstić (Micu al lui Milan al lui Trăilă), n. 1934, înregistrat în 2020

12. *Ea n-a fost muiere mare or că baŝ mică, ca mine-aŝa muiere-a fost ea*

(Pe bába Mándálina a noastră o cunóŝc?)

Fína má.

(Fína ta? Đ-áia tu pórȧi númili ȧei?)

Fína noastră-a fost l-á batrín, fíná, naŝ ái nóstri-a fost la ȧei.

(O ȧii tu mínce pe máma Mándálina?)

O ȧiu. ȧa a trácút píngá sáláŝu nóstru ŝi-n vále cȧnd ȧerá dumínica la bisárică la Ŝcubic. Cȧnd a fost ȧa, pa dá cȧȧ án o fi fost ȧa, cȧȧ án aŝ fi avút ȧo, dzáŝe án, doisprése, ŝinsprése, nu ŝcíu. A ȧo o ȧin pe ȧa mínce, în toátá dumínica s-a dus la bisárică la Ŝcubic. O ȧin mínce. O ȧin mínce ca acúŝ. Ca acúŝ, ca cȧnd ce cunóŝc pe cíine. Ŝi în toátá dumínica ȧa la bisárică, în toátá dumínica, *ama* [dar] nu ŝcíu ȧo acúma să-ȧ povestáŝc cum a fost ái nóstri naŝ lor, vóuá, vedz, acoló, la cása lor. *Ama* [dar] noi am dzís fíná ȧei. Ái nóstri a fost naŝ. Ái batrín. [...] Atíta ŝcíu că: Éte, fína noastră, ȧar să dúŝe la Ŝcubic, ȧot-o, ȧar întoárŝe. În toátá dumínica, la toátá dzíua már'e ȧa s-a dus la bisárică la Ŝcubic.

(Da de ȧa aŝá, ŝe ŝcíi de ȧa?)

Ca mín-aŝá muiere-a fost ȧa. ȧa n-a fost muiere már'e or că baŝ mică, *srednje* [mijlocie] muiere-a fost. [...] ȧin mínce că lúmea a spus că ȧa véruie [crede]-n Dumnedzáu ŝi ȧo ŝi-n dzí de ástádz ȧo am slíca [poza] lu Dumnedzáu coló-ngá míne.

Mándalina a lui Stráin al lui Oprian, n. 1926, înregistrat în 2021

13. *A fost muiere gireaptă (sfântă)*

(Tu o ȧin mínce pe Máma Mándálina?)

Da, o ŝcíu. Am audzít-o că cȧntá odátá la bisárică. Am fost la bisárică cu múma, încá n-am fost mărítátá, copil am fost. N-am dus la bisárică ŝi ȧa a cȧntát la bisárică cu pópíi. Áia ŝcíu, am vádzút-o, m-au spus ȧele că bába Mándálina.

(Am vorbít cu ái batrín să-m spúná ŝe ŝcíu de ȧa.)

Álta nu ŝcíu să-ȧ spun că ȧo n-am táinuít cu ȧa. [...] A fost muiere đir'áptá ŝi cum să-ȧ spun ȧo ȧíe, a fost *prva klasa* [clasa întái].

Ljubica Ikić (Liubiȧa a lui Milisav al lui Ŝontu), n. 1938, înregistrat în 2021

14. A păzât oile și-a veruit mult în Dumnezeu

(Șe țin tu míncipe de Máma Măndălina?)

Îa, cum să-ț spun, țin míncipe când a păzît óiľi. A avút vro sínsprése, poáce și măi múlce. Ș-a păzît p-ingă un loc acoló. Și ia a veruit [a crezut] mult așa în Dumnedzáu. Și acúma íele đin párca áia s-a băgát, ia iút să le scoátă, să bágă áșca și ia strígă: *Vidi Bog!* *Vidi Bog!* [Vede Dumnezeu] *Ama* [dar] pínă *Vidi Bog* jumătáce l-a míncát pe fásúiu ála óiľi. Așá șcíu séva, áľta nu șcíu, n-am fost baș într-un prag, noi am fost încoáse. Íei acoló, íei a fost în vrémea áia, fínu Tádiia a fost asíia-n ocolína [zona] áia al măi gázdă. A avút boi búń ș-avút íápă.

Danilo Đurić (Dănilă al lui Dușan al Giurii), n. 1932 (m. 2021), înregistrat în 2021



Fig. 7. Mama Măndălina, simplu monah de la Mălăinița. Icoană din Biserica Sf. Cuvioasă Maica Parascheva și Sf. Cuvioasa Mucenița Parascheva Română a Mănăstirii de la Mălăinița

În loc de concluzii

Din mărturiile interlocutorilor, bătrânii de astăzi, copiii de acum o jumătate de veac, pe lângă figura Mamei Mândălina, văduva cucernică și pioasă, care frecventa cu sfințenie biserica satească, cunoștea doctrina și rânduielile bisericesti, călăuzindu-și consătenii pe calea Domnului, se conturează și o imagine a satului din Timoc necunoscută până acum. Din amintirile celor intervievați de părintele Bojan Aleksandrović se creionează imaginea unei lumi rurale de la mijlocul secolului al XX-lea în care sătenii, atât sârbi, cât și români, merg cu o oarecare regularitate la biserică. Pe măsură ce citim textele transcrise, devine clară existența sentimentului religios în sens canonic la românii din Timoc, într-o perioadă în care s-a considerat că aceștia au practicat exclusiv ritualurile străvechi, „păgâne”, pentru a-și păstra identitatea și limba. Mama Mândălina aparține ambelor medii, românesc și sârbesc, popular și teologic, fiind bilingvă și provenind dintr-o familie mixtă, citind cărțile sfinte și trăindu-și viața în realitatea imediată a satului. Această schimbare de perspectivă poate pleda pentru o lectură alternativă a realității din teren, în care oamenii locului devin punctul central de studiu, nu biserica, religia sau obiceiurile tradiționale ca concepte abstracte.

CÂNTAREA BUNULUI PĂSTOR

Paul DROGEANU*

La chanson du bon berger (Résumé)

Cette note vient en marge des questions que l'ethnologie européenne a commencée a se poser vers la fin du XXe siècle. Elle ne forme pas un vrai texte de recherche. On se demande ce que l'observation directe des faits de culture peut apporter à la lecture d'un texte folklorique noté et annoté. Une anthropologie européenne peu-telle aboutir sur une ethnologie du christianisme vu comme religion populaire? On compare la légende et la fête d'un saint local des Alpes avec la narration chantée Mioritza.

Mots- clés: religion populaire, fête, légendes hagiographiques, narration chantée.

Cuvinte-cheie: religie populară, sărbătoare, legende hagiografice, poveste cântată.

Uriașa literatură pe care Constantin Brăiloiu o numea *Mioritza-forschung*¹ a acumulat destule definiții pentru a constitui o adevărată bibliotecă consacrată domeniului, cu întemeietori (Alec Russo, Vasile Alecsandri sau Jules Michelet), clasici și moderni (Sim.Fl. Marian, D. Caracostea, O. Densusianu, C. Brăiloiu, H.H. Stahl, I. Mușlea), alcătuitori de codexuri (I. Diaconu, A. Fochi), hermeneuți și filozofi (L. Blaga, M. Eliade). Aceștia li se vor alătura cercetătorii specializați în etnografie și folclor (O. Bîrlea, Al. Amzulescu, M. Pop, I. Taloș) sau în stilistică și istoria și teoria literaturii. După peste 150 de ani de existență în lumea culturii scrise, se știe că această creație îmbracă nenumărate forme, fiind performată și ca baladă și ca doină, bocet și mai ales colind. Indiferent de specia folclorică, ea se prezintă ca o *cântare*, un cântec povestitor².

De la începuturile vieții ei extra-folclorice, Miorița a primit o misiune definitorie pentru nașterea unei națiuni. Boierii de țară revoluționari o notează, arestați fiind la mănăstire și o traduc, refugiați la Paris. De atunci, ea are sarcina de a exprima sufletul unui popor în *primăvara popoarelor*, cum numea Michelet revoluțiile de la 1848. Tot ca un comentariu la publicarea în franceză, apare și ideea că această cântare ar exprima tristețe și resemnare. Această cea mai frumoasă poveste pastorală din lume (Alec Russo) era atestată, în varii forme, în toate provinciile istorice românești, pretutindeni unde se vorbește limba română. *Și numai acolo.*

* Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București.

¹ Constantin Brăiloiu, *Sur une balade roumaine (La Mioritza)* [Despre o baladă românească, Miorița], Genève, Kundig, 1946, p. 13.

² Sabina Ispas, *Povestea cântată. Studii de etnografie și folclor*, București, Editura Viitorul Românesc, 2001, p. 165–167.

Din punct de vedere al folcloristicii și al analizei motivice, etnologic și sociologic, apare o problemă, care poate umbri până și cele mai remarcabile realizări ale exegezei. Încă din secolul trecut, Ion Taloș relua observația lui Lorenzo Renzi referitoare la absența temei mioritice din folclorul altor popoare europene:

„Folclorul românesc e original, între altele, prin Miorița, care, se știe, nu e cunoscută la alte popoare. În trecut fie spus, va veni și timpul când se va putea explica prin ce minune, acest *gioiello romantico-popolare* [.....] s-a păstrat în granițele lingvistice românești. Căci, după cum știm, pare a fi un caz unic ca cea mai strălucită operă folclorică a unui neam să nu fie cunoscută și altor popoare.”³

Analiza de text a folosit genurile sub care s-a manifestat tema din această legendă-colind, doină sau bocet, încercând să vadă dincolo de forma tradițională manifestarea unei mentalități. Ca formă de expresie a unui sistem de sentimente, textul folcloric a fost înțeles mai mult ca reminiscență (rit pastoral de inițiere, rit funerar, mitologii antice, etc.) decât ca tradiție vie.⁴ Dar, prestigioasele concepte-unealtă ale mitului și ritului, n-au putut lămuri, totuși, misterioasa limitare la spațiul vorbitorilor de limbă română. Poate că pe calea altor concepte-unealtă, cele de *obișnuielnic* (sinteză a cutumiarului în datină și obicei) și *sărbătoresc* (spirit al sărbătorii de dincolo de sărbătoare și sărbătorire) să găsim drumul spre locul unde se povestește, în spațiul pastoral european, o poveste asemănătoare cu cea a Mioriței.

Imediat după 1990, un grup de etnologi apropiați de nou înființata Societate de Antropologie Culturală din România (S.A.C.R.), încercau să continue linia de sincronizare cu etnologia europeană indusă de Mihai Pop. Împreună cu colegi de la E.H.E.S.S. (Paris și Toulouse), între anii 1991 și 1995, s-au desfășurat, din perspectiva patrimoniului etnologic, două ateliere, unul de antropologie urbană (coordonator Gerard Althabe), altul de antropologie a religiei (coordonator Daniel Fabre)⁵. În ultimul dintre ele, subiectul fusese chiar întrebarea dacă e posibilă o antropologie a creștinismului (*Une anthropologie du christianisme est-elle possible?*, București, noiembrie 1991). Punctul de plecare era, pentru ambele echipe, o accentuare a perspectivei etnologice asupra faptului religios aparținând prezentului propriei culturi, așa cum se structurează ea prin prisma conceptului de religie populară.⁶ Terenurile acestor ateliere franco-române au scos în evidență importanța observației directe și a tratării contextului spațial și temporal ca text, fie că a fost vorba de sărbătoarea Luminăției în Bistrița, de pelerinajul la Sfânta Paraschiva din Iași sau de sărbătoarea Sfântului Vidian din Haute-Garonne.

Cu prilejul hramului mai sus menționatului sfânt local, are loc și un alai cu moaște și un pelerinaj până la un izvor cu virtuți vindecătoare și o luptă călare între călăreți costumați în Mauri și Creștini, care adună la un loc rude și prieteni plecați din orașel cu localnicii din Martres Tolosane. Are loc, de fapt, punerea în scenă a unei legende legate

³ Ion Taloș, *Folclor românesc- vechime, statornicie, originalitate*, în „Anuarul de folclor”, III–IV, Cluj-Napoca, 1983, p. 11–14.

⁴ Al. I. Amzulescu, *Miorița*, București, Editura Etnologică, 2005, 267 p.

⁵ Paul Drogeanu, Claude Rouot, *Ateliers d'anthropologie comparée* [Ateliere de antropologie comparată], în „Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique”, no. 24, Paris, 1995, p.165–168.

⁶ François-André Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire* [Sensul sacralului. Sărbătoare și religie populară], Paris, Les Éditions du Minuit, 1982, 314 p.

de ciclul Charlemagne și de Cântarea lui Roland. În discuțiile avute acolo cu Daniel Fabre, despre raportul dintre formarea legendelor și eroii legendari și perpetuarea lor prin sărbătoare, acesta mi-a semnalat existența unor scenarii epice și sărbătorești din munții Alpi, care ar putea aminti de Miorița. Se referea mai ales la lucrările, de curând revalorizate, ale lui Robert Hertz și la studiul său despre *Saint Besse*.

Monografia despre sărbătoarea acestui sfânt a fost redactată în vara anului 1912, în timp ce tânărul istoric al religiilor își petrecea vacanța împreună cu soția, la Cogne, un mic sătuc din regiunea valdostană. Citea și adnota recent apăruta lucrare a lui Emile Durkheim despre formele elementare ale vieții religioase. Publicase deja două importante eseuri, erudite și inovatoare, despre reprezentarea colectivă a morții (1907) și despre preeminența mâinii drepte (1909). Nu știa încă, dar era pe cale să inventeze primul său teren etnologic. Textul cercetării va fi publicat anul următor.⁷

„Saint Besse fut commencé à Cogne pendant les grandes vacances de l'année 1912. L'été précédent, Robert Hertz avait fait, sac au dos, un tour dans les Alpes Grées. Il avait remarqué ce bourg, à quelques heures de marche d'Aoste, au pied du «Grand Paradis», isolé dans la montagne par l'absence de routes carrossables; son torrent bleu écumant, le vieux pont de pierres roses, les groupes de maisons où, depuis des siècles, la vie s'écoule sans changement... Il s'était promis de revenir, sans idée préconçue, simplement à cause de la beauté du pays et des mœurs primitives des habitants. Sans qu'il l'eût voulu ni cherché, saint Besse s'imposa. D'abord, la fête. [...]. À partir de ce jour-là, ce fut l'enquête joyeuse, si du moins on peut appeler enquête ses conversations si simples, si familières, avec les gens du pays? [...] Cette étude le passionna. Combien plus vivant que le travail de bibliothèque, ce contact direct avec des réalités tout aussi riches en possibilités que le rites des primitifs de l'autre bout du monde.”⁸

Monografia rezultată nu are mare ecou din cauza izbucnirii primului război mondial, în care Hertz își pierde viața. De-abia republicarea din 1970 va face din acest text un precursor al unei *etnologii de acasă*, ce ar putea împăca pe adepții lui Van Gennep cu cei ai lui Claude Lévi-Strauss. Cele 40 de pagini au 6 părți, privitoare la mediul natural, practicile credincioase și comunitatea locală, cultul sfântului Besse la câmpie, legenda sfântului și geneza ei. Sunt descrise pelerinajul la capela din vârf de munte, slujba și predica, procesiunea cu moaștele duse într-un alai ce înconjoară stânca, darurile și

⁷ Robert Hertz, *Saint Besse, Etude d'un culte alpestre* [Sfântul Besse, studiu despre un cult alpestru], în „Revue de l'Histoire des religions”, tome LXVII, Paris, 1913, p.115–182.

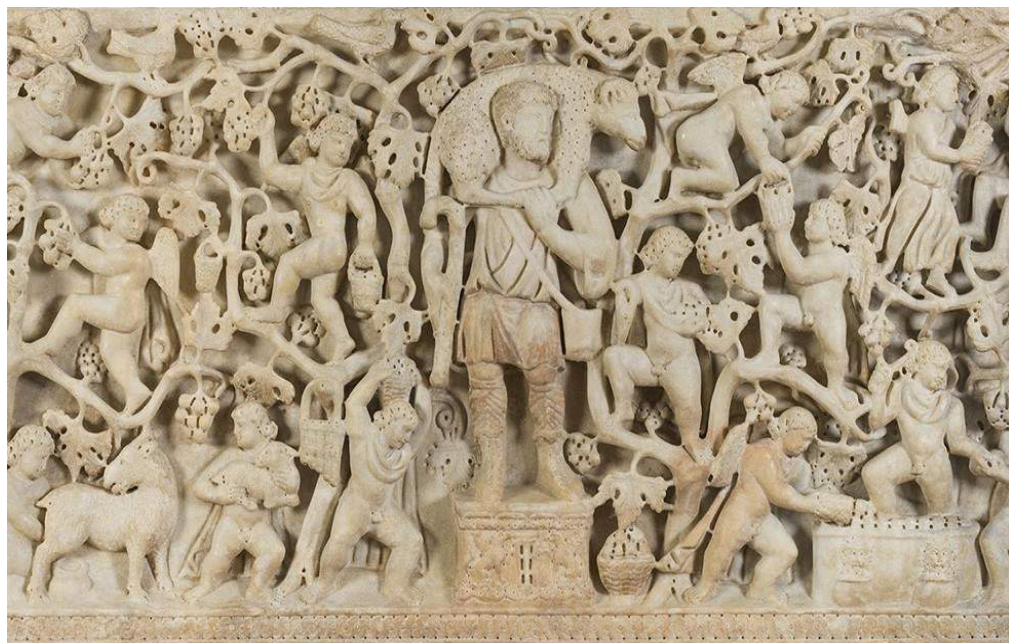
⁸ „Sfântul Besse a fost început la Cogne în vacanța mare a anului 1912. Cu o vară înainte, Robert Hertz străbătuse cu rucsacul în spate Alpii Grées. Remarcase acest târgușor la distanță de câteva ore de mers pe jos de Aosta, aflat la picioarele munților Grand Paradis, izolat prin lipsa drumurilor carosabile; cu torentul lui înspumat, cu vechiul pod de piatră roz și grupul de case în care viața se desfășoară de secole fără nici o schimbare... Vroia să revină, fără idei preconcepute, doar pentru frumusețea locurilor și cutumele simple ale locuitorilor. Fără voia lui subiectul sfântului Besse s-a impus de la sine. Și în primul rând sărbătoarea. [...] Începând din acea zi, fu doar anchetă de teren plină de bucurie, dacă putem numi anchetă discuțiile simple și apropiate, cu oamenii locului? [...] Acest studiu îl va acapara. Cu cât era mai viu decât munca în bibliotecă, acest contact direct cu realități la fel de bogate în posibilități de interpretare precum riturile primitivilor aflați la celălalt capăt al lumii.” [tr. P.D.] v. Alice Robert Hertz, *Introduction*, în Robert Hertz, *Sociologie religieuse et folklore* [Sociologie religioasă și folclor], Avant Propos de Marcel Mauss. Paris Première édition, 1928, Réimpression, 2ème édition, 1970, Les Presses universitaires de France, p. 9.

ofrandele, petrecerea câmpenească ce urmează în ziua de 10 august. De fapt, acest sfânt este serbat în două zile diferite, vara sus în munte (10 august), iarna la câmpie (1 decembrie). Prima sărbătoare urmează legenda populară, cea de a doua, legenda hagiografică atestată în breviar din secolul al XV-lea, amândouă fiind recunoscute de biserică. Varianta scrisă, face din sfântul Besse, un membru al Legiunii Tebane (condusă de sf. Mauriciu, decimate din ordinul împăratului Maximian în 286, la Agaunum), care se refugiază în munții ce străjuiesc valea Soanei și devine cioban. El predică dreapta credință, refuză un ospăț alături de ciobani hoți și păgâni, e aruncat din vârful stâncii și ucis de urmăritorii imperiali. Hertz preferă în analiza sa, nu varianta savantă și edificatoare, ci varianta munteană, ca mai poetică și mai veche.

„Saint Besse était un berger qui menait paître ses moutons autour du Mont. Lui-même restait continuellement au sommet du rocher. C'était un homme très saint, un vrai homme de Dieu: tout son travail n'était que de prier. Aussi ses brebis étaient-elles les plus grasses de toutes et restaient-elles groupées autour de lui, de sorte qu'il n'avait jamais besoin de courir après. Deux autres bergers de la même montagne, jaloux de voir que les brebis de Besse s'élevaient toutes seules et étaient toujours les plus belles, le jetèrent bas du haut du Mont Quelques mois plus tard, c'était en plein hiver, vers la Noël, des gens de Cogne qui passaient par là aperçurent au pied du rocher une fleur qui sortait toute droite au-dessus de la neige et qui était d'une beauté et d'un éclat merveilleux. Étonnés d'un spectacle si peu ordinaire en cette saison, ils allèrent chercher du monde. Quand on eut enlevé la neige à la place marquée par la fleur miraculeuse, on découvrit le cadavre du saint: il était intact! En tombant, le corps s'était imprimé sur la roche, à l'endroit même où l'on va encore chercher les pierres de Saint-Besse. C'est pour cela qu'on a élevé une chapelle dans ce lieu et qu'on y va en dévotion toutes les années. Cogne a droit à la fête, parce que ce sont des gens de Cogne qui ont découvert les premiers le corps du saint.”⁹

Pentru Hertz, originile acestui cult pastoral se află dincolo de venirea cuvântului lui Christos pe acele meleaguri și se află în practici și credințe legate de sacralitatea stâncilor și izvoarelor. Dar practica sărbătorească a lui reflectă o creștinare a acestora și o îndătinare a ei. Pentru oamenii de la munte, nu apare nici o contradicție între sfântul militar din catedrală și ciobanul martir venerat în capela din vârful muntelui.

⁹ „Sfântul Besse era un cioban care își ducea oile la păscut jur împrejurul Muntelui. El rămânea mereu pe loc în vârful stâncii. Era un om foarte sfânt, un adevărat om al lui Dumnezeu, toată munca lui constând în rugăciune (unii povestitori locali omit orice aluzie la pioșenia lui și trec direct la descrierea turmei urmată de exclamația *era un miracol*). Așa încât mioarele lui erau cele mai grase dintre toate și stăteau mereu în preajma lui, el nefiind niciodată nevoit să umble după ele. Doi ciobani de pe același munte, invidioși că oile lui Besse se creșteau singure și erau mereu cele mai frumoase, îl aruncă din vârful muntelui. Câteva luni mai târziu, era în plină iarnă, în preajma Crăciunului, niște oameni din Cogne, care treceau pe acolo, au văzut la poalele stâncii o floare care ieșea semeață din zăpadă și era de o frumusețe și strălucire minunată. Mirați de ceva atât de neobișnuit pentru acel anotimp, au chemat oamenii din sat să vadă și ei. Când au curățat zăpada din jurul locului însemnat de miraculoasa floare, au descoperit cadavrul sfântului: era intact! În cădere trupul se imprimase în stâncă, exact în locul în care și azi se caută pietricelele sfântului Besse. De aceea a fost ridicată capela de la poalele stâncii și de aceea se merge acolo în pelerinaj, în fiecare an. Cogne are dreptul la această sărbătoare pentru că cei din Cogne au fost primii care au descoperit trupul sfântului” [tr. P.D.], în Robert Hertz, *Saint Besse. Etude d'un culte alpestre* [Sfântul Besse. Studiu despre un cult alpestru], p. 124.



Păstor cu mioară. Sarcofagul celor trei păstori.
Detaliu. Secolul IV.¹⁰

Iar legenda sfântului Besse nu e unică în valea Aostei. În anii 2000, Alexis Bétems îi povestea lui Nicole Belmont despre legende și sărbători asemănătoare, referitoare la sfinții Julien și Évence. Vorbea astfel despre trei ostași din Legiunea Tebană, care, după ce scapă de decimare, se apucă de păstorit și se instalează pe înălțimile montane, în locuri izolate din preajma unor prăpăstii. Ei se remarcă prin pietatea lor și prin succesul în noua îndeletnicire. Toți trei vor suscita invidia vecinilor și își vor pierde viața, vor lăsa o urmă în piatra aflată la poalele stâncii de pe care au fost aruncați, unde se va ridica o capelă la care credincioșii din parohiile vecine vor veni în zilele de sărbătoare.¹¹

Cu observațiile de mai sus, credem că putem spera la o ieșire a motivului mioritic din splendida lui izolare. Regăsim în legendele valdostane cadrul epic inițial și motivația complotului (Că-i mai ortoman/ Și-are oi mai multe/Mândre și cornute). În plus, poate că și problema resemnării în fața morții intră în alt registru.

Ipoteza creștină, în analiza Mioriței, începe cu Sim. Fl. Marian și studiul lui despre legendele Maicii Domnului. După ce adună toate cele ce se povestesc în versuri sau în proză, în legende sau în colinde despre această temă, academicianul istoric al religiilor și întemeietor într-un etnografie și folclor, conchide:

¹⁰ Imagine preluată de pe site-ul Muzeului Vaticanului, disponibilă la adresa: https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/fr/collezioni/musei/museo-pio-cristiano/buon-pastore-e-giona/sarcofago-dei-tre-pastori.html#lnav_info (accesată în: 02.11.2021).

¹¹ Nicole Belmont, «Légende populaire et fioritures savantes». *Les archives de Robert Hertz sur saint Besse* [„Legende populare și înfloriri savante”. Din arhivele lui Robert Hertz despre sfântul Besse], în „Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d’ethnologie”, 1/4, Grenoble, 2003, p. 98.

„...izvorul acestei minunate balade, după părerea mea, e asemenea legendei despre Căutarea Domnului nostru Isus Hristos în combinațiune cu unele dintre colindele de soiul celor ce le-am înșirat în șirele de mai sus.”¹²

Aspectul și originea paleocreștină a unor imagini nu face însă obiectul acestor observații. Poate doar în măsura în care contextul performării poveștii cântate este cel al unor sărbători creștine. Ce rituri, de inițiere sau funerare, de nuntă sau de judecată cutumiară, au căpătat forme creștinate, nu contează pentru cei care participă la o sărbătoare anume, ci practica solidară și celebrarea unor valori și sentimente comune.

De aceea am ales în titlu referirea la *bunul păstor* și nu ne-am mărginit la alăturarea narațiunilor despre cei *doi păstori*, unul din Alpi, altul din Carpați.¹³

În vremea persecuțiilor, simbolurile creștine erau destul de neexplicite, încifrând simbolic numele sfânt (de ex. *Ichtios*) sau povestirea orală a parabolei. În primele trei secole, înainte de marcarea prin cruce a spațiului cultural, frecventă era reprezentarea *bunului păstor*, a tânărului purtând o mioară pe umeri (v. ilustrația p. 337) sau a ciobanului înconjurat de turma sa.¹⁴ Că e vorba de catacomba Sf. Priscilla din Roma sau de mausoleul Galla Placidia de la Ravena, regăsim aceeași imagine spre învățătură a unei povești-parabolă.¹⁵

Religiozitatea populară europeană este vie, nu numai prin semnele construite în *biserica de alături*¹⁶, ci și prin practicile obișnuielnice și sărbătorești, care fac din mesajul legendelor pastorale un bun cultural al patrimoniului imaterial trăit și în zilele noastre.

¹² Sim. Fl. Marian, *Legendele Maicii Domnului. Studiu folkloristic*, București, Edițiunea Academiei Române, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1904, p. 293.

¹³ Sub titlul *Doi păstori*, am prezentat sărbătoarea și legenda Sf. Besse din monografia lui Robert Hertz, într-o comunicare la *Colocviile Constantin Brăiloiu*, Institutul de Etnografie și Folclor, București, octombrie 2013.

¹⁴ Frédéric Tristan, *Les premières images chrétiennes, du symbole à l'icône. Ile siècle-VIe siècle* [Primele imagini creștine, de la simbol la icoană. Secolele II–III], Paris, Fayard, 1996.

¹⁵ „Eu sunt păstorul cel bun. Păstorul cel bun își pune sufletul pentru oile sale. Iar cel plătit și cel care nu este păstor și ale cărui oi nu sunt ale lui, vede lupul venind și lasă oile și fuge și lupul le răpește și le risipește. Dar cel plătit fuge pentru că este plătit și nu are grijă de oi. Eu sunt păstorul cel bun și cunosc pe cele ale mele și ale mele mă cunosc pe mine.” Ioan, 10:11–14

¹⁶ Laura Jiga Iliescu, *Biserica de alături. Câteva rituri necercetate ale ciobanilor din Carpați. Studiu de etnologie asupra religiozității pastorale*, Iași, Institutul European, 2020, p. 83.

PROPUNERE METODOLOGICĂ PENTRU ABORDAREA INTEGRATIVĂ A FENOMENELOR RELIGIOASE. O PERSPECTIVĂ FOLCLORISTICĂ¹

Laura JIGA ILIESCU*

A Folkloristic Approach for the Studies of Religious Phenomena (Abstract)

The article aims to problematize the term *popular religion* as a strategic concept for folkloristic and to explore its potential for understanding religion as part of the ritual performance events and of transmitting knowledge that include the supernatural.

Keywords: popular religion, vernacular religion, religious practices, supernatural, performance approach.

Cuvinte-cheie: religie populară, religie vernaculară, practici religioase, supranatural și sacru, context de performare folclorică.

Sintagma *religie populară* folosită drept gen proxim de încadrare a câmpului semantic și a metodologiei de abordare a fenomenelor religioase, este deopotrivă controversabilă, contradictorie, prea uniformă față de multiplele cazuri particulare și greu de aplicat taxonomic. Articolul nostru își propune să descrie *religia populară* drept concept strategic al folcloristicii, având în minte posibilele arii de aplicabilitate a sa în cazul fenomenelor religioase europene și a celor românești, în mod particular.

*

Relația oamenilor cu sacrul se află în atenția a cel puțin două domenii de gândire, teologia și etnologia, cea din urmă integrând cercetarea riturilor în domeniul său de studiu. Deși etnologia europeană și teologia creștină pot împărtăși interese parțial comune – spre exemplu miracolele și expresiile lor materiale și imateriale (mă refer la legende, credințe, rituri și gesturi religioase performate în jurul evenimentelor miraculoase, spații consacrate), fiecare disciplină are propriile categorii generice, concepte teoretice, terminologie și principii etice. În sensul acesta, deși termeni precum rit, tradiție, credință etc. sunt folosiți deopotrivă de etnologie și teologie, definițiile, abordările și interpretările lor nu coincid. Dar nici nu se ignoră reciproc, căci viziunea religioasă a unei societăți,

¹ Cercetarea este realizată în cadrul proiectului „Mutații în structura obiceiurilor de familie și a fenomenelor confesionale în actualitate”, subproiect „Expresii ale religiosului”, din Planul de Cercetare al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”.

* Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București; Facultatea de Litere, Universitatea din București.

individ sau grup este fluidă, procesuală, încorporând și organizând idei, imagini, emoții, precepte, norme de conduită diverse.

Cu valoarea regăsirii legăturii omului cu Dumnezeu, termenul *religie* a fost consacrat de Creștinism, ca religie de stat. Prezentul articol va avea în vedere cadrul european (cu marcarea, prin exemple, a ipostazelor sale românești) a ceea ce s-a numit *religie populară* în raport cu creștinismul, cu instituțiile Bisericii și ale statului.

Sensul unei sintagme nu este dat de acumularea semnificațiilor autonome ale cuvintelor ce o alcătuiesc, ci din devierile reciproce de valoare pe care și le induc în mod mutual prin folosirea lor, împreună, într-un cadru sintactic sau morfologic anume. Totuși, semnificațiile de bază ale componentelor unei sintagme au propria relevanță. În sensul acesta, vom porni de la calificativul *popular* pentru că are calitatea diferenței specifice față de domeniul larg circumscris de termenul de referință, *religie*. Dintru început facem specificarea că îl folosim drept corespondent românesc pentru englezescul „folk”, nu pentru termenul „popular”² cu sensul de audiență largă, consum, succes, accesibilitate, caracter tipizat, sau nivel calitativ inferior³.

Mai mult decât o chestiune terminologică, sintagma *religie populară* exprimă ușor ambiguu o categorie teoretică cu implicații epistemologice asupra disciplinelor etnologice (în relație cu antropologia, studiile religioase, teologia). Totodată, conține ideea unei dihotomii față de ceea ce ar trebui să fie *religia oficială*. Desigur, „oficial” și „neoficial”, numite ca atare, reprezintă categorii etice cu care operează disciplinele antropologice și istorice, mai degrabă decât cele teologice (care folosesc altă terminologie pentru a desemna, practic, aceeași realitate, anume „credință adevărată/credință deșartă, eres,

² Pentru distincția dintre *folk religion* și *popular religion* am apelat la studiul lui Charles H. Long care a identificat valori semantice ale sintagmei *religie populară* prin similitudini terminologice cu *popular culture*: „1. Popular religion is identical with the organic (usually rural and peasant) form of a society. The religious and moral orders are also identical; in this sense, popular religion is closely related to the meanings of primitive and folk religion. This is the original meaning of popular religion as the religion of folk and peasant culture [...]. 2. Popular religion as the religion of the laity in a religious community in contrast to that of the clergy. The clergy is the bearer of a learned tradition usually based upon the prestige of literacy; 3. Popular religion as the pervasive beliefs, rituals, and values of a society. Popular religion of this type is a kind of civil religion or religion of the public. It forms the general and wide context for the discussion of anything of a religious nature within the society [...]; 4. Popular religion as an amalgam of esoteric beliefs and practices differing from the common or civil religion, but usually located in the lower strata of a society. Popular religion in this form more often than not exists alongside other forms of religion in a society [...]; 5. Popular religion as the religion of a subclass or minority group in a culture. Particular classes defined by their ethnicity or by an ideology or mythology associated with their work (e.g., miners, blacksmiths, butchers, soldiers, etc.), form another mode of popular religion [...]; 6. Popular religion as the religion of the masses in opposition to the religion of the sophisticated, discriminating, and learned within a society. This is a variation on the difference between the laity and the clergy in hierarchical and traditional societies. Reference is made in this form of popular religion to a meaning of the masses that is the product of democratic politics and industrialism; 7. Popular religion as the creation of an ideology of religion by the elite levels of a society [...]. Popular culture and religion in this mode was invented and promoted by the state through folklore societies, museums, and by the promotion of historical research into the past of the society. On the basis of a genuine and authentic folk and peasant tradition of culture and religion, a new meaning of the popular forms is now embraced and supported by the state” (Charles H. Long, *Popular religion*, in *Encyclopedia of Religion*, 1987 (reeditat în 2005); text accesibil pe internet: <https://www.encyclopedia.com> (accesat în: 22.07.2021).

³ Adrian Marino, *Bibliografia ideii de literatură*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998, vol. 5, p. 120.

superstiție”), și nicidecum credincioșii obișnuiți. Vom reveni asupra acestei chestiuni care, în mare parte, reprezintă nucleul articolului nostru.

Ușoara ambiguitate a sintagmei provine din utilizarea ei în contexte distincte (cu înțelesuri similare, dar nu coincidente), eventual de către autori care adeseori vin din domenii diferite (chiar dacă înrudite), pe de o parte, și din însăși dinamica culturală, socială și religioasă a societăților tradiționale și moderne, implicit a perspectivelor de abordare asupra înseși fenomenelor religioase, pe de altă parte. De aceea nu definiția *religiei populare* reprezintă miza articolului nostru, ci, într-o primă etapă, descrierea analitică a manierei de înțelegere și abordare etnologică și folcloristică a manifestărilor umane ce ar putea fi încadrate categoriilor religiosului, iar ulterior, a relațiilor dintre raportările etice și emice asupra uneia și aceleiași realități (reprezentată aici de ceea ce *noi* am putea numi supranatural), pentru ca în final să propunem propria abordare asupra cercetării dimensiunii religioase a culturii orale, în ipostazele sale tradiționale și moderne (și postmoderne), din perspectivă multidisciplinară, totuși dominant etnologică și folcloristică. Distincția etic/emic (nu în mod obligatoriu contradictorie sau înghețată) este, în opinia noastră, relevantă pentru discuția ce urmează.

Din punctul de vedere al atitudinii față de comunitățile asupra cărora se raportează și față de care își exercită într-un fel sau altul prezența, etnologia și teologia reprezintă două domenii de activitate ale căror finalități sau scopuri nu coincid (mai mult, se pot insinua tensiuni între acestea) – în cazul teologilor și al clerului ne gândim la o miză catehetică, iar în cazul folcloriștilor ne gândim la identificarea și clasificarea expresiilor orale ale *credințelor*; nu coincide nici raportarea față de miezul credințelor religioase, anume atitudinea față de sacru – pentru teologi și orice fel de persoană credincioasă sacrul reprezintă o realitate în sine, iar pentru științele socio-umane (seculare) sacrul reprezintă (cel puțin parțial) o creație a spiritului uman.

Etnologul nu evaluează *credința* oamenilor (deși nu îi poate ignora realitatea intrinsecă, de vreme ce ea se află în centrul acțiunilor religioase), ci investighează expresiile ei sincretice, performative sau figurative la nivel individual și comunitar, înlăuntrul sau în afara sferei bisericii; repertoriul de concepte, structuri folclorice și simboluri care o transfigurează; forma, semnificațiile, funcțiile riturilor și rolul lor în viața oamenilor, precum și backgroundul cognitiv care le articulează resorturile; rolul preotului și oamenilor bisericii în viața comunității; maniera de interiorizare a cunoștințelor dogmatice și atitudinea oamenilor față de religie și instituțiile religioase cărora le aparțin. Etnologul poate cerceta comunități monastice și clericale, deasemenea.

Oamenii bisericii modelează în mod activ credințe și comportamente, prin urmare gesturile lor se îndreaptă către comunitatea Bisericii, din care etnologul, la rândul său, poate face (sau nu) parte. Această situație are consecințe epistemologice importante asupra cercetărilor asupra fenomenelor religioase, deopotrivă din punct de vedere reflexiv și deontologic.

De-a lungul deceniilor s-au petrecut diverse împrumuturi terminologice dintr-un domeniu în altul; spre exemplu, termenii „păgân” sau „superstiție”, „eres” – preluați de etnologie – vin din sfera instituțiilor religioase creștine, iar termenul „magic” – preluat și el de către limbajul etic teologic, vine din domeniul antropologiei. Avem, așadar, un cadru al discuțiilor care articulează trei categorii de actori, fiecare cu propriile evaluări, trăiri, mize

și opinii asupra practicilor religioase din comunitățile rurale sau urbane, laice și clericale sau monastice: practicantii înșiși, clerul, cercetătorii. Între aceste grupuri există glisări categoriale și de statut individual în funcție de unghiul de percepție și/sau de asumare a propriei poziții; preoții, spre exemplu, reprezentanți ai Bisericii, participă adesea la rituri ale *poporului*, precum sfințirea turmelor cu aghiasmă sau chiar sfințirea cu agheasmă a mijloacelor de transport, deschiderea divinatorie a cărții și multe altele, toate fiind practici religioase extra-liturgice, necanonice din punctul de vedere al praxisului oficial, care, din perspectiva cercetării etnologice, îi integrează în astfel de situații categoriei *emice*; în același timp, din punctul de vedere al enoriașilor, preotul este o instanță *etică* care se comportă precum o instanță emică (reprezintă autoritatea ecleziastică și este, simultan, parte a comunității); din punctul de vedere al preotului, deopotrivă enoriașul și cercetătorul reprezintă un membru al Bisericii.

Expresia „religiöse Volkskunde” („știința religioasă a poporului”) a fost folosită în anul 1901 de către teologul protestant Paul Drews în lucrarea *Religiöse Volkskunde, eine Aufgabe der praktischen Theologie* destinată absolvenților de teologie luterană care, odată cu preluarea parohiilor, urmau să se confrunte, în *teren*, cu o diversitate de practici locale despre care nu învățaseră pe băncile facultății. Termenul a fost preluat de folcloristica începutului de secol al XX-lea, cu întreg bagajul său semantic prin care practicile extraliturghice sau credințele care nu se revendicau explicit de la Tradiția bisericii erau clasate drept „superstiții”, încărcate, așadar, cu o puternică nuanță peiorativă din partea reprezentanților instituțiilor religioase, sau, dimpotrivă, încărcate cu conotație pozitivă (poate și antiecleziastică) de către intelectualii romantici, seculari sau nu, ai acelor etape și ai următoarelor decenii.

„Folk religion is often targeted by such (official religious, n.n.L.J.I.) bodies as anachronistic, superstitious, syncretic, heterodox or just simply pagan”⁴. Este semnificativ faptul că multe dintre atestările diverselor rituri și credințe ne parvin de la reprezentanți ai instituțiilor ecleziastice, aceștia condamându-le drept semne ale inculturii catehetice a comunităților rurale sau drept devieri de la praxisul canonic. În ceea ce privește spațiul locuit de români, Ion Mușlea observa că: „Obiceiurile și credințele vechi ale poporului român din Ardeal n-au fost însă atestate de cercetători laici, ci de către slujitori ai bisericii. Ei nu se ocupau de ele din interes științific sau din pură curiozitate, ca un Del Chiaro sau un Cantemir, ci ca să ia atitudine împotriva obiceiurilor și superstițiilor care contraveneau orânduiei bisericești”⁵. Se spune adesea că autoritatea clericală are tendința de a identifica și exclude practicile religioase ce par suspecte din punctul de vedere al doctrinei teologice. Spre exemplu, mitropolitul Sava Brancovici în anul 1675 „se ridică împotriva «popilor» care «se fac vornici la nunți, vrăjitori și măscărici», împotriva credincioșilor care «țin bobonoșaguri», fac molitve pe dobitoace... țin sărbătorile drăcești, marța și miercurea etc.»”⁶. Alături de enumerarea acestor practici rituale ale „poporului”, citatul atestă, totodată, rolul activ al preotului satului în desfășurarea acestora. Episcopul greco-catolic

⁴ James Kapalo, *Text, context and performance. Gagauz folk religion in discourse and practice*, Boston, Brill, 2011, p. 26.

⁵ Ion Mușlea, *Samuil Micu-Clein și folclorul*, în „Revista de folclor”, anul I, nr. 1-2, București, 1956, p. 249-257; aici p. 253-255.

⁶ *Ibidem*.

Petru Pavel Aron ce a păstorit la Blaj între anii 1751–1764 recomanda: „Or avea grijă preoții, și or porunci poporenilor să se păzească de tot felul de nelegiuiri: vrăjitorii, descântătorie: fermecătorie: vărsări de ceară: de baiere, sau advare de farmece: simvăsii: focuri vii, săriri peste foc, trageri în apă a doua zi de Paști, colinde urâte în noaptea Crăciunului, pentru carele mulți și de sfânta liturghie cu păcate de moarte atunci rămân: de niște mese a nu știu ce Doamne: de nedeile cele cu băuturi și cu jocuri, precum și de ieșirea cu crucea într-același chip, la între hotară: de gâlcevi la vovedenie, adică noaptea la oameni morți, când se adună, să nu gâlcevească, cu lopeți pe spate să nu lovească: ci pentru sufletul a celui răposat, și pentru ale sale păcate lui Dumnezeu să se roage: de plugul cel negru la vreme de ciumă... Așîderea cu de-a dânsul se vor sârgui a-i conteni de alt iarăși diavolesc obicei, pe carii îndrăznesc a dezgropa morții, și așa ticăloși își arvunează afurisania, și, de nu se vor pocăi, muncile de veci... Așîderea mare grijă or avea preoți și protopopi la ziua învierii Domnului a vesti, și a învăța norodul, ca să nu se lase a se înșela și să se cuminece încai la Paști, se îndestulează a mânca nu știm ce fel de Paști, încă unii niște răsunoii purtând în glugi le vând, alții le cumpără nelegiuții... Iară pe alții până într-atâta îi orbește... hrânindu-i cu muguri ca caprele în loc de Paști”⁷. Vehement apărător al dogmei și praxisului canonic, poziția lui Petru Pavel Aron față de riturile pe care ulterior etnologii și antropologii le-au numit ale *religiei poporului*, a fost intransigentă: cu autoritatea ecleziastică pe care o avea, el combate fără drept de apel „nelegiuirile” eretice ale enoriașilor obișnuiți. Dar, la nivelul cotidian și practic al vieții parohiei, preoții erau mult mai toleranți. Observația lui James Kapalo asupra spațiului creștinismului răsăritean, pe care am avut de mai multe ori ocazia să o confirmăm în teren, se referă tocmai la calitatea preotului de a fi membru al comunității de reședință (deci, așa cum am scris mai sus, parte a categoriei emice, din perspectiva cercetătorului etnolog); „this does not mean to say that they were always in agreement with folk religious practices, but it is fair to say that due to this relationship the dichotomisation into distinct spheres was not as pronounced as in Protestant and Catholic societies”⁸.

Un secol și jumătate mai târziu față de Petru Pavel Aron, ghidul pastoral redactat în spațiul german de Paul Drews avea drept referențial „viața religioasă a poporului”.

Suntem într-o perioadă în care, în Europa, *poporul* însuși era definit deopotrivă ideologic, politic și academic, iar folcloristica, în etapele sale de început, își modela prin concepte, deziderate și metode de lucru, obiectul de cercetare. Acesta era reprezentat dominant de producțiile orale sau, în cazul etnografiei, materiale, ale societății și culturii țărănești, căreia Raționalismul îi asociase atributele caracterului vetust, irațional, necivilizat, iar Romantismul pe cele ale autenticității (opus față de oraș, satul era mai „aproape de natură”). Calificată de către intelectualii ultimelor decenii ale secolului al XIX-lea și primele două decenii ale secolului al XX-lea drept arhaică, originară și originală, cultura țărănească devine expresie și depozitară a ethosurilor naționale. În aceste procese (simplist schițate aici, de fapt mult mai nuanțate în cadrul fiecărei culturi în parte și, totodată, de la un stat european la altul), oralitatea ar fi reprezentat un garant al autenticității și „vechimii” unei culturi cristalizate și transmise organic, fără influențe („pervertitoare”) exercitate de mediul burghez al orașului sau de cultura

⁷ *Ibidem*, p. 253.

⁸ James Kapalo, *Text, context and performance*, p. 24.

savantă, alfabetizată și educată formal. Cercetări ulterioare au infirmat această percepție stereotipizată, care, de altfel, nu a caracterizat întreaga literatură științifică dedicată studierii culturii țărănești, nici nu a fost dominant împărtășită de intelectualii primelor decenii ale secolului trecut; deja în secolul al XIX-lea, la noi, Moses Gaster, Bogdan Petriceicu Hasdeu evidențiaseră relații ale culturii scrise populare cu formele orale de expresie, iar Alexandru Rosetti, în 1920 publicase lucrarea *Colindele religioase la români*⁹ (remarcăm faptul că cei mai mulți dintre autorii acelor vremuri care au abordat aceste teme sunt filologi). Am menționat-o, însă, pentru faptul că, inițial, interesul cercetătorilor s-a îndreptat dominant spre ceea ce ar fi reprezentat componenta arhaică a culturii (care, conform altor temeri, în parte confirmate, urma să dispară) și pentru că dihotomiile țărănesc/orășenesc, oral/scriș, elite/popor, om simplu/om cultivat, cunoaștere gramaticalizată/negramaticalizată, marea/mica tradiție, tradițional/modern au fost transferate asupra relațiilor *poporului* cu *învățătura* și autoritatea Bisericii și s-au manifestat prin introducerea cuplului dihotomic creștin/precreștin (marcă a arhaicității), asociat curentelor mitologizante ale epocii.

Este ilustrativ faptul că un etnograf de formație teologică, precum preotul Simion Florea Marian, spre exemplu, deși descrie în amănunțime ceremonialele maritale ale țăranilor, eludează din cuprinsul lucrării *Nunta la români* tocmai secvența ritului liturgic al cununiei, ca și cum ar fi fost două realități distincte și ca și cum la liturghie nu ar fi participat aceiași oameni care participau la întreaga nuntă. Viața religioasă a țăranilor, în relație cu instituția ecleziastică, nu a fost, inițial, obiect de studiu al folcloriștilor și etnografilor, interesați de ceea s-ar afla în afara credințelor și riturilor promovate și transmise de și prin biserică.

Ulterior, în spațiul sud-est european din spatele cortinei de fier, regimul ateist comunist nu doar că nu a încurajat cercetări asupra fenomenelor religioase de sorginte creștină, dar a re-ideologizat curentul naționalist spre autohtonizarea precreștină, mitologizantă (din nou) a riturilor țărănești aproape în totalitate golițe de valoare religioasă (creștină). În astfel de cazuri, religia populară strict circumscrisă practicilor și credințelor „străvechi” a fost manipulată ideologic drept instrument al discursului politic orientat împotriva Bisericii¹⁰. Abia după anul 1989 etnologii și folcloriștii din aceste state au inclus în orizontul de cercetare investigarea riturilor religioase și lectura riturilor în general, sau a expresiilor verbale atașate lor, dintr-o perspectivă care să nu eludeze componenta teologică¹¹, și nici să nu socotească *religia populară* o relicvă a pre-creștinismului. În spațiul românesc, studiile Sabinei Ispas au o importanță deosebită în redeschiderea acestei direcții de cercetare a culturii tradiționale.

Unul dintre cercetătorii preocupați deopotrivă de utilizarea contextuală a termenului și de conținutul său etic, James Kapalo, remarca: „The category ‘folk religion’ [...] is the product of the European experience of religion as a discursive field dominated

⁹ Trebuie făcută distincția între folclor religios (cu tematică religioasă creștină) și religie populară (a *poporului*).

¹⁰ James Kapalo *Text, context and performance*, p. 28.

¹¹ O trecere în revistă critică a bibliografiei românești (până în anul 2010) referitoare la studierea fenomenelor religioase locale a fost realizată de Marin Marian Bălașa; *Conceptul de religie populară – oportunitate, aplicabilitate, aplicări*, în volumul Avram Cristea și Jan Nicolae (edit.), *Eshatologie populară*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2010, p. 209–235.

by Christian Churches, nation states, the ideology of romantic nationalism, which is currently resurgent across much of Europe), and Enlightenment and secularist thought. In this regard, 'folk religion' only becomes meaningful in the context of European modernity when 'folk' and 'religion' acquire their respective semantic loadings and meanings"¹².

În acest punct al discuției este utilă o descriere cumulativă a referențialului la care *religia poporului* (poate) face trimitere. Pasi Enges a inclus categoriei *folk religion* următoarele componente: „1) Understandings about the genesis of the universe, its structure, and the forces operating within it, understandings of human essence and life-course, death and afterlife, natural and supernatural, society, and its relationship with nature and the universe; 2) Different supernatural agencies, such as gods, spirits, and ancestors; 3) Calendar rites and rites of passage, and corresponding cult places, benign and malignant magic, folk medicine, and its understandings of diseases and healing; 4) Religious specialists, such as cunning folk, witches, and healers; 5) Popular modes of thinking, e.g. understandings of morals, norms, sanctions, and luck; 6) The religious genres of folklore, like memorates, myths, spells, and spiritual songs"¹³. Pasi Enges însuși remarcă faptul că o listă atât de cuprinzătoare trasează, de fapt, schema generală a unei „viziuni asupra lumii” configurată în raport cu sacralitatea și, adăugăm noi, în raport cu confesiunea religioasă a grupurilor ce au coagulat și transmis această viziune la rândul ei sintetizată procesual în relație cu instituția religioasă (a Bisericii, în cazul Creștinismului). Acesta ar putea fi domeniul extins al *religiei populare*, descrisă cumulativ prin ansamblul de credințe și practici neinstituționalizate ce presupun comunicarea cu sacrul; interesant de observat faptul că, cel puțin în cazul Creștinismului, toate acestea se regăsesc și la nivelul formelor instituționalizate ale religiei, diferența constând mai ales în ceea ce privește calitatea agenților sacralului (preoți, pe de o parte, laici, pe de altă parte).

Instrument terminologic folosit de teologi și etnologi (și antropologi, sociologi) în egală măsură, pentru a face distincția între religia „oficială” sau „prescrisă” (în termenii lui Wiliam A. Christian), pe de o parte, și cea „trăită” (Dan Yoder), pe de altă parte, *folk religion* a fost definită de Dan Yoder drept: „the totality of all those views and practices of religion that exist among the people apart from and alongside the strictly theological and liturgical forms of the official religion"¹⁴.

Prin opoziția pe care o exprimă față de componenta vieții religioase promovate de instituția oficială (care, în cazul creștinismului este centralizată, ierarhizată și are calitatea religiei de stat) formularea lui Don Yoder perpetuează seria dihotomiilor menționate deja în prima parte a articolului nostru: rural vs. urban, oral vs. scris, needucat vs. educat, negramaticalizat vs. gramaticalizat, arhaic sau chiar anacronic vs. modern, etc., cărora

¹² James Kapalo, *Folk religion in discourse and practice*, în „Estonian Literary Museum, Estonian National Museum, University of Tartu”, Vol. 7 (1), 2013, p. 3–18; aici p. 5.

¹³ Enges Pasi, *Minä melkein uskon*. *Yliluonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaa melaisessa uskomusperinteessä*. [I Almost Believe.. Encounters with the Super natural in Teno Sřmi Belief Tradition], în „Annales Universitatis Turkuensis”, C338, Turku, 2012, p. 59–60; apud Sonja Hukantaival, *Finding folk religion: An archaeology of 'strange' behavior*, în „Folklore”, vol 55, 2013, p. 99–124; text accesibil pe internet: <http://www.folklore.ee/folklore/vol55/hukantaival.pdf>.

¹⁴ Don Yoder, *Toward a Definition of Folk Religion*, în „Western Folklore”, vol. 33, no. 1, 1974, p. 2–15, aici p. 14., text accesibil pe site JSTOR, www.jstor.org/stable/1498248 (accesat în: 18 iunie 2021).

li se adaugă cuplurile neorganizat vs. organizat, local vs. universal, sistem informal vs. structură formală. În subsidiar, mai ales datorită caracterului presupus neorganizat și „irațional” atribuit religiei folclorice, regăsim, pe linia teoriilor evoluționiste ale antropologiei și sociologiei religioase lansate deja de Durkheim (continuate de Max Weber și alții), o ușoară tendință de evaluare a expresiilor religiozității populare ca fiind inferioare¹⁵, prin deficit de complexitate a organizării sociale, celor „oficiale”¹⁶.

În pofida acestor obiecții, definiția lui Yoder are calitatea clarității descriptive. Dacă renunțăm la dihotomia oficial/popular și la caracterul tranșant al termenilor, și luăm în considerare doar unul dintre elementele cuplurilor, găsim parametrii prin care *folk religion* poate fi descrisă în mod adecvat (dar nu definitiv, nici dogmatic). Ori aceasta este posibil dacă luăm în calcul nu dihotomia, ci posibilitatea complementarității termenilor.

Cu alte cuvinte, *folk religion* s-ar articula pe 1) coordonate ale oralității (dar fără excluderea canalelor scrise de mediere și modelare a cunoașterii), 2) dominanta culturii rurale tradiționale, dar în interferență cu cea urbană 3) negramaticalizate (iar aceasta nu pentru că ar fi needucată formal, ci pentru că este vorba despre un caracter neexplicit – dar care poate deveni explicat chiar în termeni emici – al interiorizării dogmei confesionale și deopotrivă a interacțiunii cu sacrul care acoperă o paletă mai largă decât cea propovăduită instituțional); 4) are conținut compozit¹⁷ și o substanțială componentă multistratificată de credințe și rituri dintre care unele arhaice (dar, la rândul lor, multe dintre riturile creștine au încărcătură arhaică), adaptate și acomodate atât unele cu celelalte cât și alături de cele care, la un moment dat au intrat în creuzetul riturilor, practicilor și credințelor preexistente; 5) *folk religion* este, de asemenea, caracterizată prin caracter local pliat pe cel universalist al religiei creștine; 6) prin absența unei structuri organizaționale ierarhice proprii; 7) rolul de agenți ai sacrului este atribuit și laicilor, nu doar clerului, cei dintâi preluând uneori echivalente metaforice ale gesturilor și chiar recuzitei liturgice¹⁸, situații care adesea duc la tensiuni între ei și oficianții instituției religioase. Pe de altă parte, preoții înșiși (unii) se angrenează în practicarea riturilor heterodoxe extraliturgice; 8) în

¹⁵ James Kapalo, *Text, context and performance*, p. 29.

¹⁶ Am regăsit ideea asocierii religiei populare cu omul *simplex* și în articolul lui Marin Marian Bălașa: „Cu alte cuvinte, pentru omul real, fundamentul ideii de sacru ține, totuși, de o centralitate a eului și se integrează nevoii individului de a-și consolida și propulsa acest ego personal. Oamenii adoră pe Dumnezeu sau pe sfinți, pe un zeu sau altul, în nădejdea obținerii, la schimb, de beneficii directe. Iată de ce unul din principiile fundamentale, structurale, ale religiei populare este acumularea – până la amalgamare – de idei și de practici (religioase, magice și mentalitar-superstițioase) favorabile. Această favorabilitate față de ființa și necesitățile individuale și de grup face posibilă coexistența formelor și ideilor variate, estompează conflictul sau incompatibilitatea, generalizează pragmatismul/practicalitatea [...]. Oricum, omul simplu e întotdeauna aditiv în credințele sale, așa că inclusiv în credințe mult mai «puternic» monoteiste decât creștinismul – cum este islamul – apar martiri, eroi sau sfinți care mobilizează foarte puternic imaginarul popular și emotivitatea religioasă a credincioșilor” (Marin Marian Bălașa, *op.cit.*).

¹⁷ „... unul din principiile fundamentale, structurale, ale religiei populare este acumularea – până la amalgamare – de idei și de practici (religioase, magice și mentalitar-superstițioase) favorabile. Această favorabilitate față de ființa și necesitățile individuale și de grup face posibilă coexistența formelor și ideilor variate, estompează conflictul sau incompatibilitatea, generalizează pragmatismul/practicalitatea. [...]” (Marin Marian Bălașa, *op. cit.*).

¹⁸ Giordana Charuty, *Le Christianisme comme culture: un système symbolique*, în „Les sciences des religions en Europe. État des lieux, 2003–2016”, Paris, 2016, p. 9.

absența unei doctrine religioase proprii, agenții laici nu o redefinesc pe cea reglementată canonic, ci, în formularea lui James Kapalo, „the agency and creativity of the laity is engaged in circumventing and subverting attempts to monopolise access to the divine in relation to areas of life (and death) that affect people most immediately”¹⁹; 9) prin absența unui text sacru propriu. În cazul religiilor Cărții, alături de textul canonic asumat de instituția religioasă pot fi investite cu valoare similară și așa-numitele texte apocrife; 10) prin absența unui suport scris de reglementare a practicilor canonice, rezultând un 11) potențial ridicat spre inovații și spre orice altă formă de variabilitate.

Din punctul nostru de vedere, în interiorul „totalității” la care se referea Don Yoder distingem mai multe categorii interrelaționate de practici: 1) cele care se revendică, explicit, drept act religios creștin de către practicanți, însă performat în zona de interferență dintre autoritatea instituțională și lejeritatea față de aceasta, manifestată prin dezvoltări și adaptări locale ale praxisului canonic (dăm exemplul pelerinajelor, al riturilor de exorcizare, al riturilor de incubare, al procesiunilor pentru ploaie – toate organizate cu participarea clerului); 2) cele care actualizează și revalorifică sacrul liturgic și informația catehetică creștină, canonică dar și apocrifă (din foarte multe exemple care se pot da, îl alegem pe cel simplu al ramurilor de salcie sfințite la biserică, de Florii, folosite local drept remediu terapeutic) sau care adaptează cadrul liturgic contextelor specifice extraliturge (din nou, din multe exemple care se pot da, alegem două, pe care le socotim relevante, anume oficierea ritului botezului de către moașă, în absența preotului, sau al lecturii *Visului Maicii Domnului* la căpătâiul unui bolnav, dezvoltare a ritului canonic al Maslului). În această categorie pot intra și practicile așa-numit deviate, prin care este valorizat sacrul negativ sau încălcarea asumată a normelor canonice ale instituției religioase (vrăjitoria este cel mai extins exemplu, sau deschiderea divinatorie a *cărții*); 3) cele care nu au a face cu riturile și ceremonialurile bisericii (precum ritualul Paparudelor, al descântecelor de ursită, culesul mătrăgunei etc.); 4) cele care, deși aparent fără corespondent liturgic, articulează credințe și interiorizează practici justificate din perspectiva unui corpus de informații de factură creștină care, la prima vedere, sunt mai puțin explicite (spre exemplu, consumul de muguri de salcie în loc de anafură pascală). În general avem a face cu ceea ce James Kapalo numea „dimensions of religion beyond the structures and institutions of religion”²⁰. Nu suntem în măsură să apreciem ponderile pe care la ocupă aceste categorii în ansamblul practicilor și credințelor religioase, dar un astfel de demers ar avea relevanță în ceea ce privește maniera de raportare a oamenilor la propria religiozitate.

Conceptul de *religie locală* a fost lansat și dezvoltat de William A. Christian, Jr., prin care aduce o perspectivă mai îndeaproape focalizată asupra unei realități încadrate unui timp și spațiu anume. „Religious customs may be similar or different, they may start by inspiration or arrive by diffusion, but by definition they all have one thing in common: they are tied to a specific place and a historical constituency. All practice takes

¹⁹ James Kapalo, *Folk religion in discourse and practice*, în „Journal of Ethnology and Folkloristics, Estonian Literary Museum, Estonian National Museum”, University of Tartu, Vol. 7 (1), 2013, p. 3–18; text accesibil pe internet: http://www.jef.ee/index.php/journal/article/viewFile/116/pdf_91.

²⁰ James Kapalo, *Text, context and performance*, p. 31.

place somewhere. (...) Over time, practice becomes practices²¹. Spațiul, în sens atât topografic și al vecinătăților geografice, cât și în sensul valorificărilor *locurilor* consacrate, marcate prin toponimii, însemne, construcții și gesturi devoționale, oferă suportul concret pentru punerea în practică a viziunii religioase a celor care îl ocupă. Nu este vorba despre determinism geografic, ci despre un proces de acomodare ce ar face diferența între religia prescrisă – construct dogmatic și reglementare generală a practicilor canonice la un nivel pe care, dacă ne referim la creștinism²², l-am putea numi *universalist* (cu nuanțe de la o confesiune creștină la alta) și religia practică²³ dependentă de fiecare ecosistem în parte. În argumentația lui William A Christian asupra *religiei locale* – pe care nu o suprapune celei populare (*folk religion*), dar prin care o explică pe cea de a doua – un loc aparte ocupă societățile rurale (țărănești, pastorale etc. dar și semi-urbane), a căror dependență și, în corolar, acțiune față de mediul natural (topografie, ciclul sezonier, diurn-nocturn, climă etc.) este fundamentală. Spațializarea practicilor devoționale este, de asemenea, o chestiune de coeziune socială și de teritorialitate. Relația directă cu spațiul conferă practicilor devoționale caracterul duratei lungi, cu eventuale modificări induse de dinamica contextelor politice, sociale, religioase diferite istoric²⁴.

Abordarea integratoare, deopotrivă sincretică și sincronică a complexului de practici rituale active la un moment dat într-o comunitate anihilează presumpția opoziție între componentele vieții sale religioase. „While peasant religion may be composed of what may appear to be different kinds of elements and survivals from different traditions, in practice these elements usually form an indivisible, functional whole for believers [...]. A problem facing students of peasant or folk religion has been finding something with which it can be compared. One tack has been to treat it as «popular» religion and to compare it with the prescribed norms of the larger church or doctrine, much as the «little» tradition is compared to the «great». But such comparisons have not always proved fruitful, for they involve comparing two very different things – on the one hand, a religion as lived and, on the other, a set of norms that hardly represents a way of life and that, in fact, may not be lived strictly by any kind of person, peasant or non-peasant²⁵.”

²¹ William A. Christian, *Local religion in sixteenth century Spain*, New Jersey, Princeton University Press, p. 180.

²² În articolul *Folk religion. An overview*, inițial redactat în 1987, reluat în 2001 pentru a fi inclus în *Encyclopedia of religion*, William A. Christian are o privire globală, care nu se limitează la culturile marcate de creștinism. Text accesibil pe intrnet: <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/folk-religion-overview> (accesat în: 21 aprilie 2021).

²³ *Religion as prescribed și religioas practiced*, în terminologia lui William A. Christian, 1981, p.178.

²⁴ „Because of the long-term stability of the peasants’ physical and social landscape, some aspects of their religions have had a remarkable and perhaps misleading permanence, although the peasants themselves and the greater political and religious systems affecting them have undergone many changes. For example, present-day cult paintings and statues throughout the world contain elements from earlier, now extinct religions; places of veneration are located at the same kinds of sites as earlier devotions; and in many areas, vows and votive offerings have not essentially changed in over two thousand years”, în William A. Christian, articolul *Folk religion. An overview*, în ***, *Encyclopedia of religion*, 2001. Text accesibil pe internet: <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/folk-religion-overview> (accesat în: 21.04.2021).

²⁵ *Ibidem*.

Prin crearea sintagmei *religie vernaculară*, Leonard Primiano (1995) a propus abordarea celor două registre ale sferei religioase (oficial și *popular*, termeni pe care, însă, Primiano nu îi mai folosește) dintr-o perspectivă similară modelului lingvistic saussurian al relației dintre limbă (*langue*) și limbaj (*parole*). Termenul *vernacular* nu reprezintă o simplă substituție a termenului *folk*, ci mută accentul dinspre studierea religiei drept sistem abstract, spre oamenii care se raportează la ea, practicând-o și astfel actualizând, individual și comunitar, propriul sistem de credințe și norme comportamentale. „At the level of the individual, and his or her personal belief system, there exist no distinction between ‘official’ and ‘non-official’ aspects.” Caracterul creativ deopotrivă individual și comunitar al religiei este, astfel, evidențiat din perspectiva folclorică a evenimentului performativ și a procesualității. Credem, împreună cu Leonard Primiano, în tendința (și puterea) indivizilor și a comunităților de a-și reinterpretă și re-crea religia din care fac parte („their own religion, în formularea lui Primiano)²⁶, nu doar din dorința de a se îndepărta de ea sau de a o relativiza (Primiano consideră că interpretarea doctrinei religioase ar avea, în anumite situații, un caracter contestatar, ce operează atât la nivelul religiilor trăite, cât și la meta nivelul reprezentat de către cercetătorii ce le studiază²⁷), ci drept proces de interiorizare a credințelor religioase cu ocazia fiecărui eveniment de comunicare (fie că este vorba despre participarea la liturghie, despre performarea ritualurilor extraliturghice, despre exprimarea narativă a credințelor etc.). „Folklorists were well aware of the difficulty in separating magic from religion, as a number of vernacular religious practices were magical in nature, but understood by practitioners as part of religious expression”²⁸. Această ultimă observație a Sabine Magliocco, care surprinde un moment destul de târziu în istoria folclorică și etnologiei, implică influența distincției între categoriile etică și emică aplicate unuia și aceluiași fenomen.

Ca ansamblu deopotrivă conceptual și practic, religia conține trei componente interrelaționate, identificate de Marion Bowman drept „official religion (meaning what is accepted orthodoxy at any given time, although this is subject to change), folk religion (meaning what is generally accepted and transmitted, belief and practice, regardless of the official view), and personal beliefs and interpretation”²⁹.

Sacrul

Încorporând categoriei *folk religion* specificitățile conceptuale ale religiei vernaculare și ale religiei locale, o coordonată fundamentală (și constantă) a tuturor

²⁶ Leonard Primiano, *Manifestations of the religious vernacular. Ambiguity, power, and creativity*, în Marion Bowman, Ülo Valk (edit.), *Vernacular religion in everyday life. Expressions of belief*, Sheffield, Equinox Publishing, 2012, p. 382–394; aici 383.

²⁷ „Contestation operates at the level of lived religions as well as at the meta-level of scholarship on religion. That is, vernacular religion as a scholar field of study can itself be viewed as a form of contestation” (v. *Ibidem.*, p. 390).

²⁸ Sabina Magliocco, *Religious Practice*, în Regina Bendix, Galit Hasan-Rokem (edit.), *A Companion to Folklore*, New Jersey, Blackwell Publishing, 2014, p. 136–153; aici p. 141. Lucrarea este accesibilă pe internet, pe site-ul Wiley Online Library: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118379936.ch7> (accesat în: 18.09.2021).

²⁹ Ülo Valk, Marion Bowman, *Vernacular religion, generic expressions and the dynamics of belief*, în Marion Bowman, Ülo Valk (edit.), „Vernacular religion in everyday life. Expressions of belief”, Sheffield, Equinox, p. 1–19.

acestor forme de religiozitate o reprezintă atitudinea față de sacru caracterizată prin reciprocitate, mai degrabă decât prin subordonarea umanului față de divin, așa cum este „prescrisă” în cazul religiilor monoteiste. Aceasta nu înseamnă că avem a face cu politeism sau cu sincretisme religioase, ci cu asumarea unei componente supraumane a realității care fundamentează deopotrivă coagularea dinamică, organică și fluidă a unui repertoriu de credințe (dimpună cu mecanismele și mijloacele lor de transmitere, lingvistice sau rituale) și participarea individuală sau comunitară la punerea acestora în act, reglementând implicit mecanisme sociale și conduite morale. În sensul acesta, sacralul are calitate procesuală; el se „produce” pe măsură ce este „practicat”. În cartea *Peasants, Pilgrims and Sacred Promises*, Laura Stark analizează această relație în cazul concret a două complexe rituale ale ortodocșilor din Peninsula Scandinavă, care aparent s-ar fi adresat unor instanțe distincte ale sacralității, anume „(1) communicative rites directed at nature spirits, the dead and local saints, and (2) pilgrimage to monasteries”, dar care, în esență au în comun faptul că „both types of ritual activity (1) involved communication with sentient supernatural agents, and (2) were based on reciprocal relations of exchange with these agents. (3) This exchange was guided by collectively shared ethics and moral ‘contracts’, and (4) both types of ritual activity were responses to ‘crisis’ or ‘disorder’ in the life of the individual and/or community³⁰.”

Practici religioase

Cu accent asupra practicilor religioase în relație cu ceea ce Martin Riesebrodt numea tradiție religioasă³¹, *folk religion*, religie locală, religie vernaculară circumscrisă arii problematice care nu se exclud. Mai mult decât chestiuni terminologice, miza dezbaterilor asupra acestor forme de religie este reciprocitatea metodologică între specificul fiecărui fenomen descris și interpretat în parte prin apel la unul sau la altul dintre aceste concepte, în funcție de contextul cercetării. Întrebarea „ce este religia populară”, devine „cum studiem etnologic religia”. Leonard Primiano a propus un răspuns: „as it is lived: as human being encounters, understand, interpret, and practice it”³². În sensul acesta, un avantaj al etnologiei față de alte discipline ce cuprind studii religioase este cercetarea de teren.

Exteriorizări vizibile, audibile, senzoriale ale fondului religios individual și social, ceea ce înțelegem prin practici religioase nu se restrânge la performarea riturilor, ci cuprinde și actul de transmitere formalizată (narativ sau prin alte limbaje expresive) a credințelor care implică, într-un fel sau altul supranaturalul, dimpună cu regulile de comportament uman față de acesta. Prin fond religios înțelegem deopotrivă un sistem

³⁰ Laura Stark, *Peasants, Pilgrims and Sacred Promises. Ritual and Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*, în „Studia Fennica Folkloristica”, 11, Helsinki, 2002, p. 15.

³¹ „A religion is a system of practices in time and space, whereas a religious tradition represents the intellectual construction of symbolic continuities across time and space. And religiosity I call the subjective appropriation of religion”; Martin Riesebrodt, *Religion in the Modern World: Between Secularization and Resurgence*, conferință susținută la 15 ianuarie 2014, în cadrul European University Institute, Max Weber Programme for Postdoctoral Studies. Lucrare accesibilă pe internet: https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/29698/MWP_LS_2014_01_Riesebrodt.pdf?sequence=1&isAllowed=y (accesat în: 10.05.2021).

³² Leonard Primiano, *Vernacular Religion...*, p. 44.

de informații interrelaționate actualizate prin practică, și prin evaluarea lor reflexivă. În sensul acesta, participarea la ritual sau la procesul de narativizare a experienței religioase individuale (care, prin transmitere, devin colective) este creatoare de identitate religioasă³³.

„Riturile vii, existente la un moment dat într-o societate, comunică între ele, își transmit și modelează semnificațiile prin raportare unele la celelalte, toate în relație cu un sistem de credințe ce fundamentează deopotrivă comportamentele religioase și cele sociale ale practicanților.”³⁴ Dacă acceptăm faptul că riturile reprezintă o manieră simbolică de descriere și interpretare a realității și a divinității³⁵, dar și o modalitate de interacțiune cu sacralul, atunci ele trebuie contextualizate, nu doar din punctul de vedere al actului de performare, ci și prin punerea în relație cu celelalte expresii ale ideilor religioase, de factură verbală, iconografică, muzicală sau dramatică, gestuală. Credem, dimpreună cu Arnold Van Gennep, că există continuitate „entre les liturgies ecclésiastiques, le légendaire chrétien et l’imagination culturelle des populations”³⁶. Cu alte cuvinte, orizontul interior al unui creștin ce poartă cu sine o iconiță sau o carte de rugăciuni, de exemplu, conține și cunoștințe sau practici ce, din perspectiva categoriilor etice teologice sau antropologice sunt mai apropiate de superstiție sau magie decât de dogmă creștină: bunăoară, un „cioban experimentat, oricât de bun creștin este, trebuie să știe și cum să protejeze oile de farmecele prin care le este furat laptele. Totuși – și aceasta este, după părerea noastră, esențial – la nivel emic individual întreg repertoriul de practici și de credințe este evaluat și agregat în funcție de dominantă confesională a indivizilor și grupurilor”³⁷.

³³ Giordana Charuty, *Le Christianisme comme culture: un système symbolique*, în „Les sciences des religions en Europe. État des lieux, 2003–2016”, 2016, Paris, p. 9.

³⁴ Laura Jiga Iliescu, *Biserica de „alături”. Trei rituri necercetate ale ciobanilor din Carpați. Studiu de etnologie asupra religiozității pastorale*, Editura Institutul European, Iași, p. 33.

³⁵ „un mănunchi de simboluri sacre, țesute într-un fel de întreg ordonat, este cel care alcătuiește un sistem religios”; Clifford Geertz, *Interpretarea culturilor*, traducere de Ciprian Șiulea, postfață de Ștefan Guga, București, Editura Tact, 2014, p. 123.

³⁶ Giordana Charuty, 2018, *Un ethnographe chez les historiens des religions*, în Daniel Fabre și Christine Laurière (edit.), *Arnold Van Gennep. Du folklore à l’ethnographie*, Paris, Édition de CTHS, p. 21–41; aici p. 39.

³⁷ Laura Jiga Iliescu, *op.cit.*, p. 42.

PREZENTUL CRUCILOR DE JURĂMÂNT DIN OLTENIA – ÎNTRE TRADIȚIE, ORDINE ȘI INTERDICȚIE

Astrid CAMBOSE*

Oltenian Swearing Crosses Nowadays, Between Tradition, Order and Interdiction (Abstract)

Swear crosses are one of the most interesting types of the Romanian popular crosses. They differ from all the other crosses either by the inscription of words like “swear”, “oath” and related synonyms, or by the places they occupy. Starting from the geographical presence of such crosses in rural Oltenia, we will research the local peculiarities of the custom of placing such crosses on the fence of the deceased’s house, on trees and other high places, near or inside cemeteries, in church courtyards, on the roadside, in the field or by the forest. Most swear crosses are raised for the dead on the occasion of the 40 days sacrificial offerings. Ethnological fields can offer more valuable information as to how exactly are such crosses ordered, produced, installed and used within the popular worship. Our research aims for a better understanding of the inner motivation of rising the swear crosses, which seems to vary from one case to another: some informers say the swearing cross is meant to undo the harm of former false oaths willingly or unwillingly taken by the dead, some say it is meant to redeem the soul of a liar, some say it is a means of ascension to heaven, a kind of stair for the soul, some say the custom has no significance at all. The dynamics of the phenomenon is also an issue we are interested in. We will approach the matter of swear crosses from yet another perspective: the impact of the “hard words” (oaths and profanities *y compris*) uttered by the deceased on the pragmatics of the funeral rituals, in view of what has been called a “social collective intentionality”.

Keywords: death, Romanian popular culture, swear crosses, pragmatics of funeral rituals.

Cuvinte-cheie: moarte, cultura populară, crucea de jurământ, pragmatica ritualului funerar.

Jurământul¹

Jurământul este o practică de legare. Instrumentul legăturii magice este numele, fie el divin sau demonic, și, prin extensie, cuvântul. Verbele „a lega” „a jura” și „a blestema” sunt folosite alternativ, fiind plasate contextual în relații de sinonimie – de exemplu, în descântecelor, exorcismelor și amuletelor contra Avestiței:

Iată ’ți ȳic ȳie și *te jur*, să n’ăi putere a te apropia de casa robului lui Dumnezeu
N. N., nici de averea lui, nici de dobitocele lui, nici de tóte câte sînt ale lui, ci să te
ducî în munții ceî pustii, unde nime nu locuesce, acolo să ’ți fie locuința ta. Amin.²

* Institutul de Filologie Română „A. Philippide” al Academiei Române, Iași.

¹ Am abordat o tematică înrudită în studiul *Hard Words, Swear Crosses and the Soul’s Journey after Death*, în *Regarder la Mort en face. Actes du XIX-e congrès international de l’association Danses macabres d’Europe*, Bucarest, 9–12 septembre 2021, Cristina Bogdan, Silvia Marin Barutchieff (coord.), București, Editura Universității din București, 2021, p. 254–271.

² S. Florea Marian, *Descântecelor din Bucovina*, în „Traian”, nr. 87/1869, p. 252, apud B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni, vol. II, Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă*.

Atunci i-au zis ei Arhanghelul Mihail: „Iată îți spui și-ți zic ție și *te leg* cu numele Domnului nostru Is. Hrist. Dumnezeu, să n-ai putere a te apropia de casele robilor lui Dumnezeu N.N. și de fiii lor N.N., nici de dobitoacele lor, nici de câștigul lor dat. [...] Și iar *te jur* cu numele Domnului nostru Is. Hrist., și cu preacurata lui maică pururea Fecioară Maria, și cu Ioan Botezătorul, și cu cei 12 proroci, și cu cei trei ierarhi Vasilie cel Mare, Grigore Bogoslovul și cu Ioan Zlataust, cu Maței, Luca, Ioan și Marco, cei 4 evangheliști, cu cei 318 părinți de la Nichea, cu Sfântul m.m. Gheorghe și Sf. Dumitru și ierarhul Nicolae, Teodor Stratilat, și cu Ioan cel Nou de la Suceava, și cu toți sfinții cuvioși și cuvioasele mucenice, și cu toți sfinții acum și pururea și în vecii vecilor amin”³

Sf. Arh. Mihail l-a *blăstămat* cu numele Domnului nostru Is. Hristos și a Maicei preacurate Fecioara Maria, și cu toate puterile cerești, cu Heruvime [*sic*] și Serafime [*sic*], cu Anghel, Arhanghel, cu cetele mucenicilor, prorocilor, patriarhilor, cuvioșilor, dreptilor, și cu marele Vasilie, Grigorie cuvântătorul de Dumnezeu și Ioan Gură de Aur, cu Aftanasie și Chiril, cu Antonie și Teodosie, cu Niculai de la Mira și Spiridon făcătorul de minuni, și cu toți sfinții.⁴

Atunșa Arhanghel Mihail o dzîs, iată îți spun ție și-ț dzâc și *te leg* cu numele Domnului nostru Isus Hristos.⁵

Taina preoției se constituie în jurul transmiterii puterii de legare și dezlegare (cf. lat. *vinculum*, ‘legătură, lanț’) de la Hristos către apostoli și apoi către preoți: „[...] puterea de a lega și deslega păcatele oamenilor, ca să fie legate și în cer câte s-au legat de dânsii pe pământ, și tot așa să fie deslegate în cer câte s-au deslegat de dânsii pe pământ. Cea ce prin nespusa ta iubire de oameni ne-ai învrednicit și pe noi, smeriții și nevrednicii robii tăi, să fim moștenitorii aceluiași prea sfânt dar și har al tău, ca și noi așijderea să legăm și să deslegăm cele ce se întâmplă întru poporul tău”⁶. Bibliografia temei jurământului este atât cea teologică, incluzând o serie de slujbe, gesturi rituale și rugăciuni prin intermediul cărora preotul-duhovnic găsește calea corect doctrinară și în același timp cea mai potrivită de la caz la caz spre a-și ajuta credincioșii încercați de diverse păcate, cât și cea etnologică, ținând de o îndelungată observație asupra modului în care cultura tradițională s-a raportat la excesele individuale verbale și comportamentale. Beția și jurământul călcat intră sub incidența aceleiași rugăciuni de dezlegare, intitulată în versiunea din 1937 a *Aghiasmatarului* „Rugăciunea care o citește arhiereul sau duhovnicul, de iertarea tuturor păcatelor cele de voe și cele fără de voe, și la tot jurământul sau blestemul”. Rugăciunea este instrumentul religios folosit cu precădere de preoți pentru jurămintele de părăsire ale patimilor credincioșilor păstoriți. În cuprinsul ei sunt amintiți cei care „sau însuși pre sine s-au blestemat, sau cu jurământ pre numele lui Dumnezeu s-au jurat și l-au călcat,

Studiu de filologie comparativă, București, Noua Tipografie Națională C. N. Rădulescu, 1879, p. 279–280.

³ S. Florea Marian, *Nașterea la români. Studiu etnografic*, ediție îngrijită, introducere, bibliografie și glosar de Iordan Datcu, București, Editura Saeculum I.O., 2009, p. 32–34.

⁴ *Ibidem*, p. 34–36.

⁵ Citit din „Epistolie” de Vera Dângă și scris sub dictare (n.a.). Ștefania Cristescu-Golopenția, *Descântatul în Cornova-Basarabia*, ediție, introducere și note de Sanda Golopenția, București, Editura Paideia, 2003, p. 179–180.

⁶ *Rugăciune de iertare la înmormântarea mirenilor*, în *Aghiasmatar*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1937, p. 196.

[...] sau au blestemat, [...] ori s-au îmbătat și au vărsat”⁷. O altă „Rugăciune pentru cei ce sunt întru blestemuri și pre sineși cu jurământ s-au legat” amintește de păcatul făcut de pătimăș „din slăbiciunea sufletului” și cere dezlegarea: „pre robul tău acesta slobozește-l de legătura păcatelor”⁸. Alta, mai scurtă, se numește „Rugăciune la deslegarea de blestem”. Faptul că sunt trei rugăciuni deosebite destinate, în mare, aceleiași suferințe (legătura prin păcat, jurământ sau blestem) sugerează frecvența acestei cazuistici în raporturile Bisericii cu credincioșii săi.

Totuși, mari semne de întrebare doctrinare planează asupra acestor practici preoțești. Biserica nu recomandă preoților să îi „jure” pe credincioși spre a-i ajuta să părăsească patimile, să-și dovedească nevinovăția sau fidelitatea conjugală etc., dar, luând în considerare în mod realist importanța acestei adevărate instituții sociale care este jurământul și apreciind că practica nu va putea fi eradicată, reglementează oficial dezlegările. Cunoscută este interdicția mitropolitului Antim Ivireanul: „A doao [poruncă:] să nu jure în numele lui Dumnezeu, nice drept, nice strâmbu la tot cuvântul lui și lucrul, nici întru sfinți, nici alt jurământ”⁹ – dar același mitropolit cerea preoților să întrebe credinciosul la spovedanie „de nu ș-au păzit jurământul”¹⁰. Unii preoți încearcă să reconcilieze interdicția doctrinară cu nevoia păstorului spiritual de a-și ajuta prin jurământ enoriașii dedați patimilor, pentru aceasta înlocuind termenul de *jurământ* cu acela de *legământ*: „În primul rând, jurământul este ceva necanonic. [...] Și chiar zice acolo, la Evanghelie, «Nu vă jurați nici pe cer, nici pe pământ». [...] Unii au luat jurământul ca pe un legământ asumat – «îmi asum așa, un legământ, că n-am să mai beau»”¹¹.

La o extremă se situează poziții precum cea a protosinghelului Nicodim Mândiță, care fulgera, la 1948, împotriva tuturor formelor de jurământ.

Porunca a treia¹²

35. Mi-am pus în gând să jur strâmb, cu voie sau de nevoie? Am jurat strâmb la judecată sau afară de judecată, cu voie sau fără voie? Am jurat drept la judecată nesilit... silit? M-am îmbiat să jur? Am obiceiul rău de a zice «zău», «zău lui Dumnezeu», «știe Dumnezeu»..., a chema Numele lui Dumnezeu și al Sfinților Lui fără niciun rost la toate nimicurile? [...]

36. M-am blestemat, fără jurământ... cu jurământ? [...]

40. M-am jurat, zicând «Să orbesc, să mor, să n-am parte de copii, să fiu..., să pat...? Am silit, amăgit, corupt pe cineva cu bani, cu îngroziri, cu minciuni ca să jure strâmb?

41. Am dat dracului: soție, părinți, copii, oameni, dobitoace, lucruri, pe mine și alte zidiri ale lui Dumnezeu?

⁷ *Ibidem*, p. 207.

⁸ *Ibidem*, p. 210.

⁹ Antim Ivireanul, *Învățătură pentru taina pocăinții*, în *Opere*, ediție de Gabriel Ștrempel, București, Editura Minerva, 1997, p. 315.

¹⁰ Mărturiile și legămintele de orice fel se întăreau prin jurământ. Antim Ivireanul, *Ce să cade a întreba duhovnicul pre cel ce să spoveduiaște și cum să înceapă*, în *Idem, Opere*, p. 317.

¹¹ Inf. pr. Nicolae Cojocaru, Câmpulung Moldovenesc, Suceava, înreg. 2020.

¹² „Să nu iei în deșert numele Domnului”.

42. Am înjurat cele Sfinte?... Singur, în fața copiilor, a oamenilor mari, aducându-le sminteală, învățându-i astfel la acestea și la alte răutăți satanice... nelegiuiri?¹³

La cealaltă extremă este cultura populară propriu-zisă, care din începuturile sale și până în zilele noastre (cu transformările inerente) nu a întrerupt comerțul social bazat pe utilizarea jurământului, sub variile lui forme. Vom face o trecere în revistă a răspunsurilor sugestive date la 1885 de respondenți din aria cercetată de noi (Dolj și Gorj) la întrebările lui B. P. Hasdeu despre jurămintele și ocările întrebuițate de localnici (întrebările cu numărul 124 și 125 din Chestionarul lingvistic; din răspunsuri reiese suprapunerea parțială între jurământ și înjurătură); trebuie făcută mențiunea că termenul *zău* era unanim considerat, în secolul al XIX-lea, o formulă de jurământ, iar respondenții lui Hasdeu care îl menționează îi atribuie o putere coercitivă cu mult superioară celei pe care o are astăzi, când a devenit o simplă vocabulă de întărire.

124. Pe cinstea mea, pe norocu meu, a copiilor etc., să n-am parte de ce mă rog la D-zeu, să-mi sară ochii, să mă trăsnească, să n-ajung până mâne, să nu ies din casă etc. 125. Bată-te D-zeu, ucigă-te crucia, trăsni-te-ar din senin (Sf. Ilie) [...].¹⁴

124. Zeu, pre cinstea mea, pre casa mea, pre copiii mei, pre ochii mei, să fiu al dracului¹⁵, să mă bată D-zeu, să n-am parte de tămâie, de lumânare, ciară, părinți etc.¹⁶

123 [124]. Jurămintele poporului sunt: de D-zeu, ciară, lumânare, colac, tămâie, sfinți, mamă, soră etc. 124 [125] Ocările sunt: necinstea gurii, căciulii, drăcuitu, alege-s-ar prafu etc.¹⁷

124. [Poporul] jiuă pe tot ce este sfânt.¹⁸

124. Cuvintele de jurământ sunt numeroase, dar mai obișnuit numele lui D-zeu.¹⁹

124. Jurământu să întrebuițază după lege. 125. Drăcuituri, înjurături, ocărături cu vorbe murdare despre gură.²⁰

124. Înjură de sfinți, de ceară, de tămâie, de D-zeu, de tăier [taler], de strachină.²¹

124. Cu mâna pe cruce, naintea vreunei autorități; oamenii mai închipuie jurământ și când se drăcuie el [omul] însuși. 125. Înjurături de mumă, de tată, de sfinți, de D-zeu, de cruci, de lumânări etc.²²

¹³ Protos. Nicodim Măndiță, *Calea sufletelor în veșnicie. Vămile văzduhului*, vol. II, dactilogramă din 1948, transcrisă manual de credincioși, Bacău, Editura Bunavestire, 1990, p. 425, ortografia originalului.

¹⁴ Ms. rom. BAR 3418, fila 14^r.

¹⁵ Pentru unificare, am transcris cu minusculă substantive percepute și astăzi cu o nuanță de nume proprii: dracul, naiba. Unii respondenți le scriau cu majusculă, alții cu minusculă.

¹⁶ Ms. rom. BAR 3422, fila 17^v.

¹⁷ *Ibidem*, fila 37^v.

¹⁸ *Ibidem*, fila 72^r.

¹⁹ *Ibidem*, fila 83^r.

²⁰ *Ibidem*, fila 90^r.

²¹ *Ibidem*, fila 98^r.

²² *Ibidem*, fila 105^r.

124. Toate lucrurile sfinte și pe Dumnezeu, adecă: ceara, tămâia, lumânarea, colacu, coliva, sfinți, sufletu, grijania etc.²³

124. Ca jurăminte poporul zice: să fie al dracului care a luat cutare lucru.²⁴

125. Ocările întrebuițate de poporul de aici sunt: înjurături, de ceară, de tămâie, Dumnezeu, Paști, sfinți, icoane, precestanie, spovedanie etc.²⁵

124. De Dumnezeu, lumânare, ceară, [?]²⁶, beserică, icoană, leturghie, de mamă, de tată, de muiere, de fată, de copii, de Paști, de Cristos, de precestanie, de grijanie etc.²⁷

124. [Ca] jurăminte întrebuițază lucrurile sfinte.²⁸

124. Se zice vorba zău, afară de cel [jurământul] legal.²⁹

124. Jurămintele ce întrebuițază poporul sunt: ei zic să-l bată Dumnezeu, să fie al dracului cine nu o spune adevărul, să fie al dracului cu copiii și cu casa lui etc. 125. Ocările ce întrebuițază poporul pe aici sunt: [...] să fie al dracului cu casa, cu copiii, cu masa etc., să-i fută biserica, Paștile, Dumnezeu mîni-sa, [...] se mai aude să-i fută colacul, lumânarea, tămâia, ceara; alții zic să-i fută grijania, potirul, patrahirul, urarul dupe pieptul mortului, cădelnița, policandru, candela, să-i fută pomana mîni-sa etc.³⁰

124. Poporul, ca jurăminte, întrebuițază înjuratu și se dau diavolului. 125. Ca ocări, asemenea se întrebuițază ocărătul, drăcuitul și înjuratul de mamă, de tată și de lucruri sfinte.³¹

124. Se zice: pe ochii mei că spun adevărul, pe copii, pe casă, pe viitor, pe Dumnezeu, pe mormântul tatii, mamei sau copilului, pe tot ce am mai scump, pe onoare, pe sf. cruce, pe toți sfinții, pe vinul din pahar. 125. Zice: bată-te-ar Dumnezeu, găsă-te-ar bățiile, da-te-aș dracului, fire-ai afurisit, al dracului și al omegăi, futu-ți Dumnezeu, icoana, crucea, biserica, vanghelia, tămâia, ceara, praznicu și alte lucruri sacre și rușinoase în care poporul de aici este foarte bogat.³²

124. Jurămintele întrebuițate: se drăcuie pe sine însăși [sic], jură pe nedrept la judecătorii, tribunale etc., pe foarte puțin interes. 125. Ocări se întrebuițază foarte multe: înjură de toate părțile corpului omenesc, precum și de lucruri sfinte etc.; și drăcuituri de tot felul.³³

177. Poporul întrebuițază blăstemele: dă-te tătarilor, dă-te gloatelor, ucigă-te tătarii.³⁴

²³ *Ibidem*, fila 123^v.

²⁴ *Ibidem*, fila 170^f.

²⁵ *Ibidem*, fila 268^f.

²⁶ Cuvânt ilizibil.

²⁷ *Ibidem*, fila 275^f.

²⁸ *Ibidem*, fila 288^v.

²⁹ *Ibidem*, fila 304^f.

³⁰ *Ibidem*, fila 357^v.

³¹ *Ibidem*, fila 369^f.

³² *Ibidem*, fila 375^v.

³³ *Ibidem*, fila 395^f.

³⁴ *Ibidem*, fila 424^f.

125. Ocările ce întrebuițează poporul sunt: futu-i lumina lui, ciara, D-zeu, biserica, crucea, colacu, muierea, fata.³⁵

124. Întrebuițează jjurământul: zeu!³⁶

124. Jurămintele întrebuițate sunt: cine o ști de istoria asta, să fie al dracului cu casa, cu masa, cu copiii, cu cămașa după el, cu tot ce ține de el; să n-aibă parte de lumânare când o muri, să n-aibă parte de ochii din cap, să ajungă să bată bușteni (orb) ca cutare, să-l mănânce viermii de viu.³⁷

124. Jur pe Dumnezeu meu. Să-mi sară vederile. Să nu mă pot mișca din locul acesta. Să n-am parte de ce mă voi ruga la Dumnezeu etc.³⁸

124. Jurămintele ce se obicinuiesc sunt: se dă dracului, se afurisește, precum și altele mai murdare. 125. Ocările întrebuițate sunt mai tot aceleași ca și jurămintele.³⁹

124. Jurămintele întrebuițate de popor în această localitate sunt zăul și jurământul legal.⁴⁰

124. Jurăminte întrebuițate pe aici sunt: îl pune a se jura cu copilul în brațe în biserică, a pune mâna pe cruce, pe fier și a se da dracului.⁴¹

124. Jurămintele din gura poporului și mai cu seamă a nigestorilor [*sic*], afară de cele judecătorești, sunt ca să fie al dracului cine o fi câștigat ceva, ori cine știe de ceva, sau cine a furat ceva etc.⁴²

124. Se jură pe crucea, pe Dumnezeu lui, pe viață, pe casă, pe copiii săi, pe averea sa etc.⁴³

124. Înjură de mumă, de colindeață, de cruce și chiar de D-zeu.⁴⁴

124. Poporul de aici este foarte răutăcios în această privință, căci înjură toate lucrurile sfinte, începând de la cel mai de jos și până la Dumnezeu, cu puțină excepțiune de alții.⁴⁵

124. Jurămintele întrebuițate de oamenii de pe aici sunt următoarele: omul ca să fie bine crezut se dă celui rău, iar unii se jură pe sf. cruce, adică zic că s nu le ajute sf. cruce dacă nu spune el drept. 125. Poporu de aici se ocărăsc cam astfel: [...] să-i f. crucea, icoana, vanghelia, Christosul ori Dumnezeu mă-sei; să fie al dracului.⁴⁶

124. Poporul din această localitate, fiind nărăviți rău, hulesc mai cu seamă lucrurile sfinte, de es. [ex.]: să-i fută Dumnezeu, biserica, crucea, lumânarea, Paștele, ciara, grijania etc.⁴⁷

³⁵ *Ibidem*, fila 430^v.

³⁶ *Ibidem*, fila 462^r.

³⁷ Ms. rom. BAR 3429, fila 8^r.

³⁸ *Ibidem*, fila 17^r.

³⁹ *Ibidem*, fila 61^r.

⁴⁰ *Ibidem*, fila 77^r.

⁴¹ *Ibidem*, fila 88^r.

⁴² *Ibidem*, fila 99^v.

⁴³ *Ibidem*, fila 117^v.

⁴⁴ *Ibidem*, fila 132^v.

⁴⁵ *Ibidem*, fila 179^r.

⁴⁶ *Ibidem*, fila 202^r.

⁴⁷ *Ibidem*, fila 234^r.

124. Jurămintele ce face poporul și de care le este lor mai frică este [*sic*] dracul, când au să jure să dau dracului cu tot ce ține de ei că vor face ce au zis; și mai niciodată nu calcă acel jurământ.⁴⁸

124. Cel întâi [jurământ] este zău, apoi înjurându-se pe sine de altele, precum de părinți, de cele sacre etc.⁴⁹

124. Jurămintele usate sunt: de tată, de mamă, de muiere, de multe ori de cele sfinte, precum de D-zeu, cruce, lumânare etc. 125. [...] când se blestemă, zic: să fie al dracului, al Neagului, să fie afurisit, să se aleagă prafu [...], iar copiii zic ca să fie al naibii, al Nu șt[iu] cui, al Lui etc.⁵⁰

124. Jurămintele întrebuițate de popor sunt: să se usuce ca lemnu, să n-aibă parte de copii, să i se facă picioarele de sare și mâinile de ceară, ca când va trece prin apă să se topească picioarele și când se va încălzi la foc să se topească mâinile.⁵¹

124. Poporul întrebuițează cele mai rele jurăminte, ceea ce atestă stricarea moravurilor omenești; unii zic să le saie ochii din cap, dacă ar fi știind cutare lucru; alții, să-i bată D-zeu; alții, să nu le ajute; alții, să nu aibă parte de ce s-ar ruga; alții zic zău; alții, în fine, se dă chiar răului, adecă diavolului.⁵²

Nu trebuie să înțelegem că Biserica ar fi interzis jurământul, legarea și blestemul. De altfel, cum ar fi putut să o facă, atât timp cât în lumea românească veche jurământul a fost secole de-a rândul probă în justiție, chiar proba ultimă, determinantă a dreptului de proprietate, a vinovăției ori a nevinovăției ș.a.m.d.? „Cartea de blestem” (un formular religios de amenințare cu excluderea din comunitatea creștină) era o metodă privilegiată de investigație, smulgând mărturiile celor care ar fi avut știre despre faptele cercetate într-un proces. În concluzie: jurămintele, blestemele (mai este cazul să amintim „Moliftele, adică *blestemele* Marelui Vasilie către cei ce pătimesc de la diavoli și la toată neputința”, ale căror texte astăzi le numim exorcisme), legăturile de toate felurile erau foarte bune, câtă vreme erau administrate de Biserică, și deveneau automat inacceptabile dacă erau din inițiativă privată – se condamna aspru inclusiv practica populară a legării prin jurământ a fraților de cruce (și, implicit, mătușatul fetelor, scoaterea din fiare etc.). Ambivalența jurământului (bun/rău) depindea, așadar, de *sursa* de la care își revendica puterea de legare.

Cum s-ar putea stabili, atunci, pentru fiecare caz în parte interpretarea corectă a jurământului? Poporul n-o face, preferând să cuprindă în scenariul crucilor de jurământ presărate în alai prin Oltenia toate interpretările posibile: „Crucile care jură omul... și de-ale bune, și de-ale rele” (localnică din Vladimir, Gorj, înreg. 2020). O hermeneutică subtilă, comprehensivă, este recomandată și de antropologia modernă:

The concept of culture I espouse [...] is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be

⁴⁸ *Ibidem*, fila 247^v.

⁴⁹ Ms. rom. BAR 3434, fila 5^r.

⁵⁰ *Ibidem*, fila 14^r.

⁵¹ *Ibidem*, fila 24^r.

⁵² *Ibidem*, fila 50^v.

therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.⁵³

2. Crucea de jurământ

Crucii îi sunt atribuite cele mai eficace puteri magice în ceea ce privește protecția împotriva lumii demonice. Atotprezentă în lumea ortodoxă mai veche și mai recentă, ca recuzită religioasă, ca obiect propriu-zis (crucile utilizate ca atare: de mână, medalioane, pistornice, de mormânt, de punte, de izvor, de răscruce, de biserică, de casă, monumente etc.) ori ca model ornamental pentru textile și diverse obiecte casnice, subliminal prezentă (sub forme precum crucea ferestrei, crucea de dinainte și cea dinapoi a căruței, crucea la jug, la sanie, la stup, ca moară, la vâslă ș.a.m.d.), ca semn (vizibil sau făcut pe ascuns, precum crucea făcută cu limba în gură), ca termen de referință în nenumărate sintagme și în paremiologie, crucea este, pentru țaran, un ajutor personificat. I se dedica și un post necanonice de opt zile, Postul Crucii, ținut înainte de sărbătoarea Sfintei Crucii. Cultul crucii este, probabil, mai frecvent/intens chiar decât cel mariologic sau hristic. Doctrina religioasă pare, în perspectivă etnoantropologică, mai degrabă ocazia decât sursa lui, în sensul că ortodoxia a permis adâncirea și proliferarea cultului popular al crucii, care, în opinia noastră, depășește ca semnificații aria teologică, dezvoltând în jurul acesteia o sferă fundamental magică. Nu este aici locul să insistăm asupra magismului ca manieră specific populară de lectură a lumii; este de domeniul evidenței faptul că poporul convertit la ortodoxie convertește ortodoxia în magism. În satul doljean Salcia, din comuna Argetoaia, spre sfârșitul secolului trecut (XX) se puneau și câte 11 cruci pentru un mort (informație comunicată de etnologul Corneliu Bălosu). Crucea de jurământ oltenească este, într-un fel, *echivalentul (la nevoie) popular al spovedaniei* în aria cercetată, funcționând *in extremis* ca argument al sufletului la judecata divină. Mecanismul de subtilă echivalare între cele două forme de absolvire de păcat – ritualul bisericesc de administrare a spovedaniei și ritualul popular de ridicare a crucii de jurământ la 40 de zile de la moarte – este sugerat de formula recurentă atât pe trupul de lemn al crucii, cât și în predicile, rugăciunile și ritualul ortodox de înmormântare. Înțelesul profund al tuturor acestora vizează ideea că omul, păcătos prin natura sa, trebuie ajutat să-și redefinească puritatea sufletului. Să amintim cuvintele lui Antin Ivireanul: „Avem datorie [...] să ne ducem fieștecine la duhovnicul său, să ne mărturisim păcatele [...], toate câte am făcut, sau cu cuvântul, sau cu fapta, sau cu cugetul, *de voe sau fără de voe, prin știință sau prin neștiință*, pentru căci ispovedania iaste una din cele șapte taini ale sfintei biserică și când ne ispoveduim, lui Dumnezeu ne ispoveduim, iar nu preotului”⁵⁴.

Denumirea *cruce de jurământ* acoperă cel puțin trei semnificații: în Bucovina, așa se numesc crucile monumentale de piatră, comunitare, de secol XIX, care marchează instituirea unui jurământ de lepădare de patima beției, nominalizându-i pe membrii comunității care au depus jurământul și pe preotul care i-a păstorit; în Câmpulung Muscel sunt 37 de cruci de hotar din piatră, denumite *in corpore* cruci „de jurământ” după numele

⁵³ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selective Essays*, New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1973, p. 5.

⁵⁴ Antin Ivireanul, *Cuvânt de învățătură la duminica lăsatului sec de brânză*, în Idem, *Opere, op. cit.*, p. 88.

cele mai vechi dintre ele, Crucea Jurământului⁵⁵, ridicată de un conducător local în anul 1674, care este un document asupra vecinătăților așezării, drepturilor și obligațiilor locuitorilor, negustorilor și boierilor și în fața căreia mai-marii cetății au jurat, timp de secole, credință domnitorilor munteni, iar în Argetoaia, Dolj, există o cruce de hotar similară, ceea ce sugerează extensia fenomenului și în afara ariei urbane menționate (la punctul de răspuns Scornicești, Olt pentru chestionarul Atlasului Etnografic Român se menționează „jurămintele pe hotare”⁵⁶ – or, acestea intră în aceeași sistem simbolic cu crucea de hotar). Al treilea sens, cel care ne interesează în paginile de față, este ilustrat de crucile de jurământ din Oltenia, obiecte de ceremonial funebru popular cu mult mai noi (durata lor de viață neputând depăși, individual, câteva decenii), unele datând chiar din cel mai strict prezent, dar care, paradoxal, dau cea mai intensă senzație de arhaicitate.

Studiu de față este rezultatul unor cercetări de teren realizate în lunile august și septembrie 2020 în numeroase sate din județele Dolj și Gorj. Nu există un recensământ al crucilor de jurământ oltenești, iar subiectul nu se regăsește decât sporadic în literatura de specialitate. Mai mult, din păcate nu există nici măcar o consacrare a acestora ca monumente de patrimoniu – ceea ce înseamnă, practic, că oricine poate dispune oricum dorește de aceste bunuri culturale unicat, dintre care unele au o valoare estetică excepțională. Nu există nicio lege care să le protejeze. Practicile locale diferă, de la un sat la altul, după „inima” și cultura decidenților. Este interesant de comparat modul în care dispun de crucile de jurământ comunitățile sătești (la acest aspect se referă cuvântul *tradiție* din titlu), preoții (la acest aspect face trimitere cuvântul *ordine*, întrucât preoții încearcă și reușesc, în bună măsură, să reglementeze așezarea în teren a crucilor, dispunând de obicei strângerea lor de pe ulițele satelor și comasarea în preajma sau în interiorul cimitirelor) și autoritățile statului (la acțiunea cărora se referă cuvântul *interdicție*, prin care numim implicarea abuzivă a decidenților politici locali, fie în sensul distrugerii amplasamentelor tradiționale ale crucilor de jurământ – prin tăierea arborilor seculari pe care erau fixate ele în mod tradițional –, fie chiar interzicându-se cu desăvârșire cetățenilor, sub amenințarea „legii” și a „amenziilor”, amplasarea crucilor de jurământ în anumite localități).

Făcute din lemn de către meșteri locali, miile de astfel de artefacte religioase sunt plasate literalmente peste tot, cu deosebire în locurile de trecere deja existente – poduri, hotare, răscruci, margini de drum. Se pun la șase săptămâni de la deces, când se face puntea pentru sufletul mortului. Sunt așezate pe un trunchi de copac, pe un stâlp de tensiune, pe un gard sau pe orice alt suport vertical care se găsește în apropierea casei decedatului. Uneori, mai ales din dispoziția preoților, aceste cruci se pun în curtea bisericii sau la cimitir (sunt masate în fața cimitirului, pe gard, însă sporadic se găsesc și la mormintele propriu-zise). Amplasarea unor asemenea cruci în locuri mai puțin bătute, în câmpie, de exemplu, sau la poala pădurii, se face concomitent cu instalarea unui podeț

⁵⁵ Încăstrată, din motive de preservare, în zidul exterior al casei arhitectului Ionescu Berechet, Crucea Jurământului (cea originală) este un obiect patrimonial actualmente total neîntreținut de autoritățile locale din Câmpulung Muscel; fiind fără nicio protecție față de intemperii și față de trecătorii care literalmente se șterg de ea când trec prin fața casei, pe trotuarul minuscul, am găsit-o în august 2020 inclusiv vandalizată cu spray.

⁵⁶ ***, *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. I, Oltenia, coord. Ion Ghinoiu, îngrijirea științifică și redacțională Ofelia Văduva, Cornelia Pleșca, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 329.

simbolic menit nu atât celor vii, cât nevoii sufletelor morților din familie de a se întoarce la fostele lor case la răstimpurile statuate prin cultul religios popular. Crucile de jurământ oltenești instituie, oriunde ar fi așezate, puncte de trecere simbolică între lumi.



„Această trecere se sfințește pentru robul lui Dumnezeu...” (Hurezani, Gorj, stg);
 „Pe aici trece sufletul lui...” (Roșiile, Vâlcea, dr.). Fotografii A. C., 2020.

Crucile de jurământ din Dolj și Gorj se încadrează într-unul dintre cele mai interesante tipuri de cruci populare. Sunt de lemn, făcute și pictate de către meșteri locali. Înălțimea lor este de aproximativ un metru. Sunt decorate de regulă în culori vii, mai rar în alb și negru. Unele sunt simple, formate dintr-o scândură verticală și alta orizontală. Majoritatea au și „aripi” de protecție, în formă de streășină, explicația populară fiind simbolică: „subt aripile elea să adăpostește sufletul de vreme ra”⁵⁷. Uneori erau numite de localnici *troițe* – „Familia pentru un mort care a jurat strâmb în viața lui. Pentru acest jurământ îi punea troiță” (Cetate, Dolj)⁵⁸; actualmente, în aria cercetată am întâlnit doar denumirea de *cruci* sau *cruci de jurământ*. În partea superioară se reprezintă fie o cruce neagră pe fond alb, fie Hristos, un sfânt sau Fecioara Maria, dedesubt se scriu

⁵⁷ Inf. M. B., Argetoiaia, Dolj, înreg. 17 august 2020.

⁵⁸ *** , *Sărbători și obiceiuri*, vol. I, Oltenia, p. 233.

numele (uneori doar cel de botez) și vârsta mortului, eventual și o dedicație funerară, iar la piciorul crucii pot apărea un înger, strămoșul Adam, modele florale sau o altă cruce care amintește vizual în același timp de reprezentarea simbolică a porților iadului, cele sfârâmate de Hristos la înviere. În unele cazuri decorațiunea este non-figurativă, fie pictată (florală), fie obținută prin tehnica incizării lemnului. În mod excepțional, în satul Salcia din comuna doljeană Argetoia există numeroase cruci de jurământ fără nicio inscripție și fără vreun spațiu lăsat liber pentru a se putea adăuga ulterior decesului vreuna; în cadrul interviului cu meșterul crucer Paul Balaci, sătean din Salcia, acesta a confirmat că nu se scrie nimic pe astfel de cruci, dar nu a putut da nicio explicație – desigur că pista hermeneutică deschisă de astfel de artefacte este extrem de ofertantă, căci în prezent nu mai poate fi vorba de analfabetismul meșterilor sau al beneficiarilor, ca posibilă justificare pentru absența inscripției, așa încât ne rămâne să reflectăm asupra cauzei pentru care această cruce este acoperită exclusiv cu însemne nealfabetice: figuri, flori, linii decorative. Particularitatea multora dintre crucile din terenul cercetat este că ele apar în pereche, pentru aceeași persoană, atunci când sunt plasate pe un arbore, pe un stâlp, la o poartă sau la o fântână – localnicii traduc acest aparent „dublă” prin funcționalitatea diferită a celor două cruci: una este „a mortului”, cealaltă „a punții”⁵⁹. Când sunt plasate la cimitir, fie în fața acestuia, fie pe gard sau în interiorul cimitirului, crucile de jurământ sunt însă numai câte una pentru fiecare decedat. Formula de consacrare variază, de la unele explicite – „Cruce de jurământ” / „Jurământul robului lui Dumnezeu” / „Pentru jurământul cu voie sau fără voie, cu știință sau fără știință, pe drept sau pe nedrept” / „Această cruce servește pentru jurământul făcut cu voie sau fără voie” / „Această cruce este făcută pe jurământul robului lui Dumnezeu” / „Această cruce de jurământ este pentru sufletul robului lui Dumnezeu” –, la altele implicite: „Cruce pentru iertarea păcatelor” / „Iartă, Doamne, păcatele” / „Pomenește, Doamne” – sau mixte: „Aici se odihnește roaba lui D-zeu [...], cu voie sau fără de voie, cu știință sau fără de știință”. Gore Măciucă, meșter crucer din Ceplea (Ploșoru, Gorj), descrie ritualul funerar fără a face distincții clare între funcțiunile diferitelor cruci; mai mult, el nu recomandă un loc anume pentru crucea de jurământ, iar gradul de „imprecizie” din afirmațiile lui se regăsește și pe teren, localnicii nefiind la fel de stricți în clasificări precum etnologii.

Crucile se pun la șase săptămâni, trei cruci de-ăștia, pe câte un pom, la câte o răscruce de drum, la o punte lângă o apă sau la un știubei, și mai trebe una de jurământ și una mare cu stâlpișorul, la mormânt. Omul, în viața lui, a făcut anumite afirmații, iar crucea de jurământ îi apără demnitatea pe lumea cealaltă. Crucile se pun de la copiii de 10 ani în sus, pentru că cei mici nu sunt în oală cu omul și femeia care au trecut prin viață și au făcut păcate. Obiceiul ăsta nu are început. [...] Locul lor nu știi unde se află, dar trebuie să le pui undeva: pe pomi, pe stâlpi. Astea sunt crucile de jurământ!⁶⁰

⁵⁹ Similar, la 40 de zile se face o pomană dublă, simetrică, pentru mort și pentru „izvorul” slobozit: „La șase săptămâni – două Căpețele: unu pentru crucea de la izvor, al doilea al mortului” (***, *Alimentația. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, Ion Ghinoiu (coord.), elaborare, îngrijire științifică și redacțională de Cătălin Alexa, Cornelia Belcin Pleșca, Laura Ioana Toader, București, Editura Etnologică, 2018, p. 300).

⁶⁰ <https://jurnalul.ro/special-jurnalul/crucea-de-jurament-apara-aici-demnitatea-omului-plecat-din-colo-549279.html>.



Cruci de jurământ policrome. Aninoasa, Gorj (stg.), Totea de Licurici, Gorj (centr.), Vierșani, com. Jupânești, Gorj (dr.). Fotografii A. C., 2020.



Cruci de jurământ fără inscripții, Salcia, Com. Argetoaia, Dolj. În centru, cruce pregătită de meșterul crucer Paul Balaci pentru uzul propriu. Fotografii A. C., 2020.



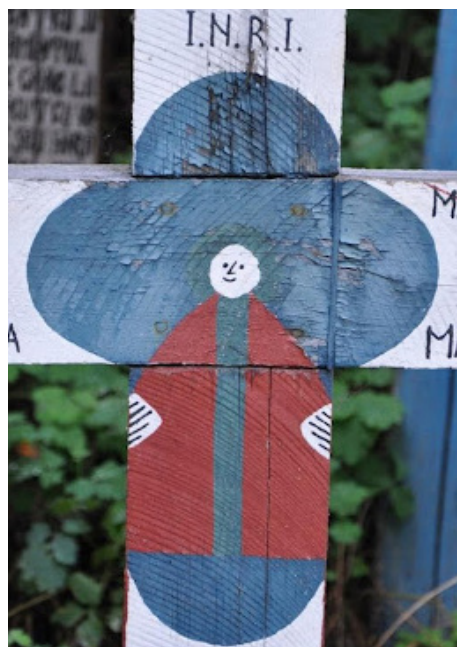
Cruci de jurământ monocrome cu decorație incizată (Salcia, com. Argetoiaia, Dolj).
Fotografii A. C., 2020.



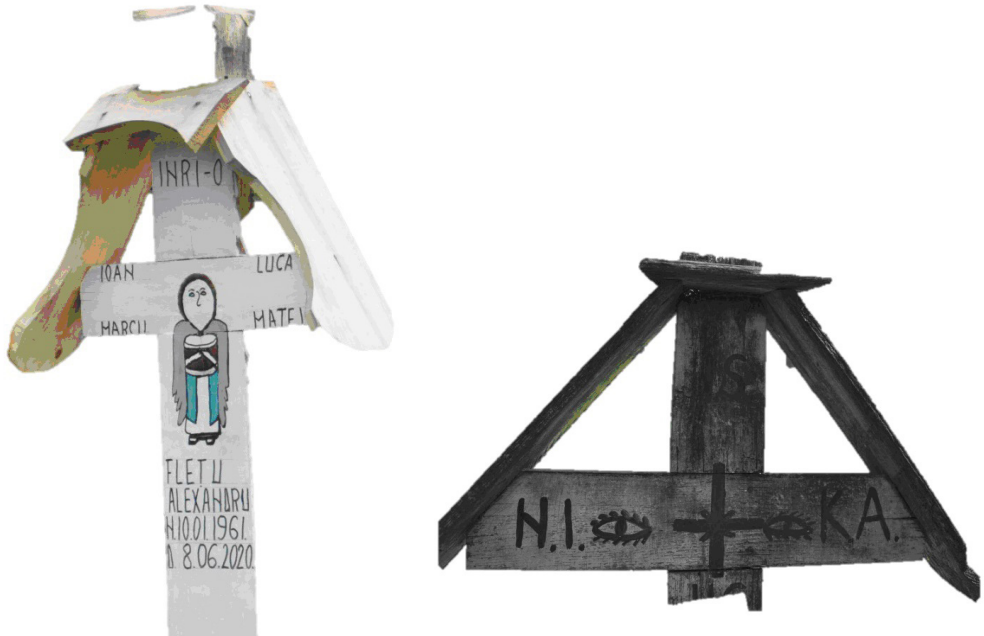
Cruci de jurământ decorate în alb-negru (cimitirul din Poiana, com. Turburea, Gorj).
Fotografii A. C., 2020.



Cruci de jurământ cu formă atipică, la o fântână de pomenire (Gilortu, com. Brănești, Gorj, stg) și la cimitir (Sterpoaia, com. Aninoasa, Gorj, dr.). Fotografii A. C., 2020.



Reprezentări hristice pe cruci de jurământ: Șipotu, com. Turburea, Gorj (stg.), Groșerea, com. Aninoasa, Gorj (dr.). Fotografii A. C., 2020.



Reprezentare hristică (Groșerea, com. Aninoasa, Gorj, stg.) și cruce de jurământ antropomorfă (Armășești, com. Cernișoara, Vâlcea, dr.). Fotografii A. C., 2020.



Crucea punții și cruce de jurământ, Aninoasa, Gorj (stg.); cruci de jurământ pereche, în ritual („Această cruce de jurământ este pentru iertarea păcatelor robului lui Dumnezeu”, „Această cruce este pentru podelul robului lui Dumnezeu...”, decedat 13.07.2020, Șipotu, com. Turburea, Gorj, dr.). Fotografii A. C., 2020.



Cruci de jurământ la poarta cimitirului mic din Vladimir, Gorj. Fotografie A. C., 2020.



Complex memorial popular campestru: podet, cruci și fântână de pomenire („izvor”), la marginea unui drum important. Lăpușata, Vâlcea. Fotografie A. C., 2020.



Fântână de pomenire („izvor”) cu cinci punți. Salcia, com. Argetoaia, Dolj. Fotografie A. C., 2020.



Fântână de pomenire („izvor”), în ritual (v. lumânarea aprinsă de pe podet), la Adormirea Maicii Domnului, 2020. Cotofenii din Dos, Vâlcea. Fotografie A. C., 2020.



Cruce de jurământ pe trunchiul copacului și punte de pomenire, în ritual, la Adormirea Maicii Domnului, 2020. Coțofenii din Dos, Vâlcea, fotografie A. C.

Cu mare părere de rău, etnologul constată pierderile ireversibile pe care intervenția autorităților locale neinformate le produce unor inestimabile obiceiuri populare de durată seculară. La Groșerea, în comuna gorjeană Aninoasa, un loc de trecere unde se află un podeț simbolic și sute de cruci de jurământ – la baza cărora numeroase candelă sugerează persistența ritualului în prezent – este în mod șocant marcat cu un panou de interdicție stipulând valoarea amenzii penale (!), ca și cum ar fi vorba despre un loc de depozitare a gunoiului: „Interzis montarea crucilor. Se pedepsește cu amendă penală de la 500 la 1500 lei” (a se vedea fotografiile de mai jos). Deducem că pentru primarii sau poliția locală pe de o parte astfel de cruci reprezintă o imagine obișnuită, nicidecum excepțională (deși densitatea crucilor în anumite zone este, dimpotrivă, dovada intensității și a valorii obiceiului), o imagine devenită banală, astfel încât își pun problema „curățării” locurilor de asemenea „deșeuri”, iar pe de altă parte decidenții la care ne referim au pierdut legătura cu specificul cultural al zonei și nu cunosc semnificația acestor artefacte populare. De vină par a fi snobismul, lipsa de cultură, dezinteresul pentru consultarea specialiștilor sau măcar a localnicilor care sunt autorii și beneficiarii ritualului ridicării crucilor de jurământ (aceștia din urmă sunt însă tratați de autorități cu un dispreț complet nemeritat!), un greșit simț gospodăresc, confundat cu imitația servilă a modelelor estetice generale ș.a.m.d. *Crucile de jurământ sunt prin esența lor obiecte de patrimoniu, chiar dacă deocamdată procesul patrimonializării lor este în curs.* Aparent, ele încă aparțin doar culturii populare locale, cel puțin sub aspectul recunoașterii lor ca valoare, utilitate simbolică și funcțiune rituală, dar, *în mod esențial, ele au aparținut dintotdeauna culturii noastre naționale.*

Un alt caz care trebuie semnalat este tăierea „pluților” cu cruci din intersecția de la intrarea în satul Aninoasa. Intervenția s-a produs în ultimul deceniu, tot din dispoziția autorităților locale. Crucile scoase de pe trunchiurile celor trei plopici seculari care au fost tăiați au fost ulterior masate pe câteva panouri ridicate la fața locului (vezi imaginea de



Crucile de jurământ recuperate de pe trunchiurile celor trei plopi („pluți”) tăiați, Aninoasa, Gorj.
Fotografie A. C., 2020.



Cruci de jurământ și panoul oficial de interdicție de la capătul șirului de cruci.
Groșerea, com. Aninoasa, Gorj. Fotografii A. C., 2020.

mai jos); e bine, totuși, că măcar s-au păstrat și că au rămas pe amplasamentul original (nefiind deloc întâmplător ridicate la o răscruce de drumuri).

Am semnalat responsabililor⁶¹ de la Muzeul Județean Gorj fenomenele îngrijorătoare constatate pe teren, la Groșerea și Aninoasa, în speranța ca pe plan local să se producă o informare reciprocă a decidenților politici și culturali, pentru

⁶¹ Prin implicarea domnului Albinel Firescu, șeful Secției de artă și etnografie, a apărut ulterior în presa locală articolul: *Crucile, interzise la Aninoasa de „nu se știe cine”* – <https://www.verticalonline.ro/crucile-interzise-la-aninoasa-de-nu-se-stie-cine> (autor Aura Stoenescu, 14 septembrie 2020).

patrimonializarea inestimabilelor artefacte și mai ales pentru a opri intervenția abuzivă a statului în desfășurarea obiceiului ca atare. În cazul crucilor de jurământ olteneste suntem în situația fericită a unui *obicei viu*, care nu are nevoie de mari eforturi de conservare, ci doar de conștientizarea oficială a valorii sale culturale. Sperăm ca acest semnal de alarmă să contribuie la declanșarea unei binevenite schimbări, în sensul unei abordări profesionale, neabuzive, neintervenționiste. Dacă localnicii vor fi lăsați să își desfășoare ritualul funerar așa cum o fac de atâta vreme, crucile de jurământ vor continua să fie pictate și ridicate în locurile specifice funcționalității lor rituale, de unde asigură, în plan simbolic, legătura între lumea de aici și „satul de dincolo”.



Cruci de jurământ și panoul oficial de interdicție de la capătul șirului de cruci.
Groșerea, com. Aninoasa, Gorj. Fotografii A. C., 2020.

SISTEME NORMATIVE ÎN ȚARA OĂȘULUI: CRIMA CA INDICE AL UNITĂȚII MORALE COMUNITARE

Corina IOSIF^{*}

Systèmes normatifs en pays d'Oas: le meurtre comme indice d'une morale communautaire (Résumé)

Des phénomènes récents tels que l'expansion explosive des migrations de main-d'œuvre au cours des 20 dernières années et, par conséquent, la perturbation des systèmes économiques zonaux (formels et informels) ont inévitablement affecté les systèmes normatifs (sociaux, économiques, notamment moraux) caractéristiques des cultures locales.

Ils portent les marques de dissolutions et de reconfigurations qui, dans bien des cas, tendent à maintenir le lien social.

Ce texte se concentre sur la notion d'honneur, avec son corollaire: la honte, comme champ sociologique principal et facteur important de la cohésion du groupe. Je propose une discussion sur la place du meurtre dans le système de valeurs morales qui caractérise la culture régionale du Pays d'Oach et comment elle participe à la construction de l'identité socioculturelle de l'individu.

Mots-clés: communautés paysannes, honneur, traditions, meurtre, Pays d'Oaş.

Cuvinte-cheie: comunități țărănești, onoare, tradiții, omor, Țara Oaşului.

Sistemele normative ale culturilor tradiționale regionale din estul Europei au fost puse la încercare în ultimii 25 de ani. Sub impactul procesului de mondializare a societății de piață¹, al proceselor politice care au caracterizat în această perioadă Europa, al celor demografice provocate de fenomenul migrației, aceste sisteme (cum sunt codurile morale, ale onoarei sau cele ale raporturilor de putere între generații) au fost perturbate și conduse spre diverse reconfigurări. Aceste reconfigurări s-au manifestat fie ca factori disolutivi, fie ca factori de confirmare a legăturii sociale, respectiv comunitare.

Unul dintre domeniile de referință al coeziunii de grup, cel al onoarei, împreună cu corolarul său: rușinea, ne va sta în special în atenție. Aceste valori morale reciproce, luate în considerare ca fundament al afilierii și integrării individului în grup, reprezintă, fiecare în parte, măsura stimei care se acordă unui individ de către cei din grupul din care face parte, măsura „opinie publice” la care individul se poate aștepta și de care depinde².

^{*} Muzeul Național al Țăranului Român, București.

¹ Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, New York, Farrar & Rinehart, 1944.

² David G. Gilmore (edit.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington DC, American Anthropological Association, 1987, p. 5; vezi de asemenea Julian Pitt-Rivers, *Honour and social status*, în J. G. Peristiany (edit.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, London, Weidenfeld and

Experiența teoretică pe care o iau ca reper aici este, inevitabil, cea acumulată și formulată în cercetarea spațiului mediteranean, spațiu care a oferit studiul de caz și reperul teoretic de referință pentru înțelegerea raportului dintre onoare și rușine ca trăsături structurante ale unei arii culturale unitare. Fără a neglija diversitatea de standarde (sociale, economice, ce privesc relațiile dintre sexe etc.) care participă la construcția cuplului conceptual onoare/rușine³, o să mă opresc aici mai ales asupra problemei exercitării autorității și a puterii, a ierarhiilor acestora în interiorul sistemului comunitar, dar, mai ales, în afara spațiului domestic. În mod particular mă voi concentra asupra felului în care ierarhiile puterii se exprimă în forma extremă a crimei (și a limbajului aferent acesteia) ca modalitate de integrare comunitară/socială. Crima, independent de statul ei de infracțiune, a cărei definire se regăsește în sistemul normativ al dreptului penal (care, la rândul lui, este un domeniu al societății moderne), câtă vreme își află locul ca reacție la o abatere de la practica normelor tradiționale, are legitimitate și nu atrage după sine sancțiune⁴.

Voi vorbi, deci, despre locul pe care îl are omorul ca instituție reglatoare a ierarhiilor sociale în sistemul normativ local din Țara Oașului și despre felul în care acest domeniu social al crimei poate defini identitatea culturală a individului. Crima va fi deci analizată aici și ca formă de comunicare, ca formă de apartenență la grup și, implicit, ca fenomen producător de legătură socială.

Acest domeniu, cel al omorului reglat de codurile onoarei în societățile tradiționale, a stat în cultura savantă română (dinainte de căderea regimului comunist) mai degrabă în atenția istoricilor și a teoreticienilor dreptului cutumiar decât în cea a etnologilor. Doar recent acest interes s-a materializat în texte redevabile etnologiei.

Chiar și în urma unei evaluări empirice a vieții Țării Oașului și a istoriei recente a zonei, referirea la crimă constituie o prezență constantă. Pentru a susține cu un exemplu această afirmație: în timpul cercetării de teren pe care am făcut-o în Oaș în luna iulie a anului 2015, drumurile între sate le făceam cu taximetrul, pe care îl împărțeam de fiecare dată cu mai mulți călători ce se cunoșteau între ei. La fiecare drum, unul dintre subiectele de discuție era o crimă înfăptuită, recunoscută de ucigaș, sau pe cale să se înfăptuiască. Atrag atenția aici mai ales asupra locului pe care crima o avea în preocupările oamenilor și mai puțin la o posibilă statistică a incidenței ei în zonă. Prezența crimei, care, pînă în 1990 cu greu ar fi putut face subiectul unei cercetări formale de etnologie sau de sociologie, a făcut subiectul unei teze de doctorat susținute în 2012 și la care voi face referire.⁵

Nicolson, 1865, s-au semnat tot de Julian Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem: or, the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

³ Michael Herzfeld, *Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems*, în „Man”, New Series, Vol. 15, No. 2 (Jun., 1980), Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, p. 339–351, 1980.

⁴ Păstrarea unor sisteme tradiționale de construire a legitimității în formă scrisă, așa cum este, de exemplu, pentru spațiul european *kanun*-ul albanez, ne îndreptătesc să conferim aceeași credibilitate unui sistem normativ local precum cel care a legitimat agresiunile fizice despre care e vorba aici, căci el a generat comportamente individuale și de grup ce au semnificații în cultura locală (Leonard Fox, *Kanuni i Lekë Dukagjini / The Code of Lekë Dukagjini*, arranged by Shtjefën Gjeçov, New York, Gjonlekaj Publishing Company, 1989). Vezi în această privință și notele 13 și 14.

⁵ Citările din acest text trimit la teza de doctorat susținută de Nicoară Mihali în 2012. Teza a fost publicată în 2013 la Editura Limes, Cluj-Napoca, cu titlul *Țara Oașului – Lumea tradițională și vendeta*.

Există câteva aspecte care ne interesează aici și care fac din dinamica fenomenului social al crimei în Oaș o instituție. Ea ar putea fi definită, în funcție de conținutul ei, ca vendetta⁶ (la albanezi *gjakmarrja*, cu aceeași semnificație de „răzbunare a sângelui”). În general, vendetta este definită ca „joc de control social sau sistem de drept cutumiar”⁷. Acest tip de răzbunare este cunoscută și practică în societăți tradiționale din toate părțile lumii. Termenul trebuie folosit însă cu precauție, deoarece el desemnează o situație în care nu doi indivizi sunt implicați în răzbunare, ci două grupuri de rude (familii), de regulă în descendență patrilineară, în așa fel încât obligația răzbunării se propagă în rețeaua de rude, de la cea mai apropiată rudă de sex masculin în linie paternă (tată, frate) până la cea mai îndepărtată în lipsa primilor. Actul răzbunării se face prin recurs la divinitate, atât punerea ei în aplicare, cât și anularea ei⁸.

În acest caz, crima vine să contracaraze o lezare a onoarei sau este o răzbunare a unei crime care a precedat-o. Fapta este recunoscută întotdeauna, iar intenția crimei este anunțată public, de cele mai multe ori pe calea formală a strigăturii (țipuriturii) din timpul jocului sau a unei petreceri. Crima însăși are loc în mod frecvent în locuri publice, cu ocazia unor evenimente care antrenează o mare parte din membrii comunității (nuntă, horă de duminică sau de sărbători, sâmbra oilor, pâlincie, sau alte obiceiuri de peste an, cum erau înainte de accentuarea migrației pentru muncă). Ea atrage după sine răzbunarea, „sângele cere sânge”, răzbunare care poate dura de-a lungul mai multor generații. În acest caz putem spune că se pune în mișcare instituția vendettei. Încetarea conflictului care ducea inevitabil la crimă se putea realiza prin împăcare formală, consfințită de recursul la divinitate (jurământul în biserică). Prin această dublă ancorare a crimei ca reglator extrem al ierarhiilor în interiorul unui grup, ancorare ce face recurs atât la normele comunitare, cât la instanța divină, crima ca instituție a onoarei, construiește frontierele comunitare. Importanța ei în viața comunitară este pusă în evidență, în negativ, și prin faptul că posibilele crime în care victima (sau agresorul) nu făceau parte din sistemul social al Oașului nu sunt reținute de memoria colectivă, semn că ele nu au semnificație comunitară/socială. Obligațiile morale ale individului sunt, deci, concentrate în interiorul sistemului social (comunitar) din care acesta face parte.

Agresiunea, ajungând până la crimă, ia câteodată forme care par aberante pentru o privire exterioară. Iată câteva exemple⁹:

1. În iulie 1970, un bărbat, tată a 5 copii minori, construia un gard; în același timp, secretarul comunal de partid urmărea campania agricolă însoțit de secretarul organizației P.C.R. al C.A.P.-ului local. Dintr-o dată, bărbatul, agasat (vexat) de plimbarea secretarului P.C.R. pe câmp, l-a lovit cu o piatră în ceafă. Instanța a considerat fapta infracțiune de ofensă adusă autorității, s-a ținut cont de nivelul cultural redus al inculpatului și a fost condamnat la 6 luni de închisoare¹⁰.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Stephen Wilson, *Feuding, conflict and banditry in nineteenth-century Corsica*, Cambridge, Cambridge University Press, (1941) 1988, p. 16.

⁸ Leonard Fox, *Kanuni i Lekë Dukagjinit / The Code of Lekë Dukagjini*, arranged by Shtjefën Gjeçov, New York, Gjonlekaj Publishing Company, 1989, p. 10.

⁹ Cazurile selectate din lucrarea lui Nicoară Mihali sunt expuse în ordine cronologică.

¹⁰ Arhiva Tribunalul Satu Mare, dosar nr. 6/1970, fila 12 (Mihali, *op. cit.*, p. 89).

Nu se menționează în citare cine din sat fusese proprietarul aceluși pamânt anterior colectivizării (începută în jurul lui 1960). Dar dacă ținem cont că politica recrutării în noul context politic (comunismul) tindea să ridice în pozițiile importante ale structurilor politico-administrative locale indivizi aflați în marginea ierarhiilor tradiționale de putere (mai ales din cauza sărăciei, dar și din cauza comportamentelor ce nu se conformau cu sistemele normative locale)¹¹, ar putea fi de înțeles sursa vexării agresorului. Toate aceste detalii de context fiind inexistente într-un dosar al puterii juridice, se pot doar presupune cauzele agresiunii.

În mai 1970, la o sâmbură, un tânăr de 19 ani vede pe un alt tânăr că se plimbă însoțit de muzicanți și, considerând asta un afront, îl lovește cu cuțitul de baionetă de șapte ori în diferite părți ale corpului. Victima va sta în spital 40 de zile, iar agresorul este condamnat la 2 ani de închisoare.¹²

Importanța pe care prezența ceterii (a muzicii) o are în exhibarea personală ca semn al poziției sociale înalte este bine cunoscută cercetătorilor Oașului¹³. Este greu însă de măsurat impactul social al unei astfel de afirmări de sine într-un anumit context. Poate fi însă bănuțit atunci când ea este contracarată printr-o agresiune fizică de asemenea proporții.

În 1986, un tată își ucide fiul cu cuțitul. Fiul tăia lemne. Pe la el au trecut doi prieteni, pe care i-a servit cu palincă. Tatăl s-a simțit deranjat și l-a tăiat pe fiu la cap cu un cuțit. Fiul moare a doua zi în timp ce pune două steaguri de 1 decembrie pe sediul școlii. Tatăl este condamnat pentru omor calificat la 9 ani de închisoare.¹⁴

Grupul domestic presupune în Oaș coexistența mai multor generații (de regulă trei) în aceeași gospodărie. Relațiile ierarhice în interiorul grupului sunt reglate de sisteme normative complexe, legate atât de sistemul de filiație, cât și de cel de alianță (endogamă în Oaș). În aceste condiții normele de coabitare sunt, de regulă, extrem de nuanțate, iar setul de interdicții, dublat de cel de permisivități care reglează aceste norme, cu toate nuanțele lor, poate lesne să scape unui ochi neavizat. Forța cu care aceste reguli se impun poate fi ghicită, din nou, în reacția tatălui agresor.

În 3 februarie 1991, mai mulți tineri din Turț organizează un meci de fotbal. După meci merg toți să bea. Unul dintre ei dorește să pornească un casetofon, un altul nu e de acord și-l lovește pe primul cu un par în cap. Agresorul primește pedeapsa de 3 ani și 6 luni închisoare pentru tentativă de omor.¹⁵

Independent de situația de petrecere în care această agresiune a avut loc (și care îi poate justifica intensitatea) în spatele ei se poate observa din nou prezența a cel puțin

¹¹ Am avut, în 2015 o discuție extrem de utilă pe această temă cu domnul Remus Vărnab, directorul Muzeului Țării Oașului din Negrești-Oaș, discuție pentru care îi mulțumesc aici.

¹² Nicolară Mihali, *op. cit.*, p. 92.

¹³ Aceste aspecte cultural-sociale sunt tratate pe larg în Jaques Bouët, Bernard Lortat-Jacob, Speranța Rădulescu, *Din răspuțeri*, București, Editura ICR, 2006, traducerea în limba română a cărții *À tue-tête. Chant et violon au Pays de l'Oach, Roumanie*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2002. Cartea este însoțită de un DVD (imagine și muzică), apărut în colecția „Hommes et musiques”, Société française d'ethnomusicologie.

¹⁴ Nicoară Mihali, *op. cit.*, p. 103.

¹⁵ *Ibidem*, Arhiva Tribunalul Satu Mare, dosar nr. 57/1991, fila 3.

doi factori recurenți în atacurile de această categorie: muzica și relația (mereu) ierarhică dintre indivizi în interiorul aceleiași categorii de vârstă¹⁶.

Acest domeniu, cel al agresiunii finalizate prin omor nu aparține însă în exclusivitate bărbaților. Crima ca urmare a lezării onoarei poate fi înfăptuită inclusiv de femei. În 2008, o femeie își omoară prietena din gelozie, dându-i foc, după ce a turnat pe ea benzină. Imediat după crimă femeia s-a predat poliției.¹⁷

Dificultatea de a conecta unele crime cu un cod unanim recunoscut al onoarei (legat de sexualitate, de proprietate, de ierarhiile sociale, și nu numai, și care pune în lucru principii morale ca respectul și onestitatea), ca și prezența femeilor în domeniul crimei ca agresoare, vine să confirme critica formulată de Herzfeld asupra presupusei uniformități a conceptului de onoare.¹⁸ La un plus de atenție în formularea acestui concept ne obligă, în cazul nostru, felul în care localnicii definesc exigențele unei poziții sociale superioare din punct de vedere ierarhic în sistemele comunitare din zonă. E vorba de persoanele (bărbați, dar și femei) care sunt clasate ca fiind „de prima”, „cel mai văzut” „sub grumazu’ ceterii”. Fiecare dintre cele trei sintagme descrie în expresii ale limbajului local faima, capacitatea unui individ de a polariza atenția celor din grupul din care face parte. Această polarizare a atenției se obține, conform normelor locale, prin dovedirea excelenței în avere, nu în ultimul rând prin dovedirea aptitudinilor de sociabilitate.¹⁹ Dintre acestea, talentul horitor/cântăreț și de dănțăuș/dansator par să fie cele mai importante, căci aceste calități conferă individului, în speță bărbaților, dreptul de a dansa în relație directă cu ceterașul, în fața lui.²⁰ Este o poziție privilegiată, căci din negocierea dintre cei doi, dansatorul își lansează strigăturile, care sunt o afirmare publică a prestaței individuale și care pot conține inclusiv anunțul public al intenției de a folosi cuțitul, chiar de a ucide.

La acestea se adaugă o exigență importantă, aceea de a impune și de a păstra poziția socială dorită sau deja dobândită. Ea se traduce prin comportamente sociale legate de disponibilitatea pentru atac și pentru apărare, ambele, în cuplu, definind curajul. De altfel, rugați să explice ce înseamnă să ai onoare, majoritatea celor întrebați răspund că înseamnă „să ți se știe de frică”²¹.

Crima este acceptată și integrată ca domeniu al vieții sociale, propriu mai ales bărbaților: mama obișnuia ca, la nașterea primului fiu, să-i treacă prin fața ochilor

¹⁶ Vezi în această privință Ion Mușlea, *Cercetări etnologice zonale*, ediție critică, note și un glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2004, p. 72.

¹⁷ Incident menționat de dl. Remus Vărnăv în 2015.

¹⁸ Michael Herzfeld, *Honour and Shame*.

¹⁹ Corina Iosif, *Hora satului din Certeze. O descriere etnografică*, Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2005, p. 29–34.

²⁰ Vezi Corina Iosif, *op. cit.*, p. 72–82, dar mai ales J. Bouët, B. Lortat-Jacob, S. Rădulescu, *op. cit.*, 2006.

²¹ Am încercat, în timpul cercetărilor de teren întreprinse la Certeze în 1993 să înțeleg ce înseamnă să ai „onoare”. Întrebarea mea era adresată mai ales tinerilor necăsătoriți, care, în unanimitate mi-au răspuns, „să-ți știe toți de frică!”. Atunci am interpretat răspunsul ca pe o eschivare de la a-mi lua în serios întrebarea. Semnificația răspunsului am înțeles-o mai târziu, când am auzit primele istorisiri ale unor atacuri cu cuțitul petrecute la joc. Nicoară Mihali prezintă procentual răspunsul la această întrebare: „Un om de onoare este: 1. Un om pe care-l respectă ceilalți – 30% 2. Un om pe care ceilalți îi știu de frică – 70%” (Nicoară Mihali, *op. cit.*, p. 5).

un cuțit, iar cînd pruncul ajungea să pună mîna pe cuțit să spună: „Țucu-te mama, mîndru mării”²².

O descriere succintă a crimei ca domeniu al vieții sociale și ca reglator al ierarhiilor comunitare departajează două ipostaze ale acesteia: cea virtuală, care se construiește în viața individului chiar de la nașterea acestuia, și cea reală, care se pune în fapt de la decizia (expusă public) de înfăptuire a crimei, pînă la consecințele ce decurg din ea. Prima ipostază a crimei, ce se construiește ca domeniu al vieții sociale, cum spuneam, chiar de la nașterea unui copil, continuă prin integrarea copilului în viața comunitară. (Înainte de generalizarea migrației pentru muncă, copiii cunoșteau, mai întotdeauna, înaintea oamenilor ordinii publice, informații extrem de detaliate despre felul în care o crimă sau o agresiune avusese loc). Jocurile dintre cei intrați în adolescență presupuneau adesea folosirea cuțitului, chiar dacă aceste jocuri se soldau cu răniri.²³ Este perioada în care tinerii învață să aplice două feluri de lovituri, cele care care „*fac sângele să curgă*” și cele care aduc moartea.

Tinerii încep să poarte sistematic cuțit imediat ce intră în adolescență, inclusiv la școală, iar capacitatea de a-l folosi este anunțată formal și ceremonial, mai ales în ocazii de joc (sau de sărbătoare în general) sub forma țipuriturii²⁴, care sunt scurte fragmenete melodice, însoțite de text rimat, cîntate în acut, și din cauza aceasta extrem de ușor de sesizat, sau prin exhibarea cuțitului în timpul jocului, semn că acesta a devenit, din unealtă, o armă menită atacului și apărării. „*Săraca centura mé, / Tri cuțâte zac în ie / Unu' råde, unu' plânge / Unu' zice că bé sânge / Din gura tâlharilor / Din capu' dușmanilor!*”, în varianta notată de Mușlea, *Trii cuțite în cura/ Unu zbghiară, unu plânge/ Unu carne să mănânce*²⁵.

Sau:

Țurai și țură, țura / Nu mă tem de nimenea / Că eu nu mă tem de nimé / Când cuțātu' îi la mine /

Sau:

Vai de mine și de mine / Că cuțātu' nu-i la mine / Și dușmanii or veni / Și n-am cu ce îi beli”.

Sau:

*„Oșanu-s, oșean oi si/ Batăr cât oi cotuni/ De-atâta mi averé/Cuțātu' și straița mé/ Cine mi-o furat straița/N-ajunge Duminica”.*²⁶

Sau:

Este semnalată disponibilitatea de a folosi cuțitul, indiferent de constrîngerile legii, fie cea aparținînd imperiului austro-ungar, fie cea din timpul regimului comunist sau cea de după căderea acestui regim: „*Nici jăndaru nu-i de ser/Să nu între brișca-n ie*”²⁷.

²² Citat și de Nicoară Mihali, *op. cit.* p. 188.

²³ Directorul Muzeul Etnografic al Oașului, Remus Vârnav, povestește că, pe vremea cînd era profesor la una dintre școlile din regiune, văzând rănila pe care câțiva adolescenți și le făcuseră în urma unei lupte simulate, s-a alarmat. Aceștia și-au liniștit profesorul spunându-i „noi nu ne batem, numa' ne jucălim!”.

²⁴ Vezi J. Bouët, B. Lortat Jacob, S. Rădulescu, *op. cit.*, 2006.

²⁵ I. Mușlea, *op. cit.*, p. 72.

²⁶ Nicoară Mihali, *op. cit.*, p.188–189.

²⁷ Nicoară Mihali, *op. cit.* p. 188.

Țipuritura este calea privilegiată de a anunța intenția de a ucide, ca și asumarea urmărilor crimei:

„Slobod i să se iubască/Cocon tânăr cu nevastă/ Pe unu' am de tăiat/ Care li-i mai gras în sat

Mama care l-o fătat/ Și-apoi mă duc la răgat”.

„Fost-o câine moșu' mneu/Ăla fecioru-s și ieu/ Fecioru' care-i fecior/Și-n temniță-i domnișor”²⁸.

Apoi, folosirea (cu succes) a cuțitului poate fi afirmată public tot prin intermediul țipuriturii: „O sută de cămârzani/ Mi-o ieșit, în drum, cu pari/C-o rugină de cuțât/Eu pă tăți i-am prăpădit”

Cu toate acestea, cele două feluri de a atac, pentru a ucide și pentru „face să curgă sângele”, semnalează cele două dimensiuni diferite ale fenomenului, două funcții diferite ale folosirii cuțitului. Dacă în situația în care agresiunea se finalizează cu moartea, funcția socială a fenomenului primează, în cazul în care atacul se finalizează numai cu rănirea (câteodată gravă) pare să fie mai importantă funcția rituală, cea care marchează debutul, apoi consfințește intrarea unui individ în viața de adult. Toți tinerii din Oaș au urme de cuțit pe corp, urme care dovedesc, prin poziționarea lor, lipsa intenției de ucide.

La rândul lui, atacul finalizat prin crimă comportă grade de exhibare diferită a uciderii, în raport cu gravitatea și tipul ofensei pe care crima vine să o anihileze.²⁹ Competiția pentru o femeie este soluționată, de exemplu, cu cât mai puțină exhibare, dar printr-o decizie promptă și radicală, o singură lovitură care poate aduce moartea instantanee a inamicului. (Fapta nu a atras, ulterior, condamnări penale.³⁰)

Umilirea publică și nejustificată este sancționată însă mult mai nuanțat, prin răzbunarea nu numai a ofensei propriu-zise (prin crimă), ci prin răzbunarea tipului ofensei aduse (prin batjocorirea sau torturarea victimei). Un exemplu: un tânăr, cunoscut pentru aroganța sa, îl obligă pe un altul să îngenuncheze în fața lui, într-un context public. Ca urmare tânărul ofensat, împreună cu fratele lui și un prieten, îl prind pe ofensator și

²⁸ Interviu cu Mitruț din Rus, 65 de ani, localitatea Rus, martie 2013, Nicoară Mihali, *op. cit.*, p. 195–196.

²⁹ Una dintre explicațiile cele mai nuanțate și care denotă complexitatea semnificațiilor pe care decizia omuciderii le pune în lucru se găsește în *Kanun*-ul albanez. Se menționează aici obligația sancționării agresiunii asupra unei femei (viol sau ucidere) prin moartea agresorului; în acest caz soțul îi va răzbuna femeii onoarea lezată, iar tatălui (sau fratelui) îi revine datoria de a-i răzbuna sângele. Această regulă dublă trimite la poziția femeii în tribul albanez, care la căsătorie intră în grupul de rudenie al soțului doar prin capacitatea ei de procreație. Ea ca individ (o pune în evidență chiar această normă cutumiară a răzbunării) continuă să aparțină până la moarte grupului de origine. Conform aceleiași logici, dacă o femeie își ucide soțul răzbunarea se va îndrepta asupra tatălui (sau a fratelui), nu asupra femeii (Leonard Fox, *op. cit.*, p. 38).

³⁰ „În anul 1947 m-am întors din Siberia. Și, bineînțeles, eu am fost fecior bătrân de 27 de ani și mi-am găsit și eu o femeie, adică o fată. Unul dintre feciorii din sat o umblat și acela probabil înaintea mé după fată. [...] Zăc, măi băiete, amu-i a mé tu coată-ți alta. El o fo criminal. Nu mă tem de tine, mai mare criminal îs eu. [...] ». O venit pe mine noaptea acasă și o fărmat casa tăta și o mârș în poiată și o împușcat un bou. «No, pușcat-ai tu bou, mă». Nu s-o mânat tri săptămâni, eu am făcut nuntă. Da l-am anunțat să nu zână la nunta mé. «Nu te suferesc». Tot l-am suferit, i-am dat pâlincă, i-am dat de mâncat. Când a fost a doua zi, vine la soră-mea. Am avut un șogor ca mine, iute, când o intrat în curte, o prins a tăia la iel. Eu am fost anunțat, când o prins a tăia în cela și eu am fost înapoia lui. «No, futu-ți dumnezeii. Doamne iartă-mă, no stai că amu tu ești gata mintenaș». Și o fost gata imediat. L-am și potrocat. Și ați fost pedepsit? Nicio secundă, știi ce-i o secundă” (Nicoară Mihali, *op. cit.*, p. 136–137).

îl plimbă prin sat, cu căruța, o noapte întreagă. În acest timp, unul dintre agresori mîna calul, al doilea cânta la vioară/ceteră și al treilea aplica din cînd în cînd victimei, cu cuțitul, lovituri care însă nu erau menite să aducă moartea instantanee.³¹ Nu pot să nu remarc aici, din nou, prezența ceterei asociată cu crima. Cazul prezentat mai sus pune în evidență (grație inclusiv descrierii mai detaliate a omorului) existența normelor comunitare de ierarhizare a gravității ofensei. Se poate presupune că aceste norme sunt active cu fiecare ocazie de agresiune fizică ce merge până la omor, dar la interferența cu sistemul normativ al dreptului penal ele se pierd, rămânând încriptate exclusiv în narațiunile locale despre crimă, în cazul în care etnologul interesat ajunge să le cunoască.

Ambele cazuri sunt citate de Mihali, primul din interviu, al doilea din documentele procesului care a urmat crimei.

Având ca mobil principal, în mai toate cazurile, „onoarea”, din primele decenii ale secolului XX și până astăzi, în Oaș, crima tinde să-și ajusteze mecanismele instituționale, în relațiile cu instituțiile de stat care reglează domeniul penal: la începutul secolului XX, avocații (mai ales evrei) obțineau în tribunale pedeapsa minimă (prin încadrarea juridică avantajoasă a faptei) pentru cei care înfăptuiseră crima; apoi obțineau eliberarea înainte de termenul ispășirii pedepsei. Pentru a evita înstrăinarea averilor în afara comunității, familiile implicate într-o astfel de situație puteau stinge conflictul prin recompensarea directă a celor prejudiciați (cu bani, cu pământ sau cu vite), la care se adăuga consfințirea rituală a stingerii conflictului (recursul la jurământul în biserică).³² În cazul acesta, instituția (comunitară) a vendettei nu interfera cu structurile oficiale ale justiției.

Instalarea și consolidarea puterii comuniste a adus cu sine o schimbare semnificativă în protocolul crimei. Instituțiile ordinii publice au părut atunci a fi incapabile de a diminua producerea crimelor în regiune, în primul rînd pentru că ele de multe ori nu erau denunțate. În aceste condiții și ca o dovadă a felului în care au fost percepute crimele din zonă de către instituțiile puterii nou instalate, judecarea crimelor ajunse în instanță începe să se facă public, în localitatea în care crima se produsese. Devine o practică sistematică organizarea proceselor în căminele culturale din satele Oașului.³³ Dar dezvoltarea fenomenului de spectacularizare a judecății și de exhibare publică organizată a ei nu au făcut decât să potențeze instituția crimei legată de onoare. Agresorii puteau acum să-și expună gestul, dimpreună cu semnificația lui (contracararea onoarei lezate) în fața comunității în ansamblul ei, special reunită în acest scop. Astfel, perioada regimului comunist nu a adus diminuarea crimelor de onoare în Oaș. „Aceste spectacole au fost ca

³¹ Bogdan Vasile și frații Boboi Mihai și Boboi Iacob au fost umiliți de către Bledea Mihai, zis Tămășcău. Ca să se răzbune, [cei trei] l-au purtat pe Bledea Mihai prin toată localitatea Bixad în miezul nopții. În acest timp, Boboi Iacob mîna caii, Boboi Mihai cânta la o vioară, iar Bogdan Vasile împlânta din cînd în cînd câte un cuțit în victimă, fără să-i aplice lovituri în zonele letale ale corpului. La trei dimineața, Boboi Mihai îl trezește pe tatăl său, spunându-i să vină să vadă pentru cine va face 25 de ani de închisoare, să-i arate tatălui său că neamul a fost răzbunat, că rușinea care i-a făcut-o Bledea Mihai este răzbunată (Mihali, p. 139). În timpul procesului public, la casa de cultură din localitate, inculpatul Boboi Mihai arată că-i pare rău că au ajuns toți trei în această situație și că **nu regretă comiterea faptei, să primească orice pedeapsă, trebuia să se ajungă la acest deznodământ întrucât șeful de post nu a făcut dreptate. A scăpat satul de unul care își bătea joc de toți, de întregul sat** (Nicoară Mihali, *op. cit.*, p. 154).

³² Mulțumesc din nou pentru toate aceste clarificări domnului Remus Vârnav.

³³ Nicoară Mihali, *op. cit.*, p. 84.

un bumerang, în loc să se reducă numărul cazurilor de crime, acestea creșteau” observă și Nicoară Mihali.³⁴

Astăzi, evenimente care presupun jocul au rămas nunțile, vizitele la nași și petrecerile de tot felul, căci hora satului („danțul”) a dispărut, practic, din viața satelor din Oaș. Declanșarea și consolidarea fenomenului de migrație pentru muncă a dus la diminuarea, dar nu și la dispariția fenomenului crimei comunitare. Cei uciși rămân tineri, logica rituală rămâne aceeași, chiar dacă punerea în scenă ceremonială se reconfigurează. De exemplu, tinerii morți de cuțit în străinătate sunt aduși acasă, pentru înmormântare, câteodată în sicriu cu capac de sticlă, iar semnul legăturii dintre locul morții și cel al înmormântării îl face crucea plasată pe locul crimei.

Diminuarea numărului crimelor (cu o creștere a iminenței acestora în lunile de vară, când au loc în Oaș nunțile celor plecați la muncă în străinătate, câteodată câte trei nunți pe zi, în fiecare zi a săptămânii) este văzută ca un semn de emancipare, dar și ca o dovadă a slăbirii legăturii comunitare. Scăderea evidentă, în ultimii 10 ani, a numărului de crime, este percepută, chiar în cuplu cu beneficiile ce rezultă de aici, ca un indice de disoluție a comunității ca unitate morală.

„Oamenii au ce îmbrăca, au ce mânca, dar i-o stricat televiziunile. Se trag oamenii în case, acuma, nu mai sunt vecini, prieteni, nu mai sunt frați, fiecare se trage acolo în carapacea lui și se uită la televizor până uită și Dumnezeu de iel. [...] Ceva nu-i bine. Altfel de oameni eram și dacă mai aveam câte o crimă. [...] S-o distrus moralitatea.”³⁵

³⁴ Nicoară Mihali, *op. cit.*, p. 84.

³⁵ Interviu cu Gheorghe Ciocan, 68 de ani, localitatea Certeze, ianuarie 2012 (Nicoară Mihali, *op. cit.*, pag. 136).

CRIZĂ ȘI DISCONFORT MORAL: PĂCATUL UNEI FEMEII BĂTRÂNE, FOST CANTOR ROMANO-CATOLIC¹

Tünde KOMÁROMI^{*}

Crisis Management and Moral Discomfort: the Case of a Catholic Clerk (Abstract)

The paper presents the case of a Hungarian Catholic clerk, an 81 year old lady from the Transylvanian countryside. Her daughter has sent her a bigger amount of money, but she understood soon that the post officer, a woman herself, has stolen a significant part of it. A procedure of reclamation followed, but the case remained unsolved. The director of the post-office and the local policemen did not help. Then she turned to the Romanian Orthodox priest for help and offered some money in change. Although it is quite widespread among the local Hungarians of different religious affiliation (but almost never Orthodox) to ask Romanian Orthodox priests for help in times of personal crisis (or the crisis of a family member), this is a highly contradictory solution for a pious Catholic clerk. She's never been before to any Orthodox priest, but she was aware of similar help seeking activities among the local Hungarian, Romanian or Roma. The same is true for the use of magic during her long lifetime. But using magic is regarded less sinful by the old clerk, than going to the Orthodox priest for the solution of a legal case. She senses God's intention behind her failure.

Keywords: personal crisis, divine punishment, moral discomfort, Orthodox priest, interethnic and interconfessional relationships.

Cuvinte-cheie: criză personală, pedeapsă divină, disconfort moral, preotul ortodox, relații interetnice și interconfesionale.

Lucrarea de față este un studiu de caz, relevant nu numai în context local, ci și în context transilvănean. Mătușa Teréz², o femeie de 81 de ani, romano-catolică de etnie maghiară, fost cantor al comunității locale de catolici, a comis o faptă fără precedent în viața ei: a cerut ajutor de la un preot ortodox într-o situație de criză declanșată după un furt. Această faptă era în contradicție cu valorile și convigerile sale religioase. Timp de o viață a observat cum vecinii și alți săteni și-au rezolvat situațiile de criză în mod similar și păreau să-și atingă scopul.

¹ O variantă diferită a acestui studiu a fost publicată în limba maghiară: *Krizishelyzet, megoldási kísérletek és büntudat: egy katolikus kántornő esete*, în Jakab, Albert Zsolt – Kinda, István (edit.), *Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére* [Poarta de aur. Studii în onoarea lui Ferenc Pozsony], Cluj-Napoca, Asociația Etnografică Kriza János – Muzeul Etnografic Maghiar în Aer Liber – Muzeul Național Secuiesc, 2015, 693–701.

^{*} Universitatea Károli Gáspár, Institutul pentru Studii Sociale și Științele Comunicării, Budapesta (Ungaria).

² Numele femeii este fictiv.

Am întâlnit-o pe mătușa Teréz în satul Hășmaș³, în centrul Transilvaniei. Populația satului e relativ numeroasă (în jur de 4500 de oameni) și de etnie diferită: români, maghiari și câteva familii de rromi. Satul a suferit schimbări radicale în perioada colectivizării (în anii 1950) și în deceniile perioadei socialiste care au urmat. Pământul a fost naționalizat, proprietatea privată a trecut în proprietatea statului. Țăranii au fost nevoiți să lucreze la „colectiv”⁴ sau în fabricile din orașul apropiat. Satul a fost nevoit să primească în jur de 2000 de moși din Munții Apuseni, convinși de către liderii Partidului Comunist local să se mute la Hășmaș (primul val în anii 1960, al doilea val în anii 1970). Grădinile țăranilor înstăriți (nu doar ale celor declarați chiaburi) au fost parțial oferite *viniturilor*, care s-au apucat să ridice case noi. Au apărut și străzi noi. Satul a început să se extindă. Migrația (organizată, influențată prin sprijin politic special) a fost prezentată ca un proces care înlesnește modernizarea și urbanizarea. Mulți dintre cei care s-au mutat în sat considerau Hășmașul un spațiu urban, din cauza proximității orașului și din cauza contrastului cu satele zonei montane.

Compoziția etnică și relațiile de putere din sat au trecut printr-o schimbare rapidă. Românii, minoritari în trecut, au devenit majoritari și fosta elită maghiară s-a marginalizat. De la începutul anilor 90 a venit un al doilea val de schimbări importante. Retrocedarea pământului a fost plină de tensiuni și compromisuri. Un procent relativ ridicat al populației a trecut la metode tradiționale de producție agricolă, când fabricile au dat faliment, câștigându-și existența prin vinderea produselor agricole (preponderent legume) în piețele din zonă. Un număr limitat de locuri de muncă pentru salariați ai bugetului de stat au fost disponibile chiar și în sat, iar cei care devin angajați se consideră norocoși, pentru că existența lor nu depinde de recoltă și de prețurile scăzute ale produselor. În general, banii contează și chiar și o pensie mică e mult apreciată.

Mătușa Teréz provine din familia unui bogătaș din sat, al doilea în ordinea importanței proprietăților funciare. Nu doar pământul, ci până și casa părintească a fost confiscată și naționalizată de către comuniști, birourile colectivului fiind instalate în acest imobil. Familia a fost nevoită să înceapă construcția unei case noi în frigul de noiembrie, locuind pentru o perioadă în șura vecinilor. Nu mi-a povestit mult despre viața sa, dar știm că a urmat studii la Marianum, Institutul Pedagogic Catolic pentru fete⁵, și a dorit mult să devină medic, însă tatăl ei a convins-o că această meserie ar fi de prisos pentru o fată bogată și frumoasă. Niciodată nu a devenit o adeptă a socialismului, în schimb, slujind Biserica Romano-Catolică, a devenit cantor. În această comunitate rolul de cantor

³ Hășmaș este o denumire fictivă, varianta românească a numelui Hagymás, folosită și în publicațiile precedente pentru a-i proteja pe oamenii din sat, care au contribuit prin opiniile și experiențele împărtășite la cercetare. Am efectuat mare parte a muncii de teren pentru teza de doctorat despre vrăjitorie în această localitate. Teza a fost publicată sub forma unei monografii: T. Komáromi, *Rontás és társadalom Aranyosszéken* [Vrăjitorie și societate în Zona Arieșului. Kolozsvár, Cluj-Napoca, Babeș-Bolyai University – Asociația Etnografică Kriza János, 2009. Hagymás se află în județul Cluj, aparținând de ținutul istoric denumit Scaunul Arieș (în limba maghiară *Aranyosszék*), unul dintre cele șapte Scaune Secuiești, unități administrative din Transilvania începând cu Evul Mediu și până în secolul 19. În Scaunele Secuiești nobilimea constituia un procentaj înalt al populației.

⁴ Cooperativa agricolă de producție, sau C.A.P, așa cum era numită cel mai frecvent în vremea aceea.

⁵ Școala Marianum a funcționat la Cluj între anii 1911 și 1948. Clădirea este folosită în prezent de Facultatea de Litere a Universității Babeș-Bolyai.

presupunerea îngrijirea bolnavilor, dar ea a fost atenționată de către preotul catolic să „*nu cumva să-l cheme la fiecare alcoolic*”. Trebuia să-l cheme doar pentru a servi la ultima mirungere. În cazuri mai simple ea este cea care oferea, de regulă, consolare enoriașilor.

Mătușa Teréz cunoștea bine populația autohtonă. A crescut printre ei și pe unii i-a slujit prin rolul ei de cantor. A întreținut relații bune cu mulți cunoscuți și cu vecinii, având și prieteni în sat sau la distanțe mari de localitate, printre altele fiind prietenă și cu o evreică. Atunci când am întâlnit-o, era o văduvă solitară, copiii fiind căsătoriți de decenii și trăind la mare depărtare de ea. Pentru că lucrase doar la Biserica catolică, nu avea pensie și depindea de ajutorul financiar primit de la fiica ei. Primea lunar o sumă necesară pentru susținerea gospodăriei. Bani i se trimiteau prin poștă și una dintre poștășițe (o femeie de vârstă medie, Margit⁶) îi aducea acasă.

Odată, înainte de Paște, fiica îi trimisese o sumă mai mare ca de obicei. Poștășița știa că mătușa Teréz are văzul slab și s-a folosit de această slăbiciune fizică a ei. I-a dat numai parte din banii sosiți, păstrând restul pentru sine (o sumă destul de mare). Mătușa Teréz nu a bănuțit nimic și a semnat chitanța de parcă ar fi preluat suma întreagă. În scurt timp îi mulțumi fiicei într-o scrisoare pentru bani, menționând suma. Fiica ei a înțeles din scrisoare că mama nu a primit decât o parte din bani și a încercat să clarifice într-o convorbire cu ea ce s-a întâmplat.

Mătușa Teréz s-a dus la oficiul poștal să întrebe directoarea oficiului despre suma primită de la fiica ei și înmână poștășiței Margit. Directoarea a recunoscut că i-a dat lui Margit întreaga sumă, însă nu exista nicio dovadă despre cele petrecute ulterior.

Când mătușa Teréz a înțeles că problema nu se poate rezolva la oficiul poștal, a depus plângere la poliția locală. Polițistul a chemat-o pe Margit, poștășița acuzată, și a rugat-o să demonstreze prin jurământ (cu mâinile pe cruce și Biblie) că nu a furat banii bătrânei. Margit a depus jurământul fără jenă și cazul astfel s-a și încheiat. Când mătușa Teréz a venit la poliție să se intereseze, unul dintre polițiști a introdus-o în acea cameră, unde țin crucea și Biblia închise într-un dulap. Ea a fost impresionată de prezența acestor simboluri religioase la poliție, la fel de folosința lor, și s-a simțit revoltată și fără speranță în același timp. Bani ei au fost furăți și nu exista cale legală pentru judecată. S-a îmbolnăvit de supărare. Nimic nu i se părea mai important decât răzburarea și decât recunoașterea publică a cazului de furt. Să afle toți că poștășița este „*o gunoaie ticăloasă*”.

Cum nu existau dovezi, era imposibil să se pornească o judecată formală. În cazuri similare, localnicii recurg la metode de justiție alternativă prin practici magice sau cerând ajutor divin. În unele cazuri oamenii caută o vrăjitoare sau fac farmece ei înșiși⁷. Alteori caută un preot ortodox (român) și îl roagă să se roage pentru ei, oferind bisericii

⁶ Margit e un nume fictiv.

⁷ Localnicii consideră că se pot face făcături în cazul conflictelor sau al pagubelor economice serioase cauzate de un făptaș necunoscut. La fel, se crede că făcăturile pot cauza probleme de sănătate, probleme ale relațiilor interumane ori probleme de natură economică (pagube). Acestea sunt domeniile de acțiune ale vrăjitoriei. Religiozitatea este un sistem complementar, iar preoții ortodocși sunt considerați specialiști importanți ai vindecării religioase, capabili să desfacă vrăji (în traducerea în limba engleză a cărții lui Favret-Saada e folosit termenul ‘unbewitching’: Jeanne Favret-Saada, *Unbewitching as therapy*, în „*American Ethnologist*”, vol. 16, nr. 1, 1988, p. 40–56), sau să rezolve cazuri juridice prin rugăciuni, cu ajutorul lui Dumnezeu (T. Komáromi, *Rontás és társadalom Aranyosszéken*).

o donație. Oamenii zic că numai preoții ortodocși sunt de acord să ajute în asemenea cazuri (iar preoții romano-catolici, calviști, sau unitarieni, nu). Se presupune că preoții ortodocși mediază mai eficient între oameni și Dumnezeu și că din rugăciunile lor va rezulta soluționarea cazului și demascarea persoanei vinovate. Judecata se poate discerne observând evenimentele care survin după slujbe, rugăciuni și perioada postului sever al persoanei păgubite⁸. Consecințele pot fi fatale: boli serioase sau chiar moartea (la fel ca în cazul făcăturilor), dar dacă se întâmplă să izbucnească un foc, este interpretat de localnici ca pedeapsă a vinovatului. Paguba e suferită de persoana vinovată sau de către un membru de familie: de exemplu, în cazul în care furtul a fost comis, persoana care a furat va fi pedepsită. Dacă acuzația este falsă, pedeapsa cade pe persoana care acuză. Nimeni nu va condamna persoana care „cere slujbe”; membrii comunității acceptă această soluție⁹, deși rareori vorbesc despre ea și vorbesc doar cu cei apropiați¹⁰.

⁸ Oamenii din sat spun că preotul ortodox de obicei îi sfătuiește să țină post și să se roage (o perioadă sau în unele zile ale săptămânii).

⁹ La fel cu cele descrise de către Evans-Pritchard în cazul populației Zande, actul magic este considerat just (și deci bun) când atacă persoana vinovată (E. E. Evans Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press, 1937, p. 108).

¹⁰ Am scris detaliat despre justiție alternativă în Hășmaș într-unul dintre capitolele cărții *Justiție alternativă: blestem și făcătură cu ajutorul „preotului român”* (termenul local maghiar pentru făcătură fiind *csináltatás*, în T. Komáromi, *Rontás és társadalom Aranyosszéken*, p. 100–112). Cazul mătușii Teréz prezintă ceva ce lipsește din această carte: nu am analizat acolo niciun caz de furt urmat de o soluție similară. Ar fi imposibil să dau aici mai multe detalii despre tematica largă a slujbelor oferite de către preoții români ortodocși și despre cum anume caută ajutor localniciei. Există o listă lungă de lucrări care abordează această temă din diverse perspective: D. Czégényi, *Magyar-román interetnikus kapcsolatok vallási vetülete. A román pap alakja egy erdélyi közösség hiedelemrendszerében* [Aspectul religios al relațiilor interetnice maghiaro-române. Portretul preotului român în sistemul de credințe al unei comunități din Transilvania], în É. Borbély, D. Czégényi (edit.), *Változó társadalom* [Societate în schimbare], Kolozsvár/Cluj-Napoca, Asociația Etnografică Kriza János, 1999, p. 29–43. D. Czégényi, *A román pap alakja egy szilágysági közösség hiedelemrendszerében (Gyógyítás és rontás)* [Portretul preotului român în sistemul de credințe al unei comunități din Sălaj (Vindecare și vrăjitorie)], în É. Pócs (edit.), *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben* [Bindecuântare și blestem, miracol și vrăjitorie. Noțiuni de etnologia religiei într-o perspectivă interdisciplinară], Budapesta, Editura Balassi, 2004, p. 382–401. D. Czégényi (edit.), *A mágikus erejű pap. Szerepek és helyzetek* [Preotul cu puteri magice. Roluri și situații], Kolozsvár/Cluj-Napoca, Societatea Muzeului Ardelean, 2015. J. Gagy, „Elitelt, hogy én haljak meg...” *Rontás, büntetés, betegség: egyéni és közösségi magyarázatok* [„M-a judecat, ca să mor...” Vrăjitorie, pedeapsă, boală: explicații personale și colective], în É. Pócs (edit.), *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben* [Vindecare magică și religioasă. Noțiuni de etnologia religiei într-o perspectivă interdisciplinară], Budapesta, Editura Balassi, 2010, p. 300–312. J. Gagy, *Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk* [Ce ne dorim, de ce ne e frică și la ce visăm], Marosvásárhely/Târgu Mureș, Editura Mentor, 2010. V. Keszeg, *A román pap és hiedelmek a mezőségi folklórban* [Preotul român și sistemul de credințe legat de imaginea lui în folclorul din Câmpia Transilvaniei], în „Ethnographia”, tom CVII, nr. (1–2), 1996, p. 335–369. V. Keszeg, *Mezőségi hiedelmek* [Credințe din Câmpia Transilvaniei], Marosvásárhely/Târgu Mureș, Editura Mentor, 1999. T. Komáromi, *Hétköznapi betegségszemlélet* [Concepte laice de boală] (Teză de masterat), Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de Litere, Catedra de limbă și literatură maghiară – etnologie, Cluj-Napoca, 1995. T. Komáromi, *Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap* [Făcături în Zona Arieșului], în „Néprajzi Látóhatár”, tom V, nr. 1–2, 1996, p. 87–98. T. Komáromi, *Az ijedség* [Sperietura], în V. Keszeg, D. Czégényi (edit.), *Emberek, szövegek, hiedelmek. Tanulmányok* [Oameni, texte, credințe. Studii], Kolozsvár/Cluj-Napoca, Asociația Etnografică Kriza János, 2001, p. 112–140. T. Komáromi, *Cipő és talizmán. Egy megszállott fiatalember története* [Pantof și talisman. Cazul unui tânăr posedat], în É. Pócs (edit.), *Maszk, átváltozás,*

Și atunci m-au sfătuit să mă duc și să cer afuresenie. (Cine v-a sfătuit?)¹¹ Cunoștințe din sat. Mi-au spus să mă duc la preotul ortodox și să cer ajutor. Și atunci o să văd că... Ei, așa am fost îndemnată la păcat! I-am oferit preotului acele sute valoroase. În final am acceptat și blabla... numai să fie pedepsită de Dumnezeu. Să fie pedepsită! Ticăloasa... să vadă lumea că e o gunoaie ticăloasă... Și de atunci Dumnezeu tot o pedepsește... da, de unde! N-are nici o grijă! [De aici am eliminat o parte irelevantă a dialogului]. De aceea îți spun, draga mea. Așa-s făcăturile. Poți face făcături, dar nu ajută la nimic! Dumnezeu are multe alte griji... (Și la care preot ați fost?) Preotul român. (Cel din sat?) Da, cel de aici, din Hășmaș. Pentru că preotul catolic nu se ocupă de asemenea lucruri, nici cel unitarian ori reformat. Dar preotul român (ortodox) se ocupă! Preoții noștri nu se ocupă de asemenea lucruri. Ei spun: dacă cineva a comis un păcat, trebuie să ceară iertarea direct de la Dumnezeu, fără medierea preotului. Înțelegi, românii ăștia cred în asemenea lucruri... (Dar cum poți face făcături? Nu-i e frică nimănui de ce i se poate întâmpla?) Nu, nu deloc! Nici măcar preoților nu le e frică! Știi ce a făcut? Mi-a zis (...cuvânt incomprehensibil); el s-a rugat. Numai s-a rugat. A îngenunchiat în fața altarului și a spus acolo ce trebuia să spună – dintr-o carte, ce era scris acolo. (Și cum era îmbrăcat? Era în haine preoțești?) Sigur că da! (Și dumneavoastră ați fost prezentă când s-a rugat?) Eu? Nu, nu! Doar l-am încredințat să se roage: vă rog, să vă rugați, să se descopere perfidia. Să se descopere mârșăvia, că ea a furat banii. Nu, nu mă amestec cu ei!¹² Știu doar că preotul catolic nu face asemenea lucruri, numai preoții români.

beavátás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. (Tanulmányok a transzcendensről, V) [Măști, preschimbare, inițiație. Noțiuni de etnologia religiei într-o perspectivă interdisciplinară. (Studii despre transcendență, V)], Budapesta, Editura Balassi, 2007, p. 448–468. T. Komáromi, *Rontás és társadalom Aranyosszéken*, 2009. T. Komáromi, *Crossing Boundaries in Times of Personal Crises: Seeking Help from Orthodox Clergy in Transylvania* [Transgresiuni personale la vreme de criză: căutând ajutorul clerului ortodox în Transilvania], în G. Valtchinova (edit.), *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey* [Religie și granițe. Studii din Balcani, Europa de Est și Turcia], Istanbul, The Isis Press, 2010, p. 155–166. Z. Mátyus, *A magánélet válsághelyzetei és a kríziseket kezelő specialisták egy erdélyi faluban* [Situatii de criză din viața personală și specialiști care tratează crize într-un sat din Transilvania], în É. Pócs (edit.), *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben* [Bindecuvântare și blestem, miracol și vrăjitorie. Noțiuni de etnologia religiei într-o perspectivă interdisciplinară], Budapesta, Editura Balassi, 2004, p. 369–381. E. Pócs, *Átok, rontás, divináció: boszorkányság a vallás és mágia határán* [Blestem, vrajă, divinație: vrăjitorie între religie și magie], în É. Pócs (edit.), *Két csíki falu néphite a századvégen* [Credințele a doua sate din zona Ciucului la sfârșitul secolului XX], Budapesta, Institutul de Folclor European – Editura Osiris, 2001, p. 419–459. E. Pócs, *Boszorkányság a vallás és mágia határán* [Vrăjitorie între religie și magie], în É. Pócs (edit.), *Magyar néphit Közép és Kelet Európa határán* [Credințe maghiare la granița dintre Europa Centrală și de Est], Budapesta, L'Harmattan, 2002, p. 239–264. Istoricul Valer Simion Cosma și-a scris teza de doctorat pe tema rolului preoților ortodocși în rândul țăranilor transilvăneni din secolul al XIX-lea: V.S. Cosma, *Molítve, cetanii și afuresenii. Preotul în lumea țăărănească a românilor ardeleni din secolul al XIX-lea* (teză de doctorat), Cluj-Napoca, 2013, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de Istorie și Filosofie.

¹¹ Am citat dintr-un interviu cu mătușa Teréz. Întrebările mele sunt puse în paranteză. Termenul original maghiar pentru făcătura e *csináltatás*. Este foarte interesant cum sunt folosiți termenii locali pentru blestem, făcătură sau judecata divină mediată de preot. Folosița alternativă a acestor termeni e ceva obișnuit în acest sat și indică uzul alternativ al acestor soluții (blestem, făcătură, justiție divină, considerată a fi afuresenie, adică anatemă) în administrarea locală a situațiilor de criză.

¹² În dialogul original derulat în limba maghiară avem: *nem maszkotyálak én velük*. Aș dori să atrag atenția asupra atitudinii ei față de preotul ortodox român și, în general față de această practică, prin explicația

Am citat din convorbirea cu mătușa Teréz pentru a familiariza cititorul cu modul ei de a gândi și stilul ei, inclusiv pentru a explica din ce cauză și cum anume a mers la preotul ortodox local (*Am căzut în păcat!*). Înțelegem că s-a lăsat convinsă de cunoștințe și vecini, precum și de amintirile ei legate de alți oameni din sat. De-a lungul vieții a ascultat multe istorii despre cum au reușit preoții ortodocși să ofere ajutor și suport. A luat în considerare toate căile oficiale de rezolvare a conflictului și în final a încercat o metodă tradițională larg răspândită, însă una nepublică în cazul familiilor maghiare înstărite și bine educate aparținând elitei din perioada precedentă colectivizării. E important să menționăm că în caz de furt nu era singura soluție disponibilă în timpul cercetării. Mulți oameni și-au amintit, încă, clar și cu lux de amănunte, o metodă tradițională de descoperire a hoțului, divinația cu ajutorul unui ciubăr plin de apă¹³, eu însă nu am asistat încă la un asemenea ritual. De asemenea, era cunoscut că unii oameni din sat căutaseră clarvăzători (ghicitori) din regiune să le spună cine a fost hoțul și cum anume s-a întâmplat furtul (în cazuri de furt de animale domestice, mai ales vite și când s-a luat mana laptelui de la vaci). În cazul prezentat aici este clar cine e hoțul, deci aceste tehnici de descoperire erau de prisos. Cererea ajutorului de la un preot ortodox a avut un scop diferit: mătușa Teréz dorea s-o pedepsească pe Margit și mai vroia să afle cei din sat că ea a comis furtul („*Să vadă lumea că e o ticăloasă, că a furat o sută de mii de lei!*”).

După 1989 s-au întâmplat foarte multe cazuri de furt în sat. S-a retrocedat pământul și în cazul în care proprietarii erau capabili să muncească pământul, fiind sănătoși, de o vârstă nu foarte înaintată și având la dispoziție și timpul necesar, niciodată nu puteau fi siguri că vor putea strânge recolta, pentru că deseori era furată. La fel s-a întâmplat să fie furate și mașini și utilaje mari, automobile sau diferite animale domestice, de cele mai multe ori în timpul nopții. Furtul bijuteriilor de aur era frecvent, la fel ca în timpul socialismului, mai ales de către cei apropiați, veniți să ajute. În asemenea cazuri oamenii se simt neajutorați și fără speranță. Hoțul e necunoscut și nu poate fi dat în judecată. Singura posibilitate este să se apeleze la ajutor divin și localnicii se adresează preoților ortodocși și călugărilor ortodocși, crezând că rugăciunea lor „*e mai ascultată de către Dumnezeu*”.

E important de menționat că furtul din proprietatea cooperativei agricole era ceva comun în perioada socialistă. Deoarece proprietatea era colectivă, paguba produsă nu era suferită de o persoană sau de către o singură familie. După 1989, furtul afectează proprietatea privată, punând în pericol subzistența țăranului. Produsele agricole ori alte bunuri furate în acest context nou au altă însemnătate. Furtul bijuteriilor de aur în epoca socialistă a afectat de asemenea gospodăria care suferea paguba. Deseori se plăteau sume mari de bani pe aur, pentru că părea o investiție ușor de făcut și relativ sigură.

În cazul analizat aici bătrâna depindea total de banii trimiși de către fiica ei. Cum banii s-au furat, nu mai avea din ce să se întrețină.

cuvântului *maszkotyálak* (și a frazei citate în limba maghiară). În limbajul local cuvântul e folosit cu înțelesul de a-ți murdări mâinile cu ceva lipicios, care pe deasupra nu are niciun sens. Vrea să sugereze deci necurătenia contactului printr-o asemenea procedură practică de preotul ortodox pentru o femeie catolică provenită dintr-o familie a elitei maghiare locale.

¹³ Vezi V. Keszeg, *A cseberbenézés. Egy mezőszégi hiedelem eredete és szemantikája* [Uitatul în ciubăr. Originile și semantica unei credințe din Câmpia Transilvaniei], în „Néprajzi Látóhatár”, 1–2, 1992, p. 70–80.

Din motive istorice, identitățile etnice și religioase se îmbină în Transilvania¹⁴. Majoritatea românilor din sat sunt creștini ortodocși (unii s-au convertit la religii neoprotestante după 1989, de exemplu la biserica Martorii lui Iehova). Majoritatea maghiarilor din sat sunt calviniști sau unitarieni, biserici vechi protestante. Există o comunitate mică de romano-catolici și un număr mic de neoprotestanți maghiari. Credincioșii care aparțin de *biserici maghiare*, respectiv calvinismului, unitarismului și catolicismului își vizitează reciproc bisericile, ba mai mult, protestanții uneori se și împărtășesc la biserica celeilalte confesiuni. Nu există însă o relație la fel de intimă cu „biserica românească”, cea ortodoxă. Căsătoriile mixte au fost rare aici în socialism, însă au devenit comune în ultimele decenii. La cununiile care se desfășoară în acest caz la biserica ortodoxă participă și membrii familiei maghiare. Ascultând însă discuțiile lor ne dăm seama cât de masive sunt prejudecățile și cum se menține distanța și se păstrează granițele culturale. Dacă nu există căsătorii mixte în familie, un maghiar din sat probabil că nu va intra în biserica ortodoxă. În cazul în care va cere o *slujbă* de la un preot (adică rugăciuni de intercesiune), această persoană nu va lua parte la slujbă, foarte probabil va căuta preotul în locuința lui, în afara orelor de liturghie. Nici românii localnici nu merg la *biserici maghiare*.

Nu numai în acest sat, dar în general în Transilvania, putem constata menținerea unei anumite distanțe între membrii diferitelor comunități etnice (și religioase). Religia și cultura religioasă a celuiilalt e în mare parte necunoscută, chiar și în cazul vecinilor. Asta nu înseamnă că nu sunt în contact și că nu ar comunica unii cu alții. În general împart experiența de viață, însă se pare că nu vorbesc amănunțit despre religie cu cei din alt grup etnic și implicit din altă confesiune religioasă. Despre religia și despre practica religioasă a celorlalți vorbesc mai degrabă în absența lor, folosind stereotipuri: de exemplu, unghurii protestanți spun deseori despre ortodocșii români că aceștia cred în superstiții, că au o credință *exagerată*, adică dincolo de niște hotare raționale, care după părerea lor trebuie să menținute în crez (altfel cei vizați riscând să devină ridicoli). Localnicii pot cunoaște limba celuiilalt grup etnic (în zilele noastre unghurii din sat vorbesc românește, în generații precedente cunoșteau reciproc limba celuiilalt grup etnic), sau pot avea cunoștințe despre cultura culinară a celorlalți (asta însemnând acceptarea și consumarea regulată a câtorva feluri de mâncare, cum ar fi *ciorba* românească sau *paprikás*-ul unghuresc). În Hășmaș, românii veniți în timpul celor două valuri de migrație din socialism, sau ulterior acestora, au preluat cunoștințe legate de cultivarea legumelor de la unghurii și românii băștinași. Există deci multe cunoștințe împărtășite, dar cunoștințele religioase par să lipsească dintre ele, ori să fie împărtășite doar foarte superficial.

Se pare că ceea ce se discută cu localnici aparținând de o altă confesiune religioasă e doar folosința instrumentală a religiei – ori așa pare din ce învață și folosesc la nevoie maghiarii din sat. Astfel s-a dezvoltat o practică specială de administrare a situațiilor de criză. Când apar probleme serioase, boli, pierderi, românii, maghiarii și rromii din sat cer ajutorul și sprijinul preoților români ortodocși, însă putem remarca diferența dintre modul lor de a se adresa acestor preoți și/sau de a gândi despre ei și ajutorul primit. Românii ortodocși merg regulat la biserica ortodoxă, nu doar în situații de criză. Ei participă la liturghie și pentru ei e ceva natural să se roage acolo, la fel de natural fiind și

¹⁴ T. Komáromi, *Crossing boundaries...*, 2010.

înmânarea pomelnicelelor cu numele celor vii și al morților din familie, pentru care cer să se roage preoții. Postul e ceva bine cunoscut pentru ei, chiar dacă atitudinea personală a credincioșilor ortodocși față de post e diversă și schimbătoare pe parcursul vieții, sau chiar de-a lungul unui an calendaristic. Toate aceste practici religioase, folosite deopotrivă ca metode de justiție alternativă, se încadrează în mod natural în cultura și viața ortodocșilor, în contrast cu maghiarii protestanți, care de obicei nu participă la liturghii și nu țin post¹⁵. Din punctul de vedere al ungarilor protestanți, care se consideră raționali, aceste ritualuri sunt categorisite drept superstiții sau practici magice, de vreme ce pentru ortodocși sunt parte a vieții religioase obișnuite. Până și *slujbele cerute*, ori rugăciunile și posturile cu un scop anume (în cazul prezentat aici, al justiției divine) sunt parte organică a tradiției. Se pare că un credincios ortodox crede în mod diferit în puterea schimbătoare a credinței, decât o fac credincioșii bisericilor protestante istorice din Transilvania. Oamenii au fost socializați în culturi religioase diferite. Ortodocșii cred în posibilitatea miracolului. Există însă situații de criză, în care maghiarii au la fel de mare nevoie de miracole, ca și românii. În aceste situații nevoia îi convinge să renunțe la punctul de vedere rațional sau științific, pe care îl susțin în vremuri bune.

Așa cum am menționat deja, la Hășmaș oamenii puteau recurge și la alte soluții în caz de furt. Lui Ferenc (pseudonim), de exemplu, i s-a furat un cal. Ca urmare, a vizitat un clarvăzător, care trăia cam la treizeci de kilometri de această localitate. Clarvăzătorul l-a învățat cum anume să-și apere în viitor gospodăria prin metode magice. Ferenc a plecat la clarvăzător însoțit de o persoană cu rol de mediator, în care avea încredere deplină, la fel, a avut mare încredere și în puterile clarvăzătorului. Însă această tentativă a rămas fără succes: hoțul nu a fost descoperit și calul a dispărut pentru totdeauna. În această regiune au activat câțiva clarvăzători, vindecători tradiționali, turnători de plumb, specialiști în etnobotanică ori chiropractică, al căror ajutor a fost deseori solicitat, chiar dacă acest lucru era rareori recunoscut în public. Recursul la aceste metode în caz de nevoie a fost considerat un compromis necesar și a fost larg răspândit. Luându-se în considerare opiniile susținute în public am putea crede că acești actanți (practicanți) și metodele lor și-au pierdut importanța de decenii. Și asta e de înțeles: cu cât un om e mai educat, cu atât va avea mai mare grijă să dea dovadă de gândire rațională, atitudine considerată mai valoroasă în societate. Majoritatea protestanților locali, la fel și funcționarii Partidului Comunist, au fost mândri de gândirea lor rațională. Veridicitatea opiniilor e însă greu de verificat. Putem cunoaște doar opiniile exprimate în public și niciodată nu știm ce anume fac oamenii în situație de criză, știm doar dacă ei înșiși ne povestesc. Din experiența mea cred că depinde de relația dintre antropolog și localnici ce anume îi vor destăinui cercetătorului interlocutorii săi despre gândirea și viața lor. În orice caz, nu părerile lor au să se schimbe de-a lungul cercetării, și, pe măsură ce crește încrederea în cercetător, nimeni nu va ezita să contrazică păreri exprimate anterior. Dacă oamenii sunt convinși de toleranța și înțelegerea cercetătorului, se vor lăsa văzuți așa cum sunt. Nimeni nu va dori, însă, să apară ca ridicol de dragul unei cercetări. Trebuie să distingem cu grijă între

¹⁵ Există o altă diferență importantă: marea majoritate a maghiarilor nu se spovedesc (o fac doar romano-catolicii). Acest aspect este de importanță majoră în cazul vindecărilor cu recurs la religie. Biserica Ortodoxă recunoaște o relație directă între boală și păcat.

fațade (*fronts*¹⁶) reglate de către niște așteptări reale sau imaginate, între aparențe sau practici și credințe reale.

Deși există o diferență mare între cultura religioasă a maghiarilor și românilor din Transilvania, studiile din ultimele decenii semnalează o cultură comună de management a situațiilor de criză¹⁷. Majoritatea oamenilor cred că soluția optimă de rezolvare a unui caz juridic deosebit insolubil este să ceri suport spiritual de la un preot ortodox român și vor cere ajutorul preotului local sau vor călători la unul aflat în altă localitate. În asemenea cazuri chiar și ungerii protestanți vor ține post și se vor ruga așa cum îi sfătuiește preotul și vor crede în capacitatea lui de a ajuta. În timp ce românii cred că *religiile ungerilor* sunt *slabe*, ungerii, din contra, cred în puterea credinței ortodoxe – și vedem cum o respectă în caz de nenoroc, chiar dacă altele ar fi exprimat dubii ori prejudecăți, cum că ar fi o religie plină de superstiții. La fel, ei cred în puterea preotului ortodox român, chiar dacă nu au acces la credințele și ritualurile ortodoxe. E foarte frecvent să se fi auzit doar de la alții despre ce anume face preotul, ce se întâmplă în biserică, pentru că majoritatea maghiarilor nici nu intră într-o biserică ortodoxă ori nu stă de vorbă cu un preot ortodox¹⁸.

Oamenii cer ajutorul preotului ortodox nu numai în cazuri de furt: foarte probabil aceste cazuri sunt mai rare decât cele de boală gravă, ori de probleme apărute în familie, care sunt motive comune pentru a vizita un preot ortodox¹⁹. Maghiarii protestanți (sau romano-catolici) par a cere ajutor de la preoții ortodocși într-un mod similar cu românii ortodocși, însă ei au o relație complet diferită cu acești preoți și interpretează într-un mod total diferit rolul lor de mediator. Românii ortodocși au tot timpul la dispoziție posibilitatea de a se ruga Mântuitorului, Măicuței Sfinte, sau sfinților (cum au de fapt și catolicii această posibilitate). Icoanele din bisericile și din casele lor au de asemenea un rol mediator și îi ajută să se roage la fel cum s-au rugat de-a lungul secolelor²⁰.

Cazul bătrânei cantor e special din mai multe puncte de vedere. În primul rând, este un caz atipic de furt. Mătușa Teréz vine dintr-o familie cultivată și e mândră de originea ei. Tatăl ei detesta superstițiile, iar ea a încercat să rămână fidelă educației primite de la el. Viața, însă, a adus-o în niște situații care au necesitat compromisuri (de exemplu, când, tânără și frumoasă fiind, a fost deochiată în tren și a acceptat ritualul magic de vindecare al unei femei locale de etnie romă, în urma căruia s-a vindecat. După cazul de furt, simțea nevoia satisfacției morale și dorea ca adevărul să devină public. A vrut să pedepsească persoana vinovată măcar prin a-i stărni rușinea. Această bătrână cantor a făcut un pas neobișnuit pentru ea, în contradicție totală cu viața și educația ei: pentru prima dată în viața ei i-a cerut ajutorul unui preot român ortodox, rugându-l să se roage pentru ajutorul lui Dumnezeu. A donat chiar și bani acestui preot. Nu a luat parte la liturghie, a căutat

¹⁶ E. Goffman, *Az én bemutatása a mindennapi életben* [The Presentation of Self in Everyday Life/Prezentarea de sine în viața cotidiană], Budapesta, Thalassa Alapítvány – Pólya Kiadó, 2000.

¹⁷ Vezi lucrările științifice citate la nota de subsol numărul 10.

¹⁸ Există și maghiari care întrețin relații de lungă durată cu preoți ortodocși, considerați duhovnici. În orice regiune din Transilvania găsim preoți ortodocși considerați a fi duhovnici puternici, adică a căror rugăciune este ascultată.

¹⁹ Am dat o descriere și analiză mai detaliată a acestei teme în T. Komáromi, *op.cit.*: 1996, 2009, 2010 – a se vedea nota 10.

²⁰ Putem descoperi multe asemănări între religiozitatea romano-catolicilor și cea a ortodocșilor, sunt însă și diferențe importante, care ne explică necesitatea de a căuta preoți ortodocși în caz de nevoie.

preotul acasă. A urmat sfatul localnicilor, s-a simțit însă foarte confuză în urma acestui pas. Cu toate acestea, a așteptat mult ca adevărul despre nenorocirea ei să fie descoperit. Spre dezamăgirea ei, nimic nu i s-a întâmplat poștășiței. Mătușa Teréz a fost dezamăgită: ea știa că blestemele juste se împlinesc. A fost martor la un asemenea caz înainte, când o vecină de-a ei și-a blestemat soțul, pentru că a bătut-o tare. În urma acestui blestem soțul zăcea paralizat în pat de ani în șir. Despre puterea preoților ortodocși auzise și de la pelerini, care au fost la Nicula și au povestit despre zecile de mii de pelerini care participă la liturghie și despre exorcismele citite pentru vindecarea posedăților.

Originea noastră socială și cultura religioasă ne determină atitudinea față de alții și față de practicile lor diverse, după cum delimitează gândirea și activitățile. Viața însă aduce situații copleșitoare care ne determină să trecem de granițele respectate de obicei. Trecând însă de aceste granițe, vom trăi sentimente de vinovăție și de disconfort moral. Maghiarii din Transilvania încearcă să rămână fideli culturii lor și tradițiilor religioase, dar sunt influențați permanent de credințele și practicile vecinilor de etnie și religie diferită, sau doar din straturi sociale diferite, de cei care, eventual, cred în „superstiții”. Fiind tânără, mătușa Teréz a fost în stare să reziste credințelor unei rrome despre draci care schimbă copiii nou-născuți cu niște ființe demonice și bolnave și era destul de curajoasă să-și lase copilul nepăzit în cărucior pe terasa însorită. La o vârstă înaintată, însă, a fost incapabilă să reziste unei credințe mai puternice²¹, ispitei la care o supuneau credințele și practicile religiei ortodoxe. După cazul de furt, toate posibilitățile oficiale au fost epuizate. Rămăsese doar posibilitatea justiției divine și știa foarte bine că preotul romano-catolic nu va accepta rolul de mediator. A mers deci la preotul ortodox, însă în urma rugăciunilor nimic nu s-a întâmplat cu Margit, poștășița hoată. Singurul rezultat a fost disconfortul moral al acestei bătrâne. Deși s-a simțit deseori tulburată ascultând povestiri despre exorcisme sau slujbe la comandă, nu a ajuns să învețe mai mult despre religia ortodoxă și nu și-a schimbat părerea în mod radical. Termenii stereotipați și judecățile fruste certifică nivelul scăzut al cunoștințelor ei legate de cultura religioasă a românilor ortodocși, fapt cu atât mai surprinzător în cazul unui cantor.

²¹ Am citat termenul „superstiție” folosit de mătușa Teréz pentru a arăta cum se străduiește să se distanțeze de creștinii ortodocși. A folosit același termen în legătură cu femeia rromă care credea în posibilitatea schimbării de către diavol a copiilor nou-născuți. Părerea ei este că românii și rromii sunt mult mai „superstițioși” decât maghiarii, dar admite și existența unor persoane superstițioase chiar și printre maghiari.

CIN' SĂ ȚEASĂ CĂMAȘĂ DE COVID? O ULIȚĂ DE SAT TRANSILVAN ÎN FAȚA PANDEMIEI

Elena BĂRBULESCU*

Who Would Weave a Shirt for Covid? A Transylvanian Village Lane Facing the Pandemy (Abstract)

This paper is presenting the results of a research done in one village by using direct observation of twelve households as the main method. After a brief introduction presenting the three discourses upon pandemy circulating in the public area, and a short reference to the „Plague Shirt”, I would continue with a presentation of the twelve households, and what happened inside them during the past year. The paper continues with an exploration of the changes that occurred during three burial rituals as also of how two ethnic groups (Romanian and Rroma) related to the authorities requests due to the pandemy.

Keywords: covid, epidemy, ethnology, burial, offering.

Cuvinte-cheie: covid, epidemie, etnologie, înmormântare, pomană.

Textul de față a apărut ca urmare a unei cercetări bazate pe observație directă a câtorva familii dintr-un sat transilvan în timpul perioadelor de urgență, respectiv de alertă generate de epidemia de covid-19, în anul 2020. Întrucât situația de facto observată în sat diferă foarte mult de cea observată și discutată în mediul urban, cât și de cea construită de mass media, metoda de lucru explorează și aduce în prim plan foarte mult un *savoir de faire*¹, ignorând pe moment un *savoir de dire* care va face obiectul de lucru al unui text ca se dorește continuarea acestuia.

Începând din a doua jumătate a lunii februarie au început să circule stiri și zvonuri despre apariția unui virus cu mare potențial letal în China. Toate discuțiile de la cafea cu colegii sau alte cunoștințe subliniau vinovăția Chinei, a piețelor lor alimentare și îi imaginau pe chinezi în persoane *murdare* cu obiceiuri alimentare execrabile². Nimeni nu arăta nici un pic de înțelegere antropologică dacă nu pur și simplu umană față de existența unor diferențe culturale. În instituțiile unde lucram sau eram nevoită să merg, angajații dezinfectau periodic clanțele și ușile cu spirt sanitar și pardoselile cu clor. Cutii cu măști, mănuși și dispensere cu dezinfectant ne așteptau la fiecare intrare de instituție. Cum era de așteptat, măștile s-au terminat cel mai repede și în foarte scurt timp au apărut în mass media clipuri despre modalități de dezinfectare a acestora dar și clipuri DIY despre cum

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca.

¹ Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire: La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Éditions Gallimard, 1979.

² Paul Weindling, *Epidemics and Genocide in Eastern Europe, 1890- 1945*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

să-ți confecționezi o mască din materialele pe care le ai la îndemână. Tot în mass media au apărut și imagini ale virusului și detalii despre comportamentul acestuia³. După o primă fază în care principala armă a fost dezinfectarea suprafețelor de contact, a urmat starea de urgență în care ideea centrală se baza pe un complex de metode: dezinfectare, izolare socială, purtarea măștii, însă a început să apară și un „portret” al virusului.

Spre începutul primăverii când în 16 martie 2020 a fost instituită starea de urgență în România din motive epidemiologice, iar știrile internaționale prezentau situația dezastruoasă de pe tot globul, nu mi-a trecut prin minte să încep o cercetare pe acest subiect. Mai mult, faptul că foarte mulți cercetători anunțau că încep să cerceteze subiectul, în special pe platforma facebook, aproape că m-a făcut să renunț la idee. Însă coroborarea unei bune părți a știrilor momentului: mulți intelectuali au început să țină un jurnal de covid, știrile discutau despre o diferență de gen în posibilitatea contractării virusului, apariția persoanelor care refuzau să accepte existența virusului, cu realitatea din satul unde mă aflam în acea perioadă, m-a făcut să nu mai ignor această topică ca subiect de cercetare mai ales că se potrivește din păcate mult prea bine în cadrul unei cercetări de etnologie medicală. Așadar am purces în a ține un jurnal de covid, însă nu unul personal, ci ca să zic așa, un jurnal colectiv, adică al unei *felii* de sat, prin metoda observației directe, datorată poziției privilegiate în sensul acestui demers, pe care o ocupă locuința unde mă aflam. De acolo puteam observa cu ușurință ceea ce se petrece în curțile a 12 gospodării, plus curtea bisericii. Desigur se aplică și situația inversă, toți ceilalți vedeau ce se petrecea în curtea devenită punct de observație, lucru de care mi-am dat seama de-a lungul timpului. Cum satul s-a depopulat mai înainte de 1989, la Recensământul din 2011⁴ satul avea 349 locuitori iar în prezent are aproximativ trei sute de numere de casă, această cifră nefiind însă egală cu numărul familiilor ce locuiesc efectiv în sat pentru că majoritatea au statut de case de vacanță sau moșteniri de familie. Chiar și în acest caz, prezența în aceste gospodării secundare nu este nici măcar săptămânală. Astfel, din cele 12 gospodării, patru au statut de gospodării secundare, și dintre acestea patru doar la una dintre ele vizitele sunt mai rare, la câteva săptămâni. Așadar opt gospodării au avut de înfruntat criza epidemică acasă de aici din sat. Cum au făcut acest lucru va constitui miezul acestei lucrări după o contextualizare a acestei problematici.

De-a lungul timpului omenirea a fost nevoită să față mai multor epidemii – deja sintagma e mult prea folosită ca introducere în subiect de majoritatea cercetătorilor – holeră, variolă, ciumă etc. dintre care ciuma a rămas cu cea mai mare forță de penetrare în conștiința oamenilor poate și pentru că e singura sau aproape singura căreia specialiștii din mediul medical nu i-au aflat decât târziu leacul.⁵

Pe de altă parte în registrul cercetărilor de cultură populară cămașa ciumei pare să ocupe rolul principal în imaginar atunci când se vorbește despre epidemii sau molime.

³ *Ibidem*.

⁴ Recensământul populației. Volumul I. *Populația stabilă – Structura demografică*, 2011, www.recensamantromania.ro. (accesat în: 23.05.2021).

⁵ Anne Harding, *The Epidemic Streets. Infectious Disease and the Rise of Preventive Medicine 1856–1900*, Oxford, Clarendon Press, 2003; Dorothy H. Crawford, *Deadly Companions. How Microbes Shaped our History*, Oxford, Oxford University Press, 2009; Jared Diamond, *Virusi, arme și oțel. Soarta societăților umane*, traducere din limba engleză de Mircea Ștefancu și Teodor Fleșeru, București, Editura Allfa, 2014.

Majoritatea cercetătorilor prezintă ritualul, unii dintre ei încercând și o explicație probabilă a cadrelor mentalitare ce stau la baza lui⁶ sau gândind cămașă ca un substitut al persoanei⁷.

Aflăm astfel că ritualul presupune realizarea unei cămăși de cânepă într-o singură zi, plecând de la toarcerea firului de cânepă până la produsul final – *cămașă*, de către 7, 9, 12 femei iertate care mai apoi (în funcție de zonă) este arsă la hotarul satului fie pe o cruce, fie pe un scaun fie pe ceva ce seamănă a fi un bărbat, uneori după ce tot satul a trecut prin ea în sens invers, simbolizând astfel re-nașterea. Prin această re-naștere sătenii devenind din nou sănătoși la fel ca în momentul venirii lor pe lume. De remarcă că ciurma este de gen feminin.⁸

Cel puțin în teorie toată lumea a auzit despre această cămașă, fie pe cale orală fie din sursele editate. În primăvara anului 2020 însă primii care au re-adus subiectul pe platforma de socializare facebook (desigur mă refer la lista mea de prieteni), cea mai vizibilă platformă de discuții online, și totodată și cea mai eclectică, au fost... etnologii, adică reprezentanții unui grup cult de cercetare a culturii populare și nu persoane obișnuite din mediul rural. Au mai existat câteva articole în presă⁹. Cu alte cuvinte a fost un demers de sus în jos, dinspre elite spre masa populară. În paralel, în mediul literar s-a făcut recurs la romanul *Ciuma* al lui Albert Camus, și la romanul *Dragoste în vremea holerei* al lui Gabriel Garcia Marquez. Ambele curente de opinie (etnologic și literar) fiind totuși modeste în comparație cu discursul medical ce a adus în prim plan discuții despre coronavirusuri și comparații cu gripele obișnuite sau chiar cu gripa spaniolă.

Satul despre care vorbesc aici se află la mică distanță de orașul Cluj-Napoca și este înglobat în zona metropolitană a acestuia. Deși legătura cu orașul este ceva mai bună decât acum 15 ani când am văzut satul pentru prima oară, ea este departe de a se apropia de nivelul legăturii celorlalte sate din imediata apropiere a orașului. În plus spre deosebire de aceeași majoritate a satelor limitrofe orașului, această localitate nu beneficiază în prezent nici de o cale de acces decentă, nici de utilități (apă potabilă sau gaz). În schimb, chiar din momentul stării de urgență generate de pandemie, fiecare casă dispunea de televizor (cu excepția noastră) și de fibră optică pentru internet și televiziune. Desigur internetul a prezentat mare interes pentru familiile ai căror copii trăiesc în străinătate, cei care și-au făcut conturi de facebook, și marea masă a vârstnicilor consumatori de televiziune care și-au comutat acest serviciu prin fibră optică. Depopularea satului în perioada comunistă și imediat după 1989 a dus la „dispariția” multor ulițe, satul fiind populat în special de-a lungul drumului principal ce șerpuiește într-o vale largă secționată de două mici pâraie, dintre care unul este secat de aproape zece ani. Așadar porțiunea pe care eu am denumit-o „uliță de sat” este de fapt o secțiune din acest drum principal care se află la *periferia*

⁶ Pompei Samarian, *Din epidemiologia trecutului românesc: ciuma*, București, Institutul de Arte Grafice E. Marvan, 1932.

⁷ Camelia Burghel, *Cămașă ciumei. Note pentru o antropologie a sănătății*, București, Editura Paideia, 2005.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ioana Popescu, *Pandemia și vaccinul vs. Molima și molitva*, www.historia.ro (accesat în: 23.05.2021); Andreea Vilcovschi, *Cum era „îmbunată” ciuma în România tradițională. Obiceiul prin care țărănul încerca să țină la distanță crunta infecție*, www.adevărul.ro. Zalău (accesat în: 23.05.2021); Ana Maria Florea Harrison, *Leac pentru epidemie? Acum sute de ani, româncele ardeau cămașă ciumei*, www.rfi.ro (accesat în: 23.05.2021).

centrului satului. În ceea ce privește structura socială și materială a familiilor ce locuiesc aici este prezentă toată gama de la sărăcie la bunăstare și de la persoane care nu ies din sat decât o singură zi pe an până la persoane care navetează zilnic.

Am să folosesc termenul de gospodărie pentru toate cele 12 familii, pentru că cel de familie ar putea produce unele confuzii mai încolo în desfășurarea argumentației. Avem așadar: gospodăria Feredeșu 1 (toate numele folosite în acest text sunt pseudonime); gospodăria Prunean; gospodăria Mărcean; gospodăria Feredeșu 2; gospodăria Cornean; gospodăria Berean; gospodăria Buzdugan; gospodăria Săcășan; gospodăria Merdean; gospodăria Ardeșan; gospodăria Modorean și gospodăria Remetan.

Termenul de gospodărie este mai potrivit și pentru că de fapt, se poate vedea tot ce se întâmplă în curțile acestora, ce activități sunt, cine participă, cine intră, cine iese, și din păcate datorită poziției geografice a satului și ce se vorbește dacă interlocutorii nu aleg să vorbească încet. Acest lucru se întâmplă foarte rar, cel mai des se întâmplă să vorbească unii cu alții chiar de la distanțe de 200 de metri. Nu mai spun cât de inerente, uneori chiar amuzante sunt „altercațiile” cu animalele din ogradă.

O să încep prin a prezenta întâi cele 12 gospodării:

1. Gospodăria Feredeșu 1 – Din cauza unui eveniment funest chiar la începutul pandemiei, locatarii s-au schimbat în luna februarie. Este vorba despre o casă cu anexe și mult teren, moștenire de familie. Acum 15 ani s-a mutat în ea, fiul cel mare Ionel cu soția Lucreția, vizitați ocazional de ceilalți frați. Soția a murit în 20 februarie. Chiar în aceeași zi soțul ei era internat și suferea o operație la creier. De atunci locuiește unul din frații acestuia cu soția.

2. Gospodăria Prunean – are statut de locuință secundară doar de un an, de când a murit proprietarul iar soția acestuia a fost luată la oraș de unul dintre copii. Extrem de rar vine cineva să verifice starea acareturilor și să cosească în grădină. În această perioadă a pandemiei au fost vreo patru vizite, scurte.

3. Gospodăria Mercean – are statut de locuință secundară de trei ani de când a murit proprietarul. La fiecare sfârșit de săptămână vine fiica lui cu soțul. În perioada februarie – noiembrie 2020 vizitele acestora s-au păstrat la fel, cu excepția perioadei de urgență când au stat mai mult aici decât la locuința din oraș. Pe timpul iernii au venit și mai rar. În plus, în tot acest interval, a mai venit ocazional și fiul fostului proprietar de altfel și cel care s-a opus vânzării gospodăriei pe motiv că: „casa părintească nu se vinde”.

4. Gospodăria Feredeșu 2 – este locuință permanentă rămasă fiilor cei mai mici (gemeni) dintre șase copii, Sorin și Andrei. Andrei are locuință la oraș însă are camera lui aici. Sorin are la rândul său doi fii (Sorinel și Petre) acum abia trecuți de adolescență. Sorinel și Petre sunt căsătoriți iar Petre are doi copii gemeni de 4 ani. În aprilie, în plină stare de urgență Gina, soția lui Sorin a murit după o ședere la spital de două săptămâni. Atât ea cât și Sorin aveau de mai bine de zece ani pensii de *handicap*. Gina „avea multe” după cum se spunea prin sat iar Sorin are un istoric de tuberculoză pe care a tot încercat să evite de-a lungul anilor să o trateze, iar de câțiva ani face dializă. Sorin este alcoolic de foarte mulți ani, și nu renunță la alcool nici acum în această situație în care se află. După ce este adus de la dializă merge la bar, iar curioșilor care au întrebat cum se împacă dializa cu alcoolul le-a răspuns că: „are

voie să bea pentru că oricum îi schimbă sîngele”. La două săptămâni după ce a murit Gina, a murit și cumnatul ei, Andrei, fratele geamăn al lui Sorin. Ambele slujbe de înmormântare au avut loc în sat în gospodăria lui Sorin. Pe toată perioada stării de urgență dar și cele ale stărilor de alertă Sorin a fost într-un permanent traseu între spital și acasă: două săptămâni la spital, două acasă. Asta până la începutul toamnei când situația lui s-a stabilizat și acum doar merge regulat la dializă.

5. Gospodăria Cornean – este o gospodărie ce are rol de locuință secundară de 12 ani. Acum patru ani s-au schimbat proprietarii. Actualii proprietari sunt tineri și au un copil în vârstă de un an. Vin regulat în week-end, însă cum gardul dinspre stradă pune probleme, administrația locală le-a cerut să-l dărâme. Ca atare, de un an de zile numai cine nu dorește nu intră la ei în curte și în grădină. Pandemia, nu i-a oprit deloc pe cele câteva familii de romi din vecinătate să meargă de câteva ori pe zi după apă la fântâna lor. Acest lucru se întâmplă chiar și când familia de tineri se află aici la sfârșit de săptămână, fără a li se cere permisiunea.

6. Gospodăria Berean – este o locuință permanentă. O femeie în vârstă de 80 de ani și fiul ei cel mic, în vârstă de 50 de ani. Amândurora le place pălinca, și au o conviețuire deloc pașnică. Faptul că fiul este mai mereu în stare de ebrietate nu merge deloc bine cu cerințele stărilor de alertă sau de urgență din această perioadă, oricât de bine intenționat ar fi. La fel Lelea Berean nu a folosit masca decât o singură dată, în 10 octombrie 2020. În toată perioadele fie de urgență fie de alertă nu a folosit masca. Regula distanțării sociale a impus-o doar etnic, s-a ferit să mai stea de vorbă cu romii din jur, însă pe una dintre vecinele (româncă) a invitat-o chiar în curte cu care a stat ore întregi să aleagă fasolea sau alte treburi pe care le are în gospodărie și i-a făcut vizite acesteia în mod regulat.

7. Gospodăria Buzdugan – este vorba tot despre o gospodărie permanentă. Aici locuiesc o femeie în vârstă de 80 de ani, fiul ei cu soția acestuia, și fiica cu fiul ei. Este vorba despre o familie de romi, care are profunde neînțelegeri și certuri violente cu privire la cine și ce să moștenească, cine și cât are dreptul să locuiască acolo. În preajma Crăciunului Lelea Buzdugan a fost adusă acasă seara târziu de o autoutilitară SMURD, cu personal îmbrăcat în combinezoane albe (echipamentul celor care au tangență cu bolnavii de covid).

8. Gospodăria Săcășan – o gospodărie secundară, deținătorul ei vine extrem de rar, de câteva ori pe vară să cosească iarba să îngrijească livada, uneori mai repară câte ceva la casa veche. Perioadele de alertă și urgență nu au schimbat cu nimic frecvența sau durata vizitelor.

9. Gospodăria Merdean – locuință secundară, la care au fost vizite rare pe timpul verii cu șederi scurte de câteva week-end-uri. Locatarii nu au părăsit curtea sau grădina în timpul vizitelor, cum obișnuiau să facă în trecut, și nici nu au socializat cu vecinii după cum obișnuiau când se mutau în această gospodărie pe perioada primăvară-toamnă.

10. Gospodăria Ardeșan – gospodărie permanentă, compusă din două locuințe, una a bunicii, de aproape 80 de ani, și una a nepotului acesteia cu soția și două fete în pragul adolescenței. Nepotul și soția lucrează la oraș, și au făcut naveta în toată această perioadă. Ei doi nu au ieșit din gospodărie prin sat, în schimb fetele

și bunica au ieșit în mod constant pe stradă la povești și respectiv joacă cu alți copii. Soția nepotului a purtat mască doar în autobuz la plecare și venirea din/în sat, pe care o dădea jos imediat ce cobora din mijlocul de transport.

11. Gospodăria Modorean – locuință permanentă cu mulți membri. Locuiesc acolo patru adulți și patru copii. Un cuplu matur cu doi fii și fiica tânără împreună cu soțul acesteia și fetițele cuplului tânăr. Este vorba despre o familie de romi, înrudită cu familia Buzdugan. De la începutul crizei, a venit să locuiască aici și mama bărbatului din cuplul matur. Cuplul matur a lucrat în ambele perioade de urgență și alertă și lucrează încă de fapt și acum. Fac naveta cu singurul autobuz ce deservește legătura cu orașul. Pentru o perioadă bărbatul matur a fost în șomaj tehnic, perioadă în care a lucrat în gospodărie și a construit un gard din nuiele împrejurul proprietății. Pe toată perioada, membrii acestei familii cu excepția cuplului matur au circulat într-un neconținut du-te-vino la familia Buzdugan (distanța dintre cele două gospodării este de aproximativ 200 de metri), fără să respecte vreuna din regulile impuse, purtarea măștii sau distanțarea socială.

12. Gospodăria Remetan – gospodărie secundară la care în tot intervalul au fost meșteri localnici și au lucrat la reparatul casei. În prezent încă se lucrează la renovarea casei. Proprietarii au venit regulat să verifice lucrările însă de fiecare dată nu au luat vreo măsură de precauție față de meșteri. Nici mască, nici distanțare socială.

Așadar, de la începutul crizei pandemice, în această mică felie de sat (pe care o putem gândi ca echivalentul unei ulițe de sat) au fost trei înmormântări, în aceeași familie extinsă: două femei și un bărbat. Lucrul acesta s-a întâmplat chiar în perioada în care știrile erau focusate pe diferența de gen în contractarea și severitatea bolii, iar situația de facto din sat le contrazice. Potrivit cu ceea ce se spunea la știri, bărbații sunt mai sensibili decât femeile. Acum, de fapt niciuna din aceste înmormântări nu a fost declarată oficial ca fiind de covid-19. Ele doar ar fi putut trezi o suspiciune prin coincidență. Fiecare dintre cele trei persoane aveau un istoric de boli cronice, însă fiecare dintre ele nu prezentau forme grave în viața de zi cu zi, și moartea lor a provocat surpriză. Nimeni nu se aștepta la asta! În mod paradoxal, cel care părea că nu va supraviețui era Sorin, care face dializă de câteva ori pe săptămână, de atîția ani, însă el este încă pe picioare, și continuă tratamentul și acum.

Prima înmormântare a fost a Lucreției. A fost adusă acasă cu o zi înainte de înmormântare și astfel sătenii au putut participa la o noapte de priveghi. Unii au făcut asta. La înmormântare au participat copiii, cumnații, nepoții, vecinii, dar și cei care s-au mutat din sat în oraș cu mulți ani în urmă. La înmormântare a venit și fiul din Italia cu soția și copii, chiar din regiunea Veneto, una din primele regiuni afectate din Italia, însă interdicția pentru acele zone i-a prins chiar când ei se aflau deja în țară, nu existau încă discuții despre carantinare ci doar despre izolare la domiciliu. Slujba de înmormântare a fost lungă, apoi a fost dusă cu un minivan închis la oraș să fie înmormântată acolo. Pomana¹⁰ s-a distribuit în plase și recipiente închise. Sicriul a stat deschis pe toată durata până la plecarea spre Cluj. Au participat aproximativ 100 de

¹⁰ În plasa cu pomana se aflau: o caserola cu o pulpa de pui întreagă, o porție mare de cartofi la abur, salată de varză, apoi două felii de cozonac, 1 prescură și o cutie de pepsi.

persoane. De ritualul de după scoaterea mortului din casă s-a ocupat Gina (aflată în relație de rudenie prin alianță cu Lucreția – nepoată). Diferența de vârstă dintre cele două era de 20 de ani. De câțiva ani, cele două familii aveau relații foarte apropiate prin vizite și schimburi de bunuri.

A doua înmormântare a fost a Ginei. Fiind și foarte tânără, născută în 1969, moartea ei, după două săptămâni de spitalizare a fost șocantă pentru toată lumea. Tot cu o zi înainte de înmormântare a fost adusă acasă, tot o noapte de priveghi, cu neamurile apropiate cu excepția lui Petre, acesta fiind plecat la lucru în Germania. Faptul că lui Petre nu i s-a dat voie să participe la înmormântarea mamei lui a stârnit în mod evident oprobriul tuturor din sat, și a fost îndelung comentat transformându-l pe acesta într-o victimă inocentă a sistemului. Cu o zi înainte de înmormântare, fiind stare de urgență, a venit un echipaj de poliție care le-a cerut membrilor familiei să respecte regulile stării de urgență. La un moment dat a fost și o persoană de la primărie, desigur și pentru reiterarea regulilor însă și pentru că Gina era cunoscută a fi un punct nodal în relația sătenilor cu administrația locală. Nimeni însă nu a verificat în chiar ziua înmormântării dacă regulile distanțării sociale sunt respectate. La înmormântare au participat mai puțini oameni decât la prima, însă au fost împărțiați prin curțile și străduțele laterale. O parte dintre femeile în vârstă și-au adus scaunele și au stat pe marginea străzii. Alții și-au adus scaunele și au stat în curtea gospodăriei Cornean. Strada principală și mica uliță s-a umplut de mașini, zece mașini mari fiecare cu câte patru persoane. Aproape toți aveau măști însă niciuna purtată corect. Distanțare fizică ioc! Siciul a fost închis, pus pe o căruță și purtat prin tot satul până la cimitir. Preotul a purtat mască și mănuși însă evident își aranja în mod sistematic masca cu mâinile înmănușate. A fost un pic de degingoladă privind cine anume să meargă în spatele căruței. Până la urmă au fost surorile decedatei și cuscii ei. Oricum numărul legal impus de situația de urgență nu a fost respectat în nici o situație. Nici în curte, nici pe stradă, nici în urma siciului. Însă în aceeași măsură numărul celor din spatele căruței a fost semnificativ cu mult mai mic decât ar fi fost în condiții non-pandemice. Pomana a fost distribuită de fiul cel mare al Ginei, din mașină, personal, trecând pe la fiecare persoană cunoscută, sau vecin, acasă.

La a treia înmormântare, cea a lui Andrei, regulile impuse au fost și mai puțin respectate, în sensul că o parte din persoanele care la înmormântarea Ginei stăteau pe stradă, acum au fost invitate în curte. La fel mortul a fost dus cu căruța la cimitir prin tot satul. La fel, pomana a fost împărțită de nepot prin sat la fiecare în parte. Purtarea măștii a fost din nou doar mimetică și nu reală. Distanțarea fizică nici ea nu și-a găsit locul. O bună parte din rude au venit cu mașinile și așa cel puțin vizual au fost atenuate lucrurile. Din nou a fost o moarte surpriză, a unei persoane considerate prea tânără pentru asta, cu toate problemele grave de sănătate pe care le avusese.

Cele trei înmormântări au adus în prim plan o încercare disperată a comunității de a păstra cât mai mult din ceea ce ea consideră a fi ritualul și ceremonialul înmormântării. Familiile decedaților au fost prinși între a respecta regulile știute și cerute de cutumă și cele temporare ale autorităților. În mod evident cele care au contat au fost primele. Din reacția autorităților, ne-am putut da seama că nimeni nu se aștepta la altceva și că de fapt, tacit, a fost o susținere din partea tuturor. Prezența sătenilor prin gospodăriile celorlalți, doar ca să nu pară că participă la înmormântare dar totuși ei să fie acolo de unde se putea

vedea bine în curtea decedaților ne spune același lucru. Pentru familie, durerii pierderii celor dragi i s-a adăugat și trunchierea solidarității celorlalți în acele momente triste.

Din modul în care s-au comportat locatarii acestor gospodării reiese că a fost mult mai mare frica de „gura satului” decât de pandemie, sau microbi, sau covid-19. Pentru că într-adevăr „bătrânele” satului au comentat apoi prezența sau absența unor persoane la înmormântare. În această ordine de idei termenul cel mai potrivit ar fi că sătenii sunt *agasați* și nu speriați de covid. Dacă ar fi fost speriați ar fi respectat ceea ce li se cerea de către autorități. Dimpotrivă, ceea ce li s-a cerut de către autorități a deranjat cu totul ceea ce ei aveau de făcut, de aici și termenul cel mai potrivit fiind cel de – *agasare*.

Cu excepția acestor înmormântări, viața în această porțiune de sat a continuat netulburată aproape la fel ca înainte. Spun aproape, pentru că de fapt în loc să scadă circulația, aceasta a crescut. Micul bar din localitate a fost închis însă a continuat servirea produselor alimentare la limita de proprietate. Pe toată această perioadă au început să apară dubițe cu produse vegetale de vânzare, cu o frecvență de minim trei ori pe săptămână. Apoi au început să apară dubițele cu scânduri de vânzare. Cu toate că persoanele din aceste dubițe erau străine și veneau pentru prima oară în sat, locatarii acestor gospodării au cumpărat în mod sistematic produse de la ei. Din nou, fără nici o distanțare sau mască. Dimpotrivă, de exemplu, cei doi copii gemeni ai lui Petre primeau în mod sistematic fructe direct din mâna vânzătorilor pe care evident le consumau pe loc fără a le igieniza în vreun fel înainte. Mai mult, s-au creat aproape relații amicale între vânzători și sătenii din aceste gospodării: aceleași persoane cu produse de vânzare opreau în mod explicit la gospodăria Feredeșu 2 sau Berean pentru a le spune că au adus un anumit produs. Desigur, toate produsele erau la prețuri de cel puțin trei ori mai mari decât la magazinele din oraș.

Pentru primele două săptămâni din starea de urgență, o parte dintre aceste persoane amintite au fost ceva mai „speriate” decât de obicei, însă se vedea că și dacă încercam, nu aveau puterea de a înțelege ce li se cerea. Ca să fiu mai clară, de exemplu lelea Berean, stătea la un moment de vorbă la ea la poartă cu o vecină dintr-o altă zonă a satului. Poarta este din bare foarte subțiri de metal. Așa că cele două femei stăteau față în față folosind poarta drept scut. Atîta doar că o poartă după cum am descris-o mai sus nu ar putea în nici un caz să constituie un real obstacol în fața nici unei amenințări și cu atât mai puțin în fața unui virus. Pentru multă vreme Berean fiul îmi explica conștiincios că el poartă mască de câte ori iese din curte, însă de fapt în realitate lucrurile stăteau cu totul altfel.

La începutul stării de urgență când în mass media se vorbea neîncetat despre cei întorși din străinătate, transformându-i în potențiali purtători de virus și ca atare în personaje negative, au început să apară în sat familii revenite din Spania, Germania, sau Olanda. A fost destul de greu să aflu cine și unde locuiau acele familii. Cei cu care am discutat preferau să spună că nu știu și cineva mi-a spus la un moment dat că nu are voie să spună. Însă revenirea acestor familii pe fondul acestei crize a repus pe tapet discriminarea pe criterii etnice. Prima care s-a întors a fost o tânără de etnie romă, din Spania, care desigur nu s-a izolat nici ea, nici familia ei imediat după reîntoarcere. Așa că au umblat atât ea cât și ceilalți prin sat vreo trei zile până când cineva a sesizat problema și au fost izolați la domiciliu. Din fericire, cele trei zile de circulație liberă nu au produs „victime” printre ceilalți săteni. Însă tonul pe care se vorbea despre această fată și familia ei era peiorativ, fără să folosească cuvinte cu sens peiorativ în mod expres.

Când a fost al doilea val de reveniți în țară, a fost vorba despre o familie de români de această dată. Tonul pe care se vorbea despre aceștia era unul îngăduitor plin de înțelegere și compasiune. Aceștia erau considerați „serioși, n-au ieșit de la ei din curte, au spus că au stat în carantină și în Olanda înainte de a pleca de acolo” (Badea Petre, născut în 1977). Cu alte cuvinte au beneficiat de toată încrederea din partea comunității.

Să nu uităm că în această perioadă de pandemie, au fost șase mari sărbători religioase pentru anul 2020: Paștele, Rusaliile, Sfântă Maria Mare, Sfânta Maria Mică, Ziua Morților și Crăciunul. În Sâmbăta Paștelor, Sorinel cu soția au împărțit în sat familiilor ortodoxe (cea mai mare parte a familiilor de romi sunt baptiști) păhărele cu *paști*. Slujba a fost ținută în Duminica Paștelor fără lume în biserică însă prin stație, așa că Lelea Berean a stat pe băncuța din fața șurii ei și a ascultat slujba de acasă. De Rusalii deja lumea mergea la biserică și cel puțin în interior foloseau măștile. De *Sfânta Maria Mare* (15 august)¹¹, o zi cu o vreme mohorâtă, cu ploaie mocânească, a fost puțină lume la biserică, multe persoane fără mască. Deja de *Sfânta Maria Mică* (8 septembrie)¹², persoanele au reacționat ca și cum nu ar fi fost stare de alertă, cu excepția faptului că s-a renunțat la ceea ce devenise deja un obicei – excursia la mănăstiri din Transilvania.

Dacă ar fi să împart din punct de vedere etnic modul în care locatarii acestor gospodării s-au adaptat la situația pandemică, ar trebui să spun că familiile de etnie română au mimit cerințele, au purtat mască, dar în jurul gâtului, s-au vizitat mai puțin, dar tot au făcut-o, și când au făcut-o a fost fără distanțare, pentru că desigur era prea complicat să asimileze dintr-o dată un alt mod de socializare când în mod curent, practicaseră un altul. Cu alte cuvinte, nu puteau merge în curtea nepotului și să păstreze distanța de 2 metri, de exemplu. În plus în perioada primăverii au început lucrările agricole. Asta a presupus că în curte intrau și alți săteni, pentru a ara, și a discui pământul. Așadar „gazda” casei s-a ferit cât a putut de a jigni lucrătorii prin distanțare și ignorând pericolul epidemiologic. În fond au apreciat că trebuie să țină seama de ceea ce aparține lumii vizibile și nu de bietul virus... invizibil. Pe de altă parte în sat au apărut și membri ai familiei lărgite, pe perioada stării de urgență, desigur din nevoia de spațiu.

În ceea ce privește familiile de romi din sat, cu excepția celor care mergeau să lucreze sau să vândă produse în piața agroalimentară din Cluj-Napoca, și aceștia doar în autobuz pe durata călătoriei, nimeni nu a purtat vreo mască în nici o circumstanță. Mai mult, nu și-au schimbat cu nimic obiceiurile. O femeie trecută de 90 de ani trecea de două ori pe zi în plimbare prin tot satul. Cele două familii înrudite, Buzdugan și Modorean, au circulat în mod sistematic unii la ceilalți, de foarte multe ori pe zi, minim de douăzeci de ori pe zi (între cele două gospodării sunt aproximativ 200 de metri). Așadar ar fi corect să spunem că locuitorii de etnie romă nici măcar nu s-au obosit să mimeze respectarea vreunei reguli. Pe de altă parte una din marile probleme ale familiilor rome este că nu au fântâni și dacă au, nu le-au îngrijit, iar fântânile care mai sunt au apa plină de substanțe chimice provenite de la îngrășămintele folosite în agricultură, ceea ce face cu totul dificilă metoda cea mai eficientă de dezinfectare: spălătul pe miini cu apă și săpun. De altfel când mama unor fetițe a primit o prescură de la o vecină, a desfăcut pachetul și le-a dat fetelor

¹¹ Păstrez aici denumirea populară a acestei sărbători.

¹² *Ibidem*.

să o consume atunci pe loc, fără nici cea mai elementară noțiune de igienă primară în condiții normale – spălatul pe mâini înainte de a mânca.

A existat parțial o distanțare față de vecinii de etnie romă, virusul fiind astfel încărcat și cu valențe etnice ca și cum ar fi fost mult mai probabil ca persoanele de etnie romă să răspândească virusul decât cele de etnie română. Cu toate acestea, nu a fost aplicat același tratament romilor din sudul țării care veneau să vândă produse alimentare. Aceștia au fost primiți cu brațele deschise ca și cum ar fi fost imposibil să răspândească virusul.

In summa, persoanele din aceste gospodării au fost mult mai atente să păstreze modul lor de viață și modul lor obișnuit de socializare decât să respecte vreo distanță impusă. Distanțarea atât cât a existat, a fost de natură etnică și nu medicală. Fără îndoială autoritățile centrale și locale au dat dovadă de un anumit grad de complicitate în nerespectarea regulilor, acest lucru demonstrând de fapt o bună cunoaștere a populației și a orizontului cultural al acesteia.

DE-ALE CASEI ȘI GOSPODĂRIEI. CHESTIONARUL X DIN FONDUL „ION MUȘLEA”

Anamaria LISOVSCHI*

Casa e vita quotidiana (credenze, usi e racconti popolari). Questionario X dal repertorio di manoscritti di Ion Mușlea (Riassunto)

Lo studio presenta importanti aspetti che riguardano le risposte al Questionario X: Casa e vita quotidiana (Credenze, usi e racconti popolari) dal repertorio di manoscritti di Ion Mușlea dell’Istituto Archivio del Folclore dell’Accademia Romena di Cluj.

Il questionario X tratta 7 aspetti della vita tradizionale, negli anni compresi tra il 1936 e il 1940. Gli aspetti analizzati sono: la Casa, il Cibo, il Sonno, i Vestiti, la Cura del corpo, le Strade ed il Lavoro.

Nell’archivio dell’Istituto di Cluj esistono 34 manoscritti, che in questo momento stanno per essere digitalizzati ed organizzati. Verranno utilizzati per il prossimo volume dedicato a questo argomento così ricco e interessante.

Parole-chiave: casa, cibo, sonno, vestito, lavoro, racconti, usi e costumi.

Cuvinte-cheie: casa, hrana, somnul, îmbrăcămintea, munca, povestiri, obiceiuri și practici.

Am pornit cu încredere în noua călătorie de cunoaștere oferită de actuala mea temă de plan, ce se dovedește a fi, dintru proaspăt început, extrem de ofertantă pentru mine, atât ca cititor filolog, cât și ca cercetător etnolog.

Pentru a putea să vă dezvălui o mică parte dintre nestematele descoperite în acest nou periplu științific prin fondul de manuscrise „Ion Mușlea”, dedicate *Chestionarului X*, voi începe tocmai de la chestionarul amintit. Titlul complet al acestuia este: ***Casa, gospodăria și viața de toate zilele (Credințe, obiceiuri și povestiri)***.

Chestionarul este format din 7 domenii de interes, fiecare cu întrebările sale aferente. Primului domeniu, **Casa**, îi sunt atribuite 22 de întrebări, al doilea domeniu, **Hrana**, conține 7 întrebări, al treilea domeniu, **Somnul**, are 6 întrebări, al patrulea domeniu, **Îmbrăcămintea**, are 2 întrebări, al cincilea domeniu, **Îngrijirea corpului** conține 5 întrebări, al șaselea domeniu, **Drumurile**, conține 4 întrebări și al șaptelea domeniu, **Munca**, are atribuite 7 întrebări.

În arhiva institutului clujean există 34 de Manuscrise cu *Răspunsuri la Chestionarul X*, iar acestea totalizează un număr de 1262 de pagini de manuscris, pe care le-am scanat și la a căror muncă de digitizare, lucrez în prezent, ca prima etapă a temei de plan. Va urma apoi, ca în anul 2022 să realizez analitica și sistematica, urmată de aparatul critic al ediției.

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca.

Referitor la aspectul temporal al *Răspunsurilor la Chestionarul X*, vorbim aici despre anii: 1936, 1937, 1938, 1940, în plus existând și manuscrisul înregistrat sub cota 1500, datat cu anul 1973 (corespondentă fiind o studentă de la filologie, și anume Aurelia Buzan).

Cele 53 de întrebări ale *Chestionarului X* sunt minuțios structurate, precis ținute asupra obiectului supus cercetării, deci să dăm Cezarului ceea ce este a Cezarului! Astfel, corespondenții participanți la anchetele de teren au primit răspunsuri inedite și valoroase. La aceste răspunsuri s-au adăugat, în multe dintre manuscrise, după cum le-a cerut Mușlea, diverse povestiri, proverbe, ghicitori, cântece și desene, rețete de leacuri și multe altele, care sporesc valoarea materialului etnologic și folcloristic obținut, ce va deveni accesibil tuturor odată cu tipărirea sa integrală.

În rândurile următoare doresc să vă pun la suflet, cu ajutorul exemplurilor din manuscrisele cercetate până acum, câteva dintre firele de borangic ale gândirii și simțirii locuitorilor satelor românești din acei ani.

Ca prim exemplu am ales o amplă întrebare din primul set, intitulat **Casa**; întrebarea nr 3 este formulată astfel: „*Se cunoaște obiceiul de a se îngropa sau pune ceva: bani sau candelă în temelie sau în ziduri? Sau se știe că se făcea așa ceva mai demult? În ce scop? Se știe că mai demult se măsură umbra unui om sau a unui animal pentru a fi pusă în temelie? Ce pățește omul a cărui umbră a fost zidită?*”

Răspunsul primit (mss 843):

„În temelie (mai bine zis în locul unde se face temelia) se pun bani, pentru ca în casă cei care vor trăi, să aibă bani. Banii puși în temelie se iau de către lucrători. În cele patru colțuri ale temeliei (sau numai într-unul) se pun în niște cotloane 4 candelă cu untdelemn și ele ard atât timp cât se lucrează la temelie. Aceasta se pune pentru ca să fie casa blagoslovită de D-zeu și să fie cu noroc. Meșterii – unii, nu toți – fură umbra unui om, măsurându-l cu ajutorul unei trestii și o pun în zid sau în temelie. Aceasta se face pentru ca să sporească și să nu se sfarme pereții. Omul a cărui umbră a fost zidită se crede că trebuie să moară cât de curând. Unii zidari fură și umbra unui animal domestic, în loc de om.”

Alt răspuns la aceeași întrebare: (mss 846)

„La începerea zidului în săpăturile temeliei se îngroapă o mortăciune, ex: un șoarece mort, o pisică moartă, o pasăre moartă și pe ea se începe zidul. În felul acesta se crede că nu va mai muri nimeni dintr-ai casei, căci orice casă nouă cere un cap de vîetate. Se mai aruncă în temelie un ban de argint, ca să aibă casa noroc la bani. Se mai aruncă tămâia, care a ars puțin în ciob de s-au afumat bolovanii, ca să nu se poată încuibă necuratul în zidul casei și nici să se poată apropia de casa aceea. Se bate în prag o potcoavă de cal mort sau dela un papuc de om mort, ca să nu mai moară nimeni dintr-ai casei. Sub prag se pune un petec roșu, pentru a fi ferită casa de vărsare de sînge ca: omoruri, bătăi și de foc”.

Referitor la **locul** pe care se clădește casa, am ales câteva răspunsuri: „Casa nu se va clădi lângă gunoaie, pentru că acolo locul-i făcut (cu făcătură). Dacă se va clădi pe un loc cu țîpătură, cei ce o vor locui (casa), veșnic nu vor avea trai bun în casă, or se vor despărți or vor trăi numai cu ceartă și-n bătăi și la nimic nu vor avea noroc. Pe locurile care s-a omorât sau s-a spânzurat cineva, nu e bine să clădești casă, pentru că sufletul celui mort conturbă în toate nopțile liniștea acelei case. În podul acestor case, toată noaptea se aud hurducături care bagă groază în locuitorii casei. Somnul încă nu le este liniștit, toată noaptea visează visuri urâte și ciudate, din care se trezesc speriați. Unii spun că-n

asemenea case în timp de noapte se aud cântând broaște, miorlăind mâțe, pe care le și văd. Ba unii spun că seara mai văd cătane umblând în pas milităresc în jurul casei, cântând destul de frumos, însă cuvintele ce le rostesc, nu le pot înțelege. Casa nu se va zidi pe cât se poate în apropiere de cimitir, pe mejde și pe locuri care au fost luate pe nedrept, pentru că pe aceste locuri e culcușul duhurilor necurate”.

„Locul pe care se va clădi o casă se stropește cu agheazmă, iar în straturi se pune tămâie și ban de argint or de aur, cap de pui sau de vrabie. Tămâia se pune pentru a îndepărta duhurile rele, metalul se pune pentru ca nimic rău să nu se lege de casă, după cum nu să leagă rugina de argint și aur, iar capul de pasăre se pune pentru ca să nu moară nimeni din casă, cu capul acesta se plătesc cei din casă. Se spune că orice casă trebuie să fie clădită cu fața la răsărit, pentru că de aici vine „sfântul soare”. La toate încheieturile casei se face semnul crucii cu săcurea. De să întâmplă ca la cioplitul lemnului să se taie cumva, acel lemn pe care îl ciopleau când se tau, nu-l mai pun în casă, pentru că este nenorocos”.

Tot legat de locul unde se zidește casa, în ms. 852, se redă o întâmplare trăită de săteanul anchetat: „Casa nu-i bine să se așeze pe locul unde s-a arătat un duh rău. Locuitorul T. Berbec din Vâlcele venea într-o seară cam târziu din oraș. Era noapte frumoasă cu lună de se vedea ca ziua. Dintr-o grădină iese un ied negru, care începe a fugi înaintea lui sbierând. Omul care era cu nevasta strigă la ea să-i ajute să-l prindă. După ce s-au muncit o mulțime, au reușit să-l prindă. Omul l-a luat în brațe și i-a spus femeii că el îl va tăia chiar când ajunge acasă. Deodată iedul întoarce fața spre om și el a observat că ochii iedului luceau ca doi cărbuni. „Ce dracu are iedul ista, măi femeie, de-i lucrește așa ochii?” Când a zi(s) așa, iedul o început să vorbească ca omul, dar n-a înțeles ce zice. Atunci omul l-a trântit odată pe pământ și când l-a trântit a ieșit scântei în locul unde a căzut. Omul și femeia și-au făcut cruce și n-au mai văzut nimic. La un an după această întâmplare, un flăcău și-a făcut casă în grădina de unde ieșise iedul. La 3 luni după ce s-o însurat i-o murit femeia, iar el s-o lovit la o mână de nu s-o mai putut servi de ea. Aceasta numai din cauză că a pus casa pe locul unde s-o arătat duh necurat”.

Despre casele dărăpănate, părăsite se crede că sunt adăpostul duhurilor necurate. În această privință, avem o altă povestire:

„În satul Vâlcele trăia bătrânul Neculai Rancea. După moartea lui, casa i-a rămas părăsită. Bălăriile crescuse mari cât casa. Casa aceasta era așezată la gura unei văi, prin fundul căreia curgea pârâul Sărat. De cum întuneca și până după cântatul cocoșilor, nu se mai putea trece prin fața acestei case din cauza duhurilor rele. Acestea se arătau în fața trecătorilor sub fel de fel de forme și animale ca un câine, pisică, porc, ied, capră. De multe ori apărea în formă de om. Povestitoarea îmi spunea că ei i s-a arătat ca o mireasă gătită, care a venit și-a luat-o de braț, vrând s-o ducă spre casa părăsită. Ea nu mai avea nicio putere, mâinile îi erau grele, nu mai putea vorbi. Când era gata s-o vâre între bălării, ea și-a revenit puțin și-a făcut semnul crucii cu limba în cerul gurii. Cum a făcut semnul crucii, mireasa a și dispărut de lângă ea. Din cauza acestei spaime, o scuturat-o frigurile mai bine de o lună. După ce și-o făcut o slujbă cu preoți s-o făcut sănătoasă”.

O altă întrebare despre **Casă**: „E obiceiul ca în noaptea întâi după terminarea casei să nu doarmă în ea un om, ci un animal? Pentru ce? E obiceiul ca la terminarea casei să se taie o găină neagră și să se ungă pragul cu sângele ei?”

Răspunsul primit în ms.846:

„Nu doarme nimeni în casă până ce nu citește popa. Se aprinde în fiecare seară tămâie în casă. După ce a făcut popa sfeștanie, se taie o găină neagră și se unge pragul cu sângele ei, în formă de cruce. Găina se îngroapă. E credința că nu va mai muri nimeni dintr-ai casei. Se pisează cărbuni cu busuioc și tămâie și se moaie puțin sânge din găina tăiată. Calcă cu călcâiul fiecare pe acest amestec, din cei ce vor locui în casa cea nouă. În felul acesta se crede că le-a murit moartea lor. Se face o masă bogată, se veselesc cu neamurile, se sărută când se despart și se urează: „S-o stăpâniți sănătoși!”

În ceea ce privește **Hrana**, multe și felurite sunt obiceiurile satelor cercetate, iar eu am ales aici câteva tradiții privind coacerea pâinii: „Femeia când are de copt pâine, să nu se culce în noaptea aceea cu bărbatul (raport sex) c-apoi nu-i crește pâinea. Să nu bați pisica cu mâna, c-apoi nu crește pâinea. Dacă pisica trece peste covata cu aluat, e semn că pâinea n-o să crească”

Din alt manuscris, cităm: „Vinerea nu e bine a face pâine căci ți se aprinde casa. Când bagi pâinea în cuptor, să nu-ți intre în casă nimeni, ușa și fereștile se închid. Pâinea caldă să stropoște cu puțină apă rece, apoi să acopere cu o ștergare și să lasă să stea așa vreun sfert de oră. Înainte de a se începe pâinea, se face pe ea cu cuțitul semnul crucii. Pe aci se zicea că nu e bine a da pâine de grâu la câine. La vaci, se descântă în sare și pâine care apoi să dau vacii să le mănânce. Pâinea ori vinul vrăjit să dă celui pe care îl vrei. Noului născut i se pun lângă el bucăți de pâine, pentru ca în viață să nu le ducă dorul. Întru întâmpinarea mirilor, când vin dela biserică, li să aruncă grâu, pentru ca să fie bogați. Stolnicul dela Sânvăsâi să păstrează și să dă vitelor pentru sănătatea lor. Celui mort i se face un colac. Colaci și plăcintă primesc toți cei ce iau parte la comandare (înmormântare), iar copiilor li se dau colaci mici ori covrigi”

Iată mai jos și alte reguli la capitolul **Hrana**, extrase dintr-un alt manuscris: „Nu e bine să se aducă apă în casă după asfințitul soarelui și înainte de răsărirea lui, căci după ce sfinte soarele și până răsare, umblă vâlvele și beau apă din fântâni. Cine ia apă în timpul acesta, moare curând. Nu-i bine să se frământă pâinea Vinerea și Duminica, căci nu crește. După ce se bagă pâinea în cuptor, se face cruce cu mâna la ușa cuptorului și se zice: „Doamne alduiește-o!” Dacă se începe o pâine scoasă din cuptor, se face cruce cu cuțitul pe dosul ei și iar se spun cuvintele: „Doamne alduiește-o!”

Vrăjitorii folosesc „la despărțenii de oameni, pâine din casa celui ce vrea să-i facă rău și o aruncă, descântată, în locul unde s-au încăierat câinii. Dacă vrea cineva, ca un tânăr însurat de curând, să nu trăiască bine cu nevasta, ia la nuntă, prin cineva, o bucățică de pâine de pe masă și o duce la o babă s-o descânte și o aruncă după asfințitul soarelui în locul unde s-au încăierat câinii. Tinerii, se crede, vor trăi rău și se vor despărți curând”

Sarea e bună de leac: „Dacă cineva să taie la mână sau la picior, se pune sare, ca să se vindece mai degrabă. Sarea se mai folosește și în descânțece. Se ia sare din casa celui ce i se face rău, se descântă și se aruncă în fân sau în locul de băut apă al vitelor. Sare nu se dă din casă niciodată, că-i rău de pagubă”

Somnul, al treilea domeniu cercetat în *Chestionarul X*, evidențiază o serie de reguli, care pot, și ele, să influențeze viitorul oamenilor, de aceea trebuie respectate cu mare grijă: „Omul să nu doarmă pe spate, că visează urât. Dacă are vise urâte, pune subt căpătâiul său tămâie, biblia și o cruciuliță. Dacă nu are, pune răchita care a luat-o dela biserică la Florii. Somnul este apărât de Dumnezeu și de aceea e bine să-ți faci cruce când

te culci, ca să te apere Dumnezeu în somn. În postul Paștilor nu e bine să te culci peste zi, că dai de necaz. Sau mor vite sau te îmbolnăvești. Tot așa în zilele de sărbătoare. Cei care nu fac așa, trebuie să li se întâmple ceva. Sau se îmbolnăvesc ai casei sau vitele sau nu rodește o țarină sau bate piatra pe semănăturile lui”.

Legat de **Îmbrăcăminte**, notăm următoarele: „Orice haină nouă când o îmbraci de prima oară, trebuie să treci prin ea un cărbune aprins zicând: întotdeauna să fiu curat ca focul. Când cineva îmbracă hainele pe dos din grabă, fără să vrea, e semn că va mânca bătaie dela cineva. Unii mai superstițioși, dacă au plecat la drum undeva să întorc înapoi. Pentru a preîntâmpina pericolul ce te amenință, dezbraci haina imediat, o arunci jos, călcând pe ea de trei ori cu picioarele, zicând: „na, na, vă dau eu vouă.” Apoi întorci haina pe față și pleci mai departe, fără frică, că ți se va întâmpla ceva. Femeile care uită să întoarcă pe față izmenele bărbatului după ce le-au spălat și uscat, de la un bărbat mai iute, mănâncă câte o sfântă bătaie, dacă le-a luat întoarse pe dos și a ieșit cu ele pe drum și l-a văzut cineva. E rușine mare să umbli cu izmenele pe dos.”

Referitor la **Îngrijirea corpului**, există în legile nescrise ale tradiției, reguli de care sătenii țineau seama și pe care le respectau cu multă grijă, dacă vroiau să le meargă bine și să fie sănătoși: „Să mănânci nespălat sau să pleci de acasă nespălat nu e bine, pentru că dacă să repetă treaba aceasta nouă zile la rând, te prefaci în diavol. Pentru ca să-ți crească părul e bine să-l tai când e lună plină. Părul tăiat nu să aruncă în foc. Unii îl pun în cioată de răchită, pentru ca să crească mare și repede ca răchita. Cu pieptenul se descântă de mărin, împreună cu ceară și sare, care să pun pe el. Unghiile e bine să le pui în sân după ce le-ai tăiat, pentru că în ceie lume ți se va cere socoteală de ele. Dacă le-ai aruncat în alte locuri, nu le mai afli. Cei ce le-au pus în sân de acolo le și scot, când li se cere socoteală de ele. Unghiile e bine să se taie numai în zile de dulce: Marți, Joi, Sâmbătă”.

Scăldatul începea după Sf. Gheorghe și doar după ce au mâncat lapte de oi, „să nu te prindă frigurile”. „Între Sf. Petru și Sântilie nu e bine să te scalzi, pentru că atunci apa cere suflete și te îneci. După ce te-ai scăldat când e permis, rupi iarbă de pe țarm și-o arunci în apă, printre picioare sau peste cap, zicând: frigurile mele merg pe apă în jos, unde s-or opri, la moara popii, cine le-a lua, boala peste el a da”.

Tot la scădat, copiii iau două pietre uscate și, ținându-le la ureche, zic:

„Curcubău, bău,
scoate apă sânge rău,
cu un pai,
cu cuțitul lui Mihai,
cu sabia Domnului,
cu cuțitul omului.”

Piatra o aruncă în așa fel încât să sară pe suprafața apei, zicând că „petrec baba cu colac”.

Pentru capitoul dedicat **Drumurilor**, sătenii aveau nenumărate credințe și opreliști:

„Nu e bine să pleci la drum Marția și Sâmbăta, că nu-ți merge bine”.

„Nu e bine să-ți iasă în cale popa sau iepurele, că nu-ți va merge bine”.

„Cine pleacă la drum lung sau apropiat, să-și facă cruce la plecare și să-și bage în sân tămâie și grâu de vară. Cu tămâia va fi ferit de vâlve și strigoi, iar grâul îi va aduce noroc”.

În ceea ce privește **Munca**, ultimul capitol al chestionarului, s-au primit, ca răspunsuri la chestionare, foarte multe reguli legate de începerea lucrului, de zilele faste și nefaste, pentru diverse munci, alături de alte numeroase interdicții. Dau aici doar câteva exemple, pentru a reliefa lumea muncilor satului, cu regulile ei consfințite din timpuri străvechi: „Când începe omul orice lucru, trebuie să zică: „Tatăl nostru” și să se închine, zicând cuvintele: „Doamne ajută!” „Dacă nu face toate acestea, nu-i va răsări holda, iar când plouă i-o va bate piatra”.

În privința muncilor casnice, femeiești: „Femeia nu lucrează în casă Marția și Vinerea, că-i rău de pagubă și boală-n casă. Nu mătură înainte de răsăritul soarelui și gunoii trebuie aruncat în dos, dar „nu în fața alduiului de soare”. „Nu-i bine să văruie femeile Vinerea, că-i rău de boală-n casă”. „Se spală rufele numai Marția, Joia și Sâmbăta, ca să nu se bolnăvească cei ce le poartă”. „Nu-i bine să pui cloști în luna Mai, căci se bolnăvesc și mor puii. Nu se pun ouă la clocit Marți, Vineri și Duminică, deoarece ies puii chilavi (slăbănogi sau șchiopi)”.

„Nu se toarce, nu se țese, nu se coase Marția, Vinerea și Sâmbăta spre seară, după ce s-au tras harăngele la biserică. E rău de boală în casă”.

Referitor la păsările cerului ocrotite de țărani, notăm câteva reguli notate în majoritatea răspunsurilor primite la ancheta indirectă: „Nu e bine să se strice cuiburile de rândunică, deoarece ele mănâncă goangele și omizile de pe pomi”. De asemenea: „Cine strică cuiburile de rândunică sau omoară puii ori sparge ouăle, se va îmbolnăvi curând așa de greu, că vor năpădi pe el goangele și-l vor mânca de viu. Tot așa cu cuiburile berzelor. Cine le strică cuiburile, puii sau ouăle, se va bolnăvi și-l vor mânca șerpui și broaștele de viu, pentru că berzele stârpesc șerpui”.

După cum scriam la început, pe lângă răspunsurile primite țintit, clar și concis la întrebările chestionarului, manuscrisele sunt bogate în povestiri, legende, ghicitori, strigături, descântece, rețete de leacuri pentru diverse boli, cântece populare și multe altele.

Iată o mică legendă, cu Maica Domnului, din manuscrisul cu numărul 850:

„Se spune că odată maica Domnului a stat de vorbă cu paianjenul, vorbind despre țesutul pânzei. Sfânta maică neavând altceva de lucru s-a apucat de țesut. Paianjenul ca să-și arate istețimea lui, îi spune: „d-apoi numai așa știi țese, eu țesătura aceea pe care o faci, o fac cu ochii închiși și cu fundul către ea. Atunci Maica l-a blăstămat că oricine l-a vedea, să-l omoare, câți va omori, atâtea păcate i se vor ierta. De atunci și până azi, paianjenul se bucură de asemenea primire”.

Citez și o snoavă hazlie, prezentă în manuscrisul 852:

„Carul l-a făcut dracul. A lucrat el multe zile, până l-a făcut. Fiindcă era iarnă, a lucrat în casă, afară îi era prea frig. După ce-a gătat de făcut toate piesele, îl încheie în casă. Vrând să-l scoată afară, ușa fiind prea strâmtă, trage el cât poate dar carul nu mai iasă. Dumnezeu să uita la el pe fereastră și râdea de prostia lui. Vine la el și-i spune că așa nu-l va scoate niciodată. Atunci dracul vrea să spargă casa. Iar Domnul îi spune că să spargă carul, să scoată afară câte o bucată. Așa a făcut și afară l-a încheiat. Fără Dumnezeu tot nu făcea el nimic, spune badea Ștefan”.

Un alt aspect important în numeroase sate cercetate îl reprezintă comportamentul și cunoștințele sătenilor legate de albine: „Când roiește un stup, roiul se stropește cu apă rece, iar coșnița unde vrem să-l prindem o frecăm cu mentă, care dă un miros plăcut

albinelor. Pentru prinderea roiurilor din pădure, se ia o lingură de miere de albine și să merge așa prin pădure. Albinele numaidecât vin la miere, omul le prinde care cum vin și le leagă într-un corn, de unde le dă drumul câte la una, uitându-se bine direcția care o apucă, întrepătându-se și el într-acolo. Apoi dă drumul la alta și la alta până ce vin albine multe de tot la miere. E semn că stupul e aproape. Acum udă cu apă oricare albină căreia îi dă drumul din corn, ca să meargă mai încet. Să procedezează așa până ce ajunge la stup”.

Alte munci precum vânatul și pescuitul sunt permise în orice zi a săptămânii:

„Ca să ai noroc e bine să nu spui unde mergi, oricine te-ar întreba. Așa vei avea noroc la vânat și pescuit, să nu te știe nimeni și să nu te întâlnești cu nimeni, când te pornești”.

Pentru a puncta talentul în arta versificației, dar și modul în care sătenii ironizau unele aspecte negative ale vieții *de toate zilele*, citez din răspunsurile la *Chestionarul X*:

„Pe deasupra fagilor,
Cosâi iarbă vacilor.
Pă deasupra ciungilor,
Cosâi iarbă juncilor.
Atâta-i mândru de bun,
Că cose pe la Crăciun
Și strânge la Bobotează,
Când toate văile-ngheață!
Și-l uscă pă lângă foc,
Când îngheață apa-n toc.
Cât cose mândru-nt-o vară
Mâncă murgu înt-o sară.”

Altul:

„Am mândruț și-i grănicer
Și nu vre zâni de fel.
Hăi, tu mândruluțule,
Țipă pușca în sărăcie
Și ranița în foc să sie!
Păste munte este puncte,
Poate tre cine ști multe.
Păste munte este codru,
Poate trece care-i lotru”.

Pentru a rămâne în registrul metaforic, finalizând cu metafore și scăpărări de lună, cum ar spune Nichita Stănescu, mă întorc la un punct al Chestionarului, lăsat, în mod voit, la urmă: este vorba despre construcția fântânilor. Consider că întregul univers de așteptare al satului românesc poartă amprenta căutării și găsirii izvorului de apă, dătător de viață și de rod.

Astfel, întorcându-ne la textele manuscriselor, aflăm din spusele unui bătrân fântănar, că: „Fântâna se face de cele mai multe ori în grădinuță, lângă fereastră... Din fântâni apa se scoate cu cumpăna, sunt puține în sat unde să scoate apa cu roata. Numai oameni anume sapă fântâni, aceia care sunt mari meșteri la pietruirea ei. Alți oameni fac fântânile lângă drum, îi pun o vadră de lemn, ca orice călător să poată bea apă, unii pun

lângă ea și hălău (adică lemn scobit) din care pot adăpa vitele. Cei ce au asemenea lucruri se mândresc cu ele, spunând că: „apă când dai, îți faci cea mai mare pomană”.

Să ne amintim pentru o clipă de un univers acvatic aparte, și anume cel al lacrimii, din poemul dedicat propriului sat, de către Lucian Blaga:

„Sat al meu ce porți în nume
sunetele lacrimii,
la chemări adânci de mume
în cea noapte te-am ales
ca prag de lume
și potecă patimei.
Spre tine cine m-a ndrumat
din străfund de veac,
în tine cine m-a chemat,
fie binecuvântat,
sat de lacrimi fără leac.”¹

Ca esențializare a celor reliefate anterior, următoarele rânduri ne dezvăluie un univers literar, care își trage sevele din lumea satului de odinioară și dintotdeauna, univers ce ne șoptește cu glas de taină, despre facerea fântânii dătătoare de viață și despre acei fântânari, cu darul unic al găsirii izvorului:

„Pe două sute de fântâni stă scris numele meu. E tot ce am făcut mai bun pe lume! Hei, frumoasă-i viața! Vezi coarda de iederă care atârna goală de la streșină? Pune mâna pe ea. E trainică și moale ca o frânghie de Manila vlăguită de scripete. Dacă m-ar mai ține puterile, doar atât aș vrea să mai fac: să mă atârnez de ea și să alunec ușor în jos, până ajung pe fundul unei fântâni. Și să am și cazmaua cu mine. Eu știu mai bine decât oricine să dau de un izvor proaspăt. Asta a fost darul meu pe lume: să găsec apă și să-i dau cep să curgă, ca unui butoi cu vin. Oprește omul căruța, bea și zice bogdaproste. Beau și caii, și se răcoresc și ei. La noi câmpia e săracă. Arșiță multă, râpi sterpe, movile de cretă, pământ tare ca o copită de drac. Dar dedesubt curge o gârlă... Trei săptămâni am săpat în jurul ei ca orbeții, n-am găsit nimic și-am astupat puțurile. Pe urmă iar am luat cazmaua și-am săpat. Eu, în groapă, îmfundam cazmaua și pândeam un foșnet; sub pământ, când te apropii de ea, apa foșnește ca lăstarul de plop. Scosesem un munte de lut și n-auzeam nimic. Săpam și sudoarea curgea șiroaie de pe mine, ca de pe melcii fără casă, când vin să roadă florile și nimeresc o dără de sare. Târziu, când aproape îmi pierdusem speranța, am auzit apa bolborosind în matca ei. Un tremur de foc m-a scuturat de sus până jos. Mi-am făcut cruce și-am izbit din nou cu cazmaua. De data asta am auzit-o vuind. M-am oprit. Bubuitura a urcat și s-a împrăștiat în pereți. În clipa aceea am înțeles c-am dat de-o gârlă. Am înfipt cazmaua, răsucind-o. Apa a țâșnit prin despicătură, gâlgâind. M-am lipit cu spatele de perete și-am privit ca la o minune. Apa urca într-un singur șuvoi, tremurător ca trestia. În gura fântânii, atârna soarele turtit în cețuri și din pricina asta, apa strălucea în zeci de culori. Șuvoiul urca, înflorea o clipă lângă tâmpla mea și cădea. Era ca o prigorie,

¹ Lucian Blaga, din vol. *Nebănuitele trepte* (1943), „9 mai 1895” în Lucian Blaga, „Poezii”, București, Editura Albatros, 1980, p. 78–79.

legată cu ață de picior și care încercă mereu să zboare. Mi-am împreunat palmele, în chip de streășină, peste șuvița rece ca gheața și mi-am spălat fața în unda neîncepută și-am băut cel dintâi din ea... Eheii, fântânile mele, lângă ele se leagă dragostele... eu am găsit inima pământului, după care umblă toți flăcăii în nopțile de neastâmpăr, când le mijește mustața și femeile tinere fac farmece ca s-o afle. Căței pământului, pociți de blestem stau de veghe lângă ea. Cum simt pas de om, unul dă de veste și haitele adormite în măruntaiele țărânei, se trezesc și se rostogolesc pe câmpie. Cine le vede își pierde mințile, uită de unde a plecat și încotro vroia să ajungă, rămâne pribeag pentru totdeauna. Eu, însă, am găsit inima pământului, am găsit-o într-un fel de fântână și mi-am împărțit norocul cu toți oamenii, am fărâmat-o în pumn și am presărat-o cu apă. De atunci, cine trece prin câmpia noastră și bea, cântă și iubește până la sfârșitul zilelor”²

² Fănuș Neagu, *În văpaia lunii. Nuvele*, București, Editura Eminescu, 1979, p. 118–122.

SUCCESE FEMININE. FALS TRATAT DESPRE FĂCUTUL GÂRTENILOR ȘI KEOAȘTELOR (SARMALELOR) ÎN SATELE DE PE VALEA BARCĂULUI (SĂLAJ)

Camelia BURGHELE*

Feminine Succes. False Treaty on Making “Garteni” and “Sarmale” in the Barcau Valley (Salaj County) Villages (Abstract)

Marriage strategies used to follow rules and well affixed customs in the Romanian traditional village. Girls were raised so that they would handle agricultural activities and also chores around the house and in the kitchen. They would accumulate know-how that made them competitive and eligible for marriage.

This paper tackles the process of getting the girls ready for marriage – a sort of training course – as rules required in the traditional Romanian village. The ideas are backed up by information taken from the Romanian villages, following a field inquiry.

The myth that girls would have never been able to get married unless they mastered pretentious processes for cooking food has been busted due to aggressive urban influences under the eternal lack of spare time. This feminine know-how is only valuable for defining life in the traditional village.

Keywords: traditional village, marriage, kitchen, woman, housewife, success.

Cuvinte-cheie: sat tradițional, căsătorie, bucătărie, femeie, gospodină, succes.

Dragoste și eligibilitate maritală. „Final countdown” pentru căsătorie: fătute, fete mărișoare, fete fecioare, fete măritate, apoi neveste tinere

Strategiile maritale urmau, în satul tradițional românesc, reguli și cadre bine fixate cutumiar. Marcate de o amplă retorică masculină a comunității, datorită căreia femeia a fost prea puțin valorizată, relațiile sociale intracomunitare au generat un cadru bine reglementat al căsătoriei. Nu doar că inițiativele selecției maritale aparțineau aproape în întregime bărbatului, dar, în general, viața socială a comunității era asigurată, aproape total, de acțiunile și performanțele sociale masculine; într-o astfel de societate clădită pe dominanța masculină, femeilor le-au rămas vacante doar resorturile demersurilor magico-rituale prin care, la nivelul unor scenarii subsumate magiei premaritale (magia erotică, tipic feminină) să poată interveni, indirect, prin apelul la forțele divine, la

* Muzeul Județean de Istorie și Artă Zalău.

direcționarea actului erotic și, în final, la constituirea cuplului sau șansa de a fi remarcate prin calități exemplare, care țineau, de obicei, de hărnicie și pricepere.

Percepute ca susținătoare casnice ale familiei și gospodăriei, femeile erau oarecum „conservate” și păstrate în interiorul comunității, prin luarea în căsătorie de feciorii satului; se ajunge astfel la un soi de „obsesie endogamică, [...] nerespectarea ei periclitând echilibrul economic al neamului, prin înstrăinarea averii, prin introducerea străinilor în vatra satului”¹. Endogamia însemna „existența unei posibilități limitate de selecție maritală, datorită unor mecanisme cenzurative (fie de natură economică, fie interdicții privind căsătoria între rudeniile apropiate)”², bine asumate de locuitorii satelor:

Atunci așe zâcea că-i rânduít să-ți iei fete din sat. Rar s-o întâmplat că să duceau în alt sat, că zâceau că numa de-ace să duceau în alt sat, că nu i-o picat la el ori la ea în sat... Așe era rânduít atunci, să fie dân satu tău. Tăt din sat, cei mai mulți, tăt din sat. Amu, aproape nici un fecior nu-și mai ie fată din sat, heaba sînt fete în sat destule... Atunci feciorii erau aci în sat, amu dacă să duc la lucru, își ieu fete după unde se duc la lucru...³.

Puținele forme de expansiune în exteriorul satului se rezumau, în satele sălăjene, la obiceiul de a merge *pă didic*, descris și catalogat drept „forma principală a regionalizării spațiului cultural rural, prin intermediul tineretului”⁴.

Fetele se maturizau în familie, în siajul mamelor, responsabile de buna lor creștere, de moralitatea și de bunacuviință pe care trebuiau să și le însușească, dar și de hărnicia și pricepera lor în executarea muncilor casnice specific feminine. De mici, *fătuțele* stăteau pe lângă mame și bunici și erau inițiate în munci repetitive, cu un grad de complexitate și de responsabilitate gradual.

Când ajungeau *fete mărișoare*, formau grupuri generate de vecinătăți și afinități de vârstă și începeau să meargă în *habe*, pe lângă fetele mai mari sau femeile mai în vârstă. Când începeau să fie băgate în seamă de feciori, erau *băgate în danț*, evenimentul care le marca debutul sexualității asumate. Momentul era, de obicei, *danțul* din a doua și a treia zi de Crăciun și era considerat semnalul că fata mărișoară a intrat în grupul de *fete fecioare*. Cele mai multe sate conservau, tocmai de aceea, obiceiul de a avea un *danț mare*, pentru fetele pregătite de măritat și un *danț mic*, pentru „începătoare”, pentru „junioare”, pentru fetele care abia trecuseră pragul maturității⁵.

Una din primele condiții pe care trebuia să le îndeplinească fata fecioară era maxima probitate morală: *Atunci o fată nu s-o măritat dacă nu o fost fată cum o făcut-o mă-sa. Da amu de-aceie nu-i bine în lume, că au multe păcate oaminii*⁶.

Sancționarea celibatului, cu ridiculizarea *fetelor bătrâne* era o practică ce vorbește de la sine despre marea povară a ratării șansei maritale; uneori se ajungea chiar la „forțarea” căsătoriei, pentru formarea familiei, și la compromisul cununii *fetelor fujite*:

¹ Nicolae Panea, *Folclor literar românesc. Pâinea, vinul și sarea. Ospitalitate și moarte*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2005, p. 111.

² Gheorghe Șișeștean, *Forme tradiționale de viață țărănească*, Zalău, Editura Centrului Județean de Conservare și Valorificare a Culturii și Tradițiilor Populare, 1999, p. 120–121.

³ Anjelica Șimon, a Gădii, Chilioara – Sălaj.

⁴ Gheorghe Șișeștean, *op. cit.*, p. 76.

⁵ Ioan Augustin Goia, *Zona etnografică Meseș*, București, Editura Sport – Turism, 1982, p. 99.

⁶ Susana Vaida, a Trăinoaiei, Chilioara – Sălaj.

Da' dacă fujeau tinerii, că nu erau de acord părinții cu ei, nu stăteau împreună, nu îi lăseau să steie împreună, că doară știeau și acie la care fujeau și nu era sclobod să steie fata cu fecioru' înainte de cununie. Și până la urmă să înțelejeau și părinții între ei și îi cununa popa în beserică, da' nu îi puneă balț la mireasă, numa' fără balț. Făceau nuntă, da' la mireasă nu-i puneă balț⁷.

Poziția socială și economică similară era de dorit în fondarea căsătoriilor: „alegerea viitorului soț este făcută dintr-un grup comunitar relativ restrâns, având caracteristici comune în ceea ce privește mărimea averii, statutul social sau vârsta. În acest sens, se poate surprinde opoziția permanentă între tendințele statistic dominante ale căsătoriilor între persoane aparținând aceleiași categorii sociale și tendințele de a folosi căsătoria ca un mijloc de ascensiune socială”⁸.

Privită din perspectiva structurilor de putere ce guvernează orice societate, familia este mai puternică atunci când are repere economico-financiare mai solide, astfel încât căsătoria era, de cele mai multe ori, o bună modalitate de întregire a averii familiei prin zestrea adusă de femeia măritată:

Pă mulți îi însurau părinții. Îi însurau părinții pântru avere. Până erau mai tineri, ascultau și îi însurau părinții, da' după ce vineau din armată, nu mai ascultau și să însurau ei. Zăceau: – Mă, dejaba îți place fata aia, că îi săracă, mai bine te duci la cealaltă, că are pământ [...]. Înainte de nuntă să făcea credințare, că erau mulți catolici și erau mult mai stricți. La credințare se vorbea de pământ, de zestre, de avere. Și dacă nu erau de acord părinții, se amâna și se mai târguia și iar se întâlneau și numa' după aia se făcea credințarea⁹.

Despre zestre se discuta încă din faza incipientă, de propunere a unei căsătorii, apoi se discuta la pețit, și, în final se discuta înainte nunții:

Să uitau părinții după pământ, nu le lăsau pă fete să umble cu oamini săraci. La fete să dădea on lădoi și on pat și pământ și care o avut mai bun rând le-o mai dat ceva. Să mai dădea si vaci și boi – și mie mi-o dat tata doi boi și 10 iugăre de pământ și on lădoi¹⁰.

Discutăm, așadar, despre familie în satul tradițional ca despre o „cooperativă” bazată pe forțele de producție. Femeia, mult prea puțin valorizată și mult prea puțin vizibilă, era, mai ales, „o investiție în viitor”¹¹. Totuși, fetei îi era dată, uneori, și o a doua șansă: să fie foarte harnică, pricepută și îndemnatică, astfel încât să poată suplini o mai slabă reprezentare economică.

„Know-how” obligatoriu dar și abilitate, profesionalism și manualitate: operații casnice uzuale feminine cu rol marital decisiv

Așadar, dacă în satul tradițional selecția maritală era apanajul aproape exclusiv al bărbaților, pentru a deveni eligibile, fetele trebuiau să îndeplinească câteva criterii: să aibă zestre, să fie sănătoase și apte de muncă („albă, grasă și frumoasă”), să știe „joca bine” la

⁷ Reghina Albu, Treznea – Sălaj.

⁸ Gheorghe Șișeștean, *op. cit.*, p. 120.

⁹ Grațiana Pop, Ciurmărna – Sălaj

¹⁰ Floare Raț, a Rațului, Bobota – Sălaj

¹¹ Nicolae Panea, *op. cit.*, p. 102

danț și să aibă un costum de sărbătoare („mândrețele, hainele de biserică și de danț”) remarcabil, „hand made”.

Fetele erau pregătite să facă față muncilor agricole și a celor din preajma casei și din bucătărie: să sape mălaiul, dar mai ales florile din *grădinața de flori* din colțul de către drum al casei, să secere și să îmblătească, să văruiască și să lipească pe jos *fața casei*, să facă mâncare și să știe toate secretele *pusului pă iarnă*, să toarcă și să țeasă, să cârpească și să meargă *la lăut* în vale, cu *lipideauăle* murdare.

Odată măritate, cerințele continuau, cele mai multe criterii fiind performate în fața soacrei: să știe toarce și țese, să știe *suci pătura* și *frământa pita* și să facă mâncare cât mai gustoasă din materii prime alimentare puține și ingrediente cât mai ieftine, musai din producție proprie:

*Tată fata o știut să toarcă, să țeasă și să coacă pită. No, și o știut să facă mâncare și să facă sfeter și o știut să facă grăteni și să facă cipcă*¹², ne povestește tanti Lenuța din Valcău de Jos.

Așadar, în satele sălăjene de pe valea Barcăului, sucitul păturii și făcutul grătenilor erau nu doar „probe eliminatorii”, ci și probe de finețe, de bună reputație, deci, categoric, garanția succesului.

Făcutul grătenilor: Doamne feri dacă nu o știut, u-o povestit soacra, ioioioi!

Tanti Lenuța povestește, făcând grăteni pe spată:

Grăteni nu să făceau numa' când să făcea nuntă. Așe, acasă, pântru leveșe, să făcea pătură lungă, așe, s-o răsucit foaia de pătură și s-o tăiat lungă, așe cum am zăce astăzi că îi fideaua, da' mai lată, că nime' nu avea vreme să o taie așe mânânțauă. Mai târzău, unguoroaicele o adus moda că să tăiau și pătrate, măruntă, da' noi am cam făcut așe, lungă.

Aluatu îl făceai din fărină bună de grâu, cu apă și cu uou și pui trii stropi de sare. Și îi tare bine și pui o lingură dă oloi. Da' numa' o lingură, nu pui mai mult, că dacă pui prea mult oloi, îi schimbă gustu'. Da' on pic de oloi, cam așe, o lingură la o pătură, îi bine să pui că nu să lipește aluatu' de sucitoare. Și frământă, da' nu mult, ce numa' până când să leagă aluatu'. S-o asogat aluatu', așe s-o zăs că să asoagă aluatu' de pătură. Aluatu' trebuie și iasă potrivit, să-l poți întinde bine. Nu să pune nimic de dospit, că asta nu să lasă la dospit, ce numa' să asoagă. Da' îi tare important și o întinzi iute după ce o faci, că dacă stă mai mult, să înmoaie și nu o mai poți suci numa' dacă îi mai pui fărină. Da' atunci iară îi prea deasă... așe că îi bine să o întinzi atunci când u-ai gătat de asogat. Pui trii stropi de sare tot de-aceie să nu să înmoaie, de-aceie să pune sare, așe, trii stropi, ca să nu să înmoaie aluatu', da' asta nu știe tăta lumea, îi așe, on fel de secret...

Femeile aveau lopitău mare, cât masa. La tăta casa era on lopitău de lemn, cu două marjini de scândură puse. O marjină era pă dasupra, așe, pă lung, și nu pice fărina jos, iară în capătu' celălalt să pune pă dădsuț, să să poată sprijini de tăbliia mesei. Era tare deșteaptă treaba asta cu lopitău cu două marjini! Lopitău aiesta să țânea tătdeauna în cămară, în picioare, așe, pă lângă perete, să nu să poată așeza pă el nimica, că poate s-ar fi culcat pă iel măța, ori puteau umbla șoarecii, da' trăbuia și fie curat tăt tîmpu, că pă el să făcea pita și pătura și plăcintele și, sâmbăta, pă lopitău aiesta să făcea și prescura.

¹² Ileana Chișiu, Valcău de Jos – Sălaj

Să punea lopităul pă tăblia mesei, să fixa pă buza mesei cu marjinea de dedesubt și să presăra pă el fărînă, da' numa on pic, și acolo să punea aluatu' și să întindea cu sucitoarea. Așe, încet, tăt roată. Apeși o dată sucitoarea și netezești și răsucești pătura până la jumătate pă sucitoare și o întorci pă altă direcție. Iară o apășai pă tătă suprafață dă câteva ori și iară o răsuceai până la jumătate pă sucitoare și o mai întorceai on pic. Și tăt așe, până rămânea subțâre ca o foaie de hârtie. Îți trebuia o sucitoare lungă tare, și poți suci pătura mare, cât tăblia de la masă; da' când era mare pătura era tare greu să o întorci, că trebuia să ai mare grijă să nu să rupă; și care fete știau cel mai bine suci pătura o dădeau păstă cap, păstă sucitoare și să plesnea, așe, pă lopitău... apăi era lăudată, că era tare sprintenă în mâini!

După aceie o sucești și o lași și să usuce dă jumătate și numa' atunci o tai, când îi dă jumătate uscată, că dacă o prea usuci, să sfarmă. La grăteni, o tai cu pintenu', până să fac așe, on fel de pătrate lunji, pă colț, amu le zăcem romburi. Și alea le sucești fiecare, pă colț, pă fus, și să apășă pă spată. Și atunci iese cu model și să lipesc capetele. Să usucă pă o sătă întoarsă, așe s-o făcut oarecând, să lăsau la uscat pă o sătă întoarsă. Și când îs uscate, le iei grătenele de-acolo și le pui pă o față de masă albă, întinsă pă pat. Și acolo să uscă bine bine. Dacă să fac dupa mniaza, ele să lasă la uscat până a doua zi, așe-i indicat. Și după aceie le aduni tâte și le pui într-o straiță de pânză. Făceau oarecând femeile câte două-trii straițe de pânză de cânepă, așe, cum țăseau în război, și îi puneau on golond la gură, să o poată strânje, și acolo în straițele alea să țănea pătura, grătenii, sâmburii de nucă și să acătau în cui, la grindă. No, acolo nu prindeau umezeală, nici nu ajunjeau la iele șoarecii, ce stăteau așe, la curat și la uscat. Nu de altceva, ce musai din pânză.

Când făceai grăteni ori tăieței ori pătură de post, făceai aluatu' tăt așe, da' nu puneai uou. Da' dacă puneai o lingură de oloi, atunci să lega aluatu' și nu să prindea de sucitoare.

No, io prima dată am văzut grăteni că s-o făcut în Vălcău în 1942, când am mărs io la o habă aci păstă vale, la o vecină. Vineau fetile în habă, și vineau și feciorii la fete în habă, da' sâmbătă sara nu vineau feciorii, așe era obicei'. Și atunci, în haba ceie dă sâmbăta sara își făceau fetele grăteni să aibă pă duminica, să fie nealcoșe. Și atunci am început io să mă duc în habe, în 1942.

Io am avut trii surori mai mari care știeau face orice, absolut orice. Și iele o învățat de la unguroaice să facă grăteni, că grătenii aiștia de la unguri o vinit. Surorile mele o învățat de la unguroici și ele ne-o învățat pă tâte fetele și facem grăteni în habă, sâmbătă sara, să îi punem duminica în leveșe.

Când să făcea nuntă, atunci să făcea clacă de făcut grăteni. Cu câteva zâle, cu o săptămână înainte de nuntă, să făcea clacă de grăteni, da' nu să plătea nimic, că era clacă. Și vineau femeile după mniaza, după ce-și gătau lucru, vineau la casa unde să făcea nunta, cu fusu' și spata susuoară, la clacă. Și lucrau, unele făceau pătura, altele o întindeau, altele o tăiau, și ocâteva suceau grătenii. Da' să făceau tare mulți, că trăbuiau și ajungă la tătă nunta. La o nuntă făceau cam cinci pături. Fiecare pătură să face din trii uouă. Da' le-ntindea mare, subțâre: cu cât era mai subțâre, cu atâta era mai mândră. Și să făceau cinci pături pântru o nuntă, că nu erau atunci nunți mari, poate că erau o sută de oamini și ajungea.

Veneau câte zece-douăsprăzece femei la clacă și gazda le făcea o oală de kioașke, le făcea colac sau pancove sau ciurigauă, ceva... și cântau, povesteau, râdeau, mai biciuleau pă câte una care nu știe face așe bine, și așe râdeau de bine... Să făceau grătenii și să puneau la uscat în casa ceie mare, pă masă, pă pături, pă fețe de masă de-ale albe, țăsute, și să

lăsau la uscat până a doua zi. A doua zi le puneau în trii-4 străiți și le țâneau așe, pusă bine, uscate, până la nuntă.

Și-apoi socăcițele știau când să le pună în leveșe, să fie bine. Gârtenii s-o pus numa' în leveșe și numa' la nuntă; rar să făceau pântru casă. Tătă lumea avea atunci fus și spată și o fost apărută și așe, ca on fel de set, pân anii '70: o spată micuță, așe, pătrată, cam cât o palmă, și era fus. Așe că aveau fetele fus și spată mică, da' bătrânele vineau cu fusu' de la furcă și cu spată de la război. Lumea avea spete de-alea lunji că le cumpărau femeile de la mocani, acie vineau pân sate și vindeau tăt felul de spete: pântru pânză, pântru saci, că erau fir în dinte, dese, și mai dese; cele mai dese îs pântru pânză și alea mai rare îs pântru saci și pântru lipideauă și pântru cenușere. Da' la gârteni să foloseau alea dese, pântru pânză bună, și iasă gârtenii cu model frumos, des. Și fusăle să cumpărau tăt de la mocani, poate pă uouă, poate pă păsulă, pă fărină, pă ce aveai. Da' mai încolo s-o făcut și la noi în sat și le aducea on meșter tâmplar miercurea, în piață, și vindea fusă.

Da' dacă nu știa face pătură o fată, apui nu tare să putea mărita. Doamne feri dacă nu o știut, u-o povestit soacra, ioioioi! Zăcea: – Ce fată-i asta, că nici pătură nu știe face?!

La nunți să făcea leveșe și kioaște și în loc de prăjitură, să făceau ori pancove cu silvoiz, ori ciurigauă. Și cu carnea dânu supă făceau hiribe pargălte cu ceapă și poprică. Hiribe pargălite, cu carne fiartă. Și fiecare femeie ducea cinste la nuntă: on blid de pancove ori de cirigauă. Și în săptămâna nunții să ducea la gazda care făcea nunta și să ducea ajutor. Io la tătă lumea după ulița asta am dus ajutor și la nuntă și la mormântare. Să ducea: găină, uouă, fărină și poate și on pic de oloi. Fărina să puneau într-on blid mare și pă fărină să puneau ouăle așe, roată, în fărină, și nu să spargă, și blidu' să puneau într-on dos mare de pânză și ala să innoda pă dasupra și îl luai în mână ca și pă o plasă. No, acie era plasa! Și te duceai la gazda nunții, într-o mână cu dosu' cu fărina și uouăle și susuoară la ceielaltă mână aveam o galiță și așe le duceai!

Și la preghetirea nunții să adunau câte zece femei și ajutau să ciupelească galițele. Aveau o căldare mare și făceau foc su' iea și acolo scufundau galițele până să opăreau bine și alte femei numa' tăt le ciupeleau. Prima dată din cel mai mare, după acie, mărunt, așe, să nu rămână nimic. Ciupeleau cu grijă. Și le puneau tăte într-o deje, la noi așe îi zăce la ciubăru' ala mai mare, su' apă rece și a doua zi, la nuntă alea le băgau în leveșe da' așe, întreji, așe le băgau la fiert în oală. Că și nu să zdrobească! Că una era bătrână, una era tânără și le înșirau pă tăte pă o ață și așe le băgau în oala cu leveșe și le poată scoate ușor. Să făcea leveșe în oale de-alea mari dă 50 de litri și să puneau morcovi, petrenjel și zeler. Le cotau și dacă videau că-i fiartă o ghină, o scoteau după ață și pă celelalte le mai lăsau. Să făcea foc afară și avea cineva o plită mare și să făcea pod de tegle și pă plita aia să fierbea leveșea pântru gârteni și tăt acolo să fierbeau și kioașkele.

În leveșea acie să puneau gârtenii la nuntă, da' nu să fierbeau mult, și nu să zdrobească. Că dacă are gaura aia de la fus îl pătrunde iute supă și dacă are și dunjile alea de la spată, apui tare iute să fierbeau.

La mnire și la mnireasă să făceau gârteni mai mari, așe să ciufuleau mniroii. În blidu' lor să puneau gârteni de-acie mai mari, mai lunji, și râdeau și-și petreceau, că aciea erau gârteni pântru mniroi! Da' nu tătă lumea făcea, da' care o fost mai veseloși, așe o făcut!¹³.

¹³ Ileana Chișiu, Valcău de Jos – Sălaj.

Keoaștele cât pumnu', un soi de „must have” al „meniului zilei” în bucătăria țărănească

Într-o campanie de teren focusată strict pe sarmale, în care am urmărit doar colateral obținerea unor informații referitoare la bucătăria tradițională și la alimentația țărănească, am obținut din teren informații care dimensionează sarmalele ca fel principal și universal de mâncare dintr-un meniu cotidian, dar le poziționează și ca marcă identitară, fiecare sat (sau, cel puțin, vale) având un fel specific de a prepara sarmalele sau un ingredient considerat ca „marele secret”.

Apoi, lexical vorbind, ni s-a relevat multitudinea de cuvinte care desemnează acest fel de mâncare, astfel încât denumirea urbană și actuală de „sarmale”, denumirea *domnească*, cum spun țărani, ni s-a părut chiar lipsită de mesaj...; pe valea Barcăului, de exemplu, sarmalele se numesc *keoaște*.

Dintr-un alt unghi al cercetării, făcutul sarmalelor s-a dovedit în mod cert o probă sine qua non a măritişului fetelor, dovadă exclamația sinceră a unei interlocutoare: *No, cum să nu știi face keoaște??? Nu era nimeni și nu știe să facă. Nici nu să putea mărita fetele până nu știau suci sarmale!* Redăm întreg fragmentul:

La noi s-o zâs keoaște, io nu știu de unde o vinit numele aiesta, da' așe li s-o zâs. Keoaștele trebuie și fie bine cuperite de apă când le fierbi; le dai on clocot și le lași și să hodinească on pic și iară le mai dai on clocot și la sfârșit pui zamă de porodici, da' nu te scumpești la ea, să fie multă zama aceie pă sarmale, că așe-s bune keoaștele, zoftoșe, nu uscate.

Când le gheți, le pui în dună, în dricar cum zâcem noi, și vorovească cu injerii. Adică le lași acolo să să hodinească, la căldură, până să răcesc ele încet, și numa' după aceie is bune de mâncat. Da' în timpu' aiesta, ele să și umflă și să gată, no, de umflat.

No, cum să nu știi face keoaște??? Nu era nimeni și nu știe să facă. Nici nu să putea mărita fetele până nu știau suci sarmale. Alea erau musai și le știi când te măriți: și-ți știi coase spăcel, și știi și țeși, și știi și sucești pătură pântru tăieței și și sucești keoașke! Și-apui când ai știut astea, te-ai putut gândi și la feciori! Da' până atunci, nu!

Oalile alea de pământ le cumpăram de la țâgani, că vineau țâganii, mai ales acie după Comâneasa, cu oali, cu carele pline și vindeau pă la oameni. Le dădeam pă iele ouă ori pene ori ieji goale, ce aveam¹⁴.

Tot de priceperea feminină și, de data aceasta și de un elementar pragmatism, ținea prepararea sarmalelor mari, generoase; fetele nici nu aveau timp, dar nici interes, să le facă mărunte, pentru că împachetarea sarmalelor era migăloasă iar timpul fetelor era limitat:

Să tăia porc, da' numa' unu', la Crăciun. Și să mânca mălai mult... și kioaștele le făceam cu mălai. La noi, pă la Vălcău, așe s-o zâs la sarmale: keoaște.

Le făceam cu pisat: aveam mălai și râșneam ca și pisatu' pântru pui, primăvara, da' îl cerneam, și ala mai mic îl făceam părgălaș la keoaște, iară ala care rămânea în sâtă îl dădeam la pui.

Făceam keoaște multe, multe... mai bine să rămâie decât să n-ajungă...

Cel mai important îi să le faci bune. Da' nu pot fi bune numa' dacă-s mari, io așe zâc: keoaștele trăbă și fie mari, așe, cât pumnu', să poți simți bine orezu' din ele. Ala trebuie și

¹⁴ Anuța Moisi, a Găvrilii Deacului, Valcău de Jos – Sălaj.

*aibă gust mult, nu curekiu. Dacă le faci așe, mari, atunci le sâmțești zoaftul, mai ales dacă ai pus și on pic de ciont pântre ele. Zama ceie după ciont și după cureki să amestecă acolo în iele și le dă gust tare bun*¹⁵.

După ce se măritau, fetele, ca neveste ce trebuiau să conserve obiceiurile locale, aplicau în practică tot felul de trucuri, mai ales în condițiile în care nu prea era orez și sarmalele trebuiau umplute fie cu păsat, fie cu tot felul de aluaturi mărunte; în plus, calitatea de gospodină de succes era dată de deplina sincronizare între terminatul fiertului sarmalelor și ora mesei:

Cureki umplut să făcea cu frunze de vie primăvara și cu cureki morat, când aveam cureki.

Le unjeam cu unsoare, că nu era atâta oloi atunci.

Să făceau și cu pițigăi. Să făcea aluat mai tare și să lua așe, câte o bucățică, și să făceau, așe, ca niște bombițe mici, da' fiecare să făcea așe cu palmile, cu mâna, și să făceau poate sute din alea, așe, rotunde; și acie erau pițigăii. Bunica făcea cureki umplut cu pițigăi. Le lăsa la uscat și le amesteca după aia cu pisat și mai târzău cu orez. Da' la început făceau femeile cureki umplut cu pițigăi și pisat.

Tocam carne de porc cu cuțātu', pă fund de lemn, dacă aveam, da' dacă nu, puneam on pic de clisă și dacă era post, făceam oloi la oloire, da' nu era în Cosnici, ci numa' la Ip, că la Ip la moară era și oloire. Duceam floră și ne dădea oloi și pogace. Cu oloiu' făceam mâncare de post, pogacea o dădeam la porci și la pui.

Cu oloiu' părăgăleam ceapa și puneam on pic de piparcă dulce și pisatu' păste iele și să puneam sare și piper și le părăgăleam on pic tăte laolaltă. Nu tare, da' on pic să părăgălea.

Pă fund să puneam două linguri de oloi și bote de cimbru și morareu, să nu să prindă, și câte o porodică și o piparcă. No, alea dădeau gust tare bun, porodica și piparca, alea puse așe, pă fundu' oalii. Și să mai puneam irima de la cureki, mijlocu' ala, cotoru' cum zăcea, crepat în patru, no, și ala să puneam pă fundu' oalii și deie gust mai bun.

Și-apui să umplea curekiu și să puneam în oală, așe, tăt roată. Să umpleau și să așezau așe. Păstă iele puneam cureki dimicat și o frunză mare, ca on capac, și fiarbă înăbușite acolo. Aveam oală de pământ pântru cureki, cumpărată de la târg de la Șimneu și mai mereau oaminii și la Feketău, pă jos, și aduceau de acolo oale de pământ. Să fierbeau pă fiteu. Nu tare le puneam în cuptor că era scumpe lemnele să le băgăm în cuptor...

Io fac în fiecare sâmbătă cureki umplut. Dimineața îl fac și atunci avem și la mneaz, și sara și pă duminică avem. Cureki umplut să face de Crăciun în ajun. Să face pântru colindători. Nu este Crăciun fără cureki umplut. Și duminica, și la nunți și la înmormântări, așe am învățat de la părinții noștri.

Asta îi o mâncare de care te saturi. Nu era oarecând aperitiv și din astea, și atunci să făcea cureki umplut.

*Io cred că secretu' îi să pui suflet, da' foarte important îi poprica usturoaie, piperu', poprică dulce. Io nu fac niciodată fără poprică usturoaie, aia îi dă gust, da' și buruienile alea după fundu' oalii. Și curekiu umplut ieșe tare bine dacă unji bine pisatu' sau orezu'. Și îi tare important și îl pui când îi fiert în perini sau în dricar; să țânea acolo și zăcă acolo on Tatu nost, așe zăceau bătrânii că sarmalele alea zăc on Tatu nost cât stau acolo, la căldură, în dricar*¹⁶.

¹⁵ Maria Vedinaș, Valcău de Jos – Sălaj.

¹⁶ Maria Gozman, Cosniciu de Sus – Sălaj.

Odată atins stadiul maturității, inclusiv ca gospodină și bucătăreasă, și după trecerea unor praguri de pricepere și îndemânare care certificau femeia ca fiind un soi de „master chef”, ca să folosim un neologism agresiv, gospodina cu experiență putea aspira la titlul de *socăciță* și putea face sarmale pentru nunți, dat fiind faptul că și la nunți, așadar la mesele colective cu caracter ritual de ospăț, tot sarmalele erau felul principal:

Făceau muierile cureki umplut... auzi dumeta, mai ales la nuntă, la noi, să trimeteau patru fete la o rășniță, da' rășniță de aceie de piatră, și-apui alea patru fete făceau câte două techenele de mălai pântru cureki umplut, că nu erau atunci alte vase, ce techenele dăn alea, și le umpleau cu pisat.

Atunci, nunta să făcea cu cureki umplut cu pisat, nu era atunci orez... și nu să băga carne în cureki, că nu era atâta carne; fetele alea tinere erau din partea miresei și așe aveau ele sarcina, să facă pisat; bătrânele să ocupau cu curekiu umplut, da' fetele tinere făceau pisatu' și alea bătrâne suceau curekiu. Fetele alea erau și domnișoare de onoare, cum ar veni, și ele lucrau așe pântru nuntă.

Poate că să punea on pic de clisă, da' așe, tiiată cu cuțātu', pă on fund de lemn, dimicată numa' așe clisa, cu cuțātu'. On pic de clisă, nu multă.

Așe să făcea cureki umplut la nuntă oarecând.

No, aia era mâncarea cea mai importantă, că să făceau multe și te și săturai dacă mâncai bine. Și dacă rămâneau, iară erau bune și după aceie, a doua zi¹⁷.

Un mare succes era să te întorci duminica de la biserică, flămând, pentru că știm că în cutuma țărănească credincioșii nu mâncau înainte de liturghie, și să te aștepte acasă oala de sarmale fierbinți, numai bune de pus pe masă. Din nou gospodina casei apela la trucuri învățate de la mamă, pentru a se arăta o bucătăreasă desăvârșită:

Făcea maica kioașke: punea două linguri de unsoare, rămasă de la topitu' unsoilor de la porc, în care se tăiau două cepe mari.

Separat făceam razalăi: un ou, apă, fărină și întindeam aluatu' gros, îl tăiam și după ce să usca să mai zdrobeau on pic. Razalăii aia se căleau în ceapa aia cu unsoarea și să punea pă ei poprică.

Făceam poprică toamna: puneam la uscat popricile cele roșii în cuptor și le zdrobeam în tichineaua în care să zdrobea și sarea. Razalăii îi amestecam cu pisat rășnit la rășnița de piatră din colniță, în tichineaua cea de lemn. Mai puneam zamă de porodici.

Pă fundu' oalii puneam morareu, crenguțe. Le învăleam în frunze morate de cureki.

Umplutura aia de kioașke trebuia să fie bine unsă; păsatu' se pune o zi la înmuiat înainte; când aveai, pă fundu' oalei puneai un ciont afumat.

Nu să făceau mici, ce să făceau mari, cât pumnu', să te saturi cu trii kioașke.

Oala era groasă, de tuci, ori de pământ, legată cu sârmă cu o peteică, și nu să crape.

Kioașkele se dau în clocot, în apă sărată, duminica dimineața înainte de a mere la beserică; după ce erau fierte din mare, să punea oala de pământ în pat, într-un dos mare, de pânză, între perini. Pă când să vinea acasă de la beserică, erau numa' bine fierte, numa' bune de mâncat.

Mai făceam și kioașke în frunze de napi, așa: on pic de oloi de la oloire, două cepe, on cartof răzălit, poprică, zamă dă porodici, piper și o mână de razalăi, le căleam tăte bine –

¹⁷ Dumitru Neaga, Cosniciu de Sus – Sălaj.

*bine, să să prăjească on pic și să să înmoaie și să fie bine legate și umpleam cu asta frunzele de napi; când erau mai bătrâne frunzele, mai aspre, atunci le opăream puțin*¹⁸.

Mai mult, fetele și femeile știau că munca la câmp presupune o cheltuială maximă de energie, ca orice muncă fizică, așa că vedeau în sarmale un fel de mâncare sățios, consistent, iar prepararea unei mâncări care să anihileze foamea cât mai mult timp le aducea gospodinelor laude care le întregeau imaginea de bune bucătărese:

Erau socăcițe la nuntă, care făceau mâncarea. No, amu iele erau responsabile cu mâncarea... și să făcea supă pă găină, că să ducea galiță de-acasă.

Kioaștele să făceau cu păsat, când am fost io tânără, când m-am măritat io aici, în Vălcău aiesta Unguresc. Și să ducea și ciont la nuntă. Făceam și cu pătură, ori razalăi. Aluat mai tare, să usca, făceam razalăi și să puneau în cureki și erau gata kioaștele.

Apu să făceau multe...no, alea era cu spor, dacă mâncai două kioaște, știai că ai mâncat oarici, te cam săturai. nu era așe mâncare domnoasă, da' era tare cuprinzătoare, era cu haznă. Te săturai și gata, mereai acasă și vinea altu' și să punea în locu' tău și mânce.

Socăcițele făceau câte șasă – șapte oale cu sarmale, ale dâן alea mari, cufundoase, de pământ, legate cu peteică de drou și nu să spargă.

Era cuptoare mari atunci, pă timpuri, că bieteles muieri în tătă săptămâna băga în cuptor. Și acolo să băga oalile, în cuptor, da' socăcițele alea era tare precepute, că știau unde și când și le baje: trăjeau jaru așe, mai pă de-o lature, să nu pună oala chiar în foc și să crepe.

Și dacă ai vrut și fie d-alea speciale, atunci nu te-ai scumpit la morareau și la cimbru; dacă pui cât de multe heciuri din alea de morareu și de cimbru pă fundu' oalii, alea le dau gustu' ala bun. Și dacă nu-s cu ciont ori cu clisă în iele, da' și fie cu uscături din alea, și atunci is minunate. Și on pic de zamă de porodici pă dasupra, și aceie-i importantă. Îi dă gust bun.

Nouă așe ne-o plăcut și fie multă zamă pă keoaște, să nu fie săci, ce cu multă zamă.

*Și tătă lumea avea aici ori vaci, ori ghiboli și aveam groștior până-i lumea. Când is calde, atunci, în blid, pui o lingură dă groștior ori de sămătișe pă iele, cum îți place, și atunci is bune dă numa numa*¹⁹.

Așadar, toate aceste informații de teren converg spre ideea că prepararea sarmalelor nu doar că era o probă categorică pe care tânăra fată trebuia să o treacă cu succes pentru a putea râvni la un măritiș bun, dar proba gătitului continua în tot cursul căsniciei, de succesul acesteia depinzând imaginea pe care și-o forma sau consolida nevasta în economia zilnică a familiei.

Moartea unui mit: un orizont nou de expectanțe pentru fata de măritat

Nu s-o mai făcut gârteni, în Vălcău; după Revoluție s-o mai făcut o vreme și gata, o apărut de cumpărat din magazin și nu s-o mai făcut, mărturisește, oarecum cu regret, tanti Lenuța, interlocutoarea noastră din Vălcău de Jos, care ne-a relatat cum se făceau, altădată, gârtenii.

De cealaltă parte, ar trebui să spunem că sarmalele au o istorie de succes²⁰, dar doar intrinsec, nu ca probă „eliminativă” pentru gospodină; odată cu urbanizarea generalizată,

¹⁸ Catiița Fiț, Vălcău de Jos – Sălaj.

¹⁹ Măriuța Brisc, Măria Briscului, Vălcău de Sus – Sălaj.

²⁰ Vintilă Mihăilescu, *Barometrul porcului*, în „Dilema veche”, nr. 620, 7–13 ianuarie 2016.

gospodinele fac sarmale într-un mod mult mai facil, aproape „trișând” dificultățile care făceau din bucătărelele satului veritabile specialiste. Evoluția instrumentarului de bucătărie și a instalațiilor de gătit, mergând de la cuptoarele de pământ în care, după coacerea pâinii, se trăgea jarul cu *cociorva* și se așezau cu grijă oalele cu sarmale, sau de la vechiul *fiteu de fontă, cu roate și ler*, până la cuptorul electric sau cel cu microunde, la oalele sub presiune Zepter ori aragazele moderne, au ușurat enorm munca gospodinilor moderne; de la localele *keoaște cu păsat sau razalăi, în frunze de potbal sau napi*, s-a ajuns la elegantele și standardizatele sărmăluțe moldovenești sau ardelenesti, după caz, cu orez special ameliorat pentru a se umfla în foile de varză (supermarketurile oferă gospodinilor „Orez pentru sarmale”, deci un sortiment special modificat pentru a avea consistența necesară liantului pentru sarmale), după o rețetă în care cantitatea de carne tocată la robotul de bucătărie este, categoric, ... mai mare decât cea de orez.

Mai mult decât atât, sarmalele se păstrează acum „proaspete” prin congelare – a se vedea sarmalele fierte sau nefierte, ambalate în pungi alimentare sterile și oferite cumpărătorului congelate; iar culmea priceperii pare a fi „aparatură de împachetat sarmale”, electric sau manual, comandat de pe *emag*, care poate împacheta conținutul sarmalelor în orice sortiment de foi verzi, sporind la maximum productivitatea și randamentul muncii bucătăresei care, iată, se transformă într-un soi de muncitor înalt calificat ce produce sarmale standardizate. Să ne reamintim că în urmă cu trei ani s-a deschis în România și prima „fabrică de sarmale”, în Secuime, unde un antreprenor s-a lansat în acest tip de afacere de nișă, al cărei obiect de activitate este producerea la scară industrială a sarmalelor tradiționale ardelenesti, care, ambalate în caserole înainte sau după fierbere, sunt furnizate gospodinilor mai comode, înainte de sărbători, sau celor plecați la muncă în străinătate... Apoi, oalele de lut au fost înlocuite cu oale cu fund dublu, cu oale sub presiune, cu kukte presurizate, cu oale cu fierbere la aburi (în scop dietetic) sau, mai nou, cu oale special create pentru plitele cu inducție. Dacă altădată sarmalele se fierbeau de sâmbăta până duminica la prânz, adică erau puse în cuptor după scoaterea pâinii și lăsate acolo până la venirea de la liturghia duminicală, acum, o gospodină cu o bucătărie bine dotată, le poate servi uniform fierte în 20 de minute de la împachetarea lor mecanică, cu mașina specială, ori decongelarea din caserole...

Nici cu gârtenii nu stăm mai bine: produsul unghuresc *ciga*, făcut industrial, a invadat piața, ca să nu mai vorbim de multitudinea de produse din făină de grâu, mergând de la toate formele geometrice tăiate standardizat cu mașina specială până la literele – alfabet, de fiert în supă. Supermarketurile oferă azi, produse nenumărate, selecționate în funcție de parametri organoleptici bine definiți pe etichete.

Mitul fetelor care nu s-ar fi putut niciodată mărita dacă nu ar fi știut derula operațiuni pretențioase pentru prepararea mâncărurilor s-a spulberat, în urbanizarea agresivă, marcată de o eternă lipsă de timp, într-o modernitate „inerent globalizatoare”²¹. Dar istoria lumii ne arată că miturile, riturile, obiceiurile și tradițiile sunt într-o dinamică perpetuă²² și manualitatea de altădată a fetelor pare a fi salvată de un alt mit: cel al unui concept extrem de puternic, deseori supradimensionat, specific urbanului nostalgic, cel al

²¹ Anthony Giddens, *Sociologie*, trad. Oana Gheorghiu, București, Editura All, 2010, p. 154

²² Claude Riviere, *Socioantropologia religiilor*, trad. de Mihaela Zoicaș, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 128

„tradiționalului”. Dar despre *tradițional*, *tradiționalitate*, *tradiție* și... *pseudo-*, *neo-*, *cvasi-* sau chiar *anti-tradiție*, se va face vorbire, cum se spune în telenovelele atât de gustate de fetele de altădată devenite acum gospodine pensionare, „în episodul viitor”, adică într-o altă cercetare.

FAMILIA LA MASĂ. MEMORIE INDIVIDUALĂ ȘI MEMORIE FAMILIALĂ ÎN CAIETELE CU REȚETE CULINARE

Eleonora SAVA*

Family Meals. Individual and Family Memory Through Family Cookbooks (Abstract)

This paper explores family cookbooks using the memory studies research model. Its main goal is to analyse the ways in which these objects shape family memory, helping to preserve and transmit it from one generation to the next. The first section articulates the theoretical framework, discussing the multiple layers of content and meaning in homemade cookbooks, the similarities between them and scrapbooks, as material carriers of memories. Other theoretical issues that are essential for the problem in question are also examined: the complex relationships between meals and family (the ways in which family meals shape family memory), the relationship between individual memory and family memory, the layers that make up family memory. As the practices and roles used in family kitchen, as well as the act of writing and preserving family recipes/ cookbooks/scrapbooks are gender specific activities, the article also stresses some gender issues. The second part proposes a case study that explores the particular way in which the aspects discussed in the theoretical section are illustrated by two recipe notebooks belonging to a woman who was born in a Romanian town in 1944. As regards the research methodology, the case study is based on a life-story interview and the qualitative analysis of the two notebooks.

Keywords: family cookbooks, family meals, individual memory, family memory, objects of memory.

Cuvinte-cheie: cărți de bucate de familie, meniuri de familie, memorie individuală, memorie de familie, obiecte ale memoriei.

Caietele de rețete – niveluri de conținut și semnificație

Caietele cu rețete culinare păstrate în familie sunt obiecte care adună laolaltă, într-un mod specific, hrana și familia, contribuind la construirea memoriei individuale și a celei familiale. Iată de ce ele sunt alcătuite din straturi interdependente de conținut și semnificație. Aidoma cărților de bucate, ele conțin rețete, „forme elementare ale vieții culinare” și „textualizarea tărâmului culinar”¹. Acesta este nivelul de bază, care se referă la valoarea lor practică, aceea de ghiduri pentru gătit. Însă imediat trebuie să observăm faptul că acest tărâm culinar este modelat cultural, istoric și social: ce gătim/ mâncăm și cum gătim/ mâncăm diferă de la o cultură la alta, de la un mediu social la altul, de la o epocă

* Facultatea de Litere, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

¹ Arjun Appadurai, *How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India*, în „Comparative Studies of Society and History”, Ian. 1988, p. 14: *The elementary forms of culinary life*; p. 10: „the textualization of the culinary realm” [Traducerea mea, E.S.].

la alta, de la o familie la alta etc. Iată de ce primul nivel constă din cunoștințe culinare specifice, prin intermediul cărora sunt păstrate și transmise informații despre hrană într-un context precis: un anumit mod de a selecta ingredientele, anumite combinații de alimente, anumite condimente, anumite tehnici de preparare etc. În legătură cu aceasta, s-a subliniat adesea funcția gătitului de a furniza „un canal de transmitere a memoriei, ca o practică vie care transmite nu doar abilități și tehnici, ci și diferite rețete, precum și utilizări și moduri de percepere specifice ale ingredientelor și aromelor, care există în familie de generații întregi”².

Problematika transmiterii intergeneraționale sugerează că aceste caiete de rețete includ un al doilea nivel de conținut, și anume nivelul memoriei familiale, prin moștenirea rețetelor în cadrul unei familii și transmiterea lor de la o generație la alta. Pe lângă știința culinară în sine, ele transmit o multitudine de alte informații.

Mai întâi, transmit o perspectivă asupra rolurilor pe care procurarea și pregătirea mâncării le implică, roluri cel mai adesea modelate de gen. Aceste practici și roluri sunt esențiale atât pentru construirea individului și a familiei, cât și pentru reproducerea ordinii de gen, având în vedere faptul că în cursul activităților de zi cu zi, „oamenii produc, reproduc și legitimizează genul și familia”³. Cum activitățile domestice – și în primul rând hrănirea familiei – sunt atribuite femeilor, este firesc faptul că tot femeile sunt cele care scriu, păstrează și utilizează rețetele culinare.

Apoi, prin scrisul de mână, ele transmit o puternică moștenire afectivă. Dacă formatul tipărit al cărților de bucate standardizează și uniformizează nu doar conținutul (rețeta), ci și forma (scrisul propriu-zis), scriitura olografă din caietele de familie particularizează, personalizează – mai ales că, așa cum vom vedea, ele nu cuprind un singur scris, ci o multitudine de scrisuri de mână. Fiecare dintre acestea funcționează asemenea unei imagini fotografice: după cum o fotografie păstrată în albumul familiei cheamă din memorie o anumită persoană cunoscută sau dragă și un anumit moment din istoria familiei, tot astfel scrisul de mână poate să readucă în prezent imaginea persoanei care a scris acea rețetă, istoria relației cu acea persoană sau momentul precis al comensalității și/ sau al degustării preparatului respectiv. Astfel, caietul cu rețete devine un album cu amintiri.

De foarte multe ori, caietele cu rețete conțin și însemnări care nu sunt legate de hrană, însă reflectă aspecte importante din viața autoarelor lor. Cercetând caiete cu rețete scrise pe parcursul a patru secole, folclorista americană Janet Theophano observă că „de sute de ani, femei din medii sociale diferite au găsit în caietele lor cu rețete un loc potrivit pentru a-și așterne istoriile și gândurile, laolaltă cu rețetele culinare”⁴. Căutând

² Bradd Shore și Sara Kauko, *The Landscape of Family Memory*, în Brady Wagoner (edit.), *Handbook of Culture and Memory*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 106: „A conduit of memory transmission, an embodied practice that transfers not only skill and technique but also distinct recipes or particular uses and understandings of ingredients and flavors that may have existed in the family for generations” [Traducerea mea, E.S.].

³ Marjorie DeVault, *Feeding the Family: The Social Organization of Caring as Gendered Work*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 13: „People produce, reproduce, and legitimate gender and family” [Traducerea mea, E.S.].

⁴ Janet Theophano, *Eat My Words. Reading Women's Lives through the Cookbooks They Wrote*, St. Martin's Press ebook, 2003, p. 1: „For hundreds of years, women of diverse backgrounds have found the homely

atât elementele de continuitate, cât și pe cele care indică schimbări, ea observă că, în ciuda tuturor transformărilor, întrebunțările date de femei caietelor de rețete sunt identice de-a lungul timpului:

„Temele pe care le regăsim în caietele de rețete sunt atemporale: viața și moartea, tinerețea și bătrânețea, loialitatea și trădarea, memoria și uitarea. Însă caietele de rețete ne spun și cum să creăm frumusețe și sens în viața cotidiană – un concept deosebit de important pentru femei, ale căror vieți sunt adesea marcate de obligația de a-i hrăni pe ceilalți. În ciuda sau poate din cauza familiarității lor, gătitul fiind atât de elementar și atât de întretesut cu viața de zi cu zi, caietele de rețete au servit așadar femeilor ca spațiu de reflecție, aducere-aminte, agendă, jurnal, caiet de amintiri și consultant”⁵.

Caietele de rețete culinare și caietele de amintiri

Multe dintre caietele de rețete sunt totodată și caiete de amintiri, așa cum sunt de pildă caietele care vor forma obiectul studiului de caz din a doua parte a articolului de față. Și unele, și celelalte, sunt create de femei. De aceea, ambele sunt forme ale scriiturii feminine care, prin amintirile pe care le conțin, spun istorii personale. Aceste istorii personale fac parte în același timp din istoriile de familie, având în vedere faptul că memoria individuală și cea familială sunt strâns întretesute.

O precizare necesară în acest context este legătura directă dintre memorie și identitate. Astfel, „memoria familială este un aspect necesar și esențial al identității familiale”⁶, iar memoria individuală este esențială pentru definirea identității personale. În acest sens, Janet Theophano nota cu îndreptățire faptul că ambele obiecte contribuie la modelarea imaginii și a identității persoanei care le-a creat:

„În caietele de amintiri propriu-zise, femeile își configurează identitatea în mod conștient, selectând amintiri semnificative și păstrându-le în imagini sau în fragmente de texte. În același mod, caietele cu colecții de rețete sunt constructe deliberate ale femeilor care le-au păstrat. Ele se vor fi văzut ca mame iubitoare, ca soții devotate și bune prietene. Acestea sunt auto-imaginile pe care aleg să le proiecteze prin intermediul caietelor de rețete”⁷.

cookbook a suitable place to record their stories and thoughts as well as their recipes” [Traducerea mea, E.S.].

⁵ *Ibidem*, p. 3: „The themes found in cookbooks are timeless: life and death, youth and age, faithfulness and betrayal, memory and forgetfulness. Yet cookbooks also tell us how to make beauty and meaning in the midst of the mundane – a concept especially important for women, whose lives often are punctuated by the demands of feeding others. Despite or perhaps because of their ordinariness, because cooking is so basic to and so entangled in daily life, cookbooks have thus served women as meditations, memoirs, diaries, journals, scrapbooks, and guides” [Traducerea mea, E.S.].

⁶ Bradd Shore și Sara Kauko, *op. cit.*, p. 85–86: „Family memory is [...] a necessary and crucial aspect of family identity” [Traducerea mea, E.S.].

⁷ Janet Theophano, *op. cit.*, p. 122: „In their «formal» scrapbooks, women self-consciously shape their identities by selecting significant memories and preserving them in images or textual fragments. In the same way, compiled recipe books are deliberate constructions of the women who kept them. They may have seen themselves as loving mothers, devoted wives, and good friends. These were the self-images they chose to project through their recipe books” [Traducerea mea, E.S.].

Crearea și păstrarea caietelor de amintiri este definită prin trei activități componente: prima este *păstrarea*, urmată de etapa *organizării* și de cea a *contemplării* și *împărtășirii* lor⁸.

În cazul specific al caietelor de amintiri cu rețete, colecționarea și *păstrarea* rețetelor culinare pentru valoarea lor utilitară este urmată de organizarea, aranjarea și lipirea rețetelor manuscrise într-un caiet, apoi de adnotarea, comentarea și ornamentarea lor cu imagini, precum și de includerea altor amintiri de familie (*organizarea*). Nivelul memoriei familiale va fi generat atât prin itemii în sine, cât și prin metatextul construit pe marginea acestora. Cel de-al treilea set de activități care definesc procesul de creare a caietelor de amintiri constă în *contemplarea* și *împărtășirea* lor cu membrii familiei și uneori cu prietenii. Faptul de a arăta copiilor, nepoților, altor rude sau prietenilor apropiați aceste caiete de amintiri cu rețete înseamnă în primul rând a păstra și a transmite mai departe memoria familială.

Caietele de rețete, caietele de amintiri cu rețete și memoria familială

Atât caietele cu rețetele culinare ale familiei, cât și caietele de amintiri cu rețete fixează amintiri subiective ale autoarelor lor și le obiectualizează. Tocmai prin crearea acestor obiecte și prin împărtășirea lor, amintirile individuale vor deveni amintiri-reper pentru membrii unei familii, așadar amintiri colective. Totodată, crearea acestor obiecte este determinată de memoria familială. Așa cum a demonstrat Maurice Halbwachs încă din prima jumătate a secolului XX⁹, memoria individuală este modelată social, iar amintirile personale se construiesc prin perspectiva oferită de memoria colectivă a unui grup familial. Atunci când creează aceste caiete de amintiri/ caiete de rețete, autoarele le atribuie o anumită semnificație, iar această semnificație este construită în conformitate cu contextul social și familial în care trăiesc. Așadar, memoria individuală este modelată de memoria familială. Însă memoria familială nu este imuabilă, arată Halbwachs. Ea este recreată nu doar prin experiențele personale ale diferiților membri, ci și în relație cu traseul fiecărei persoane în cadrul ciclului vieții. Astfel, amintirile de familie cuprinse în aceste caiete nu sunt fixe: prin transmiterea lor de la o generație la alta, ele vor fi reelaborate atât de către indivizii care le-au creat, pe parcursul etapelor vieții, cât și de alți membri ai familiei; vor fi modelate activ atât de către creatorii lor, cât și de cei care, la rândul lor, le transmit mai departe. Este evident astfel caracterul dinamic al memoriei familiale. Pe de altă parte, aceste caiete furnizează o perspectivă comună asupra familiei. Așa cum s-a remarcat, „memoria familială, așa cum este ea trăită de către familia, apare prin interacțiunea dintre membrii familiei, în care asemenea materiale purtătoare ale memoriei produc și facilitează funcționarea memoriei interactive”¹⁰. Astfel, memoria familială este rodul unor permanente tranzacții între memoria individuală și memoria

⁸ Tamar Katriel și Thomas Farrell, *Scrapbooks as cultural texts: An American Art of Memory*, în „Text and Performance Quarterly”, Vol. 11, Nr. 1, Ian. 1991, p. 4–5: „Saving, organizing, contemplating and sharing” [Traducerea mea, E.S.].

⁹ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, 1950, Édition électronique, URL: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

¹⁰ Bradd Shore și Sara Kauko, *op. cit.*, p. 98: „Family memory, as is practiced by families, emerges in interaction between family members in which such material carriers of memory trigger and facilitate the interactive memory work” [Traducerea mea, E.S.].

colectivă (de familie), iar caietele de rețete/ caietele de amintiri, ca obiecte ale memoriei, păstrează și totodată modelează memoria familială.

Masa în familie și memoria familială

Un aspect important îl constituie faptul că memoria familială se construiește în relație directă cu hrana și cu mesele familiale. În continuare, voi schița mecanismele care generează și susțin relația dintre memorie și mesele în familie, pe baza unei bibliografii din zona sociologiei și a antropologiei culturale.

Dincolo de scopul său practic, nutritiv, masa în familie are o importantă dimensiune simbolică, vizibilă prin valențele sale afective, sociale și culturale. În primul rând, mesele în familie sunt imagini „ale unei vieți împărtășite, ale unui *a fi împreună* în cadrul familiei, definit mai întâi prin dimensiunea sa relațională și afectivă”¹¹. Apoi, partajul hranei produce legături de rudenie, organizează și dă formă relațiilor dintre membrii familiei. Nu în ultimul rând, comensalitatea este „o instituție culturală reflexivă care a produs și a reprodus cunoașterea socială și memoria colectivă prin punerea în circulație a unor forme materiale funcționând ca matrice ale emoțiilor și experiențelor împărtășite”¹². Având în vedere toate acestea, este evident faptul că mesele comune structurează atât familia, cât și memoria familială.

Încă de la începutul secolului al XX-lea, sociologul francez Maurice Halbwachs semnală relațiile existente între masă (ca „instituție socială”) și familie, considerând că masa familială constituie însăși esența vieții de familie¹³. Pornind de aici, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, masa și familia vor fi privite ca sisteme interdependente, care se explicitează reciproc. Continuând demersul structuralist al lui Claude Lévi-Strauss în analiza hranei, antropologa britanică Mary Douglas analizează relațiile dintre „sistemul alimentar” și „sistemul social”, arătând că tiparele comensalității reflectă relațiile sociale dintre indivizi: „Dacă hrana este tratată ca un cod, mesajele pe care le codifică sunt de găsit în tiparul relațiilor sociale pe care le exprimă”¹⁴. Astfel, ea demonstrează că mesele în familie sunt activități formalizate și că ele structurează viața de familie. Cercetările conduse de sociologi, pe baza metodologiilor specifice disciplinei, vor ajunge la concluzii similare. Astfel, la sfârșitul secolului XX și în primele decenii ale secolului XXI, sociologii

¹¹ Anne Muxel, *La famille à table*, în Michel Wieviorka (edit.), *Se nourrir. Alimentation en question*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2007, p. 78: „Le repas (...) donne existence et réalité à la représentation d'une vie partagée, d'un être ensemble saisi dans le cadre d'une famille définie d'abord par sa dimension relationnelle et affective” [Traducerea mea, E.S.].

¹² Nadia Seremetakis, *The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange and Modernity*, în „Visual Anthropology Review”, Vol. 9, Nr. 2, 1993, p. 14: „A reflexive cultural institution that produced and reproduced social knowledge and collective memory through the circulation of material forms as templates of shared emotion and experience” [Traducerea mea, E.S.].

¹³ Maurice Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, Félix Alcan, 1913, Édition électronique, Édition complétée le 13 février 2003 à Chicoutimi, Québec, Livre III, p. 28–29.

¹⁴ Mary Douglas, *Deciphering a Meal*, în „Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences”, Vol. 101, Nr. 1, 1972, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, p. 61: „If food is treated as a code, the messages it encodes will be found in the pattern of social relations being expressed” [Traducerea mea, E.S.].

francezi Anne Muxel¹⁵ și Jean-Claude Kaufmann¹⁶ argumentează faptul că mesele organizează și dau formă vieții familiale, stabilindu-i ordinea internă.

O idee împărtășită de majoritatea antropologilor culturali și sociali care s-au ocupat de alimentație este aceea că mesele comune produc legături, iar foarte adesea, acestea sunt legături familiale. Pornind de la teoretizările de la începutul secolului XX ale sociologului francez Émile Durkheim, care considera că în multe societăți din vechime, mesele comune au creat legături de rudenie (naturală și/ sau artificială) între comenseni, sociologii și antropologii contemporani observă că, la fel ca în societățile arhaice, și în cele de azi, comensalitatea are valoarea unei legături de consangvinitate. Astfel, socio-antropologul francez Claude Fischler arată că „probabil în toate culturile, consumul aceluiași aliment este echivalat cu producerea aceleiași cărnii și aceluiași sânge, făcând astfel comesenii mai asemănători și apropiindu-i unul de celălalt”¹⁷. La rândul său, sociologul francez Jean-Claude Kaufmann susține că partajul alimentelor a produs și continuă să producă legături sociale în toate comunitățile. Dacă în societățile arhaice „formele primordiale de înrudire [...] au fost elaborate în mod concret prin ideea de familiaritate care se degajă din împărtășirea hranei”¹⁸, „în societățile contemporane, la fel ca în vremea primelor societăți, rudenția se construiește tot prin fiertură și prin partajul hranei de zi cu zi”¹⁹. Din acest punct de vedere, mesele în familie sunt ritualuri menite să construiască, să mențină și să întărească legăturile afective și de înrudire dintre membrii familiei. Se observă, așadar, că memoria familială este foarte strâns legată de mesele în familie. În acest sens, Pascal Lardellier, specialist în antropologia comunicării, relevă că masa din bucătărie este „adevăratul centru al casei, inima familiei, în jurul căreia memoria familială se scrie, se regenerează, se perpetuează”²⁰. Lucrând timp îndelungat asupra memoriei familiale și asupra amintirilor mobilizate de indivizi din copilărie și din viața lor de familie mai îndepărtată, socioloaga Anne Muxel a putut constata că aceștia își amintesc întâi de toate despre mesele familiale²¹. Ideea este formulată și în studii ale unor istorici și antropologi americani contemporani, ca John R. Gillis²² sau Bradd Shore și

¹⁵ Anne Muxel, *La famille à table*, p. 78, p. 80–81 *passim*.

¹⁶ Jean-Claude Kaufmann, *Casseroles, amours et crises. Ce que cuisiner veut dire*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 93 *passim*.

¹⁷ Claude Fischler, *Commensality, Society and Culture*, în „Social Science Information”, SAGE Publications, Vol. 50, Nr. 3–4, 2011, p. 536: „In apparently all cultures, eating the same food is equated with producing the same flesh and blood, thus making commensals more alike and bringing them closer to each other” [Traducerea mea, E.S.].

¹⁸ Jean-Claude Kaufmann, *op. cit.*, p. 65: „Les formes primordiales de la parenté (...) ont été concrètement fabriquées par l'idée de familiarité se dégageant du partage des repas” [Traducerea mea, E.S.].

¹⁹ *Ibidem*, p. 299: „Comme au temps des premières sociétés, le parenté se construit toujours par la bouillie, en partageant la nourriture, jour après jour” [Traducerea mea, E.S.].

²⁰ Pascal Lardellier, *La table familiale, sa scène et ses coulisses*, în Idem, *Risques, rites et plaisirs alimentaires*, Paris, Éditions EMS, 2013, p. 47: „Le vrai centre de la maison, le cœur de la famille, c'est la table de la bien nommée *salle à manger*. C'est là qu'elle se retrouve pour produire son histoire, c'est autour de cette table qu'un mémoire familiale s'écrit, se régénère, se perpétue” [Traducerea mea, E.S.].

²¹ Anne Muxel, *La famille à table*, p. 82. Vezi și Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Paris, Hachette Pluriel, 2007.

²² John R. Gillis, *Our Imagined Families: The Myths and Rituals We Live By*, în „The Emory Center for Myth and Ritual in American Life”, Working Paper No. 7, 2002.

Sara Kauko, care au demonstrat că masa familială este un mijloc important de generare a amintirilor de familie: „ritualurile familiale precum cina [...], mesele speciale [...] sunt căi semnificative prin care familiile creează în mod activ cadre pentru o memorie comună și pentru narațiuni ale familiei”²³.

Totodată, comensalitatea este strâns legată de memoria familială prin experiențele senzoriale ale hranei consumate: gustul, mirosul, dar și văzul, auzul, simțul tactil, precum și sinestezii produse prin combinarea simțurilor. Antropologa Nadia Seremetakis evidențiază relațiile strânse dintre simțuri, practicile comensalității și memorie: „Comensalitatea poate fi definită ca schimbul de amintiri senzoriale și emoții, precum și de substanțe și obiecte care materializează aducerile-aminte și sentimentele”²⁴.

Caietele cu rețete ca instrumente proustiene

Memoria familială este multistratificată, iar pentru a-i descrie conținutul, Anne Muxel utilizează imaginea unei păpuși rusești: aidoma acesteia, memoria familială este alcătuită din cercuri concentrice sau straturi succesive. Primul strat, cel mai adânc și mai rezistent, este cel al memoriei senzoriale: „Acesta formează nucleul memoriei familiale a fiecărui individ. Fiind păstrat în lăuntru corpusului experienței senzoriale înseși: miros, sunet, atingere etc., conținutul său nu poate fi șters. Simțurile fixează memoria”²⁵. Este vorba așadar despre amintiri foarte puternic încărcate emoțional, în aparență uitate, dar care pot fi readuse la suprafață printr-un stimul senzorial din prezent²⁶.

În relație cu nivelul memoriei senzoriale, caietele de rețete funcționează, așa cum s-a observat, ca „instrumente proustiene”²⁷. Asemeni madlenei înmuiate în ceai de tei, al cărei gust și miros îi declanșează naratorului proustian procesul de reamintire a copilăriei, rețetele din caietul familiei pot aduce în prezent imagini ale unor scene sau persoane, împreună cu haloul lor de emoții, cu întreaga atmosferă și cu întregul decor din trecut, prin memoria involuntară declanșată de simțuri. Dar în acest caz nu este vorba despre gustul și mirosul *in praesentia*, ci despre gustul și mirosul care sunt stimulate prin intermediul văzului, atunci când citim rețetele, ca transpuneri ale hranei la nivel lingvistic și scriptural: „Ochii noștri ne permit «să gustăm» mâncarea de la distanță, prin activarea memoriei senzoriale a gustului și a mirosului”²⁸. Mai mult decât atât, citirea rețetelor

²³ Bradd Shore și Sara Kauko, *op. cit.*, p. 99: „Family rituals such as family dinners (...), special meals (...) are significant ways in which families actively create frameworks for joint memory and narrative among family” [Traducerea mea, E.S.].

²⁴ Nadia Seremetakis, *op. cit.*, p. 14: „Commensality can be defined as the exchange of sensory memories and emotions, and of substances and objects incarnating remembrance and feeling” [Traducerea mea, E.S.].

²⁵ Anne Muxel, *The Functions of Familial Memory and Processes of Identity*, în Elisabeth Boesen, Fabienne Lentz, Michel Margue, Denis Scuto, Renée Wagener (edit.), *Peripheral Memories. Public and Private Forms of Experiencing and Narrating the Past*, Bielefeld, Transcript Publishing, 2012, p. 24: „It forms the core of the individual's familial memory. Because it is maintained within the sensory body experience itself: smell, sound, touch, etc., its content cannot be erased. The senses fix the memory” [Traducerea mea, E.S.].

²⁶ Reactivarea amintirilor nu se produce în mod automat, ci este întotdeauna imprevizibilă.

²⁷ Arjun Appadurai, *op. cit.*, p. 18: „Proustian devices” [Traducerea mea, E.S.].

²⁸ Barbara Kirschenblat-Gimblett, *Playing to the Senses: Food as a Performance Medium*, în „Performance Research: A Journal of the Performing Arts”, 4/1, 1999, p. 3: „Our eyes let us 'taste' food at a distance by activating the sense memories of taste and smell” [Traducerea mea, E.S.].

implică nu doar gustul și mirosul, ci chiar plăcerea de a mânca: „Cărțile de bucate [...] sunt un mod de a mânca citind rețetele [...]. Într-adevăr, cititorii experimentați pot citi o rețetă în același mod în care un muzician citește o partitură. Ei pot «interpreta» rețeta cu ochii minții”²⁹.

În realitate, simțurile apar întotdeauna asociate în diverse combinații. Atunci când mâncăm sau bem, percepem alimentul sau băutura simultan prin văz, gust, miros și simț tactil, fapt demonstrat și de către neuroștiințe. Însă mirosul este cel care contribuie în cea mai mare măsură la experiența pe care o avem atunci când gustăm ceva. Filosoful simțurilor Barry C. Smith demonstrează că

„mirosul are o capacitate aparte de a activa amintirile (...) datorită legăturilor directe pe care simțul olfactiv le are cu sistemul limbic implicat în generarea emoțiilor și a memoriei (...). Tocmai legătura mirosului cu acele zone ale creierului implicate în emoții și memorie este cea care dă aromelor puterea de a chema amintiri încărcate emoțional din trecutul nostru. În acest sens, episodul original al madlenei lui Proust este implicat în explicația Fenomenului Proust despre care vorbim astăzi, atunci când spunem că o anumită aromă «ne readuce» într-un timp trecut”³⁰.

Comuniunea simțurilor prilejuită de hrană a fost numită de către antropologi sinestezie (*synaesthesia*)³¹. Astfel, David E. Sutton consideră interacțiunile sinestezice dintre simțuri „o cheie către amintirile culinare, având în vedere faptul că memoria are multiple registre senzoriale care interacționează”³². Citirea rețetelor poate activa acest cumul senzorial care, la rândul lui, poate declanșa o serie de amintiri, emoții și trăiri puternice, stocate în trecut. Așa cum sugerează Nadia Seremetakis:

„memoria senzorială este o formă de stocare. Stocarea este întotdeauna materializarea și conservarea experiențelor, a persoanelor și a lucrurilor în vasele alterității. Trezirea simțurilor este trezirea capacității memoriei, a memoriei tangibile; a fi treaz înseamnă a-ți aminti, iar oamenii își amintesc prin simțuri”³³.

²⁹ *Ibidem*: „Cookbooks (...) are a way of eating by reading recipes (...). Indeed, experienced readers can sightread a recipe the way a musician sightreads a score. They can ‘play’ the recipe in their mind’s eye” [Traducerea mea, E.S.].

³⁰ Barry C. Smith, *Proust, the Madeleine and Memory*, în Sebastian Groes (edit.), *Memory in the Twenty-First Century: New Critical Perspectives from the Arts, Humanities, and Sciences*, London, Palgrave MacMillan, 2016, p. 39–40: „Smell has a special capacity to trigger memories (...) because of the direct connections olfaction has with the limbic system involved in generating emotions and memory (...). It is smell’s link to brain areas involved in emotions and memory that gives aromas the power to invoke emotionally charged memories from our pasts. In this respect, Proust’s original madeleine episode shares an explanation with the Proust Phenomenon we talk about today when we say that smelling a particular scent ‘takes us right back’ to an earlier time” [Traducerea mea, E.S.].

³¹ David E. Sutton, *Food and the Senses*, în „Annual Review of Anthropology”, 2010, p. 209–223. Vezi și Carolyn Korsmeyer și David E. Sutton, *The Sensory Experience of Food*, în „Food, Culture, Society”, Vol. 14, Nr. 4, Dec. 2011, p. 461–475.

³² David E. Sutton, *op. cit.*, p. 218: „a key to food memories through the notion that memory has multiple interacting sensory registers” [Traducerea mea, E.S.].

³³ Nadia Seremetakis, *op. cit.*, p. 4: „Sensory memory is a form of storage. Storage is always the embodiment and conservation of experiences, persons and matter in vessels of alterity. The awakening of the senses is awakening the capacity for memory, of tangible memory; to be awake is to remember, and one remembers through the senses” [Traducerea mea, E.S.].

Continuând cercetările Nadiei Seremetakis, David E. Sutton consideră hrana un câmp deosebit de fertil pentru studierea memoriei și sugerează că memoria însăși poate fi examinată ca un simț. El înțelege simțurile

„ca un tip de canal comunicativ și creativ între sine și lume, mai degrabă decât ca receptori pasivi ai datelor, așa cum erau văzute simțurile din perspectiva tradițională. Aceasta [...] se aplică la fel de bine și memoriei: deopotrivă memoria și simțurile sunt acum conceptualizate ca procese culturale active, creative, chiar transformaționale, nu ca simpli receptori de informații empirice”³⁴.

Mesele, la fel ca rețetele culinare, evocă prin analogie alte mese similare. În acest context, „avantajul de a vedea memoria ca un simț ar fi acela de a evidenția nu doar rolul analogiei, ci și felul în care aceste analogii creează canale de comunicare între momente din trecut și momente din prezent”³⁵. Privită prin această grilă, madlena proustiană nu aduce în prezent o amintire pietrificată, sedimentată în trecut, ci creează un canal de comunicare între trecut și prezent; mai exact, simțurile asociate sinestezic – dintre care primordial este mirosul – re-creează în prezent un episod din trecut. Astfel memoria impregnează prezentul, iar „amintirile din trecut se combină cu impresii prezente, pentru a stimula acțiuni viitoare”³⁶.

Două caiete cu rețete culinare ca obiecte ale memoriei familiale. Studiu de caz

Studiul de caz care constituie partea aplicativă a acestui articol urmărește modul particular în care elementele discutate în secțiunea teoretică se regăsesc în două caiete de rețete, aparținând doamnei M., născută în 1944, într-un oraș din Transilvania. Analiza va identifica modul specific în care memoria individuală și cea familială sunt construite, păstrate și transmise prin aceste caiete. Având în vedere acest obiectiv, conținutul celor două caiete nu va fi abordat din perspectivă gastronomică, ci din perspectiva studiilor memoriei. Din punctul de vedere al metodologiei de cercetare, studiul se bazează pe un interviu de tip povestea vieții și pe analiza calitativă a celor două caiete.

De cum luăm în mână aceste obiecte, două lucruri ies în evidență. Primul este atenția pentru aspectul lor plăcut: doamna M. are mereu grijă să completeze rețetele scrise cu imagini din reviste culinare, să asorteze culorile, să bucure privirea cititorului. Al doilea lucru esențial este rigurozitatea cu care sunt notate informațiile care însoțesc rețetele propriu-zise și ceilalți itemi. Astfel, spiritul ei de organizare, meticulozitatea în a data și acribia în a contextualiza totul o fac să noteze pe coperta caietelor nu doar anul: 2011, ci și data: 25 decembrie. Așa cum vom vedea, informațiile privind datarea sunt extrem de relevante pentru semnificația pe care autoarea o atribuie acestor obiecte. În 2011, ea are 67 de ani și gătește deja de decenii, deci este o gospodină cu multă experiență

³⁴ Carolyn Korsmeyer și David E. Sutton, *op. cit.*, p. 471: „a type of communicative and creative channel between self and the world, rather than the traditional view of senses as passive receptors of data. This (...) applies to memory as well: both memory and senses are now being conceptualized as active, creative, even transformational cultural processes, not simple receivers of empirical information” [Traducerea mea, E.S.].

³⁵ *Ibidem*: „The advantage of thinking of memory as a sense would be to highlight not only the role of analogy, but how those analogies create channels of communication between past and present moments” [Traducerea mea, E.S.].

³⁶ *Ibidem*, p. 472: „memories from the past combine with present impressions to spur future actions” [Traducerea mea, E.S.].

în bucătărie. Spre deosebire de alte femei care își notează rețetele în caiete pentru că vor să învețe să gătească, doamna M. alcătuieste aceste caiete având în vedere în primul rând scopul memorial, iar abia în plan secundar scopul pragmatic, după cum singură mărturisește: „Am făcut aceste caiete de rețete ca niște caiete de amintiri”.

Construite astfel, cele două caiete se plasează în categoria textelor feminine autobiografice. La fel ca și practica creării caietelor de rețete, practica creării caietelor de amintiri este „o activitate cu specific de gen”, strâns legată de „sarcinile tradiționale de rol ale femeilor ca îngrijitoare ale chestiunilor private și familiale”³⁷. În timp ce caietele de amintiri sunt de regulă considerate „texte” autobiografice, caietele cu rețete nu sunt, strict vorbind, autobiografii. Cu toate acestea, ele conțin o sumedenie de detalii despre viața și munca autoarelor lor, fiind astfel „una dintre nenumăratele forme scrise, precum jurnalele [...], pe care femeile le-au adaptat pentru a-și relata și a-și îmbogăți viețile”³⁸. Așadar, pe lângă scopul memorial, caietele doamnei M. reprezintă o modalitate de a-și modela imaginea și de a se prezenta în fața familiei și a urmașilor. Autoimaginea creată o arată ca soție atentă, mamă iubitoare și bună prietenă, dar și ca persoană profund atașată de memoria familială. Iubirea și devotamentul față de familie, munca permanentă pentru îngrijirea/ hrănirea membrilor familiei, talentul și experiența culinară (manifestate în priceperea de a găti feluri de mâncare foarte diverse și de multe ori complicate), respectul pentru familie și pentru valorile ei (reflectate prin strădania de a păstra și a transmite moștenirea culinară familială și alte amintiri despre membrii familiei extinse), simțul estetic (evidențiat prin grija pentru a etala într-un mod cât mai frumos cu putință această moștenire) sunt doar câteva dintre elementele imaginii de sine construite prin cele două caiete. În paralel cu această imagine de sine, caietele modelează și memoria familială.

Din punctul de vedere al procesului de elaborare, regăsim toate cele trei etape care definesc crearea caietelor de amintiri: *păstrarea* rețetelor și a celorlalte înscrisuri de familie, *organizarea* lor în două caiete, urmată de *împărtășirea* lor cu membrii familiei.

Păstrarea înseamnă, în acest caz, faptul că doamna M. a colecționat de-a lungul a peste 50 de ani rețete culinare primite de la rudele-femei și de la prietene. Ea a așteptat momentul potrivit pentru a le aranja într-o formă permanentă, în cele două caiete. Atunci când începe această muncă memorială, ea locuiește doar cu soțul său. Fiul ei trăiește în alt oraș, împreună cu soția lui și cele două fiice, la acea vreme adolescente. Mama ei, împreună cu care locuise toată viața, murise cu un an înainte, iar tatăl și fratele ei muriseră și ei. Doamna M. este pensionară, așa încât prilejurile de a-și întâlni colegii de serviciu sunt rare, iar viața ei socială a scăzut în intensitate. Iat-o în 25 decembrie, în prima zi de Crăciun a anului 2011. Retrasă la casa de vacanță, sărbătorile de iarnă o găsesc pentru prima dată doar în compania soțului ei, fără familia extinsă, ca în anii anteriori. Acum se decide să pună împreună hârtiile cu rețete, dar și alte hârtii de familie (care nu conțin rețete) și care fuseseră adunate încă din anii 1960 și păstrate în plicuri mari. Le duce cu ea la casa

³⁷ Tamar Katriel și Thomas Farrell, *op. cit.*, p. 3: „a gender-specific activity”, „traditional feminine role-assignment as a custodian of matters private and familial” [Traducerea mea, E.S.].

³⁸ Janet Theophano, *op. cit.*, p. 122: „one of a variety of written forms, such as diaries (...), that women have adapted to recount and enrich their lives” [Traducerea mea, E.S.].

de vacanță și, în timp ce soțul ei, „care era un mare, mare cititor de cărți de istorie, de cultură, citea” (după cum mărturisește în interviu), doamna M. ordonează hârtiile și apoi le așază pe paginile a două caiete mari, ceva mai mari decât formatul A4. Le „alcătuiește”, așa cum spune ea, adică le ordonează, le lipește, și le adnotează – tocmai pentru că familia extinsă lipsește, fizic, de la masa de Crăciun. Hârtiile acestea, care fuseseră păstrate prin sertarele bucătăriei vreme de decenii, își încep o nouă viață, frumos și atent așezate în caietele de rețete, în momentul în care familia se risipește, iar reuniunile cu colegii de serviciu și prietenii se împutinează sau dispar. Restrângerea și reorganizarea familiei constituie fundamentul pentru crearea unei „familii imaginată”³⁹, prin lentila nostalgiei. Comensalitatea de odinioară de la reuniunile de Crăciun va fi substituită, simbolic, prin această „alcătuire”, care reprezintă o imagine idealizată a familiei adunate în jurul mesei. Cum caietele de amintiri conțin „*memorabilia* ale momentelor frumoase și ale vremurilor bune, dar totodată o percepție asupra vieții ca fiind perfectă, *bine-trăită*”⁴⁰, caietele doamnei M. selectează acele momente din istoria familiei care au legătură cu hrana. Dacă majoritatea caietelor de amintiri sunt organizate cronologic, există și un tip aparte, care „tinde să se concentreze asupra unei singure teme [...] sau asupra unui singur subiect, ca ancoră pentru identificare”⁴¹: mâncarea în acest caz. Nu este întâmplător faptul că tocmai hrana este cea în jurul căreia se construiește atât imaginea autoarei, cât și memoria familiei: așa cum am arătat în secțiunea teoretică, mesele cotidiene „*fac familia*”⁴², mesele festive sunt ocazii memorabile, iar experiențele senzoriale ale hranei fac parte din stratul cel mai profund al memoriei individuale și familiale.

Organizarea implică încorporarea itemilor păstrați într-un text nou, „care are un loc și o funcție în viața actuală”⁴³ a creatorului său. Doamna M. a ordonat rețetele în funcție de simțul gustativ, în două caiete intitulate sugestiv: „Rețete dulci” (cuprinzând 354 de itemi) și „Rețete sărate” (642 de itemi). Pe lângă rețete culinare, caietele cuprind și alte hârtii păstrate de doamna M., care oferă informații despre viața familială.

Deși caietele aparțin doamnei M., ele pot fi considerate scriituri colective, întrucât au fost scrise de multe persoane, altele decât persoana al cărei nume apare pe copertă. *Manuscrisele* colecționate de-a lungul vremii au fost lipite pe paginile caietelor prin tehnica colajului. Păstrarea scriiturii de mână a autoarelor constituie o modalitate de a reifica amintirea persoanelor dragi care găteau în familie – mama, mătușile, alte rude – precum și amintirea prietenelor și colegelor apropiate. Prezența acestora devine vie prin intermediul rețetelor. Astfel, textul scris nu doar conține indicații culinare, ci totodată evocă imaginea persoanei care l-a scris și de asemenea reamintește imaginea familiei reunite în jurul meselor cotidiene sau festive. La acest nivel putem vorbi despre o reconstrucție simbolică a familiei, de vreme ce „sensul familiei s-a transformat radical

³⁹ John R. Gillis, *op. cit.*, p. 1.

⁴⁰ Tamar Katriel și Thomas Farell, *op. cit.*, p. 5: „*memorabilia of good moments and precious times, but also a sense of the life as perfect, as well-lived*” [Traducerea mea, E.S.].

⁴¹ *Ibidem*, p. 4: „*tends to focus upon a single theme [...], or topic as an anchor for identification*” [Traducerea mea, E.S.].

⁴² Jean-Claude Kaufmann, *op. cit.*, p. 93 *passim*.

⁴³ Tamar Katriel și Thomas Farell, *op. cit.*, p. 9: „*which has a place and function in the owner's present life*” [Traducerea mea, E.S.].

de la un grup *cu* care trăim aici și acum, la o entitate imaginară *prin* care trăim deopotrivă un trecut al amintirii sau un viitor visat⁴⁴.

Pe marginea fiecărei rețete, doamna M. a notat atât numele persoanei care a scris-o, cât și poziția pe care acea persoană o ocupă în raport cu autoarea și în raport cu genealogia familiei. Iată câteva exemple: lângă o rețetă manuscrisă de cornulețe cu vanilie, apare scris: „de la Maia..., soacra mea, mama lui R...”; o rețetă de prăjitură cu foi are explicația: „de la Tușa Margaretă, sora mai mare a lui Bibi”; dedesubtul unei rețete de prăjitură cu brânză este notat: „de la Magda M., soția lui H..., verișorul lui R...”. Se observă așadar că autoarea caietelor are foarte multă grijă să ofere pe marginea rețetei atât numele persoanei (Maia, Margareta etc.), uneori și numele de familie (Magda M., Christa P. etc.), cât și gradul de rudenie (soacra, tușa etc.) și poziția în rețeaua mai largă de înrudire: „soacra mea, mama lui R.” (R. este soțul autoarei); „tușa..., sora mai mare a lui Bibi” (Bibi este mama autoarei) sau „soția lui H., verișorul lui R.”. Toate aceste informații detaliate funcționează ca „ancore cognitive pentru identitatea familială”⁴⁵ și se adresează generațiilor următoare. Consemnându-le, doamna M. exprimă implicit intenția de a transmite mai departe, (și) prin aceste caiete, informații despre familie, întrucât „terminologia rudeniei și genealogiile funcționează ca mijloace mnemotehnice pentru structurarea memoriei familiale și oferă hărți mentale pentru ca indivizii să-și poată coordona identitățile familiale cu alții”⁴⁶. Scopul principal al acestor mijloace mnemotehnice este acela „de a permite indivizilor să-și amintească și să se recunoască unii pe alții ca rude sau strămoși de un fel sau altul”⁴⁷ și în consecință să păstreze și să transmită memoria familială ca aspect esențial al identității familiale.

Pe lângă rețetele culinare, caietele conțin și *alte informații relevante privitoare la viața de familie*. Caietul de dulciuri se deschide cu o pagină scrisă de mama doamnei M. Iată transcrierea ei: „1969. Anul Nou cu Ticu. Logodna. Îngheț hol. Gripă. (...) Plus Bubu. (...) Covorul (...). Nunta copiilor. Cearta pentru bicicletă”. Etc. Întâmplările notate par a fi o pagină din jurnalul pe care îl ținea mama doamnei M. în anul 1969. Ele redau succint evenimentele personale și familiale ale aceluiași an: logodna și nunta doamnei M., îmbolnăvirea membrilor familiei (gripa), consecințe ale fenomenelor meteorologice asupra gospodăriei (înghețarea holului), o ceartă în familie, dar și informații despre onomastica intimității familiale: Ticu (tatăl doamnei M.), Bubu (unchiul doamnei M., fratele mamei sale). Cu siguranță, aceste evenimente au marcat-o atât pe mamă, care le-a notat în jurnal, cât și pe doamna M., de vreme ce a ales să deschidă caietul de rețete cu aceste amintiri.

Ultimele pagini din caiet cuprind amintiri legate de D., fiul doamnei M.: un desen copilăresc reprezentând o mașină, pe marginea căruia autoarea caietului notează „mașina

⁴⁴ John R. Gillis, *op. cit.*, p. 2: „the meaning of family has been radically transformed from a group of people one lives *with* in the here and now to an imagined entity we live *by* through either a remembered past or a dreamed future” [Traducerea mea, E.S.].

⁴⁵ Bradd Shore și Sara Kauko, *op. cit.*, p. 96: „cognitive anchors for family identity” [Traducerea mea, E.S.].

⁴⁶ *Ibidem*: „kinship terminologies and genealogies function as mnemonics for structuring family memory and provide mental maps for individuals to coordinate their family identities with others” [Traducerea mea, E.S.].

⁴⁷ *Ibidem*, p. 85: „to allow people to remember and identify each other as relatives or ancestors of one kind or another” [Traducerea mea, E.S.].

lui Daktari, desenată de D. (4 ani) 1974”, iar ulterior adaugă: „D. la 4 anișori”. O altă pagină alătură prin colaj o poezie pentru copii pe care a recitat-o fiul ei la grădiniță și o pagină din caietul de caligrafie al acestuia, purtând mențiunea „Școală: D. în clasa I”. Pagina următoare conține o altă poezie pentru copii, în scrierea de mână a doamnei M., pe marginea căreia apare informația: „1999. Poezii fetițe”. Este vorba, de această dată, despre poezii scrise pentru cele două nepoate, care în 1999, la rândul lor, aveau 4 ani și mergeau la grădiniță. Iată patru generații ale familiei (mama, fiul, apoi nepoatele și, doamna M.), adunate și așezate în caietul cu rețete dulci. Evenimentele importante din istoria familiei (menționate pe prima pagină), momente semnificative din dezvoltarea copiilor (pe ultimele pagini) sunt memorializate ca într-un album cu fotografii. De altfel, și explicațiile care însoțesc aceste manuscrise sunt identice cu cele notate pe marginea pozelor de familie. De exemplu, mențiuni precum „D. la 4 ani” sau „D. în clasa I” sugerează că desenul/ manuscrisul redă o imagine a fiului ei la acea vârstă (locul imaginilor fotografice ale persoanelor fiind luat de imaginea scrisului de mână al fiecărui membru al familiei).

La finalul caietului există și o pagină care păstrează scrisul tatălui, tot pe un înscris legat de hrană: pe o etichetă apare notat: „Marmeladă caise 1975”, iar alături doamna M. explică: „Scrisul lui Ticu”. Pe aceeași pagină apare și scrisul fratelui, care de data aceasta nu consemnează un fapt culinar, ci este un fragment dintr-o scrisoare despre revenirea din vacanța de vară, în anii 1970. Fragmentul e însoțit de explicația doamnei M.: „Amintire cu scrisul lui P”. Incluzând aceste înscrisuri de familie, doamna M. reușește să cuprindă în caietele de rețete și amintiri semnificative legate de membrii familiei care nu au gătit niciodată (tatăl, fratele) sau care nu gătiseră până atunci: cele două nepoate.

Prin toate aceste elemente: selectarea rețetelor culinare transmise în familie și a altor înscrisuri reprezentative pentru viața de familie, organizarea și lipirea lor în două caiete, comentarea și adnotarea lor, doamna M. construiește o narațiune despre sine și despre familia sa. Astfel, ea devine un generator al memoriei familiale, iar caietele ei de rețete devin un simbol al casei și al familiei. Observăm de asemenea că cele două obiecte funcționează ca „instrumente proustiene”, rețetele instituind un canal de comunicare între trecut și prezent pe două paliere: cel al conținutului și cel al formei. Citind conținutul rețetei, prezentul poate fi infuzat cu amintirile activate prin simțuri de „consumarea mentală” a preparatului descris. În ceea ce privește forma rețetei, scrisul de mână funcționează asemeni unei fotografii care re-crează imagini din trecut ale persoanei respective.

Împărtășirea. Cum rețetele culinare au o funcție practică, doamna M. se folosește și în prezent de unele dintre acestea. Însă atunci când le-a „alcătuit”, intenția ei a fost să le transmită mai departe celor două nepoate. Crearea acestor obiecte ale memoriei și împărtășirea lor cu generațiile următoare (fiul, nora, nepoatele) evidențiază acea „memorie prospectivă”, care implică „nevoia conștientă de a asigura memorabilitatea viitoare a familiei” și de asemenea „o dorință puternică de a oferi stabilitate și continuitate familiei în viitor”⁴⁸.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 103: „prospective memory”, [...] „a family’s conscious need and desire to ensure the group’s future memorability” [...] „a strong desire to provide stability and continuity for the idea of family in the future” [Traducerea mea, E.S.].

Concluzii

Atât demersul teoretic, cât și studiul de caz au relevat complexitatea caietelor cu rețete și funcțiile lor de cristalizare, păstrare și transmitere a memoriei individuale și familiale. Analiza celor două caiete ale doamnei M. a evidențiat similaritățile lor cu caietele de amintiri și a dus la conturarea și descrierea unui tip hibrid, cel al caietelor de amintiri cu rețete. Acestea sunt obiecte materiale care spun istorii complicate: ele conțin, pe rând, moștenirea culinară familială, relațiile de înrudire dintre membrii familiei, amintiri ale membrilor familiei păstrate prin scrisul de mână, amintirea meselor în familie, ca momente ale fericirii de altădată, alte amintiri legate de hrană și activate de memoria senzorială. Toate acestea sunt ancore puternice atât ale memoriei individuale, cât și ale memoriei de familie, pentru că memoria individuală este condiționată și intim legată de memoria familială. De asemenea, analiza întreprinsă a demonstrat faptul că memoria familială este un sistem complex, care are capacitatea să se materializeze în obiecte ale memoriei, caietele de rețete și caietele de amintiri fiind unele dintre acestea.

REDESCOPERIREA VIEȚII ȘI ACTIVITĂȚII UNEI FAMILII INTERBELICE: ION ȘI SANDA MATEIU

Mihaela BUCIN*

Rediscovering the Life and Work of a Family from the Interwar Period: Ion and Sanda Matei(u) (Abstract)

American sociologists Janet Z. Giele and Glen H. Elder Jr defined the concept of *life course* as being “shaped by the interaction of cultural and social structural features with physical and psychological attitudes of the individual and by the commitments and purposive efforts of the individual”. We extended a part of the research model proposed by sociology from the individual to family level and completed it with an ethnological prospect. Using these tools, supported by investigations of the period’s documents and publications, we tried to reconstruct the life course of a family of intellectuals from the Romanian interwar period: the couple formed by husband Ion Matei (1884–1946), professor, theologian, lawyer and journalist, Rector of Commercial Academy from Cluj, and wife Sanda Ulubeanu Matei (1890–1949), writer, publisher, translator, missionary and teacher. The Matei couple carried out an impressive activity, dedicated to the ideal of stability for the disoriented Roumanian society, between the years 1930–1940, with emphasis on the spiritual and cultural education of the masses.

Keywords: life course, Ion Matei, Sanda (Ulubeanu) Matei, Bible Training Institute Glasgow, Orthodox missionaries.

Cuvinte-cheie: *parcursul vieții*, Ion Matei, Sanda (Ulubeanu) Matei, Bible Training Institute Glasgow, misionare ortodoxe.

Conform studiilor de sociologie publicate în 1998, în volumul *Methods of Life Course Research: Qualitative and Quantitative Approaches*¹, conceptul de *parcurs al vieții* poate fi definit ca acel complex de evenimente și de roluri definite social, pe care individul le desfășoară de-a lungul vieții și activității sale, în conformitate cu aptitudinile fizice și psihice pe care le deține, cu efortul pe care îl depune pentru atingerea țelurilor sale și sub influența interacțiunii cu modelele culturale din mediul în care trăiește. În studiul care urmează, am extins o parte din modelul de cercetare propus de sociologie, de la individ la familie, și i-am adăugat o prospecție etnologică. Cu aceste instrumente, susținute de investigații în documentele și publicațiile vremii și de interviuri, am încercat să refac *parcursul vieții* unei familii de intelectuali din interbelic românesc.

Lucrarea de față se concentrează asupra unei familii legate și de orașul Cluj-Napoca, dar și de alte centre de cultură din România interbelică, precum Chișinău, Sibiu, București.

* Facultatea de Pedagogie „Juhász Gyula”, Universitatea din Szeged, Ungaria.

¹ Janet Z. Giele and Glen H. Elder Jr. (edit.), *Methods of life course research: Qualitative and quantitative approaches*, Thousand Oaks – London New – Delhi, SAGE Publications, 1998, p. 270.

Este vorba despre familia Ion Matei (1884–1946), jurist, profesor universitar, teolog și ziarist și Alexandra Ulubeanu Matei (1890–1949), scriitoare, publicistă, traducătoare, misionară și profesoară². Soții Matei au desfășurat o activitate intensă pentru un ideal de stabilitate a societății românești deabusolate, din deceniile 1930 și 1940. Au pus un accent deosebit pe educația spirituală a maselor, cu resurse și elemente autohtone. Sanda Matei a avut acces la cunoștințe directe despre modelul protestant evanghelic, pe care le dobândise în anii săi de studii la Bible Training Institute, Glasgow, fiind prima româncă cu studii teologice.

Am descoperit-o pe Sanda Matei parcurgând volumul *Cornilescu, din culisele publicării celei mai citite traduceri a Sfintei Scripturi*³, unde este redată o scrisoare trimisă la Londra din București, la 22 decembrie 1922, de misionarul J.W. Wiles⁴, scrisoare care conține o serie de argumente ce susțin acceptarea versiunii lui Dumitru Cornilescu a traducerii Bibliei în română, pentru a fi tipărită de Societatea Biblică Britanică. Într-unul din pasaje sunt evocați Ion și a Sanda Matei: „...am fost în Transilvania când, în timpul recentelor alegeri, un distins scriitor, membru al Parlamentului, a distribuit Noul Testament Cornilescu celor din circumscripția sa, fiindcă «aceasta este versiunea pe care omul o poate înțelege și de care se poate bucura». Soția acestui scriitor, editor și ea al revistei românești *Lumea femeilor*, frecventează un cerc destinat tinerelor fete, la care se folosește versiunea Cornilescu. Această doamnă, Madame Matei, a fost cea care, cu un an în urmă, a scris elogios despre traducerea lui Cornilescu, recomandând Societății Biblice să o adopte [...]”

De asemeni, numele Sandei Matei apare și într-o lucrare a omului politic liberal, ministru al culturii și membru al Academiei Române, Alexandru I. Lapedatu. La 15 iunie 1934, Alexandru I. Lapedatu⁵ își prezintă în ședința Academiei Române studiul cu titlul „Doi misionari scoțieni în Țările Române, acum o sută de ani”, în care descrie călătoria din 1839 a clericilor scoțieni Andrew A. Bonar și Robert Mc’Cheyne⁶, reprezentanți ai Comitetului pentru convertirea Evreilor la creștinism, din Edinburgh. În raportul lor, cei doi misionari descriu țările și provinciile prin care au trecut, printre care Valahia, Moldova și Bucovina, prezentând informații atât despre comunitățile de evrei pe care le vizau, în primul rând, dar și despre românii cu care intră în contact. Alexandru Lapedatu face următoare precizare⁷: „E de mirare cum scrierea lor a rămas neștiută până azi

² Mihaela Bucin, *Sanda Mateiu: un model interbelic, de resurrecție spirituală*, în „Jurnalul Plērōma. Studii și cercetări teologice. Publicație editată de Institutul Teologic Penticostal din București”, anul XX, nr. 2, 2018, p. 117-132, <http://jurnalulpleroma.itpbucuresti.ro/revista-online/> (accesat în: 1 august 2021).

³ Emanuel Conțac (editor), *Cornilescu, din culisele publicării celei mai citite traduceri a Sfintei Scripturi*, Cluj-Napoca, Logos, 2014, p. 158. Pentru o referință similară, vezi p. 126.

⁴ James William Wiles (1877-1950) a fost un profesor și traducător englez. A întreprins mai multe călătorii în Balcani, mai ales în Serbia, unde se stabilește din 1913, ca lector de literatură engleză la Universitatea din Belgrad. După Primul Război Mondial devine secretar al Societății Biblice Britanice (SBB) pentru Europa de Est. Vezi E. Conțac, *Cornilescu...*, p. 40.

⁵ Alex. Lapedatu, *Doi misionari scoțieni în Țările Române acum o sută de ani. Evreii în țările noastre acum o sută de ani*, în „Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice”, seria III, tomul XV, p. 175–197.

⁶ Mihai Ciucă, *Pe urmele lui Robert Murray M’Cheyne. Istoricul Misiunii Scoțiene pentru evreii din Iași*, Oradea, Editura Ratio et Revelatio, 2020, 440 p.

⁷ Alex. Lapedatu, *Doi misionari*, p. 177–178.

cercetătorilor trecutului nostru. D-na Sanda I. Mateiu, cunoscuta publicistă, este aceea care mi-a atras atențiunea asupra acestei scrieri și care, mai mult, a binevoit a-mi pune la dispoziție chiar traducerea capitolelor mai înainte citate privitoare la Țările Române, cum și datele asupra autorilor, procurate direct de la urmașii acestora din Scoția. Cu deosebită grațitudine pentru această bunăvoință și osteneală, voi scoate din traducerea d-sale știrile și mărturisirile mai interesante pentru cunoașterea stărilor din Principatele noastre acum o sută de ani, așa cum se înfățișară ele celor doi călători”.

Prin hățișul internetului, am pornit pe urmele scrierilor publicate de Sanda Matei. Am descoperit: un volum de eseuri – *Bucuria vieții* (1926), un roman de aventuri pentru tineret – *Taina arborelui de Myonga* (1935), articole și relatări în ziare și reviste ale perioadei interbelice, traduceri cu subiect teologic, din limba engleză⁸, redactarea unor reviste pentru femei. Labirintul de informații diseminate prin diferite publicații m-a determinat să încerc să concretizez un răspuns la întrebarea „cine a fost, totuși, Sanda Matei?”. Părea o femeie ieșită din comun și devenea fascinantă prin activitatea-i neobosită, prin îndrăzneala de a-și propune ca scop schimbarea mentalităților în societatea românească.

Pagina de internet a proiectului *Memorie și cunoaștere locală*, a Bibliotecii Județene „Octavian Goga”, din Cluj, conține și câteva date în primul rând despre activitatea-i publicistică, dar aproape deloc date biografice referitoare la Mateiu I. Sanda⁹: „A publicat articole literare, teologice și programatice în *Neamul Românesc*, *Fântâna Darurilor*, *Universul*, *Glasul Strămoșesc*, *Revista teologică*, *Renașterea*, *Telegraful român* etc. În anul 1920 a pus bazele revistei *Lumina femeii*, cu apariție lunară timp de trei ani. În anul 1926, a publicat volumul de proză *Bucuria vieții*, iar în anul 1935 romanul *Taina arborelui de Myonga*. A realizat manuale de învățare a limbii engleze, alcătuite după metoda fonetică. A fost vicepreședintă a Societății pentru vestirea Evangheliei, a fost inspectoare a fetelor care făceau parte din mișcarea cercetașelor. A conferențiat frecvent la diferite întruniri pe teme religioase și naționale. În vara anului 1925 a participat la Congresul Interparlamentar de la Washington ca secretară a grupului parlamentar român”.

În cele două decenii de pace ale României interbelice, la conducerea țării s-au perindat 30 de cabinete cu tot atâția prim-miniștri. Regatul României își lărgeste hotarele, dar se regăsește cu o vastă și problematică paletă de minorități naționale și confesionale, precum și cu o diasporă balcanică ce solicită sprijin. Încep să prindă contur acțiunile de emancipare ale diferitelor grupuri din societate care doreau recunoștere și drepturi: femeile, proletariatul. Se accelerează procesul de urbanizare a țării, populația satelor începe să migreze spre orașe. În acest cadru istoric complex am încercat să descopăr ce rol a avut familia Matei(u) în această perioadă de avânt și de mari speranțe în construirea unei României moderne¹⁰.

Ion Matei a fost un intelectual ardelean de marcă, a cărui activitate politică era cunoscută încă de dinainte de Primul Război Mondial și până în perioada interbelică.

⁸ De exemplu, Sanda Matei semnează traducerea studiului *Suprema importanță a citirii Sf. Scripturi. de D. McIntyre, Rectorul Institutului Biblic din Glasgow*, în „Revista teologică - organ pentru știința și viața bisericească”, Anul XXIII, Nr. 7, Iulie 1933, p. 290–297.

⁹ https://www.bjc.ro/wiki/index.php/Mateiu%2C_I._Sanda (accesat în: 1 august 2021).

¹⁰ Numele *Mateiu* e scris cu o ortografie veche, etimologică, -u final nu se citea, urmașii familiei au renunțat la această literă.

Pe pagina Memorie și cunoaștere locală a Bibliotecii Județene Lucian Blaga, din Cluj, sunt precizate o serie de date și informații despre acesta¹¹, dintre care spicuiem: Ion Mateiu (1884–1946) a fost fiu al preotului din localitatea Sebeșul de Sus, județul Sibiu. A absolvit Seminarul Andreian din Sibiu, apoi a studiat dreptul la Cluj. La 2 decembrie 1918, Ion Mateiu este ales în Marele Sfat Național al Românilor de la Alba Iulia. În anul 1919, s-a stabilit la Cluj, unde a ocupat funcția de director al învățământului primar și normal din Transilvania și Banat. Din 1921, este secretar general al Instrucțiunii Publice din Transilvania. În același an, devine profesor la catedra de Drept Civil a Academiei Comerciale din Cluj, în anul 1938 fiind investit ca rector al acesteia. Liberal cu solide cunoștințe teologice, a avut o bogată activitate publicistică în periodicele românești din Transilvania, la: *Luceafărul*, *Ardealul*, *Tribuna*, *Patria*, *Gazeta Transilvaniei*, *Națiunea*, și mai ales la *Renașterea*, organul oficial al Eparhiei ortodoxe române a Vadului, Feleacului, Geoagiului și Clujului, al cărui redactor-responsabil a fost timp de șase ani, până în toamna anului 1940. Ion Mateiu a fost de asemeni secretar și președinte al asociației mirenilor „Frăția Ortodoxă Română”, al cărei președinte anterior fusese Sextil Pușcariu. Ion Mateiu a fost un publicist echilibrat, foarte atașat de biserica ortodoxă, fără să cadă în extremismele antisemite sau mistice ale perioadei în care a trăit. A participat activ, între 1926–1928, la pregătirile pentru mult disputata lege a cultelor, a ministrului Alexandru Lapedatu (de care îl legau relații de veche prietenie), dovedind o receptare modernă în legătură cu recunoașterea cultelor minoritare din România Mare.

Menționez că despre familia Ion și Sanda Matei, ambii decedați la sfârșitul anilor 1940, în afară de următorul articol din 1979, nu am găsit să se fi scris nimic, nici în timpul perioadei comuniste, și nici după 1990. În mod neașteptat însă, am găsit o scriere amplă despre Ion Mateiu într-un număr din 1979 al publicației ortodoxe *Telegraful Român*¹², semnată Profesor Petru I. Dan. Scrierea evidențiază mai ales aspecte legate de atitudinea patriotică a jurnalistului și profesorului ardelean. Altele aspecte, legate de biografia acestuia, de activitatea soției, ori de copiii lor, sunt trecute sub tăcerea obișnuită a epocii, când venea vorba de detalii neavenite: „Printre bărbații de seamă, care au militat neobosit pentru unirea Transilvaniei cu România, s-a numărat și profesorul universitar dr. Ion Mateiu. Născut în Sebeșul de Sus, la 22 aprilie 1884, în familia preotului Ioan Mateiu, viitorul combatant pentru cauza națională a început să deslușească tainele cărții la școala confesională din sat. Studiile secundare le-a urmat la Liceul de stat din Sibiu, oraș în care va frecventa și cursurile Institutului Teologic, Secția pedagogică, obținând diploma de învățător. Dornic de afirmare, tânărul dascăl s-a înscris la Facultatea de drept din Cluj, pe care o încheie cu rezultate din cele mai bune, conferindu-i-se, în anul 1911, titlul de doctor în drept. Cariera didactică și-a început-o la 1 septembrie 1906, când este numit învățător la Școala confesională din Săliște. De aici, a fost transferat la școala din Gura Râului, unde a activat pînă la 1 aprilie 1912. La acea dată, tânărului doctor în drept i s-a încredințat funcția de referent școlar definitiv la Arhidieceza ortodoxă română din Transilvania. [...] Colaborarea sa la gazetele românești transilvănene, începută în anii studenției, a căpătat noi valențe și dimensiuni mai târziu. Începând cu luna ianuarie 1911, cînd apare *Românul*

¹¹ https://www.bjc.ro/wiki/index.php/Mateiu%2C_Ioan (accesat în: 1 august 2021).

¹² Profesor Petru I. Dan, *Un militant pentru Unire: Dr. Ion Mateiu (1884–1946)*, în „*Telegraful Român*”, Anul 127, nr. 45–46, Sibiu, 1979.

la Arad, condus de Vasile Goldiș, tânărul patriot devine unul din colaboratorii permanenți și de prestigiu ai ziarului. [...] De asemenea, colaborează la revista *Pagini literare* care apare între 1 martie – 15 iulie 1916, sub redacția lui V. Stanciu. [...] Activitatea sa, pusă în slujba idealului național al românilor, atrage atenția oficialităților austro-ungare. Urmărit de autoritățile polițienești și amenințat cu întemnițarea, în vara anului 1916 Ion Mateiu trece munții dincolo de Carpați, în țara fraților liberi. Însoțit de I. Oțoiu¹³, el ajunge în Râmnicu Vâlcea, de unde pleacă la București. Nu se știe cât rămâne în capitala României, dar la 18 octombrie 1916 – după cum rezultă din corespondența sa — Ion Mateiu se afla la Roman, iar pe la începutul lui februarie 1917 era la Podu Iloaiei [...]. Stabilindu-se în Moldova a luat legătura cu ceilalți ardeleni și de comun acord au hotărât convocarea tuturor refugiaților pentru constituirea unui comitet, ca organ de luptă împotriva represiunilor austro-ungare. Întrunirea a avut loc la 7 ianuarie 1917. [...] După adunare, comitetul a fost primit de prefectul județului Iași și de trei membri ai guvernului român. Cu acel prilej, organul de conducere al refugiaților ardeleni a fost autorizat să-i mobilizeze pe românii transilvăneni aflați în țară, precum și pe prizonierii ardeleni proveniți din armata austro-ungară, aflați în lagărele din Rusia, pentru a se înrola voluntar în armata română. În vederea realizării acestui obiectiv, dr. Ion Mateiu pleacă la Chișinău. Probabil, a fost chemat și de Onisifor Ghibu, cu care se cunoștea mai demult, pentru a activa în cadrul redacției ziarului *Ardealul*, ce apărea în acel oraș. Pe la începutul anului 1918, împreună cu dr. Onisifor Ghibu, Ion Mateiu activa ca redactor la ziarul *România Nouă*, care vedea lumina zilei tot în Chișinău. [...] În primele zile ale lunii decembrie 1918, dr. Ion Mateiu, ales deputat în Marele Sfat Național din Transilvania, organ constituit de Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, ținută la 1 decembrie 1918, părăsește Chișinăul, îndreptându-se spre Sibiu. La cererea sa, Prefectura județului Chișinău i-a eliberat o dovadă, cu nr. 4965 din 9 decembrie 1918, prin care se certifică că d-1 dr. Ion Mateiu, prim redactorul ziarului *România Nouă*, refugiat din Transilvania, se întoarce acasă cu soția Sanda născută Ulubeanu, chemat în calitate de deputat. De-abia ajuns în orașul de pe Cibin, unde își avea reședința Consiliul Dirigent, Ion Mateiu a fost invitat la Vasile Goldiș, șeful Resortului Cultelor și al Instrucțiunii publice, care i-a dat însărcinarea să organizeze învățământul din Transilvania în noile condiții istorice. Cunoscute fiind înaltele sale calități de organizator, el a fost numit în funcția de director al învățământului primar și normal și șef al instrucției publice din Transilvania și Banat. [...] A făcut parte din grupul de experți români la Uniunea interparlamentară a Societății Națiunilor. La Conferința de la Washington – Ottawa din anul 1925, dr. Ion Mateiu a rostit un amplu și documentat discurs în problema minorităților. [...] Ion Mateiu a desfășurat și o bogată activitate publicistică. De asemenea, a adunat un mare volum de note și date în legătură cu procesul Memorandului din 1894. Intenția sa de a scrie o lucrare pe această temă a rămas nerealizată din cauza morții premature. Materialul strâns, care împreună cu corespondența sa, însumează peste 2500 de documente, se păstrează în arhiva bibliotecii mitropolitane din Sibiu.”

Descoperind în acest articol că numele de fată al Sandei a fost Ulubeanu, am reușit apoi să completez puzzle-ul cu secvența întâlnirii acesteia cu Ion Matei, la Chișinău, unde

¹³ Preot greco-catolic; profesor; paroh în com. Teiuș, jud. Alba.

ardeleanul refugiat fusese chemat de la Iași, să colaboreze la ziarul lui Onisifor Ghibu. Cu greu am reușit să descopăr însă unde s-a născut domnișoara Alexandra Ulubeanu și cum a ajuns ea la Chișinău.

Într-un pamflet din 1930 al arhimandritului Iuliu Scriban¹⁴, apărut în periodicul *Cultura poporului*¹⁵, teologul făcea o paralelă critică, pe care a continuat-o și în alte articole de ziar din perioada respectivă, între Sanda Ulubeanu, care, pentru o scurtă perioadă, fusese directoarea școlii de fete din Chișinău, și doamna preoteasă Elena Alistar, fiica unui preot din sudul Basarabiei, care preluase de la Sanda această funcție, în 1918, în condiții pe care nu le-am aflat, spre nemulțumirea arhimandritului. Acesta o susținea pe Sanda Ulubeanu (viitoare) Matei, fiica unui avocat din București, proaspăt întoarsă de la colegiul protestant din Glasgow, cu cunoștințe biblice solide și cu o mentalitate europeană și lipsită de tradiționalismul patriarhal, și este destul de acid în caracterizarea pe care i-o face Elenei Alistar, care era, de altfel, absolventă de medicină și o dârză luptătoare unionistă. Pe Sanda Matei, arhimandritul Scriban o descrie astfel: „În Țara Românească de azi, toți oamenii, care citesc lucruri mai de seamă și nu-și mărginesc cititul numai la știri despre ce s-a mai furat și cine a mai fost omorât, știu cine este doamna Sanda Matei. Este temeinica gânditoare în lumea femeilor, îndreptătoarea gândurilor pe calea cinstită a vieții, îndrumătoarea către înarmarea sufletească cu mijloacele credinței în Iisus Hristos. Scrisul său regulat din *Universul* este ca picăturile care toarnă sănătate pe sufletele care se îmbolnăvesc atât de ușor și o iau razna. [...] Într-o vreme, doamna Matei a fost directoarea Școlii Eparhiale din Chișinău. Ce noroc, pentru o asemenea școală, ca să aibă de îndrumătoare o femeie luminată și o creștină din toată inima. [...] În vremea când e greu să găsești o femeie bine crescută și îndrumată trainic creștinește, iată pe doamna Matei, pe atunci Sanda Ulubeanu, cu puternică învățătură din creștineasca țară a Angliei, la clipa cea potrivită.”

Carierea pedagogică a Sandei Ulubeanu Matei, fostă directoare la școala de fete de la Chișinău, nu se oprește însă după destituirea din această funcție, căci ea va fi, pe rând, conducătoarea secției pentru femei a Serviciului social înființat de Dimitrie Gusti, coordonatoarea a cursului de misionare de la Școala de vară de la Vălenii de Munte, directoarea școlii de misionare ortodoxe de la Stupini, Brașov, apoi a celei de pe strada Berzei din București. Ambele instituții de învățământ fuseseră confiscate în timpul regimului Antonescu, de la alte culte creștine, care formau misionari în acele imobile. Școala de la Stupini-Brașov, fusese înființată de adventiști, cea de la București era seminar creștin baptist. O încununare a activității sale pedagogice în domeniul limbilor străine poate fi considerată publicarea, în 1937, a primului manual practic de învățare a limbii engleze, pentru români, cu metode moderne¹⁶. Aș mai adăuga aici și informații care

¹⁴ Arhimandritul Iuliu Scriban (Galați, 1878 – București, 1949) a fost un teolog ortodox, poliglot, aplecat spre cultură, bun predicator și misionar. A militat pentru rezolvarea problemelor Bisericii Ortodoxe Române din prima jumătate a secolului al XX-lea, pentru colaborarea cu alte biserici, îndeosebi cu cea anglicană (pe care o frecventa și Sanda Matei, conform nepoatei sale, Cristina).

¹⁵ Iuliu Scriban, *De la Sanda Matei la Madam Alistar sau din lac în puț*, în „Cultura Poporului”, Anul X, Nr. 325, București, 18 mai 1930.

¹⁶ Sanda I. Mateiu, *English book for the first year: Metoda Maud Griffiths Belbin*, by Sanda I. Mateiu which follows the method of the tutor to the children of Marie, queen of Romania, Revizuită conform programei oficiale. Aprobată de Onor. Ministerul Instrucțiunii cu No. 1013 din 31 Mai, Editura Cartea Românească, 1937.

atestă cunoștințele muzicale ale Sandei Matei, după cum rezultă dintr-un articol din ziarul lui Onisifor Ghibu, România nouă, din 1918¹⁷, care conține discursul prilejuit de unirea românilor, al reprezentantului Statelor Unite ale Americii, diplomatul american de origine cehească, Charles J. Vopicka¹⁸, prezent la Chișinău: „După ultimele cuvinte ale domnului Vopicka, în sală răsună Imnul american, cântat la armonie¹⁹ de d-ra Sanda Ulubeanu, directoarea Școalei eparhiale de fete. Publicul aclama America și pe președintele Wilson.” Desigur, Sanda Ulubeanu învățase să cânte la „armonie” la orele de muzică de la Institutul Biblic din Glasgow.

Presa interbelică oferă multe relatări despre Sanda Matei și despre parcursul vieții acesteia. Am selectat un medalion realizat de Iosif E. Naghiu pentru revista *Gazeta Ilustrată*²⁰, care cuprinde aspectele ce definesc personalitatea intelectuală și activitatea misionară a Sandei Matei: „Era un timp în care știința sacră era studiată numai de bărbați. Femeile trăiau intensă viață religioasă, deveneau călugărițe, ascete, sfinte, dar nu aveau acces la institutele înalte de știință teologală. Timpurile moderne au deschis femeilor și poarta școalelor teologale. Prima româncă studentă în teologie e Dna Sanda I. Mateiu, cunoscută scriitoare, militantă a creștinismului. Studiază în Anglia. [...] Reîntoarsă în țară cu făclia învățaturii teologale și cu talentul de publicistă, se dedică preocupărilor literare și teologale. Publică diverse articole literare, teologice și programatice, în *Neamul Românesc*, *Fântâna Darurilor*, *Universul*, *Glasul Strămoșesc*, *Revista Teologică*, *Renașterea*, *Telegraful Român* etc. În 1920, întemeiază o revistă, *Lumina Femeii*. Apărea lunar, în bune condiții tehnice, având colaborarea dlor S. Mehedinți, I. Lupaș, I. C. Delaturda, Emanoil Bucuță, C. Oprescu, Al. Borza, N. Bănescu, Gheorghe Popoviciu, Lucian Blaga, etc. și a răposaiților Vasile Bogrea și Ioan Paul. În fiecare număr întâlnim scrisul directoarei. În „Primul Cuvânt” (*Lumina Femeii*, 1920, An I, Nr. 1), scrie printre altele: «Apelul nostru către toate femeile din scumpa noastră Țară îl rezumăm în cuvintele înțelepte ale marelui apostol și propovăduitor Sf. Pavel: *Se ne apropiem cu inima adevărată... și să ne cunoaștem una pre alta, spre îndemn la dragoste și fapte bune*». Revista apăruse vreo 3 ani. Ar fi de dorit să reapară. Era o bună educatoare a tineretului feminin. [...] A publicat o serie de manuale didactice de limba engleză, alcătuite după metoda fonetică. Cunoșcătoare a limbei engleze și a pedagogiei, Dna Mateiu a alcătuit manuale așa de sistematice, încât pot fi utilizate cu mult folos de orice om care voește să învețe limba lui Shakespeare. Îmi face impresia că în viitor Dna Mateiu ne va da multe lucrări. Cetitoare pasionată și mereu preocupată de probleme literare și teologale, o găesc aproape totdeauna în bibliotecă, cetind și scriind. Alături de activitatea publicistică, dna Sanda I. Mateiu, a dezvoltat și dezvoltă o vastă activitate misionară și națională. Ca vicepreședintă a Societății pentru vestirea Evangheliei, ca inspectoare a cercetașelor, dna Mateiu e propovăduitoare creștină

¹⁷ [f.a.], *Discursul ministrului Americii*, în „România nouă: Ziar național independent”, nr. 197, 23 octombrie, Chișinău, 1918.

¹⁸ Charles Joseph Vopicka (1857–1935, Chicago, SUA) a fost un diplomat american, trimis extraordinar și ministru plenipotențiar în România, pe perioada Primului Război Mondial, între noiembrie 1913 – iulie 1920.

¹⁹ Armoniul este un instrument muzical cu claviatură, asemănător cu orga, la care sunetele sunt produse de vibrarea unor lame metalice (ca la acordeon) la presiunea aerului ieșit dintr-un burduf acționat cu pedale.

²⁰ Iosif E. Naghiu, *Prima româncă studentă în teologie, dna Sanda I. Matei*, în „Gazeta Ilustrată”, anul VII, No. 4–5, aprilie-mai, Cluj, 1939, p. 45–46.

și națională, e educatoare a tineretului feminin. La Cluj, de câte ori se țin cursuri pentru surorile de caritate, Dna Sanda I. Mateiu ține candidatelor cursuri de morală creștină. În vara anului 1925, a luat parte la congresul interparlamentar de la Wasington (ca secretară a grupului parlamentar român). Activitatea prodigioasă a Dnei Sanda I. Mateiu, e un exemplu de viață feminină militantă pentru ortodoxie și românism”.

Cum numele de fată al Sandei, Ulubeanu, nu este un nume foarte frecvent, am pornit pe urmele lui și am depistat faptul că orașul Giurgiu, avusese în anii 1890, un primar cu numele Anghel Ulubeanu. Din zona acestui oraș e originară familia mamei mele, așa că m-am informat de la verișoara mea dacă poate aduna date concludente despre acest primar și despre familia Ulubeanu, din Giurgiu. Însă ea m-a pus în legătură cu o tânără compozitoare, Sabina Ulubeanu (numele după soț, Simion Ulubeanu), din București, care avea informații despre aceste personalități interbelice. Așa am primit o adresă de e-mail a unei doamne, Cristina Gheorghe, din Canada, despre care am primit îndrumarea că ar putea să mă ajute cu detalii despre urmașii familiilor Ulubeanu și Matei. M-am grăbit să îi scriu, la 15 aprilie, 2019, următorul mesaj prin care ceream sprijin și lămuriri asupra vieții și activității Sandei Matei: „*Stimată doamnă, în ultimele luni, am avut parte de o fascinantă călătorie printre documente din presa interbelică, pe urmele unei personalități feminine, pe nedrept acoperită de uitare, despre care am reușit să aflu chiar astăzi că este în relație de rudenie cu dumneavoastră. Prin bunăvoința domnului Simeon Ulubeanu am primit adresa dumneavoastră de mail. Vă trimit aici draftul unei lucrări²¹ despre Sanda Matei, pe care am întocmit-o din puținele informații pe care le am la dispoziție, cu rugămintea reverențioasă de a mă corecta dacă am scris ceva fals sau necuvenit, înainte ca articolul să fie publicat. Sunt foarte bucuroasă că am această posibilitate și vă mulțumesc mult pentru orice ajutor, cât de mic.*”

Curând am primit următorul răspuns emoționant: „*Eu sînt singura descendentă a familiei: Cristina Sanda Veronica Matei (acum Gheorghe), născută la 20 aprilie 1951, în București, locuind în Ottawa, Canada, din 1982. Sunt fiica lui Gelu Petroniu Marcian (născut în 1920), primul dintre cei trei copii ai bunicilor Ion și Sanda Matei. (...) Căutând prin sertare și cutii cu documente vechi, am reușit să dau de destule răspunsuri la întrebările ridicate de dumneavoastră...*”

Așa a început colaborarea și prietenia mea cu Cristina Gheorghe, profesor de engleză, traducător și redactor de carte, nepoata Sandei Matei. De la Cristina am primit nenumărate documente de familie, care oglindesc parcursul de viață al unei importante familii românești interbelice. Am primit de la Cristina Gheorghe materiale inedite, file de jurnal, fotografii, care completează un crâmpci de istorie a cel puțin trei generații, o poveste demnă de a fi cunoscută.

Așa cum am dedus din presa vremii și din succintele biografii de pe internet, în timpul Primului Război Mondial, Ion Mateiu se refugiasse din Ardeal, împreună cu familia sa, alături de alte familii de preoți și patrioți români, din sudul și vestul Transilvaniei. În 1917–1918, îl regăsim pe Ion Matei ca redactor șef al publicațiilor de exil *Ardealul* și *România nouă*, fiind prieten și colaborator apropiat al lui Onisifor Ghibu, cel care fondează aceste publicații la Chișinău. După ce revine în Transilvania, Ion Mateiu publică

²¹ Lucrarea respectivă a apărut în „Jurnalul Pleroma”, vezi nota de subsol nr. 2.

în 1919, în *Telegraful Român* din Sibiu, un serial de amintiri, editat apoi într-un volumaș, *Refugiații Ardealului. Scrisori din pribegie*, în care descrie anii petrecuți în bejenie, în Moldova, Basarabia și Rusia²².

În timpul refugiului la Chișinău, o întâlnește pe Alexandrina (Sanda) Ulubeanu, născută în București, la 27 februarie 1890, aflată de asemenea în refugiu, de care se îndrăgostește și căreia îi cere mâna printr-o scrisoare cu totul excepțională prin seriozitate și eleganță, pe care o adresează tatălui Sandei. Se căsătoresc chiar la Chișinău, cununia lor e un mare eveniment, fiind celebrată de Nicodim Munteanu și avându-i ca nași pe Onisifor și Veturia Ghibu.

În euforia provocată de reorganizările teritoriale de la sfârșitul Primului Război Mondial, favorabile României, Sanda Mateiu este deosebit de activă, dovedind o fină capacitate de înțelegere a faptului că societatea românească nu este pregătită pentru a beneficia eficient de noua situație politică, economică, socială, pe care o dobândește România. De aceea, întregul său efort publicistic și de bun organizator se canalizează spre a determina sincronizarea realităților românești cu spiritul occidental. Iată ce scria în articolul „Renașterea bisericii noastre. Drumuri nouă”²³, din ianuarie 1919, referindu-se la combaterea „apatiei religioase” (termenul îi aparține) în care se afla ortodoxia românească la începutul secolului XX: „trebuie să cunoaștem neapărat mișcarea religioasă-morală din alte țări, din Occident mai cu seamă, unde războiul cel mare ne-a arătat adevărate caractere și sincere voințe de muncă și jertfă creștinească. [...] Iată de ce cred că avem nevoie să împrumutăm ceva din sobrietatea și din spiritul de cercetare pe care îl găsim la aliații noștri.”

Soții Matei vor rămâne timp de aproape trei decenii o familie model, cu preocupări intelectuale. În această atmosferă se nasc și cresc cei trei copii ai lor, doi băieți și o fată.

Cu ocazia Conferinței Anuale a Asociației de Științe Etnologice din România (ASER), ediția a XV-a, care s-a desfășurat între 6–8 noiembrie 2019, la Muzeul ASTRA din Sibiu, am avut posibilitatea să prezint o parte a cercetărilor mele despre familia Matei, precum și câteva documente puse la dispoziție de Cristina Gheorghe, care mi-a făcut surpriza și plăcerea de a veni personal din Canada, pentru a participa la panelul conferinței ASER, și de a-mi fi coautoare la prelegere. Întâlnirea personală cu Cristina Gheorghe a avut și menirea de a răspunde la acele întrebări pe care le aveam, fiecare dintre noi, dar nu îndrăzneau să ni le punem prin internet. Pe mine mă interesa dacă soții Matei au rămas împreună până la capăt. Densa lor activitate socială și jurnalistică nu lăsa totuși să transpară prea mult din viața de familie și, la un moment dat, după 1944, am avut impresia că s-ar fi putut întâmpla un divorț și din această cauză familia s-a destrămat: Ion Matei lucra mai departe în jurnalism, la Cluj, Sanda Matei era cu cei trei copii la București. Este o perioadă în care viața familiei Matei devine tot mai grea, activitatea lor în folosul societății românești este nevoită să se restrângă, din pricina transformărilor politice din România. Însă nepoata Sandei și a lui Ion Matei mi-a anulat temerile, povestindu-mi că bunicii ei au fost niște oameni înțelepți și în societate, și în viața de familie. Iar valorile creștine pe care și le-au asumat în mod deschis, nu doar

²² Ion Mateiu, *Refugiații Ardealului. Scrisori din pribegie*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1919, 43 p.

²³ Sanda Dr. Ion Mateiu, *Renașterea bisericii noastre. Drumuri nouă*, în „Telegraful Român. Organ național-bisericesc”, nr. 4, Sibiu, 10 (23) Ianuarie, 1919.

le-au promovat, dar le-au și aplicat. La rândul ei, Cristina Gheorghe avea teama ca nu cumva bunicii ei să se fi amestecat în politica promovată de Garda de Fier și să nu fi avut relații cu legionarii. Deși Sanda Matei a făcut parte din cercurile din jurul Casei Regale, precum și din suita soției lui Ion Antonescu, Maria Antonescu, ea nu este atrasă de naționalismul malign și autoritar care se ramificase deja la toate nivelurile societății românești, ci rămâne fidelă țelului clar pe care, în tinerețe, și-l însușise la Institutul Biblic din Glasgow: evanghelizarea femeilor românce, luminarea femeilor de la orașe și sate prin mesajul Evangheliei, răspândirea cunoștințelor spirituale și a elementelor de civilizație și de cultură, pe principii creștine evanghelice, și nu de extremă naționalistă.

Între anii 1940 și 1944, statul român a dezvoltat o politică agresivă față de denominațiunile evanghelice (neoprotestante), până în acel moment legale: bapțiștii, adventiștii de ziua a șaptea și creștinii după Evanghelie, în total aproximativ 100.000 de cetățeni români, devin elemente dușmănoase, credința lor e interzisă prin lege. Prin Legea nr. 431 din 28 iunie 1943, se desființează și institutele educative, culturale, școlare sau filantropice ale asociațiilor religioase, iar bunurile acestora, precum și ale persoanelor juridice care au sprijinit aceste asociații trec în patrimoniul statului²⁴. Deși Sanda Matei beneficiază, putem spune, de schimbările survenite în urma acestei legi, ea nu s-a manifestat niciodată împotriva celorlalte confesiuni din afara ortodoxiei românești. Într-un articol din 1943²⁵, este prezentată înființarea școlii de misionare ortodoxe în imobilele care, până atunci, aparținuseră cultului adventist. Sperăm ca în cercetările următoare să putem aduce clarificări și asupra secvențelor de acest tip, din parcursul vieții soților Matei: „Prin grija Consiliului de Patronaj de sub conducerea doamnei Maria Mareșal Antonescu s-a înființat la Brașov-Stupini (în fostul seminar adventist) o școală de misionare ortodoxe sub conducerea mult însuflețitei doamne Sanda I. Matei. E și aceasta o verigă din frumosul lanț de înfăptuiri folositoare pe care Marele și bravul Conducător al statului nostru le înfăptuiește zi de zi pentru binele și propășirea neamului. Apoi însăși alegerea d-nei Sanda I. Matei în fruntea acestei școli este o cheazășie bună că școala va face o temeinică lucrare, d-sa fiind învățată prin școli înalte din străinătate și mai ales este pătrunsă de Duhul Evangheliei în tot gândul și faptele sale. Noi o cunoaștem că a scris și pe la gazetele noastre și încă cu mulți ani în urmă a dorit o mișcare de înviorarea sfintei noastre credințe strămoșești, socotind ca cea mai potrivită pentru aceasta lucrarea dela «Oastea Domnului». Acum când este așezată în fruntea unui așezământ făuritor de suflete luptătoare în marea Oaste a lui Isus, nu putem decât să ne bucurăm și să-i dorim tot ajutorul bunului Dumnezeu [...]»

Sanda Matei s-a născut la 27 februarie 1890, la București, în familia cu cinci copii a avocatului Alexandru Ulubeanu. A scris extrem de puțin despre sine, rareori face referiri la familia sa și la locurile natale²⁶: „Politică militantă în familie, la cei de aproape ai mei, nu am văzut. Câteva nume, cu relațiuni de rudenie, prin alianță, îmi impuneau mare respect – Costică Boerescu, Barbu Delavrancea – dar îi vedeam așa de rar, încât în copilăria mea amintirea lor nici nu se desemnează precis.”

²⁴ Viorel Achim, *Politica regimului Antonescu față de cultele neoprotestante. Documente*, Iași, Editura Institutului Național pentru Studiarea Holocaustului din România „Elie Wiesel”, Polirom, 2013, p.12.

²⁵ [f.a], *Școala misionară dela Brașov-Stupini*, în „Lumina Satelor”, Anul 22, nr. 5, Sibiu, pag. 3.

²⁶ Sanda I. Mateiu, *Veturia I. Lapedatu*, în „Societatea de mâine”, nr. 10-11, Cluj, 1933, p. 198-199.

Nu am reușit să găsim niciun indiciu despre bursa cu care a ajuns să studieze timp de doi ani la Institutul de Studii Biblice din Glasgow, însă după perioada petrecută în prestigioasa școală protestantă, Sanda Mateiu se întoarce în România și încearcă să inițieze o mișcare de trezire spirituală în rândul ortodoxiei românești, după modelul evanghelic.

Într-un articol apărut în *Telegraful Român*, Sanda Mateiu mărturisea: „Eu care încă din 1915 sunt absolventă cu diplomă a institutului biblic din Glasgow (Anglia) și de atunci cu toate piedecile grozave, ce le-am întâmpinat în decursul vremurilor anormale ce am trăit, am căutat să lucrez în direcția unei redeșteptări religioase, propovăduind evanghelia prin sate și orașe din Țară și din Basarabia, vorbind în școale, săli publice și biserici, am adâncă convingere că o muncă colectivă a celor ce văd necesitatea unei astfel de propagande religioase nu poate să fie decât bine venită [...]”²⁷.

În *Almanahul Asociației Publiciștilor Români* pe anul 1938, o asociație profesională care reunea peste 350 de membri, există și lista, ordonată alfabetic, cu cele cincisprezece nume ale femeilor din organizație. Printre acestea, și numele, astăzi acoperit de uitare, al Sandei Matei.

Printre ultimele referințe de presă despre Sanda Mateiu este cea din 1943, an în care, la 28 august, clădirea Seminarului Teologic Baptist din București, de pe strada Berzei nr. 29, este confiscată de stat și atribuită Consiliului de Patronaj al Operelor Sociale. În imobilul Seminarului funcționează, până la 23 august 1944, o școală de misionare ortodoxe condusă de Sanda Matei²⁸.

Ion Mateiu a demisionat din postul de rector precum și din cel de conducător al periodicului *Renașterea*, în urma evenimentelor politice din România, petrecute în septembrie 1940 – cum găsem precizat într-o notă din *Revista teologică* pe martie-aprilie 1942. Despre motivele mai concrete ale demisiei sale, la vârsta de 56 de ani, nu deținem încă informații. Dar atmosfera din societatea românească devenise tulbură și apăsătoare. Ion Mateiu s-a stins pe neașteptate, în satul său natal, în 1948, în urma unei congestii cerebrale. După 1944, și numele Sandei Matei apare tot mai rar în publicații. Ion și Sanda Matei, printr-un favor dureros pe care li l-a făcut istoria, au încetat din viață în a doua parte a deceniului 1940, înainte de demararea prigoanei comuniștilor asupra intelectualității burgheze interbelice.

Sanda Matei s-a stins la București, în 1949, după cum anunță într-o singură propoziție publicația pariziană în limba română BIRE – Buletinul Informativ al Românilor Refugiați²⁹.

Ion și Sanda Matei au avut trei copii: Gelu Petroniu Marcian, născut în 1920 și decedat în 1968, Alexandru Viniciu Ioan (Sandu), născut în 1922, decedat în 1984, a fost inginer metalurgic. Cea mai mică a fost Ruxandra (Roxana). Cei trei copii ai familiei Matei au devenit adulți în România comunistă, rămași fără părinți relativ devreme, dar

²⁷ *Ibidem* 23.

²⁸ Marius Silveșan, *Scurtă istorie cronologică a baptiștilor din România (1856–1965)*, 31 octombrie 2017, <https://baptistiistorie.wordpress.com/2017/10/31/scurta-istorie-cronologica-a-baptistilor-din-romania-1856-1965-marius-silvesan/> (accesat în: 1 august 2021).

²⁹ De la 1 februarie 1948, la Paris se editează B.I.R.E. (Buletinul de Informații al Românilor din Exil) la inițiativa lui Martin Economu, fost director și proprietar al cotidianului bucureștean *Finanțe și Industrie*. Știrea decedului Sandei Matei apare în numărul 8 al Buletinului, din 30 aprilie 1949.

cu o educație solidă, cosmopolită, primită într-o familie de intelectuali, unde le-au fost cultivate inclusiv aptitudinile de a învăța limbi străine, în principal engleza, precum și talentele artistice. Gelu a devenit balerin la Opera Română, iar Ruxandra a devenit cunoscuta cântăreață de muzică ușoară a anilor 1960–1970, cu numele de Roxana Matei. Gelu Matei, singurul dintre cei trei care a avut copii, pe Cristina, a plecat din viață subit, la 48 de ani, suferind un stop chiar în timpul repetițiilor de balet, în clădirea Operei din București. Gelu Matei era licențiat atât în drept, cât și în științe economice. Fiica sa, Cristina Gheorghe, precizează³⁰: „După venirea regimului comunist în România, toți descendenții de familie s-au trezit brusc dați la o parte, fără nici un viitor posibil servici. Din fericire, tata a avut ca pasiune dansul și a luat lecții particulare cu vestita Floria Capsali, profesoara stelelor baletului românesc. După ce a fost un scurt timp solist în baletul Operei, a devenit coregraf, profesor la școala de coregrafie din București și, în final, directorul baletului Operei Române. Înainte de a muri subit în urma unui accident cerebral, la vârsta de 48 de ani, a scris și un manual de Balet clasic, care a fost apreciat și în circulație mult timp”. Fiica soților Matei, cântăreața de succes Roxana Matei, a emigrat în Germania la începutul anilor 1970 și toată creația sa muzicală, înregistrări, discuri, filmări au fost interzise în România. S-a stins la Köln, fără urmași, în 2011, la 86 de ani.

Parcursul vieții familiei Matei continuă prin nepoții lor din Canada. Cristina Gheorghe îmi scrie despre familia sa, într-un mail din aprilie 2019: „Bunicii mei s-au întâlnit la Chișinău, unde bunica s-a dus să țină niște conferințe, iar bunicul a fost într-un grup de intelectuali care au așteptat-o la gară. Amândoi au fost refugiați în cele din urmă la Chișinău, ea din cauza trupelor germane, el din cauza trupelor austro-ungare. După această întâlnire, a urmat cererea în căsătorie, a cărei copie v-am trimis-o. Bunicii mei nu s-au despărțit și nu s-au certat niciodată (din amintirile Roxanei și ale lui Sandu), trăind într-o atmosferă de activitate intelectuală, patriotică și de armonie personală. Au călătorit mult împreună, când copiii erau mai mari. Câteodată au locuit separat, din motive profesionale: bunicul era la Cluj, rector etc., în timp ce bunica înființa școala de misionare de la Stupini, lângă Brașov. Sau bunica a venit cu cei doi fii la București, când au intrat la facultate, iar Roxana și-a dorit să fie retrasă de la internat și să fie elevă de zi (să doarmă acasă). Eu sunt singura descendentă a familiei: Cristina Sanda Veronica Matei, acum Gheorghe. Am fost profesoară la liceu și la universitate, am lucrat și ca traducătoare și ca redactor. Am trei fiii: Bogdan Matei Gheorghe, Gelu Dan Paul Gheorghe, și Alexandru Dumitru Gheorghe. Soțul meu, în prezent pensionar, Șerban Gabriel Gheorghe, a lucrat în domeniul calculatoarelor. Avem și doi nepoți, copiii lui Bogdan”.

În concluzie, teoria *life course* – parcursul vieții, se referă la o abordare în sociologie, preluată și de alte științe, dezvoltată începând din anii '60, pentru analizarea vieții oamenilor în contexte structurale, sociale și culturale. Inițiatorul acestei perspective este sociologul american Glen Elder. Acesta pornește de la studii apărute în anii 1920, ca „Țăranul polonez în Europa și America”, de Thomas și Znaniecki, sau studiul lui Karl (Károly) Mannheim, „Problema generațiilor”. Teoria „parcursului de viață”, se referă la

³⁰ Cristina Gheorghe în dialog cu verișoara sa, Nicole Sima: <https://atelier.liternet.ro/articol/22936/Nicole-Sima-Cristina-Gheorghe/Conversatii-cu-oameni-dragi-III1-Daca-e-sa-vorbesc-despre-viata-mea-de-copil-sau-de-tanara-nu-pot-gasi-in-suflet-decat-amintiri-placute.html> (accesat în: 1 august 2021).

o paradigmă multidisciplinară a studiului vieții oamenilor în funcție de schimbările istorice și sociale. Am încercat să îmbin acest tip de demers sociologic cu o perspectivă etnologică asupra acestei familii românești. Consider că o serie de lucrări monografice despre parcursul de viață al familiilor românești care au jucat un rol important în societate, dar, din cauza deceniilor de comunism sau din alte pricini, activitatea lor nu a putut fi evaluată, ar putea fi de un real folos în înțelegerea fenomenului cultural românesc din perioada modernă. Intenționez ca, în momentul în care voi găsi un colaborator interesat, să reluăm împreună parcursul de viață al familiei Matei, analizându-l mai profund și mai amănunțit.



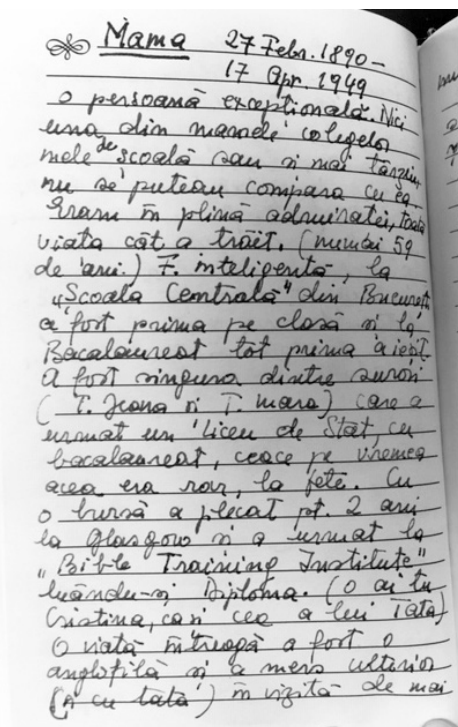
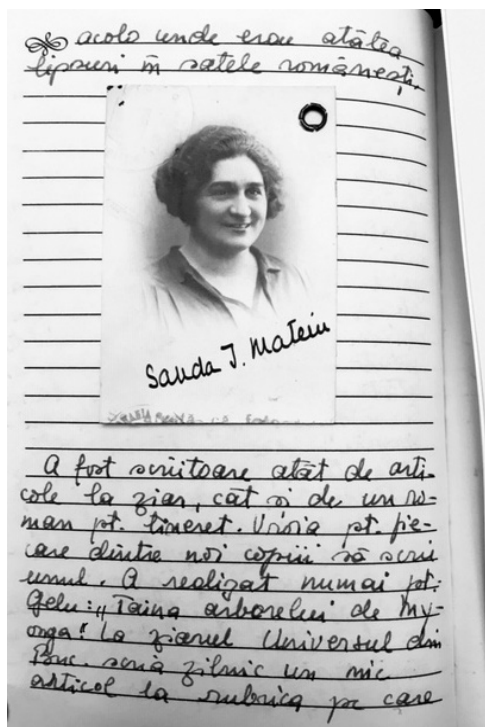
Sanda Mateiu



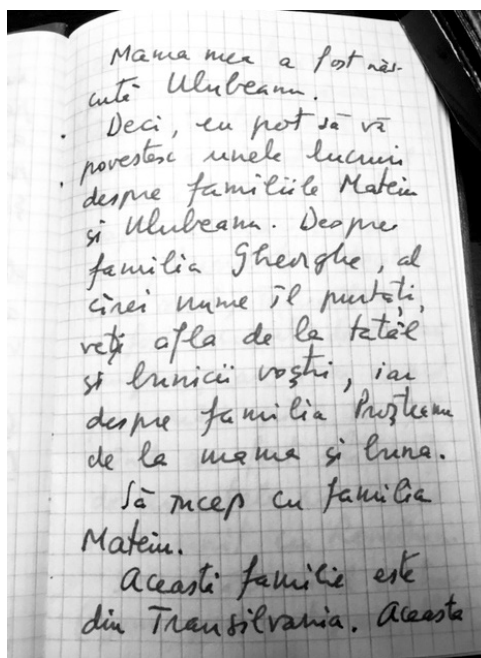
Sanda și Ion Mateiu în 1919



Sanda și Ion Mateiu



File din jurnalul Roxanei Matei, fiica lui Ion și a Sandei Mateiu



Filă din jurnalul fiului mai mic al soților Mateiu

„RITUAL MEMORIAL” ȘI „SCENOGRAFIE RURALĂ”. O LECTURĂ ETNOLOGICĂ A INSTRUCȚIUNILOR SOCIETĂȚII „MORMINTELE EROILOR CĂZUȚI ÎN RĂZBOI”, REFERITOARE LA ORGANIZAREA ZILEI „EROILOR NEAMULUI” (1920)*

Nicolae MIHAI**

‘Memorial Ritual’ and ‘Rural Scenography’. An Ethnological Reading of the Instructions of Society ‘Mormintele Eroilor căzuți în Război’ [Tombs of the Fallen Heroes during the War], Regarding the Organization of the Heroes of the Nation’ Day (1920) (Abstract)

The present article deals with the analysis of the ritual framework on which May 20th was built, the feast of the Ascension of the Lord, proclaimed ‘Heroes of the Nation’ Day’, starting from an unknown document, identified at the Districtual Service of National Archives from Râmnicu Vâlcea. A national holiday that, since 1920, enhanced the national festive landscape by introducing the commemoration of those who fell during the First World War, who became national heroes. The ceremonies to be held at the level of the entire Romanian national state reflected a need and a deficit of sacredness, the repair of a trauma that had hit the entire Romanian space, depriving many families of the ‘comfort’ of those who left their homes to fight, many buried away from home. An ethnological reading of such a historical document suddenly reveals not only the elements of a memorial policy that has become a ‘national affair’, but also the importance of the ‘village scenography’ that underlies a new codified memorial ritual. One that is based on the involvement of all the actors who created solidarity and on elements of popular culture, such as the feast and the final dance (hora) that unified the participating soldiers and the local peasants. Through a ‘memorial ritual’ (Rémi Dalisson), the ‘social frameworks’ of communitarian memory were stimulated and the transition from ‘organic solidarities’ (family, parish) to ‘organized solidarities’ (nation), in Durkheim’s terms, perfectly ensured.

Keywords: Great War Commemorative Politics in Romania, the Nation Heroes’ Day, Memorial Ritual, Rural Festive Scenographies, Local Communities’ Ways of Remembrance.

Cuvinte-cheie: politica comemorativă a Marelui Război în România, Ziua „Eroilor Neamului”, ritual memorial, scenografiile rurale festive, modalități de comemorare ale comunităților locale.

În cursul unei cercetări de arhive, desfășurată în august 2020, la sediul Serviciului Județean al Arhivelor Naționale din Râmnicu-Vâlcea, am avut ocazia să descopăr un document care mi-a atras atenția prin implicațiile lui mai largi asupra politicilor memoriale și pe care l-am considerat important pentru o discuție comună între istorici și etnologi.

* Mulțumesc invitației primite din partea doamnei Ileana Benga pentru a prezenta și comenta acest document în paginile noii serii a Anuarului Arhivei de Folclor.

** Institutul de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu-Plopșor” al Academiei Române, Craiova.

În același rând, pentru a provoca un dialog mai viu, am decis să împrumutăm termenii de „ritual memorial” și „scenografie rurală” de la istoricul francez Rémi Dalisson¹, unul dintre cei mai buni specialiști ai istoriei ritualurilor festive, pentru a lectura acest document și elementele de cadru normativ ale politicii comemorative a Primului Război Mondial, articulată în jurul acestei importante sărbători naționale.

Mai întâi câteva considerații necesare! După cum este binecunoscut, la sfârșitul Primului Război Mondial, România și-a asumat și ea, ca parte a tratatelor internaționale încheiate la Versailles, organizarea unei politici comemorative dedicate special memoriei Primului Război Mondial și tuturor celor căzuți în timpul său. Unul dintre rezultatele firești ale acestui proces a fost apariția Societății „Mormintele Eroilor căzuți în Război”, înființată prin decretul lege nr. 4106 din 12 septembrie 1919, sub patronajul Reginei Maria², cu obiectivul principal de a păstra memoria vie a tuturor eroilor români, căzuți pe câmpurile de luptă și în lagărele de prizonierat ale Primului Război Mondial. Devenită în 1927 Societatea „Cultul Eroilor”, ea și-a deschis filiale în toate provinciile istorice ale Regatului României Mari. Activitatea sa avea să beneficieze și mai mult de consecințele decretului nr. 1693 din 4 mai 1920 prin care era instituită la nivel național o Zi a Eroilor care urma să fie sărbătorită în aceeași zi cu Înălțarea Domnului.

Fuziunea dintre cele două calendare, cel festiv național și cel festiv tradițional religios, susținerea reciprocă prin transferul de semnificații făcut dinspre cel mai cunoscut și bine consolidat la nivelul mentalității colective, cel al Înălțării, reprezenta un mecanism interesant de consolidare memorială și de ancorare socială a memoriei noului eveniment important pentru narațiunea fondatoare a noului stat românesc³. El rămâne de actualitate, după renunțarea la modificarea operată de regimul comunist, care înlocuise această dată cu cea de 9 mai (rămasă încă valabilă în Rusia și în unele zone din fostul spațiu est-sovietic) prin decretul 71/1948. În plus, revenirea la pomenirea zilei Eroilor cu ocazia Înălțării Domnului a fost consfințită și de două hotărâri ale Sinodului Bisericii Ortodoxe din anii 1999 și 2001, Biserica păstrându-și astfel locul său în ceea ce unii ar putea numi câmpul festiv laic, prin intermediul noțiunilor de sacrificiu și a serviciilor funerare speciale asigurate, la care să adăugăm pomenirea constantă, în timpul liturghiei duminicale, a tuturor eroilor, *ostașii și luptătorii români din toate timpurile și din toate locurile, care s-au jertfit pe câmpurile de luptă, în lagăre și închisori, pentru apărarea patriei și a credinței strămoșești, pentru întregirea neamului, libertatea și demnitatea poporului român.*

¹ Rémi Dalisson, *Histoire de la mémoire de la Grande Guerre* [Istoria memoriei Marelui Război], [s.l.], Editions Soteca, 2015, p. 56–69.

² *Monitorul Oficial* 123/19 septembrie 1919, p. 7041–7042. În 8 capitole și 44 de articole, statutul, publicat ca anexă la decretul regal amintit, regula în detaliu funcționarea acestei societăți, ale cărei comitete completau inițiativele private, deja demarate în diferite localități prin intermediul unor comitete și particulari, devenite tot mai numeroase și cu tușe de originalitate proprii (Vezi și Andi Mihalache, *Mănuși albe, mănuși negre. Cultul eroilor în vremea dinastiei Hohenzollern*, Cluj-Napoca, Limes, 2007, p. 239).

³ Sigur că au fost și situații inedite precum cea a utilizării ambelor calendare, iulian în Vechiul Regat, gregorian în Transilvania, Bucovina, ceea ce a condus la ținerea aceleiași sărbători de două ori, la o distanță de 13 zile una de alta, în anul 1920 (vezi Silviu Hariton, *War Commemorations in Inter-War Romania* [Comemorările de război în România interbelică], dissertation in history, supervisor: Constantin Iordachi, CEU eTd collection, Budapest, Hungary, 2015, p. 312–313), variantă ce poate fi consultată online, în format pdf, la <http://www.etd.ceu.hu/2015/hphhas01.pdf>

În general, imediat după încheierea Primului Război Mondial, a avut o loc o schimbare a peisajului festiv la nivelul întregii Europe, prin inagurarea unei „noi ere comemorative”⁴, construite în jurul celor decedați atunci. Ea servea impunerii unei memorii a războiului mult mai aproape de cetățenii săi și, cumva, făcea față unei realități dure a epocii, în condițiile în care majoritatea statelor combatante erau „în stare de șoc”, cu o traumă care afecta majoritatea populației, cu fenomenul morții prezent peste tot, atât în peisaj (să ne gândim la seria de cruci care împânzeau tot teritoriul național), cât și în interiorul fiecărei familii aproape. În acest cadru este firesc ca specialiștii care au studiat fenomenul să vorbească, fără exagerare, de un adevărat „timp al Amintirii”, iar documentul pe care-l avem în față marchează și el, foarte bine, acest lucru.

Trebuie, în egală măsură, să avem în vedere faptul că încă de la începutul războiului memoria sa a afectat tot spațiul național, privit retrospectiv (al Vechiului Regat și al tuturor provinciilor românești, aflate în cuprinsul imperiilor vecine). Rémi Dalisson, care s-a ocupat de subiect, are dreptate să afirme că „durata și amploarea luptelor, durerea pierderii și necesitatea cathartică implică stabilirea unor strategii memoriale eficace și perene. Dacă statul nu poate regenera memoria familială care cunoaște, am văzut, multiple forme, el poate organiza o memorie oficială pentru a onora eroii morți pentru patrie și a asigura transmiterea lecțiilor conflictului către tinerele generații”⁵. Există, evident, mize și strategii ale puterii, imediate sau simbolice pe care le putem întrezări în modul în care sunt organizate aceste evenimente, sărbători, comemorări, dincolo de capacitatea lor de a ritualiza timpul și de a-i da un sens. În primul rând este evidentă dorința unei politici comemorative unitare, construită în jurul celor decedați, dar nu numai în jurul lor, ci și a Patriei. Sacrificiul imens care este onorat este cu atât mai valoros cu cât el a fost realizat în favoarea noului stat unitar. Deși nu o idee explicit formulată, inclusiv în acest document, sunt vizibile eforturile de a marca excepționalitatea momentului și de a depăși cadrul traumatic al doliului. Important este că această politică comemorativă națională rămâne însă atentă la nuanțe și nu impune restricții. Există o anumită libertate de manevră lăsată la nivel local, comitetele locale pot propune și alte sărbători, la școală sau în comunitatea locală, respectând totuși specificul temporalității festive naționale.

Ce ne atrage atenția în acest document este faptul că el pune în valoare nu doar o anumită strategie a puterii care mizează pe întărirea solidarității naționale în jurul tronului, transformarea doliului maselor într-un context încă tulbure, marcat încă de frontiere care se cer securizate, de punerea în practică a rezultatelor întâlnirilor internaționale, de așteptarea încheierii unor tratate încă viu discutate, ci și diferențe semnificative în raport cu alte zone europene. De exemplu, una dintre particularitățile care demarcau spațiul răsăritean european de cel occidental se referea la onorarea celor căzuți în luptă, asimilată „din punct de vedere popular, cultului ortodox al morților, mai precis pomenirii „moșilor”, rudelor decedate”⁶. La fel, în România nu pare să fi existat, asemenea Franței, un conflict între „Statul care legiferează asupra calendarului festiv al

⁴ Rémi Dalisson, *Célébrer la nation. Les fêtes nationales en France de 1789 à nos jours* [Celebrând națiunea. Sărbătorile naționale în Franța din 1789 până în zilele noastre], Paris, Nouveau Monde Éditions, 2009, p. 287.

⁵ Idem, *Histoire de la mémoire...*, p. 56.

⁶ Andi Mihalache, *op. cit.*, p. 237.

gloriei sale” și vechii combatanți care să încerce să-și impună propria agendă⁷. Faptul că în organizarea societăților comemorative postrăzboi se implică și familia regală, prin oferirea patronajului său (Regina Maria), arată clar o anumită unitate de viziune și o dorință de a gestiona cu atenție spațiul public al memoriei acestui eveniment fondator pentru România întregită. Dar această dorință de control nu exclude numeroase tușe locale, importante în înțelegerea derulării procesului comemorativ la nivel național.

În raportul său către regele Ferdinand, din aceeași zi, 12 septembrie 1919, prin care înainta proiectul lege al societății „Mormintele Eroilor căzuți în Război”, generalul Arthur Văitoianu, ministrul de război, vorbea despre „îngrijirea mormintelor eroilor căzuți în război, morminte atât de prețioase neamului nostru” ca despre „una dintre cele mai însemnate datorii ce ni le impune timpul actual”⁸. La nivel oficial, așadar, erau clar conștientizate dimensiunile afective și pedagogice ale instituirii noii practici a memoriei: „această operă de recunoștință are un înal rol educativ și pentru generația actuală și cea viitoare”⁹.

Și aceasta datorită unui element esențial, cultul morților nu produce decât consens¹⁰, lucru și mai evident când este vorba de depășirea unei traume de dimensiunile celei provocate de Primul Război Mondial. Documentul ne obligă nu numai să fim atenți la „polisemia ritualului”, ci și la „complexitatea efectelor sale, politice, individuale și colective”¹¹.

În Franța, de exemplu, această scenografie la sat a noului ritual memorial construit în jurul date de 11 noiembrie, Ziua Armistițiului, este orientată mai mult spre memoria suferindă a combatanților decât către cea triumfătoare și glorioasă a Națiunii. Vom observa că în spațiul românesc, referindu-ne la Ziua Eroilor, așa cum era construit cadrul său normativ, este invers. Cadrul fixat de lege, așa cum se poate vedea în anexă este suplu, exceptând anumite elemente obligatorii, precum suspendarea tuturor activităților comerciale, școlare, pavoazările, prezentarea armelor în fața monumentelor celor morți sau momentul de rugăciune colectivă și de tăcere. Restul revine inițiativei primarilor¹².

Instrucțiunile din acest document normativ care regla sărbătorirea Zilei Eroilor în mediul rural vorbesc despre importanța noii zile naționale: „Ziua de 20 Mai (Înălțarea Domnului) fiind declarată în mod oficial zi națională sub numele de ziua «Eroilor Neamului», trebuie să pătrundă în conștiința întregului nostru popor”¹³. Câștigătoare a unui statut, special, ea este din start proclamată ca „expresia cea mai desăvârșită a sufletului și a eroismului românesc”¹⁴. Presupunând instituționalizarea unui adevărat cult al amintirii¹⁵, în care este implicat tot corpul social, ea nu-și putea îndeplini

⁷ Rémi Dalisson, *Histoire de la mémoire...*, p. 56.

⁸ *Monitorul Oficial* 123/19 septembrie 1919, p. 7042.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Emmanuel Fureix, *La France des larmes. Deuils politiques à l'âge romantique* [Franța lacrimilor. Doliuri politice în perioada romantică], Paris, Champvallon, 2009, p. 21.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Rémi Dalisson, *Histoire de la mémoire...*, p. 61.

¹³ SJANV, *Prefectura județului Vâlcea*, dos. 23/1920, f. 45 (concept).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Jean-Yves Boursier, *Le monument, la commémoration et l'écriture de l'Histoire* [Monumentul, comemorarea și scrierea istoriei], în „Socio-anthropologie” [En ligne], 9 | 2001: URL: <http://journals>.

pedagogia civică inerentă în lipsa acoperirii unei geografii reprezentative la nivel național: „Pentru a ajunge la acest rezultat, Ziua «Eroilor Neamului», trebuie să fie serbată până la cea mai modestă comună din tot cuprinsul României întregite cu o deosebită solemnitate”¹⁶.

Lectura instrucțiunilor cuprinse în documentul oficial ne arată clar că există o sensibilă privire integratoare a statului în ceea ce privește **topografia memorială**, manifestată fie prin reînscrisura în viața comunității a mormintelor celor decedați, „morminte de eroi izolate”¹⁷, aparent „smulse” doliului privat sau chiar neîngrijirii, fie prin adăugarea de noi spații speciale, de tipul cimitirelor soldaților decedați, a mormintelor individuale, ulterior de troițe, monumente speciale care vor împânzi toată România¹⁸. Este evident în acest caz că defuncții încetează să mai aparțină doar propriilor familii. „Confiscați” de Națiune, ei sunt onorați de întreaga comunitate prezentă ca un singur corp.

Codificarea ritualului comemorativ prilejuit de Ziua Eroilor pune în vedere nu doar o serie de interdicții care pregătesc terenul (închiderea instituțiilor educaționale, a celor comercial-bancare, a atelierelor și cârciumilor), semnalul dat de un peisaj vizual special, legat de arborarea drapelului național, dar și de apariția altor însemne reprezentative pentru cei mobilizați într-un corp festiv, enumerați cu atenție: „toată populația satului, școalele cu toți elevii în frunte cu învățătorii și preotul”, „toți funcționarii publici, școalele secundare de Stat sau particulare, fără diferență de confesiune sau naționalitate, societățile de veterani, invalizii de război, având decorațiunile din război”, „societățile existente și comunitățile religioase, cu steagul societății și insignele ei”¹⁹. Peisajul vizual este completat de coroanele și ghirlandele purtate de elevi, precum și de florile și lumânările aprinse, pe care populația trebuie să le aibă la ea, ceea ce pare să indice evident caracterul, o procesiune funerară. Punctul de plecare este clar și se încadrează deja unei topografii festive tradiționale, pe care o putem vedea și în cazul sărbătorilor naționale în mediul urban: spațiul bisericii locale „dacă este loc îndestulător”, sau în fața școlii, „dacă locul este mai potrivit”²⁰. Traseul este indicat coerent, de la aceste spații către „locul pe care au avut loc lupte, dacă este vreun astfel de loc în apropierea imediată a satului sau spre locul unde se găsesc înmormântați eroii”²¹.

Ceremonia debutează cu intonarea Imnului regal care marchează peste tot, inclusiv în noile provincii unite, însemnul noii ordini, apoi cu parastasul, slujba religioasă pentru defuncți. Rugăciunea specială pentru cei comemorați, unul dintre primele momente de maximă tensiune, este ascultată de toți în genunchi, ceea ce unește pe toții participanții într-un moment mut și contribuie la creșterea intensității afective. Ritualul memorial nu doar fondează o comunitate emoțională care își amintește împreună, ci, prin gestică

openedition.org/socio-anthropologie/3; DOI: <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.3> (accesat în: 29 august 2021).

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ SJANV, *Prefectura județului Vâlcea*, dos. 23/1920, f. 45 (concept).

¹⁸ Andi Mihalache, *op. cit.*, p. 243.

¹⁹ SJANV, *Prefectura județului Vâlcea*, dos. 23/1920, f. 45^v (concept).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

care va deveni reiterativă, impune corpului o memorie a evenimentului (*incorporating practice*, în termenii lui Paul Connerton)²².

Absența membrilor Bisericii este de neconceput, acolo unde nu există preoți, episcopii trimit călugări de la obștile monahale, „luând măsuri din vreme”.

Urmează apoi discursul prin care sunt „glorificați” cei decedați la care contribuie atât reprezentantul Bisericii, preotul, cât și câte un veteran din rândul celor prezenți, considerat de către aceștia ca reprezentativ. Cu alte cuvinte, dacă primul consacra, de regulă, integrarea celor decedați în comunitatea euharistică a Bisericii luptătoare, al doilea reconstitua un traseu al memoriei combatante. În acest caz, „memoriile se întorc la experiența trecută, dar adaugă propriile lor mărci poveștii inițiale”²³.

După topografia memorială a doua secvență tare este cea a cortegiului (în principal civil, dar și militar în anumite situații) adesea caracterizat ca „un cortegiu al amintirii”²⁴, care se deplasează pe un traseu ce are biserica sau școala comunității locale ca punct de plecare iar ca punct terminus monumentul ridicat în cinstea celor căzuți/biserica satului unde sunt mormintele. Regăsim aici, într-o anumită ordine deloc întâmplătoare, asociațiile, autoritățile, școlile, Biserica, combatanții, uneori militari din garnizanele orașelor apropiate dacă este vorba de ceva mai special.

Procesiunea este importantă, ea leagă spațiul cunoscut al satului de cel mai depărtat al mormintelor sau al cimitirelor eroilor de război. Inaugurată de reprezentantul Bisericii, ea pune în evidență forța simbolică a acestei instituții, vizibilă și prin cantitatea și calitatea simbolurilor sale: „În caz că cimitirul nu e la biserică, sau că în apropiere de sat se găsesc cimitire de eroi, sau chiar morminte de eroii [sic!] izolate, se va forma procesiune către acele morminte. Procesiunea va porni în sunetul clopotelor, în fruntea ei va merge preotul în sfințele odăjdii urmat de Sf. prapore, sfeșnicele cu sfăclii [sic!] aprinse, Sf. Icoane împărătești și Crucea cea mare, corul cu ghirlande, coroana de flori și steagurile tricolore”²⁵.

Remarcăm prezența copiilor, alături de autorități, școli, reprezentanții Bisericii Ortodoxe, un preot sau un călugăr. „Vedetele” sunt membrii familiilor celor dispăruți, plasați la loc de cinste. Sunt urmați de muzică, acolo unde este cazul, și de purtătorii de coroane și ghirlande (copiii), elemente care contribuie la solemnizarea momentului. Toți participanții, cum am precizat, au obligația de a purta lumânări și flori. Veteranii, „memorie vie a războiului”²⁶, poartă decorațiile, însemnele, rănile lor reamintesc celor prezenți chipul marcant al războiului și prețul plătit. Un alt indicator în acest sens, familiile celor care nu mai pot fi prezenți, dar care sunt onorați pentru sacrificul lor.

Elavii, „moștenitorii” viitorului, sunt cel mai bine așezați. Purtători ai însemnelor onorante, care contribuie la dimensiunea consistentă a omagiului adus de comunitate,

²² Paul Connerton, *How societies remember* [Cum își amintesc societățile], Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p.72.

²³ Jay Winter, *The Performance of the Past: Memory, History, Identity*, în Karin Tilmans, Frank van Vree and Jay Winter (edit.), *Performing the Past. Memory, History and Identity in Modern Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, p. 11.

²⁴ Rémi Dalisson, *Histoire de la mémoire...* p. 62.

²⁵ SJANV, *Prefectura județului Vâlcea*, dos. 23/1920, f.45^v (concept).

²⁶ Rémi Dalisson, *Histoire de la mémoire...*, p. 63.

ghirlande și coroane, ei sunt cel mai bine plasați și la nivelul culturii memoriei care ia naștere cu prilejul acestui ritual comemorativ la nivel național: nu doar întrețin în fața celor prezenți un spațiu emoțional articulat în jurul declamațiilor, poeziilor și micilor serbări, dar lor le revine și grija alcătuirii, plasării și întreținerii unor tablouri cu numele defuncțiilor din comună: „ca în fiecare școală să se așeze cu o deosebită solemnitate un tablou lucrat de elevii școalelor cu numele tuturor morților în războiul din acea comună, iar în biserică unul la fel, sau să fie săpate numele lor pe placă de piatră ori marmură spre a se da o dovadă că în România întregită se cinstește după regulile celei mai înalte recunoștințe, memoria și faptele tuturor cetățenilor căzuți la postul de onoare. Elevii vor avea grija acestor tablouri și cultul lor”²⁷.

Sigur, nu știm dacă și la noi, în timp, intervin modificări interesante ale ierarhiei corpurilor componente ale cortegiului. De exemplu, plasarea în poziții fruntașe sau chiar în capul cortegiului a elevilor²⁸, simbol al viitorului și „gardieni ai trecutului” cum îi fixează acest document. În egală măsură ne-a atras atenția că în recuzita ritualică ce însoțea aceste ceremonii nu găsim un moment important, cel în care era citită lista celor defuncți, de preferat de către un copil sau de către un veteran, la care venea răspunsul „Mort pentru țară!”, așa cum întâlnim în alte părți ale Europei²⁹, ceea ce întărea caracterul funerar al zilei.

În esență, noua sărbătoare națională avea un caracter special. Conserva o memorie a sacrificiilor, o oficializa și oferea corpului social național participarea la un ritual comemorativ, care răspundea unui doliu în masă, provocat de „Marele Război”. Statul patrona evenimentul și mobiliza exemplar resursele sale administrative, atent totuși la puzderia de spații comemorative care înfloreau pe teritoriul său.

Această comemorare probează un cert caracter de pedagogie civică, pe care noul stat român îl are în vedere și pe care aceste instrucțiuni îl pun în evidență. Mai mult, completând dimensiunea religioasă a ritualului și ancorarea sa într-un dispozitiv tradițional sacru (parastasul, slujba plus masa comună), inițiatorii proiectului așează și o deplasare de sens, cumva paradoxală, intenție clar marcată în aceste instrucțiuni: „ziua morților trebuind să însemneze nu ziua durerii, ci a victoriei, prin care s-a întregit neamul nostru”³⁰. Iar această schimbare de sens este legată de două elemente cheie care țin de peisajul sonor ce însoțea ceremonia: muzica („corul și muzica comunală dacă se află”) și discursurile. Prima are în vedere marșuri patriotice, intonate pe tot parcursul procesiunii de la biserică la cimitir, cu indicația precisă, „caracterul marșurilor să fie plin de entuziasm și înălțător”³¹. A doua are în vedere cele două momente cheie, de început, la biserică sau școală, unde preotul (detaliu important, el însuși fost combatant, în cele mai multe dintre cazuri) sau un veteran glorifică pe morți, respectiv, momentul final, din cimitir, din fața mormintelor sau a monumentului comemorativ, deja înălțat în unele locuri, când se țin cuvântări care laudă sacrificiul pentru țară al celor decedați. Ultimul discurs aparține atât autorității „celei mai superioare” prezente, cât și învățătorului sau/și unui

²⁷ SJANV, Prefectura județului Vâlcea, dos. 23/1920, f. 46 (concept).

²⁸ Rémi Dalisson, *Histoire de la mémoire...*, p. 62.

²⁹ *Ibidem*, p. 64.

³⁰ SJANV, Prefectura județului Vâlcea, dos. 23/1920, f. 45^v (concept).

³¹ *Ibidem*.

veteran, „lăsându-se libertatea celor ce au fost pe front și doresc să preamărească faptele și amintirea camarazilor căzuți în luptă”³². Într-un fel, asistăm la un proces firesc, învățătorul care vorbea și era acum în fruntea elevilor săi era poate același care-i condusesse și-i însufletise pe soldații-țărani, părinții lor, în regimentele participante la Marele Război nu cu mult timp în urmă³³. Dacă ritualul contribuie fără discuție, discursurile sunt cele care fixează definitiv aceste comemorări în „câmpul memorial combatant”³⁴. Instrucțiunile nu propun un model standard de discurs, dacă așa ceva a existat sau a fost propus ulterior încă nu știm.

Elementul final al acestui ritual comemorativ este masa de parastas, masa comună pentru cei decedați. Observăm cum se apelează din nou la un element ritual tradițional, binecunoscut, ale cărui semnificații sunt foarte clare pentru cei prezenți. El se bucură de o greutate culturală mult mai mare decât banchetele sau mesele speciale, frugale, care însoțesc în Franța, de exemplu, aniversările prilejuite de 11 noiembrie, Ziua Armistițiului³⁵.

Soldații prezenți, când este vorba de locuri de memorie specială (cimitire de eroi) se integrează ritualului memorial, cu roluri precise („va da onoruri în timpul rugăciunii”). Invitați „la masa cea mare”, aceștia trebuie cinstiți „după datinile românești ca oaspeți ai comunei în acea zi”³⁶. Prezența lor nu este copleșitoare, din contră, lor le revine un rol cathartic: „Aceasta va fi un bun prilej de solidarizare între ostași și populație. Încingându-se horă, trupa face armele piramidă și va juca cu populația, ca să se strângă și mai mult legăturile sufletești între popor și oștire”³⁷. Hora de la final și solidarizarea ceremonială între soldații din garnizoană, sosiți în comunitate pentru a da greutate evenimentului, și țărani din zonă schimbă sensul final. Practic, elementul popular, introdus aici (sigur, nu e de neglijat nici ceremonialitatea festivă la morminte), la „comandă”, dar de fapt un element local bine cunoscut, răspunde perfect obiectivului politicii comemorative inițiate de stat pentru care Ziua Eroilor nu este una (exclusiv) de doliu, cât de bucurie, victoria întregirii neamului. În acest sens, soldații dispăruți sunt salvați, moartea lor capătă sens. Începută ca un doliu ea se termină cu o aniversare. Probabil așa ne explicăm de ce bocetul, altfel greu de „prohibit”, n-avea ce căuta aici, în condițiile în care, cum s-a atras inteligent atenția, nu putem nega un proces important, doliul în lumea rurală era mai concentrat asupra mormântului decât monumentului. Doar în cazul în care locul de veci lipsea sau era plasat la mare distanță, monumentul putea prelua locul mormântului ca subiect al atenției întregului ritual comemorativ tradițional efectuat, de regulă, de femeile satului³⁸.

Din cauza pronunțatului său caracter identitar, orice comemorare poate deveni „un obiect conflictual”³⁹. Ori intenția majoră a inițiatorilor acestui cadru normativ este aceea

³² SJANV, *Prefectura județului Vâlcea*, dos. 23/1920, f. 45^v (concept).

³³ *Ibidem*.

³⁴ Rémi Dalisson, *Histoire de la mémoire...*, p. 65.

³⁵ *Ibidem*, p. 56–68.

³⁶ SJANV, *Prefectura județului Vâlcea*, dos. 23/1920, f. 45 (concept).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Vezi în acest sens pertinentele observații aparținând lui Andi Mihalache, *op. cit.*, p. 241–243.

³⁹ Bernard Cottret et Laurie Hennenon, *La commémoration entre mémoire prescrite et mémoire proscrire* [Comemorarea între memoria prescrisă și cea proscrisă], în idem, *Du bon usage des commémorations. Histoire, mémoire et identité XVIe–XXIe siècles* [Despre buna utilizare a comemorărilor. Istorie, memorie și identitate, secolele al XVI-lea- al XXI-lea], Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, p. 15.

de a aduna toată națiunea prin intermediul acestui instrument memorial care devine Ziua Eroilor, inclusiv din noile provincii unite, iar nu a accentua vreo posibilă divizare. Aspect bine înțeles de către inițiatorii acestui document oficial, care lasă o anumită mână liberă comitetelor locale, implicate în organizarea programului festiv: „În fiecare comună comitetul, ce se va forma, are libertatea să organizeze și să alcătuiască programul cum crede că e mai potrivit cu condițiunile locale. Dacă voește să dea o serbare în localul școalei sau în alt local, va proceda în acel mod: caracterul serbării să fie însă patriotic fără a se jigni sentimentele populației neromânești cum e de pildă în Transilvania, Banat sau Basarabia, glorificându-se totuși marile jertfe, aduse de neamul nostru pentru cauza lui națională, care s-a indentificat[sic!] totdeauna cu cauza civilizațiunei pe care au apărat-o toate popoarele culte ale omenirei”⁴⁰.

Sigur, politizarea gesturilor și a practicilor funerare trimite, așa cum bine a observat Emmanuel Fureix pentru secolul al XIX-lea, la „un bricolaj simbolic” cu forme care amintesc de *keyingul* descris de Erving Goffman. Dar mai semnificativ ni se pare că statul național român opera sensibil un proces de sacralizare prin care își însușea/adăuga semnificațiile religioase ale sărbătorii Bisericii în construirea discursului memorial, centrat asupra Primului Război Mondial. Cheia de lectură indicată este clară în acest sens: „ziua morților trebuind să însemneze nu ziua durerii, ci a victoriei, prin care s-a întregit neamul nostru”⁴¹. Interpretarea consună, fără a marca clar acest lucru, cu semnificația sărbătorii religioase. Dacă în tradiția populară Înălțarea (sau Ispasul) era un pic echivalentă cu Învierea (practica vopsirii și a oferirii ouălor roșii), în predania Bisericii Ortodoxe era sinonimă cu speranța reafirmată de Hristos cel viu înaintea ridicării Sale la cer. Din acest punct de vedere dimensiunea strict doloristă era depășită, iar întregirea neamului era echivalată cu învierea sa.

Prin urmare, ceea ce avem în față, și putem încă întâlni frecvent în mediul urban, nu este o ceremonie profană/laică, comemorativă, patriotică cu un public restrâns, în esență compus din oficiali (uneori plictisiți în ciuda aerului solemn arborat) și reprezentanții unei lumi asociative a memoriei, care poartă sau nu, însemnele lor identitare (un drapel sau o insignă de membru al unei asociații de veterani). Nu, lectura documentului ne pune inevitabil în fața unei constante majore: avem în față o politică comemorativă bine articulată și, totuși, flexibilă. Pentru ca rezultatul ei să nu fie zadarnic, se încearcă o armonizare a tuturor elementelor implicate, specifice peisajului festiv modern sau popular pentru că este important ca „**ceremonia să fie purtătoare de sens** (ceea ce am încercat și noi să arătăm) și ca acest sens să fie exprimat de o așa manieră încât ceremonia în egală măsură să vorbească pe înțelesul publicului și să-i suscite emoția, ceea ce este scopul ceremonialului”⁴². Vedem și în acest caz cum sunt implicați toți producătorii principali ai memoriei colective⁴³: Familia, Biserica, Școala, li se adaugă Armata și, deasupra tuturor,

⁴⁰ SJANV, *Prefectura județului Vâlcea*, dos. 23/1920, f. 46 (concept).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Jean-Réne Bachelet, *Cérémonie et cérémonial* [Ceremonie și ceremonial], în „Inflexions”, no. 25, 2014, p. 33.

⁴³ Jean-Christophe Marcel, Laurent Mucchielli, *Maurice Halbwachs' mémoire collective* [Memoria colectivă a lui Maurice Halbwachs], în Astrid Erll, Ansgar Nünning (edit.) in collaboration with Sara B. Young, *Cultural Memories Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, [Studii de memorie culturală. Manual internațional și interdisciplinar], Media and Cultural Memory 8, Berlin – New York, de Gruyter, 2008, p. 144.

noul stat care încearcă să le unifice în jurul unui mesaj unitar, lăsând totuși, la nivel de ceremonialitate, posibilitatea unor opțiuni locale fără alterare a sensului major.

În plus, funcția performativă a acestui ritual memorial contribuie la întărirea suprapunerii dintre istorie și memorie⁴⁴. Nebruscând cadrele tradiționale ale memoriei, atentă la importanța „scenografiei la sat” care stă la baza unui nou ritual memorial codificat, noua politică comemorativă a noului Stat român se vrea un instrument care, în termenii lui Durkheim, încearcă să așeze definitiv tranziția de la *solidaritățile organice* (familia, parohia) la *solidaritățile organizate* (națiunea). Rămâne ca cercetări viitoare să confirme tușele locale ale acestui proces pentru a ne întregi mai bine imaginea asupra sa.

ANEXĂ

Societatea „Mormintele Eroilor căzuți în Război”

Comemorarea „Eroilor Neamului”

Instrucțiuni pentru sate

Ziua „Eroilor Neamului”: 20 Mai (Înălțarea Domnului)

Ziua de 20 Mai (Înălțarea Domnului) fiind declarată în mod oficial zi națională sub numele de ziua «Eroilor Neamului», trebuie să pătrundă în conștiința întregului nostru popor, ea fiind expresia cea mai desăvârșită a sufletului și a eroismului românesc.

Pentru a ajunge la acest rezultat, Ziua «Eroilor Neamului», trebuie să fie serbată până la cea mai modestă comună din tot cuprinsul României întregite cu o deosebită solemnitate.

Pentru o deplină înțelegere, vă trimitem instrucțiunile necesare, cărora trebuie să se conformeze autoritățile civile și militare, bisericești și școlare, alcătuiind în deplin acord, programul acestei zile, pentru a cărei îndeplinire se vor lua toate măsurile.

PROGRAMUL ZILEI «EROILOR NEAMULUI»

În «Ziua Eroilor» este suspendată orice activitate; Școalele nu vor ține curs, Băncile nu vor avea operații, magazinele, cârciumile și atelierile de orice natură vor fi închise ziua întregă. Pretutindeni se vor arbora drapelul național.

La ora 10 dimineața, va avea loc adunarea generală pe locul care se va hotărî și care trebuie să fie:

1. În fața bisericii, dacă este loc îndestulător.

⁴⁴ Jay Winter, *op. cit.*, p. 13.

^{*} În transcrierea conceptului documentului reprodus din paginile 45–46 ale dosarului 23/1920, fondul Prefectura Județului Vâlcea, SJAN Vâlcea, am respectat grafia epocii și am păstrat anumite forme ale limbii specifice perioadei (forme verbale precum „trebuie”, prepoziții precum „subt”, forme vechi de acord la Dativ sau Genitiv de tipul „bisericeii”, „civilizațiunei”). Am îndreptat tacit scrierea despărțită precum în cazul unor adverbe (ast-fel), intervenind doar în sublinierea unor omisiuni sau a unor forme eronate, marcate în text prin „sic” între paranteze drepte.

2. În fața școalei, dacă locul este mai potrivit, urmând ca de acolo procesiunea să pornească spre locul pe care au avut loc lupte, dacă este vreun astfel de loc în apropierea imediată a satului sau spre locul unde se găsesc înmormântați eroii.

Vor lua parte la această adunare: toată populația satului, școalele cu toți elevii în frunte cu învățătorii și preotul: toți funcționarii publici, școalele secundare de Stat sau particulare, fără diferență de confesiune sau naționalitate.

Societățile de veterani, invalizii de război, având decorațiunile din război.

Toate societățile existente și comunitățile religioase, cu steagul societății și insignele ei.

Toate aceste societăți vor fi anunțate de către primărie, pentru a lua din vreme măsurile necesare.

Subt direcțiunea profesorilor, elevii școalei vor face coroane și ghirlante [sic!] din verdeață și flori în amintirea eroilor acelei comune care se vor depune pe mormintele eroilor, dacă sunt în acea comună, sau se vor lăsa după procesiune la biserica satului și în școală încununând numele celor morți în război.//

Populația va purta flori și lumânări aprinse.

La ora 10 dimineața, găsindu-se întrunite toate aceste societăți după un plan stabilit, la sosirea autorității celei mai superioare din sat se va cânta Imnul Regal de corurile existente. Se va oficia apoi un parastas, la care se vor da răspunsurile de către corul școalei sub conducerea profesorului. În cursul acestei slujbe, se va ceti o rugăciune specială pentru morți, care va fi ascultată de toată lumea în genunchi.

Nici un preot nu va putea lipsi dela parohie în această azi a comemorării eroilor neamului. Acolo unde parohiile nu sunt întregite cu preoți sau sunt parohii vacante, Episcopia va trimete călugări dela mănăstiri, luând măsuri din vreme.

La biserică va lua cuvântul glorificînd pe morți, preotul și după dănsul unu din veteranii sau invalizii care au luat parte la război și care va fi indicat prin calitățile lui.

În caz că cimitirul nu e la biserică, sau că în apropiere de sat se găsesc cimitire de eroi, sau chiar morminte de eroii [sic!] izolate, se va forma procesiune către acele morminte. Procesiunea va porni în sunetul clopotelor, în fruntea ei va merge preotul în sfințele odăjdii urmat de Sf. prapore, sfeșnicele cu sfăclii[sic!] aprinse, Sf. Icoane împărătești și Crucea cea mare, corul cu ghirlante, coroana de flori și steagurile tricolore. După cor se va da locuri de cinste soțiilor și copiilor celor morți în război. Aceiași cinste se va face și rudelor celor morți, veniți în localitate, apoi vor urma delegațiile școlare și veteranii în frunte cu invalizii de război, urmați de școale.

Vor veni după ei autoritățile și pe urmă populația.

În localitățile unde au fost/lupte și unde sunt cimitire mari de eroi, este bine să participe și un detașament trimes din garnizoana cea mai apropiată, ca să dea onorurile; tot acolo e de dorit să asiste oficialitatea, protoereul județului, subprefectul și chiar prefectul, precum și delegațiuni din școalele secundare din orașele apropiate.

Pe tot parcursul drumului, corul și muzica comunală, dacă se află, vor cânta marșuri patriotice. Se impune prezența cât mai multor drapele, fiind de dorit ca fiecare clasă a fiecare [sic!] școli să aibă drapelul ei tricolor. Caracterul marșurilor să fie plin de entuziasm și înălțător, ziua morților trebuind să însemneze nu ziua durerii, ci a victoriei, prin care s-a

întregit neamul nostru. Populația va fi rugată să aducă flori cât mai multe, ca să acopere mormintele vitejilor căzuți pentru țară.

Ajunși în fața mormintelor, convoitul [sic!] se va opri. După ce se va face un parastas, se vor rosti cuvântari [sic] în care se vor aduce laude celor ce s'au jertfit pentru Țară.

În afară de autoritatea cea mai superioară care asistă, va vorbi învățătorul, lăsându-se libertatea celor ce au fost pe front și doresc să preamărească faptele și amintirea camarazilor căzuți în luptă. După aceea va începe conform tradiției românești praznicul, la care va lua parte tot satul. Acest praznic (masă comună) va fi organizat conform obiceiului locului de către comitetul Societații [sic!] «Mormintele Eroilor» din acea comună, cu populația întregului sat și concursul și îndrumarea preoților. Fiecare familie va veni să ia masa pe acest loc. Preoții vor căuta să convingă familiile mai cu stare, să onoreze familiile celor morți în război. La această masă elevii școalelor vor declama poezii patriotice și se va preamări după obiceiul strămoșesc, frumusețea de suflet a acelor morți.

Aceste praznice pot fi urmate de mici serbări, mai ales în comunele în care sunt cimitire de eroi. Acolo ar fi de dorit să asiste delegațiuni de elevi din școlile secundare, venite sub conducerea profesorilor de la oraș din vreme, care se [sic!] dea// mici festivități prin reprezentări de piese cu caracter patriotic, declamațiuni și narațiuni eroice. Se va scoate în evidență meritele ostășești și civice ale ostașilor și populației din acele părți.

Trupa care va fi detașată să asiste, va da onoruri în timpul rugăciunii, apoi va lua parte la masa cea mare, soldații trebuind cinstiți după datinile românești ca oaspeți ai comunei în acea zi.

Aceasta va fi un bun prilej de solidarizare între ostași și populație. Încingându-se horă, trupa face armele piramidă și va juca cu populația, ca să se strângă și mai mult legăturile sufletești între popor și oștire.

În fiecare comună comitetul, ce se va forma, are libertatea să organizeze și să alcătuiască programul cum crede că e mai potrivit cu condițiunile locale. Dacă voește să dea o serbare în localul școlii sau în alt local, va proceda în acel mod: caracterul serbarei să fie însă patriotic fără a se jigni sentimentele populației neromânești cum e de pildă în Transilvania, Banat sau Basarabia, glorificându-se totuși marile jertfe, aduse de neamul nostru pentru cauza lui națională, care s'a indentificat[sic!] totdeauna cu cauza civilizațiunii pe care au apărat-o toate popoarele culte ale omenirii.

E de dorit apoi, ca în fiecare școală să se așeze cu o deosebită solemnitate un tablou lucrat de elevii școalelor cu numele tuturor morților în războiul din acea comună, iar în biserică unul la fel, sau să fie săpate numele lor pe placă de piatră ori marmură spre a se da o dovadă că în România întregită se cinstește după regulile celei mai înalte recunoștințe, memoria și faptele tuturor cetățenilor căzuți la postul de onoare. Elevii vor avea grija acestor tablouri și cultul lor.

PACE ȘI RĂZBOI. O PRIVIRE ASUPRA TEXTELOR BIBLIEI

Radu TOADER*

Peace and War. A Look at the Texts of the Bible (Abstract)

Peace and war are inextricably linked, two halves of the same whole, creation and destruction each having its role. Recurring themes in the Old and New Testaments are vital themes for a community.

Although in all ages and in all places people have wanted – most of the time – peace, the Bible shows us a long line of violence, fighting, destruction, war and murder.

We are presented with a multitude of events, facts, phenomena, which, at least in appearance, defy ordinary logic.

Canonical texts have been kept unchanged for a long time, which means that there must be a deeper meaning. Thus, it becomes obvious that this meaning, not only from a theological point of view, but even in terms of culture and civilization, is clearly required.

Keywords: Bible texts, peace, war, levels of logic, Senses of Scripture.

Cuvinte-cheie: textele biblice, pace, război, niveluri de logică, înțelesuri ale Scripturii.

1. Introducere

Atunci când citim din Sfânta Scriptură, ni se înfățișează un șir nesfârșit de evenimente, fenomene, întâmplări, genealogii, unele din acestea neverosimile, contradictorii sau aparent absurde. Cu toate acestea, cel puțin o parte dintre cei care citesc au sentimentul că există și unele sensuri mai puțin evidente ale textelor. Paradoxurile, așa cum apar, nu pot fi justificate decât prin existența a cel puțin două niveluri de logică. Contradicțiile, aparente numai, se află la suprafață, iar în esență Creația este unitară.

Astfel suntem conduși, treptat, la înțelegerea faptului că trebuie să existe sensuri dincolo și deasupra celui literal.

2. Logici. Moduri de lectură ale Bibliei

Biblia poate fi citită și înțeleasă prin mai multe grile de lectură. Încă din primele secole ale creștinismului cărturarii au statuat acest lucru, teorii în acest sens cristalizându-se încetul cu încetul, plecând de la Philon din Alexandria și Origen, trecând prin opera Fericitului Augustin, pentru ca Sfântul Ioan Cassian să sintetizeze și să limpezească sensurile de adâncime¹.

* Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București.

¹ Florea Lucaci, *Propoziții biblice. Interpretări logico-filosofice*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2005, p. 35.

Cei care au dorit să fixeze în scris textele biblice au fost, credem, oameni îmbunătățiți, cu experiențele unor trăiri mistice, aceștia încercând (și reușind, în limitele limbajului) să exprime, oarecum, ceea ce era, de multe ori, inexprimabil. Unul dintre cei care au pus problema interpretării Bibliei din perspective spirituale, însoțite de atente analize de conținut a textelor a fost Origen². În *Omilii și adnotări la Exod* acesta amintește că, pe lângă sensul propriu acestei lumi, mai există o alta, mult mai importantă, pe care să o avem în suflet și minte atunci când citim Sfânta Scriptură. Este înțelegerea scrierii revelate, care nu poate fi citită și înțeleasă decât de „omul lăuntric”³.

Sfântul Ioan Cassian vorbește de patru feluri de a citi și înțelege Biblia, este vorba, desigur, de unghiuri de vedere/ registre diferite sau mult diferite:

- (1). literal
- (2). analogic
- (3). moral
- (4). anagogic.

Sensul literal este cel evident, cel care apare la prima vedere, cel care conferă istoricitate evenimentelor și personajelor.

Analogicul trimite deja la semne și indicii, într-o manieră deja „christocentrică”. Toate datele din Vechiul și Noul Testament converg, într-un fel sau altul (inclusiv, sau mai cu seamă, prin simboluri), spre venirea și mesajul lui Iisus.

Sensul moral al citirii și interpretării Bibliei este tocmai cel care oferă oamenilor reperele importante pentru a-și trăi viața în concordanță cu legile și regulile divine. Le găsim, de exemplu, în Ieșire XX, 3–17 sau Deuteronom V, 6–21 (Cele Zece Porunci date de Domnul lui Moise), în Matei XXII, 36–40, Marcu XII, 28–34, Luca X, 27–37 (Cele Două Porunci enunțate de Iisus) sau în Matei V, 2–10 (Cele nouă fericiri).

Sensul anagogic, în viziunea Sfântul Ioan Cassian, se referă la cheia spirituală a lecturii, atât la ce a fost, cât și la ceea ce va fi, în special la scenariile eshatologice; conștientizarea faptului că Vremurile sunt aproape. În același timp, anagogicul privește comunitatea creștină în întregul ei și nu indivizii luați separat. Chiar denumirea de *anagogic* ne sugerează că trebuie să ne înălțăm (să ne urcăm) felul de a vedea și a înțelege, de la pământesc (și individual) la duhovnicesc.

Pornind de la aceste patru feluri de a citi și înțelege Biblia (precum și de la alte scrieri similare) s-ar putea genera un număr variabil de niveluri de logică (trei, patru sau cinci), în principiu cinci. Numele fiecărui nivel, ierarhizarea, ca și caracteristicile lor ar putea fi considerate relative și provizorii, de lucru. Pentru aceasta, fiecare nivel de logică are nevoie de o definiție minimală și de unele explicații și comentarii.

Pe baza celor tocmai descrise se poate imagina un sistem cu cinci niveluri de receptare și de înțelegere, cinci logici. Acestea reprezintă cinci grile de lectură diferite, în cinci registre ale realității.

Primul nivel este, firește, cel al logicii formale; alte denumiri posibile ar putea fi: logica suprafeței, a formei, a imediatului, a liniarului, a preciziei. Este logica elementară, a terțului exclus (A și nonA se exclud reciproc), a convenționalului, o logică cu o încărcătură

² *Ibidem*, p. 135–136.

³ Origen, *Omilii și adnotări la Exod*, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, ediție bilingvă, Iași, Editura Polirom, 2006, p. 263.

oarecum statică, oarecum superficială, totuși necesară (atunci când nu operează numai ea singură). Este o logică primară, liniară, reduționistă, mecanicistă, dacă este considerată singura adevărată și de sine stătătoare. Aici doi plus doi fac invariabil patru. Este un nivel al analizei, duse la extrem (încă prea coborât pentru a putea exista o conștientizare a Unității Creației). În principiu incapabilă de nuanțare sau subtilitate, este totuși foarte utilă într-o anumită privință: de a se constitui ca bază palpabilă a impalpabilului.

Este necesar să precizăm și faptul că spațiul și timpul, așa cum le știm îndeobște, nu vor mai însemna aceleași lucruri la nivelurile următoare. De asemenea, relațiile pe care le considerăm, univoc, tip cauză-efect (sau cauză → efect) suferă modificări.

Al doilea nivel de logică, imediat următor, este cel al paradoxului, al terțului inclus⁴: A și nonA sunt simultan adevărate. Alte denumiri posibile: al contrariilor (și a complementarității), a echilibrului dinamic (ca model de atins).

Este o logică a sintezei posibile. Se poate întrevădea o conștientizare a Unității, dar esența nu este încă atinsă (la acest nivel).

Începând cu acest nivel doi plus doi nu mai înseamnă invariabil patru, ca în aritmetica cunoscută.

Mergând mai departe, pe linia aceluiași raționament, următorul nivel (al treilea) este cel pe care l-am putea numi analogic sau magic. Viziunea holistică are un caracter incipient: partea are tendința de a se erija în întreg. Se poate aprecia că este un plan al corespondențelor de mai multe ordine.

Nivelul al patrulea este o logică a întregului (a Creației ca Întreg), cu dorința de a transcende, însă fără a distruge, individualitatea (care este, prin ea însăși limitativă). Este o logică a Ființei. Unitatea (ca valoare de adevăr) și sentimentul Unității sunt receptate din plin.

Nivelul cel mai înalt de logică (al cincilea) este cel al Creatorului însuși. Este logica Divină. Despre aceasta (excluzând revelațiile autentice) mintea omului obișnuit nu poate spune aproape nimic.

Este logica cea mai de nepătruns, dar să încercăm o deslușire: poate fi gândită ca o logică a Celui care creează Întregul (crearea Creației ca Întreg, care se confundă cu Cel care, continuu, creează). Creația este, în instanță ultimă, una cu Cel care creează.

Așa fiind, observăm că diferențele receptări și interpretări ale textelor biblice se pot dovedi foarte diferite, de la nivel la nivel, dacă ne gândim că limbajul folosit în mod curent își arată deja limitele, de cum părăsește primul nivel de logică.

Deducem din cele deja descrise că există un anumit tip de înțelegere, de trăire și de comportament religios pentru fiecare nivel. Cel care poate avea acces la un nivel dat, tot la fel de bine poate, teoretic, avea acces la oricare nivel inferior de logică.

Cu titlu de exemplu, o rugăciune cu textul ei bine definit, aflată în cărțile religioase (cărți de rugăciuni) se poate recepta ca atare la primul nivel de logică. La al patrulea nivel, numit de noi - provizoriu - cel al Ființei, rugăciunile sunt mute, acestea nu se mai servesc de limbaj, fără a fi mai puțin rugăciuni; ceea ce dorim să arătăm prin aceasta este că limbajul este ceva extrem de util, însă nu are caracter universal, ci limitat. Teritoriul lui se restrânge pe măsură ce urcăm dinspre primul nivel spre cele de mai sus.

⁴ Mihaela Grigorean, *O hermeneutică transdisciplinară a Evangheliei după Toma*, București, Editura Curtea Veche, 2014, p. 44 și urm.

3. Religie și monoteism

3.1. Monoteism

Monoteismul pare să aibă rădăcini duble, în aria Egiptului, pe la jumătatea mileniului al doilea î. Chr.: „Revoluția de la Amarna” (1375–1350 î. Chr.) a faraonului Amenhotep al IV-lea, mai cunoscut sub numele de Akenathon⁵ și teofania din Muntele Sinai, la care a fost martor Moise (Ieșire III, 2 și urm.).

Monoteismul postulează că unicul Zeu Creator (Dumnezeu) a creat tot ceea ce există, ca termen de referință. Politeismul, fără să fie, în sine, anarhic și entropic, conduce cu relativă ușurință la atitudini și comportamente amorale; credința într-un zeu, unul din cei care compun pantheonul unei anumite religii face apel la un spectru limitat de energii (mitologia greco-romană ne stă la îndemână cu o multitudine de exemple în acest sens).

Monoteismul, bine înțeles și corect aplicat, presupune ideea unei Creații nu numai strâns și continuu legate de Creatorul ei, dar și care prezintă unitate și coerență pe tot cuprinsul acesteia. Mergând mai departe pe firul aceluiași raționament, Planul Divin nu poate postula părți ale Creației care să rămână separate pe vecie, evoluând distinct și lent. Ceea ce înseamnă că obiectivul trebuie să fie: întreaga umanitate ca „popor ales”, exprimată ca atare în Noul Testament.

„Eu sunt cel ce sunt” (Ieșire III, 14).

Ni se prezintă un enunț nemaiauzit până în acel moment al istoriei poporului lui Israel, rostit în cadrul unei teofanii⁶ (Moise întâlnește pe Domnul pe muntele Sinai), care indică dumnezeirea fără limite și fără limitare. Este posibil să fie numite unele atribute și calități ale Divinului. Numindu-le pe unele, oricât de reale și de importante, sunt lăsate nenumite altele, ceea ce conduce la faptul că ori le numești pe absolut toate (presupunând că există cunoașterea necesară), ori nu numești niciuna dintre ele⁷. În plus, așa cum am mai menționat, limbajul în sine își are limitele lui, nu are un caracter universal, la nivelul întregii Creații, cu atât mai puțin acesta este capabil să numească și să descrie, profund și complet pe Creator.

„Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov” (Ieșire III, 6).

Această formulă indică și întărește caracterul monoteist al religiei care i-a fost transmisă Poporului lui Israel. Pe lângă continuitatea generațiilor, aceasta marchează și continuitatea legămintelor Domnului cu fiecare dintre cei trei lideri. Peste toate acestea, formula arată că există un Dumnezeu unic, nu orice Dumnezeu, ci un anumit Dumnezeu, același, care s-a arătat, pe rând, lui Avraam, Isaac și Iacov. Zeii sistemelor religioase politeiste aveau, în diferitele epoci și diferitele spații, mereu alt zeu suprem: politeismele sunt policentrice și, cum aflăm din Sfânta Scriptură, inconsecvente.

Un nume enigmatic, legat de un episod oarecum straniu, este însuși numele de Israel. Ne referim la lupta lui Iacov, rămas singur în cort, cu o persoană misterioasă, cu un străin (Facerea XXXII, 24–28). Într-o lectură strict literală a textului biblic pare un nonsens, aproape o blasfemie (Iacov se luptă cu Dumnezeu, în cort). Așadar, sensul

⁵ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traducere și postfață de Cezar Baltag, București, București, Editura Științifică, 1999, p. 76, 77.

⁶ *Ibidem*, p. 117.

⁷ *Ibidem*, p. 119.

literal trebuie depășit. În realitate această secvență poate fi considerată trecerea cu succes a unei grele încercări⁸: omul, oricât ar de înzestrat și de puternic, nu se poate lupta cu Dumnezeu. Întâlnirea directă și interacțiunea strânsă și palpabilă a nou-numitului Israel (Iacov) cu Domnul este un privilegiu imens: ni se prezintă o teofanie fără precedent, care nu se va mai repeta pe tot parcursul Vechiului și Noului Testament (excepția notabilă este, desigur, întâlnirea cu Iisus). Este o luptă-joc și, în același timp, o luptă-test. De aici se poate înțelege, încă o dată în plus, că Domnul nu se lasă prins în nume și cuvinte, iar forma care le înfățișează poate fi una limitată.

Marea lecție pe care Divinul ne-o transmite, prin Biblie, este că omul, Poporul lui Israel, Neamurile, umanitatea trebuie să fie aproape de Domnul, să fie ascultători și fideli Lui, acest lucru îndeplinindu-se prin adoptarea și trăirea monoteismului, credința în „Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov” (Ieșire III, 6), respectarea Legii (ceea ce însemna respectarea Celor Zece Porunci). Prin contrast, se poate afla ce înseamnă a fi păgân: un individ sau o populație care, fie nu au nici un fel de religie (experiența și studiile de profil arată că poate exista populație fără religie, dar nu și populații fără nici un fel de credințe), fie religia lor este totemică, animistă sau politeistă, ceea ce înseamnă că și codul etic-moral este generat de acea religie (în cazul în care întrunește criteriile și condițiile unei religii) și pe măsura gradului ei de elaborare. Dar, în general, individul nu trăiește izolat: cel păgân trăiește integrat într-o comunitate păgână, cel monoteist integrat într-o comunitate cu o religie monoteistă.

Atitudinile și comportamentele păgâne involuează treptat până la a friza animalitatea (ne amintim de episodul cu Sodoma și Gomora), nedispunând de mecanisme de menținere ale elevației, așa cum ar fi fost de presupus să se întâmple cu omul, făcut după chipul și asemănarea Domnului (Facerea I, 27). În alți termeni, un om demn de acest nume nu poate fi decât monoteist (la stadiul Vechiului Testament) și creștin (la stadiul Noului Testament, după venirea lui Iisus). Trebuie să precizăm că nu este vorba de un singur Dumnezeu, orice zeu poate fi obiectul unei credințe exclusive. Zeul căruia i se poate acorda, eventual, o credință exclusivă, poate face parte dintr-un vast panteon al unei religii politeiste. Într-un alt registru al religiozității, Moise întâlnește, anume, pe „Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov” (Ieșirea III, 6). Din când în când Dumnezeu dorește să intervină direct, dovezi în acest sens fiind descrierile unor „turniruri” sau întreceri cu caracter miraculos, cum ar fi aceea a întrecerii dintre Moise și magii egipteni sau cea a lui Ilie. Dumnezeu este mult mai puternic și se dovedește ca atare în orice (presupusă) confruntare cu zeii păgâni ai viitorilor învinși ai poporului lui Israel (ai oricărei populații politeiste din aria mai largă a Orientului Apropiat și Mijlociu, sau din cuprinderea Pământului promis) (Iosua X, 8).

Creația „ex nihilo” nu se poate percepe ca atare de la primul nivel de logică⁹, la fel - ca operație inversă - și distrugerea care care lasă în urmă nimicul. Altfel spus, creația și distrugerea (similar, perechile bine-rău, pace-război) au semnificații diferite la niveluri de logică diferite.

⁸ James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere și adaptare de Harry Kuller, București, Editura Scripta, 1995, p. 127.

⁹ Florea Lucaci, *op. cit.*, p. 119.

Când se spune că panteismul este consubstanțialitatea lui Dumnezeu cu lumea¹⁰, se spune, de fapt, că este o consubstanțialitate a întregii Creații, în care Dumnezeu este peste tot și deasupra la tot. Ceea ce înseamnă că este vorba de un monoteism, dincolo și deasupra oricărui panteism.

Creația divină este perfectă, însă omul este imperfect, la fel și lumea în care el trăiește. Misiunea omului și a lumii este ca atât unul, cât și cealaltă să aspire spre perfecțiune. Imperfecțiunea, lăsată în firea ei, generează și mai multă imperfecțiune.

Vasta Creație este frumoasă și bună în întregul ei și, mai ales, perfectă, în Legea și mecanismele care o guvernează. Ceea ce poate are darul de a deruta, dintr-un unghi de vedere al simțului comun, ar fi următoarele: pentru că Dumnezeu nu intervine întotdeauna și peste tot în dinamismul Creației (în virtutea uzului liberului-arbitru, pe care El însuși îl asigură, ca element indispensabil al evoluției), pe care El însuși a creat-o, omul, conform celor afirmate de Scripturi, este o parte importantă a acestei Creații; pe lângă om există și alte forțe, create sau emergente, din acest tip de context, dinamic, pe baza propriei alegeri, o individualitate poate face și „rău”, poate fi și distructiv. De altfel, creația și distrugerea sunt strâns împletite: creația, considerată singură, nu poate fi nici statică și nici stagnantă, sub raportul evoluției. Am putea spune chiar că distrugerea și dispariția, transformările, metamorfozele, conversiile și reconversiile sunt componente ale creației (și subordonate acesteia) în dinamismele și complexitățile sale. De exemplu, Lucifer, înger căzut, care supralicitează darul liberului-arbitru, își exacerbează egocentrismul, ca și când ar putea exista o entitate în afara sau deasupra Divinului sau a Creației.

Luciferismul¹¹ reprezintă dorința omului de a fi asemenea lui Dumnezeu (de văzut și luciferismul lui Adam sau al celor care construiau turnul Babel¹², dorința acestora de a-L egala pe Dumnezeu în planul cunoașterii), totodată supralicitearea egocentrismului, răzvrătirea celulei față de organism, a minuscului creat față de Creator.

3.2. Religiozitate

Se poate considera că o religie a ajuns la deplina maturitate dacă este monoteistă și prezintă raporturi corecte între Creator și Creația Sa. Evoluția umanității, fie că este cea pe care o postulează știința contemporană, fie că este cea descrisă în Scripturi, pare să fie întotdeauna legată de evoluția religiilor și a religiozităților.

Dintr-o perspectivă etnologică, fiecare cultură – în complexitatea ei – are religiozitatea și credințele proprii, nefiind deci potrivite ierarhizări între seturile de credințe ale unor areale diferite. Istoria poporului lui Israel, de-a lungul evenimentelor din Vechiul Testament, este una a evoluției religiozității acestuia, fluctuațiilor care au loc în măsura apropierii sau depărtării de Dumnezeu.

Prin informația „Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov” (Ieșire III, 6), aflăm că, începând de la Avraam și până la Moise funcționează un anumit tip de religiozitate, cea „a patriarhilor”¹³ și un anumit tip de credință, cea avraamică, ambele fiind repere importante ale unui tip de relație cu Divinul, specific epocii.

¹⁰ Ioan Gh. Savin, *Mistica și ascetica ortodoxă*, București, Editura Nemira, 2013, p. 126.

¹¹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 112, 113.

¹² J.G. Frazer, *op. cit.*, p. 61 și urm.

¹³ M. Eliade, *op. cit.*, p. 114.

De la Moise începând, se intră într-o altă etapă a religiei monoteiste, cea „a legii Vechi”: Moise este cel care primește Legea (Cele Zece Porunci) de la Domnul, pe tablele de piatră.

Valori general-umane, cum ar fi pacea, liniștea, ordinea, predictibilitatea, continuitatea, bunăstarea și confortul – toate acestea însumate însemnând un destin favorabil, o viață tihnită – sunt de dorit, dar nu trebuie absolutizate, nu trebuie puse înaintea iubirii și credinței pentru Dumnezeu.

Descrierile amănunțite (și ne referim, în special la cele din Vechiul Testament, de exemplu construirea și pregătirea arcei lui Noe (Facerea VI, VII), prescripțiile sau interdicțiile alimentare (Levitic, XI), construirea Chivotului Legii (Ieșirea XXV, 10–22), a cortului (Ieșirea XXV, XXVI) etc.) invită la o înțelegere literală, prin excelență, pentru a semnaliza, limpede, că acest model trebuie mai întâi îndeplinit întocmai, apoi depășit. Prin legăminte și prin conlucrarea Lui cu oamenii, Dumnezeu vrea o conformare (împletită cu o conlucrare) inteligentă și curajoasă (a se vedea, din nou, episodul în care Iacov-Israel se luptă cu Dumnezeu în cort, Facerea XXXII, 24–28). Israel înseamnă *Cel ce luptă cu Dumnezeu* (Facerea XXXII, 28), lucru destul de dificil de înțeles și de acceptat la o interpretare literală a textului. Meticulozitatea descrierilor pare să fie asociată cu o „numerologie”, aceasta din urmă ne indică mai degrabă proporțiile, armoniile și simetriile diferitelor ansamble și entități, decât dragostea pentru precizie și exactitate.

Poate că „stadiul tranzacțional” al religiozității (stadiu care a funcționat, putem spune, la israeliții Vechiului Testament) este o etapă necesară (inclusiv pentru a consolida poporului lui Israel statutul de model de urmat, pentru popoarele din jur), dar aceasta se cere depășită.

Nu se mai pune problema unor abordări și atitudini „tranzacționale” în contextul Noului Testament: Legea Iubirii nu mai lăsa loc (cum nu lasă nici astăzi) unor condiționări prealabile ale credinței omului în Dumnezeu.

„Fruetul care s-a copt” în epoca lui Moise era un stadiu ameliorat al religiozității – sub semnul monoteismului – postulat și verificat (periodic, chiar continuu), explicit, de Dumnezeu. Religiozitatea și credința trebuiau păstrate și augmentate.

3.3. Legea ca *Weltanschauung* corect

Formularea, ordinea în care sunt puse Poruncile (Ieșire XX, 1–17; Deuteronom, V, 6–21), ca și explicitarea acestora (Ieșire XX, 18 și urm.; Ieșire XXI, XXII, XXIII; Levitic XIX, XX, 26; Deuteronom, V) nu este deloc întâmplătoare. Legea, Poruncile sunt formulate, exprimate și explicate succesiv de Dumnezeu liderilor, în raport cu stadiul de evoluție spirituală al poporului lui Israel din momentul respectiv (Deuteronom, IV, V, VI).

Care sunt raporturile esențiale ale Vechiului Testament cu Noul Testament?

„N-am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric ci să împlinesc”¹⁴, afirmă Iisus (Matei V, 17 și urm.). Este o exprimare simplă, concisă și, nu mai puțin, enigmatică, pentru a exprima un proces, care – în realitate – se dovedește complex. Caracterul paradoxal al Cărții Cărților se accentuează atunci când se trece la Noul Testament.

¹⁴ Oscar Cullman, *Noul Testament*, traducere de Cristian Preda, București, Editura Humanitas, 1993, p. 177.

Așadar, aflăm că există Lege în fiecare din cele două. La fel, că în cuprinsul Noului Testament nu se „strică” (neagă, distruge) Legea, ci se împlinește. Prin urmare este vorba de una și aceeași Lege, nu de două Legi diferite. Cele două Testamente nu fac decât să aducă două exprimări ale aceleiași Legi. Legea Veche trece în Legea Nouă. Cele două exprimări se continuă una pe alta, una se convertește în cealaltă: Legea lui „ochi pentru ochi și dinte pentru dinte” se transformă în „Legea iubirii” (Matei V, 38–48).

Chiar și reprezentările asupra Divinului suferă o transformare notabilă: dacă în Vechiul Testament Domnul simțea nevoia să se înfățișeze ca un Patriarh al tuturor patriarhilor, în fața căruia să te cutremuri de spaimă, această „frică de Dumnezeu” capătă altă semnificație în Noul Testament: este sentimentul de copil aflat în fața Divinului, devenit în primul rând un Tată protector și abia apoi unul pedepsitor. Accentele nu cad pe ideea de pedeapsă, ci pe educare și evoluție, pe cât posibil liber-consimțite, ale poporului lui Israel. Este adevărat, este dragostea unui tată, poate un pic diferită de cea maternă, dar complementară cu afectivitatea lui Iisus față de oameni și, pe lângă aceasta, a Sfântei Maria. Imaginea Divinului ca Tată Ceresc este oglindită fidel, sintetic, în rugăciunea „Tatăl nostru” (Matei VI, 9–13). Bineînțeles, imaginea lui Dumnezeu ca Tată se regăsește, în felurite forme, în tot cuprinsul Noului Testament.

De aceea, reprezentarea lui Dumnezeu ca fiind un personaj tiranic, absurd și capricios poate fi înșelătoare, chiar și în textele Vechiului Testament.

Legea, așa cum este exprimată în Vechiul Testament, este în forma Celor Zece Porunci date de Domnul lui Moise, pe tablele de piatră. Departe de a nega sau înlătura Cele Zece Porunci, Noul Testament le cuprinde într-o formă nouă, sintetizată, am putea afirma. Sunt două porunci esențiale, formulate în chipul a trei (în cea de-a doua sunt, de fapt, două), care își leagă înțelesurile foarte strâns: „Să iubești pe Domnul Dumnezeu tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta” și „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți” (Matei XXII, 37–40; Marcu XII, 28–34; Luca X, 27–37). Pentru a nu mai încăpea nici o îndoială, Iisus subliniază că „Mai mare decât acestea nu este altă poruncă” (Marcu XII, 31). Pentru a nu lăsa loc niciunei îndoieli și niciunei confuzii se precizează, în puține cuvinte, felul în care trebuie iubit Dumnezeu: cu partea afectivă și, deopotrivă, cu cea gânditoare a ființei tale, cu toată voința și energia ta; peste toate acestea iubirea este emisă și receptată, în primul rând, de suflet. De altfel, textele Bibliei sunt scrise în termen de suflet și cele sufletești, ceea ce – ne amintim – transcende nivelul înțelegerii literale. Cât privește cel de-al doilea enunț, unde cele două porunci împletite privesc relația cu aproapele și cu tine însuți, acestea sunt puse la același nivel, sunt de egală și mare importanță. Să te iubești pe tine însuți, dar fără să iubești pe aproapele; sau, să iubești pe aproapele, dar fără să te iubești pe tine însuți înseamnă să nu înțelegi și să nu urmezi Legea. Dumnezeu Tatăl, prin Fiul, a dorit să înțelegem că a trecut vremea descrierilor minuțioase și precise (proprie Vechiului Testament) a ceea ce nu poate aparține logicii formale: iubirea și sufletul (I Corinteni XIII).

Trecerea de la un tip de exprimare (vechi) la altul (nou) semnifică evoluția sufletească și spirituală a poporului lui Israel, a umanității în general. În fond, luând în considerare sensul literal (adică istoric) al textelor biblice, începuturile celor două Testamente sunt despărțite de aproximativ 1500 de ani. Trebuie să pornim de la ideea că Sfânta Scriptură are un caracter unitar și coerent, chiar dacă ni se prezintă dual, cu cele două testamente.

Vechiul și Noul Testament comunică (se unesc și își vorbesc unul altuia), pentru a pune în lumină venirea lui Iisus și mesajul christic (trimiterile, explicite sau implicite, în ambele sensuri, abundă). „Noul Testament în cel Vechi se ascunde”, ne spune Fericitul Augustin în Introducerea 73 la Ieșire/ Exod. Noul Testament completează, clarifică, pe undeva explică cele scrise în Vechiul Testament.

Paradigma se schimbă: în vreme ce în Vechiul Testament lumea de jos (materială, telurică, a corpului) este, deocamdată, o copie palidă a ceea ce arată Domnul ca model, în Noul Testament cele două lumi evoluează oarecum separat, ni se atrage tot timpul atenția de a nu le confunda și de a înțelege corect natura relației dintre acestea.

Noul Testament aduce niște schimbări majore: în vreme ce înainte poporul lui Israel era și rămâne, în ultimă instanță, singurul popor ales, singurul favorit în ochii Domnului, cu condiția să rămână monoteist și să asculte de Cele Zece Porunci, este însă supus la penitențe și purificări, când și când; odată cu venirea lui Iisus, se poate afirma că paradigma se modifică major: altături de poporul lui Israel, chiar dacă nu înaintea acestuia, Neamurile au șansa, în cazul în care primesc pe Iisus și Vestea cea bună (ceea ce însemna că deveneau creștini autentici) să fie aleși ai Domnului, la rândul lor. Gândire în profunzime, dacă lucrurile nu ar fi stat astfel, înțelegem că intențiile, truda și lucrul apostolilor ar fi fost inutile.

3.4. Dialectici: pace-război, bine și rău, creație și distrugere

Prin „război” înțelegem o sferă foarte largă, pe care – de regulă – o asociem cu distructivitatea și cu „răul”. În această sferă se regăsesc noțiuni ca violența, lupta, confruntarea, conflictul armat și uciderea.

Semnificația războiului și a păcii, în general, diferă de la spațiu la spațiu și de la epocă la epocă. Cu atât mai mult, aceste semnificații sunt diferite pentru moduri diferite de lectură a Bibliei și chiar pentru marile secvențe ale Vechiului și Noului Testament.

Unele tipuri de războaie pot fi considerate – în anumite condiții – legitime: războaie pentru apărarea patriei și cele pentru credință, atâta vreme cât ele nu depășesc acea graniță și nu devin instrumentul vreunui interes omenesc, de orice fel, sau al cruzimii gratuite¹⁵. A rămâne întors către Dumnezeu, aproape de El, este mai important decât a încerca să păstrezi, cu orice preț pacea: tu, om sau comunitate de oameni, nu ai cum să cunoști sau să înțelegi până la capăt planurile divine. Puterile tale de om sunt limitate și nu te poți compara cu Dumnezeu. Există motivații adânci și, de asemenea, mai puțin adânci (care le dublează pe primele), ale folosirii fermității, forței, violenței, luptei: în Vechiul Testament găsim episoadele „pomului Cunoașterii și izgonirea din Rai”, „Cain îl omoară pe Abel”, „Turnul Babel”, „Potopul”, „pedepsirea Sodomei și Gomorei”¹⁶; Isav vinde lui Iacov dreptul de întâi născut (cu toate cele ce urmează, discordia dintre cei doi), lupta, în cort, a lui Iacov-Israel cu un necunoscut ce s-a dovedit mai târziu a fi Dumnezeu, succesele luptelor proorocilor (Moise, Ilie) cu magii păgâni. În Noul Testament pot fi identificate secvențe care nu pot fi explicate profund, complet și până la capăt prin reducerea la mecanisme liniare. Fără a avea pretenția de a desluși complet sau de a da rezoluții cu caracter teologic

¹⁵ Sfântul Nicolae Velimirovici, *Războiul și Biblia*, ediția a III-a, revizuită, traducere din limba sârbă de Adrian Tănăsescu-Vlas, București, Editura Sophia, 2010, p. 96.

¹⁶ *Ibidem*, p. 84.

și dogmatic (ci mai degrabă cultural-etnologic și filosofic), am putea să părăsim ideile de logică formală și sens literal – ca fiind unicele sau cele mai importante grile de interpretare. Dimpotrivă, acestea reprezintă doar puncte de plecare și completări pentru căpătarea unei viziuni mai cuprinzătoare.

„Binele” și „răul”, în spiritul diferitelor niveluri de logică și de interpretare, pot avea alt înțeles într-un context diferit. Gândim că „binele” este bine și „răul” este rău doar în cazul unei lecturi *ad litteram*. La fel, pacea și războiul. În ultimă analiză „monopolul violenței” este deținut de Domnul Dumnezeu, chiar dacă aparențele duc spre alt mecanism. În fond, folosirea forței, a violenței, uciderile, distrugerile, de către oameni, se fac tot înăuntrul planului divin, oamenii (conduși de liderii lor) nefiind decât niște instrumente. Este un lucru valabil și în cazul răzbunărilor (de toate felurile), cărora, dacă li se dă curs, strică echilibrul dinăuntrul planurilor și scenariilor divine. Pe de altă parte războiul săvârșit în numele Domnului este un război sfânt¹⁷.

4. Planul Divin

4.1. Plan Divin: coordonate

Planul Divin este o invitație a Domnului, adresată poporului lui Israel, la autotranscendere, autoeducație, autocizelare. Itinerariul, piedicile, purificările și penitențele poporului lui Israel sunt, în esența lor, o invitație la educare și maturitate pe care le-o face Divinul. Este o narațiune despre om și umanitate. A comunica direct cu Domnul Dumnezeu este un privilegiu infinit, aceasta te situează în rând cu proorocii și profeții. Faptul că Domnul se adresează direct înseamnă că este trasată o misiune importantă în această lume, Creația Divină, în care soarta întregului popor al lui Israel atârână de liderul ales. Salvarea unei părți însemnate din Creație reprezintă o mare responsabilitate.

Periodic are loc reînnoirea legământului lui Dumnezeu cu liderul poporului lui Israel (patriarh, prooroc, profet, judecător, rege) aflat „în funcție”.

Printre componentele principale ale „schemei” decurgând din desfășurarea Planului Divin pot fi numite: legământul cu poporul lui Israel pe care îl anunță Dumnezeu, liderul, stadiul religiozității, recompense, pedepse și penitențe, condiționări, delimitări, parametri ai comunității din etapa dată.

Înăuntrul Planului Divin, populațiile aflate, deocamdată, în zona și înăuntrul Pământului promis (populații păgâne, idolatre, care persistă în păcate) trebuie învinse, dislocate, chiar exterminate. Poporul lui Israel nu trebuie să se amestece în nici un fel cu aceste populații, nu trebuie să lege căsătorii (adică să-și amestece sângele cu cel al păgânilor) sau prietenii.

Credem că nu este vorba de o discriminare gratuită, ci de respectarea principiului după care amestecarea accelerată (într-un timp scurt) a două niveluri diferite de cultură și civilizație a două populații duce, inerent, la uniformizarea acestor populații, uniformizare care se va situa la nivelul celui mai coborât dintre cele două.

Lista liderilor (a celor aleși) cu care, într-un fel sau altul, Domnul Dumnezeu a încheiat un legământ îi cuprinde pe: Noe, Avraam, Isaac, Iacov-Israel, Moise, Iosua Navi, Samuel, Saul, David, Solomon. Pe lângă faptul că legămintele sunt uneori numite

¹⁷ *Ibidem*, p. 70, 71, 77.

explicit, altele nu, ele diferă ca formă și intensitate de la lider la lider. În fond, lideri diferiți au, în etape diferite de evoluție, misiuni diferite. Ajungerea la Pământul Promis, situația și statutul momentului dat (al poporului lui Israel) sunt proporționale cu măsura religiozității, credința deplină în Domnul Dumnezeu, atitudinile și comportamentele.

Din lista recompenselor oferite de Dumnezeu pentru atitudinea și comportamentele în acord cu Voia Lui se pot enumera: eliberarea din captivități, pacea, bunăstarea (și chiar bogăția), înmulțirea și perpetuarea neamului. Cele mai importante căi de recompensare sunt condiționate precis de Domnul.

Lista păcatelor pare ceva mai lungă, din simplul motiv că liderul, oamenii, poporul ales, Poporul lui Israel trebuie să manifeste multă grijă, atenție, supunere față de Dumnezeu: neascultare, răzvrătire și cărtire, idolatrie (vezi Numeri XXV) și politeism, lipsa credinței, necumpătarea și lăcomia, autosuficiența, trândăvia și lenea, întoarceri sau coborâri la stadiul de animalitate (în diferite forme și grade; să nu uităm că Domnul a creat omul „după chipul și asemănarea Sa”, a se vedea Facerea I, 27), orgoliu luciferic.

Pedepsele și penitențele sunt orientate spre viitor și nu spre trecut, acestea sunt date de Dumnezeu oamenilor nu pentru că au fost răi, ci ca să fie mai buni decât au fost.

Ca urmare a depărtării de Domnul și a săvârșirii de păcate poate fi identificată o listă de pedepse, penitențe și purificări: cu moartea (la nivel individual sau colectiv; asistăm la exterminarea, inclusiv, a unui segment semnificativ din poporul lui Israel sau chiar exterminarea unor seminții întregi, dintre popoarele (păgâne, idolatre) aflate în aria Pământului promis), diminuarea longevității (ne amintim că Matusalem, Set, Enos, Enoh, Lameh și Noe au trăit 969 de ani, respectiv 912, 905, 365, 753, 950 de ani, în vreme ce Moise a avut o viață pământească de doar 120 de ani, a se vedea, Facerea VI, 1 și urm.), întâzieri și/ sau amânări în atingerea unor ținte (cea mai elocventă, pedeapsa pentru cărtire, este amânarea cu 40 de ani a intrării poporul lui Israel în Pământul promis, Numeri XIV, 23–34), captivități și robii (egipteană, babiloneană), dărâmarea Templului, împărțirea Țării în două¹⁸ (Iudeea și Israel; diviziune care a avut loc după domnia lui Solomon), războaie și existența unor inamici hărțuitori¹⁹, se permite dușmanilor de a cuceri țara, calamități de toate felurile, distrugeri și pierderi.

Dacă privim Planul Divin ca pe o invitație a Domnului la evoluție, atunci întreaga desfășurare descrisă în textele biblice nu apare decât ca un îndelungat și complex proces de educare la care poporul lui Israel este suspus. Însă un proces de educare presupune în mod hotărât o interacțiune densă între educator și educat, normele (semnificate de Lege) arată poporul lui Israel, atitudinile și comportamentele potrivite; prin încercări repetate educatul (poporul lui Israel și, mai târziu, întreaga lume creștină, întreaga umanitate) devine din ce în ce mai bun. Devierile de la normă, scăderile sunt observate ca atare de Domnul, care oferă, periodic, recompense sau pedepse, penitențe și purificări.

Pedepsele, penitențele au mai mult un caracter colectiv decât individual. Răspunderea (în fața lui Dumnezeu) este, în primul rând, a liderului și este solidară (a acestuia, împreună cu întreaga comunitate). Aici este de adăugat și că poporul lui Israel

¹⁸ M. Eliade, *op. cit.*, p. 213.

¹⁹ Sfântul Nicolae Velimirovici, *op. cit.*, p. 88.

primește periodic noi șanse de a se face din nou plăcut în fața lui Dumnezeu; acesta este unul din indiciile faptului că, într-adevăr, este „poporul ales”.

4.2. Voia Domnului și liber-arbitrul

Considerăm că punctul de vedere divin față de liberul-arbitru al omului a rămas neschimbat în toată istoria omenirii, din vechime și până astăzi. Ceea ce s-a schimbat, de la o epocă la alta, au fost contextele și puterea de înțelegere a omului-individ.

Deschiderea acestor comentarii, legate de liber-arbitru și de folosirea lui în lume și în viață, ating fondul întregii teme a Planului Divin: omul (liderul și comunitatea, poporul lui Israel) trebuie să se înscrie armonios în Planul Divin, printr-o kantiană înțelegere a necesității (după Immanuel Kant: „libertatea este necesitatea înțeleasă”). La o extremă poți fi un păgân (nu la vedere, ci chiar în fond), care profesează anarhismul și hedonismul accentuat, care nu și-a însușit marile comandamente divine (Legea), sau, dacă el crede că și le-a însușit, prin atitudini și comportamente păgâne, idolatre, politeiste, este monoteist doar cu numele, se autoiluzionează și, de fapt, nu este decât un păgân.

Tot ceea ce se întâmplă este stabilit de Sus, omul-lider și poporul lui Israel având posibilitatea de a-și folosi liberul-arbitru cât privește forma și ritmul în care își vor îndeplini misiunea²⁰.

În ce proporție poate dispune omul de liberul-arbitru? Erau proporții diferite în antichitatea Vechiului Testament sau cea a Noului Testament față de zilele noastre?

Mai întâi trebuie să stabilim ce se înțelege prin liber-arbitru. Unui individ i se permite să hotărască pentru el însuși și prin el însuși. Pe de o parte, liber-arbitrul omului ca individ are unele limite (care țin de întocmirile de Sus, dar și de cele dinăuntrul societății omenești). Pe de altă parte individul face parte dintr-o comunitate. Ceea ce înseamnă că de Sus i se dă sarcina, deloc ușoară, deloc statică, a unui echilibru și a unui efort de armonizare continuă între Voia Domnului (Legea, Planul Divin), voile comunității și voia omului însuși. Calea lucrului cu sufletul nu este nici liniară, nici scurtă, nici ușoară, nici lipsită de suferință. Așadar, destinele (al poporului, al neamului, al familiei, al individului) se suprapun și se împletesc, așa încât, de pildă, unui om îi este dat să ajungă de la punctul de plecare la destinație, dar drumul ales, ritmul și forma în care parcurge acest drum sunt, în genere, hotărâte de el însuși.

Se spune, nu fără temei, că „omul propune și Dumnezeu dispune”. În mod real, cine propune și cine dispune? „Omul propune și Dumnezeu dispune” sau „Dumnezeu propune și omul dispune”? Suntem trimiși din nou la diferitele moduri de a lectura Biblia și, în egală măsură, la diferitele niveluri de logică. Ambele afirmații sunt valide, dar nu neapărat în același timp și, hotărât lucru, nu în același registru. Sunt două tipuri de conlucrare ale lui Dumnezeu cu omul, însă probabil că trebuie stabilite nivelurile la care operează fiecare din cele două. Dacă excludem din discuție, de la bun început, haosul (conexat cu anarhia) și predestinarea implacabilă (ceea ce generează atitudini fataliste), ajungem la a stabili măsura în care omul dispune de liber-arbitru. La o lectură mai atentă vom observa că celor două afirmații deja menționate le corespund două măsuri diferite ale liber-arbitrului. Cel mai înțelept ar fi să situăm pe „Dumnezeu propune și omul dispune” superior lui „Omul

²⁰ *Ibidem*, p. 63, 68–69.

propune și Dumnezeu dispune”, din mai multe motive: mai întâi pentru că „Dumnezeu propune” este – în fond – parte a Planului Divin, cadrul necesității, în care omul se poate înscrie cu deciziile și acțiunile sale. Omul poate alege (dispune) doar înăuntrul acestui cadru și nu în afara lui. Omul nu poate dispune decât pe baza unor propuneri pe care Divinul *apriori* i le face.

La un nivel ceva mai coborât (când individul ia în considerare conlucrarea Domnului cu el), omul poate face propuneri pe care Domnul le poate accepta sau nu, însă în acest tip de situații nu se exclud cu totul derapajele de tip luciferic. Atitudinile luciferice cheamă fapte care – în primă instanță/ fază – pot părea pline de succes; însă tocmai acest tip de atitudine și rezultatele ei antrenează o cădere a omului²¹.

4.3. Misiunea poporului lui Israel

Atitudinile, stările de spirit și faptele poporului lui Israel sunt strâns corelate cu apropierea sau depărtarea față de Dumnezeu, ceea ce însemna apropierea sau depărtarea de Voia Lui²².

Poporul lui Israel reprezintă, în termeni contemporani și convenționali, un „proiect-pilot” și un element esențial al Planului Divin: este, de fapt, umanitatea care crește, treptat, în număr și în calitatea ei, după numeroase prefaceri, modelări, sincope și convulsii; vorbim de o evoluție de la indivizi aleși, la un popor ales și, în cele din urmă – model ideal – la o *umanitate aleasă*, în cazul în care ar deveni și ar rămâne, în esența ei, o umanitate creștină (cu oameni creștini), în teorie și practică. În alți termeni, se poate aprecia că Planul Divin prevedea ca poporul lui Israel, după anumite stadii de evoluție și câștiguri calitative și cantitative, să devină – încetul cu încetul – un mare popor creștin (așa cum, în anumite privințe și – firește – în anumite limite, avea să ajungă Bizanțul).

Poporul lui Israel este simbolul întregii umanități, iar evoluțiile poporului lui Israel, de la Facere (începutul Vechiului Testament) până la Apocalipsa lui Ioan (sfârșitul Noului Testament) reprezintă evoluțiile spirituale ale întregii umanități.

Legămintele pe care Dumnezeu le face cu fiecare dintre liderii poporului lui Israel²³, au obiective principale (în esență aceleași pentru fiecare lider) și conțin coordonatele, amploarea, condițiile și delimitările sale. Legămintele lui cu liderii anteriori lui Moise (patriarhi, prooroci) sunt în acord cu o „religiozitate a patriarhilor”. Exigențele Domnului, privitoare la fiecare lider în parte, așa cum apar în enunțul fiecărui legământ. (Numeri, XIII, XIV).

Misiunea poporului lui Israel este mai dificilă decât a altor popoare. Totodată Domnul Dumnezeu este generos și are multă răbdare (oferă șanse de îndreptare repetate poporului lui Israel), în același timp El este și aspru. Legămintele succesive ale Domnului cu poporul lui Israel, prin intermediul liderilor aleși, în diferitele/ succesivele etape de Dumnezeu: patriarhi, prooroci, judecători, regi. Aleșii Domnului puteau avea, simultan, două sau trei dintre aceste statute. Dacă de la plecarea din Egipt se numea poporul lui Israel, denumirea ca atare rămâne mult timp pe mai departe (pe tot parcursul Vechiului Testament). Un popor fără țară, care scapă din Egipt cu mare greutate, devine un popor,

²¹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 112, 113.

²² *Ibidem*, p. 79.

²³ Edmund Jakob, *Vechiul Testament*, traducere de Cristian Preda, București, Editura Humanitas, 1993, p. 95.

deja mai numeros, care peregrinează, iar uneori rătăcește prin deșertul unei credințe fluctuante și ecranate de ispite necontracarate.

Ca lider al poporului lui Israel este imperios necesar să te ridici la înălțimea legământului pe care Domnul l-a încheiat cu tine: se subînțelege că dacă ți s-a trasat acest legământ (o misiune de îndeplinit, cu toate aparențele copleșitoare) îl poți duce la îndeplinire. Dumnezeu vede, în fiecare dintre lideri, ceea ce este și ceea ce poate (chiar dacă este Singurul, deocamdată, care vede astfel).

Cât privește tipul de relație al liderului, „ales”, cu Dumnezeu, invariabil și periodic, Domnul selectează, după criterii numai de El știute, liderul poporului lui Israel. După care, la scurt timp, face cu acesta un legământ care cuprinde, pe lângă instrucțiunile generale, anticiparea formulărilor Legii (ne amintim că formularea Legii ca atare nu a fost făcută și dată decât începând de la Moise) și unele indicații particulare, legate de situația și contextul date, în raport - desigur - cu etapa evoluției poporului lui Israel.

Până la primirea Legii de către Moise exista *religia patriarhică*, de la sine înțeles monoteistă: credința într-un Dumnezeu unic, calitatea globală și profundă, deocamdată nebuloasă, de a fi *drept*, exemple în acest sens fiind Noe, Avraam, Isaac, Iacov-Israel, Iosif. De ce, de pildă, Isav (fratele mai mare al lui Iacov) nu a putut deveni drept? În spiritul celor comentate în legătură cu o atitudine potrivită față de Divin și, mai departe, cu o ierarhizare incorectă a priorităților de simțire și de acțiune, Isav vinde fratelui său mai mic, Iacov, dreptul de întâi-născut (Facerea XXV, 29–34). Dacă schimbul ar fi fost echivalent, acea întâmplare nu ar fi fost prezentă în rândul textelor biblice și nici pomenită în lucrarea de față. Însă acel drept este vândut pe numai un blid de linte, într-un moment de slăbiciune al fratelui mai mare, care a dat întâietate corpului și momentului prezent, punând între paranteze viața în durata lungă. O ierarhizare la fel de incorectă a priorităților de simțire și de acțiune vedem și în episodul cu Iisus care vine la casa Martei și Mariei. Deși, de astă dată, nu este vorba de o slăbiciune sau de apropierea de stadiul unei animalități, Marta dă prioritate lumii acesteia, mundanului, teluricului, în vreme ce Maria „alege partea cea bună” (Luca X, 38–42).

Fiecare lider beneficiază de un scenariu sensibil diferit în cadrul legământului pe care Dumnezeu îl face cu acesta.

Israel este omul Iacov, însă îmbunătățit (la fel cum Avraam/ Abraham este un Avram îmbunătățit). Episodul visului cu Scara, al lui Iacov (Facere XXVIII, 24–29) reprezintă, practic, legământul Domnului cu Iacov: cei doisprezece fii ai lui Iacov-Israel reprezintă cele 12 viitoare seminții ale poporului lui Israel (Facere XLVI, 8; XLIX, 28).

Evoluții care par de neînțeles simțului comun au loc și în Noul Testament. Schimbarea numelui de Simon în Petru (Chifa, adică piatră) nu face decât să anticipeze ceea ce numai Iisus a văzut de la început în pescarul-pescar devenit, brusc, „pescar de oameni” (Matei IV, 18–19; Luca V, 10) și piatra de temelie a Bisericii (Luca XXII, 31; Ioan XXI, 15–17). Ceea ce, tacit, ne trimite și la faptul că Iisus a văzut (cu ceva timp înainte) în Simon, viitorul Petru, tripla trădare care avea să aibă loc înainte de cântatul cocoșilor (Matei XXVI, 69–75; Luca XXII, 54–62), însă aceasta nu a cântărit mai mult decât datul profund al lui Simon Petru.

Un alt episod neotestamentar, oarecum nebulos, este cel care îl are ca protagonist pe Saul, israelit, dar și cetățean roman, inițial un prigonitor aprig al creștinilor. Pe drumul

Damascului are loc o „răpire” (Saul este „extras” din realitatea convențională pentru a avea loc o întâlnire a acestuia cu Iisus, Fapte IX, 3–8). Nu mult mai târziu el devine Pavel, apostol al Domnului (Fapte XIII, 9).

4.4. Timp-Spațiu-Om

Factorul *timp* și factorul *spațiu* prezintă alte coordonate și alte dimensiuni în niveluri de logică și de lectură supra-literale: cât privește timpul, ni se dau cifre, însă numai pentru a ne da seama de proporțiile diferitelor lungimi; cât privește spațiul, există (după cum ne spune Origen) un Egipt, un Canaan și un Pământ promis, un itinerariu, o Mare Roșie de traversat, o limită numită Iordan, niciodată liniară, mai degrabă simbolică decât geografice. Timpul și spațiul par să aibă o plasticitate, care întotdeauna are legătură directă cu atitudinile și stadiul religiozității poporului lui Israel²⁴.

Timpul (măsurat nu în unități convenționale, ci în segmente genealogice și etape-generații) și spațiul (incintele captivității, itinerariile, rătăcirile, hotarele simbolice ale Pământului promis) se adaugă coordonatelor esențiale ale omului-lider, comunității și individului-membru al poporului lui Israel. Iar „firul roșu” ale acestor coordonate esențiale nu poate fi, așa cum am mai subliniat de mai multe ori în prezenta lucrare, măsura atitudinilor și stadiului religiozității poporului lui Israel.

Coordonatele unei captivități (de pildă cea egipteană sau cea babiloneană/chaldeeană) ne arată, în complexitatea fiecăreia dintre acestea, dimensiunile unei pedepse și penitențe²⁵. O captivitate în care se situează, într-o anumită epocă, poporul lui Israel, ne arată relația acestui popor cu un timp neliniar și neconvențional, ne arată un Dumnezeu interactiv și just în asprimea Lui, ne arată – în fine – relația pe care o are poporul lui Israel cu Pământul promis; mai exact captivitatea înseamnă nu numai lipsirea poporului lui Israel de Pământul promis, anticipată sau ulterioară, ci și adăugarea – pe lângă șederea în pământ străin – a altor pedepse sau penitențe.

Itinerariul poporului lui Israel din Egipt către Pământul promis (Ieșire XIII, XIV, 17–22) cuprinde câteva praguri importante: Marea Roșie, peninsula Sinai (ce conține, deopotrivă, pustii, dar și muntele teofaniei), Canaanul, râul Iordan, Pământul promis. Traseul pe care l-a urmat poporul lui Israel poate fi gândit în coordonate spațiale, temporale și simbolice.

Hotarele „pământului promis” (Numeri XXXIV) sunt descrise în termenii sumei de teritorii care sunt, pentru moment, ocupate și locuite de unele seminții păgâne, ce vor fi dezlocuite, conform misiunii poporului lui Israel. „Pământul promis” este „Țara binecuvântată”, unde „curge lapte și miere”. Și aceasta trebuie înțeles astfel: ajungerea poporului lui Israel în „pământul promis”, rămânerea acolo, traiul îndestulat, pacea sunt condiționate de respectarea Voinii Domnului, de a rămâne plăcut Lui, de a respecta Legea (Poruncile), de a nu le încălca, de a fi „drept”.

Pământul promis este cu atât mai mare, mai neîmpărțit (unitar), mai plin de pace, de bunăstare, mai ferit de dușmani, calamități, dușmani sau plăgi, cu cât poporul lui Israel este mai plăcut lui Dumnezeu.

²⁴ M. Eliade, *op. cit.*, p. 117–118.

²⁵ Sfântul Nicolae Velimirovici, *op. cit.*, p. 90–91.

Pământul promis, rezervat - cu anumite condiții - poporului lui Israel, este desemnat, de fapt, drept „leagăn al Umanității”, umanitate monoteistă și, începând cu mesajul lui Iisus, o lume potențial creștină.

Țara promisă este (ca și Egiptul, Mesopotamia sau Babilonul), mai degrabă, o stare de spirit și abia după aceea un reper spațial convențional, aceasta aparține mai mult unei geografii simbolice, decât uneia concrete²⁶.

Nimic nu este oferit în mod gratuit, fără efort, fără sacrificii. Nimic nu este căpătat, odată pentru totdeauna. Totul se primește, totul se capătă cu atitudinea potrivită, credință, respect, grațitudine, efort, stăruință, curaj, luptă, inteligență și, de ce nu, cu maturitate și înțelepciune. Poporul lui Israel și celelalte seminții din areal sunt popoare ale Mediteranei și ale deșertului: prima aducea abundență, al doilea un preț apreciabil de plătit în lupta pentru supraviețuire.

De ce, după domnia lui Solomon, regatul a fost împărțit în două, iar partea de sud, care era Israelul (cu Ierusalimul, cortul, Templul, chivotul) a căzut în stăpânirea popoarelor păgâne, mai aproape de Domnul rămânând tocmai Iudeea? Este una din secvențele de educare, pedeapsă, purificare și penitență pe care Domnul le aplică poporului lui Israel. Deși foarte important, Templul - conținând Chivotul - nu era important atât prin el însuși, cât prin ceea ce reprezenta el în Planul Divin. Zidurile Templului, obiectele materiale în general (cum a exprimat atât de plastic și Platon) sunt niște ecouri palide a ceea ce stă în spatele și deasupra lor, ceea ce le generează.

Omul poate fi înțeles ca om-individ și, totodată, ca om-comunitate (familie, neam, grup, seminție, umanitatea ca întreg).

Se poate aprecia că există, pe lângă cele deja menționate de noi anterior, un legământ al Domnului cu fiecare om-individ în parte: fenomen din ce în ce mai vizibil, o dată cu înaintarea în timp. Ne referim la mesajul christic, primirea Bunei Vești, a Noii Legi, a credinței în Înviere²⁷.

Dacă în Vechiul Testament asistăm la existența unui colectivism (comunitatea în întregul ei, condusă de un lider cu care Dumnezeu făcuse un legământ, iar oamenii ascultau de El și de Voia Lui prin lider - fie el prooroc, preot, judecător sau rege), în Noul Testament accentul se mută în mai mare măsură pe omul-individ; se face apel la credința omului și ascultarea lui față de Domnul și față de Lege, în condițiile-cadru ale Legii în exprimarea nouă (Legea iubirii)²⁸. Este de la sine înțeleasă o relație a omului cu Domnul, dar cu prezența armoniilor între semeni și a comunităților în ansamblul lor.

5. Încheiere

Conform nivelurilor de lectură superioare celui literal, în condițiile/ cadrul înțelegerii și practicării unei religii monoteiste, cu o viziune unitară a Creației - și ne referim mai cu seamă la creștinism, între „cele trei religii ale Cărții” (celelalte fiind iudaismul și islamismul) - putem începe să vedem că Planul Divin are ca obiectiv principal evoluția omului (creația Lui), luat separat ca individ și a comunităților umane, considerate în ansamblul acestora.

²⁶ Origen, *op. cit.*

²⁷ M. Eliade, *op. cit.*, p. 424-427.

²⁸ Explicitată pe deplin, credem, de Sf. Pavel, în I Corinteni XIII.

După cum reiese din textele biblice, această evoluție, în primul rând spirituală, are legătură directă cu apropierea omului de Divin, de Legea Lui, de Porunci. Este un proces complex, îndelungat, în care creația și distrugerea, binele și răul, pacea și războiul nu trebuie considerate întotdeauna ca net despărțite, ca opozite, în interiorul fiecărei perechi de noțiuni ele trec dintr-una în alta, punând sub semnul întrebării perspectivele imediate, simpliste, superficiale și reduționiste.

În încheiere dorim să menționăm că temele exprimate și sintetizate în această lucrare datorează enorm mai multor cărturari, gânditori și savanți creștini, din vechime sau din zilele noastre. Este cu neputință să-i pomenim pe toți, de aceea dorim să ne exprimăm și aici întreaga noastră recunoștință față de toți aceștia.

DESPRE VARIAȚIUNE ȘI ORNAMENTICĂ

Ioan HAPLEA*

On Variation and Ornamentation (Abstract)

This paper explores the much debated topic of ornamentation and variation in Romanian folk music. It starts by comparing the canonical techniques of variation established in the Western art music with the correspondent folkloric practice and by proposing a distinction between the two, a distinction concerned with the existence of clear-cut thresholds between a base structure and the overlaying ornamentation.

The main argument of the paper is that folk music should be considered as a natural product. To demonstrate this, we advance a series of arguments ranging from theology to anthropology and post-structuralist theory that led us to conclude that the folk song is, in its entirety, an ornamented flow and that the multiple variants of a song are situated in a continuous, rather than discrete perspective. As a case study, we chose to illustrate these conclusions with a succinct analysis of a group of songs from the Apuseni mountains collected by Béla Bartók.

Keywords: folk song, variation, ornamentation, post-structuralist theory, deconstruction.

Cuvinte-cheie: cântec popular, variație, ornamentală, teorie poststructuralistă, deconstrucție.

În perioada de vârf a Principatului Transilvaniei, la Curtea princiară din Alba Iulia performa muzical un ansamblu instrumental consistent, alcătuit din oameni de muzică (*i musici*) veniți din Europa, în special din Italia și Germania. Ansamblul asigura suportul muzical pentru manifestările laice și religioase, intime și publice, și era capabil să acopere instrumental sau vocal toate repertoriile necesare scriind, transpunând, compunând, transcriind, metamorfozând cu subtilă știință muzicală repertoriile europene ale vremii. Beneficiind de colaborarea unor iluștri maeștri ai vremii (Mosto, Diruta), cele auzite la castel erau sincrone cu muzica celorlalte curți europene, interesul pentru muzică în acele vremuri fiind similar cu cel pentru sport din zilele noastre: se plătea performanța, aveau loc transferuri și astfel ștacheta curții era ridicată în bună măsură prin calitatea colaborărilor muzicale¹.

Unul dintre muzicienii pomeniți, Diruta, autorul unei lucrări intitulate *Il Transilvano*, ne oferă într-o lucrare teoretică un exercițiu de ornamentală denumit *diminuție* exersat pe un *canzone* al contemporanului său, Mortaro. Unele exemple extrase și prezentate în Fig. 1 fac demonstrația unei anumite tehnici de înflorire a unor sunete, de

* Academia Națională de Muzică „Gheorghe Dima”, Cluj-Napoca.

¹ Din păcate, traseele europene ale unor muzicieni erau acoperite și cu servicii de informații, observații, aduceri la cunoștință, lucru care, pe lângă practica muzicală, poate aduce lămuriri legate și de destinul dramatic al vieții unora dintre ei. Câte un turneu al unui grup instrumental la o curte europeană era concomitent un veritabil exercițiu SIE al vremii, sub acoperire sonoră.

obicei cu durată mai lungă, tehnică ce se învăța, dădea vioiciune execuției și expresiei și nu se instala agresiv, ci era cerută chiar de practica muzicală a vremii. Privirea atentă asupra acestor exemple vedește existența unui stil ornamental, un soi de galanterie salonardă, am îndrăzni să-i spunem chiar un canon al ornamenticii care făcea dovada alinierii europene a celui ce o practica, a *aggiornamento*-ului la atmosfera stilistică a epocii. Se poate observa caracterul de dantelărie al acestor ornamente, un fel de traforare superficială a materialului, existența chiar a unui prag de adâncime care separă structura de rezistență de *superflu*-ul ornamental neadăugat, ci obținut prin diminuția existentului. În acest caz, variaționalul este un termen care se referă la straturi mai adânci ale discursului. Muzicologia vorbește de fapt despre variațiuni ornamentale, variațiuni pe bas ostinat și variațiuni de caracter, vectorul care le traversează fiind cel al adâncimii. Termenul variațiune ornamentală suprapune oarecum cei doi termeni și egalizează aceste practici la nivelul superficial al discursului, înțelegându-se prin el o oarecare decorare.

Contemporană cu arta galantă a curții albaiulene, în satele presărate pe dealurile și văile din preajmă, fremăta o altfel de muzică, diferită prin esență, producție, practică și circulație. Într-unul din ele, Pătrângeni (Petroșan), situat în sus pe Valea Ampoiului la câțiva kilometri de Alba Iulia, Béla Bartók, în iarna anului 1911, culege de la *o fată*, de la *Ana Turc și alte fete* sau de la alți țărani români 25 de melodii diferite. Două dintre ele constituie subiectul de reflecție al prezentului material.

Privind atent creația folclorică, constatăm că tandemul *variație-ornamentare* se suprapune și la alte straturi mai adânci decât cele de suprafață, iar pragurile se estompează, granița este ubicuă; în traseul spre adânc, spre miez, avem mai curând de-a face cu ceva ce ține de continuitate și nu de discret; ori continuitatea este caracteristica esențială a viului. Atunci când ornamentul nu mai are frontiere care să-l separe de variațional, am putea privi întregul cântec folcloric ca pe un tril ornitologic, o ornamentare în întregime nu a ceva, ci o stare de beatitudine acustică ce-l deosebește net de pragurile lui Diruta și ale muzicii literate. Îndrăznim să avansăm această perspectivă legată de cântecul folcloric ca fiind un „tril existențial”, o manieră quasi-naturală de a da glas unei trăiri interne, o „revărsare melodică”, după expresia lui C-tin Brăiloiu.

Brăiloiu și Bartók se referă de nenumărate ori la această muzică, ea fiind un produs natural, iar cei ce se ocupă cu cercetarea ei sunt niște naturaliști propriu-ziși. Bartók scrie: „Aceste produse [folclorice veritabile] pot fi privite ca *prode naturae* (s.n.) pentru că nașterea celei mai caracteristice particularități a lor – formarea stilurilor pregnant unitare – poate fi explicată numai prin predispoziția creatoare de variație a marilor mase ce trăiesc într-o comunitate spirituală, predispoziție care funcționează în mod instinctiv într-o singură direcție.”²

Această exprimare dezvăluie adâncă reflecție legată de muzica folclorică, venită după imersia într-un material extrem de extins și având greutatea cunoscătorului. Sinergetica acțiunilor, născută din trăirea împreună într-o spiritualitate comună și în vremuri asemănătoare, se manifestă printr-un fel propriu de generare variațională care, împreună, creează un stil. Fiecare privighetoare cântă într-un fel propriu al ei,

² Béla Bartók, *Însemnări asupra cântecului popular*, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1956, p. 136.

dar toate privighetorile împreună au un cântec care se deosebește de acela al cintezelor de exemplu.

În tratatul evreiesc Mișna, se scrie: „Omul poate imprima o sută de mărci cu un singur sigiliu și toate vor fi identice. Dumnezeu, Regele regilor, Cel Sfânt, slăvit fie El, îi înseamnă pe toți oamenii cu sigiliul lui Adam. Cu toate acestea, nici unul nu seamănă cu celălalt”. Noam Chomsky crede că dacă un extraterestru ar coborî pe pământ și ar asculta toate limbile pământului atât de diversificate, i s-ar părea că toate nu sunt decât niște dialecte ale unei limbi unice. Termenul ebraic pentru *marcă, ștampilă, semn, pecete* este MITBA (מטבע), de aici derivând MITBAA^H (מטבעה) = monetărie sau MATBEANUT (מטבענות) = numismatică. (Termenul latin pentru *marcă* ne apropie de rostirea românească și este *impressa*.)

Abulafia crede că formele tuturor entităților sunt determinate de Numele divin imprimat asupra lor (ŞEM MUTBA = numele imprimat în spirit), iar Spinoza îl denumeste *Deus sive Natura*. Grupajul consonantic evreiesc MTB (מטב), la care am făcut pomenire mai sus, este preluat în scolastica medievală pentru a indica „imprimarea esenței unui anumit lucru în materie”³. Se vorbește așadar de *natura naturans* și *natura naturata*. „În latina clasică termenul *natura* nu a produs un verb derivat. *Naturare* ca formă infinitivă posibilă a lui *naturans* sau *naturata* este necunoscut înainte de sfârșitul secolului al XII-lea dacă se acceptă argumentele filologilor.”⁴

Ne întâlnim astfel cu două tipuri de logică: cea aristotelică a domeniului natural și cea cabalistică a domeniului teologic (sefiroți, limbaj). Cabaliștii au abandonat cercetarea naturii înconjurătoare și s-au aplecat asupra unui peisaj lingvistic. Din perspectivă hasidică însă, „interesul real față de fenomenele naturale era o exigență religioasă, aproape o obligație. Studiul naturii era încărcat de dimensiuni religioase și aceasta a devenit un domeniu indispensabil al speculației.”⁵ Natura devenea „forma contractată” a divinului. Din perspectiva ghematriei, echivalența dintre ELOHIM, HATEVA (natura) și HAMUGBAL (limitare) este simptomatică: אלהים (1+30+5+10+40) = הטבע (5+9+2+70) = המוגבל (5+40+6+3+2+30) = 86.⁶

Un pasaj hasidic menționează: „Dumnezeu Stăpânul Oștirilor este precum un soare și un scut [...]; la fel cum este imposibil să contempli soarele din cauza intensității radioase a luminii sale, în absența folosirii unui scut și a unui vâl despărțitor [...] la fel stau lucrurile și în cazul Tetragramei a cărei lumină este scânteietoare și cere o contracție și o limitare în numele Elohim, în ghematrie HATEVA (natura) este un astfel de scut.”⁷

Această contracție ne facilitează o anumită contemplare. Un cugetător anonim din secolul al XV-lea scrie: „Orice existență care a apărut în timpul celor șase zile ale Creației este o *existență naturală* (s.n.) și la aceasta trimite versetul din Geneza 2,3 conform căruia

³ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, traducere din limba franceză de Mihaela Frunză, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 146.

⁴ *Ibidem*, p. 145.

⁵ *Ibidem*, p. 142.

⁶ Conform dicționarului iudaic, ghematria este una dintre cele 32 de reguli hermeneutice folosite pentru interpretarea Torei. Fiecare literă a alfabetului ebraic are o valoare numerică; în felul acesta combinația de litere (consoane) are o semnificație și o greutate numerică (o calitate și o cantitate). Aplicarea ei este limpezitoare în multe situații confuze

⁷ Moshe Idel, *op. cit.*, p. 139.

Elohim a creat cu scopul de *a face* (s.n.), adică Elohim le-a creat cu scopul de a face în continuare plecând de la ele, căci în ziua a șasea El și-a terminat întreaga Sa lucrare, binecuvântat fie El, iar secretul lui Elohim este HATEVA, ca și când s-ar fi spus că natura a creat în continuare mai departe.”⁸

Filosoficul *lumea naturii* și teologicul *Casa lui Dumnezeu* subliniază această apropiere între semnificații. Aporetica suprapunere între unitate și diversitate (expediată șablonard în expresia *unitate în diversitate*) este misterul adânc al naturii.

Echivalent cu ELOHIM sunt și KOLEL [כולל] (20+6+30+30) = a include, a cuprinde, colecție, comunitate și KINUI [כנוי] (20+50+6+10) = nume, poreclă, pseudonim, particular, ele însumând tot 86.

Această suprapunere de semnificații este doar parțială, pentru că „numele Elohim admite [mai multe sensuri]: este o denumire a totalității forțelor naturale, face parte din numele Cauzei prime și se referă de asemenea la unul din atributele Sale prin care, glorie Lui, El este separat de celelalte entități. Această concepție despre Elohim ca *nume* generic al tuturor forțelor naturale este omogenă cu înțelegerea acestui nume ca obiect al verbului *A CREA* din primul verset al Pentateuhului. La început ordinea naturală a fost creată și numai după aceea au apărut diferite diviziuni.”⁹

Dacă, păstrând distanța, gândim vorbirea intonată/cântarea ca integrându-se în această multiplicare din sânul naturii, putem privi produsele naturale ale cântării folclorice ca făcând parte nu dintr-un discurs muzical gândit în termenii muzicologiei, ci ca o expresie „de sus” în care intonațiile nu sunt împinse de jos, ci trase de undeva din înălțimi.¹⁰ Orice parcurs atent al unei astfel de rostiri lasă impresia subiectivă a unui *muss es sein* aflat dincolo de orice convenție, purtând pecetea naturalului și manifestându-se în datele individualității. Acum variaționalul și ornamentalul își pierd semnificațiile independente și se suprapun într-un murmur global al întregii cântări ca întruchipare evanescentă a unei interiorități hărăzite. Amândouă împreună fac parte din miracolele constante din teoria lui Maimonide, numite *miracole ascunse*. Este astfel proiectată ordinea naturală asupra unui domeniu divin, „suprapunând procesele sefirotice superioare asupra *evenimentelor naturale* (s.n.) și transformând astfel Biblia în sursa esențială a înțelegerii autentice a realității, și simultan a istoriei și a naturii [...]. Cartea divină devine cheia înțelegerii cărții naturii, idee care ajunge să fie introdusă în gândirea Renașterii prin intermediul lui Pico della Mirandola”¹¹ și care va face o îndelungată carieră în cugetarea europeană. Natura este gândită ca fiind condusă de la un alt nivel decât cel terestru.

Sărind peste secole și aducând investigația noastră în perspectiva structuralistă și post-structuralistă, pledoaria pentru natural se reargumentează: „Când etnologii vor vrea să dezvolte studiul instituțiilor politice, vor trebui să acorde în consecință tot

⁸ *Ibidem*, p. 138.

⁹ *Ibidem*, p. 128.

¹⁰ Despre această *alimentare de sus* vorbesc numeroși creatori, omenește nepuncoși în a da explicitări logice legate de sursă („mi s-a dat”). Coleridge vorbește de creatorul ca „harpă eoliană ce vibrează datorită impulsurilor psihice a căror inițiere și scop imperceptibil se află în afara decretului conștiinței”. Sunt amintite iluminări vizionare, vise formatoare, entuziasme inexplicabile; Van Gogh, în scrisorile sale vorbește despre „întâlniri năucitoare cu un Dumnezeu ostil luxului artei”, luxul stând prea aproape de confort.

¹¹ Moshe Idel, *op. cit.*, p. 120.

mai multă atenție noțiunii de *putere naturală* (s.n.). Fără îndoială, această expresie este aproape contradictorie. Nu există putere care să nu-și afle forma și trăsăturile specifice într-un context social dat. Cu toate acestea, formula are o valoare aproximativă și poate fi luată ca o limită, cum spun matematicienii. Limita nu va fi niciodată atinsă, însă structurile sociale simple ne oferă, chiar în ordinea simplității lor, o expresie din ce în ce mai apropiată a acesteia. Psihologii și sociologii pot găsi în studii de acest gen o ocazie fecundă de colaborare.”¹²

Această *putere naturală* este ceva ce trece dincolo de cultural și învățare; ea este de fapt acel *moment zero* a cărui surprindere este râvnită de structuraliști (Jakobson, Barthes, Strauss). Este momentul în care limbajul muzical se sustrage fundamentului său logic, momentul în care umanul se topește în non-uman, iar cântecul devine un *tril* cvasi-ornitologic. Numai numele propriu rămâne și el este scris în caseta tehnică alăturată *trilului*. Aici, *opus operantis* și *opus operantur* se suprapun, iar cel ce cântă trebuie să fie cântarea însăși, sau altfel spus este ceea ce trebuie să facă și face ceea ce este.

Acest perpetuu tremur semantic realizat cu fiecare execuție se conturează în diacronie prin orice minimă modificare adusă rostirii muzicale în traseul ei între E-limbaj, extern, observabil, audibil, înregistrat în corpul muzical și gramatica denumită I-limbaj, intern, care nu există decât ca reprezentare a limbajului sub forma regulilor în sistemul cognitiv. În faza achiziției are loc tranziția E-I, iar în faza de producție de semne are loc tranziția I-E. În transmiterea sa culturală, limbajul muzical traversează o secvență de forma E-I-E-I-E-I... și este supus unei presiuni de selecție asemănătoare cu cea întâlnită în genetică.

„Spre deosebire de variantele culte, în aprecierea cărora intervin criterii substanțiale, *variantele populare se definesc rațional* (s.n.). O variantă folclorică reprezentativă este cea care prezintă maximum de similitudini cu celelalte variante. Modelul circulației textului folcloric oferit de Solomon Marcus devine astfel unul în care *odată creat* (s.n.) un text folcloric t „compus” de x este „citat” ca t₁, t₂, t₃ de către x₁, x₂, x₃ care, la rândul lor își transmit lecturile lui x’₁, x’₂... x’_n, într-un uriaș mecanism de transmisie și de deviere în care nimeni nu se mai întoarce vreodată la „textul original”; iar recitirea este practic necunoscută.”^{13 / 14}

¹² Claude Lévi-Strauss, *Antropologie structurală zero*, ediție îngrijită și prefațată de Vincent Debaene; traducere Giuliano Sfichi, Iași, Editura Polirom, 2020, p. 195. Cu privire la felul în care este desemnat șeful la populația nambikwara, Claude Lévi-Strauss spune că termenul esențial este *uilikandé* care înseamnă *cel care unește*. Transferând funcțiile sale în sfera cântării am sugera următoarele paralelisme cu privire la desemnarea tonicii ca putere organizatorică: decide plecarea = incipit; alege itinerariile = profil, traseu; fixează etapele ca fragmentări ale peregrinării = motive, rânduri, strofe, structuri; hotărăște durata popasurilor = cezuri; stabilește amplitudinea expedițiilor de vânătoare și de cucerire = ambitus, culminații; fixează amplasamentul pentru sezonul sedentar = cadența finală; susține unitatea grupului = tonalism/modalism; existența concomitentă a mai multor șefi = bicentrarea modală, paralelismul major-minor etc.

¹³ Sanda Golopenția, *Solomon Marcus sau despre bucuriile grave*, în Eadem, *Bulevardele vieții*, București, Editura Spandugino, 2018, p. 466.

¹⁴ Brăiloiu ne spune că prin circulație ceea ce se păstrează este sistemul. Repertoriul pentatonic de pildă permută până la epuizare acest sistem. Amplificarea lui se face prin apariții slabe, sunete apărute pe părți neaccentuate de timp ca melisme neonorate lexical și care prin uz repetat se consolidează, reamplasându-se optimal. Se poate gândi prin acest proces că pentatonica este o ornamentare adâncă a tetratoniei care la rândul ei... „*Legea-putere* se verifică pentru asemănarea bazată pe cel mai lung segment comun spre deosebire de cea definită prin numărul de note comune. Distanțele definite în primul mod conduc la un model de

Încercarea de a parcurge un traseu invers, de la inflorescențele terminale ale unui anumit arbore folcloric spre nucleul lui generator prin reducții succesive – considerându-le pe fiecare ca o ipostază ornamentală a celei ce o precede – o facem în temeiul unui traseu deconstructiv spre un sunet primordial care prin ornamentări succesive (aderențe subiective) și în puterea naturală a unei investiții de sus, face credibilă fiecare etapă a devenirii: „...deconstrucția operează la un nivel atât de elementar (sprijinindu-se de elemente esențiale și fundamentale), încât e dificil să gândești un discurs cultural care să nu fie susceptibil de o rescriere deconstructivă.”¹⁵

Gratuitatea performării unui anumit repertoriu, evadarea din utilitarism, din raționalitatea posesivă și abandonul în extaz și pierdere de sine, „risipa ca metodă terapeutică de supraviețuire” [Bataille], facilitează astfel de exprimări muzicale lirice în care lucrurile sunt născute și nu făcute, iar omul pare mai curând al cântecului decât cântecul al omului. În aceste cazuri lirice eliberate de sarcini speciale sau de impurități cu scopuri practice, exprimările muzicale se fac într-un domeniu al libertății, al desfășurării pure a formei potențiale.

Toată pledoaria noastră deconstructivă *schenker*-iană seamănă cu traducerea în proză a unei poezii, o reinstalare a unei anumite raționalități; traseul invers este instalarea și abandonul în gratuitatea lirică, o nesfârșită ornamentală prezentă la toate nivelurile.

Metodele folosite în atelierul în care demontăm mașinăria textului ne permit să constatăm că jocul diferențelor care nu au semnificație prin ele însele este cel care permite emergența sensului.¹⁶ Astfel „...deconstrucția se arată a fi [...] un exercițiu care tinde să deschidă diferențe în repetiția unui text, introducând în el o alteritate (verbul *a repeta* vine din sanscritul *itara*, ce se traduce cu *altul*).”¹⁷

Încercăm un exercițiu de trecere de la cunoașterea sensibilă la una intelectuală reflectând asupra problemei prin intermediul unui repertoriu din Munții Apuseni, aflat în Béla Bartók, *Romanian Folk Music*, vol. II.

Parcurgând colecția, ne surprinde exemplul 268f cântat de o fată din Petroșan (Pătrângenii, județul Alba) în ianuarie 1911. Exemplul înregistrat în fonograma 1.458b are șase strofe, lucru nemaîntâlnit la cântecele propriu-zise care în majoritatea cazurilor beneficiază de două strofe înregistrate. Credem că, surprins de variaționalul/ornamentalul

distribuție fractală, care poate fi imaginată ca o suprafață cu denivelări în pereții cărora există denivelări mai puțin adânci ș.a.m.d., iar distribuția cântecelor este asemănătoare repartiției unor granule așezate pe acea suprafață care vor ocupa minime de potențial. Deoarece se presupune că unele melodii au provenit din altele prezente sau trecute, trecerea dintr-un bazin în altul a însemnat depășirea prin forța naturală a unor bariere de potențial. Schimbările puțin importante sunt frecvente, iar cele majore progresiv mai rare, amintindu-ne de S.O.C. (Self Organised Criticality).” (Ioan Haplea; Ioan-Ștefan Haplea, *Construcție și deconstrucție în textul muzical popular românesc – colinda transilvăneană*, Cluj-Napoca, Editura Arpeggione, 2004, p. 146.).

¹⁵ Miguel Morey, *Gândirea franceză contemporană – Foucault și Derrida*, București, Editura Litera, 2021, p. 113.

¹⁶ Lucrurile sunt asemănătoare unui joc de șah în care mutarea în sine nu înseamnă decât schimbarea unei configurații, deplasarea centrelor de putere, tensionări și destinderi în amplasamente locale, reconfigurare strategică. În folclor aceste mutații provoacă o pluralitate de semnificații prin absoluta apropiere a vocii de idealitatea sensului.

¹⁷ Miguel Morey, *op. cit.*, p. 96.

execuției, Bartók lasă în derulare întregul cilindru al fonografului pentru a „ține pe loc” acest zbor ornamental/ variațional simptomatic.¹⁸

Așezate unul lângă altul, sunetele primei strofe, indistincte structural, sunt un tril expresiv despre care am vorbit:



Fără ajutorul textului ne vine greu să structurăm corect acest freamăt din secundă în secundă, în care ne ajută totuși la delimitări structurale periodicele salturi de terță precum și cele două salturi mari de cvartă și cvintă de la mijloc. Dacă privim suprafața încrețită a acestui cântec și felul în care această dantelă de suprafață se modifică de la strofă la strofă la un singur interpret, între interpreți din același sat și între interpreți de pe un mai extins areal transilvan, care se subsumează aceleiași tipologii, respectiv numărul 268, putem trage unele concluzii punctuale sau generale legate de lipsa unei frontiere care să delimiteze variaționalul de ornamental.

În nădejdea apariției unei cărți dedicate subiectului aflate în lucru, oferim 12 exemple analitice însoțite de o scurtă explicitare a lor.

¹⁸ Parcă furat de „trilurile” fetei, Bartok lasă cilindrul până la epuizarea ultimei strofe, acesteia lipsindu-i ultimele trei sunete care n-au mai încăput; citești parcă regretul pentru întreruperea mecanică a unui text muzical care s-ar fi dorit fără sfârșit.

Exemple din „Canzone” de Mortaro – cu diminuțiile lui Diruta

The image displays ten musical staves, numbered 1 through 10, each representing an example of a 'Canzone' de Mortaro. Each staff is written in a key signature of one flat (B-flat) and features a specific musical phrase. An arrow on each staff points to the beginning of a section where the notes are 'sprayed' or 'diminuții', indicating a decorative or ornate style. The staves show various rhythmic patterns and melodic lines, illustrating the characteristic 'cosmetizare galantă' (galant cosmetic) mentioned in the caption.

Fig. 1. Canzone de Mortaro cu diminuții realizate de Diruta. Valorile mari sunt pulverizate într-o spumă de suprafață, un *decorum* care ține de un fel de cosmetizare galantă, în ton cu tendințele similare ale vremii, regășibile și în alte domenii (arhitectură, vestimentație, mobilier, feronerie etc.).

PETROȘAN – două rânduri

16b - Ana Turc (o fată)

16c - fete

18e - fete

665u - o fată

670a - o fată

CEZURI

2 rânduri 5
 3 rânduri 10
 4 rânduri 10
 TOTAL 25 (Petroșan)

Fig. 2. Sunt marcate toate cântecele vocale înregistrate de Bartók în Pătrângenii. Aici sunt prezentate cântecele structurate în două rânduri melodice (5 ex.). Cu excepția exemplului 665u care este un cântec de seceriș, toate celelalte au același tip de bipolaritate modală.

PETROȘAN – trei rânduri

37a - Ana Turc și fete



39 - Alexandra Iov



41a - fete



52b - o fată (Ana Turc?)



150e - fete



111b - o fată



123d - fete



130a - fete



133 - fete (Ana Turc)



144 - fete (Ana Turc)

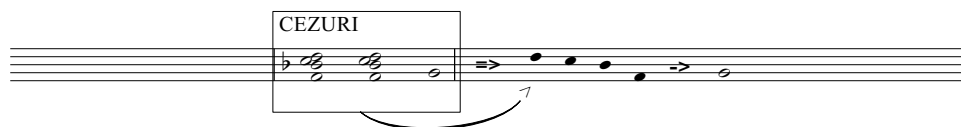


Fig. 3. Conține melodiile din Pătrângeni structurate în trei rânduri melodice (10 ex.). Este arhitectonica tipic arhaică, iar asimetria structurală aduce ca sunete de cezură cumulate un *cluster* pentatonic la sfârșitul rândurilor întâi și doi.

PETROȘAN – patru rânduri

189a - fete (Ana Turc)

16

215a - o fată

17

231 - un om

18

268f - o fată

19

268f - Ana Turc și alte fete

20

292b - fete

21

359 - feciori

22

416g - ??

23

665s - o muiere

24

665t - o fată

25

CEZURI

pauză la A14 b3] 5] [1
292a repetă rândul al treilea

neînregistrat

Fig. 4. Sunetele de cezură ale melodiilor alcătuite din patru rânduri melodice formează împreună o hexacordie (de facto o structură plagală cu centrul sib). Această bipolaritate este întâlnită în aproape toate exemplele culese în Pătrângenii. Constatăm că, cu cât forma arhitectonică se amplifică, crește plaja sonoră acoperită de diversele sunete de cezură.

Fig. 5

268f. MF. 1458b, Petroșan (Alba) o fată, I 1911

A. I. y. 4] [b3] [1]

Fig. 5. Sunt prezentate aici cu note întregi sunetele celor șase strofe cântate de *o fată* din Pătrângenii, care sunt marcate lexical (au silabe de text), iar cu puncte, sunetele însoțitoare, ele alcătuind împreună acel tril ornitologic debordant de care am vorbit. Această figură comportă ample comentarii legate de subtilele legi ale înlănțuirii. Comparând motivele anterioare și cele consecvente ale fiecărui rând melodic putem urmări amplitudinea îndrăznelilor vocale și totodată amplasamentul acestui cântec în repertoriul general din Pătrângenii și în special în cel al cântecelor din patru rânduri.

A I. 4. 4] [b3] [b3]

268f MF. 1466 a) Petroșan (Alba) Ana Turc și alte fete I. 1911

Fig. 6. Prezentăm configurația integrală a discursului Anei Turc și a altor fete cântând aceeași melodie prezentată la Fig. 5.

Musical staff with notes and measure numbers 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32.

Musical staff with notes.

Musical staff with notes.

Musical staff with notes.

Musical staff with notes.

Musical staff with notes and question marks.

Musical staff with notes.

Musical staff with notes.

o fată

Rezultanta comună

Fig. 7. Comparația celor două execuții din Pătrângeni ne permite surprinderea unui variațional care afectează straturi mai adânci ale textului muzical; se pot observa traseele comune și noutățile.

Ultimul portativ scoate în evidență lucrurile comune și dispersia variațională.

268a Cămărașul (Cluj) Ilie Codrea (cătană) VIII. - 1916

268b Cămărașul (Cluj) Valer Molnar (cca 22-24, cătană) VIII. 1916

268c Urisiu de Sus (Mureș) Răfăla Ciolocă (24 analf.) IV. 1916

268d Gherla - (Someș) - 1910

268e Tritenii de jos (Turda), Dumitru Pop, IX. 1909

Fig. 8. Aici extindem aria de prezentare a acestui model la teritoriul transilvan acoperit de Bartók. Modelul acoperă un relativ extins areal geografic (Cămărașul, Urisiu de Sus, Gherla, Tritenii de Jos) toate variantele reunite sub nr. 268 (a, b, c, d, e).

The image displays a musical score on six staves. The key signature is one flat (B-flat), and the time signature is common time (C). The first two staves are characterized by dense, rapid sixteenth-note passages, often grouped with slurs. The third and fourth staves show a transition to a more melodic style, featuring eighth and quarter notes, with some slurs still present. The fifth and sixth staves are more sparse, primarily consisting of quarter and eighth notes, with occasional slurs. The overall style is that of a classical or romantic-era piece, possibly a variation or a study.

Alte sate ardelen (Tritenii de Jos, Cărmărașul, Urisiu de Sus, Gherla)

Toate fetele din Pătrășan

Sunete noi

cezură

Sistemul cadențial

4,3] [b3] [b3, [1, [VII 1

A I, 4

4]	[b3]	[VII
b3]	[b3]	[VII
...	[b3]	[1
...	[b3]	[b3

Fig. 9. Extindem aici comparația, punând laolaltă variantele fetelor din Pătrângenii cu cele ale performerilor din arealul extins. Cu cât crește suprafața, cu atât variaționalul se amplifică mergând înspre îndrăzneli care afectează straturi din ce în ce mai adânci ale discursului.

Fig. 10. Readucem în perspectivă sinoptică cele șase strofe ale primei fete, pentru a constata că, alcătuit din două structuri tetratonice diferite pentru rândurile 1–2 și 3–4, prin suprapunerea lor se instalează substratul pentatonic al întregului. Putem considera că cele două structuri tetratonice sunt materialul antecedent pentatoniei totului, iar variaționalul este și mai adânc. Îndrăznim să afirmăm că pe dedesubt, cu viteză încetinită și mergând spre esențe, pentatonica poate fi gândită ca o ornamentare a tetratoniei.

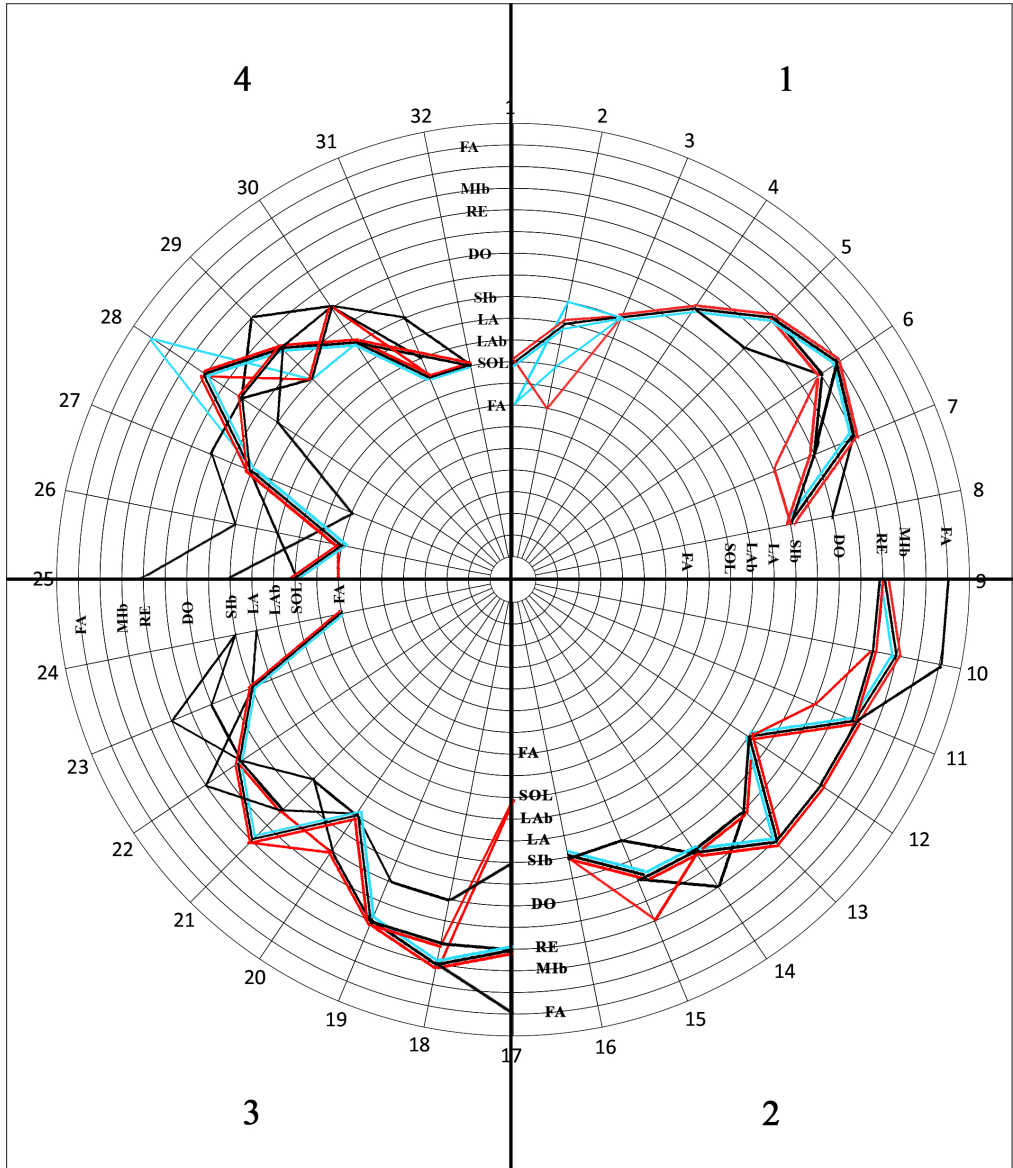


Fig. 11. Într-o imagine sinoptic-grafică reprezentăm în coordonate polare traseele melodice ale fetei, ale Anei Turc și ale fetelor din Pătrângenii și a celorlalți performeri ardeleni. Cu alte cuvinte, realizăm o imagine grafică a tabelelor 7 și 9. Traseele marcate cu culoarea roșie sunt cântate de *o fată*, cele albastre de *Ana Turc și alte fete*, iar cele negre reprezintă variantele din alte sate ardelenice. Cele patru rânduri melodice prezentate în sensul acelor de ceasornic în cele patru sferturi de cerc, începând din dreapta sus, marchează traseele comune și abaterile. O privire atentă a prezentării noastre neconvenționale a variaționalului scoate la iveală o sumedenie de detalii în problema identității și alterității, a staticului și dinamicului, a traseelor comune și a maximelor dispersiei.

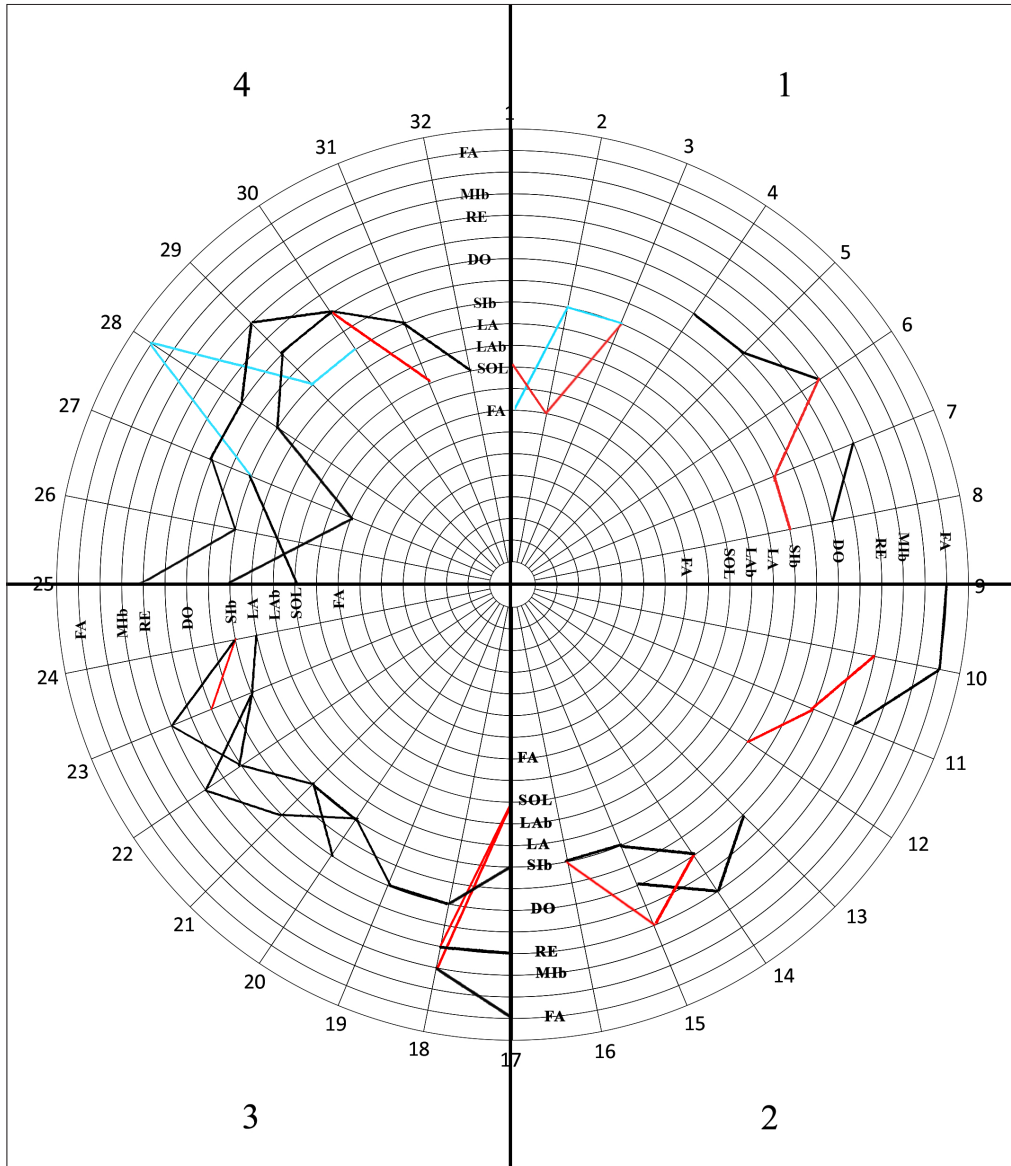


Fig. 12. În figura aceasta am păstrat doar segmentele supuse dinamizării, invenției și mobilității; ele reprezintă componentele vii ale traseului, germinative și productive, plasate între insule de stabilitate.

PLANUL VARIAȚIONAL ÎN CÂNTECUL PROPRIU-ZIS

Lucia IȘTOC*

The Variational Plane in the Lyrical Song (Abstract)

The aim of the paper is to illustrate, within the genre of the lyrical song, the theory of the folk art researchers such as Bartók, Brăiloiu and Bîrlea. In broad terms, their idea was that variation, in conjunction with repetition, is the very reason for the existence of this art. After establishing the coordinates of the melodic type, both in a wide and a narrow sense, the author concentrates on the variation that occurs as a result of the repetition of different structural elements (cell, motif, phrase) at the level of the melodic stanza or the whole piece. The same approach is used when considering a distinct melodic type with different metric, rhythmic and sonic variants.

Keywords: folk song, lyrical song, musical stylistics, melodic type, variation.

Cuvinte-cheie: cântec popular, cântec propriu-zis, stilistică muzicală, tip melodic, variație.

1.1. Cercetătorii creației populare au subliniat, în repetate rânduri, că oralitatea este dimensiunea fundamentală a folclorului, din care derivă particularitățile sale. Prima notă diferențiată a folclorului, după O. Bîrlea, din care decurg toate celelalte cu caracter mai restrâns, rezultă din oralitatea lui.¹ Cea mai importantă consecință a oralității a fost considerată variația. „nēmprumutând, pentru a se propaga, decât calea orală, el [cântecul popular] nu se mărginește să circule așa cum a fost auzit, ci se «înmulțește», adică suferă, în drumurile sale, nenumărate transformări, dovezi ale naturii sale «populare».² O. Bîrlea subliniază că variația ca o consecință a oralității „e în cele din urmă semnul ei distinctiv cel mai pregnant”³. Referitor la importanța variației, C. Brăiloiu arăta că „Bartók și Lajtha [...] merg până la a căuta în variație cheia marelui mister al creației populare [...]. După Lajtha, „muzica populară este esențialmente arta variației. Muzica populară produce noul printr-un proces de variație. Înclinația spre variație și spontaneitate asigură forța, capacitatea de evoluție, viața muzicii populare, care se manifestă atât timp cât aceasta își păstrează maleabilitatea și ductibilitatea”⁴. Ideea că variabilitatea echivalează cu însăși vitalitatea folclorului e reluată de Brăiloiu prin afirmația „această variabilitate e cu precizie unul din atributele cele mai semnificative și cele mai tipice ale melodiei populare”⁵.

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca.

¹ Ovidiu Bîrlea, *Poetică folclorică*, București, Editura Univers, 1979, p. 18.

² Constantin Brăiloiu, *Opere II*, București, Editura Muzicală, 1969, p. 26.

³ O. Bîrlea, *op. cit.* p. 20.

⁴ C. Brăiloiu, *op. cit.* p. 20.

⁵ *Ibidem*, p. 101.

Variația apare întotdeauna în legătură cu repetarea: „repetarea, împreună cu complementul ei varierea, se dovedesc îmbinate cu creația folclorică într-un echilibru dialectic, una arătându-se indispensabilă celeilalte, ca două fațete ale aceleiași realități unitare”⁶.

Dacă variabilitatea este rațiunea însăși de existență a creației populare, ea trebuie să se înscrie între anumite limite, date de un „arhetip ideal”; după cum arăta Brăiloiu, „este de presupus că pilonii scheletului său [arhetipului] nu vor fi atinși de improvizație, în timp ce ea își dă frâu liber acolo unde nu alterează nici una din trăsăturile care fac să recunoaștem modelul abstract. Compararea variantelor va desprinde, în mod automat, părțile rezistente sau maleabile ale melodiei”⁷.

În cele ce urmează ne propunem, ca prin compararea variantelor, să surprindem care sunt „părțile rezistente”, invariabile și care sunt procedeele prin care variația afectează „părțile maleabile”.

1.2. Variația, ca atribut al repetiției, poate fi urmărită, atât la nivelul variantei, cât și la nivelul tipului melodic. La nivelul variantei ea se desfășoară în plan orizontal, prin relații între elementele componente (între celule în cadrul motivului sau al frazei, între motive în cadrul frazei sau al strofei). Variația la nivelul tipului melodic, între variante, se realizează pe plan vertical, între elementele de același fel, adică îndeplinind aceeași funcție structurală în economia piesei (de exemplu, între rândurile întâi, între structurile metrice, ritmice, sonore, cadențiale etc.).

1.3. O altă problemă pe care o implică variația este de natura adâncimii sale, a calității modificărilor produse: neesențiale sau esențiale, cu alte cuvinte nu afectează „părțile rezistente” ale tipului melodic, respectiv, prin modificările produse marchează un proces de transformare în structuri noi.

Cercetătorii, în diferite ocazii, iau în discuție tipul melodic, dar coordonatele acestuia nu sunt stabilite cu precizie. Definițiile tipului melodic oscilează între două accepțiuni extreme: în sens larg, tipul melodic reunește grupe de variante îndepărtate ca structură sonoră, metrică, ritmică, arhitectonică, dar reunite pe baza unei constante, de obicei a cadenței de la cezura principală. În accepțiunea restrânsă, tipul melodic este dat de „sistemul de cadențe conjugat cu profilul melodic concret”⁸, ceea ce fixează tipul la o structură strofică cu un anumit număr de rânduri melodice, cu cadențe interioare precise, cu o anumită relație stabilită între profilele rândurilor melodice din strofă. Trebuie să remarcăm că dacă relația constant-variabil este fixă, termenii relației sunt mobili: ceea ce într-un context este constant, în altul este variabil. Așa, de pildă, în accepțiunea restrânsă a tipului melodic, constante sunt șirul cadențelor, numărul rândurilor din strofă etc., care în tipul melodic în sens larg devin variabile.

În demersul nostru vom apela la ambele accepțiuni ale tipului melodic și vom considera variații neesențiale cele care se încadrează în tipul melodic în sens restrâns și variații esențiale, pe cele care afectează tipul melodic în sens larg.

⁶ O. Birlea, *op. cit.* p. 21.

⁷ C. Brăiloiu, *op. cit.* p. 106–107.

⁸ Al. Amzulescu, Paula Carp, *Cântece și jocuri din Muscel*, București, Editura Muzicală, 1964, p. 45.

1.4. În literatura de specialitate au fost tratate procedeele variaționale la nivelul variantei⁹, iar la nivelul tipului melodic au fost tratate unele procedee de amplificarea a formei.¹⁰

În lucrarea noastră am urmărit variațiile de natură metrică, ritmică și arhitectonică survenite între variantele tipului melodic.

Pentru unificarea notației, în exemplul 1 redăm scara generală, considerând cadența finală $mi=1$; sunetele în urcare, pe scara generală sunt notate cu cifre de la 2 la 9, iar în coborâre, cifrele corespunzătoare aceluiași sunete sunt subliniate.

Exemplul 1. Scara generală:



2. Procedee de variație în tipul melodic.

2.1. În plan metric. Unul din atributele definitorii ale cântecului propriu-zis este sistemul metric tetrapodic. Acesta poate suferi modificări în sensul amplificării schemei tetrapodice, sau a diminuării ei. Diminuarea schemei tetrapodice înseamnă înlocuirea ei cu tripodie în unul sau mai multe rânduri din strofa muzicală. Aceasta presupune acomodarea melodiei la un tipar restrâns și se produce prin omisiunea unei celule ritmico-melodice, amplificarea unei celule ritmice sau ușoare variațiuni ritmico-melodice, fără consecințe importante în planul structurii ca entitate. Ca procedeu nu e frecvent și, în cazul tipurilor melodice de mare vechime, pune problema relației cu cântecele ocazionale din folclorul obiceiurilor.

În tipul melodic pe care-l prezentăm, cu cadențe $la_1-re_1-la_1-mi_1$, față de varianta tetrapodică din Negrilești/BN (1), cea din Orăștioara de Sus/HD (2) este o îmbinare de tetrapodie cu tripodie, iar cea din Ferneziu/MM (3) este tripodică:¹¹

Un alt exemplu este oferit de un tip melodic care arată înrudirea între genuri, faptul că „genurile folclorice nu trăiesc nicicând izolate, ci ele se interferează strâns. Însuși procesul genezei tuturor genurilor folclorice, departe de a se desfășura în vid înseamnă preluare, transformare, condensare în forme noi a unor elemente anterioare [...]. Este motivul pentru care cântecul propriu-zis se dovedește a fi deseori și tributari [...]. Este unuia sau altuia, ori și mai multora din genurile mai vechi”¹². Este vorba de un tip melodic ale cărui variante se înscriu în două genuri muzicale diferite: colind și cântec propriu-zis.

⁹ C. D. Georgesc, *Melodii de joc din Oltenia*, București, 1967; L. Iștoc, *Procedee compoziționale în Țipuritura oșenească*, în „Anuarul de Folclor” III, Cluj, 1983, p. 161–170.

¹⁰ Iona Szenik, *Amplificarea strofei melodice în unele tipuri ale cântecului propriu-zis*, în „Lucrări de Muzicologie”, Cluj, 1967, p. 105–123.

¹¹ Exemplele muzicale au fost preluate din IAFAR, la cotele: 1. mg. 686c. Negrilești/BN; 2. fgr. 532c. Orăștioara de Sus/HD; 3. FA. 13445 Ferneziu/MM.

¹² Traian Mârza, *Observații privind geneza cântecului propriu-zis*, în Idem, *Studii de etnomuzicologie*, Cluj-Napoca, Editura Arpeggi, 2007, p. 79.

1.



2.



3.



Variantele de colind sunt tripodice și circulă cu textul epic al baladei Miorița, iar variantele de cântec propriu-zis sunt tetrapodice și circulă, fie cu textul epic al baladei Lenore, fie cu textul referitor la Primul Război Mondial. Variantele de cântec au fost înregistrate, două în Căianu Mare/BN și două în Breaza/BN¹³, iar variantele de colind au fost extrase din volumul *Colinda în Transilvania. Catalog tipologic muzical*¹⁴, alte două variante au fost publicate în volumul *Folclor muzical din Huedin*¹⁵.

Fiind vorba de un tip melodic de mare vechime și, în același timp, de o mare frumusețe, atât în variantele sale tripodice, cât și în cele tetrapodice, în care măiestria creatorului popular se desăvârșește în simplitate, vom arăta elementele sale structural-muzicale, precum și procedeele de tehnică compozițională utilizate:

Exemplul 2

cântec



colind



Elemente structurale: scara hexa-heptacord doric la variantele de colind, și doric/eolic (cu treapta a patra oscilantă), la cântec.

¹³ Variantele de cântec provin din IAFAR Cluj; cele din Căianu Mare/BN au fost înregistrate de la Maria Ciui de 78 de ani, cu textul baladei Lenore, sub numărul mg. 2703 Ie și de la Ioana Ciui, de 72 ani, sub numărul mg. 2703 II a; cele din Breaza au fost înregistrate de la Grigore Cherhaț de 28 ani, sub numărul mg. 910a, și Lucreția Păltinean de 83 de ani, sub numărul mg. 2708 II o, ambele cu textul legat de Primul Război Mondial.

¹⁴ Iona Szenik, *Colinda în Transilvania. Catalog tipologic muzical*, MediaMusica, 2018, p. 88. sub numărul 159 a-f. Numărul variantelor menționate în volum este de 38, extrase din arhive și publicații, iar răspândirea lor este limitată la câteva localități: Românași/SJ, nr. 159 a, Călata/CJ, nr. 159b, Oarda de Sus/AB, nr. 159c, Corușu/CJ, nr. 159d, Gârboiu/SJ, nr. 159e, Corușu/CJ, nr. 159f, Ibănești/MS, nr. 159g, Jabeșița/MȘ, nr. 159h.

¹⁵ Traian Mârza, coordonator științific, Iona Szenik, Gheorghe Petrescu, Zamfir Dejeu, Mircea Bejinariu, *Folclor muzical din zona Huedin, Huedin Környeki népzene*, Cluj-Napoca, 1978.

Structura ritmică: giusto-silabic, cu formule de peon 3+piric (2+3+2) la colind și peon 3+dipiric (2+3+4) la cântec.

Structura metrică: tripodică catalectică la colind (*Tri păcurărei/Tri turme de oi*) și tetrapodică la cântec (*Are mama nouă fii/Nouă fii și o fiicuță*; respectiv: *În joi de Sfântă Mărie/S-o-nceput bătaia-ntâie*).

Structura melodică este asemănătoare ambelor genuri, putându-se deosebi, la variantele de colind, două subtipurii, după profilul rîndului inițial: recitativ melodizat sau descendent.

Forma arhitectonică este strofa de patru rînduri ABCD, la ambele genuri, rînduri care nu sunt total diferite, ci prezintă o continuitate a elementelor morfologice, prin preluări de motive sau celule în formă directă sau inversată. Exemplu: melodia informatoarei Lucreția Păltinean de 83 ani din Breaza¹⁶.

Exemplul 3

Rîndul A este alcătuit dintr-un motiv și inversarea lui ($a+a\text{ inv.}$). Rîndul al doilea B este alcătuit din motivul b și repetarea lui cu deplasare spre stînga și schimbarea accentului de pe timp tare pe timp slab ($b+b_1$). Rîndul al treilea C este format din $b_{1\text{ inv.}} + b_1$, cu alte cuvinte, este vorba de o simetrie de oglindă de ordin melodic. Rîndul al patrulea D, e alcătuit din motivul b_1 preluat din C cu funcție schimbată (din motiv cadențial în motiv inițial) și repetarea lui în formă redusă, de la tetracord la tricord. Schema formei este:

$A(a+a\text{ inv.}) - B(b+b_1) - C(b_{1\text{ inv.}}+b_1) - D(b_1+b_1)$.

Dacă urmărim mersul melodiei în afara încorsetării ei în motive și celule (exemplul 4), observăm o scară descendentă, reluată secvențial și diminuată spre sfârșitul melodiei, un pentacord lidic ($do_2-si_1-la_1-sol_1-fa_1$), care străbate rîndurile A și B, un pentacord eolic ($la-sol-fa-mi-re$) pe rîndurile B și C, urmat de un tetracord minor ($sol_1-fa_1-mi_1-re_1$) în rîndul D și un tricord minor ($fa_1-mi_1-re_1$) la cadența finală sau, după cum susținea Tr. Mârza, diminuarea treptelor spre sfârșitul melodiei este un fenomen specific folclorului muzical românesc.

Exemplul 4

¹⁶ IAFAR, mg. 2708IIo.

În concluzie, putem urmări în alcătuirea piesei mai multe procedee compoziționale:

- simetria de oglindă de ordin melodic, în rândurile A și C, sau repetarea motivului cu inversare;
- repetarea secvențială a motivului (cu o treaptă mai jos);
- repetarea motivului cu aceeași funcție sau/și cu funcție schimbată;
- repetarea secvențială a unui fragment melodic cu diminuarea lui spre sfârșitul melodiei;
- mersul treptat descendent.

Acest tip melodic ilustrează, după cum am mai spus, relația de filiație între genuri, proveniența cântecului propriu-zis din colind.

2.2. În plan ritmic. Variația ritmică presupune existența unor tipuri melodice ale căror variante circulă cu structuri ritmice diferite, respectiv parlando rubato și giusto silabic, sau apusean, potrivit gustului comunității respective, sau ca formă de evoluție spre structuri noi. Tipul melodic pe care îl prezentăm face parte din stratul vechi, cu strofa melodică de două rânduri și cadențe pe treapta întâia *mi*₁; circulă în zona folclorică Văile Țibleșului, cu numeroase variante, a căror structură ritmică este atât parlando rubato, cât și giusto silabic, în măsură de 6/8. Variantele provin din localitățile Breaza /BN¹⁷ și Spermezeu/BN¹⁸. Varianta din Breaza are o melodie melismatică, iar cea din Spermezeu, o melodie silabică, cu formule ritmice ternare de coriamb sau antispaț.

Exemplul 5

Breaza



Spermezeu



Un alt exemplu, în care ritmul parlando-rubato este înlocuit de giusto silabic în măsură de 5/8, este tipul melodic cu cadențe pe *re*₁-*la*₁-*mi*₁, în care varianta din Breaza/BN¹⁹ este în parlando-rubato, iar cea din Perișor/BN²⁰, în giusto-silabic.

¹⁷ IAFAR, mg. 2708Is.

¹⁸ IAFAR, mg. 2669IId.

¹⁹ IAFAR, mg. 2708Ie1.

²⁰ IAFAR, mg. 2694Is.

melodic, în ordinea amplificării ambitusului, menționând la începutul portativului ambitusul²³ cu plasarea lui în scara melodiei, urmat de rândul întâi al variantelor care se înscriu în ambitusul respectiv, cu precizarea numărului documentului sonor din volumul amintit.

Exemplul 7

1. 2M 211 212 213 i

2. 2M 209 f

3. 3M 208 a

4. 3M 210 209 i

5. 3M 213 e 213 a 213 b

6. 3m 215 j 215 k 215 l

7. 5P 214 a 215 a 217 a

8. 4P 217 b 215 l 215 m

9. 5P 208 b

10. 6M 209 b 209 h

11. 6m 213 d

²³ Notat deasupra portativului cu cifre de la 2 la 6, urmate de litere care arată calitatea intervalului: mare (M), mic (m), sau perfect (P).

Constatăm că, în varietatea mare de profile și ambitusuri, cadența pe la_1 este întărită de cadența de la emistih tot pe la_1 . Acest lucru conferă stabilitate în marea diversitate a rândurilor întâi.

2.3.2. Variația cadenței.

Cea mai importantă trăsătură caracteristică a tipului melodic este șirul cadențelor prin care acesta se individualizează și se deosebește de alte tipuri. Nu toate cadențele din structura strofică au aceeași importanță. Între acestea, cadența finală și cadența cezurii principale dețin rolul de piloni stabili, în timp ce celelalte cadențe pot fi afectate de variație, devenind mobile. În cazul în care cadența rândului este labilă, trebuie să se păstreze constant profilul rândului, pentru ca acesta să nu-și piardă identitatea. Dacă variația afectează atât cadența cât și profilul unui rând, tipul melodic suferă o modificare esențială, care îl situează pe o direcție evolutivă (spre structuri noi).

Exemplul 8

55/41 Ohaba de Secaș



55/31 Geaca



75/41 Cătina



85/41 Salva



75/11 Feleac



Fenomenul de variație interioară a cadenței este destul de frecvent și are loc atât ca expresie a indiferenței funcționale, în cazul melodiilor de mare vechime, cât și ca expresie a tendinței de evoluție a tipului melodic și, în acest caz, are loc prin repetarea unui rând.

Ea este posibilă în limitele stabilite de cezura principală ca pilon al melodiei; rândul purtător de cezură principală este stabil. În primul exemplu am ales un tip melodic cu o structură strofică de patru rânduri ABCD, cu proporționare 2+2, având trei cadențe în registrul mediu sau acut, și cadența cezurii principale în rândul al doilea, pe si_1 . Cadențele rândurilor 1 și 3 sunt diferite de la o variantă la alta, astfel, varianta din Ohaba de Secaș/HD are cadențe pe $si_1-si_1-la_1-mi_1$ (55/41), cea din Geaca/CJ pe $si_1-si_1-sol_1-mi_1$ (55/31), cea din Cătina/CJ pe $re_2-si_1-la_1-mi_1$ (75/41), cea din Salva/BN pe $mi_2-si_1-la_1-mi_1$ (85/41), iar cea din Feleac/CJ pe $re_2-si_1-mi_1-mi_1$ (75/11). Profilurile rândurilor, la toate variantele sunt ADDD.

Variația cadenței poate avea loc numai la rândurile care nu sunt piloni ai melodiei, adică înaintea sau în urma rândului cu cezură principală. În exemplul următor, tipul melodic cu strofa de trei rânduri și cezura principală după rândul întâi, are cadențe pe $sol_1-sol_1-mi_1$ (3/31) și respectiv $sol_1-re_2-mi_1$ (3/71). Variația cadenței este posibilă deoarece rândul al doilea urmează rândului purtător de cezură principală; fenomenul se poate înscrie pe o direcție evolutivă. Variantele aparțin unui tip melodic din Spermezeu²⁴.

Exemplul 9

3/31



3/71



În exemplul următor variația cadenței apare ca urmare a repetării rândului după cezura principală. Întrucât, în structura strofei el nu are un rol determinant, datorită poziției sale de rând care urmează cezurii principale, împreună cu rândul următor formează un cuplu care se comportă asemenea motivelor unei fraze: motivul cu funcție cadențială este stabil, iar cel cu funcție inițială este variabil. Variabilitatea constă mai ales în polivalențele cadențiale, pe care virtual le posedă. Dacă cuplul celor două rânduri formează un singur profil, boltit sau descendent, cadența rândului antecedent nu are greutate specifică și reprezintă doar un element de legătură a celor două rânduri. Am luat ca exemplu tot un tip melodic de largă circulație în Transilvania, cu numeroase variante, cu strofa de patru rânduri și cadențe pe $la_1-la_1-re_1-mi_1$ (4/47/1), din Târlișua/BN, respectiv $la_1-do_2-re_1-mi_1$ (4/67/1), din Suplai/BN. Varianta din Târlișua/BN²⁵, are forma A/AB/B și două cezuri principale, după rândul întâi și al treilea; cadența mobilă este cea din rândul al doilea, pe la_1 , care, în melodia din Suplai²⁶ devine do_2 , notă de trecere; astfel s-a obținut

²⁴ Marius Dan Drăgoi, *Folclor muzical din Spermezeu*. Schiță monografică. Editura Limes, Cluj-Napoca, 2005, nr. 249 și 285.

²⁵ IAFAR, mg. 2685IIx1.

²⁶ IAFAR, mg. 2702Iip.

un profil de scară coborâtoare de la mi_2 la re_1 pe întinderea a două rânduri, respectiv între cele două cezuri principale.

Exemplul 10

a. (4/4/1)



b. (4/6/1)



2.3.3. Variația structurii sonore

Unul din cele mai importante aspecte de natură melodică este cel al structurilor sonore. Unele tipuri melodice se mențin în cadrul aceluiași sistem sonor, pentatonic sau modal, în altele, însă, variații neesețiale, melodice, apărute în interiorul rândurilor, pot provoca variații esențiale, de natura modificării sistemului sonor. Așa, de pildă, variațiile melodice din rândul întâi ale tipului melodic (vezi nota 21), prezentat anterior (cu cadențe pe la_1 - re_1 - re_1 - mi_1) conturează structuri sonore foarte diferite: modale de tip frigic, eolic, mixolidic, ionic, ori pentatonice, cu sau fără pieni, sau modale cu substrat pentatonic:

Exemplul 11

208 a



208 b



208 c



215 c



215 a



209 h



213 b



213



Un alt aspect important de variație a structurii sonore îl prezintă tipurile melodice ale căror variante se înscriu atât în ramura minoră, cât și în cea majoră. Fenomenul este mai rar întâlnit și presupune o indiferență a structurii sonore. Exemplul pe care îl prezentăm face parte din stratul vechi, circulă cu numeroase variante în zona folclorică Văile Țibleșului, cu melodii melismatice, forma strofică de două rânduri și cadențe pe treapta întâia (mi_1 , respectiv sol_1); variantele din ramura minoră au scara pentacord minor cu substrat tetratonic mi_1 - sol_1 - la_1 - si_1 și treapta a patra (la_1) oscilantă, iar cele din ramura majoră, hexacord major. Ambele variante provin din localitatea Breaza/BN²⁷.

Exemplul 12



2.4. În plan arhitectonic.

În plan arhitectonic, variația operează amplificări sau diminuări de formă prin diferite procedee. În literatura de specialitate au fost stabilite principiile de amplificare a strofei „semnificative pentru conturarea direcției de dezvoltare a cântecului propriu-zis.”²⁸ Între acestea sunt menționate modificările esențiale de natură arhitectonică apărute ca urmare a repetării unor rânduri melodice. Alte procedee de amplificare a strofei sunt introducerea unui rând nou sau amplificarea rândului la dublu.

²⁷ IAFAR, mg. 722 Id (major, varianta b); mg. 2708Is (minor, varianta a).

²⁸ I. Szenik, *op. cit.* p. 119.

a. *Repetarea rândului.* Noi am urmărit implicațiile de natură variațională ale repetărilor de rânduri, cu valențele lor evolutive.

Unul din cele mai importante aspecte ale procesului variațional este repetarea rândului cu amplificarea strofei (de la două la trei, de la trei la patru rânduri etc.) Strofa poate fi amplificată prin repetarea oricăruia dintre rânduri, cu consecințe de importanță diferită. Repetarea identică a rândului final, de exemplu, nu produce altă modificare decât amplificarea strofei, având rol de subliniere a cadenței finale (31 → 311) sau de amânare a ei (31^{k3}1).

Repetarea unui rând interior poate aduce, însă, modificări importante.

1. În cazul amplificării strofei de la două la trei rânduri prin repetarea primului rând, plasarea cezurii principale marchează proporționarea strofei: 2+1 sau 1+2. În cazul tipului melodic cu cadențe pe *sol*₁-*mi*₁²⁹ și forma AB, repetarea primului rând poate avea loc înaintea cezurii principale, sau după ea: 33/1 ← 31 → 3/31.

– Dacă rândul se repetă înaintea cezurii principale se produce amplificarea strofei³⁰ și formarea unui cuplu de două rânduri, dintre care primul este pasibil de variație cadențială.

Exemplul 13



Dacă rândul se repetă după cezura principală, acesta își pierde stabilitatea, prin labilitatea cadenței; ea poate rămâne pe aceeași treaptă, sau poate anticipa cadența finală, după cum atestă variantele melodiei cunoscute cu textul *Crești pădure și te-ndeasă*, care circulă în paralel cu cadențe pe 3/31 și 3/11³¹, exemplul 14.

Exemplul 14



²⁹ IAFAR, mg. 67/3 din Albac/AB.

³⁰ IAFAR, mg. 1510 I1b din Toaca/MS.

³¹ IAFAR, mg. 406n din Salva/BN și mg. 2675If din Spermezeu/BN.

2. În cazul amplificării strofei de la trei la patru rânduri, prin repetare, implicațiile sunt mai numeroase. Propunem spre analiză variantele unui tip melodic de largă circulație, cu cadențe pe $la_1-re_1-mi_1$ (471), cu forma ABB și proporționarea 2+1. Variantele provin din localitățile Aluniș/CJ, Braniștea/CJ, Albac/AB, și Nireș/CJ³².

Rândul întâi este format din două motive identice A (a+a) (la variantele din Aluniș și Braniștea), sau din două motive diferite A (a+b) în profil boltit (în Albac) sau descendent (în Nireș). Rândul al doilea este, fie repetarea lui A la cvinta inferioară A_5 (Aluniș), fie B (la celelalte trei), iar rândul al treilea este B sau C, ambele în profil descendent.

Exemplul 15

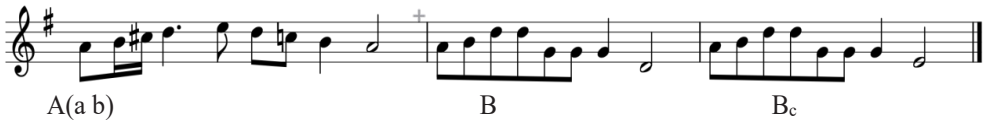
FA 10334 Aluniș/CJ



mg. 609 f Braniștea/BN



mg. V/17 Albac/AB



mg. 743 j Nireș/CJ



Repetarea rândului al doilea, după cezura principală, poate fi identică (exemplul 16)³³, sau variată prin modificarea cadenței: $47/71 \rightarrow 47/41$ sau $47/51$.

³² IAFAR, FA. 10334 Aluniș/CJ; mg. 609f Braniștea/CJ; mg. V/17 Albac/AB; și mg. 743j Nireș/CJ.

³³ Vezi nota 15, nr. 325

Exemplul 16

nr.325



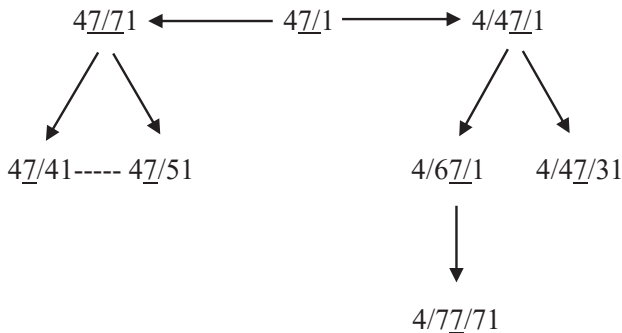
Prin repetarea primului rând după cezura principală, proporționarea strofei devine 1+2+1, cele două rânduri mediane formând împreună un cuplu în care rândul care urmează cezurii principale devine elementul mobil: $4/\underline{7}1 \rightarrow 4/4\underline{7}/1 \rightarrow 4/6\underline{7}/1 \rightarrow 4/6\underline{7}/71$.³⁴

b. *Amplificarea strofei prin introducerea unui rând nou.* Acesta poate ocupa orice loc în strofa muzicală. În exemplul următor rândul nou a fost introdus ca rând median, după cezură, înaintea rândului final.³⁵

Exemplul 17: 4/77/71 Spermezeu



Schema cadențială sintetizatoare a variantelor rezultate prin repetarea unui rând este:



³⁴ IAFAR, mg. 2693Ic din Molișet/BN; IAFAR, mg. 2702Iip, din Suplai/BN.

³⁵ Marius Dan Drăgoi, *op.cit.* nr. 267, Spermezeu/BN.

În rezumat, transformarea unei structuri încheiate în alte structuri strofice mai ample este un proces caracteristic artei orale, datorat procedurii de repetiție prin variație; el se desfășoară între anumite limite. Repetarea unui rând produce amplificarea strofei în interior sau la extreme, fără să afecteze locul cezurii principale. Proporționarea strofei poate suferi modificări (din 2+1, în 2+2 sau 1+2+1), fără să fie afectate cadența și cezura principală. Structurile rezultate aparțin aceluiași tip melodic, dar se constituie în nuclee generatoare de tipuri melodice noi. Se presupune că strofele mai ample provin din cele mai reduse ca dimensiune, prin repetare de rânduri, dar la fel se poate presupune și procesul invers, rezultat din omisiune sau comprimare.

În procesul de transformare a tipului melodic se constată preferința pentru păstrarea ca element stabil a cadenței rândului cu cezura principală și a celui cu cadența finală, ceea ce nu exclude posibilitatea ca și acestea să fie supuse transformării. Nu putem decide încă dacă acest fapt se datorează indiferenței funcționale, cum arăta Mariana Kahane³⁶, sau altor factori.

Sintetizarea tuturor aspectelor procesului variațional din cântecul popular ar putea dezvălui matricea comună a melodicii diferențiate funcțional în genuri și stilistic în straturi evolutive.

³⁶ Mariana Kahane, *De la sistem sonor la forma arhitectonică*, în „Revista de etnografie și folclor”, nr. 1, 1979, p. 11–14.

RITMUL SINCOPAT AMFIBRAHIC DESCENDENT ÎN CONTEXT MUZICAL COREGRAFIC

Zamfir DEJEU*

The Syncopated Descendant Amphibrach Rhythm in a Musical and Choreographic Context (Abstract)

This paper aims to explore the syncopated descendant amphibrach rhythm, a type that belongs to the broader category of the syncopated rhythms. It is composed by a combination of two metric feet: an amphibrach plus a dactyl, or an amphibrach plus a spondee. We provide multiple examples of its usage in various dances from different regions that span a large geographical area, from northwestern Romania (the Meseș basin, the Lăpuș area), to the Transylvanian plain and Someș valley, all the way down to the Subcarpathian Muntenia (Prahova valley). One of our conclusions is that all these dances have a common origin. In the end, we hope to demonstrate that the syncopated descendant amphibrach rhythm is specific for Romanian folk music and also that it is representative for its archaic stratum.

Keywords: syncopated rhythm, descendant amphibrach rhythm, Romanian folk dances, Învârtită, Ca la Breaza.

Cuvinte-cheie: ritm sincopat, ritm amfibrahic descendent, dansuri populare românești, Învârtită, Ca la Breaza.

După cum se știe, în folclorul coregrafic românesc întotdeauna ritmul este secondat de melodie chiar dacă ea este cântată numai vocal. De multe ori această melodie poate fi comună pentru două sau mai multe dansuri ea suferind câteodată doar schimbări de tempo. De exemplu, *Hora* în ritm binar, prin accelerarea tempoului devine *Sârbă*, sau *Învârtita rară* în ritm binar (adică *De-nceput* de pe Someș sau *În două laturi* din Câmpia Transilvaniei) devine *Învârtită iute* în ritm binar (adică *Hărțag* sau *Hațegană*) deși motivele cinetice sunt aceleași, etc. După cum ați reținut este vorba aici de dansuri în ritm binar.

În lucrarea de față noi semnalăm, din cadrul ritmului sincopat, varianta ♪ ♫ ♪ ♫ ♪ – *Ritmul sincopat amfibrahic descendent* motiv simplu indivizibil, comun și frecvent pentru unele melodii și dansuri tradiționale, pornind din bazinul Meseș până pe Valea Prahovei. După cum vom vedea putem afirma că acest motiv este specific folclorului românesc și poate cel mai arhaic¹.

Mai întâi dăm un exemplu de melodie în care se evidențiază acest ritm pe tot parcursul ei. Este vorba de melodia corespunzătoare dansului de tipul *Învârtita dreaptă* în grup mic din Chiuiești – zona Lăpuș. Dansul este în ritm binar.

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca.

¹ Zamfir Dejeu, *Dansuri tradiționale din Transilvania*, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2000, p. 30, 35.

Roata din patru

A.F.C. Video: 5/g
09.04.1989
Cul.și tr. Z. Dejeu

Ghiuiești
Vaida Gheorghe 27 ani
vioară

=III



Urmează apoi exemplele muzical coregrafice care conțin în structura lor ritmică motivul respectiv ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ – amfibrah+spondeu sau ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ – amfibrah + dactil.

Despre dansul *Feciorește des* ne amintește pentru prima dată folcloristul G.I. Flințiu în lucrarea sa *Coregrafie românească* editată la Târgoviște în 1936. El spunea: „Alte variante ale jocului Fecioreasca mai sunt în județele Cluj, Mureș, Năsăud, Someș, precum și în Crișana (probabil se referă la localitățile din zona Meseș și Codru care au aparținut în trecut regiunii Crișana, n.n.). În general Fecioreasca de aici se deosebește de cea din celelalte regiuni prin aceea că are un ritm grăbit și în unele părți lipsește plimbarea. În ceea ce privește *zicătura* (adică melodia), ea se aseamănă uneori cu cea a învârtitelor repezi (vezi *Învârtita deasă* sau *iute* și *Românește des* din Bazinul Meseș, *Roata* din Chiuiești, *Dubla rară* și *deasă* din zona Ghimeș, *Feciorescul des*, *Răpăgușul* sau *Bărbuncul iute* din zona Dealurile Gilăului, Clujului și Dejului, n.n.), iar privitor la *strigături* se poate spune că se strigă mai puțin și de multe ori nu se respectă ritmul *zicăturii*.”

Fecioreștele des este un dans bărbătesc de mare virtuozitate. În desfășurarea lui în cerc sau pe loc, plastica mișcărilor și ritmul se îmbină organic în forme aproape desăvârșite. Privitor la tipul de melodie în discuție, avem de-a face cu dansul *Feciorește des* în ritm sincopat amfibrahic descendent, pe care îl întâlnim în unele dansuri din localitățile așezate pe linia Meseș-Cluj-Turda. Ca și construcție compozițională el a rămas încă într-o formă arhaică. Acolo unde nu au existat formații de dansuri de tip Cântarea României care să uniformizeze ponturile și succesiunea lor, încă mai depinde de inspirația de moment a dansatorilor mai talentați. Chiar dacă plimbarea sau introducerea rămâne în general aceeași, ponturile cuprind o largă „gamă de mișcări cu caracter athletic care incubă o armonie somatică”. Dansul este alcătuit din figuri (ponturi) complexe, materialul nou făcându-și prezența de la pont la pont, chiar și în concluzie. Succesiunea figurilor este de mod mobil alternat sau liberă, ca și forma dansului de altfel. În alte cazuri însă, forma mai poate fi înălțuită sau cu refren. Când se dansează solistic aproape că nu lipsește niciodată plimbarea, iar unele ponturi, prin repetare constantă, țin loc de refren.

În contextul cinetic se impune tehnica de lovire cu palmele pe segmentele picioarelor. Cel mai frecvent se bate călcăiul cu piciorul ridicat înapoi și genunchiul îndoit. Urmează bătaia gambei cu piciorul ridicat înainte pe diagonală și genunchiul îndoit. Scade ca frecvență bătaia coapsei. Apogeul mișcării în motivele finale este marcat prin bătaia gambei în săritură și cu forfecarea picioarelor. Săriturile mari, flexiunile adânci, diferitele bătăi pe sol, balansurile picioarelor cu răsuciri plus bătăi în acord cu „șuruburi” se fac cu amplitudine mare. Și bătăile în pînteni pe sol sau în aer sunt de o frecvență mai

mare. Putem afirma astfel că mișcările combinate pe relația armonică *braț-picior* sunt foarte bogate la acest tip de dans.

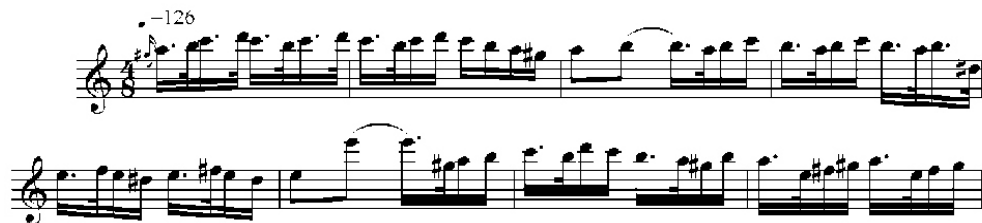
În Câmpia Transilvaniei, *Fecioreștele des* se aseamănă din punct de vedere cinetic cu *Fecioreștele rar* (*Târnăveana*), rămânând să fie deosebite însă prin ritm și prin tempo. Măsura în care se notează acest tip de dans este de 2/4. Motivele ritmice determinante rezultă din jocul celulelor binare cunoscute la care se adaugă și motivul ritmic sincopat amfibrahic descendent ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ (.) Remarcăm la unele variante de dans prezența lanțului de sincope (ex. din Tritenii de Jos, Cluj), care se naște din succesiunea auctactului sincopat, considerat aici ca fapt de stil. Se observă totodată un joc bine ordonat între pulsațiile de ♩ și ♩, deși în ponturile de final de mare virtuozitate, apare în cazul bățăilor mărunte pe picioare și șaisprezecimea-♩, mai ales în dansurile interpretate de romi. În acest dans strigăturile sunt pe plan secundar. În iureșul lui însă, dansatorii dau glas multor interjecții cu rol dinamizator. Ca dimensiune, *Fecioreștele des* este parțial concordant pentru că dansul are ponturi ce întrec de multe ori frazele de opt măsuri ale melodiei. *Ritmul sincopat amfibrahic descendent* este prezent numai în melodiile de la variantele din zona Dealurile Gilăului, Clujului și Dejului, identic cu al dansului în sine. Semnalăm și prezența auctactului sincopat ce coincide de multe ori cu cel din dans. Cât privește șuierăturile și aici ele se execută în contratimp.

Aceste fapte de stil ce vizează în principal *ritmul sincopat amfibrahic descendent* specific folclorului românesc și străin folclorului coregrafic al popoarelor vecine, argumentează întru totul identitatea acestui tip de dans. El este un dans românesc, dansat și de romi și unguri pe melodii românești. Aceștia din urmă, învățându-l școlastic i-au dat o formă cristalizată cu figuri sofisticate și o dimensiune concordantă. I-au schimbat până și motivul ritmic cadențial. Astfel, dactilul (și el specific dansurilor românești) a devenit spondeu ♩ ♩, eventual anapest ♩ ♩ ♩ (.) În ultimul timp, dansul *Feciorescul des* în ritm sincopat amfibrahic descendent a devenit apanajul celor mai talentați interpreți, dată fiind dificultatea rezolvării problemelor de tehnică ce le ridică.

Fecioresc des din Corușu

AFC Video: 12/n1
02.05.1994
Cul. și tr. Z. Dejeu

Corușu
Țurcă Alexiu 46 ani,
vioară



♩ = 238

1. 2.

1. 2.

7

♩=126 4
8

Intr. 4

Intr. 3

Intr. 2

Intr. 1

Fecioresc des din satul Corușu, com.Baciu, jud. Cluj. Filmat (02.05.1994) și trascriș (25.11.2014) de Zamfir Dejeu. Dansatori: Pinte Ioan (56 ani) și grup de bărbați. Muzicanți: Turca Alexiu (46 ani) – vioară și Armand Iosif (58 ani) – braci.

Figura A – toți

B (leitmotiv) – toți

Consemnat pentru prima dată de mine², acest tip de dans numit aici *Învârtită deasă* sau *Învârtită iute*, iar în Râșca, sub Vlădeasa, *De-a doua*, pe Valea Almașului, Agriiului, *Românește iute*, se joacă în perechi, sub o formă destul de veche.

Învârtita deasă în ritm sincopat amfibrahic descendent este de construcție dezvoltată, iar motivele cinetice de dimensiunea unei măsurii de 8/8 se succed într-un mod liber. Astfel, și forma dansului este în general liberă. Totuși se delimitează două părți: partea de învârtire a perechilor și o așa-numită „pauză”, când dansatorii continuă să execute pași de bază pe loc, înainte sau înapoi, bărbatul ținându-și partenera „pe după cap”. Nu există însă o ordine stabilită a alternanței celor două părți. Motivele cinetice determinante sunt: învârtirile bilaterale, în final partenerii răsucindu-și corpul în direcția de rotire; tot la sfârșit de fraze coregrafice, bărbatul execută piteni în aer, mai rar lovituri cu palmele pe picior, iar femeia execută piruete. Dintre pașii de bază remarcăm: pași vârf-toc, pași de rotire (cu stângul spre dreapta și cu dreptul spre stânga), pași glisați și bătăi pe sol.

Motivele ritmice de bază sunt:

♪ ↓ ♪ ↓ ↓

sau

♪ ↓ ♪ ↓ ♪ ♪

În timpul dansului, bărbații când nu strigă șuieră, mai ales în contratimp. Strigăturile sunt comune, uneori declamate și cu interjecții pe auctact. Acest tip de dans este concordant cu melodia, care este frazală. Astfel, motivul ritmic este comun atât pentru dans, cât și pentru melodie sau acompaniament, acolo unde interpretul bate la tobă sau „cântă” cu broanca.

În dansul *Românește iute* de pe Valea Almașului și în dansul *Cioarsa (Turdeana)* din câteva localități (Feleac, Ceanu Mic, Aiton, Ceanu Mare, Frata, Mociu, Tușinu, Dâmbu), ritmul sincopat a suferit o involuție în timp, primind un caracter binar. Au rămas însă în ritm sincopat melodiile, comune și acestea cu ale *Feciorescului des*, iar din dans, auctactul sincopat și pasul schimbat. Unele elemente cinetice sunt împrumutate din *Învârtita dreaptă deasă (Hărtaș)*. Se întâlnesc foarte rar loviturile pe picior. Melodiile dansului *Cioarsa* sunt cântate de muzicanții din zonă și la nuntă, când se merge pe drum cu mireasa.

² Zamfir Dejeu, *Folclor muzical de pe Valea Drăganului. Studiu monografic*, Cluj-Napoca, Casa Creației Populare, 1976, p. 195.

Învărtită deasă

(Învărtită sincopată)

Valea Drăganului, nr. 161
14.05.1967

Valea Drăganului
– Lunca Molivului –
Giurgiuman Ioan 39 ani,
fluier

$\text{♩} = 232, \text{♩} = 116$

Învărtită deasă din Bociu, jud. Cluj. Filmat (26.11.1989) și transcris de Zamfir Dejeu.
Dansatori: Goga Ioan (56 ani) și Goga Maria (54 ani).

The image displays musical notation for a 5/8 time signature, organized into two columns of measures. The notation is presented in two different visual styles: a clean, minimalist style and a more expressive, choreographic style.

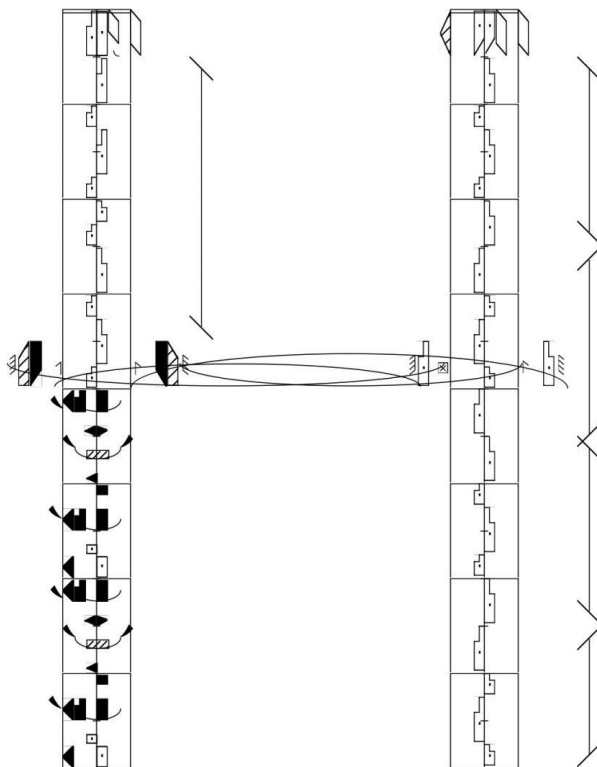
Top Left Column (Clean Style): This column contains eight measures of music. Each measure is represented by a vertical line with a small horizontal tick at the top, indicating the downbeat. The notes are represented by small horizontal lines and dots, showing a descending rhythmic pattern. A long vertical double-headed arrow is positioned to the left of the column, spanning the entire height of the eight measures.

Top Right Column (Clean Style): This column also contains eight measures of music, following the same descending rhythmic pattern as the left column. A long vertical double-headed arrow is positioned to the left of this column as well.

Bottom Left Column (Choreographic Style): This column contains eight measures of music, but the notes are stylized with thick black stems and curved lines, suggesting movement or dance. Some notes are filled with black, and others have hatched patterns. A long vertical double-headed arrow is positioned to the left of this column.

Bottom Right Column (Clean Style): This column contains eight measures of music, following the same descending rhythmic pattern as the other columns. A long vertical double-headed arrow is positioned to the left of this column.

Bottom Section (Choreographic Elements): This section features a large, curved line that spans across the bottom of the two columns. Below this line, there are several vertical double-headed arrows of varying lengths, indicating specific rhythmic or choreographic intervals. To the right of the bottom right column, there are three vertical double-headed arrows, each with a small 'X' mark at its top, indicating specific points or intervals in the music.

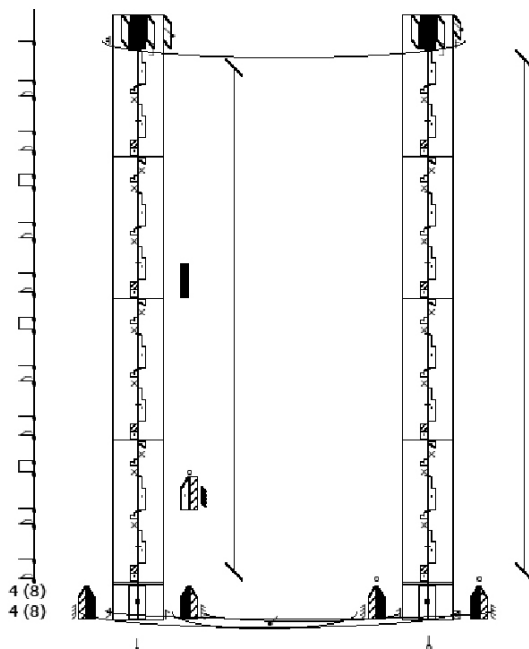


Învărtită deasă
(Învărtită sincopată)

Mg. 2659 II n/7
04.06.1987
Cul. și tr. Z. Dejeu

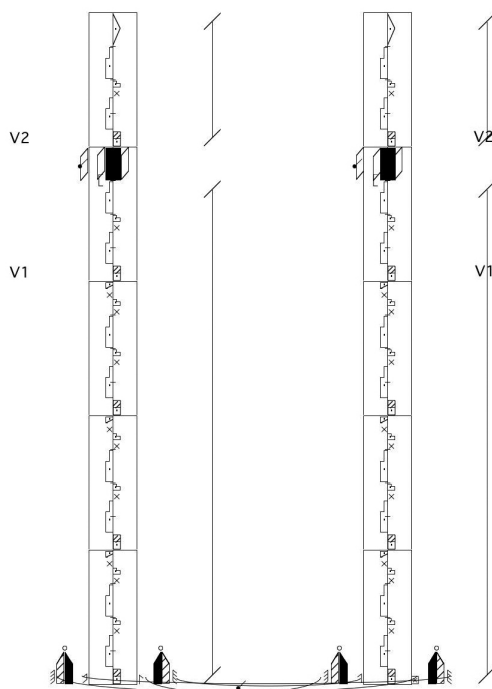
Aghireșu
Fodor Samoilă 65 ani,
vioară

$\text{♩} = 200$



Învârtită deasă din Fildu de Jos, jud. Sălaj. Filmat (15.08.1993) și transcris de Zamfir Dejeu.

Dansatori: Puriș Ștefan (61ani) și Puriș Veronica (46 ani).



În ultimele cercetări acest tip de melodie am identificat-o și la ceangăii de pe Valea Ghimeșului, jud. Harghita, sub denumirea de *Dubla deasă* iar ritmul *sincopat amfibrahic descendent* este și în dansul *Dubla rară* și în *Dubla deasă*. Precizăm că melodiile dansului *Dubla rară* sunt în ritm binar. În tempo rar, partenerii se prind de mâini lateral și se deplasează în cerc, în sensul invers rotirii acelor de ceasornic. *Dubla deasă* se dansează în formație de perechi în rotire și în tempo mai iute ca și în zona Huedin-Ciucea. În acest caz, partenerii se prind de talie, respectiv de umeri și sunt situați față în față. Dansat liber, dar și în coloană de perechi pe orizontală seamănă cu dansul *Ca la Breaza* din Muntenia subcarpatică.

De doi
(Ca la Breaza)

F.A. 6590

Cules și notat de

Gh. Ciobanu în 1956

Com.Sita Buzău,m.Stalin

reg. Stalin

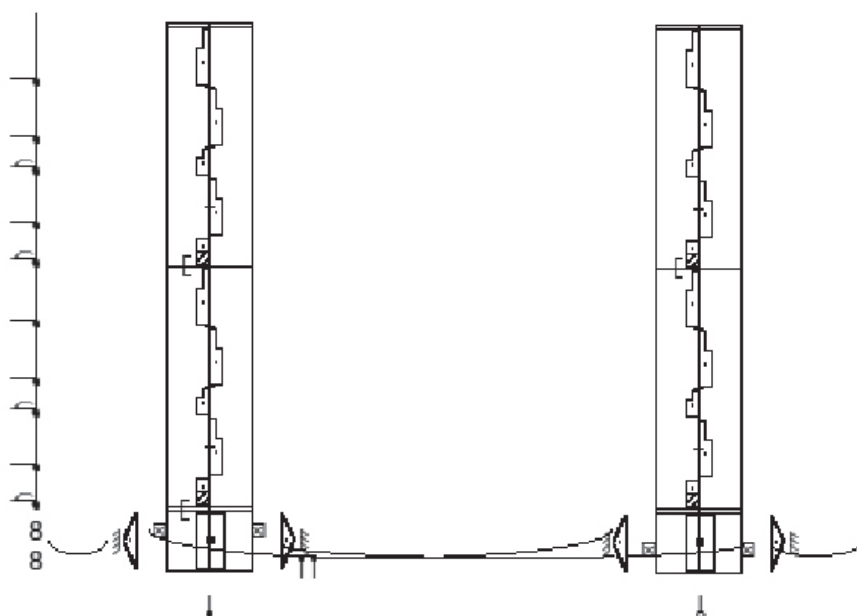
Înf. Gh. Gurău, 43 ani

vioară

Allegro

În marea majoritate a cazurilor ritmul dansului se formează pe bază de amfibrah + spondeu ♪ ♫ ♪ ♫ ♫. Această formulă este atât de legată de Brează, încât unii cercetători s-au grăbit să susțină că o singularizează³: „Restul trăsăturilor ritmice sunt mai puțin importante. Le menționăm în trecut. Am văzut că celelalte celule ritmice de bază sunt amfibrahul și spondeul; mult mai rar apar dohmiacul și anapestul, și mai rar dipiricul. Valorile divizionare ale fiecărui motiv sunt de obicei în număr de 5: 3 pătrimi și 2 optimi; nu am întâlnit niciodată doimi și șaisprezecimi. În sfârșit se mai remarcă și accentul în contratimp, de altfel caracteristic tuturor motivelor introduse prin «vârf-toc»”. La Brează există în toate variantele o concordanță absolută între motivul coregrafic și fraza muzicală. Strigăturile sunt comune. Din formule ritmice, tempo, structura mișcărilor, evoluția în spațiu a grupului sau a unei singure perechi etc., reiese dinamica și expresivitatea stilului.

Din materialul nostru reiese însă că acest ritm este comun pentru mai multe dansuri atât din Transilvania cât și din Muntenia subcarpatică.



Ca la Breaza – Valea Prahovei

³ Andrei Bucșan, *Breaza*, în „Revista de folclor”, Anul III, București, 1958, p. 51.

Dubla deasă

AFC Video 11dl
18.09.1993
Culeg. și tr. Zamfir Dejeu

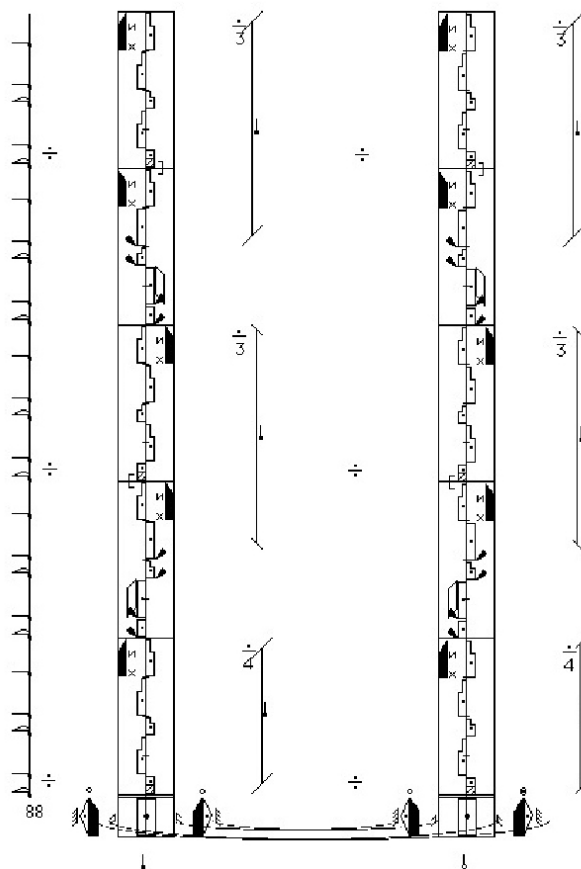
Lunca de Jos, HR
Halmagy Mihaly, 72 ani, vioară
Halmagy Gizella, 63 ani, broancă

♩=200

Vioară

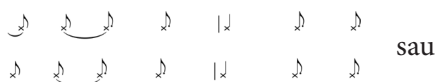
Bățut
Pizz.

The musical score is written for a violin and pizzicato strings. It is in 8/8 time and has a tempo marking of ♩=200. The score is organized into six systems, each containing two staves. The top staff is for the violin (labeled 'Vioară') and the bottom staff is for the pizzicato strings (labeled 'Bățut Pizz.'). The violin part features a melodic line with various ornaments, slurs, and a final double bar line. The pizzicato part provides a rhythmic accompaniment with a repeating pattern of eighth notes and rests.



Dubla deasă din Coșnea – Agas, jud. Bacău. Filmat (14.09.2014) și transcris de Zamfir Dejeu.
Dansatori: Levente Vaszi (26 ani), Medea Vaszi (25 ani) și grup de dansatori.

Și în *Dubla deasă*, după cum se observă în majoritatea cazurilor, motivul cinetic începe cu pas vârf-toc, impregnându-se astfel *ritmul sincopat amfibrahic descendent*. Măsura este cea de 8/8. Este prezent însă și pasul schimbat. Al II-lea motiv coregrafic ce este continuat cu pas pe timp, este identic cu principalul motiv coregrafic de la *Învârtita șchioapă* din Bazinul Meseș, ce are la bază în dans ritmul sincopat asimetric⁴:



⁴ Zamfir, Dejeu, *Ritmul sincopat asimetric în muzica și dansul tradițional românesc*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»”, Serie Nouă, Tomul 23, 2012, pag. 249.

Învârtită rară

AFC Video 3 y
26.11.1989

Călățele, Cj
Toader Gheorghe 35 ani și
grup de taragoțiști

$\text{♩} \text{♩} \text{♩} = 51$

A

B

A2

Învârtită rară din Fildu de Jos, jud. Sălaj. Filmat (15.08.1993) și transcris de Zamfir Dejeu.
Dansatori: Puriș Ștefan (61ani) și Puriș Veronica (46 ani).

În concluzie, acest ritm specific românesc, sau cel puțin carpatic, demonstrează originea comună a dansurilor de mai sus cu dansul Breaza din Muntenia subcarpatică. Acesta s-a făcut cunoscut și în Transilvania datorită transumanței ce a avut loc în trecut, dar mai ales cu ritmul existent în refrenele colindelor, genul cel mai vechi din tradiția românească.

De remarcat însă că dansul *Dubla deasă* din Ghimeș este cel mai complex. El are elemente cinetice atât de la *Ca la Breaza* (partenerii prinzându-se de mâini lateral și deplasându-se în cerc, în sensul invers acelor de ceasornic), cât și de la *Învârtita deasă* din zona Huedin (învârtirile bilaterale) și ceva pe deasupra: băți ale bărbaților cu picioarele în pământ, acestea din urmă ținând de stilul moldovenesc. Dar, în sfârșit, care este apartenența originară a acestor jocuri, care ar fi filiera lor, apărând în zone extreme fără nicio continuitate teritorială? Oricum, apartenența morfologică a lor este foarte clară⁵: fie o veche legătură, astăzi întreruptă, fie o dezvoltare independentă care a dus întâmplător la același rezultat morfologic, fie un împrumut recent. Subliniind că odinioară românii dansau pe melodiile de colindă, am putea crede, deci, că originea acestui tip de ritm – *ritmul sincopat amfibrahic descendent* să fie în ritmul din refrenele colindelor⁶.

⁵ *Ibidem*, pag. 54.

⁶ Zamfir Dejeu, *Caracterul dansant al unor colinde, în Metode și instrumente de cercetare etnologică – Stadiul actual și perspectivele de valorificare*, Cluj Napoca, Eitura Fundației pentru Studii Europene, 2011, p. 511–518.

ETNOMUZICOLOGIA ȘI OBIECTUL EI DE STUDIU. O ÎNCERCARE DE EVALUARE ȘI SISTEMATIZARE

Theodor CONSTANTINIU*

Ethnomusicology and Its Object of Inquiry. An Evaluation and Systematization Attempt (Abstract)

Although a relatively young discipline, ethnomusicology has a consistent and diverse scientific tradition. Over time, it proved to be a fertile ground for testing and debating various theories and methodologies as it was able to accommodate different ideas from other areas of research. However, if we look closely at its research tradition, we can see that, no matter how different the scientific approaches are, they can all be incorporated in three major categories, based on what answers the researcher aims to extract from the tunes she collects and/or analyzes. Thus, the final goal of a research is to construe and explain music from the perspective of a cultural artifact, of a social product, or from that of a psychological process.

In Romania, ethnomusicology had its own distinctive path of evolution, one that sometimes intersected the prevalent practices in the Western world. This article aims to review the theoretical trends that permeated the local ethnomusicology in order to understand what its dominant ideas were. Applying the above tripartite distinction, we conclude that most of the research was conducted within the premise that folk music is a kind of a cultural object, whose value resides mostly in its own configuration. We claim that this perspective is not suited anymore for ethnomusicological field research, and that a better way to understanding the musical life of contemporary rural Romania is the one which sees music as a process shaped by the interaction of various social forces.

Keywords: theory, methodology, evaluation, systematization, ethnomusicological research.

Cuvinte-cheie: teorie, metodologie, evaluare, sistematizare, cercetare etnomuzicologică.

În momentul de față, etnomuzicologia este o disciplină cu o istorie de mai bine de o sută de ani. În tot acest timp, ea a trecut prin mai multe transformări, multe dintre acestea afectându-i chiar structurile de profunzime. Pendulând între științele sociale, umanoare și abordări estetice, etnomuzicologia a fost de la bun început un domeniu polimorf care a acomodat, uneori conflictual, tendințe venite dinspre sociologie, antropologie, istorie, muzicologie, psihologie, estetică, teorie literară sau, mai recent, chiar științe exacte. Toate aceste influențe au reprezentat tot atâtea ocazii de a pune în discuție obiectul său de studiu, metodologia și tehnicile folosite sau finalitatea investigațiilor etnomuzicologice.

Descrierea de mai sus este valabilă în primul rând pentru felul în care a fost practică această disciplină în vestul Europei și în Statele Unite, dar poate fi regăsită, chiar dacă în mai mică măsură uneori, și în etnomuzicologia autohtonă. Din perspectiva poziției sale (semi)periferice, cercetarea românească a fost de multe ori influențată de

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca.

dezbatere și inovațiile de la centru, însă condițiile istorice și materiale specifice în care s-a dezvoltat au avut ca rezultat o configurare distinctă a acesteia.

Scopul acestei lucrări este acela de a încerca atât o sistematizare a principiilor care stau la baza cercetării etnomuzicologice, cât și o evaluare a utilității acestora din perspectiva realităților sociale ale României de astăzi. Acest demers pornește de la survolarea unui cadru teoretic amplu prin care se încearcă punerea în discuție a celor mai importante dezbateri și inovații ale domeniului de pe scena internațională și modul în care acestea s-au reflectat în discursul și practica etnomuzicologică locală.

De-a lungul timpului, etnomuzicologii și-au pus diferite întrebări în legătură cu domeniul lor de activitate: Ce, de la cine și cum trebuie cules? Cum trebuie studiat și analizat materialul cules? Ce putem spera să obținem în urma analizei? Ce ne poate spune muzica despre un anumit grup social?, și altele asemenea. Întrebarea de la care vreau să pornesc în analiza de față este următoarea: În ce fel ne putem raporta la documentele sonore culese de pe teren? De felul cum răspundem la această întrebare depinde și răspunsul la o alta ce poate fi derivată direct din prima: ce intenționăm să aflăm atunci când analizăm materialul cules pe teren?

Revenind la prima întrebare, cea referitoare la raportarea specialistului la documentele sonore cu care lucrează, cred că răspunsul poate fi formulat astfel: orice produs muzical (inclusiv cele care nu fac de regulă obiectul atenției etnomuzicologului) poate fi privit din trei perspective diferite: culturală, socială și psihologică. Cu alte cuvinte, diferitele tipuri de alcătuirii sonore pot fi interpretate drept documente referitoare fie la realizările culturale ale unui grup, la organizarea sa socială, sau la activitățile mentale specifice percepției și cogniției muzicale. În funcție de perspectiva (sau de perspectivele) în care se plasează, cercetătorul va imprima activității sale o anumită direcție, va folosi metode și tehnici specifice și va căuta să dea răspunsuri pentru anumite seturi de probleme.

Se impun, în acest moment, câteva clarificări conceptuale referitoare la primii doi termeni folosiți – cultură și societate. Definierea culturii a fost una dintre preocupările centrale ale antropologiei. Într-un sens restrâns, această noțiune poate fi definită drept ansamblul realizărilor spiritului. În practica antropologică ea cunoaște, însă, mai multe accepții: capacitate de simbolizare proprie speciei umane; activitate și inventivitate tehnologică; entitate socială relativ autonomă și complexă; sistem colectiv de simboluri, semne și semnificații specifice unor societăți¹. Nu este greu de observat, din aceste definiții, o anumită suprapunere de semnificații între cultură și societate, granițele dintre cele două nefiind întotdeauna clar delimitate. Apariția unei societăți depinde de existența unei culturi (înțeleasă ca idei, obiceiuri și tehnici) care să fie împărtășite de toți membrii săi. Este vorba, așadar, de un set de reguli codificate cultural care permit unui grup de ființe umane să-și poată autoreproduce existența². Pentru a rezolva problema distincției dintre cultură și societate, au fost elaborate modele în care cultura este concepută drept

¹ J. Galaty, J. Leavitt, *Cultură*, în Pierre Bonte și Michel Izard (coord.), *Dicționar de etnologie și antropologie*, ediția a II-a, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 188.

² E. R. Leach, *Societate*, în Pierre Bonte și Michel Izard (coord.), *Dicționar de etnologie și antropologie*, ediția a II-a, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 630.

„un sistem de idei împărtășite, de simboluri și semnificații”, sistem distinct de cel social și de cel al configurației psihologice a individului, al personalității³.

În ceea ce privește lucrarea de față, am ales să optez pentru o delimitare mai strictă a noțiunii de cultură, una care acoperă activitățile creatoare ale spiritului, activități care generează credințe, rituri, obiceiuri, muzică, dans, literatură, arte plastice și decorative și, nu în ultimul rând, bagajul cunoștințelor tehnice. Pe de altă parte, domeniul socialului am considerat potrivit a-l extinde la sistemele de coeziune caracteristice grupurilor umane: relații de înrudire, stratificări ierarhice, instituții, roluri de gen, diviziunea muncii, relații de schimb sau cooperare. Aceste clarificări conceptuale sunt cu atât mai necesare cu cât aceste distincții trebuie făcute și în practica etnomuzicologică, amplasată undeva la mijloc între științele sociale și cele umaniste. Pentru unii autori, sarcina etnomuzicologului este aceea de a crea punți de legătură între aceste două tipuri specifice de investigare a vieții, deoarece produsul muzical finit este întotdeauna rezultatul determinării sociale a comportamentului uman⁴.

Un reproș care poate fi adus clasificării tripartite de mai sus între cultural, social și psihologic este acela că din ea lipsește dimensiunea istorică a creațiilor sonore. Într-adevăr, etnomuzicologia a fost marcată, încă de la începuturile sale, de orientările evoluționistă și difuzionistă, de concepte și metode ale istoriei, folosite de cercetători pentru a stabili modurile de transformare în timp și de răspândire în spațiu ale melodiilor studiate. În ceea ce privește cercetarea românească, folclorul muzical a fost nu de puține ori înțeles ca document istoric propriu-zis atunci când a fost utilizat pentru a sprijini demonstrarea continuității populației autohtone pe teritoriul actual, sau originalitatea sa creatoare. Însă toate aceste strategii de cercetare au avut o puternică amprentă istorică deoarece au văzut în folclor un produs al culturii. Altfel spus, tocmai datorită faptului că muzica este parte integrantă a culturii unui grup uman poate fi ea studiată precum oricare alt artefact căruia i se poate stabili o origine, un creator, o arie de răspândire sau o dată a dispariției. De altfel, însăși școala evoluționistă de la începutul secolului al XX-lea vorbea despre un evoluționism cultural. Așadar, voi alege să includ raportarea de tip istoric la documentul muzical în categoria mai largă a perspectivei culturale.

Dacă privim evoluția etnomuzicologiei așa cum a fost ea practică în Europa de vest și în America de nord, observăm că abordările culturaliste au fost predominante până spre mijlocul secolului XX. Traduse în practică, acestea pot fi rezumate printr-o înțelegere obiectuală a fenomenelor sonore, în care fiecare melodie reprezintă o entitate în sine, capabilă să exprime ceva din specificul spiritual al unei societăți. Consecința acestei viziuni a fost echivalarea muzicilor orale cu un patrimoniu cultural-artistic care necesita culegere, transcriere, analiză și arhivare. Astfel că principalul obiectiv al cercetătorilor era analiza exemplarelor muzicale individuale în vederea determinării structurii și formei acestora, ca mai apoi să poată fi delimitate tipologii și definite stiluri muzicale distincte. În acest travaliu, instrumentele de lucru folosite au fost cu precădere cele ale muzicologiei, adaptate însă la repertorii rurale sau extra-europene. Atunci când erau utilizate în compararea diverselor culturi, melodiile participau la această operațiune

³ J. Galaty, J. Leavitt, *op. cit.*, p. 188.

⁴ Alan P. Merriam, *The Anthropology of Music*, Northwestern University Press, 1964, p. 25.

în calitatea lor de obiecte oarecum autonome, folosite pentru a arăta *ce* produc anumite populații, nu pentru a explica *cum* sunt produse sau *de ce* au aceste caracteristici și nu altele.

În România, începuturile etnomuzicologiei au fost mai puțin influențate de curentele evoluționiste sau difuzioniste. Acestea puteau fi cel mai bine reprezentate de cercetătorii țărilor puternic dezvoltate, țări care puteau susține campanii de cercetare în diferite colțuri ale lumii, cel mai adesea chiar în coloniile pe care le dețineau în Asia sau Africa. Chiar dacă au fost lipsiți de astfel de resurse, o bună parte din folcloriștii muzicali autohtoni erau însă la curent cu ideile și practicile școlii de muzicologie comparată de la Berlin. Astfel, la începutul secolului XX găsim autori (Kiriatic, Breazul, Brediceanu) care propun deja soluții sistematice de investigare a muzicii tradiționale, soluții care vizează probleme de culegere, analiză sau arhivare. Similar colegilor din vest, aceștia propun utilizarea fonografului, realizarea unor transcrieri fidele pentru ca, în final, să poată fi stabilite cu cât mai mare precizie, particularitățile genurilor muzicale și configurația lor regională și națională. Deși folosea o metodologie similară cu cea practică în Occident, folcloristica românească de la acea vreme avea finalități diferite: dacă prima își propunea să studieze diferite culturi muzicale pentru a vedea cum se plasează acestea pe o presupusă scară evolutivă sau cum s-a răspândit o anumită tipologie pe un areal geografic, cea de-a doua era strict legată de proiectul național, caracteristic tuturor statelor din Europa centrală și de est în acea perioadă. Acest aspect a determinat restrângerea cercetărilor autohtone la muzica etniei majoritare, aceasta fiind investită cu valoarea unui tezaur național, și delimitarea acesteia (mai degrabă decât compararea) de muzica minorităților etnice și de cea a țărilor vecine.

Pentru cercetătorii începutului de secol XX, apropierea de folclorul muzical se făcea de pe premisele conceperii acestuia ca fapt cultural, de unde și accentul pus pe autenticitatea sau frumusețea acestuia. Referirile, uneori de un patos debordant, la calitățile estetice ale muzicii fac ca definiția dată de noi abordării culturale să-și apropie semnificațiile de cele ale culturii înalte, ale artei savante. George Breazul vorbește despre cum „a ajuns omul satului să-și urzească o viață de artă și o conștiință proprie a podoabelor firii”⁵, iar Tiberiu Brediceanu, pledând în favoarea culegerii muzicii populare, susține că „niciunde nu se găsesc atâtea frumoase și veritabile arii românești ca în Transilvania și Banat”⁶. Autorii nu-și pun problema transplantării unor concepte estetice savante (artă, autentic, frumos) în cadrul unei culturi care fie nu le cunoaște, fie le folosește în mod diferit, însă lipsa lor de precauție ne demonstrează tipul de înțelegere pe care am numit-o obiectuală. Ea se raportează la muzică precum la un domeniu autonom a cărui decriptare se rezumă la studierea obiectelor individuale care îl compun. Pentru exemplificare, cităm din nou din Breazul, care afirmă că „ea [muzica] există și ființează prin sine însăși, ca o formă de viață aparte, ca formă de artă independentă”⁷.

Una dintre consecințele acestui tip de raportare la fenomenele sonore studiate a fost aceea de a crea un climat de perpetuă stare de urgență în ceea ce privește culegerea

⁵ George Breazul, *Patrium Carmen*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1941, p. 164.

⁶ Tiberiu Brediceanu apud Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești*, vol. VI, București, Editura Muzicală, 1984, p. 433.

⁷ George Breazul, *op. cit.*, p. 170.

folclorului muzical. Cercetătorii erau conștienți de procesul de modernizare rapidă prin care trecea mediul rural românesc (accelerat și mai mult după 1918), astfel că apelurile la culegerea cât mai grabnică a artei și tradițiilor populare erau foarte frecvente. Unul dintre cele mai cunoscute astfel de apeluri este cel al lui Sabin Drăgoi din prefața la volumul său de colinde din 1931: „De aceea strig: Să grăbim că bate ora 12! Ne civilizăm! Ajutor!”⁸ Această presimțire a unei iminente dispariții a muzicii de tradiție orală era împărtășită la vremea aceea de mulți dintre cei ce se ocupau cu studierea culturii popoarelor așa-zis primitive, astfel că apelurile la culegerea cât mai grabnică nu erau lansate doar de cercetătorii români⁹. Se relevă astfel o altă fațetă a acestei abordări obiectuale, anume aceea a plasării creațiilor sonore pe un fundal atemporal care nu ia în calcul decât configurația actuală (sau ideală) a obiectului, nu și procesul evoluției sale istorice. Muzica era abordată ca un fenomen static și nu ca un proces dinamic de transformare și evoluție.

După cea de-a doua jumătate a secolului XX, noile orientări teoretice din etnomuzicologie vor încerca să redreseze aceste deficiențe, susținând că pe lângă culegerea și studierea muzicii, cercetătorul trebuie să se preocupe să înțeleagă și acest proces de transformare pe care, până atunci, nu făcuse decât să îl deplângă¹⁰. Aceste reorientări au fost operate sub influențele absorbite de etnomuzicologie pe filieră antropologică. În linii mari, aceste influențe pot fi descrise ca operând o transferare a interesului de pe forma muzicii pe procesul prin care aceasta se naște și se dezvoltă. Această mutație forțează specialistul să reconsidere muzica nu ca un domeniu separat, ci ca parte integrantă a societății și a culturii, astfel că activitățile sale analitice și descriptive sunt acum doar un prim pas în elaborarea cercetării¹¹. Etnomuzicologia se apropie astfel de științele sociale, scopul cercetărilor fiind, în acest punct, stabilirea modalităților prin care diferitele practici muzicale se încadrează în peisajul mai larg al relațiilor sociale. În acest sens, etnomuzicologul britanic John Blacking definește muzica drept sunete organizate de către oameni (eng. *humanly organized sound*), de aici rezultând existența unei relații între tiparele organizării umane și tiparele sonore produse ca rezultat al interacțiunilor omenești¹².

Muzica de tradiție orală ajunge astfel să fie considerată ca parte integrantă a culturii, strâns dependentă de determinările sociale care formează întregul câmp cultural și nu doar o întrupare abstractă a impulsurilor creatoare ale spiritului. Pentru autori precum Alan Merriam, etnomuzicologia este studiul muzicii în cultură (eng. *music in culture*), iar această perspectivă reprezintă încă consensul general acceptat¹³. În încercarea de a

⁸ Sabin Drăgoi, *303 colinde cu text și melodie*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1931, p. ix.

⁹ O excepție din acest punct de vedere a fost la noi Ovid Densușianu care, în primii ani ai secolului trecut, afirma că „Nu poate fi vorba de o dispariție completă a folclorului vechi, ci numai de o reducere sau de o modificare a lui. [...] Într-adevăr, prin culegerea de material nou, ... folcloriștii vor găsi totdeauna drum deschis pentru studiile lor, și niciodată nu le vor lipsi fapte nouă, asupra cărora să-și îndrepte atențiunea.” Ovid Densușianu, *Viața Nouă*, V, 1909, p. 377, apud Mihai Pop, *Problemele și perspectivele folcloristicii noastre*, în „Revista de folclor”, an I, nr. 1-2, 1956, p. 10.

¹⁰ Alan P. Merriam, *op. cit.*, p. 9-10.

¹¹ Alan P. Merriam, *Definitions of “Comparative Musicology” and “Ethnomusicology”: An Historical-Theoretical Perspective*, în „Ethnomusicology”, vol. 21, nr. 2, 1977, p. 197.

¹² John Blacking, *How Musical is Man*, University of Washington Press, Seattle and London, 2000, p. 26.

¹³ Vezi, de exemplu, Bruno Nettl, *The Study of Ethnomusicology. Thirty-three discussions*, University of Illinois Press, 2015, p. 16: „For one thing, ethnomusicology is the study of music in culture [...].”

sistematiza investigația etnomuzicologică, Merriam propune un model tripartit de analiză prin care intenționează să schițeze toate dimensiunile fenomenelor sonore. Acest model are în vedere conceptele despre muzică folosite de un grup uman, comportamentele sociale asociate muzicii și sunetul muzical în sine. Autorul insistă că, pentru a înțelege structurile sonore, trebuie să înțelegem lanțul causal prin care conceptele despre muzică determină comportamentele sociale care, la rândul lor, sunt responsabile de producerea unor anumite forme de organizare sonoră¹⁴. Din perspectiva unei astfel de abordări, problema principală pe care o avea etnomuzicologia de rezolvat era, după Merriam, să decidă dacă scopul disciplinei era acela de a culege și analiza muzică, sau de a înțelege muzica în contextul comportamentelor umane¹⁵.

Merriam a fost unul dintre inițiatorii a ceea ce s-a numit, începând cu anii '60 ai secolului trecut, antropologie muzicală. Contribuțiile sale teoretice au fost preluate, dezvoltate sau modificate de diferiți cercetători¹⁶, însă înțelegerea muzicii din perspectiva proceselor sociale prin care aceasta ia naștere a continuat să aibă un rol fundamental. Implicațiile acestui principiu au dus la o reaşezare fundamentală a practicii etnomuzicologice postbelice și la concluzii teoretice ce se aflau într-o opoziție evidentă cu cele asumate de înaintași. De exemplu, pentru Blacking, stilurile muzicale nu posedă caracteristici proprii, termenii în care acestea pot fi descrise fiind termenii în care este articulată cultura și societatea¹⁷. Nu mai este suficientă o analiză muzicală a stilurilor și o raportare a rezultatelor acestei analize la societate, este necesar ca cercetările să producă analize culturale sistematice prin care să arate cum un sistem muzical este parte a altor sisteme de relații dintr-o anumită cultură¹⁸. O consecință a acestei noi paradigme teoretice o reprezintă și extinderea cercetărilor etnomuzicologice: nu mai sunt vizate acum doar exemplarele muzicale vechi, autentice sau cu însușiri estetice deosebite, ci atenția se îndreaptă asupra tuturor manifestărilor muzicale ale unei societăți. Etnomuzicologia consideră astăzi a fi de datoria sa să studieze muzica întregii lumi, de la toate popoarele și națiunile, de la toate clasele sociale, din toate sursele sau din toate perioadele istorice¹⁹.

Deși influentă pe plan mondial, antropologia muzicală nu a avut ecouri semnificative în spațiul românesc, chiar dacă lucrările celor mai importanți reprezentanți ai acestui curent erau cunoscute cel puțin unei părți a cercetătorilor români²⁰. Însă răspândirea sa în mediul local a fost îngreunată din mai multe motive, probabil cel mai important fiind acela al poziției conflictuale existente între țările comuniste și cele capitaliste, ce a

Ethnomusicologists believe that music must be understood as a part of culture, as a product of human society [...]"

¹⁴ Alan P. Merriam, *The Anthropology of Music*, p. 7.

¹⁵ *Ibidem*, p. 41–42.

¹⁶ De exemplu, Timothy Rice propune un alt model tripartit de înțelegere a muzicii, preluat de la antropologul Clifford Geertz. Conform lui Rice, muzica este construită istoric, menținută social și creată și trăită individual („music is historically constructed, socially maintained, and individually created and experienced”). Timothy Rice, *Modeling Ethnomusicology*, Oxford University Press, 2017, p. 6.

¹⁷ John Blacking, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸ *Ibidem*, p. 25.

¹⁹ Bruno Nettl, *The Study of Ethnomusicology*, p. 17.

²⁰ În bibliografia lucrării Ghizelei Sulițeanu, *Psihologia folclorului muzical*, București, Editura Academiei, 1980, apar titluri semnate de Merriam sau Blacking.

luat forma Războiului Rece. Însă o altă cauză a impactului de intensitate redusă a noilor orientări occidentale este poate și faptul că etnomuzicologia românească dispunea deja de un model teoretic capabil să răspundă întrebărilor legate de inserția muzicii în societate. Este vorba despre metoda de folclor muzical dezvoltată în anii '30 de Constantin Brăiloiu. Colaborarea sa la cercetările rurale ale echipelor monografice conduse de Dimitrie Gusti i-a oferit ocazia familiarizării cu principiile sociologiei, pe care le-a aplicat apoi în cercetarea etnomuzicologică de teren. Pentru Brăiloiu, unul dintre scopurile cercetării este tot „caracterizarea unuia sau mai multor stiluri muzicale, naționale, etnice mai bine-zis, și a sub-stilurilor acestora: dialectele muzicale”, însă pentru ca acest lucru să poată fi posibil, este necesară cunoașterea „factorilor de orice natură, care au determinat ivirea, întrețin viața sau pricinuesc decăderea acestui stil”. În acest scop, el propune culegerea întregului material muzical disponibil într-o localitate, dar și toate informațiile ce au legătură cu muzica²¹. Această reformă a metodei îl conduce pe Brăiloiu la concluzii întru totul străine contemporanilor săi: „În calitatea mea de monografist convins voi spune totuși în treacăt că artele în genere și muzica îndeosebi sunt prin excelență funcțiuni ale socialului.” În acest context, folclorul muzical devine un compartiment subordonat planului de lucru monografic, dintr-o știință autonomă transformându-se într-o disciplină auxiliară²².

Demonstrarea exemplară a acestor principii inovatoare o face Brăiloiu în campania monografică de cercetare de la Drăguș, din 1928 (concretizată prin publicarea unui studiu abia în 1960), însă metoda sa de inspirație sociologică nu va mai fi reprodusă la o scară comparabilă după terminarea celui de-al Doilea război mondial. O parte dintre mai tinerii săi colaboratori ajung să aibă poziții importante în domeniu după schimbarea de regim din 1947, inițial Harry Brauner și mai apoi Mihai Pop, însă ei nu reușesc, din motive pe care nu le vom discuta aici (rezumându-ne a menționa doar constrângerile de ordin ideologic), să continue și să dezvolte tipul de cercetare inițiat de Brăiloiu la Drăguș. E drept că o parte din principiile culegerii de teren sunt practicate mai departe de către discipoli, anume observația participativă, interviurile cu informatorii, înregistrarea cu fonograf sau magnetofon, transcrierea fidelă, fișele de observație, de informatori, fișe ale melodiilor; dispare însă interesul pentru studierea vieții muzicale în ansamblul ei, cu toate straturile sale stilistice componente și pentru înțelegerea modului în care procesele sociale determină configurarea și evoluția stilurilor muzicale. Preocupări pentru asemenea subiecte mai găsim, după 1947, la sociologul Henri H. Stahl, colaborator apropiat al lui Brăiloiu în campaniile monografice din interbelic. Una dintre contribuțiile importante aduse de Stahl la înțelegerea tradițiilor populare este conceptul de obște pe bază de tradiție difuză. Cu ajutorul acestuia, sociologul demonstrează cum tradițiile se păstrează în cadrul unui grup social (obștile), prin contaminare, „atâta timp cât grupul durează sau poate fi reconstituit la scurte intervale de timp...”²³. Atunci când dispar grupurile sociale în care se perpetuează anumite tradiții, folclorul se stinge și este înlocuit cu o cultură de masă.

²¹ Constantin Brăiloiu, *Despre folclorul muzical în cercetarea monografică*, în Idem, *Opere*, vol. IV, București, Editura Muzicală, 1969, p. 78–80.

²² *Ibidem*, p. 71–72.

²³ Henri H. Stahl, *Eseuri critice*, București, Editura Minerva, 1983, p. 266–271.

Cea de-a treia perspectivă de abordare a folclorului, cea psihologică, a captat interesul cercetătorilor încă de la începuturile constituirii acestui domeniu de studiu sub denumirea de muzicologie comparată. Unul dintre cele mai importante centre de cercetare la începutul secolului XX era la Berlin, acolo unde Carl Stumpf, filosof și psiholog, pune, alături de colaboratorii săi, bazele noii discipline la Institutul de Psihologie Experimentală. Interesul pentru folosirea muzicii în vederea înțelegerii cogniției umane scade odată cu abandonarea principiilor muzicologiei comparate, însă acest potențial nu a fost dat uitării nici atunci când etnomuzicologia era modelată după rigorile antropologiei. Astfel, chiar primul termen din modelul tripartit propus de Merriam – concept, comportament social, structură sonoră – este o trimitere directă la rolul decisiv al psihicului uman în construirea unei culturi muzicale. Pentru alți autori din aceeași perioadă, studiul muzicii poate fi un domeniu predilect prin care se poate avansa spre înțelegerea principiilor structurale care stau la baza întregii vieți umane, tocmai deoarece muzica este un proces relativ spontan și inconștient, unde mintea poate fi observată lucrând fără alte interferențe²⁴. Datorită descoperirii unor principii structurale universale în muzică, etnomuzicologia a putut fi considerată, într-o anumită măsură, drept o ramură a antropologiei cognitive²⁵. Autorii contemporani consideră psihologia (alături de alte discipline precum antropologia sau istoria) drept una dintre rădăcinile de la care se revendică cercetarea etnomuzicologică²⁶.

Influențele științelor cognitive s-au resimțit și asupra etnomuzicologiei, unde s-a încercat explicarea proceselor percepției muzicale care, cu timpul, s-au dovedit a fi unele tot mai complexe. Premisa unor astfel de abordări a fost teoretizarea și descrierea unui plan de orientare cognitiv (eng. *cognitive map* sau *orienting schema*), responsabil pentru interacțiunea cu mediul exterior, care este modificat în permanență prin expunerea la noi experiențe. Percepția era considerată o activitate a minții de căutare dinamică de date prin care acest plan de orientare cognitiv să poată fi menținut și adaptat la stimuli noi²⁷. Diverse cercetări realizate în ultimele decenii au folosit acest cadru teoretic pentru a studia procesul de interiorizare a ierarhiilor tonale²⁸, percepția consonanței și a disonanței intervalelor²⁹, preferința pentru contururi melodice boltite în muzica populară a popoarelor europene³⁰ ș.a.

Pe plan local, acest tip de abordări au reprezentat mai degrabă excepții de la tiparele încetățenite ale cercetării. George Breazul luase contact cu preocupările legate de psihologie ale școlii de muzicologie comparată de la Berlin și propune abordări similare pentru folclorul românesc. Însă discursul său, de inspirație romantică³¹, pare inspirat

²⁴ John Blacking, *op. cit.*, p. 115.

²⁵ *Ibidem*, p. 112.

²⁶ Timothy Rice, *op. cit.*, p. 59.

²⁷ Ruth Stone, *Theory for Ethnomusicology*, Upper Saddle River, NJ, Pearson Prentice Hall, 2008, p. 129.

²⁸ Carol Krumhansl, *Cognitive Foundations of Musical Pitch*, Oxford University Press, 1990.

²⁹ Glenn Schellenberg și Sandra Trehub, *Children's Discrimination of Melodic Intervals*, în „Developmental Psychology”, vol. 3, nr. 26, 1996, p. 1039–1050.

³⁰ David Huron, *The Melodic Arch in Western Folksongs*, în „Computing in Musicology”, vol. 10, 1996, p. 3–23.

³¹ „...în cântecul și jocul țaranului sunt cuprinse motive de viață sufletească, ce relevă și disting umanitatea specifică a poporului român, în adâncul torentului melosului curgând elemente de credințe, obiceiuri și aspirații, care caracterizează firea românească...”, în George Breazul, *Patrium Carmen*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1941, p. 89.

mai degrabă de etnopsihologia (*Völkerpsychologie*) secolului al XIX-lea decât de rigorile psihologiei moderne. Ideile lui Breazul nu au fost aprofundate de generațiile următoare de specialiști, chiar dacă unii au continuat să întrebuițeze învelișul lor retoric. O contribuție cu adevărat notabilă în acest domeniu – și din această cauză, un fel de apariție exotică – este lucrarea Ghizelei Sulițeanu, *Psihologia folclorului muzical*, apărută în anul 1980. Cartea convinge prin rigurozitatea cercetării și printr-o bibliografie internațională bogată într-un domeniu ale cărui baze erau încă în consolidare. Autoarea afirmă că psihologia muzicii populare „are ca obiect studierea fenomenelor psihice privind crearea și existența fenomenului folcloric muzical în întregul său de manifestare funcțională și, de asemenea, a fiecărui element structural în parte, privind procesul de execuție, cât și pe acela de percepere”³². Pentru Sulițeanu, folclorul muzical constituie un limbaj aflat într-un stadiu de evoluție anterior apariției muzicii savante³³, iar acest aspect îl face să fie atât un prețios document referitor la etapele timpurii ale evoluției muzicii, cât și un instrument de investigație capabil să elucideze originile muzicii³⁴.

Lăsând la o parte exemplificarea celor trei moduri de raportare la muzica folclorică, voi încerca acum să le evaluez în funcție de gradul de utilitate pentru cercetarea etnomuzicologică din România contemporană. Mai întâi de toate, trebuie spus însă că aceste abordări nu se regăsesc niciodată în stare pură, altfel spus, folosirea cu consecvență a uneia dintre metode nu presupune excluderea celorlalte. Pentru a exemplifica cele spuse ne vom referi la autori deja citați: Brăiloiu continua să recomande descrierea analitică a stilurilor regionale, chiar dacă, pentru el, folclorul trebuia înțeles ca depinzând de structurile societății; Breazul recunoaște și el importanța organizării sociale atunci când spune: „Sunt, deci, cântece a căror caracteristică este natura lor eminent socială. Ele nu există, nu pot fi înțelese decât sub presupuziția unui grup social care le cântă, le execută împreună”³⁵, chiar dacă el percepea muzica țărănească ca o mostră a puterii creatoare a poporului; în sfârșit, în *Psihologia folclorului muzical*, Sulițeanu insistă asupra interdependenței în fenomenul folcloric dintre mentalitate și realitatea socială, aspectele sociale și cele psihofiziologice având o însemnătate similară pentru autoare³⁶.

E important să precizez în acest punct că nu sugerez o ierarhie valorică a celor trei tipuri de abordări ale folclorului muzical. Trebuie să ținem cont de faptul că toate au luat naștere în diferite momente istorice, au fost determinate de circumstanțe istorice și sociale și au oferit răspunsuri unor întrebări care preocupau cercetătorii timpurilor respective. Difuzionismul și evoluționismul cultural au apărut în momentele de maximă înflorire a imperiilor coloniale, iar una din finalitățile lor a fost aceea de a crea o ierarhie a

³² Ghizela Sulițeanu, *Psihologia folclorului muzical*, București, Editura Academiei, 1980, p. 31.

³³ John Blacking, *op. cit.*, p. x-xi, susține că muzica folclorică nu se deosebește în mod fundamental de cea savantă. Diferența dintre cele două este că cea savantă exprimă numărul mai mare de sisteme de interacțiune umane al unei societăți, consecințele unei mai complexe diviziuni a muncii și acumularea unei tradiții tehnologice. În acest caz, nu mai putem vorbi despre etape de evoluție ale muzicii, ci mai degrabă despre diferite stadii de dezvoltare politică, economică și tehnologică a societăților a căror muzică o studiem.

³⁴ Ghizela Sulițeanu, *op. cit.*, p. 22. Tema stabilirii originii muzicii este una recurentă în cercetările de folclor și nu numai; ea se regăsește și în preocupările cercetătorilor Institutului de Psihologie Experimentală din Berlin, unde Carl Stumpf elaborează, în 1911, o lucrare intitulată chiar *Die Anfänge der Musik (Originile muzicii)*.

³⁵ George Breazul, *op. cit.*, p. 106.

³⁶ Ghizela Sulițeanu, *op. cit.*, p. 17.

culturilor care să poată justifica dominația puterilor occidentale³⁷. Turnura antropologică a etnomuzicologiei se produce într-o perioadă în care imperiile coloniale se destramă, când peste tot apar diferite mișcări de emancipare și noi formațiuni statale, în studierea și înțelegerea cărora antropologia era chemată să-și aducă contribuția. Nu propun deci un clasament al acestor abordări, ci vreau să subliniez că toate au meritele proprii, dar și neajunsuri dacă sunt întrebuințate fără discernământ.

Din cele spuse până în acest moment, se poate concluziona cu ușurință că modul predominant de raportare al cercetătorului la documentul studiat a fost, la noi în țară, unul bazat pe o înțelegere a muzicii ca produs cultural, sau uneori chiar artistic. Acest lucru a însemnat neglijarea, într-o bună măsură, a celorlalte aspecte, social și psihologic, însă a condus la o serie de realizări esențiale pentru progresul disciplinei: criteriile de culegere și analiză, departajări regionale a genurilor și a stilurilor, clasificări, tipologii. În perioada interbelică, prin drumurile deschise de Brăiloiu, etnomuzicologia românească părea a-și lărgi semnificativ orizonturile, având atunci la dispoziție un aparat conceptual și metodologic capabil să amplifice sfera înțelegerii muzicii în particular și a lumii rurale în general. Doar că, în noul context politic de după cel de-al Doilea război mondial, cercetătorii trebuiau să-și calibreze investigațiile în funcție de doctrina oficială a partidului comunist. Iar această doctrină, de fapt o variantă vulgară de materialism dialectic³⁸, presupunea un parcurs ascendent al societății și, implicit al muzicii sale, lucru care lăsa prea puțin spațiu pentru cercetări ce ar fi putut scoate la iveală amestecuri de stiluri și repertorii sau infiltrarea de impurități într-un mediu care se dorea a fi cât mai pur. La nivel declarativ era asumată o anumită continuitate cu cercetările din interbelic. În articolul program al primului număr din *Revista de folclor* (1956), Mihai Pop afirma următoarele: „Înclinarea specialiștilor și deci și cercetările, oscilează între faptele arhaice și folclorul contemporan, balanța aplecându-se la foarte mulți spre cele dintâi. Lipsa unei cunoașteri mai adânci a vieții folclorului de către specialiștii tuturor domeniilor și unele confuzii teoretice fac cu neputință înțelegerea deplină a procesului de evoluție a folclorului, a legăturii naturale dintre tradiție, contemporan și înnoire”³⁹. Câțiva ani mai târziu, același autor scria: „Îndreptându-și atenția spre contemporan, folcloriștii au trecut de la simple culegeri de fapte mai mult sau mai puțin izolate, la studiul fenomenelor și al proceselor, deschizând astfel noi căi pentru înțelegerea creației populare”⁴⁰.

Publicațiile vremii arată însă o preocupare aproape exclusivă pentru colecții, monografiile regionale sau de gen, sau diverse aspecte particulare ale muzicii tradiționale, toate acestea fiind, în viziunea Speranței Rădulescu, „direcții sănătoase, folositoare, bătătorite, dar totodată convenționale și stagnante”. Ea remarcă această abandonare a

³⁷ Ruth Stone, *op. cit.*, p. 32.

³⁸ După cum am încercat să arăt cu altă ocazie (Theodor Constantiniu, *Folklore and Dialectical Materialism. A Case Study of Ethnomusicological Research in Communist Romania*, în „Studia UBB Musica”, vol. 65, nr. 2, 2020, p. 259–275), filosofia marxismului istoric și dialectic, prin distincția pe care o face între bază și suprastructură, prin folosirea criteriului de clasă în analiza socială sau prin concepte precum cel de comodificare, ar fi putut constitui un cadru propice de analiză a relațiilor dintre muzică și societate în perioada regimului comunist, însă această oportunitate nu a fost fructificată.

³⁹ Mihai Pop, *Problemele și perspectivele folcloristicii noastre*, în „Revista de folclor”, an I, nr. 1–2, 1956, p. 17.

⁴⁰ Idem, *Noi orientări în studiile de folclor*, în „Revista de folclor”, an III, nr. 4, 1958, p. 8.

perspectivei sociologice și o pune pe seama reticenței etnomuzicologilor de a ajunge la concluzii diferite de cele ale ideologiei oficiale⁴¹. Refugierea pe terenul analitic și tehnic, specifică unor autori ai perioadei, a fost considerată mai târziu drept o formă iluzorie de libertate ideologică⁴². Cercetările de folclor muzical dovedesc tendințe arhaizante, sunt preocupate aproape exclusiv de muzica românească și tind să favorizeze exemplarele muzicale vechi, așa-zis autentice, considerate drept mărturii ale vechimii și ale calității superioare a folclorului românesc⁴³. Toate aceste detalii creează impresia unei muzici atemporale, a cărei singur traseu evolutiv este cel trasat de către stat, materializat în cântecul de viață nouă sau în amplasarea și adaptarea scenică a creațiilor țărănești. Nu doar că melodiile sunt apreciate și studiate doar pentru calitățile lor intrinseci sau pentru potențialul lor de reprezentare a națiunii, fără a se încerca raportarea lor la social, ele sunt evidențiate acum și pentru calitățile lor estetice. În acest fel, perspectiva culturală din care era privit folclorul se restrânge până la a dobândi sensul unei culturi înalte, în care muzica este un produs înzestrat cu calități artistice. Această tendință o regăsim la autori consacrați ai perioadei: Mihai Pop credea că înțelegerea specialistului este incompletă dacă el nu ia în considerare și valoarea artistică a faptelor de folclor⁴⁴; Ovidiu Bîrlea cere cercetătorilor aflați pe teren să culeagă numai de la informatorii cei mai talentați și să aibă atenție la forma artistică a materialului folcloric, referindu-se explicit la acesta ca la o operă de artă⁴⁵; Gottfried Habenicht menționează ca o caracteristică a cercetărilor vremii accentul pus asupra folclorului ca fapt artistic, spre deosebire de cercetările lui Brăiloiu, unde acest aspect a fost estompat de multitudinea aspectelor colaterale vizate⁴⁶.

Ajungând într-un final la peisajul recent al etnomuzicologiei, putem afirma că momentul 1989 nu a reprezentat un moment de ruptură în modul de raportare la folclorul muzical. Din contră, eforturile de teaurizare au mers mână în mână cu lipsa unei priviri contextuale asupra mediului din care muzica face parte⁴⁷. În mod ciudat, se perpetuează încă, la unii cercetători, aceeași anxietate referitoare la dispariția folclorului, ca acum o sută de ani. Și astăzi apar aceleași tipuri de culegeri și monografii zonale, în care materialul este selectat pe criterii estetice sau de autenticitate, deși este evident că muzica cuprinsă în ele nu mai e reprezentativă pentru localitatea sau zona cercetată. Singurul impuls care mai pare a motiva munca de teren este acela al „salvării” muzicii sau al conservării ei.

⁴¹ Speranța Rădulescu, *Peisaje muzicale în România secolului XX*, București, Editura Muzicală, 2002, p. 162.

⁴² Marin Marian-Bălașa, *Muzicologii, etnologii, subiectivități, politici*, București, Editura Muzicală, 2011, p. 36.

⁴³ Henri H. Stahl explică această tendință de esențializare a faptelor folclorice prin perpetuarea unei concepții cu rădăcini în secolul al XIX-lea, în care folclorul este considerat a fi expresia directă a unui „duh al poporului”, „«etnia» unui popor manifestându-se deci în permanentă și neschimbat în fiecare din manifestările ei.” Henri H. Stahl, *op. cit.*, p. 232.

⁴⁴ Mihai Pop, *Noi orientări...*, p. 19.

⁴⁵ Ovidiu Bîrlea, *Principiile cercetării folclorice*, în „Revista de etnografie și folclor”, tom 11, nr. 3, 1966, p. 212.

⁴⁶ Gottfried Habenicht, *Evoluția metodei de cercetare a folclorului muzical*, în „Revista de etnografie și folclor”, tom 11, nr. 3, 1966, p. 238.

⁴⁷ Există totuși și excepții, precum cartea semnată de Jacques Bouët, Bernard Lortat-Jacob și Speranța Rădulescu, *Din răspuțeri. Glasuri și cetere din Țara Oașului*, Editura Institutul Cultural Român, 2006. Aici, autorii reușesc să combine cursiv și convingător analiza muzicii cu descrierea socială, având grijă să integreze și perspectivele *insiderilor*.

Deși a avut contribuții importante la dezvoltarea etnomuzicologiei românești, perspectiva culturală de raportare la folclor este inadecvată situației sociale actuale. Pentru a putea oferi explicații relevante referitoare la muzica satelor noastre, etnomuzicologia ar trebui să-și privească obiectul de studiu (și) prin grila socialului. Nu propun aici o reîntoarcere la metoda lui Brăiloiu (deși o revizitare aprofundată a ei ar fi necesară) și nici preluarea mecanică a modelelor antropologiei muzicale, modele dezvoltate în contexte sociale și intelectuale diferite de realitățile noastre. Cred însă că, pentru a avea o anumită relevanță în producerea de cunoaștere a științelor umaniste și pentru a evita să devină o simplă colecționară de curiozități, etnomuzicologia românească ar trebui să-și reconsidere în mod fundamental relația sa cu obiectul de studiu.

Neajunsul abordării culturale este unul evident: ea nu reușește să ofere un tablou complet al evoluției muzicii țărănești, ba chiar refuză să ia în calcul o bună parte din dezvoltarea sa recentă. Prin perpetuarea sa, ea continuă să idealizeze o stare de fapt de mult apusă și contribuie la formarea unei imagini statice a satului și a țăranului român. Ultimii 30 de ani au adus schimbări semnificative în societate, de la tranziția de la comunism la capitalism și revenirea la proprietatea privată, de la dezindustrializare și apariția agriculturii la scară mare la integrarea în UE, apariția tehnologiilor digitale și, poate aspectul cel mai important, fenomenul migrației. Toate acestea au lăsat urme profunde în mediul rural, i-au modificat semnificativ structurile sociale și practicile folclorice. Cercetarea autohtonă nu pare însă a fi interesată de repercusiunile acestor schimbări asupra creației muzicale, nu încearcă să facă legătura dintre ritmul rapid de producere al schimbărilor și modificările apărute în comportamentul muzical al oamenilor⁴⁸. Mai mult, prin preferința aproape exclusivă pentru culegerea unui material folcloric tradițional, în detrimentul celui actual, prezent în teren, creează un gol semnificativ în documentarea realităților lumii rurale recente.

⁴⁸ „Modernul, deschiderea, influența și uniformizarea sau dimpotrivă, varietatea și rupturile au acționat puternic și la sat. Dar cercetarea majoritară e încă dezinteresată față de asemenea lucruri...”. Marin Marian-Bălașa, *op. cit.*, p. 78.

III. RESTITUIRI

URME PREISTORICE ÎN COLINDE DIN ARDEAL

Traian GHERMAN

Prehistoric Traces in Transylvanian Winter Carols (Abstract)

Traian Gherman's study tackles, for the first time within Romanian ethnology, the prehistoric layer of local indigenous culture, and of archaic structured carols respectively, built around cynegetic play-scripts: the heroic youth and the ritual hunt of a beast of both biological and mythical ancestry. It is known a fact that in poetic texts with fixed form beholding ritual functions (augural, propitiatory, apotropaic, funerary), the geology of successive cultural strata is more visible than in orally transmitted texts with no such fixedness. In this sense, Gherman's previously unpublished study holds a significant premonitory value, anticipating regressive ethnological research of Propp-ian kind (devoted to the historical, prehistorical and protohistorical roots of fantastic folktales). The author identifies beyond the fabulous bestiary from Romanian cynegetic winter carols, a number of possible biological patterns which may have held significant part within the experiential ground of ritualised poetic affabulatory story-telling: *bos primigenius*/ auroch, *megaloceros giganteus*/ antediluvian stag, *panthera spelaea*/ cave lion, *aquila*/ vulture. All those patterns are being approached as inherited prehistoric remnant motives mythified and transformed by folkloric memory, resulted in fundamental mythical-fictional units underlying initiatory scenarios within pre-Christian archaic winter carols.

Keywords: carols, remnants, prehistory, *bos primigenius*, *bos auroch*, *megaloceros giganteus*, antediluvian stag, *panthera spelaea*, cave lion, *aquila*, vulture.

Cuvinte-cheie: colinde, reminiscențe, preistorie, boul primitiv, boul sur, cerbul antediluvian, leul de cavernă, vulturul sur.

Preambul de Lucia Ana PAVEL

Preocupările lui Traian Gherman au fost dintre cele mai diverse, acoperind arii vaste din mai multe discipline, cum ar fi folclorul, istoria, inclusiv cea veche, sociologia, geografia, etnografia și altele.

Spirit enciclopedic, vastitatea cunoștințelor sale se întinde pe mai multe paliere. Arheologia, care pentru el reprezenta o bază pentru multe din studiile sale, este cea care a generat și prezentul articol, deosebit de interesant și revelator. Pentru a înțelege mai bine personalitatea complexă a preotului și istoricului cultural și social care a fost, este necesară o studiere mai amănunțită a vieții și activității sale. Aproape nu a existat eveniment contemporan lui care să nu suscite interesul omului de știință, cercetătorului și profesorului, care să nu-și găsească o consemnare în scurte notițe, articole sau cărți, elaborate cu migala unui artizan, bazate pe documente, pe surse primare de informare, care le dau veridicitate și consistență științifică.

Atunci când s-a dedicat studiului colindelor, *moment* care a durat toată viața, și care și-a văzut încununarea în cartea pe care a elaborat-o, aflată încă în manuscris, a considerat necesar să se aplece și asupra epocii preistorice a apariției colindelor noastre, ele fiind, potrivit aceluiași cercetător, „cele mai vechi genuri ale poeziei noastre”. Studiile care au fost dedicate colindelor de către oamenii de cultură și știință de mare respirație, dovedesc importanța acestui gen literar care a existat și există și azi în cultura noastră.

Din fericire, Traian Gherman, odată ce a găsit un subiect, o temă interesantă despre care el considera că trebuie să fie cunoscută, o așternea pe hârtie – de multe ori pe foi răzlețe sau bucățele de hârtie –, urmând ca apoi s-o popularizeze prin mijloacele ce-i stăteau la îndemână, cum ar fi conferințe, lecturi publice, publicare în ziare sau reviste, întâlniri ocazionale cu oamenii din breaslă, elevi sau marele public, când își expunea ideile adesea revoluționare. În majoritatea cazurilor, venea și cu teorii sau interpretări originale, care mai apoi s-au dovedit a fi viabile, iar unele au fost chiar însușite de urmașii întru scris și cercetare.

Așa s-a întâmplat și cu prezentul articol, care se alătură multor altora, care au rămas până acum în manuscris, datorită împrejurărilor. Ele mai așteaptă încă – să sperăm că nu în zadar – să se alătore altora, la fel de interesante și edificatoare. Atunci când, pentru a-l cita pe Traian Gherman, nu reușea să publice sau să popularizeze ceva, nu din vina lui, el spunea: „Acum nu e momentul”. Această *zicere* îi irită și azi pe unii, uneori până la paroxism. Oare această vorbă este cea care îi condamnă pe ei înșiși pentru că nu au avut grijă de trecutul nostru, sau pur și simplu ea dă în vileag micimea unora dintre contemporani, care se simt astfel vizați.

Din fericire, nu sunt puțini aceia care și-au înțeles misiunea și, prin aceasta, și mesajul transmis de Traian Gherman generației sale și a urmașilor. Ei și-au dat seama că, dacă dorim să progresăm ca popor și nație, este imperios necesar să ne aplecăm cu interes asupra celor scrise sau spuse de înaintași și, în același timp, noi, la rândul nostru, să adunăm cu migală și acribie tot ceea ce ne-ar putea servi la progresul național și cultural, la creșterea națiunii noastre, așa încât și noi, la rândul nostru, să le lăsăm urmașilor ceva palpabil, concret, de o certă valoare, care să fie un îndrumar în acțiunea lor. În această cheie trebuie citit și interpretat prezentul articol, o adevărată contribuție de excepție la cunoașterea trecutului nostru, așa cum de altfel sunt toate scrierile lui Traian Gherman.

Iată cum noutățile despre trecutul nostru nu încetează să apară, completând tabloul deja existent. Ele au fost facilitate de spiritul de inițiativă și de activitatea unei personalități ca Traian Gherman, om neobosit și plin de inițiativă, care a pus înaintea sa binele comun, aceasta însemnând tot ceea ce ne face mai buni, mai toleranți, mai împliniți sufletește. Acestea nu înseamnă nicidecum vechituri, ci sunt lucruri mereu actuale care ne definesc ca popor, ca entitate distinctă între popoarele lumii, care ne-au cizelat de-a lungul anilor și au reprezentat și parafat în fapt autenticitatea existenței noastre.

Cluj-Napoca, septembrie 2021

*

Colindele noastre sunt socotite din cele mai vechi genuri ale poeziei noastre. În ele se mai păstrează și azi multe urme vechi preistorice despre *boul sur* (*bos urus*) și *boul*

primitiv (*bos primigenius*), despre leul de caverne (*felis spelea*), cerbul antidiluvian (*cerbus anegaceros*) ca și despre vulturi mari, păsări năzdrăvane și păsări acvatice, cunoscute azi numai din fosilele lor scoase la iveală din măruntaiele pământului.

Cu aceste urme preistorice din creațiile poporului nostru s-a ocupat Nicolae Densușianu în a sa „Dacia Preistorică”¹, apoi prof. Victor Stanciu în lucrarea „Minunate sunt lucrurile Tale!”². Același lucru îl semnalează și Gavril Todica, sub titlul „Mit și preistorie”, publicat într-o revistă³.

Prin cele ce urmează, doresc să aduc o contribuție mică la această problemă, la rându-mi, mai mult pe material inedit ce îl posed în colecția de colinde adunate din Ardeal.

§ 1. Boul primitiv și Boul sur

În creațiile populare la care mă refer nu găsim să se facă o deosebire între *boul primitiv* și *boul sur*, se face amintire numai de *bou sur*. Unele amănunte din texte însă ne arată și putem afla, băzați pe acestea că sub aceeași numire de *bou sur* în unele texte este vorba de boul primitiv (*bos primigenius*) pe care naturaliștii ni-l prezintă ca un colos, de cei cu membre excepțional de mari, de dimensiuni – vorbind în graiul poporului –, uriașe. Cu acest colos era nevoit omul primitiv să se lupte tot numai cu arme primitive, fie ca să se apere de furia lui, dacă era cazul, fie mai ales ca să-și apere sămănăturile din preajma locuinței și de pe văi, de devastările ce le făcea.

Despre acești *boi sălbateci* Herodot scrie că trăiau în Macedonia din Peninsula Balcanică. După Iuliu Cesar și Isidor, episcopul din Sevilla, [erau] în Germania, iar Pliniu spune că se găseau în Sciția și Germania din vecinătatea Daciei. După descrierile ce le avem dela scriitorii menționați, coarnele acestor boi erau de o mărime uriașă (Herodot), erau cu puțin mai mici decât elefanții, aveau o forță mare și erau iuți la fugă, nu [îl] căutau nici pe om, nici fiare[le] sălbatece pe cari le-au văzut odată. Oamenii, ca să-i poată prinde, săpau niște gropi după un anumit sistem și apoi, tot în această groapă, îi și ucideau (Cesar). Coarnele enorme ale acestor boi se întrebuițau ca să se facă din ele pahare de băut pentru mesele regale, având o capacitate foarte mare (Isidor din Sevilla), și tot spre acest scop erau întrebuițate și la geți⁴.

Stema veche a Moldovei era un cap de *bos urus*.

În colindele noastre găsim și azi amintiri ce s-au păstrat în curs de milenii despre boul primitiv. Astfel, din Tilișca, de lângă Sibiu, este următoarea colindă:

Nu te ma'io, întrista
Ma'io ochișorii tăi
Că nu-s peștorii tăi,
Ma'io ochișorii tăi
Că mi-s vânătorii mei
Ma'io ochișorii tăi
Vânători de negri codrii
Ma'io ochișorii tăi

¹ Nicolae Densușianu, *Dacia preistorică*, București, 1913, p. 9 și urm.

² Victor Stanciu, *Minunate sunt lucrurile Tale!*, Cluj, Tipografia Eparhiei Ortodoxe Române, 1939.

³ Gavril Todica, *Mit și preistorie*, în „Comoara Satelor”, an IV, Blaj, 1926, p. 89–92.

⁴ Nicolae Densușianu, *Dacia preistorică*, București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1913, p. 10–11.

Vânatu-mi-o ce-o vânat
Ma'io ochișorii tăi
Vânatu-mi-o un bou sur
Ma'io ochișorii tăi
De cu seara
Ma'io ochișorii tăi
În cea săcară,
Ma'io ochișorii tăi
'N miez de noapte
Ma'io ochișorii tăi
'N grâne coapte
Ma'io ochișorii tăi
De cu zori
Ma'io ochișorii tăi
În dalbe flori
Ma'io ochișorii tăi
Și noi urma i-am adus
Ma'io ochișorii tăi
Cam pe cale, pe cărare
Ma'io ochișorii tăi
Până 'n curtea dumitale
Ma'io ochișorii tăi
Noi nimica nu-i cerem
Ma'io ochișorii tăi
Făr' unghii și coarnele
Ma'io ochișorii tăi
Prin unghii vin străcurăm
Ma'io ochișorii tăi
Prin coarne să măsurăm
Ma'io ochișorii tăi

O altă colindă, mai tipică, [o] avem din Dătășeni, de lângă Luduș, pe cursul mijlociu al Mureșului. Colinda este următoarea:

Sub cei brazi încetinați
Zacu-mi zac doi bouri suri;
Ziua zac în zăcătoare
Noaptea-mi umblă 'n predumblare
Dimineața s-or sculat
De ghiveni s-or scuturat
Din gură s-or lăudat
Că nu este vânător
Ca pe ei să mi-i vâneze
Da', zo, Iuăn voinicu
El că s-o ales, sub soare
Sub tufă de livăr verde

Și bine s-o chibzuit
 Și bine i-o nimerit
 Într-o spată a tria coastă.
 Ei din picioare-o încetat
 Din gură i-o blăstămat:
 – Voi, dragi picioarele noastre
 De v-ați face, să vă faceți
 Stâlp de curți la mari boieri;
 Și voi cornițele noastre
 De v-ați face, să vă faceți
 Frunți de curți la mari boieri;
 Și voi buzulele noastre
 De v-ați face, să vă faceți
 De v-ați face tierele
 Să mânce boieri din ele
 Și voi, urechile noastre
 De v-ați face, să vă faceți
 De v-ați face lingurele
 Să mânce boieri cu ele;
 Si voi ochisorii noștri
 Se v-ați face, să vă faceți
 Să vă faceți păhărele
 Să beie boieri cu ele;
 Și voi trupșoarle noastre
 De v-ați face, să vă faceți
 De v-ați face fântânele
 Să vă bată zăpezile
 Ca pe băieți gândurile
 Gândurile de 'nsurat
 Pe fete de măritat.

Din amândouă colindele citate se desprinde constatarea că *boul sur* era vânat de omul preistoric, fie [pentru] că îi strica sămănăturile, i le păștea, cum apare din colinda de la Tilișca:

Vânatu-mi-o un bou sur
 De cu seară
 'N cea săcară
 'N miez de noapte
 'N grâne coapte,

fie din autoapărare, deoarece *boul sur* ataca oamenii pe care îi întâlnea în calea sa, cum apare din aceasta din colinda de la Dătășeni:

.....
 Ziua zac în zăcătoare
 Noaptea umblă 'n pedumblare

*Din gură s-or lăudat
Că nu este vânător
Ca pe ei să mi-i vâneze.*

Din amândouă textele citate se mai desprinde constatarea că *boul sur* era vânat și pentru prelucrarea singuraticelor părți ale corpului pentru comercializare. În colinda din Tilișca aflăm versurile:

*Noi nimica nu-ți cerem
Făr' unghii și coarnele
Prin unghii vin străcurăm
Prin coarne să măsurăm*

sau din colinda din Dătășeni

*Și voi ochișorii noștri
a se înțelege orbitele ochilor
De o ați face, să vă faceți,
Să vă faceți păhărele
Să beie boieri cu ele*

adecă: de veți fi osândiți „să vă faceți” ceva obiect de utilat, în acest caz

*Să va faceți păhărele
Să beie boreți cu ele.*

și să fiți la loc de cinste, în casă și pe masă boierească.

Textele citate din amândouă colindele ne arată obiceiul vremii de a fi prelucrate și comercializate părți ale corpului.

Se confirmă și în colindele noastre însemnările vechilor istorici, cari spun că mai ales din coarnele *boului sur* se făceau păhare de băut cari erau în mare cinste la mesele celor mari. Din colinda citată, din Dătășeni, ne putem face o imagine despre dimensiunile enorme ale făpturii unui *bou sur*. Deși hiperbolizat într-o măsură oarecare, *boul sur* ne apare ca un gigant al vremurilor, din oasele picioarelor se pot face

Stâlpi de curți, la mari boieri

iar din cornițele lui

Frunți de curți la mari boieri.

Sunt de dimensiuni neobișnuite la mamiferele de azi.

Și în același timp, această descriere din colinda menționată e în concordanță cu felul în care ne este înfățișat *boul sur* în scrierile istoricilor de odinioară.

Lupta omului cu acest gigant al timpurilor preistorice o găsim într-o colindă din Mada⁵, județul Hunedoara:

.....
*Pleacă junel la vânat
Pe coastele Nistrului
Și stârni ș-un bou sur,
Și-l stârni, și-l zotoni,
Jos la lunci îl coborî*

⁵ Ion Chelcea, *Obiceiuri, credințe, colinde din satul Mada, județul Hunedoara*, în „Buletinul Arhivei Etnografice și Folclorice a Muzeului Etnografic din Cluj”, 1933, An 1, nr. 1, p. 12 [cf. extrasul din „Culegătorul”, Tip. Ardealul, 1932].

Prin fânațe
Până 'n brațe
Și prin grâne
Până 'n brâne

Boul sur îl mai găsim amintit și în alte colinde, dar fără să găsim înfățișarea exteriorului lui așa cum ne-o dau colindele de mai sus, din Tilișca și Dătășeni. În restul colindelor, cunoscute nouă, *boul sur* e un animal mai apropiat, al omului, care în coarne

Poartă un leagăn de mătasă

în care

Șede Ana (N) fata dalbă

a gazdei și căreia îi și este închinată colinda. Așa este „colinda fetei” din Cut⁶, de pe valea Secășului, din care reproducem un fragment:

*Colo josu, mai în jos
Este-un strat de busuioc
Cu cărare prin mijloc.
Da' cărarea cine-o face?
Face-o face boul sur
Cu copite potcovite
Și cu coarne d'aurite.
Da' în coarne ce-aducea?
Da' un leagăn de mătasă.
Da' în leagăn cine șede?
Șede N. fată dalbă
Ea mai trage-un firicel
Și mai cântă-un cânticel,
Cânticelu' munților
De doru' părinților etc.*

Într-o colindă din Fetindia, județul Sălaj, *boul sur* este adus de valurile mării:

*Vine marea, câte de mare?
Cât de mare – margină n-are*

.....

*Pintre brazi, pintre molizi
'Noată-și 'noată boul sur
Cu coarnele de aur.
Da' în coarne ce-și aduce?
Un leagăn da de d'aur*

iar într-o colindă din Giungi, județul Satu Mare⁷:

*Sub tufă de mălin verde
Mândru puiu de porumb șede
Se uită pe mare în sus
Vede marea aducând*

⁶ Colecția de colinde a subsemnatului, în manuscris. Textul a fost scris în anii 1930. (n. ed.)

⁷ *Ibidem.*

*Un bouș
 Cu păr suruș.
 Da' 'n cornișe ce-și aduce?
 Legănaș
 De păltinaș.
 Da' 'n leagăn cine-i culcat?
 Fiul sfânt e așezat etc.*

Câte-o colindă, aproape identică în text, cu cea cunoscută din Cut, mai este și în Silivaș de lângă Ocna Mureș⁸ și alta în Băgău de pe Mureș, în părțile Aiudului⁹, apoi o a treia în Broșteni de pe Târnava Mare¹⁰.

Pe cursul superior al Mureșului, în Gledin¹¹, valurile apelor un *bou sur* aduc cu ele

.....
*Pintre brazi
 'Noată, 'noată un bou sur
 Cu copite 'ntraurite
 Și cu coarne 'ntrargintite*
 având între coarne un leagăn acățat.

Într-o colindă din părțile Orăștiei¹² nu mai întâlnim numirea de *bou sur*, ci este înlocuită cu numirea de *bou negru*:

.....
*Pintre brazi, pintre molizi
 'Noată- 'noată un bou negru.
 Da în coarne ce mi-și poartă?
 Poartă-mi legăn de mătasă.*

O amintire mai vagă despre *boul sur* găsim și într-o colindă din Fildul de Mijloc, județul Cluj. În colinda „Feciorița” aflăm următoarele versuri:

*Feciorița gazdei
 Dimineața s-o sculat*

*La fântână-a alergat
 La fântână după deal
 La cel loc învederat
 Doi boi boierești își bat
 Tot în coarne
 Peste coarne*

În colinda aceasta nu ni se spune că ar fi vorba de doi *boi suri* – subiectul de care ne ocupăm –, însă credem că nu suntem departe de adevăr când presupunem și aici găsim urme vagi despre *boul primitiv*.

⁸ Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun și credințe poporane. Culegere cu anotațiuni și glosar*, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914, p. 132–133, XLV, XLVI, XLVII.

⁹ Al. Viciu, *op.cit.*, p. 132–133, XLV, XLVI, XLVII.

¹⁰ *Ibidem*, p. 132–133, XLV, XLVI, XLVII.

¹¹ *Ibidem*, p. 132–133, XLV, XLVI, XLVII, p. 155.

¹² *Ibidem*, p. 132–133, XLV, XLVI, XLVII, p. 153.

§ 2. Cerbul ante-diluvian

Despre acest *cerb* se spune că era cel mai magnific animal al faunei dispărute, de o fumuseță, mărime și calitate excepționale, un cerb cu coarne înalte, un monstru gigantic¹³. Naturaliștii îl numesc *cervus megaceros*.

Urme despre acest *cervus megaceros* ni s-au păstrat și în colindele noastre din Ardeal. Dintr-o colindă din Șibot, județul Hunedoara¹⁴, ne putem înfățișa făptura gigantică a acestui mamifer. Pentru importanța ce o are, o cităm în întregime. Colinda se numește „Colinda gazdei”:

*De roagă să roagă
Dalgiii vânători,
Grei neguțători
Ca pe ei să-i lase
Verzi verzile-a bate
Graniște a' tale
Că ei și-au scornit
O ciurdă de ciute
Ciute mohorâte
La lunci coborâte.
În mijlocul lor
Cerbul straștior.
Din coarnele lui
Baieri de mătăasă,
Din pieptuțul lui
Talere de aur
Copitele-a lui
Păhare d'argint
De l-am doblici
Bine-om dobândi.
Cu coastele lui
Noi vom cheferi
Și cu pielea lui
Noi vom șindrili,
Cu sângele lui
Noi vom vărui.
De l-am doblici
Bin' l-am dobândi,
Că pe el l-am pune
Tot în frunți de curți
La mai mari boieri
Ca și Dumneavoastră
Cerbul straștior
Este Dumnea-ta*

¹³ Colecția de colinde a subsemnatului, în manuscris. (n. ed.)

¹⁴ *Ibidem*.

Băieri de mătasă,
 Jupâneasa gazdă
 Păhare de-argint
 Dragi feciori ai tăi,
 Talere de aur
 Masa Dumni-tale
 Și noi o 'nchinăm,
 Dalbă sănătate.¹⁵

Asemănarea ce există între această colindă din Șibot despre *cervus megaceros* și între colinda din Dăteșeni despre *bos urus*, în ce privește dimensiunile colosale ale acestor mamifere gigantice, e prea grăitoare. Din această colindă se mai desprinde și faptul că acest *cervus megaceros* era vânat și pentru prelucrarea și comercializarea unor părți din membrele trupului: oase, piele, copite, coarne. Prelucrarea membrelor trupului apare și într-o colindă din Alecuș, județul Târnava Mică¹⁶:

.....
 Și noi de-om vâna
 Cerbu' tretior

 Dragi mijloace-a lui

 Dragi copite-a lui

 Dragi cornițe-a lui
 Punele-om pe masă
 La jupânu' gazdă
 Păhare 'nchinate
 Tot spre sănătate
 La gazde, la toate.

Vânătorii cereau să răpună acest animal și pentru daunele ce le făcea în agricultura primitivă a omului preistoric. Într-o colindă din Drașov, județul Sibiu¹⁷, aflăm:

Coale 'n jos mai jos din jos
 Este-un măr mărgăritos
 Nu știm cine s-o 'nvățat
 De merele le-o mâncat?
 Cerbu mi-și veniră
 Iedera s-o mance,
 Trestia s-o strice

iar într-o altă colindă din Orlat¹⁸

Sus în munți îmi ploauă
 O, jupâne gazdă

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

La câmp cade roauă
 O, jupâne gazdă
 Cea roauă din câmp
 O, jupâne gazdă
 Cu ploaia din munți
 O, jupâne gazdă
 Cu brazii cărunți
 O, jupâne gazdă
 Ei se adunară
 O, jupâne gazdă
 Jur de jur de lac
 O, jupâne gazdă
 Și că se făcură
 O, jupâne gazdă
 Trestie mărunță
 O, jupâne gazdă
 Iedră 'nflorită.
 O, jupâne gazdă
 Dar cine și-o paște?
 O, jupâne gazdă
 Cea ciută vânăță
 O, jupâne gazdă
 Mama cerbilor
 O, jupâne gazdă
 Da' cine-o pândește?
 O, jupâne gazdă
 Manu bun voinic
 O, jupâne gazdă.

Puterea extraordinară a acestui cerb, cum și pericolele vânătoarei lui, le aflăm în formă de dialog, și desigur hiperbolizat, în continuarea colindei de mai sus, din Orlat:

– Manole, Manole,

Nu mă săgetară,
 Nici nu mă 'mburdară
 Că eu te-oiu luară
 În 'ceste două coarne
 Și te-oiu d'aruncară
 Peste munți mai mari
 Cu brazii mai rari;
 Peste munți mai mulți
 Cu brazii cărunți
 Unde apa-mi pică
 Petrile despică;
 Unde apa-mi cură
 Nime n-o tulbură,

*Unde iarba-mi crește
Nime n-o 'ncâlcește.
Dar cine și-o paște?
Cea ciută vânăță,
Mama cerbilor.*

Cerbul îl găsim și în alte colinde din satele ardeleni, amintit prin cuvântul *cerb* sau *ciută*. În toate colindele acestea vedem că el este vânat de-un voinic ori de un împărat, sau chiar de Sfântul Soare, însă în momentul când vânătorul vrea să-l doboare cu sulița, animalul deodată începe a grăi în grai omenesc și a-și destăinui soarta, că a devenit animal pe urma unui blestem al maicii sale. Astfel, istoria multimilenară o aflăm aici transformată în *mit*.

Astfel:

- într-o colindă din Răstoci, județul Someș¹⁹, înainte de a deveni cerb prin blestemul părinților, el a fost *fiul pădurii*;
- într-o colindă din Stejera, județul Satu Mare²⁰, a fost *fecior de diecel*;
- într-o colindă din Poiana Botiz, județul Mureș²¹, a fost *fecior de împărat*;
- în unele colinde din Morlaca²² și Fildul de mijloc²³, din părțile Clujului²⁴, apoi din Sânicosoară de pe Someș și Bulgari, județul Satu Mare²⁵, el este *Ion Sântion / Nănașu lui Dumnezeu*;
- într-o colindă din Valea Drăganului²⁶ este *sluga Sfintei Mării*;
- după o colindă din Aluniș, județul Cluj²⁷, este chiar *dalba Sfântă Mărie*.
- Pe noi nu ne preocupă mitul din colindele noastre. Am înșirat încă [vreo] câteva sate pentru ca să se vadă aria de răspândire în colindele noastre, a amintirii, chiar și în forma aceasta mitologică despre cerbul preistoric, care va fi trăit în acele părți.

Într-o credință din Ținutul Hațegului²⁸, de asemenea găsim un *cerbuț murguț*

Junelu tinerele

....

Mai vârtos să-mi bată

La piatra mușată

La vadul cerbilor

Toți cerbii-mi venea

Toți mi-l gorgonia

Mai pe urmă-mi vine

Și-un cerbuț murguț.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Al. Viciu, *op. cit.*, p. 116, VII.

O altă variantă găsim în Brad²⁹, din Munții Apuseni:

*Negri-și vânători
Ci mi-și doblicea
La 'cest vârful de munte
Sunt fiere mărunte
Sunt și mii și sute.
Ciuta cea mai mare
Ea că miși d'avea-re
Cerbu-i stretior
Gura-i pulbior*

În Sebeș județul Alba:

*În mijloc de livezi
Cerbu-i stretior
Gura-i pältior.*

O credință din Agrișteu³⁰, pe valea Târnavei Mici, ne spune că:

Negrii vânători

.....

*Ei și-o dobricit
D'o droaie de ciute
Dară printre ciute
Cerbu-i trătrior
Gura-i bătrior*

Alta din Romos³¹, de lângă Orăștie:

.....

*Printre fericele
Cerbu-i strătior
Gura-i paltior*

Într-o colindă din Șoroștin³², de pe Târnavă Mare:

Negrii-și vânători

.....

Ce și-o doblicit

.....

*La mijloc o fiară
Cerbu-i tretior
În coarne gălbior*

Iar în alta din Teiuș³³:

Văsălie, bun bărbat,

.....

A vânat o ciută lină.

²⁹ *Ibidem*, p. 116, XII.

³⁰ *Ibidem*, p. 117, XIV.

³¹ *Ibidem*, p. 118, XV.

³² *Ibidem*, p. 118, XV.

³³ *Ibidem*, p. 119, XVIII.

§ 3. Leul de caverne (*felis spelaea*)

Leul de cavernă a trăit în timpurile vechi, după cum s-a constatat din fosilele ce s-au aflat, ca și după mărturiile vechilor istorici, mai ales în Europa orientală. Zona geografică cuprindea toată peninsula Balcanică, apoi Transilvania până în Carpații de Nord³⁴.

În colindele noastre găsim multe urme despre o luptă dintre junele voinic și acest leu pe care, învingându-l, de cele mai multe ori în „luptă dreaptă” – așa ne spun colindele –, îl aduce în sat, ținând zgarda leului lângă cal, ca un ogar

Câtă lume mi-l vedea

Toată lumea-l fericea

Ca să vedem cum a fost o astfel de luptă, în închipuirea poporului, reproducem o colindă pe care o avem din Vâlcelele Bune, județul Hunedoara³⁵. Colinda e următoarea:

Pleacă june la vânat

Pe-un picior de munte 'nalt.

De când junele-a plecat

Leu' 'n sat a și tunat.

Ce-a fost rău, rău a strâcat,

Ce-a fost bun tot a luat

Luat-a oița și rodiț.

Se luată,

Se duseră

Zi de vară

Până 'n sară

Și când fu în miez de sară

Când aduce leu pe june;

Când aduce

Jos îl pune.

Dar junele se sculă

Zgarda 'n cap la leu bără

Și de grumazi mi-l legă.

Și-o luă în lungul drumului

Ținând zgarda leului.

Câtă lume mi-l vedea,

Toată lumea-l fericea:

– Ferice de ceea maică

Ce băiet a fost scăldat

Că duce leul legat,

Leu legat nevătămat

Cu toate frânele noi

Cum le iei de la războiu.

O variantă a acestei colinde găsim în Homorod³⁶, lângă Geoagiul de Jos, județul Hunedoara. Cităm din ea câteva versuri:

³⁴ N. Densușianu, *op. cit.*, p. 8.

³⁵ Colecția de colinde a subsemnatului, în manuscris. (n. ed.)

³⁶ Gavril Todica, *Mit și Preistorie*, în „Comoara Satelor”, Blaj, 1926, p. 91

Junel la munte s-o suit
 Leu la țară-o coborât
 Și-o făcut o pradă mare
 Și-o sărit în drumu' mare
 Și și-o scos în fală mare,
 Că frică de junel n-are
 C-are coarne (!) pungătoare
 Și urechi ascultătoare
 Și picioare fugătoare.
 Junel dacă-și auzea

.....

După leu se cam lua,
 Peste munte s-avânta.

Leul, surprins dormind dus
 Sub un spin mândru 'nflorit,
 grăi cătră junel să nu-i grăbească moartea,

Ci mă leagă 'n curea neagră
 Sub frâul de murg mă bagă
 Și mă du pe d'ulicioară
 Pe ulița grecilor
 Și pă fală fraților
 Și cinste părinților

Acelaș element îl întâlnim într-o colindă din Feneș³⁷, de pe valea Ampoiului în Munții Apuseni, apoi într-una din Tilișca³⁸, de lângă Sibiu, în care voinicul

La leu că s-o țâpat
 L-o legat, l-o ferecat

și așa a intrat în sat cu el.

Într-o variantă din Noul Român³⁹, din Țara Oltului:

Pân' voinic' seamă-a aluat
 Leul mi s-a deșteptat
 Luptă cu voinic a dat.
 Când fu leul asudat
 Voinic seamă n-a luat;
 Când fu voinic asudat
 Sânge din leu a revărsat

Într-o altă colindă tot din Țara Oltului, din Pojorâta⁴⁰, feciorul vânător

Găsi leu' într-adormit
 Stat-a 'n loc și chibzuit
 Săgeta-l-voiu? Săgeta!
 A 'ntins arcu' și-l săgeată

³⁷ Colecția de colinde a subsemnatului, în manuscris. (n. ed.)

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.*

Tocmai prin spata direaptă.

În „Colinda junelui” din Șapartoc-Văleni⁴¹, județul Târnava Mare, găsim versurile:

.....

*Colo 'n vârful muntelui
Sub poalele bradului
Este-un leu de câne rău
Pus-am gândul să-l săget*

...

Iar în colinda „Sâncele Soarelui” din Șălcău tot din valea Târnavei Mari:

Pleacă N. la vânat

.....

*I-o ieșit o leușoară,
Trase arcu s-o săgete*

Dintre colindele care ne-au păstrat urme preistorice referitoare la leul de caverne, este unica colindă din colecția subsemnatului în care întâlnim elementul mitic. Leușoara îi spune junelui să n-o săgete

Că-i Sfânta Dumineca.

Mai multe variante ale colindei „Lupta junelui cu leul” găsim în colecția regretatului Alexandru Viciu⁴². Într-o variantă din Romos⁴³, voinicul spune:

.....

*Dar mă tem, c-am auzit
Că sus în vârful muntelui
Este-un leu, un câne rău.
Eu mă duc, maică, la el.*

Lupta dintre voinic și leu este prezentată astfel:

*Se laură, se luptară
Zi de vară, până 'n sară.
Când fu soare la sfințit
Puse voinic pe leu jos
Leul din graiu îi grăia
Și cătră june zicea
– Nu grăbi să-mi iei vieța*

*Ci mă leagă 'n curea neagră
Și mă scoate jos la țară*

În altă variantă din Șoroștin⁴⁴, de pe Târnava mare, voinicul:

*El pe cal a 'ncălecat
Sus la munte-a a lergat
S-aducă leul legat
Nepușcat, nevătămat*

.....

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² Al. Viciu, *op.cit.*

⁴³ *Ibidem*, p. 138, LVI.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 139, LVII.

Ei în luptă i de vară, până 'n sară.

Când era mai lângă sară

Lațu 'n cap că îl țâpară

Și-a scoborât jos la țară

În colinda „Lupta junelui cu leul” din Țara Hațegului⁴⁵ aflăm versurile:

Poruncit-a împăratul

Cine 'n lume s-ar d'aflore

S-aducă pe leu legat,

Leu legat, nevătămat.

Nime 'n lume nu s'aflore

Numai Petru, bun junelu

Lupta dintre leu și bun junelu Petre o aflăm în versurile:

Și-mi luptară-o zi de vară

Când fu în cea cap de sară,

Aduse leu pe Petru,

Cum l-aduse, jos mi-l puse.

Și luptară-a doaua oară

Când fu în cea cap e sară,

D-aduse Petru pe leu;

Cum l-aduse, jos mi-l puse,

Mi-l legă, nu-l vătămă,

Peste murg încăleacă.

Câți pe Petre mi-l vedeare

Toți pe Petre-mi fericeare

Tot în Țara Hațegului, anume în Clopotiva, avem o variantă mult asemănătoare cu cea de mai sus „Junelu bun” și-a

.....îndoblicit

Peste vârful munților,

Prin crucile brazilor

În loriștea sterpelor

Este-un leu, îi câne rău

Duce-m-oiu, d-aduce-l-oiu.

Găsind leul

Se luptară-o zi de vară

Când își fu în murg de sară,

D-aduse june pe leu.

Cum l-aduse

Jos mi-l puse;

Băgă mâna 'n buzunariu

Scoase-o sfoară de mătăsa

Împletită 'n cinci, în șasă

Și 'n grumazi că mi i-o trase.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 139–140.

*Ș-apucă pe plaiu 'n vale.
Cine 'nn lume mi-l vedea
Toți pe el mi-l fericea.*

O variantă mult asemănătoare cu cele de mai sus aflăm în Munții Apuseni, în Brad⁴⁶:

.....
*Cine s-a putea d'afară
Să ne aducă un leu legat,
Leu legat, nevătămat?
Nime 'n lume nu s-afla
Numa-un junel ne 'nsurat.
Junel cu leul
Se luară, se luptară
Zi de vară până 'n sară
Când îi Joi de cătră sară
De luptă iar s-apucară
Și lupta leu pe junel,
Și lupta și mi-l purta
Dete leu a se 'ncurca
Și junel se 'mbărbăta.
Cum îl prinse, jos mi-l puse
Zgarda 'n cap că mi-o țâpa
Și-așa bine mi-l strângea!
Sus pe murg încălecă,
Jos la bază coboră
Toată lumea-l fericea.*

O variantă cu acest subiect găsim și în Broșteni⁴⁷, de pe Târnava Mică. Nu mai găsim însă lupta dintre june și leu deoarece acesta își dezvăluie taina ființei sale:

*– Eu nu sunt cine gândești
Că sunt Ion Sântion
Trimis de la Dumnezeu
Să mai măsur pământul.*

O variantă întru toate asemănătoare cu cea din Broșteni găsim în Cicudiu⁴⁸, azi Valea Largă de pe Câmpia Ardeleană. Amândouă însă mai au lature comună, anume motive de „orografie primitivă”: Leul.

*Sânt Ion
Nănașul lui Dumnezeu
Io-s de Dumnezeu trimes
Să fac văi și să fac șes
Și din văi izvoară reci.*

⁴⁶ *Ibidem*, p. 141–142

⁴⁷ *Ibidem*, LXI, p. 143

⁴⁸ *Ibidem*, LXIX, p. 58

§ 4. Vulturi suri

Referindu-ne la afirmația lui Nicolae Densușianu, că *vulturul sur* din colindele noastre este o urmă preistorică despre o pasăre gigantică, menționăm următoarele colinde în care este amintită această pasere prediluviană.

În colinda „Ziorile” din Tălmăcel⁴⁹, județul Sibiu, aflăm următoarele versuri:

.....
*Noi am tot umblat
 Și ne-am prehivat
 La capăt de sat.
 Și noi am văzut
 Doi-trei vultri suri
 Învolându-se,
 Întorcându-se,
 În ciocuri mâncându-se,
 În aripi plesnindu-se*

Același tablou între vulturi îl aflăm în Ludoș⁵⁰, din aceeași regiune, „Colinda gazdei” cu versurile:

*Și noi am văzut
 Pe un vârf de munte
 Doi vulturi sburând
 Din aripi bătând
 Din ciocuri ciocnind*

apoi tot în „Colinda gazdei” din Amnaș⁵¹:

*Și noi am văzut
 Într-un câmp cu flori
 Doi vulturi în sbor
 În ciocuri se mușiau.*

Într-o colindă „Zuările” din Cetatea de Baltă de pe Târnava Mică, se face amintire numai de un singur vultur, anume:

*Și noi am văzut
 Un vulturel sur
 Din aripi bătând.*

În colinda „Vânători de-ai lui Pilat” din Teiuș⁵² găsim versurile:

*Și când fu mai lângă sară
 Au vânat un vultur sur
 Vultur sur din graiu grăia:*

.....

Trecând peste cadrul ce-l afișam la începutul acestor înseilări, că adecă cercetăm elementul preistoric în colindele noastre, ne îngăduim să ne referim și la lucrarea noastră

⁴⁹ Colecția de colinde a subsemnatului, în manuscris. (n. ed.)

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² Al. Viciu, *op.cit.*, p. 56, LXI.

în manuscris, *Claca de la secerat*⁵³. Între „Cântecele cununii” găsim mai multe, în cari se face amintire, în Porumbacul de Sus⁵⁴, de unele păsări gigantice, anume *cioara neagră* care

.....*ia claia întreagă (de grâu)*

Și-o duce pe baltă

Și ți-o mîncă toată;

Vine corbu' negru

Și-ți ia stogu' 'ntregu

Și-l duce pe Olt

Și ți-l mîncă tot.

sau

Să vie-o cioară neagră

Să-ți ia claia 'ntreagă,

Să vie-un corb negru

Să ia snopu' 'ntregu

Cioara neagră cu puteri relativ năzdrăvane o găsim în mai multe cântece ale cununii din Țara Oltului⁵⁵, anume în Bucium, Ucea de Sus, Ucea de Jos, Sâmbăta de Sus, Părău, Șona, Galați, apoi în Merghindeal din Valea Târnavei Mari și Săcărâmb din Munții Apuseni și în Aluniș din Valea Someșului Mare.

§ 5. Încheiere

Am strâns într-un mănunchi acest material, care azi nu știu dacă mai poate fi socotit ca un *document istoric*, cum s-a crezut odinioară, ci va fi socotit ca izvorât dintr-un *romantism istoric*, demult apus.

Din punct de vedere folcloric însă am crezut că nu e o muncă inutilă de a cuprinde într-un mănunchiu câteva colinde, multe inedite, care sunt brodate pe același motiv tot din regnul animal și poetizat de închipuirea poporului nostru.⁵⁶

⁵³ Între timp, cartea a apărut cu titlul *Vechi obiceiuri agrare la români. Claca de la secerat și cununa de grâu* (ediție de Lucia Pavel et alii), Cluj-Napoca, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2013. (n.ed.)

⁵⁴ Traian Gherman, *Vechi obiceiuri agrare la români. Claca de la secerat și cununa de grâu*, 2013.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Se va consulta și Andrei Bârseanu, *Cincizeci de colinde, adunate de școlari de la școalele medii române din Brașov*, Brașov, 1890, pe care nu l-am consultat.

RĂDĂCINILE PREISTORICE ALE COLINDELOR ROMÂNEȘTI ARHAICE. NOTE PE MARGINEA STUDIULUI LUI TRAIAN GHERMAN

Bogdan NEAGOTA*

Prehistoric Roots of Archaic Romanian Carols. Notes on Traian Gherman's Study (Abstract)

The small article accompanying Traian Gherman's study (*Prehistoric Traces in Transylvanian Winter Carols*) is examining some epistemic connections circumscribing the Gherman-ian approach of archaic winter carols with cynegetic structure present within Romanian folklore. Such connections include: the intellectual roots of Traian Gherman's perspective (thematizations of prehistory and protohistory in the historical schools of the threshold between the 19th and the 20th century; the romantic and visionary historicism of Nicolae Densușianu); the anti-historicist cultural thematizations of prehistory/protohistory as explanatory paradigm of folkloric culture (Lucian Blaga, Mircea Eliade, Constantin Noica), and the integratory methodological perspective, bringing together natural and spiritual sciences, and bringing physicist and priest Traian Gherman close to Pierre Teilhard de Chardin. Moreover, Traian Gherman's hypothesis of examining pre-/proto-historical roots of winter carols, anticipates subsequent research (from Mircea Eliade and Octavian Buhociu to Ion Taloș) dedicated to describing and interpreting the archaic cultural layer, and opens generously toward future methodologic perspectives (such as the cognitive studies of culture).

Keywords: carols, organicism, prehistory, protohistory, antihistoricism, natural sciences vs. human sciences.

Cuvinte-cheie: colinde, organicism, preistorie, protoistorie, anti-istoricism, științele naturii vs. științele culturii.

Departa de a fi o simplă mostră de arheologie culturală, tributară pozitivismului care l-a marcat, cel puțin în anii formării universitare, la cumpăna secolelor XIX și XX, pe Traian Gherman, teza originii preistorice a unor fapte folklorice (câteva motive mitice din colindele arhaice românești) s-a dovedit a fi nu numai revoluționară, ci și premonitoare pentru cercetarea etnologică din România din prima jumătate a veacului al XX-lea. Din păcate, teoria lui Gherman a rămas izolată în peisajul cultural românesc interbelic, în primul rând datorită faptului că nu a fost publicată de autor. Presupunem că acest articol, scris probabil la sfârșitul anilor 30 sau începutul anilor 40, a rămas în stadiu de șantier etnografic/folkloristic și că autorul dorea să îl continue și să îl amplifice în vederea publicării. Sovietizarea României postbelice a făcut imposibilă această întreprindere, așa

* Facultatea de Litere, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

că textul a rămas în sertar *sine die*. Din fericire, Doamna Lucia Ana Pavel, curatorul atât de fidel, atent și iubitor al moștenirii intelectuale a lui Traian Gherman, a tehnoredactat și pregătit pentru tipar manuscrisul, astfel încât acum, cu o întârziere de cel puțin șapte decenii, poate ajunge în sfârșit la cititori.

În acest context, credem că ar fi utile câteva precizări asupra metodologiei autorului și a conceptelor care susțin ipoteza centrală a studiului lui Traian Gherman. Mai întâi, e categoria centrală a *preistoriei*, pe care autorul o utilizează în accepție istoricistă, pe linia istoriografiei din anii formării lui universitare, marcată de istoricismul german, de școala franceză¹ și de cea românească². În acest context, ar fi fost, poate, utilă nuanțarea conceptului de *preistorie*, prin utilizarea alternativă a conceptului de *protoistorie*, care trimite la o epistemă mai recentă (epocile bronzului și a fierului). Riscul utilizării extinse a unei singure categorii, prin extrapolarea ei nelimitată, e cel al sucombării în capcana *conceptelor explicative (explanatory principle)*³.

Textul lui Traian Gherman trebuie înțeles în contextul epistemic în care a fost gândit, al hegemoniei teoriilor anti-istoriciste din cultura română, în care intelectuali de prestigiu încercau să scape din capcana unei Istории atât de ostile României Mari prin refugiul în metafizică și utopie (*preistorie, protoistorie, dacism*)⁴. În acest climat, Traian Gherman, deși își asumă, *cum grano salis* și *mutatis mutandis*, ereditatea intelectuală a lui Nicolae Densușianu (*Dacia preistorică*, 1913), rămâne insensibil la dacismele interbelice, de inspirație filosofică (Pârvan, Blaga, Eliade) sau ideologică (mistica legionară) și își continuă cu spirit critic și rigoare construcția etnologică și folkloristică la care lucra de atâția ani. Studiul lui Gherman despre substratul preistoric al colindelor cinegetice se regăsește într-o relație de afinitate profundă cu monografia lui Vladimir Propp despre *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic* (1946), fără a împărtăși aceeași paradigmă metodologică.

Totodată, nu putem să nu remarcăm simultaneitatea epistemică a două personalități ale lumii catolice, cărturari de factură enciclopedică: Traian Gherman (1879–1961) – fizician, teolog greco-catolic și etnolog și Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) – geolog, paleontolog, fizician, antropolog și teolog iezuit. Viziunea integratoare, care încerca să împace științele naturii și științele spiritului⁵, le este comună. Autorul

¹ Despre avatarurile epistemologice ale conceptului de *preistorie* a se vedea, *inter alia*, Wiktor Stoczkowski, *La Préhistoire: les origines du concept*, în „Bulletin de la Société préhistorique française”, tome 90, no 1, 1993, p. 13–21. Peter Rowley-Conwy, *The concept of prehistory and the invention of the terms ‘prehistoric’ and ‘prehistorian’: the Scandinavian origin, 1833–1850*, în „European Journal of Archaeology”, Vol. 9, Issue 1, 2006, p. 103–130.

² Adrian Pop, *O fenomenologie a gândirii istorice românești. Teoria și filosofia istoriei de la Hasdeu și Xenopol la Iorga și Blaga*, București, Editura All, 1999.

³ „...an explanatory principle – like ‘gravity’ or ‘instinct’ – really explains nothing. It’s a sort of conventional agreement between scientists to stop trying to explain things at a certain point.” (Gregory Bateson, *Metaphor. What is an instinct?*, în *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Chandler, 1972, p. 38–58).

⁴ Anti-istoricismul dominant în cultura intelectuală din România interbelică are, desigur, cauze multiple – de la motivele ținând de preferința intelighenției române pentru kantianism și, ulterior, pentru fenomenologie, și nu pentru istoricismul hegelian sau marxist, până la determinațiile proprii istoriei moderne a României (decalajele mentale traumatizante în plan identitar, survenite ca urmare a unei integrări extrem de rapide în modernitatea europeană).

⁵ Wilhelm Dilthey, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999 [1883].

Meteorologiei populare era ispitit să împace viziunea mitico-ficțională asupra lumii și viziunea științifică. Teilhard de Chardin și-a asumat riscul și a dus această întreprindere până la capăt, chiar cu riscul heterodoxiei, și a elaborat un model explicativ integrator al cosmogoniei și antropogenezei.

Pe de altă parte, trebuie asumată contemporaneitatea epistemică a teoriei lui Gherman cu abordările vădit non-istoriciste, chiar anti-istoriciste ale istoricității din România interbelică și postbelică, elaborate din perspectiva filosofiei culturii (Lucian Blaga), a tradiției filosofice heideggeriene (Constantin Noica) și a morfologiei istorico-religioase (Mircea Eliade).⁶ Fără a face parte din aceeași generație (e mai mare cu 16 ani decât Blaga și cu 28, respectiv 30 ani decât Eliade și Noica), Traian Gherman le este contemporan din punct de vedere epistemic, în sens foucaultian. În acest context, nu e lipsit de relevanță faptul că teoria substratului preistoric al unor fapte folklorice e vecină și înrudită cu teoriile preistoriei/protoistoriei funciare a culturilor pastorale/țărănești ale României orientale, asumate de cei trei cărturari menționați.

Ne referim aici la definiția stilistică și morfologică blagiană a istoricității și la corolarele acestei teze: istoricitatea funciară a condiției umane și distincția *om natural* ~ *om istoric*; dialectica preistorie ~ istorie; teza *permanenței preistoriei* și a *boicotării istoriei* de către comunitățile „preistorice” contemporane; reprezentarea *satului-idee* ca *fenomen originar*; diada morfologie ~ istorie.⁷

De pe alte poziții filosofice, de inspirație heideggeriană, sunt simptomatice tezele lui Noica din anii 40 asupra „preistoriei profunde” a modelului cultural românesc tradițional⁸ și a *boicotului* istoriei, retematizate ulterior în *ahoretia* „ființei românești”⁹.

Anti-istoricismul istorico-religios eliadian¹⁰ are și el primele manifestări în eseistica interbelică și în cărțile de istorie comparată a religiilor scrise în această perioadă: structura de *fosile vii* a formelor arhaice de cultură populară, care necesită o arheologie/geologie istorico-religioasă a „zăcămintelor” protoistorice¹¹; caracterul „protoistoric” al societăților tradiționale¹² și reabilitarea ontologiilor arhaice, inițial ca *protoistorie*¹³, apoi ca model cultural *tradițional*; funcția arhetipală a memoriei colective¹⁴

⁶ Pentru abordarea sintetică și comparativă a teoriilor non-/anti-istoriciste ale istoricității în cultura română interbelică și postbelică vezi Bogdan Neagota, *De la morfologie la morfodinamică. Tematizări nonistoriciste ale religiei în cultura română*, în Bogdan Neagota, Philip Vanhaelemeersch (coord.), *Istoricism și antiistoricism în studiul religiilor*, Orma, vol. 8, 2007, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2016, p. 32–55.

⁷ Lucian Blaga, *Ființa istorică*, în Idem, *Opere 11 (Trilogia cosmologică)*, București, Editura Minerva, 1988, p. 366–380.

⁸ Constantin Noica, *Ce e etern și ce e istoric în cultura românească?* (1943), în *Istoricitate și eternitate*, ediție de M. Handoca, București, Editura Jurnalul literar, Colecția „Capricorn”, 1989, p. 21–22.

⁹ Constantin Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Humanitas, 1997 [1978], p. 86–108.

¹⁰ Mircea Eliade, *Mitul eternei reînnoțiri. Arhetipuri și repetare*, București, Univers Enciclopedic, 1999 [1949], p. 142–143.

¹¹ Mircea Eliade, *Speologie, istorie, folklor*, în Idem, *Fragmentarium*, București, Humanitas, 1994 [1939], p. 70–71.

¹² Mircea Eliade, *Protoistorie sau ev mediu*, *Ibidem*, p. 42–49.

¹³ E vorba despre deplasarea interesului „de la istorie la protoistorie” și despre căutarea tradiției identitare nu în istoria medievală, ci „în leagănul rasei, în începuturile neamului” investite cu valoare de *fenomen originar* (Idem, *Protoistorie sau ev mediu*, p. 45, 46–47).

¹⁴ Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, București, Publicom, 1943, p. 22–27.

și „mitificarea”¹⁵ *faptelor concrete/experiențelor* umane¹⁶/evenimentelor istorice¹⁷; dialectica timp sacru ~ timp profan; *teroarea Istoriei* (cu distincția „omul societăților arhaice” ~ „omul modern”); dubla inserție a faptelor religioase, istorică (de „moment istoric” care „dezvăluie o situație a omului în raport cu sacrul”) și transistorică (caracterul *hierophanic*, care comunică „o modalitate anume a sacrului”); complementaritatea demersului morfologic și a celui istoric¹⁸.

În acest context cultural e simptomatic izomorfismul dintre articolul lui Traian Gherman și un studiu programatic al lui Eliade scris la începutul anilor 80, care susține necesitatea supunerii documentelor etnologice europene la o metodologie istorico-religioasă¹⁹. Cap. „Elemente necreștine și precreștine” abordează „scenariile și trăsăturile arhaice, precreștine, evocate de textele” colindelor din perspectiva eredității preistorice/protoistorice a acestora, a memoriei narativizate și mitificate a sistemului de inițieri pubertare și eroice specifice societăților tradiționale: „Pe scurt, majoritatea acestor colinde necreștine relatează aventurile fantastice ale tinerilor – fie ei vânători, păstori sau plugari – purtarea lor bărbătească, îndemânarea la vânătoare și la fugă, faptele lor eroice. Cu ajutorul despărțirii rituale (cu toate că doar simbolice) de familiile lor și prin instruirea de către șeful lor (vătaf), colindătorii devin tineri responsabili și „învățați” (în ceea ce privește știința tradițională), gata de căsătorie. Poveștile istorisite în colinde reflectă o serie de probe inițiatice la care sunt supuși novicii. Nu știm ce extindere avea practicarea acestor probe în timpurile preistorice sau protoistorice. Cel puțin în imaginație, tinerii colindători se identifică cu eroii ale căror aventuri le povestesc și le cântă. Se poate recunoaște și caracterul inițiativ al unor acte specifice; de exemplu, a îndeplini munci grele, a călări, a dansa cu fetele, a învăța cum să lupți cu buzduganul etc.”²⁰

Același Eliade proclama deja în articolele sale interbelice (*Protoistorie sau ev mediu, Superstiții, Folklorul ca instrument de cunoaștere* etc.) necesitatea de a trata faptele etnologice, fie ele preistorice, protoistorice, etnografice sau folklorice moderne, ca *documente* deopotrivă de credibile și de *autentice* cu documentele istorice (scrise,

¹⁵ *Mitificarea* e un proces de „dezistoricizare”/„alterare și exagerare a realității” specific mentalității primitive. Pentru circumscrierea naratologică a mitificării/ficționalizării vezi Bogdan Neagota, *Cultural Transmission and Mechanisms of Fictionalisation and Mythification in Oral Narratives*, în „Revista de Etnografie și Folclor / Journal of Ethnography and Folklore”, New Series, no 1–2, 2013, p. 63–88. Ileana Benga, *Tales we tell are tales we dwell: the tale between belief-tale and fairytale*, în „Revista de Etnografie și Folclor / Journal of Ethnography and Folklore”, New Series, no 1–2, 2013, p. 89–100.

¹⁶ Mircea Eliade, *Folklorul ca instrument de cunoaștere* (1937), în Idem, *Insula lui Euthanasius*, București, Humanitas, 1993 [1943], p. 39.

¹⁷ Mircea Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*, ediție de Magda Ursache și Petru Ursache, Iași, Junimea, 1992, p. 145–147 (*Folklor și istorie*, 1938), p. 147–150 (*Urme istorice în folklorul balcanic*, 1939). Idem, *Mitul eternei reînnoierii*, p. 38–50.

¹⁸ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, București, Humanitas, 1994, p. 11–26. Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Humanitas, 1995 [1992], p. 357–361. Idem, *Protoistorie sau ev mediu*, în *Fragmentarium* (1939), Humanitas, București, 1994, p. 42–49.

¹⁹ Idem, *History of Religions and 'Popular' Cultures*, în „History of Religions”, vol. 20, nr. 1–2, Twentieth Anniversary Issue (Aug.-Nov., 1980), p. 1–26 (tr. ro. Ioana Bot: *Istoria religiilor și culturile populare*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, nr. VIII–XI, 1987–1990, 1991, p. 39–58).

²⁰ Mircea Eliade, *Istoria religiilor și culturile populare*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, nr. VIII–XI, 1991, p. 51; cf. Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, București, Humanitas, 1995 [1958].

figurative, arheologice), care „pot sluji ca instrumente de cunoaștere”²¹. Oralitatea nu scade câtuși de puțin calitatea lor de documente, dar necesită o metodologie diferită, adaptată la natura specifică a acestora.²²

Într-o lume academică dominată încă de mitologia istoricistă a primatului documentului în judecarea realității e de înțeles precauția pe care Traian Gherman și-o asumă în finalul studiului său: „Am strâns într-un mănunchi acest material, care azi nu știu dacă mai poate fi socotit ca un *document istoric*, cum s-a crezut odinioară, ci va fi socotit ca izvorât dintr-un *romantism istoric*, demult apus. Din punct de vedere folcloric însă am crezut că nu e o muncă inutilă de-a cuprinde într-un mănunchiu câteva colinde, multe inedite, care sunt brodate pe același motiv tot din regnul animal și poetizat de închipuirea poporului nostru.” Pe de o parte, savantul clujean se delimitează de avatarurile conceptuale ale lui Nicolae Densușianu, care tratase *documentele etnografice și folklorice* ca și cum ar fi fost *documente istorice*, fără a ține cont de mecanismele mitificante și ficționalizante ale oralității. O face însă cu respect, cinstindu-și predecesorul. Dar, totodată, definește lapidar paradigma în care lucrase acesta: „un romantism istoric, demult apus”. Și continuă, asumându-și demersul în numele unui model epistemologic în care crede cu adevărat: colindele au, pentru Traian Gherman, o ereditate preistorică supusă legilor ficționalizării și mitificării („sunt brodate pe același motiv tot din regnul animal și poetizat de închipuirea poporului nostru”). În acest punct, el se întâlnește cu Mircea Eliade, dar nu îl urmează în analiza istorico-religioasă a imaginarului folcloric, întrucât un atare demers excede domeniul său de competență. E aici un bun simț și o rigoare care ar putea servi drept reper celor predispuși la aventuri epistemologice nebuloase.

Deși rămas în manuscris, articolul lui Traian Gherman constituie nu numai un document emblematic pentru întrebările etnologiei românești din Novecento (analiza substratului preistoric al culturii populare autohtone), ci și o foarte bună circumscriere textuală a câtorva motive animaliere preistorice (*boul primitiv/sur, cerbul antediluvian, leul de cavernă și vulturul sur*) din colindele construite pe schema vânătorii rituale. Traian Gherman a avut o intuiție etnologică foarte precisă, trasând una dintre liniile analitico-interpretative de cercetare a colindelor precreștine, subîntinse de scenarii arhaice: radiografierea acestora, prin descrieri etnologice exhaustive (pe cât e posibil în condițiile unei oralități încă vii și creative în secolul al XX-lea) și analize tipologice (urmând criterii taxonomice funcționale), însoțite de anexe textuale ample și reprezentative pentru fiecare clasă morfologică.

²¹ Mircea Eliade, *Folclorul ca instrument de cunoaștere* (1937), *Ibidem*.

²² „În folclor se întâlnesc, astăzi, forme din mai multe ere, reprezentând etape mentale diferite. Găsim o legendă cu substrat istoric relativ recent, găsim un cântec popular de inspirație contemporană, alături de forme medievale, pre-creștine sau chiar preistorice. Lucrurile acestea le știu și folcloriștii. Dar, îndrăznim a crede, le înțeleg foarte puțini. Foarte puțini folcloriști înțeleg că memoria populară, întocmai ca o peșteră, a păstrat documente autentice reprezentând experiențe mentale pe care actuala condiție umană le face nu numai imposibile, dar chiar imposibile de crezut. [...] Folcloriștii care năzuiesc să-și înțeleagă materialul, nu numai să-l adune, ar avea multe de învățat din metoda cu care savantul de la Cluj a cercetat peșterile și a restaurat istoria faunei obscure.” (*Speologie, istorie, folclor*, în *Drumul spre Centru*, antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, București, Editura Univers, 1991, p. 116) „Credințele folclorice par a fi un depozit imens de documente ale unor etape mentale astăzi depășite.” (*Folclorul ca instrument de cunoaștere*, în *Ibidem*, p. 183).

Etnologia română a asumat destul de târziu acest tip de întrebări genetice asupra diacroniei lungi a colindelor, la sfârșitul anilor 70, din perspective metodologice multiple. Lista noastră, structurată cronologic, este, desigur, departe de a fi exhaustivă: Octavian Buhociu (autorul unor studii etnologice și istorico-religioase adânci dedicate câtorva motive arhaice din colinde și substratului inițiativ al acestora²³); Traian Herseni (monografia asupra colindatului în Țara Oltului, care conține și o secțiune istorică/istorico-religioasă, cu incursiuni în pre-/proto-istorie²⁴); Monica Brătulescu (tipologia colindelor românești și studii tipologice²⁵); Vasile Tudor Crețu (cu abordarea structuralistă a motivului cervideu în colinde și basme)²⁶; Mihai Coman (microsintezele dedicate bestiarului mitologic românesc²⁷); Andrei Oișteanu (un studiu exemplar despre daimonul cornut din colinde și basme)²⁸; Vasile V. Filip (cu o lucrare de sinteză dedicată substratului arhaic al colindelor²⁹); Ion Taloș (autorul unei monografii monumentale dedicate motivului cinegetic leonin din colinde – *Omul și leul*³⁰, și al celei mai largi tipologii a colindelor autohtone – lucrare în manuscris).

Din păcate, dintre cele patru motive preistorice din colinde (*boul primitiv/sur, cerbul antediluvian, leul de cavernă și vulturul sur*), numai unul beneficiază de o tipologie exhaustivă, de un corpus de texte și de un studiu istoric/istorico-religios pe măsură (leul); celelalte își așteaptă răbdătoare rândul. În acest context, mai mult decât o sinteză construită după regulile etno-antropologice, *Omul și leul* (2013) reprezintă o verigă extrem de importantă a lanțului de cercetări asupra colindelor arhaice românești: ea sintetizează întrebările generațiilor din a doua jumătate a veacului al XX-lea și deschide înspre o paradigmă interogativă nouă, pe care ar putea-o urma cercetători din generațiile succesive³¹. Nu știm dacă se va întâmpla acest lucru, din motive variate, nu neapărat de natură epistemică. Nu în ultimul rând, presiunea sistemului social-științific, ce obligă la o productivitate susținută și constantă de texte, nu încurajează întreprinderi atât de laborioase și cronofage precum monografia lui Ion Taloș. Sperăm însă că lanțul studiilor asupra colindelor arhaice românești, inclusiv al celor *cinegetice*, nu se va rupe și va continua și în noile paradigme epistemologice, unificatoare, deschise și altor metodologii

²³ *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie – Totenklage – Burschenbünde und Weihnachtslieder – Hirtenphänomen und Heldenlieder*, Wiesbaden, 1974, 15–153 / *Folclorul de iarnă, zorile și poezia păstorească*, București, Editura Minerva, 1979, p. 45–183.

²⁴ *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977.

²⁵ Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Editura Minerva, București, 1981. Idem, *Motivul leului în contextul colindelor vânătoarești*, în „Revista de etnografie și folclor”, nr. 24, 1979, p. 13–88.

²⁶ Vasile Tudor Crețu, *Existența ca întemeiere*, p. 69–87 (Cerbul); cf. Costel Cioancă, *Bestiarul mitologic al basmului fantastic românesc (II). Cerbul*, în „Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis”, 10, 2018, p. 443–469.

²⁷ Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, București, Editura Minerva, 1986 (vol. I) și 1988 (vol. II).

²⁸ Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Iași, Polirom, 2012 [1980], p. 77–113.

²⁹ Vasile V. Filip, *Universul colindei românești în perspectiva unor structuri de mentalitate arhaică*, București, Editura Saeculum, 1999.

³⁰ Ion Taloș, *Omul și leul. Studiu de antropologie culturală*, București, Editura Academiei Române, 2013.

³¹ Bogdan Neagota, ‘*Omul și Leul*’ de Ion Taloș. *Morfo-sintaxă culturală și comparatism istorico-religios*, în Ileana Benga (coord.), *Nașterea documentului de folk-lore. Răspântii metodologice*, Orma, vol. 24, 2015, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, p. 389–402.

decât cele etno-antropologice. Ne gândim la abordarea istoricității și a eredității culturale preistorice din perspectiva studiilor cognitive³². Acesta constituie însă un alt capitol, care urmează a fi asumat și de cercetătorii autohtoni. Credem că numai astfel poate fi deblocată și cercetarea asupra colindelor arhaice românești în acest punct al rupturii generațiilor. Întrucât domeniul atât de adânc și de bogat al colindelor e departe de a fi fost interogat până la capăt și a fost pe nedrept exilat în domeniul exclusiv al studiilor de *folklore*. El așteaptă să fie supus interogațiilor actualelor generații, care să dezvolte metodologii extractive cât mai eficiente în sondarea diacroniilor. Întrebarea lui Traian Gherman prefațează aceste drumuri.

³² A se vedea, *inter alia*, Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain*, University of California Press, 2008; cf. teoria transiterii cognitive și *pattern*-urile transiterii orale în metodologia utilizată de Ioan Petru Culianu (*Out of this World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Boston, Shambhala, 1991).

IV. NOTE DE LECTURĂ

EROISM ȘI SACRIFICIU ÎN ÎMPĂRATUL TRAIAN ȘI CONȘTIINȚA ROMANITĂȚII ROMÂNILOR DE ION TALOȘ¹

Ileana BENGA*

Heroism and Self-Sacrifice in „Emperor Trajan and the Romanians’ Awareness of their Roman Origin. Oral traditions and written sources from the 15th to the 20th centuries” by Ion Taloș (Abstract)

Part of a succession of ground-breaking works of Prof. Ion Taloș, addressing for decades a consistent number of fundamental themes of Romanian folklore, *Emperor Trajan and the Romanians’ Awareness of their Roman Origin* is a cynosure of method and diligence in deriving, from virtually all extant document attesting a link to the centuries-old event of the Roman conquest of the Dacian kingdom, the coherent tale of its transmission along almost two millennia. Both intellectual traditions (Renaissance, Illuminism, Romanticism, Historicism) and popular-culture collections of folklore (as gathered with the help of the four questionnaires: Al. Odobescu, B.P. Hasdeu, N. Densușianu and I. Mușlea) are being duly and thoroughly addressed. The absolute merit of the book is in identifying correctly the alleged crossed-references between the two sets of traditions: oral traditions thus penetrate abundantly the remaining literary or historiographical sources; and the intellectual sources strain, by means of education, into folk traditions of end of the 19th century – beginning of the 20th century. Document with document, scientific truth is being discerned, and for the first time in our national intellectual history, folklore facts on this subject are shown their grained, particular, independent and indivisible relevance. My ethnological, historical and archaeological reading of the entire corpus of documents in the book has not only delved into this sieve of scientific relevance, but also, has identified the crystal-clear cut ethnological evidence of a culturally inherited tradition going back all those centuries to the moment of the Roman conquest itself, of which the earthly remnants, like monuments and bridges, towns and fortresses, roads and defences, surely survived the centuries, landscaping local imaginary since the beginning. The rich body of folk-lore evidence identified and presented extensively in the book (with the help of the Annexe) is centring Romanian lore even more soundly, within the wider circle of Balkan lore (following similar folk motives of Slavs, Neo-Greeks, and Albanians). The complex collection of erudite discussions around folklore facts pertaining to the Roman origin of Romanians, attesting unequivocally sufficient intrinsic conscientious awareness of it, as to transmit it over and over across centuries, in multifarious yet consistently constant motives, is in itself a document of paramount significance, which shall stay important in ethnology for the duration of the discipline itself.

Keywords: Trajan’s conquest of Dacia, oral tradition, Romanian historical ethnological questionnaires, identity awareness, Roman origin.

Cuvinte-cheie: cucerirea Daciei de către împăratul Traian, tradiție orală, chestionare istorice etnologice românești, conștiința identității, originea romană.

¹ Ion Taloș, *Împăratul Traian și conștiința romanității românilor. Cultură orală și scrisă din secolele XV–XX*, prefață de Ioan-Aurel Pop, cu o anexă de Ion Taloș și Petre Florea, Colecția Școala ardeleană de antropologie, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2021. 426 p. cu ilustrații.

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca.

Profesorul Ion Taloș ne-a îmbogățit cultura etnografică națională cu o serie de neprețuite, monumentale lucrări monografice în care abordează tocmai esența cea mai valoroasă a creației folclorice românești, cuprinzând în ea, ca într-un chihlimbar, valențele identitare, concrete și imponderabile în același timp. Meșterul Manole², Miorița, Soarele și Luna³, Omul și leul⁴ sunt tot atâtea surse de cunoaștere identitară a comunităților care au circulat aceste colinde, balade, cântece epice etc., comunități pe care aceste motive le-au sudat, unindu-le și asemănându-le. Că oamenii acestui popor s-au recunoscut unii în alții prin speciile folclorice pe care și le cântau unii altora, acesta este un liant viu, pe care secolele au continuat să îl genereze, atât timp cât în spațiul de circulație oamenii au continuat să se identifice cu motivele circulante: adică, în tot acest timp, de până la noi. Precum anterioarele, noua carte a prof. Ion Taloș umple spațiul mut al istoriei cu dovezile acestor identificări folclorice la persoanele I, singular și plural folcloric.

Prefața care deschide cartea, îndemnându-l și pe cititorul multor vârste ale timpului să o deschidă, îi aparține acad. Ioan-Aurel Pop, președintele Academiei Române, care pune în lumina istoriei lungi a cercetărilor despre identitatea românească și conștiința ei, această cercetare de istoria comparată a folclorului european, destinul „celui mai răsăritean popor romanic din Europa, singurul moștenitor al romanității orientale, cel mai numeros popor din sud-estul Europei și singurul care a păstrat în conștiința sa figura unui împărat roman – Traian”⁵. Tot el afirmă: „Profesorul Ion Taloș, unul dintre cei mai importanți etnologi români din toate timpurile, reia tema dintr-o perspectivă inedită, realizând o paralelă nemaifăcută între cultura orală românească și scriitura despre conștiința romanității românilor – centrată pe figura împăratului Traian – din secolul al XV-lea până în secolul al XX-lea”⁶.

Prima parte a cărții, numită **Preliminarii**, cuprinde cinci capitole. *1. Puncte de vedere* prezintă consistent ipostazele pe care le-a luat preocuparea pentru „conștiința romanității la români” la autorii istorici participanți în ultimele decenii la dezbateri: Șerban Papacostea, Lucian Boia, Ioan-Aurel Pop, Cesare Alzati, pentru a argumenta cercetarea aptă a oralității aceleiași probleme „cu criterii și metode specifice de lucru”⁷. Argumentul geografic al construcțiilor realizate în perioada Daciei romane numără „podul, poarta, drumul, valul, cetățile lui Traian”⁸, monumente rămase mereu pe locul zidirii lor; lor li se alătură tradiții orale consemnate în vechi documente, menționând „drumul lui Traian” într-un document bizantin de secol VI, într-o diplomă de la 1346, într-o mențiune de călătorie din 1553 și într-o mențiune explicită de păstrare în oralitate

² Ion Taloș, *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*. [vol. I], București, Minerva, 1973. Ion Taloș, *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*. II. *Corpusul variantelor românești*, București, Grai și suflet – Cultura națională, 1997.

³ Ion Taloș, *Cununia fraților și Nunta Soarelui. Incestul zădărnicit în folclorul românesc și universal*, București, Editura Enciclopedică, 2004.

⁴ Ion Taloș, *Omul și Leul. Studiu de antropologie culturală*, București, Editura Academiei Române, 2013.

⁵ Ioan-Aurel Pop, *Prefață*, în Ion Taloș, *Împăratul Traian și conștiința romanității românilor. Cultură orală și scrisă din secolele XV–XX*, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2021, p. 13–14.

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁸ *Ibidem*.

cu rostirea populară „*viam Troianum*” de la 1593⁹. Din secolul al XVII-lea dovezile scrise despre tradiția orală vie despre împăratul Traian se înmulțesc, prin Martin Opitz și al său „Câmpul lui Traian” (în românește, citat în 1622/23), care „include una dintre cele mai vechi legende istorice despre victoria lui Traian asupra lui Decebal”¹⁰, precum și prin Johannes Tröster care notează o legendă ardeleană despre originea „*drumului lui Traian*” (1666); lor li se adaugă *Dicționarul de la Lugoj* (1670) menționând „*via strata*” pentru *drumul lui Traian*¹¹. Cercetarea întreprinsă de prof. Ion Taloș adună laolaltă și interpretează savant documente ale oralității consemnate începând din secolul al XV-lea, împreună cu materiale inedite din secolele al XIX-lea și al XX-lea, uimitoare prin unitatea pe care o mărturisesc: „cu toate că provin dintr-o perioadă așa de lungă și sunt dispersate cronologic și spațial, ele nu se contrazic, ci conduc la aceeași concluzie: românii știu că sunt urmașii romanilor”¹². Mai mult chiar, au știut în toată istoria locurilor de la Orăștie, Aiud, Grădiște, când – așa cum o spun Georg Reichersdorff (1550), Antonio Possevino (1584), Martinus Zeiller (din 1646 încolo), până la M.J. Ackner (mijlocul sec. al XIX-lea) – doar românii căutau și găseau acolo pietre prețioase, monede de aur și argint sau monumente antice, „*febra arheologică*” ocolindu-i, însă, pe maghiarii și sașii locurilor acelora, în care exclusiv românii ar fi circulat o „*literatură arheologică orală*”¹³. Cât despre influența pe care biserica, școala, universitatea, presa, precum și eventualii călători ori pelerini la *Columna lui Traian* ar fi exercitat-o asupra tradiției orale în dezbateri, este limpede că termenul *post quem* al acestei intervenții este mijlocul sec. al XIX-lea, „când tema originii noastre a cuprins cercurile de intelectuali români. Corifeii Școlii Ardelene și-au desfășurat activitatea în jurul anului 1800, dar ținta lor nu erau sătenii români, care oricum știau de unde se trag; lucrările lor aveau un caracter științific, istoriografic, nu de popularizare, iar ținta lor erau marile puteri europene; acestea trebuiau convinse despre apartenența genetică a românilor la lumea și civilizația latină, din care decurgea ideea drepturilor politice care li se cuveneau”¹⁴. Abia generația următoare a latinistilor-profesori (A. Treboniu Laurian, A. Pumnul, T. Cipariu, A. Viciu ș.a. în gimnaziu și Al.I. Odobescu în universitate) au popularizat, alături de scriitori călători la Roma, ideea romanității românilor, dar în forme în care tradiția populară nu le elaborează¹⁵, fictionalizează ori măcar consemnează; cum vom vedea pe deplin în paginile cărții, motivele folclorice s-au preocupat de alte elemente din povestea noastră ontogenetică.

Al doilea capitol: *Împăratul Traian și studiile contemporane de antropologie culturală europeană* urmărește doct motivul traianic în comparație cu legendele istorice aferente celorlalți doi titani ai istoriei universale trecute în mit, așa cum au fost ele consemnate în *Enzyklopädie des Märchens (EM)*, marea sinteză realizată de Kurt Ranke și R.W. Brednich în 15 volume, între 1977 și 2015: Alexandru cel Mare și Carol cel Mare. Despre împăratul

⁹ *Ibidem*, p. 22–23: în ordinea menționată, este vorba despre călătoria în Bulgaria a lui Anton Verantius (1553) și despre cronicarul maghiar ardelean Szamosközi István.

¹⁰ *Ibidem*, p. 23.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 25. Prof. Taloș citează aceste fapte după Ioan-Aurel Pop, *De la romani la români. Pledoarie pentru latinitate*, București-Chișinău, Editura Litera, 2019.

¹⁴ *Ibidem*, p. 26.

¹⁵ *Ibidem*.

Traian *EM* tace, probabil pentru că lucrările dedicate lui (Jos. Const. Jireček, B.P. Hasdeu, Louis Leger) nu erau cunoscute editorilor la momentul stabilirii intrărilor în enciclopedie (anii 1960). De asemenea, imaginea lui Traian în Antichitate, văzută atât de istorici, cât și de tradiția orală, nu a ajuns până la noi¹⁶. În epocă, însă, cultul lui Traian ca zeu, cu jertfe aduse acestuia, a fost întărit de numeroasele construcții publice, alături de propaganda cu ajutorul chipului, *Bildpropaganda*, la apogeu în timpul lui Traian, lucru căruia îi datorăm bogăția de statui reprezentându-l pe Traian în muzeele europene de azi. Atunci, de ce Traian lipsește, acolo unde Alexandru și Carol cel Mare există? Una dintre explicațiile furnizate în text compară difuziunea prin multiplicare, ulterior tipărire, a textului medieval legendar destinat lecturii, cu imaginea exclusiv privită, în locuri anumite, dependente de condițiile istorice, a monumentelor traianice: balanța memoriei populare se înclină imediat.

Al treilea capitol este *Istorie sau legendă? Câteva tradiții antice și medievale despre Traian și Decebal* și afirmă că între tradiția orală și adevărul istoric nu era o distanță tranșantă: „tradiția orală era atunci argument istoric”¹⁷. Portretele cu care îl zugrăvesc pe Traian Cassius Dio, Procopius din Caesareea, Johannes Malalas, Michael Synkellos, Georgios Monachos, G. Kedrenos și Johannes Zonaras, sprijină ipoteza unei preluări din tradiția orală circulantă în acele locuri și timpuri. Cassius Dio îi dedică o atenție comparabilă și lui Decebal, precum lui Traian. Prof. Christer Bruun reușește să-l vadă pe regele dac sub lumina în care i-a privit Roma pe marii săi adversari: Hannibal, Viriathus, Iugurtha, Mithridates și Boudicca¹⁸. Raționamentul său a presupus că soldații romani vor fi colportat întâmplări din război, unele ajungând să fie reprezentate pe plăci ceramice din Italia, Galia, Marea Britanie, Germania, Retia (datate în primii 15 ani după războaiele daco-romane), o parte, precum scena sinuciderii, probabil vor fi fost reprezentate dramatic în amfiteatre, jucate chiar de condamnații la moarte. Alte materiale analizate de Bruun sunt: surse literare, inscripții (piatra funerară a celui care a decapitat trupul mort al regelui Decebal), monedele, materialul onomastic: „ca nume de botez e purtat în Roma și Assisi, însă mai ales în România și Bulgaria, de către unii sclavi și mai ales de libertți”¹⁹. Toate aceste mărturii atestă o considerabilă popularitate a narațiunii despre regele dac Decebal în spațiul imperial roman.

Ultimele două capitole, 4. *Încercări literare despre Împăratul Traian* și 5. *Componente ale psihicului și culturii românești* abordează complementar două ipostaze ale moștenirii dinspre Traian: cea care ar fi putut, dar nu a apucat, să îi fixeze literar chipul (prin Pliniu cel Tânăr, Caninius Rufus, prin legenda originată în basorelieful din Forul lui Traian – *Împăratul Traian și văduva din Roma*, și, mult mai târziu, prin Duiliu Zamfirescu) și cea care s-a petrecut în intimitatea genealogică a devenirii noastre, atrăgând energiile hermeneutice în jurul romanismului (monografiat de Adolf Ambruster, Ioan-Aurel Pop) și dacismului (studiat recent de Roberto Merlo).

¹⁶ *Ibidem*, p. 28. Lipsesc din moștenirea istoriografică și literară comentariile lui Traian despre războaiele dacice, fragmentele aferente din *Istoria romană* a lui Ammianus Marcellinus, *Istoria romană* a lui Cassius Dio, cunoscută doar din rezumat bizantin de sec. al XI-lea.

¹⁷ *Ibidem*, p. 35.

¹⁸ *Ibidem*, p. 39.

¹⁹ *Ibidem*, p. 39–40.

A doua parte a cărții poartă numele **Satul și conștiința romanității românilor** și este structurată în cinci capitole, având rolul de excurs metodologic prin fundamentele care au stat la baza acestei monumentale monografii despre Traian și români. Întâiul capitol intitulat *Satul – păstrător al tradiției latine* statuează că „în memoria sătenilor [...] era baza de date referitoare la latinitatea limbii și a poporului român”. Dovezile sunt urmărite la Constantin Porfirogenetul (sec. X), Manuel Comnenul (sec. XII), apoi prin B.P. Hasdeu și W. Froehner, curatorul Muzeului Luvru și monograful columnei lui Traian (1865)²⁰.

Prezentarea *Izvoarelor care stau la baza acestei lucrări* face obiectul următorului capitol. Metodologic, aici se află expusă baza documentară inedită pe care își fundamentează prof. Ion Taloș admirabila sa demonstrație de conștiință populară a romanității și latinității noastre în neam. Excelent cunoscător al metodei de culegere prin chestionare²¹, atât la noi, cât și în spațiul european²², unde ele „urmăreau interese arheologice, filologice și de antropologie culturală”, prof. Taloș abordează temeinic patru chestionare, întocmite și lansate de Al.I. Odobescu, B.P. Hasdeu, N. Densușianu și I. Mușlea. Selectarea informației relevante pentru carte este un exemplu foarte prețios pentru generațiile noastre de cercetători despre cum se folosesc aceste majore instrumente de lucru create de predecesorii noștri. Astfel, aflăm că doar Chestionarul Densușianu și-a propus consemnarea tradițiilor despre împăratul Traian, dar mintea dibace a cercetătorului știe cum să caute astfel încât să găsească. Primul între chestionare, „Chestionarul arheologic” lansat în 1870/71 de Al.I. Odobescu, conținea doar șase întrebări, foarte detaliat formulate, prin care se cereau informații referitoare la cetăți, poduri vechi, „șanțuri”, „troian”, „brazdă”: „Cu atât mai interesant este faptul că întrebările referitoare la *troian*, *val* sau *brazdă*, ca substantive comune, au prilejuit răspunsuri în care e vorba despre marele împărat”²³. Al doilea a fost „Chestionarul lingvistic” al lui B.P. Hasdeu și a fost lansat în 1884–1885, având 206 întrebări și urmărind adunarea de material lingvistic și folcloric pentru elaborarea dicționarului etimologic *Magnum Etymologicum Romaniae*. Prof. Taloș ne indică locul unde Hasdeu a provocat cele mai relevante răspunsuri pentru tema moștenirii despre Traian, prin întrebarea nr. 140, cu textul: „*Cum se cheamă partea cea albicioasă a cerului de noapte, pe care o numesc Calea lui Traian și ce se povestește despre ea?*” (1884).

Al treilea chestionar a fost lansat de Nicolae Densușianu în două părți, în 1893 (396 întrebări) și în 1895 (280 întrebări), fiind dedicat „tradițiilor istorice și antichităților poporului român”; prof. Ion Taloș identifică precis întrebările care se referă la tradiția

²⁰ *Ibidem*, p. 50–51.

²¹ Ion Taloș, *Culegeri de folclor cu ajutorul corespondenților în Europa. Stadiul valorificării lor. Cuvânt înainte* în Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la Chestionarele lui B. P. Hasdeu*, ediția a doua revăzută și întregită de Ioan I. Mușlea, București, Editura Academiei Române, 2010, p. 5–18.

²² Ion Taloș, *Un chapitre de l'histoire de l'ethnologie européenne: les collectes par le biais des correspondants et des questionnaires* [Un capitol din istoria etnologiei europene: culegerile prin mijlocirea corespondenților și a chestionarelor]. In Ion Taloș, *D'Italica à Sarmizegetusa. Réflexions sur la culture populaire romane* [De la Italica la Sarmizegetusa. Reflecții asupra culturii populare romane], București, Editura Academiei Române, 2016, p. 21–94.

²³ Ion Taloș, *Împăratul Traian și conștiința romanității românilor. Cultură orală și scrisă din secolele XV–XX*, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2021, p. 52–53.

despre împăratul Traian: în *partea I*, dacă se cunoaște un viteaz pe nume Traian/ Troian, dacă apare acest nume între săteni, dacă este vreun drum vechi numit *troian*, dacă este vreo cetate, vreun loc ori o strămtoare „a lui Traian”, o Poartă a lui Traian, Peștera lui Traian, dealul lui Trăian, masa lui Trăian, Valea Troianului, Șanțul romanilor, Brazda lui Novac; iar în *partea a II-a*, dacă în urările de la Sfântul Vasile apare menționat „dealul Râmului”, Bădița Troian ori Domnul Troian, dacă e numită calea albă de pe cer „drumul robilor” sau „calea lui Traian”, unde începe și unde duce ea, și dacă se vorbește despre un pod de piatră/ piele/ pânză al lui Traian. Al patrulea chestionar utilizat în lucrare de prof. Ion Taloș este cel trimis de Ion Mușlea, Chestionarul VIII: *Pământul, apa, cerul și fenomenele atmosferice după credințele și povestirile poporului* în 1934, unele dintre întrebări interesându-se explicit de originea formelor de relief variate numite „a lui Novac sau Traian”, laolaltă cu credințele circulante despre aceste locuri speciale; alte întrebări vizează luceferii, Calea Robilor/ Calea lui Troian, steaua fiecărui om.

Alte izvoare pe care le-a utilizat prof. Ion Taloș în cuprinsul cărții sunt: lucrările cronicarilor și istoricilor-arheologi străini care scriu începând cu sec. al XV-lea, cu deosebire cele de la mijlocul sec. al XIX-lea din Transilvania de limbă germană (M.J. Ackner, J.F. Neigebaur, Fr. Müller, Carl Gooss ș.a.), ale căror informații dau „fotografii” contemporane lor înșilor, despre urmele „lăsate de Traian pe solul Daciei și pot fi considerate întregiri ale răspunsurilor la chestionarele menționate”²⁴. În plus au fost folosite colecții personale ale unor folcloriști identificați de prof. Taloș: T. Hăjdeu, A. și A. Schott, P. Schullerus, T. Frâncu și G. Candrea, Al. Lambrior, S.Fl. Marian, P. Papahagi, I. Otescu, I.-A. Candrea, O. Densusianu și Th. Sperantia, C. Rădulescu-Codin. T. Pamfile, I. Mușlea, E. Petrovici, M. Gregorian, T. Cantemir, D.-S. Šolkotović. Acribia cu care au fost adunate laolaltă, trecute prin filtrul cunoașterii și analizei unei întregi vieți dedicate studiului folclorului, așa cum este cea a profesorului nostru, fac din aceste documente o rară și prețioasă bază documentară, care dovedește acuitatea concluziilor autorului, dar slujește în egală măsură cunoașterii nemijlocite a subiectului: pentru cercetătorii din generația noastră, această abordare este o comoară exemplară.

Următorul capitol abordează curajos problemele considerate îndeobște piatra de încercare a demonstrației supraviețuirii continue a tradiției endogene despre faptele împăratului Traian: *Împăratul Traian și latiniștii, biserica, școala, universitatea, presa. Columna lui Traian, loc de pelerinaj pentru români*. Cu tact pedagogic către noi, cititorii, și cu atenție intelectuală de majoră finețe, prof. Ion Taloș precizează că între *latiniști* trebuie considerați și predecesorii, care susțin încă din sec. al XVI-lea caracterul latin al limbii române; dacă pe Wolfgang Kowachoczy îl cunoaște din cartea acad. I.A. Pop, pe Martin Opitz îl cunoaște nemediat, după un studiu aprofundat asupra acestui „părinte al poeziei germane moderne”, care a afirmat că româna e mai apropiată de latină decât limbile vorbite în Italia, Spania și Galia. De asemenea, sunt invocate convingerile privitoare la caracterul latin al limbii române ale lui Johannes Tröster, Miron Costin, Nicolae Costin, Grigore Ureche, Dimitrie Cantemir. Marii reprezentanți ai Școlii Ardelene, Samuil Micu, Petru Maior și Gheorghe Șincai, au însemnatul merit de a fi pus baza cercetărilor moderne în domeniul filologiei, folclorului și al istoriei naționale. Iar presupunerea că *latiniștii* vor fi

²⁴ *Ibidem*, p. 54–55.

greșit, prea mult vehiculată, a făcut ca unii lingviști de seamă ai sec. al XX-lea să greșescă atunci când au considerat împrumut lingvistic ori inovație latinizantă anumiți termeni moșteniți în limbă: cazul lui „prat” și a lui „prat de Traian”, de care prof. Taloș s-a ocupat în amănunțime în alte lucrări, relevă fragilitatea raționamentului lingvistic căruia îi scapă mențiuni documentare limpede atestate. Biserica, școala, manualele școlare atunci când apar, Universitatea au răspândit doritele idei istoric fundamentate în rândul celor mai umili din popor, iar meritele acestor dascăli sunt prețuite cum se cuvine: Inochentie Micu-Klein, sinodul convocat de el la Blaj, August Treboniu Laurian, Aron Pumnul, Alexiu Viciu, Al.I. Odobescu, cu numeroasele lui cursuri universitare dedicate problematicii traiane (1874–1875 și 1887) care fac din tema lui Traian un bun comun al întregului sistem de învățământ din Principatele Române. Uimește, în continuare, prezentarea comprehensivă a resurselor de presă care au jucat un rol în popularizarea științifică a tezei latinității românilor: de la W. de Blaremburg în *Muzeul național* (despre Câmpul Severinului, Celei, Turnu etc.) în 1836, la (probabil) Gh. Asachi în *Albina românească* din 1837, A.T. Laurian și N. Bălcescu la București în *Magazin istoric pentru Dacia* între 1845 și 1848, T. Cipariu în *Archivu pentru filologia și istoria* între 1867 și 1868 la Blaj, apoi C. Bolliac despre trecutul romanic al ținuturilor danubiene în *Trompeta Carpaților* între 1865 și 1877, B.P. Hasdeu între 1870 și 1882 editând *Columna lui Traian*, ș.a. Capitolul se încheie cu impresionanta menționare a pelerinilor români la Columna lui Traian, între care o atenție specială este dăruită celor „care, prin reportaje sau corespondență, ar fi putut influența tradiția orală a secolului al XIX-lea”²⁵: I. Codru Drăgușanu, D. Zamfirescu, săteanul George Cârțan din Cârțișoara, Sibiu, care a călătorit repetat la Roma, inclusiv pe jos, în 1895, 1896, 1899, unde a fost întâmpinat de presa italiană drept un dac coborât de pe Columnă (columnă a cărei monografie din 1751 Badea Cârțan o aduce în România și o donează Bibliotecii Astra din Sibiu). Cel mai consistent pelerinaj la Roma documentat este cel de la Congresul Internațional al Orientaliștilor din 1899, organizat de Angelo de Gubernatis. Delegația României a avut 63 de membri, mulți celebri oameni de cultură până astăzi, între ei, preocupați de folclor: Ion Bianu, T. Burada. Gr. Tocilescu, I.A. Zanne ș.a. *Festivitatea românească* organizată în 12 octombrie a cuprins depunerea unei cununi de bronz pe pedestalul Columnei și a fost intens mediatizată în presa din Italia, Franța, Regatul României, Transilvania austro-ungară. Cronologia acestor contacte directe cu ideea romană a permanenței noastre este pusă în balanță cu cea a chestionarelor care ne-au furnizat viziunea poporană despre moștenirea lui Traian, rezultând limpede că filierele celor două tipuri de mențiuni sunt diferite, chiar divergente (circulând uneori motive separate despre Traian).

Capitolul 4. *Sfârșitul Evului Mediu: îngemănarea dovezilor orale cu cele scrise despre latinitatea românilor. Tradiția orală devine scriitură* abordează resursele documentare ale unor autori vechi străini asupra conștiinței latinității noastre: umanistul Biondo Flavio, Enea Silvio Piccolomini, Francesco della Valle (călător pe la mănăstirea Dealu în 1532 și 1534), Martin Opitz, Johannes Tröster, urmași apoi de cronicarii noștri, Miron Costin, Nicolae Costin, Grigore Ureche, Dimitrie Cantemir, Școala Ardeleană, urmași cu toții de dezvoltarea istoriografiei și a presei românești din Transilvania de la mijlocul secolului

²⁵ *Ibidem*, p. 61.

al XIX-lea încolo. Este menționat și Julius Jung, renumit adversar al teoriei rösleriene despre originea și locul de formare a poporului român, cu interogația sa despre motivele care au putut aduce prezența în cultura populară românească a imaginii cuceritorului roman, în loc să fie celebrat viteazul rege dac învins; laolaltă cu răspunsul pe care Jung îl dă: recursul la literatura apocrifă medievală, cu pseudoevanghelii, legende bogomile, gnostice și maniheene. Ion Taloș respinge, pe urmele lui B.P. Hasdeu și Ovidiu Bîrlea, ipoteza originii culte a tradițiilor despre Traian, precizând că raționamentul lui Jung ar putea fi corect pentru urmașii dacilor, dar nu pentru cei ai romanilor, care sunt, de drept, românii. Argumentul nu îi exclude pe străbunii daci din filiația românească, ci doar statuează că aceștia nu au fost singuri, și că undeva, mirabil, în structura intimă a noului popor rezultat, s-a izbutit această combinație, a ceea ce a fost mai valoros din punct de vedere identitar în ambele patrimonii: or, e limpede, frustrarea învinsului cu necesitate cade. Din punctul nostru de vedere, aceasta este miezul de magmă incandescentă al prețioasei demonstrații furnizate culturii române de învățatul profesor Ion Taloș: valorificarea dovezilor din inima ființei poporane românești, despre doi străbuni majori, ambii cinstiți de procesele firești de ficționalizare cutumiare prezente în narativitatea populară, în ceea ce au avut ei mai demn și mai bun. Coloana vertebrală a discuției despre tradiție și transmitere orală este alcătuită din faptele și procesele culturale transmise, nu din cele care nu s-au transmis. Transmiterea orală este la fel de delicată și de răzbătătoare, precum este perpetuarea vieții însăși. Este ca și cum am extrage părți din genomul nostru cultural, secvențiindu-l în unități cărora să le găsim corepondentul altrunde.

Ultimul capitol al celei de a doua părți a monografiei traiane este 5. „*Se vorbește despre Traian în orice colibă țărănească.*” *Imaginea Împăratului Traian (Troian) în tradiția satească din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea.* Alături de anexa care prezintă aceste documente în complexitatea lor integrală, acest capitol argumentează magistral teza cărții, grupând tematic răspunsurile la chestionarele utilizate în procesul de documentare, neuitând a indica lungirea și mai amplă a documentelor consemnate la sfârșitul secolului al XIX-lea, prin vârsta înaintată a povestitorilor la momentul culegerilor, povestitori care deja transmiteau, doar, cele trimise de tradiție înspre generația lor. Prof. Taloș întreprinde asupra acestui material o sistematizare tipologică și geografică, rezultând paragrafele: 5.1. *Se vorbește despre Traian*; 5.2. *Descindem din romanii aduși de Traian în Dacia*; 5.3. *Traian, împărat viteaz*; 5.4. *Scaunul domniei lui Traian se afla în orizontul geografic al respondenților*; 5.5. *Cu cine s-a bătut Traian?* 5.6. *Informații singulare*; 5.7. *Lecturi și manipulări* și 5.8. *Concluzii.*

Informațiile esențiale care se desprind din analiză sunt: impresionanta unitate a răspunsurilor venite din toate regiunile țării, toate spunând că suntem urmașii celor aduși de Traian în Dacia; faptul că în aproape aceleași formulare găsim această concepție consemnată după tradiția orală de către autorii străini începând cu sec. al XV-lea; Traian ca personalitate istorică este pe mai departe singularizat de tradiția purtată de respondenții chestionarelor: este cunoscut drept mare împărat viteaz, dar – contrar unei ipoteze referitoare la influența școlii – nu se știe cu cine s-a luptat; apar ecouri ale unui poem epic: calul viteazului Traian avea copitele cât țeasta, potcoave de argint, venind în salt călare peste Dunăre la noi (femeie fără carte, 60 ani, Băilești/ Dolj, chest. Densușianu); în rarele cazuri când scaunul domniei lui Traian nu se află la Roma, „singurul oraș de unde

au răsărit mai multe popoare cum și noi” (Elisa-Stoenești/ Ialomița, chest. Densușianu), reședința împăratului e plasată la București, Turnu Severin, lângă Galați, Bacău sau Neamț: „ale cărui ruine au existat până acum 80 de ani în urmă [sunt oameni care le țin minte]. Aceste urme de zid le-a luat apa Siretului” (călugăr de 100 ani, Poiana/ Tecuci, chest. Densușianu), la Tighina ori în Transilvania (Negreni/ Gorj, chest. Densușianu). Tradiția orală consemnată în chestionare ezită și în privința adversarilor în luptă ai lui Traian, ceea ce o tradiție intelectuală nu ar putea genera: în general cu cine s-a bătut nu se știe, dar punctual, „Traian, care s-a bătut cu fel de fel de lifte și zdrobindu-i le-a cuprins pământul și a așezat pe strămoșii noștri” (Fântâna Mare/ Suceava, chest. Densușianu), apoi, în satele Moldovei mulți din respondenți amintesc pe Traian datorită textului de Plugușor (tot fără numirea adversarului și a curții domnești); „se spune de Troian că s-a bătut cu multe linghi străine, cu un popor dac și avea scaunul domniei peste mări” (Bistricioara/ Neamț, chest. Densușianu); dacii sunt asimilați cu uriașii, locuitorii din vechime ai pământului, sau sunt, mai rar, confundați cu păgânii tătari sau turci, ca adversari ai lui Traian; redăm încă un fragment, pentru particularitatea sa documentară: „de Traian vorbesc că a fost un viteaz și s-a bătut cu capul dacilor pe care l-a omorât și i-a luat țara. Se vorbește de Roma, dar nu știu unde este, însă au credința a se conduce pe drumul robilor sau calea laptelui. Spun că s-au întemeiat în mod neregulat, venind unul câte unul, dar case stabile n-aveau de frica turcilor. Spun că înconjură satul cu o brazdă de plug, trasă de doi boi negri, ca satul să fie apărat de ciumă și de holeră.” (Ocești/ Teleorman, chest. Densușianu).

Valoroase sunt informațiile singulare, identificate ca atare de prof. Taloș: sinuciderea lui Decebal prin otrăvire „după ce a văzut că n-o să scape de mâna lui Traian” (Brastavăț/ Romanați, chest. Densușianu); „Terian împăratul a venit de la Roma și s-a bătut c-un crai săbii în săbii și Terian împăratul a răzbit pe ăl crai și ne-a adus pe noi la acest pământ, fiindcă rămăsese pustiu și au rămas strămoșii noștri stăpâni (bărbat 80 ani, Titulești/ Olt, chest. Densușianu); Traian e pomenit ca eroul salvator al *românilor*: „se vorbește foarte mult despre viteazul Troian. El s-a bătut de foarte multe ori cu dacii. Se zice că s-a bătut până atunci când nu a mai avut cămașă pe el și tot a scăpat poporul român de el” (Saelele/ Teleorman, chest. Densușianu); „Traian a venit cu oștiri mari și s-a războit mult cu strămoșii noștri, pe toți i-a bătut. Nu știu de unde venea și că scaunul împărăției lui era pe șaua calului, așa că el nu descălica niciodată de pe cal și acest crai și-a petrecut viața numai războindu-se” (Vișina/ Vlașca, chest. Densușianu); „despre Trăian se povestește că a fost un viteaz nemaipomenit și că de frica lui înghețau și apele pe unde călca. Se mai zice că toate femeile, când auzeau de Trăian, își despleteau părul capului și se ascundeau sub pământ până ce el trecea” (Priseaca/ Olt, chest. Densușianu); în fine, legenda etiologică a comunei Arcani, Gorj, statuează că locuitorii dintâi au fost romani aduși de Traian în Dacia, deprinși cu arcul, lucru de la care se povestește că vine numele comunei Arcani (în chest. Odobescu).

Prof. Taloș este foarte sensibil și la ecourile unor posibile oralizări provenite după tradiția scrisă; așa este o mențiune la legenda gemenilor divini, transpusă în orizontul nostru de neam: „bătrânii spun că neamul nostru românesc se trage de la Roma, din doi copii gemeni, crescuți de o lupoaică” (Pojaru de Sus/ Dolj, chest. Densușianu); tot acolo, același autor de manuscris spune că „pe răzăși și moșneni în țara aceasta i-a adus marele

împărat Traian și le-a dat pământ pentru ca să-i tragă inima să șeză în aceste locuri care rămăseseră pustii”. De asemenea, sunt prezentate și opiniile presupuse a fi de tradiție orală, cuprinzând expunerea romanțată a teoriei depopulării Daciei prin exterminarea populației locale, ori popularea locurilor pustii cu hoții, pungașii și oamenii fără căpătâi ai cetății eterne, alături de posibila lor explicație (circulația orală după scrieri de sec. al XIV-lea, precum *Letopisețul unguresc* comentat de O. Pecican²⁶). În chip de concluzii, prof. Ion Taloș argumentează necesitatea întocmirii unor hărți ale acestor mențiuni, împreună cu variantele lor motivice, pentru a surprinde zonele de unitate și cele de divergență. Un parcurs cronologic al acestor hărți ar determina și sensibilitatea tradiției orale la anumite curente istoriografice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

A treia parte a cărții se apleacă, motiv după motiv, asupra tuturor aspectelor pe care documentele în complexitatea lor le lasă să se întrevadă în ceea ce îi privește pe eroii eponimi ai istoriei și ai tradiției populare: **Decebal și Traian – doi mari luptători, un singur învingător**. Primul capitol tratează figura lui Decebal, urmărind episoadele consacrate lui de diferitele tradiții: 1.1. *Abuzul de ospetie / Conspirația traiană* invocă prezența în legendele transmise oral a motivului înșelării lui Decebal de către Traian, în condițiile unui rezultat egal în luptă: împăratul îi oferă prietenia sa, lucru sărbătorit cu cinste la Roma și cu egală cinste în Dacia, unde însă încrederea regelui este înșelată, romanii acționând precum calul troian din mult mai vechea epopă, cu rezerva că uciderea bărbaților a adus căsătoria învingătorilor cu soțiile văduvite mișelește. Legenda nu comentează aspectul moral, ci pe cel etnogenetic.

Capitolul 1.2. *Sinuciderea lui Decebal și a apropiaților săi. Paralelă între tradiția orală și imaginile de pe Columna lui Traian* se deschide cu discuția scenelor relevante de pe columnă în interpretarea lui Radu Vulpe: Decebal trebuind cruțat pentru triumful imperial de la Roma, își ia viața; gestul are mai mulți martori, între care cei doi fii ai regelui împreună cu educatorul lor (prinși captivi). Interpretările curg²⁷. Dar în tradiția orală, lucrurile se exprimă explicit: Decebal se sinucide drept pedeapsă pentru durerea trădării romanilor, pe care o făcuse posibilă. O altă legendă din colecția Friederich Müller povestește că odată cu regele s-au aruncat în propriile săbii nobilii care îl însoțeau. În epocă, trofeul reprezentat de capul lui Decebal tăiat de Tiberius Claudius Maximus și dus

²⁶ *Ibidem*, p. 81–82.

²⁷ Cf. Harvey Whitehouse, *Dying for the group. Towards a general theory of extreme self-sacrifice*, în „Behavioral and Brain Sciences”, 41, 2018, E192. doi:10.1017/S0140525X18000249. Privind din perspectivă transculturală, autorul britanic singularizează două seturi de auto-identificări în interiorul comunităților cu potențial militar de grup, exercitând două tipuri distincte de forță de atracție intra-grup: una mai slabă, denumită *împărtășirea experiențelor comune (sharedness)*, iar cealaltă, conducând până la sacrificiul de sine, mai viguroasă, denumită *fuziunea identitară (identity fusion)*, cea care vine dinspre *înrudirea psihologică* și duce la alinierea întregului grup. Martiriul, sacrificiul, moartea pentru grupul de apartenență, contribuie, din antichitatea documentată aici, până la grupurile de insurgenți palestinieni contemporane (între alții), prin celebritatea morții lor, la „the wellbeing and reproductive prospects of their close kin” (*ibidem*). Dincolo de un anume asemenea eveniment, se afirmă limpede că „people can fuse with much larger group categories, such as country, ethnic group or world religion” (ceea ce poartă numele „extended fusion”, *ibidem*). Cercetarea este potențată prin perspectiva evoluționară, care acordă un rol important memoriei autobiografice și conștiinței istoriei genetice și evenimentiale împărtășite de membrii unui grup cu identitate pregnantă – așa cum sunt toate comunitățile naționale, între care se află și identitatea de grup a poporului român.

la Roma nu a spus fidela poveste a morții sale, care nu s-a petrecut în luptă; spune prof. Taloș, abia ridicarea Columnei lui Traian (dezvelită în 113) restabilește adevărul, spre cinstea romanilor care au lăsat istoriei scena așa cum se va fi petrecut ea. Privirea lucidă, critică, a marelui etnolog luminează încă un adevăr: „tradiția orală și *Columna* au avut ținte specifice, fără a se influența în vreun fel”²⁸. C. Rădulescu-Codin adaugă în 1910, în culegerea sa din Oltenia și Muscel, că bărbații daci rămași vii au fost adunați și decapitați, ceea ce a dus la o mare revoltă a femeilor: atunci împăratul „vrând să le liniștească și să se împace cu ele, a adus pe cei mai frumoși bărbați din Roma și i-a căsătorit cu ele”.

Urmează o doctă discuție pe surse comparative istorico-religioase multiple (inclusiv în *Miorița*, problema riturilor funerare vechi preocupându-l constant pe Ion Taloș²⁹), pentru a elucida practica decapitării – după sinucidere, de către altul – cu semnificațiile ei; se demonstrează până la urmă că practica e departe de a fi singulară (inclusiv pe Columnă apar șase scene cu capete tăiate) și că „arătarea și expunerea capului unui adversar este dovada inechivocă a încheierii războiului”³⁰. Scena în care capul lui Decebal este arătat ostașilor a fost deteriorată intenționat prin ciocănire minuțioasă, prin 1587, când monumentul a fost adoptat de biserică (drept bază pentru statuia Sf. Petru, în locul demult dispărutei statuii a lui Traian). Ulterioară decapitării Sf. Ioan Botezătorul, scena lui Apollodor din Damasc amintește de prima, ceea ce îi prilejuiește prof. Taloș un interesant raționament cultural genetic. Urmează o discuție asupra *sinuciderii* ca motiv folcloric, pregnantă în balada *Soarele și Luna*, în care sora soarelui preferă sinuciderea căsătoriei cu fratele său, baladă căreia prof. Ion Taloș i-a dedicat o altă lucrare monumentală; motivul acestei sinucideri feminine se regăsește în alte două balade, *Ilincuța Șandrului și Fratele și sora la oi*. Motivul căsătoriei femeilor dace cu ucigașii soților transpore în balada *Ghiță Cătănuță*, unde femeia încurajează duelul rivalilor săi pentru a se căsători cu cel care învinge³¹. Absent din *EM*, motivul apare în cântecul epic-liric spaniol numit *Jimena pide justicia*, unde orfana este împăcată cu soluția căsătoriei ei cu ucigașul tatălui, faimosul erou Rodrigo, Cid Campeador.

Capitolul 1.3. *Ascunderea și găsirea comorilor lui Decebal: legendă sau istorie?* prezintă un motiv nelipsit în literatura despre regele dac, originar la Cassius Dio, unde este prezentată intenția regală de a ascunde toate bogățiile rezistente la infiltrările de apă sub albia râului Sargetia, care curgea pe lângă reședința regală. Aurul, argintul și toate celelalte obiecte de preț au fost îngropate în albia secată, pietre prăvălite peste dânsese și un strat bătut peste, apoi cursul râului a fost readus în albie. S-a lucrat cu prinși de război, condamnați la moarte și executați după ce au terminat operațiunea. Ni se dă și numele trădătorului Bicilis, credincios al regelui, care odată capturat divulgă taina. Folosind elementele furnizate de acest text antic, toate cele succesive se dovedesc succesele acestui text princeps. În 1543, pescari români își leagă barca pe malul Streiului, spune medicul austriac Wolfgang Lazio, moment în care zăresc pe fundul râului o mare cantitate

²⁸ Ion Taloș, *Împăratul Traian...* p. 91.

²⁹ Ion Taloș, *Miorița și vechile rituri funerare la români I*, în „Anuarul de folclor”, III-IV/1983, p. 15–35.

³⁰ Ion Taloș, *Împăratul Traian...*, p. 95.

³¹ *Ibidem*, p. 99. Spune Prof. Taloș: „Mentalitatea arhaică sugerează astfel disponibilitatea femeii de a accepta ca soț pe bărbatul mai puternic; forța bărbătească rămâne criteriul esențial pentru ca cineva să fie acceptat sau preferat ca soț”.

de monede de aur, „despre care se zicea că ar fi făcut parte din tezaurul lui Decebal, dar nu fuseseră găsite la timpul său de Traian”³², totul stârnind un mare conflict. Prof. Taloș ne indică cele două aspecte sub care poate fi analizat acest episod prezent în tradiția populară: comorile îngropate în pământ de uriași etc., magic legate – fermecate, blestemate – să nu fie găsite sau nu cu noroc, ele arzând în nopțile premergătoare unor mari sărbători precum Sf. Gheorghe, Paști, Rusalii etc.; iar pe de altă parte, comorile istoric îngropate – de Darius, Decebal, Constantin cel Mare, Pinteza Viteazul etc. Scenele de pe Columnă nu povestesc cum a fost ascuns, sau găsit, tezaurul dacic, dar nimeni nu se îndoiește că acesta a existat și că a fost foarte consistent. Evaluările asupra naturii și valorii tezaurului pornesc de la Criton, medicul împăratului Traian, care a luat parte la război, cu intermedierea de secol VI a lui Ioannes Lydus, azi singurul izvor păstrat. I.I. Russu, J. Carcopino, C.C. Giurescu și D.C. Giurescu, propun fiecare sume de echivalare a valorii comorii dacice, toate uriașe. În orice caz, cheltuiala ridicării Columnei lui Traian, inaugurată la 12 mai 113, aparține tezaurului dac. În 117, urna de aur a împăratului Traian este îngropată în soclul Columnei. Comori îngropate în albii schimbate ale râurilor există în folclor, pattern-ul apărând într-o legendă publicată de S.Fl. Marian (Cirimuș, Bucovina, eroul fiind un pașă). Motivul este dovedit de Scarlat Lambrino drept propriu celților din Galia, precum și multor populații din Carpați și Balcani. Tema mai cuprinde tezaurele princiare ascunse în Europa primului mileniu, autorul Matthias Hardt aducând între argumente povestea lui Decebal, după cum cuprinde și comoara Nibelungilor, conținând tradiții mai vechi decât secolul al XIII-lea al fixării în scris, potrivit căreia taina comorii nu e divulgată vreodată; faptul că Krimhilde decapitează doi dintre grovarii comori (și ultimii ei cunoscători) îl duce pe profesorul Taloș cu gândul la influența jucată în povestea dacă de vestea decapitării lui Decebal asupra lui Bicilis.

Al doilea capitol tratează integral imaginea împăratului Traian. Cele trei unități sistemice regăsite de prof. Ion Taloș în materialul vast documentar – cărora li se adaugă și alte tematizări, capitolele 2.3, 2.5–2.7 – sunt 2.1. *Traianizarea pământului dacic*; 2.2. *Traian – ființă erotică. Ipostazele erotismului lui Traian*; 2.4. *Împăratul Traian și creștinismul*.

Ceea ce surprinde prof. Taloș sub conceptul *traianizare* este tocmai primul impact al noii orânduiri a țării proaspăt cucerite: marilor pierderi de vieți omenești și distrugerilor materiale substanțiale le vor fi urmat o serie de construcții memorabile: *podul* lui Traian peste Dunăre, *Pratul* serbării victoriei, *Poarta Romanilor*, *Masa* lui Traian, *cetăți*, *drumuri*, *valuri* ale lui Traian, evenimente cu profund impact asupra locuitorilor vechi și noi ai acestor țărâmurii. Fiecare dintre aceste construcții reale sau ficționalizate sunt urmărite în toată amploarea documentară de care s-au bucurat în multele secole de prezență *in situ* și de circulație simbolică.

Astfel, despre podul construit de Apollodor din Damasc în așteptarea celui de-al doilea război dacic, între anii 103 și 105, din însărcinarea împăratului Traian, cunoaștem că a fost construit la rândul său cu devierea cursului fluviului și că a fost dărâmat intenționat: a dorit Hadrian, s-a făcut, probabil, după retragerea lui Aurelian la sudul Dunării. În 1690–1717 un colonel austriac detașat în Transilvania cunoaște din oralitate vechi informații despre un pod de lemn peste Dunăre, poate de la Traian ori de la Hadrian,

³² *Ibidem*, p. 101.

se spunea, ale cărui urme nu se mai vedeau la vremea lui, afară de capetele de pod de zid; mai probabil era podul de la Celei, reconstruit în vremea lui Constantin cel Mare, la vărsarea Oltului, pe direcția drumului lui Traian. Chestionarele Odobescu, Hasdeu și Densușianu află informații numeroase din ținuturile dunărene – Romanați, Ialomița, Dolj, Teleorman, Gorj, Mehedinți, Timoc, Brăila, Tulcea, dar și din Tecuci, Neamț și Prahova, despre localizarea de la Severin și, rar, la Celei. În est, în Suceava, Tecuci, Neamț, Galați și Tulcea, se menționează alte localizări. În comuna Doamna din Neamț, un pod din piei de bivol este promenada între palaturile din munte ale doamnei lui Troian (de unde toponimul Bâtca Doamnei) și ale lui Troian însuși. În Timoc, povestirile din bătrâni din Mala Vrbica spun că pentru podul lui Traian s-a sacrificat viața unei fecioare. Localizarea populară a podului în Câmpia Severinului a fost de mare preț în controversesele arheologilor asupra localizării.

Subcapitolul despre Prat și Prat de la Traian, între filologie, istorie și tradiție orală, reface istoria căutărilor asupra acestor doi termeni, obiect de studiu separat, până la studiul prof. Taloș. Sextil Pușcariu nu cunoaște atestări în limba română ale lui *prat*, în vreme ce Vasile Bogrea localizează *Pratul-lui-Traian* lângă Turda și *Câmpul Traianului* lângă Zlatna. W. Meyer-Lübke vede *prat* drept un termen panroman, dar romaniștii români Al. Graur, Marius Sala, Iorgu Iordan, Al. Ciorănescu, I. Fischer îl descind din latiniștii zeloși; DLR dă deoparte dicționarele de secol XIX în care termenul era cunoscut în limba română și invocă exemple din literatura cultă unde termenul înseamnă livadă/ fâneață/ pășune. Esențială pentru genealogia cuvântului a fost intervenția lui Eugenio Coșeriu (1977) care află termenul *prat* la Martin Opitz în 1623 și la Johannes Tröster în 1666, pentru a-l identifica și în denumiri botanice populare precum: *lintea praturii*, *lințe de praturi*, *floarea praturii*. În acord cu el este Teofil Teaha (2012), cu exemple folclorice de la At.M. Marienescu. Pe de altă parte, din punct de vedere istorico-arheologic, a fixa locul ospățului dat de Traian după obținerea victoriei asupra lui Decebal despre care povestește Xiphilinus³³ ar trebui coroborat cu locurile ospățului în tradiție orală, care sunt diferite: *Prat de Traian* e un platou lângă Zlatna, *Câmpul lui Traian* se găsește lângă Turda, iar *în apropiere de Poarta Romanilor* este un punct localizat undeva între Banat și Sarmizegetusa. Aspectul lingvistic gramatical al formelor atestate indică o vechime apreciabilă. De asemenea, atestările genuin folclorice, orale, consemnate de Martin Opitz, sunt urmate de alte 20 de atestări la alți autori, înainte de „latiniștii zeloși”, care sunt luați în discuție unul după altul, atestare cu atestare, de prof. Taloș: J. Tröster (1666), Michael Bonbardi, Nicolaus Csaki de Keresteszeg, Paul Moroni (1718), Franciscus Fasching (1725), Johann Baptist Piker (1750), A.F. Büsching (1754), Berkő József (1778), Domenico Sestini (1780), Samuil Micu (sf. sec. al XVIII-lea), Edward Daniel Clarke (1802). Andreas Engelhart (1828), Moise Nicoară (1810), Adolf Schmidl (1835), Carl Neugeboren (1836), Adolph Krickel (1827), Friedrich Müller [?] (1838), Ignaz Lenk v. Treuenfeld (1839), J.F. Neigebaur (1851), toți aceștia amintind de un *Câmp al crucii/ Kreuezerfeld/ Keresztes Mezö*, pe care românii îl numesc *Pratul lui Traian/ Prat de Traian/ Câmpul lui Traian*. Localizarea este în preajma Turzii, uneori lângă Cheile Turzii, în apropierea *praturii* existând și un munte, Trajansberg.

³³ *Ibidem*, p. 118.

În 1857, M.J. Ackner, unul dintre primii arheologi în Transilvania, identifică drept *Pratul lui Traian* lungă vale a Arieșului până la vărsarea în Mureș, iar undeva lângă Cheile Turzii, *Câmpul Crucii* drept locul unde oastea lui Decebal a fost nimicită. Jean Henri Abdolonyme Ubcini scrie că *pratul/ câmpul Trajanului* este numele dat unei multitudini de câmpii (1856); W. Froehner identifică *poiana numită Traian* între Petroșani și Zlatna, drept loc în care împăratul ar fi oferit soldaților săi un mare ospăț (1865); Alexandru Lambrior (cca 1870) scrie despre locul de lângă Turda numit bilingv *Câmpul încrucișat* (de către maghiari) și *Câmpul lui Traian* (de către români, de acolo pornind și *Drumul lui Traian*), loc al multor bătălii: nu doar biruința hotărâtoare asupra dacilor, cu ruperea veșmintelor împăratului pentru a bandaja soldații, ci și uciderea lui Mihai Viteazul la 1600 de către oamenii lui Basta. Lazăr Șăineanu identifică în 1896 o câmpie de lângă Turda drept „Pratul lui Traian, Câmpia Turzii numită de unguri Keresztes-Mező”³⁴. Lângă Zlatna, unde e sediul căpitanului minelor (mari cantități de argint viu) este *Câmpul Traianului*, locul victoriei romane și al ospățului cu soldații, potrivit lui Teofil Frâncu și George Candrea (1888); „din sus de Zlatna, spre meazănoapte să estinde o frumoasă poiană, numită *Câmpul Traianului*”³⁵ unde au sărbătorit victoria Traian cu căpitanii oastei sale, ne transmite Silvestru Moldovan (1898). Utilizarea denumirii *Pratul lui Traian* de către A.D. Xenopol în 1888 își are originea în citarea lui J. Tröster din 1666 – prilej cu care prof. Ion Taloș corijează două foarte grave erori apărute în edițiile operei acestuia din 1913, 1925, 1985, 2014, dându-ne nu doar precizări foarte importante, ci și o lecție despre acribie și utilizarea critică a surselor în profesia noastră. În fine, o ultimă citare este a dezbaterii cu Roberto Merlo în privința grafiei *Traian* ori *Troian* a numelui vehiculat de surse: apare *Troian* la I. Szamosközy în ultimul deceniu al sec. al XVI-lea, precum și în foarte multe surse orale din a doua jumătate a sec. al XIX-lea (în chestionare): *Troian*, *Trăian*, *Trăean*, *Trian*, *Troeian* sunt toate variante furnizate abundent de răspunsurile la chestionarele etno-lingvistice. În plus, e fapt dovedit de C. Petolescu acela că în toate marile zone ale Imperiului Roman, inscripțiile antice atestă circulația în rândul soldaților a formei *Troianus*. În concluzie, argumentul acestor toponime *Prat*, *Câmp*, *Poartă*, *Drum*, *Val*, toate *ale lui Traian* reprezintă „un solid argument lingvistico-istorico-folcloric al continuității românilor în Transilvania, la fel de puternic ca dovezile arheologice sau istorice, dar având, în plus, avantajul că **include factorul durată și viață al unui fapt istoric**”³⁶.

Despre *Poarta romanilor/Poarta lui Traian/Poarta de Fier a Transilvaniei* a scris von Springfels (1690–1717), identificând o poartă reală care închidea drumul (mai sus de Căineni) către cetatea Strassburg/ Arxavia (în latină), între actualele județe Sibiu și Vâlcea. Pentru Francke (1836), *Poarta de Fier* este pasul cu orientare sud-vest – nord-est, care se închide la râul Marga; și-ar datora numele minelor de fier din apropiere, fiind reprezentat și pe Columna lui Traian. Neigebaur (1851) spune că de la Râmnic, drumul roman merge pe malul drept al Oltului spre nord, către Pasul Turnu Roșu, la Căineni distingându-se încă „cel mai bine ceea ce valahii numesc *Poarta Romanilor*”, pe drumul care face legătura cu Valea Oltului, spre est, și care purcede către nord-vest până la Grădiștea/ Sarmizegetusa, Alba Iulia și Pasul Vulcan.

³⁴ *Ibidem*, p. 125.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 127.

Masa lui Traian este identificată la Terpezița, Dolj (chest. Odobescu) drept brazda trasă de împăratul Traian, care trece prin centrul comunei, urmează printre două vâlcele învecinate unde „a pus Traian masa când a tras brazda prin alte comune”³⁷; în Călimănești, Vâlcea (chest. Odobescu), masa este o înălțare de piatră cu vârful trunchiat și neted ca masa, cu trepte, aflată în stânga bălții Turnului, în regiunea Argeșului, pe lângă care trece un drum prin piatră zis *al lui Traian*. La Maglavit, Dolj, chestionarul Densușianu află în mod uimitor, pentru cercetarea etnologică, informații despre aceeași Terpezița: „Așa ne narează un bătrân fără cunoștință de carte” că Traian a trecut Dunărea prin plasa Dumbrava de Sus, Dolj, a tăiat mulți copaci prin locurile acelea păduroase, și ajungând la locul Terpeziței, a pus masă întinsă cu ofițerii și armata – *mesele lui Traian* – și, construind un trapez de observație – *de unde, Terpezița* – au continuat apoi drumul înspre munți. Este descrisă aici ofensiva hotărâtoare a războiului cu dacii.

Subcapitolul *Cetăți construite de Traian sau cetăți atribuite lui*. „*Scaunul domniei*”. *Mozaicuri descoperite în Transilvania* este un repertoriu comprehensiv al mențiunilor acestor locuri în chestionarele de documentare și în rapoartele arheologice. Astfel sunt amintite cetăți din Racovița/ Argeș, Celei/ Romanați: „Sicibida” de piatră și cărămidă, de unde pleacă drumul de piatră către Transilvania, descoperit la Fălcoiu și Hotărani; *troianul* de pământ ars ce trece la răsărit de cetatea Roși(or)i de Vede/ Teleorman; o măgură înconjurată cu trei rânduri de șanțuri ce se numește *Cetățuia lui Traian* la Cerăt, Dolj; un val *troian*, cum îl numesc bătrânii din Pecineaga/ Tulcea, început la cetate la Iglia, Turcoaia, la Dunăre, mergând până la Niculițel; în fine, în selecția mea, de interes sunt rămășițele de mozaicuri, pe care le-a văzut Ackner în 1823 la nord de cetate, pentru ca la 5 iulie 1847 mozaicul să fie foarte mult deteriorat: ceea ce se văzuse anterior fusese înfățișarea începutului și sfârșitului războiului lui Traian, dar rămase sub cerul liber (așa cum aveam eu să văd cisterna de acolo, săpată până la lut și rămasă astfel, 1994) au dispărut cu totul la 1856. Observațiile făcute în chip de concluzii de prof. Taloș sunt din nou edificatoare pentru raționamentul impecabil aplecat asupra documentului: „unii deplasează discuția de la cetățile vechi de pe teritoriul Daciei la cetatea Roma – denumită și Ruma –, prin care unii înțeleg cetatea Vaticanului, ceea ce înseamnă că, dacă Traian a venit de la Roma, cum indică unele răspunsuri, a venit ca luptător împotriva păgânilor (daci), în numele Papei”³⁸.

Subcapitolul *Drumuri romane/drumuri ale lui Traian* trebuie parcurs cu harta în mână, fiind un festin pentru călătorul în timp și pentru moștenitorul târziu al împăratului Traian; puse pe hartă, localitățile de atestare românești completează o mare poveste a drumurilor imperiale romane, inclusiv cu rămășițele lor semantice pentru popoarele pe care le străbat.

Drumul lui Traian pe bolta cerească se deschide cu observația că renumele lui Traian a depășit limesul spațiului cucerit, trecând în Maramureș și în Oaș, acolo unde nu erau construcții care să ajute reamintirea unor fapte glorioase de istorie, urmând cu: „românii din toate regiunile țării au proiectat pe cer părți ale peisajului traianizat, acordând astrelor, alături de semnificații biblice și astronomice, înțelesuri noi, de coloratură istorică”³⁹. Sunt

³⁷ *Ibidem*, p. 128.

³⁸ *Ibidem*, p. 133.

³⁹ *Ibidem*, p. 147.

aduse dovezile lingvistice din chestionarele utilizate ca sursă documentară: în chestionarul Hasdeu, peste 300 de localități, *Calea Lactee* devine *Calea robilor*, în alte 47, devine *Calea/ Drumul lui Traian*, *Traian sau Troianul cerului*, în alte 40 devenind *Calea orbilor*. Informația este prezentată în bogăția sa de atestare, pe regiuni, întâi cele din Moldova, unde în Sâncă/ Iași aflăm că: „Drumul robilor [oamenii] zic că robii lui Traian rătăcind, Dumnezeu le-a arătat acest drum de stele și ei, mergând pe el, au ajuns acasă la locul lor”⁴⁰. În Uscați/ Neamț se spune: „calea lui Trăean poporul o numește calea robilor și că pe calea lui Trăean a nimerit oastea lui Trăean Roma”, iar la Grumăzești, că „Traian, în drumul lui spre Dacia, s-a orientat tot după Calea Laptelui; el a adus sclavi în Dacia, unde le-a oferit pământ”⁴¹. În Țara Românească, la Gâștenii Români/ Vlașca se spune: „pe această cale s-au luat robii de la Roma de-au venit înapoi în Dacia, numai noaptea, pe acest troian”; la Glâmbocel/ Muscel, calea lactee „să numește calea lui Traian și drumul roboților”; la Voivoda/ Teleorman, „Calea lui Traian de pe cer are aceeași direcție ca și pe pământ”, iar la Tătăraștii de Sus „se cheamă troianul, dar nu se știe de unde începe și unde merge”⁴². La nord de limes este atestată în Șugatag/ Maramureș (chest. Hasdeu) „calea lui Traian de pe ceriu aici se numește calea lui Stroian, adică din Traian s-a făcut Stroian”, iar în Năsăud și Maramureș (chest. Densușianu) este atestat termenul Ștroian, „față de nește tineri crescuți dar zburdalnici: *e ca un ștroian, mă stroiene*. Cine e numit astfel se supără căci e nume de batjocură. Poporul numește calea laptelui de pe ceriu drumul lui Traian”⁴³. Un motiv însemnat din punctul de vedere al reprezentativității în terenul chestionarelor este povestirea despre originea Căii Lactee/ a Troianului într-un furt de paie cu carul, din care paietele căzând pe rând, vor fi făcut drumul de pe cer: „Troianu o dus cu caru paie de grâu. Și-o tăt pchicat gios. Troian – sfânt o fost ăla” la Cămârzana/ Oaș; la Orlat/ Sibiu e „calea paielor în loc de calea lui Troian”; la Talpa/ Neamț: „partea albicioasă a ceriului se numește de unii calea lui Traian, de alții drumul robilor și de unii urma țiganilor când au furat paie de la arie”; un frumos document din Arhiva Mușlea, din Mozăceni/ Argeș, spune: „Calea lui Traian este o dâră pe care a mers un țigan cu o tigvă de lapte și nebăgând de seamă, a vărsat laptele”⁴⁴. Un ultim motiv asociază *Troianul* cu *calea orbilor*, metatezarea neexplicită (în opinia mea) în sintagma populară căpătând semnificațiile semantice ale noului concept rezultat: așa apare în Corbu/ Râmnicu Sărat, unde „unii o numesc calea lui Traian, poporul de aici o numește drumul robilor, alții îi zic calea sau drumul orbilor, despre care se povestește o mie și o sută”; „Pe aista o să mergem la judecată, la Rusalim, aista drum merge drept acolo” se spune la Valea Rea/ Zeletin (chest. Hasdeu, ambele citate)⁴⁵. În Corodești/ Tutova „calea lui Traian, unii o numesc drumul roghilor, alții al orbilor, alții calea rătăcită”; iar la Luncavița/ Tulcea banda alburie a cerului de noapte se numește calea lui Troian/ drumul orbilor etc., iar „oamenii orbi când mor, îngerii îi conduc pe această cale la rai”⁴⁶. În Timișești/ Neamț „unii [ii spun] calea lui Troian. Alții

⁴⁰ *Ibidem*, p. 148.

⁴¹ *Ibidem*, p. 150.

⁴² *Ibidem*, p. 151–152.

⁴³ *Ibidem*, p. 153.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 154, pentru toate citatele acestui motiv.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 156. Mențiunea aceasta a morților lipsiți de vedere – singulară pentru că e rară, în literatura funebră – mă duce cu gândul la acea categorie a morților de pomenit la mari sărbători, care nu au ochi:

cred că [acolo] se deschide cerul⁴⁷. În fine, Carul Mare și Carul Mic – mai multe stele ce formează imaginea unui car, numit *Carul lui Traian/Fântâna raiului/Luceafărul lui Făt Frumos* – sunt legate tot de transportul unor mase mari de oameni: prizonierii daci, fie la dus, către Roma (sclavii în Carul Mare, nobilii în Carul Mic), fie la întors, fugind din închisorile romane, călăuziți de Calea Lactee/drumul lui Traian/drumul robilor; înaintea lor, Traian însuși a ajuns în Dacia urmând Calea Lactee: pe același drum a fost împăratul ridicat la cer⁴⁸.

Fascinant prin concretețea mențiunilor arheo-geografice este subcapitolul *Valul lui Traian*, care adună mărturiile, fragment relevant cu fragment relevant, le pune pe o hartă mentală și dezvăluie cititorului materialitatea moștenirii noastre străbune: *Șanțul Romanilor/ Banat, Valul lui Traian/ Moldova, Podul Zânelor/Șanțul lui Rákoczi/ Transilvania*, sub oricare dintre aceste numiri se vedea pe alocuri, încă, acest val în sec. al XIX-lea. Preocuparea prof. Taloș de a aduce împreună toate informațiile relative la acest val a fost precedată de efortul arheologic al lui Radu Vulpe, urmat de cel antologic al lui N. Plopșor – care distinge de asemenea între vârstele documentelor orale: cele mai vechi (Miron Costin, D. Cantemir, Al. Odobescu ș.a.) atribuie genitivul exclusiv lui Traian, pe când cele mai recent intrate în tradiția orală vorbesc alternativ ori ezitant despre *Valul lui Traian, Valul lui Novac, Valul lui Iorgovan, Brazda lui Novac*⁴⁹. Acest lucru este atribuit capacității de reîntinerire a tradiției orale, care înlocuiește prin „update-are” roluri și personaje; sinonimia documentară pe care o identifică cercetătorul în vechile consemnări între *valul-drumul-cetatea lui Traian* este considerată un atribut al permanenței motivelor acestora în oralitate.

În aceeași paradigmă interpretativă se inserează abordarea motivică baladescă a povestirilor despre geneza mitică a valului, în câteva localități din fostul județ Covurlui (chest. Densușianu) și la Cantemir, valul fiind făcut de urma sabiei împăratului Traian pe direcția pe care ulterior s-a zidit valul. Un fragment edificator din Luizi Călugăra/ Bacău merită citat aici: „și plecând Traian din țara lui cu oaste i-a zis femeii sale: dacă nu m-oi întoarce până în șapte ani, tu să te măriți că nu mai viu. Și Traian avea un cal năzdrăvan și i-a zis lui Traian să meargă acasă că gazda se mărită. Și plecând Traian acasă, oastea lui l-a întrebat cum să rămână ea singură pe aici. Și a zis Traian: voi face vouă un semn pe care după el [veți] veni acasă în țara voastră. Și a încălecat pe cal și a lăsat sabia atârând în jos. Și mergând ca gândul, cu sabia a făcut șanțul ce-i zice și până astăzi șanțul lui Traian. Ostașii lui s-au dus acasă pe urma șanțului și au ajuns acasă tocmai în ziua de lăsatul secului de post mare și Traian, fiindcă ostașii lui erau osteniți le-a lăsat două zile din post ca să mănânce carne și să se hodiească⁵⁰. Ce bogăție de motive pentru etnolog, într-o singură mențiune documentară!

aceștia sunt nu doar orbii, ci și copiii nenăscuți, după concepția sătenilor din Valea Doamnei/Argeș, pe care am descris-o în articolul: *Bonfires for not just any dead: alms for the aborted children. Remembrance rites at Sâmedru and feminine coping to the rigors of tradition in rural Argeș, Romania*, in „Ethnologia Balkanica”, 15, 2011, p. 187–206.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 165. A se vedea și p. 168.

Între *Alte realizări în infrastructura Daciei Romane* apeductele joacă un rol important, acum – hermeneutic, precum atunci – practic. Neigebaur, Gooss, Ackner și G. Barițiu descriu descoperiri arheologice, în vreme ce legende din Banat abordează lipsa drumurilor pre-romane, ca de pildă Almăjul, inundat înainte ca împăratul Traian „cu cătunimea” să fi făcut drum apei Nerei spre Dunăre, populat abia mai apoi: „După ce s-a scurs apa s-a adunat popor din toate părțile. Astfel s-a populat Almăjul”, citarea fiind după culegerea lui Emil Petrovici. O altă serie de narațiuni populare prezintă efortul inuman la care era supusă populația pentru aceste construcții imperiale (mai probabil, ale împăraților ulteriori): în culegerea lui Arthur Schott (1845) în Banat, un bărbat este dus la muncă la împărat imediat după căsătorie: după 16 ani, fiul său îl află, dar tatăl îl împiedică să i se alăture, ucigându-l, cu credința că moartea este fără îndoială o soartă mai îndurătoare decât șantierul împărătesc. La Slobozia Mândra/ Teleorman, însă, „se vorbește de Traian că era un om rău și de rău ce era îi ieșea fum din călcâie și că a făcut un drum pardosit cu cărămidă și femeile borțoase duceau trei cărămizi și pentru copilul din burtă. Și acel drum se numește și astăzi drumul lui Traian”, iar la Beciu/ Olt: „Troian, în urmă, a făcut singur calea așternută cu piatră, unde era dator ca tot omul și femeia să ducă 9 pietre mari sau 13 cărămizi iar femeia dacă era însărcinată trebuia să aducă și pentru cel din burtă o piatră. Și au făcut această cale atât de mare și de încovoiată ca drumul stelelor de pe cer și care astăzi se cheamă Troian” (ambele citate din chest. Densușianu)⁵¹. Cruzimea aceasta narativă față de femeile însărcinate face puntea către următorul mare capitol al cărții, în care prof. Ion Taloș își desfășoară unica, inimitabila „artilerie” etnologică de expert în cercetări asupra baladei, basmului, altor specii folclorice narrative, îmbinate metodologic cu scrutarea aptă a lungii diacronii a documentului folcloric de circulație și respirație orală.

Capitolul dedicat lui Traian se desăvârșește prin ultima sa parte: 2.2. *Traian – fință erotică*. *Ipostazele erotismului lui Traian*, care aduce cititorului o necesară completare a portretului popular al împăratului Traian. Din punct de vedere legendar, este firesc ca erotismul să desăvârșească imaginea unui bărbat puternic precum un rege, împărat ori erou: astfel sunt tratate figurile lui Traian, Carol cel Mare, Ștefan cel Mare, primii doi nutrinți, în narațiuni, dorințe incestuoase, iar ultimul, pentru mai multe femei. Traian este oprit, cumva, să le împlinească, în vreme ce din relația lui Carol cel Mare cu propria soră se povestește că s-a născut Roland eroul.

Întâmplare sau nu, poveștile românești despre Traian sunt de o poezie profundă, pentru analiza căreia – motive, circulație, interferențe – nu ar putea fi un hermeneut mai potrivit: profesorul Ion Taloș este expert în reprezentarea epică a unor motive compacte în folclorul european. Una dintre legende, foarte răspândită în sud-vestul Carpaților (Romanați) ne spune că „Traian îndrăgostit” „nu era din carne și oase, ca toți oamenii, ci era *din rouă*”⁵². Firesc, trebuia să se ferească de lumină și de soare, să nu se usuce, la propriu; locuia în Carpați, dar având iubita în Celei, la Dunăre, a început construcția unui drum: oamenii obligați la muncă grea s-au răzbunat într-o zi, prinzând cocoșii care îl anunțau pe Domnul de Rouă să plece către casă înainte de răsăritul soarelui,

⁵¹ *Ibidem*, p. 170–171.

⁵² *Ibidem*, p. 171.

ceea ce nesmintit s-a întâmplat; a încercat să se ascundă sub podul din Potopin, Olt, dar fisura podului a permis razelor să se strecoare și să îl usuce, precum se usucă roua de dimineață. Despre acest motiv s-a scris/cules din 1864, de la D. Papazoglu, de la Celei, la Al.I. Odobescu, Lazăr Șăineanu, Petre Florea, Cătălina Vătășescu, Al.T. Dumitrescu, D. Tudor. Atestările documentare din chestionare sunt de la Dioști/ Dolj, Brâncoveni/ Vâlcea, Stoenești/ Olt, Drăgănești/ Olt, Fărcașele/ Olt, Băbeni/ Vâlcea – unde povestea îl aduce pe Domnul de Rouă de la reședința sa din Caracal până la iubita sa din Râmnicu Vâlcea, topirea având loc la același pod Potopin, Romula/ Olt – Traian la Celei, iubita în Carpați. Între trăsăturile *Domnului de Rouă* și ale *zburătorului*, narațiunile despre Traian suprapun teme din literaturile populare sud-est europene, lucru incompatibil cu lipsa referirii la acest basm în articolul „rouă” din *EM*.

Traian și Dochia reprezintă o interpretare dată unei scene de pe Arcul de Triumf al lui Traian din Benevento, unde Dacia, sau fiica regelui dac Decebal (o femeie nobilă), în genunchi, este invitată de mâna întinsă a lui Traian să se ridice; poemul lui Gh. Asachi cu acest titlu este preluat de G. Călinescu în inventarul său asupra celor patru mituri esențiale românești: etnogeneza, moartea, jertfa și erosul. Criticii I. Opreșan, Ovidiu Pecican, Roberto Merlo îl consideră un mit literar romantic. Prof. Talos aplică raționamentul etnologic asupra motivului legendei: „dispune de o autenticitate folclorică abia sesizabilă, vechimea lui este minimă, aderența populară la el e neglijabilă, aria lui de răspândire se reduce la câteva localități, iar variantele cunoscute sunt nesigure”⁵³. Istoria notării legendei în zona Neamțului înainte de 1835 de către Tadeu Hâjdeu este redată de Alexandru Madgearu, acesta recunoscând circuitul oral anterior publicării poemului eponim (1840), dar care preia de la Al. Bistrițeanu opinia despre prelucrarea întru istoricitate din partea unui autor anonim a vechii legende despre Baba Dochia. De asemenea este invocată opinia lui Moses Gaster, pentru care protagoniștii din povestirea lui *Arghir și a preafrumoasei Elena* inclusă de Anton Pann în *Povestea vorbei* vor fi devenit Traian și Dacia, cu un plus de înțeles patriotic. Dacă variantelor surprinse în terenul vechi li se dovedește originea cultă, rămâne adevărul credinței exprimate de Vasile Pârvan, despre contribuția femeilor dace la alcătuirea sufletului românesc, odată ce este dincolo de dubiu că au fost căsătorite cu bărbați romani aduși odată cu Traian: „bărbatul este, înainte de orice, fiul femeii”⁵⁴.

În deplinătatea competenței sale unice se află prof. Talos în subcapitolul *Traian incestuos?* Sunt prezentate variantele prezente în oralitate care, contrar biografiei adevărate a împăratului, îl prezintă fie văduv, fie necăsătorit: ca văduv, este oprit de la păcatul de moarte al incestului cu fiica sa de către aceasta; ca holtei, îl oprește sora lui, asemenea. Un text din Gârla Mare/ Mehedinți o face pe sora îngrozită să îi ceară sarcini imposibile: un pod de piatră, o cetate și o grădină; pe drumul către țara sa, pe pod, fata se aruncă în Dunăre. Tot așa face și sora lui Traian din Vlădaia/ Mehedinți: sarcina ei imposibilă este podul peste Dunăre, de pe care se aruncă și scapă de căsătoria interzisă prin moarte. Legenda din Roșia/ Gorj se referă în aceiași termeni la originea podului de la Turnu Severin. O formă atenuată e povestită în Slătioara/ Vâlcea, unde Traian e un străin care îi propune unei localnice „împreunare” cu el, fără a ști ceea ce ea știe, anume că e sora

⁵³ *Ibidem*, p. 176.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 178.

lui: fata îi cere un pod peste Dunăre, de pe care se aruncă. O altă mențiune din Roșia/ Gorj îl are protagonist pe Traian vădov: împărăteasa însă este sursa transgresiunii, căci ea îl leagă să se recăsătorească doar cu femeia ce va putea încălța pantoful ei, care este fiica lor. Prof. Taloș lecturează aici o interdicție camuflată din partea primei soții pentru recăsătorirea soțului, pe care el însă o interpretează literal. Se repetă cererea imposibilă iar tânăra se aruncă la rândul ei de pe podul peste Dunăre. De data aceasta, se indică locul găsirii trupului ei (Marotin/ Romanai). Exegetul baladei *Soarele și Luna* compară cu ușurință izomorfismele: în povestea Lunii, Dumnezeu o salvează prin metamorfoză; în povestea „Dochiei”, trupul îi e aflat mort. Ambii pețitori sunt încercați cu sarcinile imposibile, precum tinerii tuturor riturilor nupțiale. Și precum acolo, atât Traian cât și Soarele *reuşesc*. Geografia motivică arată ancorarea în localizare – și deci vechimea și stabilitatea variantelor în circulație: motivul podului peste Dunăre este caracteristic răspândirii extracarpatice a baladei *Soarele și Luna*, în mod firesc; în Transilvania, podul acela de departe e inactiv în economia baladei, așa încât intervine icoana Sfintei Maria direct la preotul cununător, ceea ce oprește pur și simplu incestul. Tipul european de basm căruia îi aparține motivul incestului prevenit *versus* incestul literal este AaTh/ATU 510B, unde obiectul eliminator este fie pantoful, fie inelul, fie hainele mamei fetei pețite de tată: fata reușește să scape într-o ladă, îmbrăcată în piele de animal etc., de unde se căsătorește cu un prinț pe măsura ei. Basmе aparținătoare acestui tip circulau din sec. al XVI-lea în Italia și Franța; presupunerea este în concomitența circulației lor în folclorul românesc, de unde nedumerirea lipsei basmului din culegerea lui A. Schullerus (1928), de vreme ce apărea în colecția Fraților Schott (1845, Banat), unde „ca să evite incestul, fiica cere o rochie de argint, una de aur, alta de diamant, iar în cele din urmă, una «din piele de purice garnisită cu piele de păduche». Cum împăratul absolvă toate probele, fata fuge și, în urma altor peripeții, devine mireasa unui prinț”⁵⁵. Basmul mai este atestat la Marpod/ Sibiu (P. Schullerus) și la Bughea de Sus/ Muscel (O. Birlea). Concluzia prof. Taloș pe materialul folcloric este că basmul are, spre deosebire de legendă, un final fericit, și că între probele la care este supus Traian de către fiică sau soră, celor de inițiere le iese învingător, ca orice tânăr de însurat; în schimb celei de credință și rezistență bărbătească la ispită le succumbă.

Se mai află menționate o serie de *Mituri minore în legătură cu Traian*. Arhaizând, tradiția identifică motivul *Roma, gemenii și lupoaica*, drept urmare o aflăm chiar (și doar) la Șirineasa, Vâlcea: fata închisă de tatăl ei cere un cățeluș, prin urmare, cade grea; tatăl împărat o pune în butoiul aruncat în mare. Fata e salvată de pescari, naște gemeni pe care îi crește o lupoaică, află în cele din urmă că au origine împărătească și cerând ei moșie, li se dă o piele de bivoliță să cuprindă pământul cerut cu ea. Nu e clar cine sunt ei în economia istorică, dacii ori oastea lui Traian; povestirea e socotită mai veche decât epoca lui Traian (Oedip, gemenii crescuți de lupoaică etc.). Motivul *Traian și Midas* este documentat la românii timoceni, la istroromâni, la aromâni: este povestea unui Traian căruia doar bărbierii îi cunosc urechile de animal (capră, țap, măgar), pe care acesta îi omoară dacă îi divulgă taina; adesea împotriva voinței lor, aceștia tac cât tac, mai apoi săpând o groapă în care, strigând adevărul, îl „îngroapă”, dar din copacul din apropiere se fac fluieri care

⁵⁵ *Ibidem*, p. 183.

spun adevărul tuturor, ori frunzele însele îngână știrea în văzul (scris pe suprafața lor) și auzul tuturor. Tema este preluată din *Metamorfozele* lui Ovidiu, unde regele Midas ține partea zeului Pan, fiind pedepsit de zeul Apollo prin urechile de măgar. Toate variantele sud-dunărene sunt considerate a fi de moștenire greacă, fapt din care este derivată și explicația lipsei lor de atestare la nordul Dunării, coroborată cu totala lipsă de azeziune a românilor celor mândri de Traian, pentru a circula o poveste în termeni blasfemici despre acesta. În fine, *Traian, Novac, Iorgovan, Hercule, Arghir, Sfântul Gheorghe, uriașii, căpcăunii, canibalii, tătarii* sunt cu toții personaje mitice ale folclorului românesc și sud-est european, inter-schimbând fapte și tradiții. În Vârtopeu/ Dolj se află „Brazda troianului trasă de Novac, ajutat de un nepot de soră și de unul de frate”; la Beciu/ Olt „Traian a fost tovarăș cu viteazul Novac și amândoi au adus pe români în țara noastră de la țara talianului și în urmă, Troian a ajutat pe Novac de a tras o brazdă cu un plug mare și cu doi boi puternici, atât de afund, încât să cunoaște și azi pe acolo pe unde au brăzdat”; balaurul de la Mehadia, care făcea prăpăd între oameni și vite, e ucis de ambii eroi, dâra lăsată de balaurul în fugă spre Cheia fiind *Brazda lui Traian*, iar la Almăjel/ Mehedinți, același balaur a făcut „*brazda lui Iorgovan ori brazda lui Novac*, dar cel mai des îi zic *brazda lui Traian*”; în Doamna/ Neamț „Bătrânii știu că pe aicea locuiau căpcăunii, tătarii și uriașii și împăratul Troean i-a bătut și alungat și a adus oameni buni de la Roma. Din picioarele uriașilor făceau stâlpi la porți”; cei din Oprișeni/ Suceava vorbesc despre Troean că s-a luptat cu dacii „și-i numesc pe daci uriași”; la Pecineaga/ Tulcea „Troian a avut războaie cu uriașii [dacii] care erau oameni grozav de înalți însă și răi”⁵⁶.

Ultima categorie sistemică mare identificată de prof. Taloș este *Împăratul Traian și creștinismul*. Documentele istorice discutate sunt scrisorile dintre Pliniu cel Tânăr și împărat, cunoscute a fi printre primele dovezi despre persecutarea creștinilor venite dinspre necreștini, scrierile Sfântului Augustin și ale lui Eusebius din Caesarea, precum și scrierile lui Arturo Graf, Joseph Georg Wolf și Eugen Cizek asupra acestui subiect. Dar sursa predilectă pentru analiză e reprezentată de *Tradiția legendară scrisă în Evul Mediu: Traian și văduva din Roma*. Iată cum Traian, absent din colecțiile contemporane de folclor din Romania Occidentală, apare drept protagonist al unei întâmplări atribuite de Cassius Dio lui Hadrian, pentru a fi el însuși personajul central în numeroase variante medievale ale legendei. Acțiunea se petrece în momentul în care Traian călare e pe picior de plecare în fruntea oștirii la război: o văduvă îi cere dreptate pentru uciderea unicului ei fiu; împăratul promite că îi va face dreptate la întoarcere, văduva îi răspunde curajos că el, nu urmașul său, este dator a-i face dreptate, în cazul în care el va pieri în luptă; Traian descalecă, face un proces, află că omorătorul fiului ei este fiul lui; după dreptate, văduva este pusă să decidă: îl vrea mort, ori viu, în locul fiului ei? Înțeleaptă la rândul ei, văduva îl primește drept fiul ei. Cel mai vechi document scris care atestă legenda este o *vita* a lui Grigore cel Mare scrisă de Paulus Diaconus (787), urmată de *Vita Sancti Gregorii Magni* de Giovanni Diacono (sec. al IX-lea). Absentă în următoarele două secole, devine faimoasă din sec. al XII-lea, existând numeroase variante la scriitorii vremii⁵⁷. Legenda urmează: papa Grigore cel Mare (590–604) trecând prin Forul lui Traian vede un basorelief cu

⁵⁶ *Ibidem*, p. 189–191. Majoritatea citatelor provin din chestionarul Densușianu, cărora li se mai adaugă culegerea lui C. Rădulescu-Codin din 1910.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 195.

scena respectivă, este mișcat și realizează că împăratul roman, nefiind botezat, se afla în infern. Exegețul legendei Arturo Graf (1878) vede același simț de dreptate la ambii ierarhi, presupunând că papa va fi cunoscut legenda din copilărie, întâlnirea cu basorelieful fiindu-i doar recunoaștere: ca urmare, se retrage în biserica Sf. Petru, se roagă adânc pentru eliberarea sufletului lui Traian din infern și este ascultat de Dumnezeu. Traian e deshumat, limba îi e intactă, ca unuia ce nu a rostit vreodată neadevăruri, este botezat și e înălțat la cer. Alte versiuni vorbesc despre săparea unui monument funerar de arheologii din vechime, descoperirea într-un craniu a unei limbi intacte care glăsuiește că „*am fost Traian, împăratul Romei, sunt în infern, pentru că n-am fost botezat*”⁵⁸. Papa cercetează atunci arhivele și află ce om just și milos a fost Traian, află și povestea văduvei, iar ca dovadă că a fost salvat de rugăciunea papei, stă mărturia lui Dante care l-a văzut în *Paradis*. Evoluțiile părților componente ale temei sunt urmărite cu ajutorul exegezelor lui Gordon Whatley și Claudio Galderisi: partea dedicată exclusiv justiției cel mai probabil a fost creată în Antichitate, poate chiar în timpul vieții lui Traian; partea despre miracolul salvării împăratului păgân din infern, prin încreștinare și ridicarea lui la cer, a fost creată în Evul Mediu, iar circulația compactă a legendei îi plasează celebritatea scrisă între sec. al XII-lea și al XIV-lea, pentru ca începând cu sec. al XVII-lea ea să se bucure de o excepțională popularitate în Spania⁵⁹. Din punct de vedere al tramei epice, prof. Talosch conchide că ulterior nu a mai fost posibilă o evoluție, ci doar o degradare a motivului referitor la împăratul drept.

În ceea ce privește *Traian și creștinismul în oralitatea românească* se pare că avem o evoluție spectaculoasă, adopția lui întru creștinism având un parcurs tăcut dar izomorf cu cel al lui Carol cel Mare, la rândul lui orientat după Calea Lactee pentru a găsi mormântul Sfântului Iacob, atunci când este trimis de arhanghelul Mihail să îl smulgă din mâna sarazinilor, fiind apoi înălțat la cer. *Troianul Cerului* ori *Drumul lui Traian* capătă astfel valențele lui *Camin de Santiago*, ceea ce face ca Santiago de Compostella să joace același rol în ciclul carolingian, precum Dacia în ciclul traianic: astfel sunt interpretate mențiunile documentare din chestionare despre personalitatea împăratului Traian ca mare luptător cu păgânii⁶⁰. De o mare importanță este discuția dedicată prezenței masive a lui Traian în **plugușor**, care este urarea de Anul Nou a tineretului din Moldova rurală. B.P. Hasdeu menționează, pe lângă Traian, în textele de plugușoare, numele „Machedon împărat”, „Alexandru împărat”, „Sfântul Vasile” ceea ce îi dă și apariției împăratului Traian o sorginte livrescă; aceeași convingere o va împărtăși Petru Caraman, convins de aportul lui V. Alecsandri la împământenirea lui Traian în această ipostază. Argumentele pentru figura endemică a *bădiței Traian* în plugușoare sunt astfel sintetizate de prof. Ion Talosch: frecvența cu care numele apare în forma lui veche de *Troian*; faptul că unele surse din chestionarul Densușianu ni-l dezvăluie pe împărat ca aducător în Dacia nu doar de ostași, ci și de agricultori de la Roma, lucru pe care respondenții îl coroborează cu înțelegerea funcției religioase a plugușorului, asemănătoare cu a colindelor. „În plugușor, Traian joacă rolul voinicului din colinde, care, trecând călare prin codrii uscați, face ca aceștia să înverzească, sau trecând prin câmpuri seci, face să izvorască râuri

⁵⁸ *Ibidem*, p. 196.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 197–199 și 201–202.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 204–205.

ș.a.m.d.”⁶¹ În Roșcani/ Iași aflăm că în noaptea Sfântului Vasile „Copiii sau plugarii se socotesc că alungă diavolii de pe la ferestre invocând ajutorul împăratului Traian”: iată care este rolul tânărului *bădița Traian* în acest cel mai sensibil moment al anului, totodată el binecuvântând semănăturile pentru rod îmbelșugat. Îmbrăcat în straie de sărbătoare albe, spălat pe mâini și pe față, așa cum trebuie să facă semănătorul sacru al grâului, însoțit de calul cu copite de argint, șaua de aur și frâul de mătase, se închină la icoane și se roagă Domnului: totul converge pentru obținerea de recolte bogate. Aceste specii de urări cristalizate epic poartă în ele trei componente esențiale: tineretul masculin, organizat în ceata urătorilor, căruia nu îi lipsește componenta erotică; povestitorul speciei narative circulante; și actantul care este bădica Traian, lui fiindu-i proprie componenta morală deosebită. Nu în ultimul rând, este abordat aspectul fonetic al numelui *Traian vs. Troian în onomastică și toponimie* și documentările sale în terenul diacronic. *Locul regelui Decebal și al împăratului Traian în legenda populară românească* abordează concludiv figurile legendare de tradiție orală românească. Cronologic, avem un prim strat istoric al tradițiilor transmise prin oralitate, compus din următoarele teme: războaiele duse împotriva dacilor, abuzul de ospetie, decapitarea bărbaților, căsătoria văduvelor cu coloniști romani, găsirea comorilor, colonizarea Daciei, construcțiile și munca silnică, întemeierea agriculturii; al doilea strat de dispunere tematică a tradițiilor orale cuprinde: dorința de incest, Domnul de Rouă, împăratul cu urechi animaliere, căsătoria lui Traian cu Dochia. În finalul celei de a doua părți a cărții, *Mitul traianic – mit al etnogenezei românilor* este în mod amplu pus în făgașul istoriei noastre culturale românești.

A patra parte a cărții se numește **Excurs** și cuprinde o incursiune sistematică în problema *Împăratul Traian în cultura populară orală a slavilor, neogrecilor și albanezilor*. F. Kanitz a scris printre primii despre Traian la popoarele slave, fiind urmat de Jos. Const. Jireček, abordează toate motivele epice, alături de toponimia și onomastica bulgară a lui Traian: astfel, Traian apare în apocriful grec *Călătoria Maicii Domnului la iad*, tradus în bulgară înainte de sec. al XII-lea; în *Cântec pentru oastea lui Igor* numele lui este menționat în patru rânduri, inclusiv pentru valul lui Traian de lângă Kiev și pentru țara lui Traian de dincolo de val; tot Jireček cunoaște multe cântece populare bulgare în care „țarul Trojan” e „stăpânul unui număr de 70 de fântâni arteziene, din care curge aur și argint lămurit”⁶². Se cunosc podul Trojanov most, Trojanovgrad, pasul Trojanova Vrata; diminutivul Trajko, la bulgari și la macedo-români; legendele despre Traian cu aripi de ceară, Traian cu trei capete, cu urechi de animal sau care se teme de soare, Domnul de Rouă (Jireček). Potrivit aceluiași autor, Traian e considerat întemeietorul unei serii de orașe: Nicopolis ad Haemum, Nicopolis ad Nestum, Marcianopolis, Plotinopolis, Trajanopolis, Ulpiana ș.a. Bulgarii, sârbii, neogrecii, românii sud-dunăreni circulă reprezentarea narativă a unui Traian cu urechi de măgar/capră/țap (Jireček). B.P. Hasdeu a abordat tema prezenței lui Traian în folclorul sud-este european în *Etymologicum Magnum Romaniae* (1893); acolo reia teza lui Jireček despre divinizarea lui Traian în rândul divinităților păgâne slave, pentru că atâtea ruine erau asociate cu numele lui, or, în folclor, ruinele sunt spațiul demonic prin excelență; Hasdeu amendează această teză, socotind că jertfele cultului imperial dedicat

⁶¹ *Ibidem*, p. 206.

⁶² *Ibidem*, p. 227.

lui Traian vor fi dat naștere acestor suprapuneri. Louis Leger abordează aceeași temă cu Hasdeu, simultan dar fără știință unul despre altul: de aceea este importantă concluzia lor comună și foarte documentată că slavii au preluat de la români complexul mitic al lui Traian. Leger susține că tradiția orală despre Traian a pătruns la ruși prin bulgari, care au fost permanent în contact cu românii, de la români; denumiri analoage *valului, căii, pratului lui Traian* apar și la bulgari, în Mostar/ Herțegovina, în Dalmația, în Serbia, în Albania (*Trojansberg*); numele propriu *Trajko* e derivat în etimologie populară de la « je persiste, je dure »; Trojan este și un erou de basm sârb. Tema lui Traian cu aripi și cu trei capete, care nu suportă lumina soarelui, apare legată de cetatea Trojanovgrad, de unde Țarul Traian călătorea noaptea la iubita de la Mitrovica, până într-o zi când dușmanii l-au ținut în soare, aripile s-au topit, iar el a murit (F. Kanitz). L. Leger menționează texte în care Traian are trei capete, pentru a mânca separat: oameni, animale, pești; locuia în castel pe muntele Tsere și era servit de Sfântul Dumitru; poporul îngrozit îi cere acestuia să afle taina pieirii lui: aceasta este căldura soarelui: Sf. Dumitru taie el limbile cocoșilor etc., așa că Trojan e uscat de soare pe drumul către iubită; prietenii lui Trojan îl aruncă pe sfântul vinovat de moartea lui în Sava. Nu doar tema *Domnul de Rouă*, ci și tema *Midas* este foarte prezentă în sud-estul Europei, aceasta din urmă beneficiind de studii mai ample: R. Lehmann-Nitsche extinde cercetarea de la acest spațiu asupra întregului continuum eurasiatic, până în India și Irlanda, precum și în America Latină, și află că în multe incidente ale motivului în sud-estul european, protagonistul este Traian. Peninsula Balcanică este cercetată din acest punct de vedere de către M. Vasmer, concluzia lui fiind în originea grecească și împrumutul subsecvent la slavi și la aromâni, iar Maja Bošković-Stulli află la rândul ei tema e larg atestată eurasiatic, protagonistul comun numindu-se Iskender și Trojan, variantele care se încheiau cu iertarea bărbierului fiind considerate originare. Atestată în spațiul românofon doar în Timoc, la istroromâni și aromâni, concluzia unui împrumut al acestora de la slavii și grecii conlocuitori se impune. Celelalte preluări ale imaginii împăratului Traian de la români indică o puternică circulație orală a mitului lui Traian în secolul al VI-lea la populația romanizată, atât la nordul, cât și la sudul Dunării. Conotațiile negative asociate la slavi figurii lui Traian din oralitate indică lupta crâncenă „cu vechiul substrat românesc de acolo” (Hasdeu) la care au fost obligați slavii în vremea așezării lor în Balcani. Totodată, prezența toponimică și onomastică indică o anume simpatie, poate datorată valențelor lui de ucigător al balaurului, atribut, și la slavi și la români, al Sfântului Gheorghe.

Bogatele **Anexe** ale cărții cuprind expunerea detaliată a surselor pe care se bazează cartea. „Prima parte a Anexei, alcătuită de Ion Taloș, conține extrase din lucrări germane din secolul al XVIII-lea și al XIX-lea, așezate în ordine cronologică, și material folcloric (legende) din tipărituri românești și germane de specialitate. [...] Partea a doua a anexei conține răspunsurile la chestionarele Al.I. Odobescu, B.P. Hasdeu și N. Densușianu, extrase de Petre Florea, precum și răspunsurile la chestionarul Ion Mușlea, extrase de Ion Taloș”⁶³.

Cartea mai cuprinde o Postfață *Din preistoria acestei cărți*, care completează fericit lectura cărții, un rezumat amplu în limba engleză, o bibliografie impresionantă, o listă

⁶³ *Ibidem*, p. 241.

cu *Denumiri istorice ale unor localități menționate în lucrările consultate*, un indice al *Numelor de locuri și localități*, altul al *Numelor de persoane și personaje*, precum și o sumă de *Ilustrații* cu scenele semnificative de pe Columna lui Traian, busturi, desene, precum și o imagine a „Cununii de bronz” depusă la 12 octombrie 1898 de delegația românilor la picioarele Columnei lui Traian. Cartea se prezintă într-o formă grafică excepțională, care contribuie la plăcerea deosebită a lecturii ei.

Lectura acestei cărți este o bucurie și o continuă descoperire: raționamentul limpede, fundamentarea riguroasă pe sursele expuse savant, complexitatea adunării acestei mase documentare impresionante sub un unic crez, totul convinge cititorul că figura împăratului Traian este mult mai mult, în istorie, înapoia noastră, decât cunoscuserăm noi din inferențele culturale și ideologice avute anterior. Sursele păstrate până la noi, inclusiv aceste nemaipomenite și deopotrivă puternice și fragile surse orale, pentru care mențiunea în diacronie e neprețuită, sunt, în acest moment, pentru etnologia românească, *noi*, datorită bagajului cumulativ de sistematizare tipologico-geografică oferit de prof. Ion Taloș și ca atare, își așteaptă asimilarea în viitoarele etnologii române. Adevărul lor istoric și asumarea identificării noastre cu acest consistent fragment de genom cultural sunt de acum alegerile noastre conștiente. Dincolo de asumările generației mele de cercetători, această carte rămâne o contribuție de excepție la edificiul complex al culturii românești, pe care, dacă nu noi, succesorii noștri mai vrednici o vor ști folosi, așa cum exemplar folosește prof. Ion Taloș eforturile enciclopedice ale predecesorilor săi.

V. RECENZII

Nicolae Edroiu, *Plugul în Țările Române (până în secolul al XVIII-lea)*, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2017, 223 p.

Volumul istoricului clujean apare într-un moment de cotitură al agriculturii române, când transformările sistemului de proprietate funciară din ultimele decenii au afectat tehnicile de cultivare a pământului. Persistă dihotomia dramatică între revenirea la utilizarea tipurilor de pluguri mai vechi în cultura suprafețelor limitate, cu deosebire în zonele deluroase, „îngrozitor semn de arietate” (p. 215) și expansiunea mașinismului agricol. Se cer măsuri cât mai eficace pentru uniformizarea performanțelor tehnice utile unui randament superior. Aprecierile unor specialiști că România ar putea hrăni de 3–4 ori mai multă populație decât cea actuală sunt stimulative pentru inovații benefice.

În aceste condiții, autorul actualizează o preocupare începută cu o jumătate de secol în urmă, când, alături de muzeograful Paul Gyulai, publica în „Acta Musei Napocensis” studiul *Evoluția plugului în Țările Române în epoca feudală*, urmat, în 1971, de o altă cercetare, intitulată *Despre apariția plugului în Țările Române*, publicată în revista „Terra Nostra”. Pe lângă acestea, a alcătuit, în 1970, *Bibliografia referitoare la istoria instrumentelor de arat utilizate în agricultura din Țările Române*, unde a avut în vedere și științele învecinate Istoriei, cum ar fi Agronomia, Mașinismul agricol, Etnografia, Folclorul ș.a. Un alt punct de plecare l-au constituit materialele inspirate de dezbaterile pe acest subiect care au avut loc în marile muzee din Centrul și Apusul Europei. În 1954 lua ființă, la Copenhaga, Comisia Internațională de Artă și Tradiții Populare, care se ocupa de problema evoluției uneltelor agrare. În anii următori, tot în capitala Danemarcei, va funcționa Comisia de Studiere a Istoriei Instrumentelor Agricole și Structurii Câmpurilor (de pe lângă Academia Regală Daneză de Științe) și Secretariatul Internațional pentru Studiul Uneltelor Agricole din cadrul Muzeului Național al Danemarcei. Iar în 1968 a apărut, în aceeași țară, periodicul specializat „Tools and Tillage”. Un moment important pentru cercetarea plugului l-a constituit publicarea lucrării semnată de A. G. Haudricourt și M.J.-B., Delamarre, *L’homme et la charrue à travers le monde* (Paris, 1955). Autorul a urmărit simpoziioanele naționale de istoria agriculturii din România (I, 1969 – XXV, 2014) și bibliografia referitoare la exemplarele de pluguri existente în depozitele muzeale de la noi.

Introducerea cuprinde o paralelă între mistică baladă pastorală *Miorița* și datina *Plugușorului*, ansamblu ritual de tradiții și obiceiuri ancestrale agrare. Primul subcapitol, *Evoluția cercetărilor istorice, arheologice și etnografice românești referitoare*



Nicolae EDROIU

**PLUGUL
ÎN ȚĂRILE ROMÂNE**
(până în secolul al XVIII-lea)



la plug debutează cu prezentarea cărții lui Gh. Șincai, *Povățuire către Economia de câmp* (1806), urmată de stabilirea celor cinci faze evolutive din istoria uneltelor agricole de la noi: *agronomică, etnografică, mașinismul agricol, muzeistică și cea a cercetărilor istorico-arheologice*. Cercetările *agronomice* îl au drept protagonist pe Ion Ionescu de la Brad cu studiul publicat în 1858, *Instrumente agricole. Despre plug*. Recomandări pentru îmbunătățirea utilajelor agrare apar și în lucrările de economie rurală semnate de Ștefan Pop. D. C. Chițoiu și G. Bungescu reiau în perioada interbelică analiza problemelor legate de plugărit și plugari.

Cercetările *etnografice* privind uneltele agricole debutau în 1913 cu studiul lui Tudor Pamfile, *Agricultura la români*. Simion Mehedinți și membrii Școlii Sociologice gustiene au urmărit recuperarea uneltelor agricole arhaice existente încă în sate conservatoare ca Drăguș – Făgăraș, Nerej – Vrancea, Clopotiva – Hațeg sau Cornova – Basarabia. În acea perioadă, colecțiile Muzeului Satului din București și cele ale Muzeului Etnografic al Transilvaniei din Cluj se îmbogățeau cu pluguri de lemn primitive.

Mașinismul agricol este susținut de ingineri, care pe lângă schițarea problemelor tehnice au abordat și evoluția de-a lungul istoriei a uneltelor lucrării pământului. *Muzeistica* debutează în secolul XX cu rețeaua teritorială a instituțiilor de resort. Abia în urmă cu două decenii s-a înființat la Slobozia, județul Ialomița, Muzeul Agriculturii din România.

Cercetările istorico-arheologice din perioada interbelică, efectuate de C. Nicolăescu-Plopșor și G. Bungescu, au lărgit sfera informațională. În special publicarea datelor despre depozitele de unelte agricole descoperite la Dedrad – Reghin, Șelimbăr – Sibiu, Dragosloveni – Vrancea sau Orheii Vechi (Republica Moldova) au permis avansarea unor noi ipoteze asupra evoluției acestora. Nicolae Edroiu remarcă aportul stimulativ al Simpozioanelor Naționale „Din Istoria agriculturii în România”, în cadrul cărora s-au dat definiții și perspective noi asupra domeniului. *Retrologia agrară* completează istoria agrară, cercetând experiența umană acumulată în legătură cu lucrarea pământului.

Tot în *Introducere* este inclusă și *Bibliografia plugului românesc* unde, după lista abrevierilor, apar următoarele rubrici: I. *Atlase. Bibliografii. Dicționare. Enciclopedii*, II. *Lucrări străine*, III. *Lucrări generale*, IV. *Lucrări speciale* (Monografii, Studii de arheologie și istorie, Studii de terminologie, Studii de etnografie și folclor); V. *Periodice de specialitate*. Un alt subpunct (al treilea), intitulat *Sursele cercetării istorice*, prezintă principalele izvoare documentare: istorice, etnografice, muzeale, narrative și iconografice.

Primul capitol al volumului, intitulat *Generalități*, analizează originea ocupației agricole, factorii dezvoltării agriculturii (relief, climă, sol). Deosebit de utile sunt hărțile privind repartitia teritorială a precipitațiilor (1961–2000) și structura solului României. În subcapitolul D. se subliniază importanța experienței cultivatorului și implicit a tradiției agricole. Prin repetarea de lungă durată, în același cadru terestru și climateric, practica plugăritului devine *cutumă* pentru comunitatea rurală.

Tot în această secțiune a cărții, în partea intitulată *Uneltele de arat. Locul lor în tehnica agricolă și între factorii dezvoltării agriculturii. Plugul*, se intră în miezul subiectului. Unealta aratului este descrisă cu toate părțile ei componente: *cadrul plugului, talpa sau plazul, coarnele, bârsa, brăzdarul, fierul lung* (cuțitul, cuțitoaia), *cormana sau cormanul, oticul și rotilele*. Figurile 10 și 11 prezintă în detaliu un plug simetric, cu

cormană schimbătoare, și, respectiv, un plug de construcție asimetrică. Se simte aici lipsa unui *glosar* al terminologiei populare a acestei unelte. Este de ajuns să cităm un descântec *de bășică rea*, din colecția lui S. F. Marian, ca să observăm cât este de bogată. Plugarul negru are un plug cu *grindei* negru, cu *coarne*, cu *corman*, cu *plaz*, cu *bârsă*, cu *fiare*, cu *foitâu*, cu *cucoș*, cu *potâng*, cu *cobâlă*, cu *otic*, cu *roțițe*. Răsfoind lucrarea lui Fréderic Damé, *Încercare de terminologie poporană română*, găsim cuvântul *brăcinar* pentru stinghia care unește uneori coarnele plugului.

În cele mai multe lucrări de specialitate, plugul este privit izolat de atelajul său, deși se știe că apariția jugului frontal pentru boi și a gâtarului pentru cai a contribuit mult la ușurarea muncii plugarului. Frescele bisericilor bucovinene îl reprezintă uneori pe cel care ară mânând trăgătorii cu *strămurarea* (din *stimularia), un instrument arhaic. În orațiile agrare și în colindele de plugar, unealta aratului este întotdeauna însoțită de animalele de tracțiune, cărora uneori li se precizează și poziția față de plug. Ei sunt *dinainte*, de la *prigon* sau de la *roate*.

De un interes deosebit se dovedește a fi secțiunea B, *Elemente de mecanica plugului*, însoțită de schema jocului de forțe pe timpul aratului asupra plugului. Forma geometrică închisă a uneltelor de arat (triunghiulară sau patrulateră) le-a conferit un spor de soliditate și de randament. Condiția de echilibru a plugului este îndeplinită atunci când direcția de acțiune a forțelor de tracțiune și a celor de rezistență se află în linie dreaptă.

Partea a treia a primului capitol abordează *Probleme de terminologie*. *Aratru* fiind cea mai importantă unealtă de arat a Antichității romane, o seamă de limbi romanice au păstrat diferite ipostaze ale acestui cuvânt, însoțindu-l și cu termenul *plug* apărut în Evul Mediu. În terminologia românească, Gheorghe Șincai a dat o primă definiție a plugurilor tipice pentru agricultura română din vremea lui: „*plugul cel șuceat* [...] are grindeiul puținel strămb, cormanul stătătoriu, custura pătrunzătoare prin ferul cel lat și grindeiu”, cu care se poate ara numai la șes, și „*plugul cel schimbătoriu*, are grindeiul oblu, cormanul schimbătoriu, custura lipită de bârsă și cu cârlig, ca să poată acăța cârligul cormanei de dânsa” (p. 73) bun de folosit la coaste. Termenii care definesc părți ale uneltei de arat au fost preluați din Dicționarul Explicativ al Limbii Române (DEX) ediția 2012.

În capitolul al doilea al volumului, *Unealte de prelucrat pământul în Antichitate (de la bățul plantator la aratru)* se prezintă mai întâi *râmocul*, modesta unealtă din lemn tare, care mai mult zgâria solul. Urmează *rarița* folosită de geto-daci și *aratrul* acestora, apoi *aratrul roman*, superior celorlalte forme rudimentare ale plugului antic.

Următorul capitol, *Apariția plugului. Răspândirea lui în Țările Române*, debutează cu o retrospectivă a stadiului cercetărilor în literatura agricolă străină. După J. Morgan și E. Savoy, H. Koren precizează în lucrarea sa *Plug und Arl* (1950) că plugul despică, desprinde, ridică și răstoarnă brazda ceea ce îl diferențiază de celelalte unelte de tipul Arl, Ralo, Ris ș.a. care tăiau, scurtau numai sau despicau pământul, fără a întoarce complet brazda. H. Behlen fixează momentul apariției plugului în ultima perioadă a Imperiului Roman. În opoziție cu el, cercetătorul croat B. Bratanić susține că nu pot fi aduse dovezi de natură istorică pentru argumentarea existenței plugului cu roțile la romani, totuși „instrumente de arat, posedând unele caracteristici ale plugului propriu-zis, au fost folosite în epocile preromane deja în Europa Centrală și în Balcani” (p. 85). J. Kadláček era de părere că în secolele IV–VI slavii din teritoriile est-europene cunoșteau deja Arl-ul și

unealta primitivă de arat de tipul Plugului, iar răspândirea acestora s-a făcut la începutul migrației anților slavi (deci nu le-au preluat de la traci, romani sau germani!). Un punct de vedere plauzibil l-au avansat A. G. Haudricourt și M. J-B. Delamarre care consideră că plugul n-a putut să apară decât în regiunile unde a fost cunoscută utilizarea *aratului cu două coarne*, funcția cuțitului și roțilelor. Clima temperată și umedă, un sol bun în profunzime, extinderea culturilor, evoluția demografică au determinat intensificarea folosirii terenurilor arabile și deci fabricarea plugului. În consecință, cei doi autori consideră că în Europa Centrală și Danubiană plugul era cunoscut din secolul VI.

În subcapitolul numit *Stadiul cercetărilor în România* sunt amintite studiile lui I. H. Crișan, I. Glodariu și M. Câmpeanu pentru Epoca Veche. O contribuție fundamentală în problema apariției plugului la noi o reprezintă cercetările arheologului ieșean Vasile Neamțu. Acesta preciza în 1967 că plugul, instrument cu elemente și dispozitive asimetrice, a evoluat *din aratru cu plaz* în perioada Feudalismului timpuriu.

Al treilea subcapitol al acestei secțiuni a cărții, *Unelte de arat utilizate în agricultura din Antichitate*, urmărește evoluția uneltelor de lucrat pământul de la ipostaza de *crăcănel-râmoc* (a se vedea cornul de cerb din stațiunea neolitică de la Căscioarele) la uneltele de arat *fără plaz* ale geto-dacilor, la instrumentul roman *cu plaz*, la *aratru*, și de la *aratru* la plug. La sfârșitul Epocii La Tène (secolul II î.e.n. – I e.n.) apare la geto-daci. Plugul s-a desprins de *aratru* în momentul în care i s-a adăugat *cormană*, care a înlocuit *aripioarele* uneltei precedente. Nicolae Edroiu prezintă uneltele de arat utilizate în secolele IV–X la noi în lumina ultimelor depozite arheologice descoperite. La Dragosloveni (Vrancea), Murgeni (Vaslui), Dridu (Ilfov) și Ciurelu (București) a fost găsit *oticul*, piesă auxiliară de forma unei lopățele. Concluzia istoricului este că, timp de aproape o mie de ani, agricultura Țărilor Române a utilizat *plugul simetric cu cormană schimbătoare*, veriga de legătură dintre *aratru* și *plugul asimetric cu cormană fixă*.

Capitolul IV, *Evoluția plugului în Țările Române în Evul Mediu (secolele X–XVI) și la începutul epocii moderne (secolele XVII–XVIII)* prezintă factorii specifici acestei perioade. În feudalism primează condițiile naturale și tradiția bazată pe experiența personală a plugarului. Pentru a surprinde tehnologia, modalitatea de mânăuire a diferitelor tipuri de pluguri și caracteristicile acestora, autorul recurge la mai multe categorii de izvoare, unele neutilizate până în prezent. Documente ca Diploma Cavalerilor Ioaniți (1247) sau opera lui Rogerius (*Carmen miserabile*) semnalează dezvoltarea agriculturii în Transilvania și în sudul Carpaților Meridionali. Donațiile făcute de Vladislav I și Dan I, voievozi munteni, mânăstirilor Vodița și Tismana, la sfârșitul secolului al XIV-lea indică rodnicia lanurilor de grâu. Alexandru cel Bun al Moldovei importa, în secolul următor, brăzdare de fier.

Nicolae Edroiu trece în revistă reprezentările iconografice din bisericile maramureșene, bucovinene și muntenești, pe care le va analiza în detaliu în capitolul VII al lucrării. Scena pictată în pronaosul Bisericii Sf. Ilie de lângă Suceava poate fi socotită „ca *prima și unica* reprezentare din centrul și sudul Europei în care este înfățișat un plug tras de opt boi” (p. 146). Pe cheia de boltă a bisericii din Dârjiu – Odorhei (1460) apare imaginea unui plug simetric, fără cormană. Alte tipuri de plug sunt reprezentate pe diplomele de înnoobilare emise de Ștefan și Gabriel Báthory, pe sigiliile unor comune și pe lespezile de mormânt.

În capitolul V se vorbește despre apariția plugului de fier ca produs manufacturier și de fabrică. Din secolul al XIX-lea, tipul de plug asimetric cu cormana fixă a fost construit în întregime din fier. Acest fapt și generalizarea rotilor a sporit stabilitatea plugului. S-a putut efectua reglarea adâncimii brazdei și trasarea ei uniformă, „s-a redus, astfel, sarcina de tracțiune, precum și efortul exercitat de plugar asupra celor două coarne ale uneltei” (p. 169). În 1837, John Deere din statul Iowa (SUA) a fabricat primul plug de oțel din lume. La Cluj, în 1840, Petru Rájka, absolvent al Politehnicii din Viena, a deschis un atelier de producere a plugurilor de fier. Mașinismul agricol a ușurat tractarea plugului pe timpul aratului, sporind totodată randamentul și calitatea arăturilor. În plus, plugarul se putea dispensa de ajutorul animalelor din gospodărie. În 1947 se produce primul tractor românesc la Uzina „Tractorul” din Brașov. Urmează producțiile fabricilor din Craiova (1975), Miercurea Ciuc (1976), Timișoara (1978) și București.

Capitolul VI, *Antroponime și toponime românești derivate din termenul plug* cuprinde puținii termeni din această categorie. Dacă sunt numeroase așezări ale căror denumiri indică diferite operații premergătoare aratului (ciungiri, pârjoliri, jariști, siliști, curățuri ș.a.) plugul nu a desemnat decât rare toponime. În ceea ce privește antroponimele, nu trebuie să ne mire puțină lor răspândire, dat fiind apariția târzie la români a numelui de familie și mai ales mulțimea celor care se ocupau cu plugăritul.

Ultimul capitol, intitulat *Plugul în tradițiile populare. Reflectarea lui în folclor și artă* cuprinde o incursiune în datinile legate de miraculoasa unealtă a deștelenirii. Plugarul harnic este sărbătorit la Sf. Gheorghe (Udatul, Tânjaua, Pogănicium).

Apărut din timpuri imemorabile, *Plugușorul* „acest conglomerat al tuturor acelor motive agrare” păstrează, așa cum sublinia Petru Caraman, „încă foarte limpede caracterul de colind și anume de colind agrar” (*Colindatul*, 1983, p. 353). Variantele orației agrare a Anului Nou alese de Nicolae Edroiu sunt puse în ordine cronologică și acoperă toate provinciile românești. Ele însă nu fac parte din rândul celor care descriu principala unealtă a aratului! De exemplu, într-un Plugușor din Corpusul Nic. Densușianu, cules la 1896 din satul Gohor – Tecuci, după ce sunt prezentate animalele de tracțiune ne sunt descrise plugurile ideale: „ferecate,/ .../ Cu cotiga de aramă,/ Ară locul fără samă,/ .../ Cu plazu de oțel,/ Face pământul mărunțel,/ Cu fieru de criță,/ Pământul făcea tărăță”. O variantă nemțeană a orației agrare, din culegerea realizată de Ion Cuceu și Maria Cuceu pe baza Arhivei Ion Mușlea, pomenește de un plug „Cu grindeiu de lemn de brad,/ Poruncit la Țarigrad,/ Cu brăzdar de lemn de tisă/ Să-mi ție unde-i clisă”. Un alt text din același volum, provenit din Crivești, județul Roman descrie astfel unealta aratului: „Cu coarnele de aramă;/ Ară în pământ, fără samă,/ Cu grindeiul de tumbac,/ Doisprezece boi mi-l trag”. Deși *Plugușoarele* imaginează o agricultură idealizată și un plugar mitic, foarte multe detalii tehnice sunt inspirate din realitatea anumitor etape din istoria principalei unelte de lucrat pământul.

În subcapitolul *Reprezentări iconografice ale plugului* sunt amintite frescele, picturile și icoanele din bisericile ortodoxe române, unde sunt redată teme biblice din Vechiul Testament (truda lui Adam după alungarea din rai, legenda sfinților Elisei și Ilie) sau din Noul Testament (pedepsirea femeii desfrânate) având ca element central plugul. Desenele incizate de la biserica Streisângeorgiu – Hunedoara înfățișează pluguri arhaice, despre

care istoricul și arheologul Adrian A. Rusu afirma că sunt „cele mai vechi imagini ale plugurilor medievale cunoscute într-un mediu românesc”.

În încheiere, autorul amintește de țelurile urmărite în acest studiu. Evoluția plugului este una dintre cele mai impresionante revoluții ale spiritului uman. Ea a fost constantă, pentru că, așa cum se poate observa în Europa, pornind de la epoca tehnică a fierului, e aproape imposibil să izolezi o perioadă de mai mult de două secole, în care să nu se fi produs nici o inovație importantă în domeniul agricol. Plugul este un simbol al creației umane, iar Plugarul este meșteșugarul său miraculos.

dr. Silvia Ciubotaru
Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași

Petru Caraman, *Restituiri etnologice*, ediție îngrijită, introducere și notă asupra ediției de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2018, 688 p. cu ilustrații.

Volumul de față restituie publicului larg o parte din creația științifică a eruditului Petru Caraman (1898–1980), reputat cărturar al universității ieșene, completând, prin apariția sa, seria de opere a acestuia, fiind „al șaisprezecelea și ultimul” (p. 10) ce vede lumina tiparului.

Organizat în două părți, *I. Studii* (p. 37–459) și *II. Recenzii* (p. 461–630), volumul debutează cu o amplă *Introducere* (p. 5–29) și o *Notă asupra ediției* (p. 31–35), semnate de Ion H. Ciubotaru, cercetător științific în cadrul Institutului de Filologie Română „A. Philippide” al Academiei Române, Filiala Iași, ce aduc informații biobibliografice prețioase în legătură cu personalitatea, formația intelectuală și opera profesorului Caraman.

Prima parte a volumului însumează treisprezece lucrări, unele inedite, altele publicate în timpul vieții sau post-mortem în reviste de specialitate sau culturale românești: „Arhiva” (Iași), „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” și „Însemnări ieșene”.

Primul studiu, inedit de altfel, *Importanța morilor de apă în trecutul neamului nostru (Studiu folcloric)* (p. 39–49), elaborat de P. Caraman la vârsta de 18 ani, se prezintă cititorului de astăzi ca un omagiu adus, în ansamblu, lumii rurale și, în particular, unui element definitoriu al acesteia: *morile de apă*. Dispărută în timp, *moara de apă* reprezenta pentru universul rural „locul de întâlnire al țăranilor din diferite sate, era răspântia cea mare la care se-nruciau atâtea chipuri necunoscute. Acolo făceau sătenii noi cunoștințe și legau prietenii noi. Noaptea făceau focuri pe lângă moară și se așezau împrejurul lor, povestindu-și nevoile și necazurile” (p. 42).

În al doilea studiu, *Motive românești în literatura semipopulară cehă. Teatrul de marionete: „Horea și Cloșca”* (p. 50–66), P. Caraman abordează originea, circulația și răspândirea unor motive – „eroi și evenimente [...] împrumutate de la români” (p. 50), în literatura cehă, prin teatrul de marionete. Mai precis, este vorba de piesa *Horia a Gloska*

aneb Zapáleni Hermanštadu, též povstání srbských zemanů [Horia și Cloșca sau Arderea Sibiului și încă răscoala moșnenilor sârbi], publicată sub numele lui Matěj Kopecký, fondatorul teatrului de păpuși ceh. Se cuvine reținută aici ideea avansată de P. Caraman în legătură cu studierea teatrului haiducesc: „[a]r fi foarte interesant să se adune diferitele texte manuscrite ale teatrului de *Jieni* și să se descopere originea acestui teatru la români [...]” (p. 66).

„*Hoja, lero, dolerije*” – „*Haileroi, d'aileroi!*”. *Un important document folcloric din literatura raguzană, despre expansiunea românilor pe coasta dalmatină la sfârșitul Evului Mediu* (p. 67–89) este al doilea studiu inedit al volumului, un „studiu neterminat” (p. 31). Aplecându-se asupra literaturii raguzane, P. Caraman identifică o serie de „exclamații enigmatice, cărora diferiți comentatori n-au reușit să le descopere originea și nici semnificația, deși scriitorii dalmatini au căutat adesea să le dea un sens precis. E vorba de expresiile: *Hoja, Lero, Dolerije*” (p. 67–68). În acest context, pornind de la aprecierea etnologului croat Milovan Gavazzi, anume că originea acestor expresii ar fi românească (p. 68), cărturarul ieșean trece în revistă toate sursele în care le-a putut repera, însă fără a reuși „prezentarea și critica părerilor emise asupra lor” și „concluziile ce trebuie trase” (p. 68).

Pornind de la premisa că „lemnul și piatra au putut fi considerate cândva, la ruralii europeni, drept surse de viață omenească: a existat credința că din ele se nasc copii” (p. 92), profesorul Caraman analizează în al patrulea studiu, *Xilogeneza și litogeneza omului. Eseu despre originea și evoluția credințelor în Europa Orientală* (p. 90–123), „credința în nașterea omului din lemn” (p. 92) în basme de proveniență românească, ucraineană, rusească și bielorusă, în legende și datini, căutând să identifice originea xilogenezei, „o metamorfoză în toată puterea cuvântului”, pentru că „aici se naște copilul dintr-un lemn mort” (p. 119), și conchizând: „numai într-un mediu folcloric, unde asemenea credințe se încrucișau – fiind foarte familiare poporului de la țară – numai acolo a putut lua naștere mitul xilogenezei” (p. 122–123).

În studiul *Românitatea Basarabiei văzută de știința oficială sovietică* (p. 124–145), P. Caraman examinează critic lucrarea lui L.S. Berg, anume *Populația Basarabiei – componența etnografică și numărul* (Petrograd, 1923), pentru a concluziona astfel: „în ciuda procedeelelor artificiale ale oficialității ruse – oricât ar fi ele de măiestrite – românitatea Basarabiei nu va putea fi ascunsă sau contestată niciodată de nimeni și nici desprinsă de trunchiul etnic din care a crescut” (p. 145).

În cercetarea *Porțile monumentale ale României* (p. 146–193), cărturarul Caraman discută, așa cum titlul anunță, un „obiect etnografic” particular, și anume *poarta monumentală*, ce „frapează pe spectator nu numai prin frumusețea ei, ci și prin proporțiile sale care dau impresia de grandios” (p. 148), aplecându-se atât asupra aspectului lor arhitectonic, cât și asupra ornamenticii lor. Considerând că „aspectul arhitectonic al porților monumentale românești se explică, din punct de vedere genetic, ca o contaminare a schemei porților gospodărești – atașate gardului la intrarea în curte – cu schema mormântului pe stâlpi” (p. 154), în concepția populară, aceasta fiind „reprezentanta casei și a gospodăriei întregi” (p. 156), autorul subliniază „virtutea protectoare a porții față de familie, casă și gospodărie”, analizând „simbolistica mistică a magiei” (p. 158) prin figurile încrestate pe aceasta, ca, în final, să afirme: „*aria, unde porțile monumentale*

sunt în cea mai înfloritoare situație, coincide aproximativ cu regiunile Daciei antice, unde colonizarea romană a fost cea mai compactă. Acesta constituie un argument în plus, deosebit de elocvent, care vine să confirme aderențele genetice ale porților monumentale românești cu arcul de triumf roman” (p. 178).

Înțelegând produsul folcloric ca un element ce „trebuie integrat în mediul rural care i-a dat naștere” (p. 194), P. Caraman se apleacă, în studiul *Asupra modalității de a studia balada populară. Metoda estetizantă* (p. 194–202), asupra unui aspect foarte sensibil, anume problematica frumosului, într-un cunoscut „cântec popular, care tratează despre zidirea unei ființe umane în temelia unei clădiri monumentale și care este cunoscut la toate popoarele balcanice, și chiar extra-balkanice, afară de turci se pare” (p. 195), prin examinarea critică a demersului analitic desfășurat de D. Caracostea în articolul *Material sud-est european și formă românească. Meșterul Manole* (publicat în „Revista Fundațiilor Regale”, IX, 1942, nr. 12, p. 619–656).

Considerând blestemul „ca produs folcloric prin excelență” care, în forma lui originară a apărut „ca emanația cea mai pură a magiei cuvântului, de sens negativ” (p. 203), profesorul Caraman ilustrează, în studiul *Blestemul ca expresie folclorică a unui complex afect negativ* (p. 203–253), „tematica și unele forme de expresie mai tipice ale inspirației de aspect magic pur” (p. 220), așa cum se prezintă acesta „pe cea mai mare parte din spațiul european” (p. 246), pentru a conchide: „măcar că aceste blesteme își trag originea din sursa populară de credințe turcești, este evident că cei ce le-au primit nu le-au adoptat nicidecum ca pe niște elemente religioase. Aceasta ar fi fost tocmai un foarte serios motiv pentru a le suspecta și a se feri ca de foc de ele. Ci popoarele creștine din sud-estul Europei, la care le aflăm atestate, și le-au apropiat exclusiv pentru faptul că au fost impresionate în chip neobișnuit de tainica forță care li se atribuia de către turci. Ele au fost deci percepute ca niște produse eminentemente magice. Însușindu-și-le, aceste popoare nu au făcut decât să-și consolideze arsenalul magiei cuvântului, de sens negativ, cu încă un mijloc, pe cât de original pe atât de eficace. Ba, cu atât mai eficace, cu cât el apărea mai original și mai plin de mister prin exotismul său” (p. 253).

Dacă „[m]itul reprezintă în imagine concretă fantezia creatoare, care, atât artistului, cât și omului de știință, fără ca acestuia să-i treacă măcar prin minte – le trasează calea ce se cuvine urmată și le fixează jaloanele” (p. 254–314), în lucrarea *Identificarea episodului despre Cupidon și Psyche, din romanul Metamorphoses al lui Apuleius, cu un basm autentic popular* (p. 254–314), eruditul ieșean se apleacă asupra temei „soțului-balaur” identificată în povestirea lui Apuleius, având convingerea fermă că „substratul cel mai adânc al basmului apuleian, ca și al tuturor variantelor sale moderne, în sensul cel mai larg – în ce privește în special motivul lor atât de caracteristic, al mirelui-animal sau al miresei-animal – este constituit din mituri de esență totemică” (p. 274) și căutând, printr-o investigație atentă și critică, să-i stabilească originea și căile de răspândire pe continentul european.

Apreciind „[c]odicele de povestiri orientale, cunoscut sub titlul *1001 de nopți*” drept o capodoperă a literaturii universale, „una din cele mai răspândite în sensul geografic al cuvântului și totodată una din cele mai populare în sensul că a străbătut toate straturile sociale” (p. 316), P. Caraman realizează, în studiul *O mie și una de nopți capodoperă a*

literaturii universale (p. 315–345), un inventar analitic al pătrunderii traducerilor acestei opere în spațiul european.

În lucrarea *Reflexul meșteșugurilor și al negoțului în folclor și în etnografie la români* (p. 346–383), profesorul ieșean trece în revistă nu doar meșteșugurile practicate de români, ci și pe cele practicate de străini în România, acordând o atenție particulară atât receptării acestora, cât și meșteșugului văzut ca „ideal pedagogic” prin analiza prezenței lor în literatura paremiologică și în basmele românești.

În penultimul studiu al primei părți, intitulat *Etnograful Cantemir și folclorul Orientului asiatic* (p. 384–450), consacrat *patriarhului etnografiei române* (p. 450), savantului român Dimitrie Cantemir, cărturarul ieșean demonstrează – sintetizând în descrieri pertinente interesul lui Cantemir pentru muzică, pentru credințele și obiceiurile turcești, pentru „datinile cardinale în legătură cu viața umană la turci” (p. 435), pentru mitologia musulmană și folclorul turcesc (și, implicit, pentru folclorul juridic turcesc) etc. – că, pe lângă *Descriptio Moldaviae*, „*interesul său* [al lui D. Cantemir, precizarea n. – MA] *pentru etnografie transpare tot așa de clar și în alte opere ale lui. Iar proporțiile acestui interes se dovedesc a fi chiar mult mai impunătoare și de un mult mai larg orizont decât se știe, luând nu o dată dimensiuni etnologice*” (p. 384–385).

Lucrarea ce încheie prima secțiune, *O influență românească asupra limbilor slovacă și cehă* (p. 451–459), aduce în prim-plan o analiză subtilă dedicată împrumutului termenului folcloric *drak*, de la români, de către slovaci și cehi, termen care prin „conținutul său semantic pare a fi departe de a se identifica cu cel al termenului românesc perfect omonim *drac*” (p. 452), subliniind că „[o] dovadă concretă că fixarea lui la aceste popoare – cu rădăcini împlântate atât de adânc în limbile lor, ca un ecou al credințelor folclorice – trebuie pusă pe seama acelei vechi migrații românești o constituie faptul că o dără adâncă – neștersă până azi – a acestei influențe marchează drumul ciobanilor noștri către Slovacia și Moravia” (p. 457).

A doua parte a volumului, *Recenzii* (p. 463–630), grupează un număr de unsprezece prezentări de carte. Exceptând două recenzii publicate postum în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, toate celelalte au apărut în perioada interbelică în periodice precum „Arhiva”, „Buletinul Institutului de Filologie Română «A. Philippide»”, „Însemnări ieșene” și „Balcania”, fiind redactate fie în limba română [sub titlul *Folclor românesc în englezește. Contribuție critică asupra folclorului român în străinătate* realizează o recenzie la lucrarea lui Marcu Beza, *Paganism in Roumanian folklore*, London, 1928, pages: X+162 (and illustrations) – (p. 477–489); Dr. Petru Iroaie, *Cântece populare istroromâne*, Cernăuți 1936 (Extras din „Făt-Frumos”) (p. 490–498); sub titlul *Fresca huțulă* face o prezentare critică la apariția cărții lui Stanisław Vincenz, *Na wysokiej poloninie. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny huculskiej* (Pe culmea plaiului. Icoane, gânduri și taifasuri din munții huțuli), Warszawa, 1936, 720p., 8° mare (p. 499–517); sub titlul *Observații critice, urmate de discuția câtorva probleme etnografice și etnologice, cu privire specială asupra Artei populare* întâmpină apariția lucrării lui Antonín Václavík, *Výroční občeje a lidové umění* (Obiceiurile anuale și arta populară, Praga, 1959, in 4°, 584 pag. + XCV planșe anexe cu ilustrații. /Editura Academiei Cehoslovace de Științe/) (p. 565–604)], fie în limba franceză [Pierre Bogatyrev, *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1929 (p. 436–476); Milovan Gavazzi, *Godina*

Dana Hrvatskih Narodnih Običaja, I–II. (Cycle annuel des coutumes populaires croates), Zagreb, 1939 (p. 518–525); «ETHNOS» – *Revistă de grai, studiu și creație românească*, publiée par I. Diaconu, Focșani, 1941–1942, Année I-ère, Fasc. I (1941), II (1942), (p. 531–536); Ion Chelcea, *Rudarii. Contribuții la o enigmă etnografică (Les Roudari. Contributions à une énigme ethnographique)*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 214, in 8° (p. 537–554); C. Bobulescu, *Lăutari și hori în pictura bisericilor noastre* (Musiciens et danses dans la peinture de nos églises), București, 1940, 80p. (55 planches) (p. 555–564); *Aperçu critique sur l'oeuvre folklorique de Lutz Röhrich, Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten* (Band I–IV, Freiburg-Basel-Wien, 1977) (p. 605–630)].

Se cuvine, de asemenea, subliniat faptul că fiecare prezentare de carte poate constitui în sine un articol datorită recenzării obiective, critice.

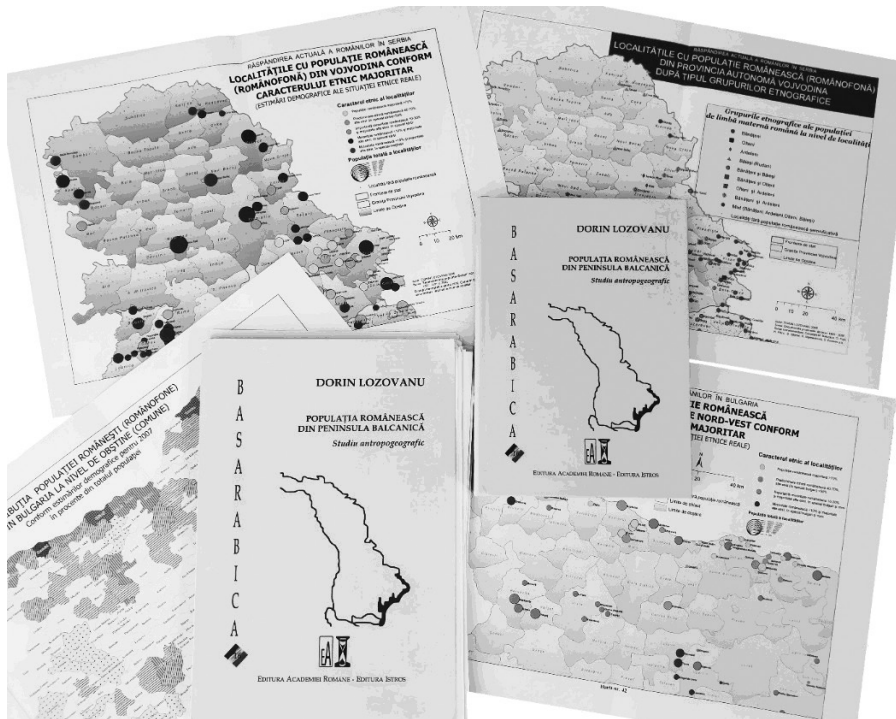
Nu în ultimul rând, dorim să semnalăm recenzia la „Anuarul Arhivei de Folklor” (L'Annuaire des Archives de Folklore), VI, publié par Ion Mușlea, Bucarest, 1942, 425 pages (p. 536–630), în care profesorul Caraman notează: „[l]es Archives de Folklore de Cluj, qui représentent le mouvement folklorique officiel du pays – sous les auspices de l'Académie de Roumanie – publient leur VI-ème annuaire après une longue interruption. Nous tenons a relever le grand mérite de M. Mușlea, le directeur des Archives, qui – en dépit des événements si peu propices de l'exode de Transylvanie – a réussi a nous donner un aussi gros volume, comprenant surtout des matériaux venant des Roumains restés en dehors des frontières de la Roumanie” (p. 526). Și continuă: „l'Annuaire remplit intégralement sa mission dans le cadre purement folklorique, conformément a sa destination initiale, comme organe des Archives de Folklore”, pentru a conchide: „[n]ous espérons aussi voir se réaliser la bonne intention de M. Mușlea (p. 3–4) de publier séparément les collections folkloriques plus amples, de même que les éventuelles collections ethnographiques dont nous venons de parler. De cette façon, non seulement il dégrèverait le bulletin en lui réservant le but strictement scientifique d'être un organe d'études et de recherches, mais il créerait des conditions beaucoup plus favorables au progrès de notre discipline en Roumanie” (p. 530).

Volumul se termină cu o serie de *Ilustrații* (p. 631–670), „popasuri existențiale”, ce surprind clipe din viața profesorului, urmată de *Bibliografie (Abrevieri)* (p. 671–677) și un *Indice de autori* (p. 679–685).

În ceea ce ne privește, încheiem această succintă prezentare prin a sublinia meritul indiscutabil al d. cercetător științific Ion H. Ciubotaru, editorul volumului, de a readuce în atenția specialiștilor și a celor mai puțin avizați opera magistrului, afirmând cu toată convingerea că materialul deosebit de dens și excelent documentat de cărturarul Petru Caraman, acum mai bine de o jumătate de veac, rămâne actual și punct de plecare pentru alte studii nu doar pentru etnologi și folcloriști, ci și pentru lingviști, istorici literari și comparațiști.

Lector univ. dr. Maria Aldea
Facultatea de Litere, Universitatea Babeș-Bolyai
maria.aldea@ubbcluj.ro

Dorin Lozovanu, *Populația românească din Peninsula Balcanică. Studiu antropogeografic*, Academia Română – Institutul de Arheologie, Iași, Muzeul Brăilei „Carol I”, Institutul „Eudoxiu Hurmuzachi” pentru Românii de Pretutindeni, colecția Basarabica nr. 16, coord. Victor Spinei, Ionel Câdea, Editura Academiei Române – Editura Istros, București – Brăila, 2019, 417 p. + mapă cu 73 hărți.



Cartea publicată de Dorin Lozovanu este realizată pe baza tezei de doctorat elaborată în urma cercetărilor de teren desfășurate în spațiul balcanic, dar și a studierii bibliografiei de specialitate. Teza a fost susținută la Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași, Facultatea de Geografie și Geologie, Departamentul de Geografie, în anul 2008, având ca îndrumător pe prof.univ.dr. Alexandru Ungureanu, membru corespondent al Academiei Române, cel care de altfel semnează și prefața cărții.

În Introducere Dorin Lozovanu precizează că înțelege prin „românii din Peninsula Balcanică... o diversitate de populații ca răspândire geografică, origine, dialecte, identitate etnică, fiind necesară o abordare particulară pentru fiecare grup în parte” (pag. 13), delimitarea lor pe criteriu lingvistic fiind cea mai bună abordare, la aceasta alăturându-se și factori geografici, istorici și politici-administrativi. Astfel, conform tradiției științifice românești, în acest areal întâlnim grupuri dacoromâne (români propriu-zisi, aflași în jumătatea nordică a provinciei), aromâne (Albania, Grecia,

R. Macedonia de Nord, Bulgaria, Serbia), meglenoromâne (Grecia, R. Macedonia de Nord,) și istroromâne (Croatia).

Lucrarea este structurată în opt capitole. În primul capitol, Dorin Lozovanu prezintă un mic istoric al cercetărilor referitoare la românii din Peninsula Balcanică, iar în cel de-al doilea prezintă arealului studiat, făcând prezentarea istorică a delimitării Peninsulei Balcanice, caracterizarea fizico-geografică (relief, climă, hidrografie, vegetație, faună, soluri), istorico-geografică și politico-geografică (relații între țările actuale), etnografică (cu prezentarea grupurilor de populații), geografia statelor, etnogeneza poporului român și diferențierea grupurilor românești din Balcani.

Următoarele capitole sunt dedicate acestor grupuri românești din Peninsula Balcanică, care sunt împărțite în funcție de datele lingvistice și etnografice. Astfel, capitolul 3 este dedicat românilor din Serbia (Vojvodina și Timoc), capitolul 4 românilor din Bulgaria, capitolul 5 românilor din Croatia (băieșii din nord și istroromânii), capitolul 6 aromânilor (Albania Bulgaria, Grecia, R. Macedonia de Nord și diaspora aromână), capitolul 7 meglenoromânilor, capitolul 8 populației romanice din Bosnia, Herțegovina, Dalmația, Muntenegru și Raška.

Autorul aduce în discuție, pentru toate aceste regiuni pe care le-a vizitat, atât teoriile privind originea locuitorilor românofoni, teorii care merg de la ideea autohtoniei lor, a legăturilor lingvistice cu limba română, dar și pe cele de autonomie și diferențiere totală de aceasta, de diferențiere etnică și subsumare a acestor comunități la majoritățile statale, care în fapt sunt colportate în vederea asimilării lor etnice. Dificultatea cercetărilor în aceste state este dată și de faptul că acestor comunități românofone, cu mici excepții, nu le-au fost recunoscute niciun fel de drepturi de natură etnică.

Politicele aplicate asupra acestor comunități diferă însă în timp, astfel că recensămintele oficiale, realizate începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea, au lăsat urme în consemnarea populațiilor românofone, numindu-le și încadrându-le, în funcție de politica statală, sub diverse denumiri. În plus, din discuțiile cu reprezentanții acestor comunități, s-au putut strânge date care să arate, pe baza estimărilor etnice, o situație paralelă cu cea a recensămintelor, care uneori diferă drastic. Motivele nerecenzării și a autoidentificării diferite față de realitatea etnică sunt multiple și specifice fiecărei comunități, și de multe ori, Dorin Lozovanu le prezintă și le pune în discuție, cu o fină calitate de observator.

De asemenea, într-o țară, precum Serbia, grupurile de populație românofonă sunt diverse, ceea ce arată justetea mai multor ipoteze suprapuse în formarea acestor comunități: autohtonie, imigrare din mai multe regiuni în perioade diferite de timp, asimilare în cadrul comunităților românofone a noilor veniți, dar și particularități regionale care diferențiază aceste comunități, ceea ce arată predominanța unor caracteristici etno-folclorice în rândul lor. Astfel, avem în Vojvodina: bănățeni, ardeleni, olteni și băieși, iar în Serbia de Est și Centrală: ungureni, țărani, bufani și rudari. Tabelele care înfățișează date demografice pe localități sunt de un real folos pentru cercetătorii care doresc să aibă date de raportare din recensămintele oficiale sau din cercetările anterioare, în analizele lor. Datele se opresc la momentul terminării tezei lui Dorin Lozovanu, anul 2007. După 14 ani noi apreciem un declin demografic accentuat în toate aceste state, cu precădere în Serbia și Bulgaria. Am observat chiar faptul că dacă în anii 2005–2007 unele sate din regiunea Vidin, cum sunt

Halova Colibi, Gradskov, Şipicovo, Kanitz, mai aveau câteva familii, ele, putem spune, în urma cercetărilor noastre de la sfârşitul anului 2020, aproape au dispărut de pe hartă, aici mai locuind doar 2–3 persoane. Observaţiile şi previziunile demografice pe care le realiza Dorin Lozovanu în primul deceniu al secolului al XXI-lea, de declin demografic şi asimilare etnică, astăzi sunt confirmate de evoluţia implacabilă a timpului.

În ceea ce priveşte grupele dialectale de aromâni, meglenoromâni şi istroromâni, Dorin Lozovanu a întocmit hărţi prin care, pe baza estimărilor etnice, readuce în atenţia cercetătorilor situaţia gravă în care se află reprezentanţii acestora. În anii care s-au scurs după cercetările sale, Croaţia a recunoscut comunitatea etnică a istroromânilor, aflată într-un proces avansat de pierdere a limbii prin scăderea numărului vorbitorilor. De asemenea, în anul 2017, Albania a recunoscut minoritatea etnică a aromânilor.

Hărţile color incluse separat într-o mapă, atât istorice, cât şi cele realizate de Dorin Lozovanu pe baza recensămintelor, dar şi a estimărilor etnice, întocmite pe regiuni, dar şi pe ţări, reprezintă o contribuţie însemnată pentru cunoaşterea situaţiei românităţii balcanice. Ele vor reprezenta repere importante pentru orice cercetător care, de acum înainte, va face analize demografice pentru comunităţile româneşti balcanice. Ele au calitatea de a trezi uimirea celor care nu au străbătut aceste regiuni şi nu cunosc realităţile „de teren”, întrucât datele recensămintelor oficiale sunt inversate de cele ale estimărilor etnice. Cauzele care au condus la aceste lucruri în unele regiuni şi ţări pot fi găsite în lucrările bibliografice despre aceste comunităţi, care dezvăluie celui interesat procesele de asimilare etnică la care au fost supuse aceste comunităţi vreme de peste 100 de ani. Multe dintre aceste aspecte ale asumării şi conştientizării apartenenţei etnice la românitare ne sunt prezentate şi în această lucrare.

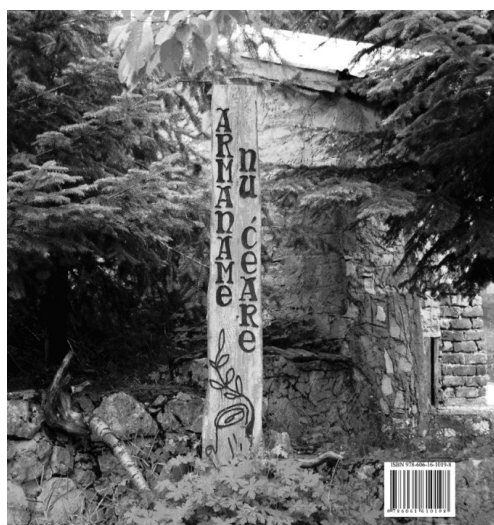
Bucurându-ne de faptul că, în sfârşit, această carte a văzut lumina tiparului, îl felicităm pe autor sperând că va duce mai departe cercetările sale pentru cunoaşterea comunităţilor româneşti (românofone), atât din spaţiul balcanic, cât şi din cel răsăritean, al Ucrainei şi Federaţiei Ruse.

De asemenea, îl felicităm şi pentru premiul „Mihail Kogălniceanu”, primit în anul 2021, acordat de Academia Română, pentru această lucrare.

dr. Emil Țîrcomnicu

Cercetător științific gradul I la Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”;
profesor asociat la Facultatea de Litere, Universitatea din București

Nicolae Saramandu, Emil Țîrcomnicu, Manuela Nevaci, Cătălin Alexa, **„Lecturi vizuale” etnolingvistice la aromânii din Republica Macedonia. Ohrida, Struga, Crușova. Memorie, tradiție, grai, patrimoniu, Societatea de Cultură Macedo-Română, București, Editura Universității din București, 2018, 196 p., ISBN 978-606-16-1019-8.**



Albumul, cu fotografii și texte, este dedicat aromânilor din regiunile prezentate în titlul lucrării: Ohrida, Struga și Crușova, situate în R. Macedonia de Nord. Înainte de a introduce cititorul în „povestea” sau mai bine spus în „poveștile” aromânilor din Republica Macedonia de Nord, autorii prezintă un scurt istoric, explicând cine sunt aromânii, cum au apărut și unde se găsesc aceștia.

„Acest areal, [...] este încărcat de o bogată istorie a comunităților de aromâni care, la cumpăna secolului al XIX-lea și al XX-lea, au încercat să-și afirme identitatea și să se cultive în limba română, întemeind, cu ajutorul statului român, o vastă rețea de școli și biserici. Urmele lor sunt prezente și astăzi, atât în lăcașurile de cult cât și în amintirea oamenilor. Aromâna, dialectul limbii române, se vorbește încă în toate localitățile studiate, reprezentând dovada permanenței aromânilor, dincolo de vicisitudinile istorice, în acest areal.” (pag. 5).

Albumul este realizat în cadrul unui proiect finanțat de Ministerul pentru Românii de Pretutindeni, apărând sub egida Societății de Cultură Macedo-Română, în parteneriat cu Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”.

Lucrarea este organizată în trei capitole, fiecare capitol fiind dedicat unei regiuni. Primul capitol conține date despre orașul Ohrida, capitolul al doilea se referă la regiunea Struga, cu orașul Struga și satele Beala de Sus și Beala de Jos, iar capitolul al treilea prezintă orașul Crușova. Aceste regiuni sunt prezentate în fotografii, ceea ce oferă lucrării, culoare și atractivitate, respectiv o fac să fie „vie”. În hartă administrativă a Republicii Macedonia de Nord sunt evidențiate localitățile cercetate. La finalul introducerii se găsesc mulțumirile

autorilor către cei care au ajutat la realizarea proiectului de cercetare concretizat în acest album.

Capitolul întâi, dedicat orașului Ohrida așezat pe malul lacului Ohrida, începe prin prezentarea orașului. Aceste informații sunt generale, cuprinzând date despre așezarea geografică, atestarea acestuia, etimologia denumirii: „*Ohrida este un oraș situat pe malul de nord-est al lacului Ohrid, la o altitudine de 695 m, orașul și lacul fiind înscrise în anii 1979–1980 în lista patrimoniului UNESCO. Sursele scrise romane și bizantine confirmă faptul că Ohrida se află pe locul anticului Lychnidos, punct strategic pe Via Egnatia, care lega malurile Mării Adriatice cu cele ale Mării Egee. În antichitate, Ohrida era cunoscută sub numele grecesc [...] însemnând o «piatră prețioasă care emite lumină». De la această semnificație s-a ajuns la sensul «oraș de lumină»*”. (pag. 8). Cu cât înaintăm în lectură, ne dăm seama că autorii, încetul cu încetul, ne introduc într-o adevărată călătorie, oferind cititorilor informații, detalii, care nu pot fi aflate decât de la fața locului. Cum am menționat și mai devreme, fiecare pagină a albumului conține minim o fotografie, însoțită de explicații privind autorul, precum și o mică descriere.

Albumul conține și câteva texte dialectale transcrise și transpuse și în limba literară, ceea ce mi s-a părut foarte interesant și, în același timp, folositor și instructiv. Așadar, în primul capitol, într-o astfel de transcriere putem să vedem respectul aromânilor din Republica Macedonia de Nord față de români, iar din alta aflăm ce reprezintă *cinarul* (platanul aflat în centrul localității) pentru locuitorii Ohridei, precum și pentru turiști.

După prezentarea de ordin cultural, autorii ne înfățișează aspecte de lingvistică și dialectologie, făcând apel la date din alte lucrări din acest domeniu. Așadar, ne sunt explicate cum se formează, spre exemplu, circumstanțialele de loc fără prepoziție, particularitățile graiului fărșerot, particularități din sfera morfologiei (forme pronominale, conjugarea verbelor), precum și cele din fonetică și fonologie, cu privire la graiul grabovean și fărșerot. De asemenea, trebuie menționat că în timpul cercetărilor de teren au fost înregistrați câțiva termeni neatestați în *Dicționarul dialectului aromân* al lui Tache Papahagi. În continuare ne sunt prezentate câteva aspecte din sfera etnografiei, cum este jocul colindătorilor numiți *arughuceari*, autorii înfățișându-ne obiceiul, descrierea acestuia, locurile unde se mai practică, costumația colindătorilor ș.a.

Capitolul al doilea începe cu prezentarea orașului Struga din punct de vedere al așezării geografice. În ceea ce privește denumirea orașului, există trei teorii cu privire la nume: „*Prima teorie este că numele orașului provine de la localizarea sa geografică. [...] A doua teorie spune că numele orașului provine de la straga 'cruce'. A treia teorie afirmă că numele vine de la cuvântul strug 'ramură de apă', fiind probabil cea mai plauzibilă.*” (pag. 82). La fel ca în primul capitol, ne sunt prezentate și date demografice cu trimitere la recensământul populației. Sunt analizate câteva prenume din regiunea Struga, observându-se că numele hipocoristice uneori diferă față de cele întâlnite la grămosteni. Acest capitol completează unele informații din capitolul anterior, astfel ne sunt date câteva exemple de prenume întâlnite la fărșeroți. Se pune accent pe faptul că aromânii din Struga sunt cunoscători de mai multe limbi, adică plurilingvi, trăind într-o arie de contact între limbile albaneză, greacă, slavă macedoneană și bulgară.

Partea dedicată localității Beala de Sus are structură similară cu capitolele anterioare, prezentând date referitoare la așezarea geografică și primele atestări ale localității.

Se fac și referiri cu privire la fosta școală românească și la bisericile din localitate. Se prezintă o informație relevantă în ceea ce privește așezarea aromânilor în Beala de Sus și despre ocupațiile de bază ale localnicilor: „*Ocupația de bază a localnicilor, aromâni [...] negustoria, erau și mulți proprietari de oi (domni, 'domni, stăpâni')*. O parte din localnici o formau meșteșugarii [...] Familiile de fârșeroț, stabilite recent în localitate, se ocupă cu păstoritul, fiind picurari (păstori) și cu agroturismul. Modul de practicare a păstoritului presupunea transhumanța și nomadismul, fiecare în parte cu caracteristicile sale.” (pag. 109).

Ultimele pagini din acest capitol conțin enunțuri extrase din interviuri de teren, pentru a exemplifica graiul vorbit de aromânii din această localitate. Din ele putem afla despre istorii și locuri remarcabile, practici culinare și, nu în ultimul rând, obiceiurile din viața minorității: „*când începea nunta mireasa mergea noaptea cu prietenele ei la trei cișmele și lua apă // și băiatul mergea și împodobește bradul cu lână albă și cu lână roșie când se lua mireasa se ținea poarta și trebuia să se plătească [...]*” (pag. 114).

Capitolul despre Beala de Jos aduce câteva completări părții anterioare, și anume, se vorbește despre religia aromânilor, câțiva dintre aceștia, așa cum ne informează autorii, fiind trecuți la religia musulmană. Acest aspect reprezintă pentru localnici un „subiect delicat”, explicând trecerea la mahomedanism ca fiind ceva ce ține și de altă origine etnică, acei aromâni musulmani din Beala de Jos fiind la origine albanezi musulmani. În continuare aflăm de un alt tip de grai, care este completat și de câteva exemple. Ultimele pagini conțin fotografii cu chipuri ale aromânilor pe monumentele funerare.

Ultimul capitol diferă puțin de celelalte, prin faptul că acesta își începe povestea cu o poză în care cititorii pot admira o casă de negustori clădită la sfârșitul secolului al XIX-lea. În continuare ne sunt puse la dispoziție date cu privire la așezarea geografică, instituțiile culturale, școlile și bisericile localității Crușova. Interesant este de remarcat că în acest capitol pot fi regăsite referințe ale altor autori cu privire la frumusețea orașului, cum ar fi cele scrise de Anastase Hâciu și Ioan Nenițescu. Răsfoind aceste pagini, ne dăm seama că acest oraș este fascinant, frumusețea regăsindu-se chiar și în cele mai mici detalii ce țin de decor. În paginile acestui capitol autorii au introdus și câteva date despre scriitorul Nicolae Batzaria și pictorul Nikola Martin, născuți în Crușova.

Mai departe se oferă cititorilor informații cu privire la întemeierea orașului. Tot aici se prezintă și istoria moscopolenilor și grămostenilor, precum și asemănări și deosebiri ale acestora.

Cea mai „colorată” parte din acest capitol este cea din sfera etnologiei, și mai ales despre portul din Crușova. Putem vedea la Muzeul Nikola Martin o poză în care se observă mai multe modele de rochii de oraș, o ladă cu zestre, covor țesut cu motive tradiționale. Tot aici găsim informații despre componența portului femeiesc și bărbătesc: „*Portul femeilor aromânce este compus din: [...] 'cămașă albă cu flori', [...] 'rochie cu șorț, șigune' [...] 'brâu' [...] 'ciorapi' [...] 'pantofi'. Portul bărbaților este, de fapt, portul specific păstorului aromân, fie el din Pind, Gramoste sau Albania. Ceea ce diferă, este denumirea elementelor componente.*” (pag. 168). De asemenea, găsim detalii în ceea ce privește componentele portului, materialele de confecționare, culorile ș.a.m.d.

Următoarea parte din acest capitol se încadrează în sfera lingvisticii. La fel ca în capitolele dinainte se explică particularitățile graiului și se vorbește despre *dialectul mixture*, produs de migrații în masă care duc la amestecarea unor graiuri. De remarcat că

această informație cu privire la grai este foarte bine organizată și este însoțită de exemple din domeniul foneticii, morfologiei, lexicologiei. De asemenea, sunt date exemple de împrumuturi din limbile albaneză, greacă și macedoneană slavă.

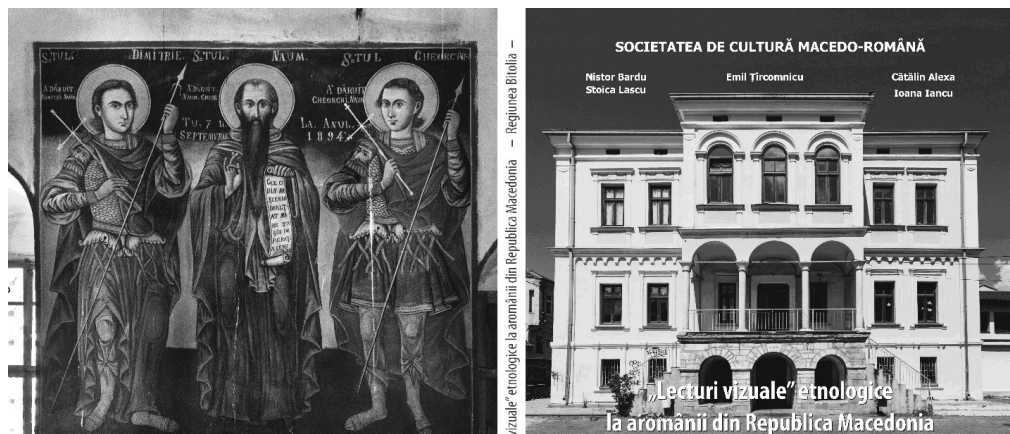
Autorii ne introduc și în povestea sărbătorilor și obiceiurilor, prezentând obiceiuri la nașterea copilului, obiceiuri de primăvară ș.a., pelerinajul la mormântului cântărețului aromân Toșe Proeski, decedat într-un accident de mașină în anul 2006. În ultimele pagini ne este înfățișată viața lui Pitu Guli, „luptător pentru libertate” de la răscoală din 1903.

În final, apreciem că ne aflăm în fața unui album etnolingvistic care conține informații bine organizate și structurate, alături de un număr mare de fotografii etnografice, care oferă cititorilor, în adevăratul sens, o pătrundere în lumea minorității aromâne din Macedonia de Nord. Aceasta a încercat timp îndelungat să își afirme identitatea românească, identitate păstrată și astăzi în conștiința locuitorilor.

Valentyna Symionka

Masterand la Facultatea de Litere, Universitatea din București

Nistor Bardu, Emil Țircomnicu, Cătălin Alexa, Stoica Lascu, Ioana Iancu, „Lecturi vizuale” etnologice la aromânii din Republica Macedonia. Regiunea Bitolia. Memorie, tradiție, grai, patrimoniu, Societatea de Cultură Macedo-Română, Editura Etnologică, 2018, 196 p., ISBN 978-606-8830-48-3.



Albumul este dedicat aromânilor din Republica Macedonia de Nord, un stat desprins din Republica Socialistă Federativă Iugoslavia, care și-a declarat independența la 8 septembrie 1991. Autorii dau informații administrative referitoare la suprafața Macedoniei de Nord, de 25.713 km, și la numărul populației de peste 2.000.000 de locuitori. Macedonenii vorbesc macedoneana, o limbă slavă.

Așa cum observăm de la pagina a 2-a, albumul este realizat în cadrul unui proiect cu finanțarea Administrației Fondului Cultural Național, apărând sub egida Societății de Cultură Macedo-Română.

Teritoriul Republicii Macedonia de Nord se împarte în 8 regiuni. Aromânii sunt recunoscuți ca minoritate vlahă, având o pondere de 0,48 %. Neoficial, însă, aromânii ar fi procentual peste 5 %. Autorii vor să aducă în prim plan comunitățile de aromâni într-o notă modernă, instructivă și atractivă, dar au în vedere și obiectivele turistice, bisericile, cât și graiul, portul, obiceiurile, tradițiile și istoria orală. Albumul este important pentru semnificația și calitatea fotografiilor testimonial-documentare care îl ilustrează. Aromânii au fost greu încercați de multe transformări sociale și politice produse de Războaiele Balcanice și Mondiale, dar și de faptul că numeroși membri ai comunităților de aromâni au fost nevoiți să plece în alte țări.

Albumul este compus din Introducere și cinci capitole consacrate unor localități importante în istoria aromânilor, aflate în regiunea Bitola: Bitola, Tărnova, Nijopole, Gopeși și Moloviște, încheindu-se cu o pagină de bibliografie. Majoritatea acestor comunități aveau în trecut un număr mare de aromâni, însă mulți dintre aceștia au plecat în țări străine sau au preferat viața în orașele mai mari din această republică. Un lucru pe care l-am observat adesea au fost imaginile cu casele lor, unele acum aflându-se în paragină, constituind un reper de ceea ce au reprezentat odinioară aromânii în cadrul burgheziei locale.

La începutul capitolului aflăm că municipalitatea Bitola se află în sud-vestul Republicii Macedonia de Nord și cuprinde satele care au avut populație însemnată aromână. Chiar dacă sunt depopulate astăzi, aceste așezări păstrează amintirea vie a aromânilor ce au locuit odinioară aici. Bitolia era un oraș multiethnic, fenomenul multilingvismului fiind prezent în viața socială a secolului trecut. Strada *Širok Sokak*, considerată cea mai impunătoare, a fost locuită în proporție de 80% de aromâni. Existau magazine, hoteluri, farmacii, localuri, clădirile fiind impunătoare. Bitolia, numit și Monastir, a fost capitala vilaietului cu același nume, în vremea Imperiului Otoman. După 1991 în Bitolia s-au redeschis 13 consulate, unul dintre ele fiind Consulatul Onorific al României. Vechile consulate existente la începutul secolului al XX-lea arată importanța politică și comercială pe care acest oraș a avut-o pentru întreaga regiune.

Arhitectura locului este fascinantă, Piața Mangoliei este un exemplu minunat pentru turiști, iar Statuia ecvestră a lui Filip al II-lea, Fântâna arteziană și Turnul cu ceas sunt alte repere urbanistice. Piața este așezată strategic, acolo putându-se vedea două moschei. Creștinii care frecventau biserica *Sfântul Dumitru din Salonik* se considerau greci și li se spunea grecoromani, iar aromânii care se considerau români balcanici aveau însă propria lor biserică cu hramul Constantin și Elena.

Clădirile își pun amprenta pe atmosfera străzilor, unele dintre ele păstrând urma degradărilor și imaginea vie a trecerii timpului. Unele sunt aproape de a fi în ruină, deoarece mulți aromâni au plecat în străinătate, după perioada comunismului. Vara, în luna august, numeroși aromâni vin în vizită la rude, iar orașul prinde iarăși viață.

Pe terenul pe care a fost construit hotelul Epinal s-a aflat biserica românească. Edilii orașului, comuniști, au hotărât să construiască în locul bisericii acest hotel. Cu toate acestea, aromânii au cerut pământ pentru a-și construi o nouă biserică. Ei au

astăzi propriul lor loc de rugăciune, biserica care păstrează hramul celei demolate, *Sfinții Împărați Constantin și Elena*. Nu este cunoscut de mulți că există și un cimitir al aromânilor. Oamenii s-au simțit discriminați la începutul secolului al XX-lea, deoarece li s-a interzis înhumarea celor trecuți în neființă pentru că se considerau români, și au înființat acest cimitir. Autorii s-au oprit la mormântul lui Apostol Mărgărit, care a fost dascăl la Gorința și Clisura, fiind primul înmormântat în acest cimitir, în anul 1903.

Următorul capitol este dedicat exclusiv localității Târnova, care se află la 8 kilometri de Bitolia. Ceea ce este important este numărul de români (aromâni) ce se aflau în anul 1892. Erau 5.500 de locuitori, dintre care numeroși erau aromâni.

Pe pământul cumpărat de la beiful turc Rustem s-a ridicat această localitate, iar tot aici a fost construită o biserică. Din punct de vedere al multiculturalității există 80 de familii: macedoneni, albanezi și aromâni. Modul curat al cimitirului denotă grija localnicilor față de locurile de veci. *Ca și la Bitolia, și după cum vom vedea și în alte localități, localnicii manifestă un mare respect pentru rudele trecute la cele veșnice* (p. 88). Izvorul aflat în curtea bisericii se spune că ar fi tămăduitor, fiind protejat de o construcție special destinată. De asemenea, biserica este un punct central al comunității.

Capitolul Nijopole se deschide cu elementul vizual al fotografiilor, care ne transmit pulsul natural al locului. Momentan localnicii aromâni tineri lucrează în Bitola, însă sătenii se ocupau în trecut de creșterea vitelor. Animarea atmosferei este dată de noile case construite de tineri, însă mulți au plecat în străinătate sau la oraș. Pe lângă aromâni, care sunt majoritari, mai există în comunitate și turci și macedoneni slavi.

Cele două școli una veche și una nouă nu mai sunt în funcțiune, deoarece părinții preferă să își ducă elevii la școlile din Bitola.

Aromânii din localitate sunt comunicativi, astfel autorii fiind invitați în casa unei femei, după hramul bisericii. Sunt mai departe surprinse imagini din biserică. Deși modestă ca dimensiuni și ca spațiu interior, iconostasul icoanele de pe pereți și celelalte obiecte bisericești transmit pelerinilor un autentic aer de cucernicie (pag. 128).

Este fotografiat izvorul cu apă vie, făcător de minuni unde se spune că a fost vindecată o fată fără vedere, după ce s-a spălat cu apă de la izvor. Sunt după aceea prezentate mormintele, unde numele sunt scrise cu litere chirilice, dar sunt asemănătoare cu ale românilor creștini ortodocși.

În următorul capitol este prezentat Gopeși, unde se prezintă de către autori ca fiind o frumoasă comună, în care locuitorii se declarau români.

Arhitectura este minunată, cele mai multe clădiri fiind construite din piatră și acoperite cu cărămidă sau cu ardesie (pag. 143). A fost atestat faptul că locul avea aspectul unui mic oraș, cu 2.600 de locuitori aromâni, cu comerț și meșteșuguri de primă necesitate. Astăzi satul pare părăsit: „Situat între piscuri de munte, cu păduri înconjurătoare dense, orașul de odinioară a devenit astăzi un sat aproape părăsit. Ziduri prăbușite, ruine năpădite de o vegetație sălbatică, grămezi de pietre aducând aminte de casele de altădată contrastează dureros cu splendidul peisaj natural ce înconjoară localitatea” (pag. 145).

Deoarece nu există prea multă populație în zonă, localnicii au fost foarte fericiți să primească oaspeți în gospodăriile lor. Îi vedem pe domnul Iancu și Nada Nicolai, care au o construcție nouă cu etaj, iar ospitalitatea lor este clară prin gesturi, prin modul

în care servesc gazdele și prin bunăvoința de a povesti despre originile lor. La capătul comunei se află biserica Schimbarea la Față. Sunt fotografiate frescele, care sunt pictate în culorile tricolorului, iar pe ele sunt inscripții în limba română. La fel și ca în celelalte capitole, lângă biserică există morminte. O panoramă minunată se află în spatele bisericii înconjurată de o vegetație crescută, unde se află cele trei morminte ale unor preoți, pe care este scris în aromână și macedoneană. Moloviște reprezintă ultimul capitol, fiind localitate de care Ioan Nenițescu, la 1905, era impresionat, scriind că Moloviștea este frumoasă și impunătoare. Un fapt interesant este modul în care școlile funcționau, fiind împărțite pentru fete și băieți. O pată de culoare se vede din depărtare, o casă ce iese din depărtare în evidență, ce a fost local al școlii românești. Există și până în ziua de azi case care păstrează amintirea vremurilor apuse.

Biserica este un monument de seamă, o biserică catedrală, iar domnul Paligora, unul dintre localnici, menționează ca este într-un proces de restaurare. Arhitectura, spune acesta, este printre cele mai impunătoare din Macedonia.

La fel ca și în celelalte capitole, la sfârșit există fotografiile din cimitirul localității. Pe crucile monumentelor funerare se păstrează fotografiile celor trecuți în neființă, alături de numele lor, scrise cu litere chirilice.

Maria Năstase

Masterand la Facultatea de Litere, Universitatea din București

Annemarie Sorescu-Marinković / Thede Kahl / Biljana Sikimić (eds.), *Boyash Studies: Researching "Our People"*, Berlin, Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur, 2021, 466 p.

Până nu demult un subiect exotic, studiul populațiilor de băieși a devenit în ultimele două decenii un domeniu de cercetare academică riguros și adecvat la realitatea din teren. Exotismul care a marcat percepția timpurie a populațiilor de băieși era justificat de însăși stilul lor de viață, de obiceiurile și folclorul aparte, având o identitate proprie recunoscută ca atare de restul populațiilor împreună cu care viețuiau, dar în același timp marginală. Lucrările recente realizate în paradigma diferitelor discipline academice ale științelor socio-umane au dus la demitizarea acestora. Astfel, pe de o parte, așa cum subliniază editorii volumului în studiul introductiv, s-a vădit că etnonimul de băieș este o categorizare externă, dată în primul de cercetătorii care au studiat grupurile acestei populații (p. 13), pe baza unor criterii precum limba vorbită, o română arhaică, refuzul ferm de a fi identificați ca parte a grupurilor Roma, ca și un trecut mitic comun legat de teritoriul actualei României. Pe de altă parte, în mod paradoxal, modernizarea statelor naționale din Europa centrală și de sud est, unde cea mai mare parte a băieșilor sunt risipiți de aproape două secole, ca și fenomenul recent al globalizării, a dus la contactul și confluența culturală a diferitelor grupuri de băieși și crearea unui „transborder Boyash continuum” (Biljana Sikimić). Aceasta justifică delimitarea unei discipline autonome care să studieze această populație. Principalele repere ale bibliografiei academice actuale

conexe acestei discipline sunt de-alfel menționate de către editori (p. 19–21). Interesant este faptul că autorii lucrărilor din această bibliografie aparțin unei generații relativ tinere de antropologi, etnologi și lingviști nativi din țările Europei de sud est (cu câteva excepții precum Thede Kahl sau Jens Bengelstorf). În aceeași privință merită menționat și susținerea volumului de colecția VLACH, *Vanishing Languages and Cultural Heritage* (<https://www.oeaw.ac.at/vlach/>) a Academiei de Științe a Austriei, colecție coordonată de Thede Kahl, unul dintre editorii volumului.

Structura volumului editat de Sorescu-Marinković, Kahl și Sikimić urmărește secvențele de evoluție a studiului populațiilor de băieși, inversând etapele tocmai pentru a pune în evidență actualitatea acestui câmp de cercetare. Prima secțiune a volumului, cea introductivă este compusă din două capitole, cel deja menționat al celor trei editori ai volumului, urmat de un capitol consistent semnat de doi excelenți cercetători nu numai ai studiilor pe băieși/rudari, ci și pe studiile roma, anume Elena Marushiakova și Vesselin Popov. Ceea ce încă ilustrează caracterul exotic al populațiilor de băieși și-i leagă de trecut ca și de contextul mai larg al istoriei țărilor în care sunt risipiți este limba vorbită, subiect căruia editorii îi dedică cea de-a treia secțiune a volumului, *The Words We Speak...* (p. 215–352). Actualitatea studiilor despre băieși/rudari este sugerată de plasarea în secțiunea a doua a volumului a temei identității acestei populații sub titlul *The Dreams We Dream....* În sfârșit, o a patra secțiune a volumului aduce în atenție destinul traumatic al băieșilor prinși între conflictele naționale ale statelor central și sud est europene încrâncenate de-al lungul secolului al 20-lea în a-și trasa granițe rigide și omogeniza etnic populațiile, dar și cazuri de adaptare de-a lungul mai multor generații (p. 353–460). Titlul secțiunii, *The Roads We Travel...* pus în contextul capitolelor secțiunii sugerează că peregrinarea seculară a băieșilor, care a reprezentat propria lor istorie, s-a încheiat odată cu epoca modernă marcată de conflictele statelor naționale.

Capitolul semnat de Marushiakova și Popov (p. 37–74) trece în revistă exhaustiv și detaliat varietatea comunităților de băieși, plecând de la caracteristica lor principală, limba română veche ca limbă maternă, și acoperind vasta arie de migrație de la est, fosta Uniune Sovietică, la Europa centrală, de est și de sud est, până la Europa Occidentală și chiar SUA și America Latină, unde migrația rudarilor este de dată cu mult înainte de 1990 (p. 58–60). Nu există o unitate etnică a băieșilor nici chiar în interiorul statelor naționale în care aceștia locuiesc, categorizarea lor fiind un construct teoretic al autorilor specializați pe acest domeniu de cercetare. Paradoxal însă tocmai această diversitate extremă a băieșilor și eșecul de a-i transforma în grupuri omogene este de bun augur, afirmă autorii în finalul capitolului.

Secțiunea care urmează se concentrează pe viitorul identitar al grupurilor de băieși. Deși în subtitlul ei se face referință și la „occupation and customs”, această indicație este înșelătoare. Cele șase capitole ale secțiunii se concentrează mai degrabă pe aspecte extrem de specifice ale culturii spirituale băieșilor și ca a atare greu de pus într-un context teoretic și comparativ, precum sărbătorirea Sfântului Gheorghe prin ritualul oriental al *Kurban/Gurban*, primele două capitole, ori etosul mitologic eterogen al băieșilor prin care își trasează descendența din daci. Aceste prime trei capitole sunt totuși extrem de atractive prin datele de teren inedite pe care autorii lor, Ileana Benga, Bogdan Neagota și Sânziana Preda, le aduc în prim plan și le analizează. Și mai important este că aceste date provin din

cercetări etnografice exhaustive realizate în ultimele două decenii în comunități de rudari din sudul României. Toate cele trei capitole converg către ideea unei „non-transactional identity” a băieșilor (Sânziana Preda). Și într-adevăr, practicile magice conectate cu lumea onirică și înrudite cu vrăjitoria ale ritualului Gurban prezentate în primele două capitole, aduc în lumină un aspect al identității băieșilor greu de „tranzacționat”. Celelalte trei capitole sugerează totuși că odată plecați în peregrinările lor băiașii și-au adaptat reperele identității de grup. Madgalena Slavkova arată convingător cum băiașii/rudarii din Bulgaria au optat pentru confesiunea creștină penticostală atât în Bulgaria, cât și în țări de migrație recentă precum Italia și Spania. De asemenea, Olha Kolomyets scoate în evidență specializarea băieșilor din sud-vestul Ucrainei (Transcarpathia) în muzica populară. Repertoriul muzical ilustrează excepționala lor capacitate de adaptare, alături de piesele ucrainenilor din Transcarpathia, rusinii, cam o treime, făcându-și loc cele românești și ucrainiene, în egală măsură, ca și într-o mai mică măsură cele ungurești și țigănești (p. 190). Și mai ilustrativ pentru tema identității băieșilor este ultimul capitol al secțiunii semnat de Thede Kahl, care urmărește destinul unui grup de băiași/rudari care au migrat în Grecia în timpul primului război mondial (1912–1920). Venite din două orașe românești ele însele marginale în istoria de lungă durată a României, Brăila și Constanța, se poate presupune că aceste două orașe nu au constituit mai mult decât stații de venire și plecare a rudarilor. Cu atât mai remarcabilă este sedentarizarea acestora în mici localități din jumătatea de nord a Greciei. Desfășurată de-a lungul câtorva excursii etnografice între 2009 și 2019, cercetarea de teren se concentrează pe detaliile limbii materne ale acestor rudari, română veche dar care a asimilat atât lexic, cât și accente și pronunții balcanice.

A treia secțiune a volumului este anunțată de capitolul lui Thede Kahl, aceasta concentrându-se exclusiv pe limba vorbită de băieși/rudari în trei arii ale migrației lor, Ungaria (capitolele semnate de Anna Orsós și Mátyás Rosenberg), Bulgaria (Vasilka Aleksova) și Croatia (Petar Radosavljević, Todd L. Price, Hristo Kyuchukov). Tematica capitolelor nu este exclusiv lingvistică. Politicile educaționale de predare a limbii băieșilor la diferite niveluri de școlarizare sunt fie subiecte principale în capitolele semnate de Orsós și Kyuchukov, fie doar menționate, precum în capitolul semnat de Radosavljević (p. 298–302). Un capitol interesant este cel semnat de Price în care autorul trece în revistă dificultățile de limbaj cu care traducătorii Bibliei în graiul băieșilor din Croația s-au confruntat. Limba maternă vorbită în cadrul familiei a oferit, accentuează autorul, soluții pentru echivalentele lingvistice satisfăcătoare pentru depășirea obstacolelor. Celelalte capitole se concentrează pe diferențierea grupurilor de băieși/rudari în funcție de graiul vorbit, cu un accent special pus pe diferite categorii lingvistice.

Ultima secțiune a volumului se concentrează pe istoria complexă a băieșilor în lungul secol 20. Trei dintre cele cinci capitole se referă la băiașii din Croația (capitole semnate de Danijel Vojak, Melody J. Wachsmuth și un grup de autori, Marijana Peričić Salihović, Branka Janićijević, Nina Smolej Narančić, Tatjana Škarić-Jurić), celelalte două la băiașii din Banatul sârbesc (Mircea Măran), respectiv la comunitatea de Rudari/*Ludari* din regiunea Huefarno, Colorado, USA (Sheila Salo). Capitolele semnate de Vojak și Wachsmuth urmăresc destinul traumatic al grupurilor de băiași prinși în vârtejul a două războaie. În timp ce, Vojak prezintă în mod sobru și cât se poate de reținut deportarea și dispariția în cea mai mare parte a băieșilor în timpul celui de-al doilea război mondial ca

urmare a acțiunilor regimurile profasciste ale ustașilor, Croația, respectiv ale „crucilor cu săgeți”, Ungaria, acesta din urmă în regiunile croate anexate de Ungaria, Wachsmuth realizează pe baza unei cercetări de teren radiografia câtorva destine individuale ale băieșilor prinși între croați și sârbi în timpul războiului civil din fosta Iugoslavie de după 1990. Capitolele lui Măran și Salo au o tentă mai puțin traumatică, abordând strategiile de adaptare și integrare ale băieșilor în Banatul sârbesc, respectiv SUA. Sosiți ca ursari în circurile din Austro-Ungaria începând cu anii 1880, băiașii/*Ludar* își schimbă de-a lungul generațiilor aria de locuire, ocupațiile și stilurile de viață, ajungând să fie asimilați în prezent în societatea americană. În Banatul sârbesc în schimb, identitatea băiașilor persistă, ea preluând identitatea românilor asimilați, precum arată Măran în cazul a două localități rurale, Novo Selo și Sefkerin. Ultimul capitol cade în afara abordărilor din restul volumului, fiind o analiză a ADN-ului populației de băieși din două localități croate.

Volumul editat de Sorescu-Marinković, Kahl și Sikimić se adaugă unei serii consistente coagulată în ultimele două decenii care pune tematica băieșilor într-un cadru de cercetare academic și coerent. Îi lipsește un cadru teoretic unitar, deși unele capitole încearcă să depășească abordarea strict descriptivă. Domeniul este însă încă în stadiul de acumulare a datelor și tipurilor de cazuri, în această direcție volumul aducând contribuții notabile, precum cazurile comunităților de băiași din Grecia, Ucraina sau SUA.

dr. Stelu Șerban

Cercetător științific gradul II, Institutul de Studii Sud-Est Europene
al Academiei Române

Constantin Eretescu, *Moartea lui Patroclu: studii și articole de etnologie*, București, Spandugino, 2020, ISBN 978-606-8944-47-0, 375 p. [The Death of Patroclus: ethnological studies and articles].

One of the most popular contemporary Romanian ethnologist today, Constantin Eretescu has reissued his collection of articles, studies and book reviews that first appeared together in 2015 under the title *Moartea lui Patroclu* [The Death of Patroclus]. Not to be confused with a monograph starting from the doom of the hero of *The Iliad*, the volume actually examines traditional culture and society in general, highlighting parallels between varied and sometimes distant cultural spaces, among which the subject of Romanian ethnology holds a special place (in this particular book).

The first part of the volume, *Studies*, consists of no more than 10 ethnological essays, most of them enriched by comparative approaches, concerning varied themes of the global and national heritage. The study that opens the book is *The Death of Patroclus. Moments of an ancient funerary ceremonial*, in which the author, starting with the data given in Canto XXIII of *The Iliad*, seeks to demonstrate that the funerary rituals described by Homer are in fact ethnologically accurate. Eretescu dismantles each one of Ian Rutherford's three main arguments that previously deemed the funerary ceremony of Patroclus (as

they appear in Homer) as aberrant from a scientific perspective. While also offering a brief history of the study of the ancient Greek rituals that revolve around death, the Romanian ethnologist finds that the description present in *The Iliad* faithfully illustrates the procedure in which the funerals were held for heroes fallen in battle far from home in the geometric period. Moreover, the study reveals how some of the practices found in the epic have survived in interesting ways until modern times in the Balkan world, and that includes the Romanian territory (one such practice is the hair offering).

However, one of the shortcomings of this volume in general is that Eretescu dwells on such interesting connections rather briefly, making these appear gratuitous. This is unfortunate given that a synthetic comparative scope is what the author excels in achieving otherwise: many of the links he highlights between cultures most heterogeneous are unprecedented. Such is the case of *The Wake in Ireland*, the author's "reading notes" on some prestigious works concerning the Irish funerary rites (Lady Wilde, Patrick Kennedy, Henry Morris, John. G.A. Prim etc.). "The forms of the wake in Ireland present some surprising similarities with the Romanian custom of the wake as it appears in the areas of Vrancea, Hunedoara, subcarpathian Russia, but also other areas of the world."¹(40). Death and the various rites surrounding it seem to constitute the common trope of the first and broadest part of the book, a fact that could be seen as divulging the volume's overarching concern, i.e. the endangered status of traditional rites in the contemporary world. Aside from the previously mentioned papers, *thanatos* is present in intriguing studies such as: *The white mourning. The colours of mourning; Journey towards the realm of eternal youth; The cross and the Christian symbols in the customs of the Romanians* and even *The myth of the honest thief. Robin Hood and his descendants*.

The second part of the book is dedicated to **People**. In this section, Constantin Eretescu recognizes the efforts, reconstructs the profiles and pays his respects to five hardworking anthropologists: John V. Murra, an important researcher of the Inca culture; the ethnomusicologist Gottfried Habenicht; Ovidiu Birlea one of the most important Romanian ethnologists of the last century; Ana Radu Chelariu a folklorist of Romanian extraction now working in the United States and Sabina Cornelia Stroescu, the indisputable specialist of the Romanian folkloric anecdote (*snoava*). They all have in common the fact that some, if not all, of their scientific work took place in or can be traced back to the Romanian territory, sometimes under truly unfavourable conditions. The homages paid in this volume to his specialty colleagues or predecessors reflect Eretescu's care for the individuals behind great scientific and most of the times even ethical contributions. The humane side of the scientist is an aspect to bear in mind, the author suggests, and these studies dedicated to people are Eretescu's duty (and ours as well) to save meritorious work and personalities from oblivion. Other such efforts of recuperation to be found in the volume beyond its second part are the studies dedicated to Al.Vasili-Tărătuși, Gh. Madan (two active but almost forgotten Moldavian folklorists of the beginning of the 20th century) and Mihail Vulpescu (an ethnomusicologist, folklorist, teacher, visual artist and opera singer mostly active during the first half of the previous century).

¹ „Formele pe care le ia petrecerea de priveghi în Irlanda prezintă asemănări surprinzătoare cu obiceiul priveghiului românesc așa cum îl cunoaștem din zona Vrancea, din Hunedoara, Rusia subcarpatică, dar și din alte zone ale lumii”. All Romanian language references have been translated by the author of the review.

Nonetheless, the man whose work is most cherished in the present volume, one might say the MVP of the volume (besides Eretescu himself) is Jordan Datcu. Out of the eleven books reviewed in the third chapter, seven bear the signature of the octogenarian ethnologist, who, in Constantin Eretescu's words is "without a doubt one of the most significant and contemporary researchers of the Romanian folkloric literature, and the most hardworking and skillful editor and curator of folklore ever produced by our culture"² (339–340). Another significant place in this third part entitled *Books*, is held by the people of the Jiu Valley (called *momârlani* in Romanian). The small community of these villagers and their traditions constitute the object of study of three books that are reviewed in this chapter. The books belong to Ioan Lascu and Dumitru Gălăţan-Jieţ, both researchers having an insider status in the respective community.

Moving on to the last part of the volume, called *In dialogue*, the reader is presented with two interviews: *What's in a Fairy Tale?* and *An ignored culture*. What is striking in these interviews is Eretescu's democratic and professional attitude, arguing for the scientific relevance of two rather ignored but very widespread folkloric products belonging, this time, to the urban world: the political joke and the urban legend.

I would like to add to this non-exhaustive review some other "leitmotifs" found in the volume that speak about the author's curiosities and nature. For instance, Eretescu never misses the chance to highlight and salute any form of resistance against ideological abuses. He admits he has perceived himself, at every age, as being in a tense relationship with authority. Another recurrent topic is migration and its repercussions, its history and the questions we must answer for ourselves in regards to these shifts in culture. It is also important to highlight the attention Constantin Eretescu pays to the evolution of Romanian ethnology (as a rigorous discipline) and some of its branches. Among them, the Romanian folk mythology appears to hold a special place. In one of the articles of the first chapter he reconfigures the history of this particular field of study. What's more, the author does not hesitate to present his complaints: "The lack of the book editor, of the job that takes responsibility for the quality of the publication is felt deeply in the publishing houses and the press of today"³(332). In all these regards he proves himself to be genuinely concerned about the state of Romanian study of folklore in general.

The back cover of the book highlights that Constantin Eretescu reconstructs a gallery of essential biographies for the field of study that he is in. One might say that the greatest merit of the book is the essential *bibliographies* that the author inevitably bestows upon the young researchers. Anyone familiar with Eretescu's writing style can testify for the clarity of his formulation and ideas in general. The same can be said about the scientific apparatus that he operates with, professionally chosen and reliable.

Ionucu Pop
(pop.ionucu@yahoo.com)

Ionucu Pop is a PhD student at the Doctoral School of Linguistic
and Literary Studies at the UBB and a member of the FiM research center.

² „Jordan Datcu, este, fără îndoială, unul dintre cei mai însemnați cercetători contemporani ai literaturii populare românești și cel mai harnic și priceput editor și redactor de folclor pe care l-a produs cultura noastră”.

³ „Lipsa redactorului de carte, a omului de meserie care răspunde de calitatea publicației se simte acut în editurile și în presa noastră de astăzi”.

Jordan Datcu, *M-au onorat cu epistolele lor*, București, RCR Editorial, 2019, 414 p.

Un alt fel de istorie a etnologiei românești

De peste 40 de ani, de la apariția primului volum din *Dicționarul Folcloriștilor* (1979, în colaborare cu Sabina Stroescu), opera domnului Jordan Datcu este, cu siguranță, cel mai important reper pentru cei ce vor să cunoască date privind biografiile etnologilor din România. Prin volumele consacrate unor personalități ale domeniului: Ovidiu Birlea, Ioan Șerb, Sabina-Cornelia Stroescu, Ioana Andreescu, Constantin Eretescu etc., putem afla despre traiectoria științifică a acestora, cu excelente plasări în contextele epocilor în care și-au desfășurat activitatea, dar și cu amănunte biografice mai puțin cunoscute, care țin, uneori, de sfera vieții private. În același timp, sunt analizate critic, atât studiile științifice ale autorilor respectivi, cât și receptarea publică a operei lor, demersuri esențiale, dacă vrem să aflăm dacă o idee sau un text au făcut carieră.

Stăpânind un număr uriaș de date, obținute, mai ales, printr-o muncă ce pare imposibilă pentru majoritatea dintre noi, domnul Jordan Datcu reușește, cu o excepțională abilitate, să găsească analogii, precursori, conjuncturi de generare a unor idei.

Dar autorul ne-a oferit și alte câteva volume, prin intermediul cărora putem privi și mai în adâncul personalității unora dintre cei care au clădit domeniul nostru. Din jurnalul redactorului Jordan Datcu¹ – aflăm drumurile (sau, uneori, potecile ascunse) lungi pe care unele opere științifice, astăzi bibliografie de bază sau instrumente de lucru, le-au străbătut de la idee la tipar.

O altă categorie de cărți semnate de domnul Jordan Datcu este reprezentată de acelea în care a publicat corespondența pe care a primit-o de la iluștri reprezentanți ai etnologiei, întregind imaginea acestei științe în a doua jumătate a secolului trecut. Un exemplu în acest sens este schimbul epistolar cu Constantin Eretescu, căruia îi este alocat un volum întreg. Însă domnul Jordan Datcu a păstrat și multe alte scrisori de la alți etnologi, oameni de litere, filosofi, istorici, pe care i-a cunoscut și cu care a colaborat la editura Minerva. A decis să le adune într-un volum – *M-au onorat cu epistolele lor* – dar nu oricum, la întâmplare (deși, chiar și așa, valoarea acestor scrisori ar fi fost suficientă), ci, am putea spune, sub forma unei ediții critice a scrisorilor către Jordan Datcu, cu note și comentarii menite să ajute la înțelegerea cât mai deplină a materialului publicat.

Majoritatea acestor scrisori sunt adresate redactorului Editurii Minerva, redactor care adesea nu este deloc menajat de către expeditori, cum este cazul lui Ion Diaconu. De altfel, foarte lunga scrisoare (redată în 22 de pagini din cartel!) a etnologului vrâncean este cu totul atipică. Din ea aflăm despre toate relațiile încordate ale autorului, despre acuzele acestuia la adresa unor colegi de breaslă, despre viziunea lui despre viață. Citită astăzi, o putem privi detașat, ca pe un document excepțional despre animozitățile care existau între cercetătorii culturii populare, dar, cu siguranță, pentru destinatar nu a fost o scrisoare comodă.

¹ Jordan Datcu, *Sub semnul Minervei*, București, Editura Universal Dalsi, 2000; Jordan Datcu, *Jurnal 1981–1989*, București, RCR Editorial, 2014.

De asemenea, domnul Iordan Datcu a ales să adauge și *Dialogul epistolar* cu Petru Caraman, chiar dacă acesta apăruse anterior² Astfel, pe parcursul a aproape 80 de pagini (p. 94–170), cititorul are posibilitatea să afle despre cum s-a scris una dintre operele cele mai importante din literatura etnologică românească, un adevărat „jurnal de creație” al amplului studiu *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat*, apărut de-abia în 1997, la 17 ani de la moartea autorului ieșean. Însă, în afară de frământările și dificultățile privind elaborarea lucrării, această corespondență ni-l dezvăluie și pe Petre Caraman – omul, dezamăgit de cele pătimate în regimul comunist, pe care nu se sfiește să-l critice, dar și cu unele aprecieri negative, nefondate în unele cazuri, cu privire la alți reprezentanți de marcă ai folcloristicii românești.

În volum sunt incluși și corespondenți de la care domnul Iordan Datcu a primit un număr redus de scrisori, dar toate acestea, împreună, edifică imaginea a ceea ce au însemnat în anii 1970–1990 – dificultățile, realizările, speranțele, decepțiile a zeci de personalități ale culturii românești. Mă voi rezuma în a-i enumera pe acei etnologi ale căror epistole prezintă un interes dincolo de simpla relație dintre autor și editor: Ion Bârlea, Ovidiu Birlea, Nicolae Bot, Monica Brătulescu, Octavian Buhociu, Traian Cantemir, Ivan Evseev, Gheorghe Pavelescu, Paul Petrescu, Dumitru Pop, Paul H. Stahl, Dumitru Șandru, Ion Șeuleanu, Petru Ursache. Dintre ceilalți corespondenți, se remarcă nume sonore ale culturii românești: Șerban Cioculescu, Constantin Ciopraga, Virgil Ierunca, Constantin Noica, Alexandru Rosetti, Eugen Todoran.

M-au onorat cu epistolele lor este o carte care poate fi citită relaxat, cu curiozitatea celui care vrea să afle despre mulți dintre cei care au jalonat etnologia românească sau zona criticii literare, dar care poate fi parcursă și pe îndelete, luând notițe necesare pentru o eventuală monografie asupra unui autor sau pentru diverse studii istorice privind ultimele decenii ale perioadei comuniste.

Se poate spune că volumul este un alt fel de istorie a etnologiei; una vie, în care personalitățile de seamă se dezvăluie cu bunele și cu relele lor. Ea completează cu succes datele pe care dicționarele, monografiile, articolele critice le-au adus până în prezent. În același timp, este și un îndemn la a medita asupra unei epoci nu tocmai ușoare pentru scriitorul de carte etnologică.

În final, îmi exprim speranța că poate că mai există cel puțin o parte dintre scrisorile de răspuns pe care le-a trimis domnul Iordan Datcu corespondenților săi și că, poate, acestea vor fi identificate și puse la dispoziția publicului, pentru a desăvârși demersul distinsului cercetător.

Consider că volumul domnului Iordan Datcu este o apariție editorială care îl onorează și care îi onorează pe cititorii de carte etnologică.

Gabriel-Cătălin Stoian

Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti”

² Scrisorile primite au apărut inițial în vol. Petru Caraman, *Studii de folclor III*, ediție îngrijită de Iordan Datcu și Viorica Săvulescu, București, Editura Minerva, 1995, p. 277–326. Ulterior, adăugându-li-se și scrisorile trimise, ele au fost publicate în vol. Iordan Datcu, *Introducere în opera lui Petru Caraman*, București, Editura „Grai și suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 87–152, dar și în Petru Caraman, *Corespondență vol. I*, ediție îngrijită de Ion H. Ciubotaru și Remus Zăstroiu. Introducere și notă asupra ediției de de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2016, p. 97–138.

Corin Braga (edit.), *Enciclopedia imaginariilor din România*, First vol., Imaginar literar. Coordinated by Adrian Tudurachi. Iași, Polirom, 2020, 440 p. [The Encyclopaedia of Romanian Imaginaries, Volume I: Literary Imaginary].

It is without doubt that the first volume of *The Encyclopedia of Romanian Imaginaries*, that concerning Romanian literature, represents a much needed achievement in the research of the autochthonous share of the imagosphere. This valuable instrument finally grants an encyclopedic view of “the landforms”¹ (20) mapping Romanian literature while achieving a new literary history, reorganized according to the criterion of the semantic pool, as Corin Braga’s introductory chapter seeks to clarify.

Since to properly summarize and accordingly evaluate the content of an encyclopedia far exceeds the power and the parameters of a mere review, the perspective which interests me is a narrower one. Out of the circle or the wheel that lies in the etymology of the concept of encyclopedia, in this case, I will focus on only one spoke, and that is, given my ethnological interest, folklore.

There are no less than twenty academic articles forming the volume dedicated to the Literary Imaginary, written by just as many hardworking scholars, each of them achieving a panoramic view of the semantic pool that he/her specializes in. Out of those twenty chapters of the volume, nine of them reference folklore, either in a stationary fashion or “on the run”, while the opening chapter focuses on folklore exclusively. This proportion speaks for the importance of the ethnologic material in the Romanian literary imaginary and proves that it is an indispensable topic in any approach of understanding the autochthonous culture that claims to be exhaustive, i.e. encyclopedic. One might assert that by having its own chapter, its own chair at the table of the most significant Romanian semantic pools, ethnology is justly represented in a project that deals, after all, with written literature. That remains to be seen.

The study that inaugurates the volume is called *The Folkloric Chronotope*, written by Eleonora Sava. As it can be understood from the title, the article uses Mikhail Bakhtin’s concept of the chronotope in order to define the imaginary of Romanian folklore, which constitutes “a model of a fictional world in which the worldview configured in customary thinking via images, symbols, beliefs, themes, motifs and archetypes is revealed.”² (23). Space and time, since they are merged within any imaginary universe, model that very universe and constitute the gateway towards the semantic sphere. Bakhtin discerns between large/extensive/essential, chronotopes and small chronotopes (but there are also intermediate ones), the smaller ones usually serving as mere fractions of the first category. “The folkloric chronotope is a large chronotope”³ (23), this is the premise of Eleonora Sava’s article. The intermediate

¹ „formele de relief”. All Romanian language references have been translated by the author of the review.

² „Folclorul românesc constituie un model de lume ficțională în care se relevă viziunea asupra lumii, așa cum se configurează ea în gândirea cutumiară, prin imagini, simboluri, credințe, teme, motive, arhetipuri”.

³ „Cronotopul folcloric este un cronotop mare”.

chronotopes within the large Romanian folkloric pool will be called major chronotopes or dominant ones because they represent the main pillars of the folkloric imaginary. These dominant chronotopes serve as structural basis of Eleonora Sava's article. Thus the scholar identifies three main space-time structures that illustrate the architecture of the Romanian customary imaginary: the chronotopes of balance, those of conflict and the chronotopes of the threshold.

The chronotopes of balance are illustrated by the familial/familiar spaces. One can imagine concentric circles in order to visualize the universe in which the typical exponent of customary Romanian thinking feels safe. The smallest of these circles is represented by the house, the following, larger ones are the yard and the village. The motif of the connection between generations is the one that testifies for this worldview. The human lies at the absolute center of these, since humanity is the main requirement and the measure of order in the world of Romanian folklore, and it is the main difference between this world and "the world beyond", or "the other realm" that lacks humanity entirely. **The chronotopes of the threshold**, also called of "crisis", are represented by liminal spaces, the breaches where order, safety are interfered with. "In the Romanian folkloric texts, the intrinsic connection between space and time is evidenced by the popular concept according to which the fortunate and unfortunate powers of time are transferred unto space"⁴(27). Therefore, where space is discontinuous, sliding into unfortunate or evil time is also likely. The small chronotopes to be identified within the first circle mentioned before are: the threshold, the door, the oven, the chimney and the well. Moving to the wider circles, the dangerous liminal spaces are: the crossroads, the border, the road, the bridge, abandoned houses or churches, the mill, the deserted space and the forest. **The chronotopes of conflict** are mostly described in the fantastic fairy tale. They are represented by "the realm beyond". It serves as an obligatory stage in the hero's initiation, the place from which he/she emerges victorious and learns to rightly praise and fulfil the potential of the world back home. Some fairy tales reveal linear spatial structures, others concentric. Some configure ascending spatial structures, some descending ones. The last subchapter, **Time Series**, compensates for the privileged position that space held in the previous subchapters. It focuses on motifs like: the reversibility of time, the motifs of rebirth and rejuvenation; time dilatation; temporary suspension, petrifying; time acceleration; reversed chronology, the realm of immortality, all followed by examples from the Romanian folklore. "Asymmetrical space-time structures are built on the idea of the relativity of time, as intuited by customary thinking"⁵(45). Eleonora Sava's article is a solid introduction both into the Romanian literary imaginary and in Romanian folklore/mythology in general. It has a very clear structure and its documentation is obviously that of a specialist. Not least, it bears a fascinating atmosphere thanks both to its research material and to the perfectly chosen illustrations belonging to the visual artist Rada Niță, who so graciously and uniquely reclaims and depicts the captivating nature of Romanian folk-mythology.

⁴ În textele folclorice românești, conexiunea intrinsecă a spațiului și timpului se evidențiază prin concepția populară conform căreia puterile faste sau nefaste ale timpului se transferă asupra spațiului.

⁵ "Structurile spațio-temporale paralele și asimetrice sunt construite pe ideea relativității timpului, așa cum a fost intuită de gândirea cutumiară".

The rest of the articles mentioning folklore do so in various proportions, according to the importance it bears in the composition and history of the other semantic pools/imaginaries structuring the volume. Thus, folklore is also brought into discussion by Laura Lazăr in *The Religious Imaginary*, across multiple literary and historical periods. **The religious imaginary of Old Romanian Literature** meets ethnology when discussing Dimitrie Cantemir. The author of *Descriptio Moldaviae* explains the religiosity of the Moldavian people throughout their history, why they are sometimes prone to excesses (but not heresies) and how Christianity in these regions is interwoven with pre-Christian influences coming from the Dacian, Scythian and Greco-Roman pantheons, from the folkloric imaginary. The Moldavian humanist offers an ethno-mythological mini-dictionary in the year 1769, numbering 25 minor local deities. “In fact, Cantemir identifies some mechanisms of construction of the religious imaginary which are present, as he noted, outside the Romanian space as well”⁶ (54). The same subchapter highlights the folkloric sources that fuel the religious imaginary: stories with divine protagonists (God, Saint Peter, the Theotokos), or evil ones (the Devil with his many interesting names). Romanian fairy tales incorporate religious symbols when imagining *the realm beyond* and other parts of the journey of initiation, such as the adjuvant characters, saints named after the fortunate days of the week. Obviously, the texts accompanying rites of passage or the lyrics of carols are also impregnated by religious elements. The rest of Laura Lazăr’s article mentions folklore when discussing the religious imaginary present in the works of Ion Budai-Deleanu (an exponent of the Enlightenment), Ion Creangă, Ion Luca Caragiale (late 19th century Romanian “classics”), Ion Pillat, Nechifor Crainic and Radu Gyr (poets of the 20th century).

Lionel Roșca’s chapter, *Romanian literature of historical inspiration* also has a few things to say about folklore. “Chronologically speaking, the first intersection between history and fiction takes place, locally, in folklore”⁷(80–81). The scholar draws attention to the fact that folk literature, despite its name, is not literature, but something else that is not in fact inspired by history but “enduring its terror” (Mircea Eliade), folklore melts history and “recrystallizes it according to the patterns of mythical thinking and collective psychology, [...] sublimating it into an impersonal and imperishable mythology, populated not by literary ‘types’ but eternal archetypes”⁸(81)⁸.

Since Romanian folklore as a formal institution dates from the 19th century, thanks to the efforts and strategies of autochthonous Romantics, it was to be expected that the chapter dedicated to *The Imaginary of Romanian Romanticism* would include our subject. Firstly, when Romanian literature tries to encapsulate the dark side of High Romanticism, writers such as Alecsandri, Asachi, Bolintineanu freely combine Western myths and autochthonous folkloric sources. Author Ioana Bot highlights an interesting episode involving ethnology, where the most successful myth of the early Romanian Romanticism,

⁶ „În fapt, Cantemir identifica astfel unele mecanisme de construcție ale imaginarului religios, prezente, așa cum el însuși nota, la nivel general, nu doar în spațiul românesc”.

⁷ „Cronologic, prima intersecție între istorie și ficțiune se petrece, pe plan local, în cadrele folclorului”.

⁸ „o re-cristalizează potrivit tiparelor gândirii mitice și ale psihologiei colective (lucru dovedit deja în perioada interbelică, în cursul disputei P. Caraman/D. Caracostea), sublimând-o în impersonală și imperisabilă mitologie, populată nu de «tipuri» literare, ci de arhetipuri eterne”.

Asachi's ethnogenesis myth (also known as the myth of Trajan and Dochia), develops an incredible career for itself. From a *livresque* construct it enters the educational circuit, then the folkloric one, so that a century later, G. Călinescu will erroneously place it at the beginning of his enormous literary history as one of the four founding myths of Romanian culture (considering it a product of folklore). The Romanian "forty-eighters" were avid readers of Herder and Giambattista Vico. In the process of nation building, these pioneers were very eager to harvest autochthonous folklore and instrumentalize it in a political manner, in the interest of a national pantheon. "Aside from national history and the nature of the homeland, the third element of Kogălniceanu's *Introduction* were the popular traditions, meaning folklore"⁹(148) Compared to the rest of Europe, Romanian collections of folklore are delayed. The most important such collection of Romanian Romanticism belongs to Alecsandri: *Poesii poporale [Folk Poetry]* (1852–1853). It offers a model of how folklore should be gathered, revised and commented. "What interests us in understanding the role which folklore plays in the configuration of the Imaginary of Romanian Romanticism are not the collections themselves, but the commentary that they stirred among writers, who extracted a particular image of the Romanian village, one of a highly idealized beauty, where people work and celebrate cheerfully, in accordance with the ancestral tradition"¹⁰(148). According to Ioana Bot, for the "forty-eighters" folklore serves in fact as a treasury of arguments for Romania's national exceptionality. "Folk literature is a part of the national imaginary and it will remain the dominant perspective of Romanian culture until the end of modernity"¹¹(149).

Urban folklore also makes an appearance in the first volume of Braga's encyclopedia. Surprisingly enough, it is mentioned in the chapter dedicated to *Rural literature*, written by Cosmin Borza. While urban folklore is taken into account when discussing the novels of Marin Preda and Dan Lungu, its rural counterpart is only hinted at. Folklore is to be intuited as a dimension of the artificial idyllic peasant in his museified form, as he is depicted by a certain tradition of Romanian literature.

Other than the studies mentioned previously, folklore makes a brief appearance in the following articles of the volume: Adriana Stan's *Authenticist literature*; Levente T. Szabo's *The imaginary of the Hungarian literature in Romania*; Dana Bizulean's *German literature written in Romania* and Marius Conkan's *Alternative worlds*.

The presence of folklore in the first volume of *The Encyclopedia of Imaginaries in Romania* is a significant one, both quantitatively and qualitatively. Appearing throughout nine articles and handled professionally by competent academics, it is safe to say that folklore is well represented in the *Literary Imaginary*. The volume serves (among many other noble purposes, of course) as a testimony for the importance of ethnologic material

⁹ „Alături de istoria națională și de natura patriei, cel de-al treilea element invocat de Kogălniceanu în «Introduție» erau tradițiile populare, adică folclorul”.

¹⁰ „Dar ceea ce ne interesează, spre a înțelege rolul folclorului în configurarea imaginarului romantic românesc, nu sunt culegerile propriu-zise, ci comentariile pe care ele le-au iscat din partea scriitorilor ce au extras din multitudinea de texte o imagine particulară a satului românesc, de o frumusețe mult idealizată, unde oamenii muncesc și sărbătoresc cu veselie, respectând tradițiile strămoșești”.

¹¹ „Literatura populară participă la imaginarul național și aceasta va rămâne, în esență, perspectiva dominantă în cultura românească, până la sfârșitul modernității”.

in understanding Romanian culture, literature and its imaginaries. The relevance of folklore within Romanian culture is yet again reaffirmed thanks to the specialized views of the authors.

Ionucu Pop

(pop.ionucu@yahoo.com)

Ionucu Pop is a PhD student at the Doctoral School of Linguistic and Literary Studies at the UBB and a member of the FiM research center.

Laura Ioana Toader, *Laptele matern și aburul hranei. Contexte etnologice. Prefață de prof. univ. emerit dr. Silviu Angelescu. București, Editura Etnologică, 2020, 956 p.*

Acest volum este impresionant și nu intimidant, ci chemător întru deschidere și contemplare: cine se apropie de paginile pline, fie știutor, fie începător, ajunge repede să înțeleagă complexitatea hrănirii omului, proces care din zorii istoriei a unit comunitățile umane, și întru care investigarea hrănirii în satul tradițional românesc, așa cum i-am primit noi mărturiile, reprezintă un document deplin, purtător a nenumărate semnificații, care nu își pot epuiza hermeneuții vreodată.

Încă din *Prefață*, cititorul este avizat că masivul volum conține abordarea în profunzime a unor probleme ivite din cercetarea hranei pentru familie în cultura tradițională românească, care include cu necesitate și zonele „mai puțin obișnuite ale vieții, cum ar fi detenția, prizonieratul în vreme de război, cazarma sau spitalul, ba chiar și retragerea în munte a celor ce au încercat să lupte ca partizani. Sunt [...] problemele cu care se confruntă cel care este obligat să se conformeze altor norme de a se hrăni decât cele care controlau viața de familie. [...] Autoarea nu evită nici excepția pe care o ilustrează drama celor de altă confesiune”¹. Ritmarea necesară a vieții comunitare, prin cotidian și sărbătorec, a forjat în timp un real „cod alimentar”, a cărui obligativitate se răsfrânge asupra purtătorilor precum o aducere la un numitor comun, „operație care face posibile calcule altfel imposibile”². Operația aceasta se aplică reușit și percepției cognitive a lectorului amplei lucrări, căruia îi sunt oferite, asamblate în această gramatică, instituțiile născute din nevoia de hrană, laolaltă cu teritorialitatea care leagă și repartizează potrivit tiparelor funcționale: stâna, prisaca, moara, brutăria, povarna, hanul, ospătăria, târgul, piața etc³. După cum sugerează prof. Silviu Angelescu, cadrul interpretativ al demersului Laurei Toader ar putea fi exprimat în forma tiparului (matriței): ca formă de ordonare a realității, ca modalitate de a îngrađi între fruntarii specificul unei comunități și apoi, de a privi peste gardul temeinic înălțat către *celălalt*. „Religia, și asupra acestui aspect insistă

¹ Silviu Angelescu, *Prefață*, în Laura Ioana Toader, *Laptele matern și aburul hranei. Contexte etnologice*, București, Editura Etnologică, 2020, p. 9.

² *Ibidem*, p. 10.

³ *Ibidem*.

autoarea, joacă cel mai important rol în fixarea tiparului cultural, în conformitate cu care este pregătită hrana”⁴.

Lucrarea debutează cu o foarte amplă *Introducere*, în care suntem familiarizați cu gândirea și scriitura autoarei, precum și cu rigoarea excepțională cu care își delimitează obiectul de studiu și plenitudinea abordării, în folosul propriei cercetări asupra hranei: totdeauna vii ori în relație cu vitalitatea. Două lucruri nu ne părăsesc, de la luarea în palme a cărții, printre paginile ei, până la final. Unul este profundul respect al autoarei pentru fiecare document citat, pentru fiecare fragment de fereastră către o realitate care, așa cum ne spunea și prof. Angelescu în *Prefață*, dă asupra societății tradiționale românești o măsură cu care aceasta nu a apucat a se privi – până, adăugăm noi, la aceste exegeze târzii ale generațiilor de eminente etnologi și hermeneuți ai sistemului tradițional. Al doilea este capacitatea autoarei de a sta la masă cu familiile care mâncau, lângă vatră cu femeile care preparau, în cimitir cu cei care primeau și cele care dădeau de pomană ș.a.m.d. Vom avea întregul parcurs al cărții pentru a cunoaște dragostea ca instrument de cunoaștere cu care se apropie Laura Ioana Toader de preabunii și străbunii ei, care sunt și ai noștri.

Explicitând titlul și elaborând asupra ipotezelor de cercetare, autoarea spune: „O perspectivă etnologică asupra *sistemului alimentar românesc*, așa cum poate fi el privit, prin prisma consemnărilor din secolele al XIX-lea și al XX-lea, situează în centru *hrana cea de toate zilele și familia românească*, cadru primordial în interiorul căruia bunurile alimentare se pregătesc și se oferă, deschizând o cale de cercetare și asupra *hranei ceremoniale, rituale*, percepută ca *hrană pentru Masa Raiului*”⁵. Invocând rolul fundamental al femeii în familia românească în toate contextele de pregătire și de oferire a hranei, de la alăptarea pruncului până la trimiterea în lumea morților a aburului hranei, Laura Toader culege pios, din *Acatistul Bunei Vestiri*, semnul și dovada că maternitatea divină și castitatea exemplară a Maicii Domnului se regăsesc în „rangul de principiu religios al naturii umane” de care vorbise prof. Nicoleta Coatu⁶. Titlul se explică în felul următor: „Acte fundamentale pentru viața trupului și mântuirea sufletului – alăptatul pruncului la sânul matern și oferirea bucatelor aburinde pentru cel răposat – conferă *laptelui matern*, celui dintâi *dar alimentar*, statutul de *aliment primordial*, cea de pe urmă *ofrandă alimentară, aburul hranei*, aflându-se în ipostaza de *aliment ideal*”⁷. Dosarul bibliografic și cel exegetic se anunță de pe acum consistent: sunt citate texte semnate de Ofelia Văduva, Silviu Angelescu, Alexandru Amzulescu, Gilbert Durand, Sabina Ispas, Nicoleta Coatu, Lucia Berdan, Marian Munteanu, Varvara Buzilă, Cornelia Belcin Pleșca, Ion Ghinoiu, George Potra, Xenia Costa-Foru, Paul Evdokimov, Carmen Bulete Șerban, Iulia Wișoșenschi, Mihai Ispir, precum și prețioase colecții de folclor, căci „*meselor zilnice și merindelor* li se consacră însemnătatea cuvenită în majoritatea speciilor literare consemnate”⁸. Un ochi atent va întâlni în cele aproape o mie de pagini ale cărții destule

⁴ *Ibidem*.

⁵ Laura Ioana Toader, *Laptele matern și aburul hranei. Contexte etnologice*, București, Editura Etnologică, 2020, p. 13.

⁶ Nicoleta Coatu, *Eros, magie, speranță*, București, Editura Rosetti Educațional, 2004, apud Laura Ioana Toader, *op.cit.*, p. 14.

⁷ Laura Ioana Toader, *op. cit.*, p. 14–15.

⁸ *Ibidem*, p. 16.

mărturii provenite din propriile cercetări de teren ale autoarei, care prind grai în rând cu mărturiile vechi de arhivă.

Autoarea își expune structurarea capitolelor cărții așa cum a rezultat aceasta din anii cei mulți dedicați documentării cercetării alimentației românești tradiționale: patru mari unități sistemice includ în curgerea discursului textele folclorice și descrierile etnografice ilustrative, alături de transcrierile interviurilor din cercetările de teren personale și de asemenea, o mare masă de material etnografic culeasă din textele literare semnate de scriitorii români. Dispunerea grafică a fragmentelor de literatură științifică în text, iar a celor din literatura-sursă individualizate pregnant în pagină, fac din acest volum o lectură în același timp didactică și enciclopedică. Cititorul are astfel în permanență la îndemână contextul etnologic al documentului-sursă folosit.

Întâiul capitol se numește *Asigurarea și oferirea hranei familiei. Ciclul calendaristic: alimente-prinos* și își propune „să analizeze semnificațiile hranei în contextele calendaristice, în devenirea sa, condiționată de îngăduința divină și efortul uman, parcurgând procesele de obținere, preparare, conservare și consumare”⁹, precum și să ofere o serie de prețioase definiții *alimentelor-prinos*, ca proteguitoare ale *rodului* și stimulente ale *sporului*, îmbunătățitoare ale sfinților creștini, ocrotitori ai recoltelor și oamenilor și celorlalte viețuitoare, și acțiunii de *protejarea hranei*, ca interacțiune îngrijită (prin respectarea prescripțiilor și interdicțiilor) cu personaje divine guvernatoare ale lumii noastre. „Ofrandelor consacrate ciclului calendaristic sunt: primele roade, fierturi și copturi rituale de post (în ajunul Nașterii Domnului, *Scutecele lui Isus*), modelări din aluat cu umpluturi consistente (de Învierea Domnului, *Pască*), mâncăruri alese (*fripturi, copturi, umpluturi*; la Buna Vestire și de Florii, *pește*), băuturi consacrate (*vin*)”¹⁰. Al doilea capitol, *Instituțiile hranei și ale ospitalității. Alimente vitale, alimente-marfă*, ajunge să discute particularitățile distribuției pe genuri a rolurilor fundamentale în producerea hranei, incluzând specializările și restricțiile de ordin structural, cele care impun anumitor comunități de păstori și pescari să nu admită prezența femeii în nicio instanță – și, prin urmare, nici în prepararea hranei necesare traiului lor – și care se transformă în producătoarele de alimente-marfă, în instituțiile ospitalității (cu clarul raport între cei care oferă și cei care beneficiază de hrană), sau în instituțiile prelucrării și schimbului de alimente (în sânul cărora se dezvoltă negustorii de hrană). Al treilea capitol, *Alimente cardinale la întemeierea familiei și la pomenirea neamului*, este dedicat succesului riturilor de trecere cu ajutorul hranei însăși, nicidecum separată de creșterea ei, generatoarea ei (mama laptelui), plămăditoarei ei (mesele de botez, cumetrie, nuntă, până la praznicele funerare). Un fragment de text al Elenei Niculiță-Voronca elucidează opțiunea conceptuală pentru abur drept călător până la dragii morți: „Aburul. De obicei, la morți, acelea mâncări li se dau de pomană care le-au plăcut și în viață. La morți, nu merge mâncarea, dar aburul acela merge”¹¹. Al patrulea capitol se cheamă *Hrană pentru Masa Raiului* și privește sistemul tradițional al alimentației românești sub lumina spiritualității creștine, coloană vertebrală capabilă să asigure în viața românului năzuința comuniunii cu Bunul Dumnezeu și a convivialității cu Sfinții. Nu degeaba „Câmpiile rodnice, podgoriile,

⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰ *Ibidem*, p. 32.

¹¹ *Ibidem*, p. 35.

livezile, pădurile cu poienile lor prielnice pentru îndeletnicirile tradiționale nu trec neobservate de călătorii străini”, spune autoarea, după ce citează un superb fragment din Cezar Bolliac: „Sunt în munți păduri de pomi sălbatici, ca meri, cireși, peri, piersici, pruni etc. și nu rare ori întâlnești, în mijlocul pădurilor, livezi cultivate și pline de fructe excelente [...]. În 1848 un brav popă valah din satul Rucăr îmi povestea că din totdeauna avusese obiceiul, la spovedanie, să nu dea alt canon credincioșilor decât acela de a altoi pomi de soi în pădure; adăuga că pentru greșeli mai mici, aceste canoane nu coborau sub zece altoiri, iar pentru păcate grele, mergea până la sută. Fiecare credincios spovedindu-se de patru ori pe an, judecați la ce număr putea să ducă acest sistem”¹².

Un foarte consistent subcapitol teoretic de istoria cercetărilor asupra alimentației tradiționale românești desăvârșește comprehensiva introducere. Instructiv și informativ cu fiecare frază, acest corp de interpretări teoretice ne structurează înțelegerea istoriei culegerilor de teren contextual alimentar și a istoriografiei domeniiale rezultante. Efortul remarcabil al autoarei constă, din acest punct de vedere, în parcurgerea sistematică a unui volum imens de material etnografic, adunat începând cu Școala Ardeleană, cu Școala Hasdeu, continuând cu Școala Sociologică de la București, cu ansamblul consemnărilor din secolul al XIX-lea asupra obiceiurilor calendaristice și familiale, precum și antologările textelor marii literaturi populare (basmе, colinde, balade, legende, snoave etc.), alături de consemnările manifestărilor religioase, relațiilor de rudenie, modului de locuire, folclorului muzical și coregrafic, îndeletnicirilor tradiționale, portului cotidian și sărbătoresc, artei și tehnicii populare; în tot acest complex parcurs sunt integrate și informațiile asupra alimentației tradiționale. Demersurile de sfârșit de secol XIX și început de secol XX aparținătoare Elenei Niculiță-Voronca, Elenei Sevastos, lui Simion Florea Marian, Tudor Pamfile, Artur Gorovei ș.a. sunt dedicate culegerii și sistematizării obiceiurilor, datinilor și credințelor; demersuri de tip modern, cu țintă modelatoare asupra habitudinilor alimentare în conexiune cu igiena, aparțin medicilor Nicolae Manolescu, Gheorghe Crăniceanu, Dr. I. Felix, Ioan Claudiu, lăsându-ne, astfel, valoroase informații întrețesute în demers, alături de observațiile și însemnările călătorilor străini și de rapoartele medicale ale unor medici conectați la actualitatea științifică internațională a timpului. Revistele vremii abordează responsabil popularizarea informației științifice întru beneficiul și educarea populației, un accent special căpătând nașterea, lăuzia, alăptarea, îngrijirea copilului în primul an de dezvoltare; în aceste sfere, observă apt autoarea: „Epoca nașterii asistate de personal medical a determinat transferul și preluarea responsabilității din sfera familiei, neamului și comunității tradiționale (reprezentată de femeile consacrate în rol de ocrotitoare și sfătuitoare ale *femeii însărcinate*, ulterior ale *lăuzei/ tinerei mame*)”¹³. Din acest moment, al debutului implicării autorității medicale, temporalitățile tradiției hrănirii urmează trasee îngemănate, dar diferite, ceea ce face ca obiceiurile alimentare să continue să fie angrenate în gospodăria, ocupațiile, relațiile de rudenie, rolurile femeii și ale bărbatului în familie și comunitate. În rândul abordărilor etnografice și sociologice sunt amintite legendarele Ștefania Cristescu-Golopenția, Xenia Costa-Foru, Lucia Apolzan, în cadrul școlii Gusti; Tache Papahagi, creatorul unui

¹² *Ibidem*, p. 35–36.

¹³ *Ibidem*, p. 38.

fond esențial de fotografie pentru etnologia hranei; Mihai Lupescu, al cărui complex și muncit manuscris din 1916, privitor la bucătăria țărănească românească, cu contextele etnologice ale obiceiurilor alimentare, cu dotările și instalațiile casnice, precum și cu obținerea/ prepararea/ conservarea/ consumul hranei, vede lumina tiparului abia în anul 2000. Demersurile socio-etno-antropologice internaționale care abordează actul alimentar într-o sumă de instanțe contextuale sunt invocate în relația de influență pe care au purtat-o etnologiei autohtone de la noi: Emile Durkheim, A.R. Radcliffe-Brown, E.E. Evans-Pritchard, Ruth Benedict, Margaret Mead, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, iar pentru analiza aplicată istoriei societății, Fernand Braudel, Jacques Le Goff, iar la noi, Ștefan Lemny. Specializarea ulterioară a etnologiei de la noi pe studierea ocupațiilor tradiționale și pe teoria obiceiurilor a adus contribuții importante în toată sfera alimentară, prin: Grigore Antipa (pescuit), Tiberiu Morariu („focul viu”), Gheorghe Nedici (vânătoarea), Romulus Vuia (păstoritul), Romulus Vulcănescu (mitologia ocupațiilor), Ion Chelcea (agricultura), Mihai Pop (obiceiuri), Dumitru Pop (obiceiuri agrare). Interesul etnografilor aduce valoroase contribuții asupra resurselor de apă și de sare, prin Mihai Dăncuș, asupra instalațiilor de prelucrare a bunurilor alimentare (morile pentru cereale), prin Radu Octavian Maier, asupra teascurilor pentru vin și a preselor pentru ulei, prin Valer Butură, precum și asupra povernelor pentru țuică (odinioară și pentru apă de trandafir, levănțică, cimbru), prin Ioan Godea. Abordările asupra timpului și calendarelor au nuanțat și ritmat etnografia națională: Simeon Florea Marian, Artur Gorovei, Elena Niculiță-Voronca, Mircea Eliade, Ion Ghinoiu, Irina Nicolau, Antoaneta Olteanu, Narcisa Alexandra Știucă; iar lucrările semnate de Georgeta Stoica, Nicolae Cojocaru, Ada Viorica Tătulea, abordând habitatul și arhitectura țărănească, evidențiază locul deținut de vatră, masă, mobilier și inventarul domestic aferent.

Reprezentantă marcantă a școlii bucureștene actuale de etnologie, Laura Ioana Toader vede cum întreaga experiență acumulată în istoria disciplinei românești a fost materializată în realizarea *Atlasului Etnografic Român*, proiect al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” din București, ale cărui campanii de teren s-au desfășurat între 1972–1983 de către specialiștii institutului și ale cărui cinci monumentale volume s-au publicat între 2003–2013, sub coordonarea generală a prof. Ion Ghinoiu. „În volumul al III-lea, *Tehnica populară. Alimentația*, sunt cartografiate elementele și fenomenele reprezentative ale sistemului alimentar românesc”¹⁴, cu 70 de hărți, schițe, fotografii document și studiul introductiv al Ofeliei Văduva. În baza consultării temeinice a întregului material care a fost structurat și publicat în această majoră întreprindere a institutului bucureștean, autoarea noastră identifică problematica hranei și hrănirii în toate amănunțele în care se află ea consemnată, ca urmare a întrebărilor concrete din chestionare (defalcate pe secțiuni tematice relevante: p. 49–50). Această modalitate radiografică de expunere pune la îndemâna viitoarelor cercetări un catalog neprețuit, de unde se pot extrage cu ușurință titlurile de interes: între slujbașii unei arhive de folclor, această situație de sistematizare este de departe cea mai prețuită.

Preluând soluția teoretică fundamentată de Ofelia Văduva pentru clasificarea sistemului alimentar românesc în trei subsisteme principale, anume: procurarea,

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.

prepararea și consumarea hranei, iar apoi, coroborând cu „contextele generate de actele și practicile ce țin de *protejarea hranei*, de distribuția (transportarea hranei), de oferirea acesteia și, odată ce depășim sfera familiei tradiționale, schimbul și vânzarea alimentelor”¹⁵, Laura Toader așază funcțiile alimentelor și habitudinile alimentare în patru subsisteme complexe: *procurare-protejare*; *preparare-conservare*; *oferire/vânzare*; *consumare*. Ipostazele alimentului sunt marcate epistemic în următoarele atribuiri originale ale autoarei: „*alimentele-prinos*, reprezentative pentru ciclul calendaristic; *alimentele-vitale* și *alimentele-marfă* cele care asigură viața atât în cadrul familiei, cât și în afara ei (merindele, tainul, apa); *alimentele cardinale* cu rol decisiv, crucial în influențarea destinului uman, la trecerile faste peste pragurile vieții. Numim **laptele matern**, *aliment primordial* și **aburul hranei**, *aliment ideal* – cea dintâi hrană fiind cuvenită **pruncului**, la naștere, după ce vine pe **lumea aceasta**, iar cea de pe urmă fiind menită celui **răposat**, la trecerea în **lumea de dincolo**. [...] Concretețea dar și simbolismul căilor trasate de bunurile alimentare în situații cotidiene sau festive, solemne evidențiază relații care se stabilesc între persoane cu funcții distincte: donatorul și donatarul (primitorul). Funcționarea relațiilor în triada: *donator, destinatar, beneficiar* este vizibilă în cazul dăruirii ofrandelor pentru morți, moși sau pentru divinitate”¹⁶.

Primul capitol, dedicat ciclurilor calendaristice și meselor comune alcătuite din toate roadele pământului, procurate de bărbat, pregătite de femeie, sfințite de preot, abordează structura anului în funcție de patru cicluri calendaristice: întâiul, având loc toamna-iarna, cuprinde Nașterea și Botezul Domnului; al doilea cuprinde tranziția de la iarnă la primăvară și pregătirea pentru primăvară și pentru Paști; al treilea, Învierea și Înălțarea Domnului, având loc primăvara și vara; iar al patrulea cuprinde tranziția de la vară la toamnă, cu pregătirea pentru toamnă, iarnă și Crăciun, cu roade-daruri. Rezultă patru luni reper, distinse în ansamblul celor douăsprezece ale anului: martie, iunie, septembrie și decembrie, fiecare cu pletora sa de sărbători și gesturi rituale. Luna și ciclul oferă cele mai potrivite inserții calendaristice pentru sărbătorile cu mese comune, motiv pentru care autoarea așază într-un tabel informațiile sistematizate privind *alimentele-prinos*, provenind din textele fundamentale ale literaturii de profil (se citează treizeci de autori, ale căror lucrări se regăsesc în *Bibliografia generală* și în *Bibliografia specială* de la finele cărții), din *Calendarul creștin-ortodox* 2019, din înregistrările de teren proprii și din hărțile celui de-al treilea volum al *Atlasului Etnografic Român*. Tabelul, foarte comprehensiv (p. 100–136) este nucleul unei viitoare hărți a mărcilor alimentare din ciclul calendaristic, care va cuprinde cartografic „toate datele **contextului**, în funcție de **aliment**: după *denumire* și datele legate de *obținere, preparare și consum*”¹⁷, toate acestea stând, în modul discursiv, activ în atenția autoarei în paginile cuprinzătoare ale acestei cărți. *Calendarele ocupațiilor* aduc împreună *roadele pământului* și *sfinții protectori*, împuterniciți cu puterile zânelor și duhurilor, veghind aparte ori în grup asupra plantelor, animalelor, insectelor, tuturor vietăților, dar și asupra cerului și pământului, ploii și luminii. *Anul agrar* urmărește nu doar muncile dedicate culturilor de care depindea viața oamenilor, ci și alaturările pentru hrana permisă și dăruită, ori îmbucătura interzisă: „O

¹⁵ *Ibidem*, p. 69.

¹⁶ *Ibidem*, p. 71.

¹⁷ *Ibidem*, p. 99.

turtă, cu chip de om, dar fără ochi, *Uitata*, unsă cu miere se dădea copiilor, spre pomenirea morților, care, din greșeală, nu au fost amintiți peste an. La 25 martie, de Buna Vestire, Blagoveștenie, Ziua Cucului se respecta interdicția de a lucra. Cine ar măcina mălai în această zi și ar face mămligă ar fi otrăvitoare (aruncată în apă, peștii ar muri dacă ar mânca din ea), iar dacă ar pune-o pe pomi, pomii nu ar mai rodi. Însă se puteau duce vitele la păscut” (p. 145). Sunt discutați *anul viticol, calendarul pomicultorilor, vânătorilor, pescarilor, apicultorilor*, dar cu deosebire, *anul pastoral*, îngrijitorul prin excelență al manei laptelui, abundenței în general și al misterului germinației și rodirii (p. 156): „de Sfântul Gheorghe, la Măsuriișul oilor, se mulgeau prin Năprol (un colac mare, din aluat nedospit)”.

Subcapitolul *Obținerea și protejarea hranei. Rolul bărbatului (plugar, păstor, pescar, vânător) și atribuțiile femeii* rostește o organizare a viziunii auctoriale care subîntinde creator întreg volumul: complementaritatea ideală feminin-masculin este demonstrată de autoare ca fiind funcțională în toate sectoarele vieții tradiționale, coaptă și activă la maturitate, dar vizibilă din perioada de pârguire a viitoarelor roluri în comunitate, până la sfârșit. Un „set de reguli și un câmp de așteptări” (p. 171) specifice fiecărei ocupații și fiecărui meșteșug asigurau, mărturisesc documentele, transmiterea diacronică a unui mod amplu și stabil de existență. Următorul subcapitol: *Etnografia hranei. Bucate și băuturi. Resurse de hrană, apă și sare* identifică, în bogăția documentară, unele aspecte inedite ale cercetării alimentației tradiționale, precum locul reprezentat de plantele din flora spontană între sursele importante de hrană; locuirea generată de anume peisaje ocupaționale; întemeierile de așezări depinzând de resursele de apă, cu slobozirea fântânilor, curățirea lor și captarea apelor minerale; drumurile sării; conservarea alimentelor; schimburile economice și dările străine. *Contexte etnografice. Prelucrarea hranei* urmărește, atent și comprehensiv, ciclurile de obținere a alimentului: „În interiorul bucătăriei (gospodăriei) se rășnește sarea, se macină boabele de cereale (în cantități mici; e treabă de femeie), bărbatul aduce de la moară sacii de făină de grâu, de porumb. Se produc în cadrul gospodăriei sau se procură de la târg: laptele, ouăle, carnea. Pâinea se coace la cuptorul casei sau la brutărie. Grânele, vinul, legumele, produsele din lapte și carne se depozitează și se păstrează în hambare, poduri, pivnițe, cămări. Masa cea de toate zilele are loc în bucătărie. Pentru bunurile materiale necesare la procurarea, conservarea, prepararea și consumarea hranei e nevoie de meșteri lemnari, de olari, de fierari, de fel de fel de meșteșugari și de negustori”¹⁸. Instrumentarul casnic, martorul fidel al meselor țărănești, păstrează, într-o inestimabilă *etnografie a hranei*, amintirea unor „secvențe memorabile din viața de familie, istorii ale unor alimente, elaborări culinare inedite” (p. 218): „În cazul în care o practică alimentară s-a pierdut, „urma materială” sau denumirea obiectelor care o defineau (*vase pentru spălat slatină* [saramură n.n.], *lăscărițe pentru păstrat alimente iarna: mașiun, murături, untură, satăre* [pentru tocat carnea], *ulcioare pentru nuntă, oluri de nănași, câni de nuntă, oale mari pentru pregătirea praznicelor, vase de tămâiat*) pot reconstitui sau completa o parte din fenomenul cercetat. De exemplu, au dispărut feluri de mâncare care se găteau sub țest, însă țestul (ca prezență concretă și ca denumire) există încă”. Iată ce amplitudine complexă vizează fondul documentar strâns cu rigoare, pasiune și responsabilitate de către Laura Toader.

¹⁸ *Ibidem*, p. 211–212.

Apoi, prin transformări succesive (procese de conservare și preparare), materia primă alimentară/ *resursa de hrană* devine *bun alimentar și aliment propriu-zis*: traseul este urmărit în amănuntul etnografic documentar în subcapitolul *Meșteșugul culinar al româncei. Trei generații* și poate fi parcurs și de către cititor tot cu creionul în mână, deosebind între aluat și cocă, între bucate de poftă și de pomană, între bucatele umplute și cele simple, de drum, câmp, târg, clacă ori șezători. Femeia-mamă, femeia-soție, femeia-noră vin să completeze formarea cutumiară-culinară a fiicei, care se desăvârșește prin participarea la *cultura dăruirii* în momentele esențiale ale destinului; pregătirea lor beneficiază, pentru vârsta culturală a documentelor folosite în analiză, și de transferul de experiență prin caietele de rețete¹⁹ și prin cărțile de bucate. Penultimul subcapitol are ca obiect *Oferirea hranei. Calendarul religios, Ajunul. Postul alimentar. Dezlegările, Ofrande și mese comune la sărbătorile din ciclul calendaristic și Mărci alimentare ale sărbătorilor*, ideea coordonatoare fiind că: „Oferirea hranei presupune aplicarea unor filtre deosebit de importante (*cine, cui, ce, cum, când, de ce*), astfel că se impun: deținerea unor cunoștințe profunde, corecte și coerente despre regulile fundamentale ale familiei și despre pragurile din ciclul calendaristic”²⁰. Al patrulea și ultimul subcapitol al primei părți a cărții se intitulează *Gustul și mirosul hranei. Miere, pelin, mirodie* și cuprinde pătrunderi documentare în spațiul de o poezie rară, mai ales pentru generația noastră cea îndepărtată de grădini, livezi și sălbăticiii, al fragilelor și subtilelor gusturi, miresme și culori asociate preparatelor rare și prețioase nouă. Nu lipsesc referirile la amarul propriu vieții, vizualizat poetic și codificat în documentul etnografic până dincolo de fruntariile lumii celeilalte, a morților sau a basmelor. Spune autoarea: „Dulcele și amarul se situează la extremele comestibilului (gust amar, la propriu și la figurat, au otrava, agonia, moartea) și ale acceptării culturale. Opțiunea pentru gustul dulce este bazată, în alimentația tradițională, pe considerente care au legătură cu zona sărbătorească, cu hrana ceremonială, rituală. În registru etnografic, gusturile sărat, picant și acru sunt prețuite prin prisma necesităților de conservare prin uscare, sărare, condimentare, afumare. [...] Astfel, în alimentația românească se remarcă o anumită preferință pentru gustul sărat (prezent în alimentația cotidiană, dar și în alimentația ceremonială și rituală)”²¹.

Al doilea capitol examinează *Instituțiile hranei și ale ospitalității. Alimente vitale, alimente-marfă* și urmează ordonat un parcurs vast printr-un amplu muzeu etnografic documentar, poposind întâi în vatra casei, la mesele zilnice, măsurate cu unitatea săptămânii, la menirea femeii de a asigura hrana – sânul mamei întru început, iar aburul hranei pentru sfârșitul vieții – călătorind apoi prin lipsa hranei și depărtarea de spațiul familial, forțate de împrejurări (în document, invaziile turcilor, care au determinat depozitarea lucrurilor de valoare în tainițe din vârful de munte ori în cule boierești), prin raptul hranei, lipsa apei (otrăvirea fântânilor) și ororile detenției, prin lipsurile inerente serviciului militar (când dozarea alimentelor și a apei sunt o problemă de viață și de moarte), prin asprele situații îndurate de partizanii din munți. „Întrucât spectrul foamei este privit cu responsabilitate și cu gravitate se constituie aceste adăposturi pentru oameni și animale, în care se poate depozita hrană, dar se pot desfășura și procese

¹⁹ A se vedea caietul din jud. Buzău, discutat *ibidem*, p. 756–758, 769, 790, 799, 886.

²⁰ *Ibidem*, p. 277.

²¹ *Ibidem*, p. 331–332.

de producere a acesteia (*alimente vitale/ nutrimente*). Instituțiile generate de hrană și de obiceiurile alimentare își află locul și rostul, evident, în vatra și moșia satului: *gospodăria țărănească, prisaca*; la răscrucea drumurilor (*hanul*); pe traseele necesare pentru derularea ocupațiilor tradiționale (*stâna*); iar cele constituite din rațiuni de ordin confesional și de ordin caritabil-medical sunt *mănăstirea* (o destinație pentru pelerini) și *bolnița*²². Un amplu excurs urmărește etnografia stânei și a văcăriei, pe regiuni geografice românești și pe specificul asociat alimentației, în funcție de caracterul stabil ori mobil al așezării păstorești, cu interdicțiile și obligațiile ei, respectate cu rigoarea instituțională netăgăduită. Prisaca urmează și ea, ca instituție, transhumanța apicolă în căutarea teilor și a salcâmlor (p. 454). Locul convenit îl capătă în economia cărții noastre și *Bucătăria domnească. Bucătăria boierească. Cultură culinară și ospitalitate. A găti și a dăru*, ocazie pentru autoare să investigheze în sursele vechi, ale cronicarilor și ale călătorilor străini, precum și în izvoarele literare contemporane faptelor etnografice studiate. Mai departe, *Mănăstirea. Trapeza. Schitul* ilustrează statutul acestora de „adevărate izvoare de cultură (gastronomică)” (p. 494). „Se consideră însă că mâncărurile preparate în incinta mănăstirilor au un gust, un specific aparte, care nu poate fi atins sau întrecut nicicum; nici la mesele împăratești, regale, boierești, nici pe mesele hanurilor sau restaurantelor nu se pot găsi bucate precum cele gătite de călugări sau călugărițe”²³. Subcapitolul *Vetre de popas. Merinde, tain pentru monahi, călători și oaspeți*, alături de cel intitulat *Hanul, ospătăria. Casa de poștă. Dejugătoarea*, abordează călătorul, drumurile lungi, hanurile și locurile ocrotite: „Nu este un miraj când înaintea drumețului se arată un loc ocrotit, lângă o troiță sau lângă cumpăna unei fântâni, în apropierea unui pom încărcat de roade. Basmele românești pun în calea eroilor buni și milostivi *pomi roditori, cuptoare fermecate și fântâni* care hrănesc și răcoresc, sporindu-le puterile și ocrotindu-le destinul. Și despre sfinți se credea că au nevoie de merinde, pentru a parcurge cu bine calea lor spre îndreptarea semenilor și ocrotirea pământului; însuși Dumnezeu se îngrijea de acestea”²⁴. Istoria hanurilor bucureștene principale, alături de instituțiile similare din Moldova, Muntenia și Transilvania, este explorată documentar pe larg. Ultimul subcapitol, *Instituții ale prelucrării și schimburilor de alimente și băuturi. Alimentele-marfă. Negustorii de hrană. Trocul. Piața. Târgul. Prăvălia*, urmărește portrete neguțătorești și bunuri destinate de data aceasta nu darului, ci schimbului: „Materii prime precum lemnul, ceara, grânelor, fructele, oile, bunuri alimentare (mierea, brânza) făceau obiectul negoțului și reprezentau mărfuri renumite și mult căutate de străini. Târgurile autohtone se organizau la date fixe, legate de calendarul religios. Marii comercianți trimiteau peste granițe *grâu, oi, miere, unt, brânză, untură*; boierii din Oltenia se ocupau cu negoțul cu *vin și cu porci îngrășați cu jir*. Cei din Moldova vindeau vin, porci și boi în orașele poloneze. În schimb, grecii aduceau în Principate mirodenii, măsline, untdelemn de măsline”²⁵. „Portretul tip al negustorului veacului trecut e alcătuit dintr-o sumă de însușiri native dublate de calități dobândite: curaj, cinste, rezistență fizică, abilitate, tact, răbdare, discernământ, deținerea de cunoștințe specifice, simț

²² *Ibidem*, p. 419–420.

²³ *Ibidem*, p. 502.

²⁴ *Ibidem*, p. 509–510.

²⁵ *Ibidem*, p. 562.

practic²⁶. Alături de aceștia, *precupeții*, vânzătorii ambulanți de alimente și băuturi din București, proveniți din satele din Oltenia și din Muntenia (Dolj, Vâlcea, Olt, Argeș), alcătuiau un peisaj uman și social complex și colorat, cu multe ramificații înspre zbaterele sociale care au marcat trecerea din modernitate înspre contemporaneitate. Ultima diviziune categorială a capitolului abordează *Moara. Brutăria. Crama. Povarna. Oloinița. Măcelăria. Pescăria, cherhanaua*, analizând locul deținut în societate de către respectivii lucrători, nu uită, așa cum ne-a obișnuit, să ne furnizeze ample descrieri etnografice despre întreaga importanță și dezvoltare a respectivei profesii tradiționale.

Al treilea capitol al cărții abordează rolul alimentației în ritualitatea de trecere proprie omului: *Alimente cardinale la întemeierea familiei și pomenirea neamului*. Paginile bogate în informație document etnografic urmează descrierea rolului purtat de aliment și de actele de nutriție de la prima hrană, laptele matern, cu obiceiurile și practicile specifice de alăptat și de înțărcat, până la hrana menită pentru divinitate sau cea menită sufletului, în forma aburului sau mirosului hranei. „În narațiunile veteranilor din Al Doilea Război Mondial apar referiri explicite la mirosul de mâncare și la senzația de sațietate resimțită de militari la soroacele la care familia, crezându-i uciși pe front sau în lagăr, le făcea cuvenitele pomeniri²⁷. Așa cum afirmă autoarea: „Cuplul de roluri, format din cea care oferă hrana și primitor, modelează toate procesele care conduc și precedă mesele zilnice ale familiei. Achitarea de sarcinile de ordin cotidian și obligațiile (aspirațiile) de ordin moral-familial și spiritual constituie deopotrivă priorități. *Hrana cotidiană* asigură viața nou-născutului (alăptarea pruncului), în timp ce *hrana ceremonial-rituală* consfințește legătura dintre prunc, părinți, nași (*cumetria, plocoanele, pomenile*). Prin *funcțiile hranei* se mențin în viață și în unitate membrii familiei (și ai neamului), se consolidează relațiile de bună vecinătate, se asigură viața străinilor (*ospitalitatea*), se păstrează legătura cu moșii și strămoșii²⁸. Împărțirea spectrului alimentar în: *aliment primordial (laptele)*, la venirea pe lume, *alimente cardinale*, între pragurile ceremoniale din cercul vieții, și *aliment ideal (aburul)*, capabil să treacă pragul lumii vii și să hrănească moșii și strămoșii, pune, într-un mod comprehensiv, probleme cardinale ale disciplinei noastre: granița dintre *dar* și *ofrandă*, generozitatea darului și obligativitatea ofrandei, refuzul consumului și zădărnicierea inițiativei comensualității ca practici acceptate pentru dezamorsarea tensiunilor socio-comunitare, schimbul de daruri în situațiile de rudenie, vecinătate, înfărtățire. Subcapitolul *Acte alimentare culturale la naștere. Alăptatul. Înțărcatul* nu uită de nașterile miraculoase ale copiilor năzdrăvani din folclorul românesc, „după ce mamele *au înghițit, au poftit, au gustat*”, se oprește cald asupra femeii aflate „în *starea binecuvântată (în starea darului, în starea rodului)*” care „va fi depășit temerile că nu va putea *rămâne grea*, însă, date fiind situațiile neprevăzute care puteau apărea pe parcursul celor nouă luni de sarcină, se va vedea nevoită să își adapteze comportamentul, regimul de lucru, de hrană, de post și rugăciune, spre binele ei, al viitorului prunc, al întregii familii²⁹; accentul cuvenit este așezat asupra comportamentului întregului grup, cu interdicții alimentare, sfaturi și daruri, până în momentul fundamental al nașterii, activ vegheată

²⁶ *Ibidem*, p. 568.

²⁷ *Ibidem*, p. 607–608.

²⁸ *Ibidem*, p. 609.

²⁹ *Ibidem*, p. 618–619.

de personajul pentru vecie central al *moașei*, asupra *Mesei Maicii Domnului* ori *Rodina*, asupra debutului alăptatului, cu veghea pentru păstrarea, augmentarea ori reîntoarcerea laptelui lăuzei, mergând până la prezentarea acestor momente cardinale în colinde, în basm, în baladă, precum și atenția asupra trecerii abrupte a *înțărcațului*. Rolurile figurilor feminine auctoriale în toate aceste treceri este profesionist punctat în *Oferirea hranei*. *Personaje și roluri feminine: lăuza, moașa, doica, nașa*, după cum analiza rudeniei spirituale instalate prin *Rodina și Cumetria* cu mese întinse este apt considerată sub aspect uman (nete obligații) și alimentar. Un loc aparte îi este destinat în volum *Pomului de botez*, pe care îl vom reîntâlni în *Pomul vieții (neamurilor) sau Mărul de cununie*, în următorul subcapitol, cel de analiză a nunții, dar și în *Bradul sau Mărul mortului*. *Pom de pomană*, din capitolul care discută aspectele funerare ale trecerii umane prin viață. Urmează, ca atare, în cartea Laurei Toader, paginile despre *Schimbul de daruri la nuntă*. *Ploconul, cinstea*, cu *Roluri și privilegii la oferirea darurilor alimentare (plocoanelor)*. *Fata de măritat, bucătărița/ socăcița*, unde se analizează atent scenariul tradițional al nunții, cu toate secvențele spectaculoase, cum le numește autoarea, în care „comensualitatea rezolvă deplin, atât receptarea la unison a sărbătorii, dar și întreținerea ei cu aportul fiecărui mesean în parte și a tuturor la un loc” (p. 683). Ultima parte a capitolului al treilea, *Ofrande alimentare la înmormântare și la pomenirea neamului*. *Praznicul*, vede „dulceața vieții” în contrast cu „paharul amar sau paharul morții” (p. 707). Ciclurile de pomeni funebre sunt extrem de elaborate, inclusiv în plan alimentar: colacii, bunăoară, prind sumedenie de forme și numiri. De la *priveghi* până la praznicul de înmormântare, urmând apoi prin pomenile de la soroacele de după înmormântare (numărate până la șapte ani) și pomenirile moșilor, este urmărită condiția „să se împartă mâncare caldă” (p. 718), obținută prin toate procedeele termice (fierbere, prăjire, coacere, frigere) care „au ca rezultat esențializarea hranei” (*ibidem*). Din nou apare *pomul mortului*: „Pe întreg arealul românesc s-a consemnat obiceiul de a se împodobi pentru înmormântare, o ramură de pom roditor care poate fi: măr, prun, păr sau vișin” (p. 725). Comemorările cu ofrandă de mâncare aburindă, colaci, colivă, apă și lumină aprinsă sunt marcate alături de cele de săpare a *fântânii mortului*: „Despre pomenile de apă se spune că sunt cele mai primite”³⁰. Dificilul subiect al *pomanei de viu*, *Pomana din viață*, este abordat cu grijă, alături de *Pomenirea neamului*. *Morții și Moșii*, destinatari privilegiați ai întâiului rod agrar, pastoral, pomicol, apicol etc., o grijă specială fiind dăruită nu numai tuturor membrilor numiți și cunoscuți ai neamului, dar și celor uitați.

Al patrulea și ultimul capitol poartă numele *Hrană pentru Masa Raiului* și are ca obiect *Codul alimentar al familiei creștine*. *Rânduiala meselor*, *Ierarhia comensalilor*, *Ospătarea aproapelui*, *ospătarea străinului*, *Hrană de post (de sec)*, *hrană de fruct (de dulce)*, felurile tipuri de mese, cu *Masa moșilor și Merindarul*, cu *fântâna cu apă bună de băut*, cu acel cod al porților mari deschise la sărbători și cu ideala complementaritate a femeii și a bărbatului în familie. „Alimentul este nucleul căruia i se circumscriu cercuri concentrice simbolice și materiale. Pâinea se obține din grâul semănat la timp, cu rigorile și gesturile ceremoniale cunoscute de plugari; bobul de grâu are chipul lui Cristos; pentru secerat se face clacă, apoi o cinste și o cină, după care, la moară sau la rășniță, este măcinat.

³⁰ *Ibidem*, p. 731.

Făina este plămădită de stăpâna casei, aluatul, copt la țest sau cuptor, e închinat în fiecare etapă importantă a facerii; coptura e uneori sfințită de preot la biserică, apoi e dăruită cu bucurie și mâncată cu smerenie³¹. Referirile la *Hrana pentru Masa Raiului* care încheie discursul volumului aduc în prim plan tradițiile despre unele *Personaje biblice exemplare pentru familia românească*, anume *Protopărinții în Grădina Raiului, Cain și Abel, Maica Domnului și pruncul Isus*, precum și sfințenia – bunăoară a Blajinilor (p. 833–834), sau a sfinților umblători cu Dumnezeu pe pământ (p. 835–838, 889–892) – și sfințirea hranei și apei. Partea finală a capitolului este atent informată teologic. Totuși, etnologul profund primește ultimul cuvânt, atunci când discută *Masa pentru suflete. Coliva, colacul*, cu texte de cântece de petrecut și de Cântecul Zorilor, cu duioasele pagini despre sufletele pruncilor pentru care se împărțeau pomeni copiilor, cu *Colacul. Modelări din aluat* și cu locul special pentru *Colivă* alături de pomul de parastas. Fragmente remarcabile din interviurile făcute de autoare sunt prezentate la p. 786, referitor la bucătăria soțiilor românce din localități dobrogene multietnice, sau la p. 804–806, despre restaurantul străbunicului din Focșani. Asemenea fragmente colorează și mai puternic amprenta auctorială a Laurei Ioana Toader, căci avem astfel acces și la dimensiunea sa de cercetător prezent în teren: referirea la un teren pe care ulterior am avut și eu privilegiul să-l cutreierăm laolaltă, cel din Cezieni, jud. Olt, (e.g., p. 733) a avut darul de a umple de viață, de realitate, mult dincolo de cea documentară, lectura mea asupra cărții.

O frumoasă *Încheiere* abordează holistic *Țara, familia și ospitalitatea. Bunăvoința inepuizabilă*, elaborând asupra *Cercurilor concentrice ale hranei* în contexte etnologice: primul cerc, *cercul vieții*, de la laptele matern la aburul laptelui, aburul vinului, aburul pâinii coapte, pe drumul cel frumos elaborat în riturile românești de trecere; al doilea, *cercul intermediar al ospitalității și al (răs)plătirii hranei*; iar al treilea, *marele cerc calendaristic*, cel al alimentelor-prinos, cărora autoarea însăși recunoaște a le fi conferit întâietate în dezvoltarea cărții sale.

Lucrarea este desăvârșită printr-o vastă *Bibliografie generală*, o *Bibliografie specială*, o *Postfață* semnată de profesor univ. dr. Ion Ghinoiu și un amplu rezumat în limba engleză, tradus de Anca Stere Remeta. Un ultim citat semnificativ din postfața prof. Ghinoiu ne face și pe noi părtași la importanța demersului holistic al autoarei: „actele culturale primare în *arboarele arhetipal al civilizației umane* [...] săvârșite imediat după naștere, menite să rezolve cea mai presantă necesitate vitală a oricărei ființe, sunt pietre de hotar care separă hrana câștigată de omul nenăscut (embrion, fetus și făt) pe canale strict biologice, de hrana obținută și consumată prin infinite alte tehnici/ acte culturale în arboarele arhetipal al civilizației umane. De la această cumpănă dintre natură și cultură începe domeniul de cercetare al etnologiei, în general, al *alimentației tradiționale*, în special³². Cartea Laurei Ioana Toader dovedește la fiecare deschidere a ei că etnologia este la fel de reală și de concretă precum este hrana pe care comunitățile umane au produs-o neîntrerupt în toată istoria umană. *Non plus ultra*.

dr. Ileana Benga

Cercetător științific gradul II la Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”

ileanabenga@gmail.com

³¹ *Ibidem*, p. 749.

³² *Ibidem*, p. 939.

Vintilă Mihăilescu, *În căutarea corpului regăsit. O ego-analiză a spitalului*, Iași, Editura Polirom, 2019, 248 p.

Eram la intersecția dintre Piața Unirii și strada Memorandumului, așteptând să se schimbe culoarea semaforului roșu. S-a întors spre mine și m-a întrebat de ce noi ardelenii așteptăm la stop. Era o după-amiază liniștită, cu traficul plictisitor al Clujului de acum vreo 10 ani. „Doar nu vine nici o mașină. De ce nu am putea să trecem pur și simplu? Ce rost are să respecti o regulă care ar trebui să te protejeze dacă nu ești deloc în pericol?” M-am fâstâcit și am bâguit un răspuns, dar cred că nici pentru mine nu suna convingător. Eram prea surprins de directetea adresării și a contextualizării problemei.

A fost singura mea interacțiune directă cu Vintilă Mihăilescu și găsesc potrivit să încep cu o rememorare personală recenzia unui volum hyper-personal, în care celebrul și mult iubitul antropolog își face o ultimă punere în ordine a vieții din fața pragului spre moarte. E un volum care m-a bulversat precum interacțiunea de la intersecție, așa că voi continua să bâgui neconvingător despre el.

Jurnal de război, crâmpie de memorii care nu au mai apucat să fie adunate mai consistent, gândurile unui erudit cum nu se mai fabrică, trimiteri bibliografice de maximă precizie și concizie, dialoguri furate de la alții, „dat din casă” (și din spital), mic compendiu despre rolul umorului în atenuarea traumelor, *În căutarea corpului regăsit* e o minunată și fascinantă călătorie introspectivă făcută publică fără rezerve. Nu pare să rămână nici un colțișor necotrobăit din propria viață care să nu fie scos la iveală. De la aventurile din nopțile târzii comuniste în care nici măcar fiolele de măsurat alcoolul nu îl lua în serios, la rememorarea figurii paterne din rolul unui pacient încătușat în spital (analizarea felului în care tatăl său înțelegea să-și practice meseria de diagnostician pare o îmbrățișare târzie adresată dincolo de timpul și încercările prin care au trecut), la amintiri intime din viața unui cuplu plin de viață, totul este scos la vedere. Pe rând se schimbă lupele prin care se privesc vechile aventuri și noile situații spitalicești de la cele folosite de antropolog, psiholog, sociolog. Uneori remarcile sunt pur și simplu cele ale unui bon-viveur care încearcă în zadar să facă glume de salon în saloanele spitalului.

„[...] a venit în vizită o tânără rezidentă și m-a întrebat cum mă simt, i-am răspuns cât se poate de serios: «Din exces de menopauză, am făcut un guturai». A înlemnit și s-a clătinat de pe picioare la propriu. A mai dat să-mi ia tensiunea, dar s-a răzgândit și a ieșit intempestiv pe ușă. De atunci n-am mai încercat niciodată să-i testez pe doctori să vadă dacă au simțul umorului.” (p. 168–169).

Umorul și funcțiile acestuia par a avea o atenție aparte. În înșiruirea și analiza mecanismelor de apărare care se declanșează o dată ce ești prins în spital (spitalul este văzut într-un sens strict foucauldian, ca un panopticon în care individului îi este ștersă personalitatea pentru a se putea ocupa „sistemul” de vindecarea sa), după ce sunt trecute sumar în revistă somnul și vorbitul, partea cea mai consistentă îi este acordată râsul și umorului care, după opinia sa, nu a fost luate suficient de în serios de către psihologi și cercetători din arii conexe. Se poate înțelege că umorul și imaginea de om nesperios a fost fundamentală pentru auto-definirea proprie, în răspăr evident cu imaginea de om foarte serios a tatălui.

„Tatăl meu a fost un om serios – mai exact, un *medic serios*! Cu vederi largi, desigur, dar serios până în măduva oaselor. Știa, desigur, să râdă, dar... cu măsură. Eu n-am avut altă soluție sănătoasă decât să-mi inventez un simț al umorului ca să contracarez și să scap de dominația seriozității paterne: a fost pur și simplu modul meu – elegant, zic eu – de a-mi ucide tatăl.” (p. 176).

Neseriozitatea în fața unei boli necruțătoare se manifestă și prin neluarea în serios a acesteia. Anunță pe toată lumea că are o boală mortală, ca pe o exorcizare a traumei, dar are parte și de un prieten psihanalist care îl ajută să atenueze prin verbalizare vestea care te ia de pe picioare. Amintește cum săptămâni la rând acest prieten îl suna doar ca să-l asculte vorbind jumătăți de oră despre tot ceea ce îi trecea prin cap. Flecăreala neserioasă are însă și un revers discret: aflăm abia după jumătatea volumului numele bolii. Teama de a o numi sau amânarea atât de îndelungată a numirii este dovada procesului îndelungat și lent de acceptare a acesteia. Vorbirea se face cu atenta ocolire a motivului pentru care spitalul ajunge să fie domesticit. Și cât de atent sunt înregistrate toate ritualurile prin care spațiile străine ale spitalului sunt, cât de cât, îmblânzite de către pacienții care sunt brusc luați pe sus de un mecanism care aduce mai degrabă cu un malaxor, decât cu un „sanatoriu”, un loc al însănătoșirii. Prima jumătate a cărții se apleacă asupra trecerii din spațiul familial în cel total nefamiliar al spitalului.

Abordarea sociologică a ce este un spital, cum funcționează el în societatea contemporană care ne înconjoară, de ce lucrurile se întâmplă așa cum se întâmplă pe partea albă a zidurilor, este o mostră de intuiție și inteligență îndelung exersate în arta surprinderii esențialului din cotidian. Concluziile sunt clare și dau notă de o înțelegere profundă a societății noastre:

„Nu, categoric nu poate fi vorba la noi de o „medicină centrată pe bolnav”. Cultura medicală nu are cum să fie atât de fundamental diferită de cultura generală în care ne-am născut și trăim cu toții. Fiind o societate predominant țărănească, am fost o cultură centrată pe comunitate; apoi, o dată cu destrămarea acestor comunități și dezvoltarea modern-urbană, am fost – și încă mai suntem – una centrată pe familie; centrarea pe individ este o atitudine relativ recentă, ce pare să se încetățenească abia o dată cu „generația Z.” (p. 120)

Diferențele fundamentale dintre felul în care funcționează sistemul medical românesc/balcanic și cele occidentale au la bază răspunsurile la întrebarea: este pacientul / bolnavul responsabil pentru propria însănătoșire, sau trebuie să fie vindecat? Abordarea din perspectiva bolii sau a bolnavului se dovedește a fi esențială în tot ceea ce decurge ulterior: centrarea pe boală rezumă individul la un pacient, se concentrează pe durere și eliminarea acesteia printr-o abordare paternalistă în care deciziile sunt luate exclusiv de doctorul care recunoaște și identifică boala. Dacă ar fi să avem parte de abordarea centrată pe bolnav am vedea o înțelegere holistică a unui caz, bolnavul având parte de empatie și înțelegere a suferinței sale, fiind luat în serios și în ceea ce privește capacitatea sa de a implementa acțiuni profilactice. Bolnavul este altceva decât pacientul și este evident că pacientul Mihăilescu și-ar fi dorit mult mai mult să fie tratat ca un bolnav, să aibă un cuvânt de spus în ceea ce i se întâmplă și să-i fie luate în serios informațiile relevante pentru cazul său, propria experiență.

Avem de-a face cu un ghid de bună supraviețuire care ar trebui să fie făcut cadou atât nefericiților pe cale de a fi imbarcați într-o aventură nedorită și, cel mai probabil, profund neplăcută, cât și medicilor care poate au prea rar răgazul de a privi de la distanță ce se întâmplă bolnavilor care le devin pacienți. Camaraderia dintre pacienți, traficul de recenzii informale privind paznicii, asistentele, medicii sau cantinele disponibile, soluțiile și improvizațiile care cârlesc un sistem permanent în avarie sunt descrise cu umor și empatie, rămânând memorabile precum numele și sloganul cantinei din curtea spitalului Fundeni („La cantina fără sare / Noi servim oameni, nu mâncare”).

Se vorbește inevitabil și despre moarte, dar aș dori să mă opresc înainte de acest subiect cu una dintre ultimele autocaracterizări din carte:

„[...] îmi dau seama că mi-a plăcut întodeauna să vorbesc cu oamenii.”

Vintilă Mihăilescu a fost un om mult iubit și care a format o școală datorită felului său de a fi. Este o mare pierdere dispariția lui prea grăbită nu doar pentru toți cei care i-au fost alături, ci și pentru cei care nu au avut ocazia să-i cunoască îndeaproape gândurile. Prin acestea, așa cum spera și el, va continua să fie printre noi atât timp cât vom mai vorbi despre el.

dr. Liviu Ovidiu Pop

Cercetător științific la Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”

„MARTOR. Revistă de antropologie a Muzeului Țăranului Român”, nr. 24/2019, *Politics of Memory: the Collecting, Storage, Ownership and Selective Disclosure of Archival Material* [Politici ale memoriei: colecționare, depozitare, proprietate și dezvăluire selectivă a materialelor de arhivă]. Coordonatori: Corina Iosif, Bogdan Iancu, Iris Șerban.

Motivele pentru care joncțiunea dintre arhivă și memorie devine temă de actualitate a unei reviste de antropologie nu se cer explicate. Michel Foucault (1969), Pierre Nora (1984, 1985, 1986), Jacques Derrida (1995), au deschis deja, din a doua jumătate a secolului trecut, o nouă etapă în construcția filosofică dar și social-politică a memoriei arhivate, a procesului de arhivare ca fapt de memorie. Că este vorba de ipostazierea instituțională a arhivei ca loc de memorie al societății moderne și/sau contemporane (Nora), că este vorba despre procesul de arhivare ca dimensiune a memoriei moderne, este evidentă importanța pe care o are astăzi autoritatea crescândă a arhivei ca păstratoare a memoriei recente. Arhiva a devenit, se poate spune, autoritatea supremă a memoriei istorice dar și a celei colective (Halbwachs, 1950).

Numărul 24 al revistei Martor este dedicat exact acestei problematici. Revista găzduiește, în conformitate cu structura ei, cea cu care ne-am obișnuit, o secțiune de studii,

una de muzeologie și proiecte artistice, o secțiune dedicată interviurilor, dialogurilor și notelor de teren, și, în sfârșit, una finală, ca de obicei rezervată recenziilor. Interesul coordonatorilor acestui număr s-a concentrat mai ales asupra acelor fenomene și practici ale arhivării ce s-au impus în țări ce au avut experiența comunismului. În centrul lor se află „disconfortul metodologic” (p. 7), așa cum îl numesc coordonatorii volumului în textul introductiv, pe care cercetătorii de astăzi îl resimt în relația cu arhiva și cu procesele arhivării, disconfort ce exprimă implicațiile politice, etice, morale, dar și de jocuri de putere, pe care recursul la memoria arhivată (deci la cea devenită istorie) le poate avea.

Primul grupaj de texte, cel care deschide secțiunea de studii și, implicit volumul, sub titlul, *In the Beginning Was the Archive: Storing as Production of Memory*, (La început a fost arhiva: stocarea ca producție de memorie) pune în explicit finalitățile metodologice ale acestui volum. Cele trei studii care formează capitolul sondează din perspective diferite, dar mai ales printr-o abordare istorică, resursele filosofico-istorice ale arhivei. Accentul este pus pe arhiva de imagine, aceasta fiind una dintre cele mai recente forme de arhivare. Al doilea grupaj de studii, *Archives: the Purposes of Remembering, the Purposes of Forgetting* (Arhive: mize ale memoriei mize ale uitării) abordează problema proceselor de construire ale memoriei arhivate, cele ale joncțiunii dintre arhivarea digitală și producția de cunoaștere mai ales cu aplicabilitate în reprezentarea vizuală. Arhivele instituționale (cum este cea a Institutului de Folclor din Tirana) cele care își găsesc cu greu o formă instituțională de existență (arhive conținând corespondență privată sau înregistrări scrise ale emigrării, consemnări de factură diversă și eterogenă ce au în comun tema sau autorul lor) exemplifică și pun în discuție probleme ca păstrarea, conservarea sau reinterogarea memoriei ca sursă de istorie. A treia secțiune, *People and the Never Ending Archive* (Oameni și arhiva fără sfârșit) deschide o discuție interesantă despre limitele arhivării și despre granițele arhivei ca loc de memorie, granițe ce pot deveni difuze și dificil de definit. Textele reunite de această secțiune pun în lumină relația dintre individ și arhivă ca spațiu de negociere, pe de-o parte a pasajului memoriei individuale către istorie, iar pe de altă parte a construirii memoriei arhivate (formale) pornind de la memoria individuală. Așa cum menționează de altfel coordonatorii acestui număr în introducerea lui „la interfața dintre experiența individual-umană și artă sau prin reinterpretarea felului în care înțelegem stocarea și organizarea obiectelor în curs de arhivare, procesul de arhivare se flexibilizează și transgresează utilitatea sa istorică devenind o practică socio-culturală multivalentă a erei moderne” (p. 10).

A patra secțiune a volumului, *The Archive as Artistic Language* (Arhiva ca limbaj artistic) este cea care oferă, prin proiectul ei, oportunitatea întâlnirii dintre proiecte artistice și demersul antropologic. Această secțiune dă, în prezentul număr al revistei Martor, ocazia unui dialog între două lucrări artistice, fiecare dintre ele fiind construite ca o articulare dintre imagine artistică și text teoretic. Acest dialog deschide o discuție (ce repercutează mult mai amplu decât limitele unui simplu experiment) despre relația, destul de frecvent exploatată în ultima vreme, dintre artă și document. Pentru a rezuma, recurg din nou la discursul introductiv al volumului în care această secțiune este descrisă ca „o prezentare în formă artistic-vizuală dar și narativă, a conceptului de arhivă” (p. 10).

A cincea secțiune a volumului este dedicată notelor de teren, interviurilor, dialogurilor. Aici se intitulează *Fieldnotes an Dialogues* (Note de teren și Dialoguri) și

reunește un interviu ce are ca subiect viața documentelor păstrate (sau abandonate) în Arhivele Naționale de Film Sahia și un text ce contrapunctează problematica primului, punând în discuție o arhivă în pragul abandonului, cea de fotografii a Fabricii de Mobilă din Iași. Ambele texte, în fapt studii de caz, vorbesc despre abandonul arhivei, mai precis al memoriei și despre cauzele (politice, sociologie, sau cultural-istorice) care generează acest fel de abandon.

Dar tocmai datorită perspectivelor diverse din care numărul 24 al revistei Martor abordează problema procesului de arhivare ca fenomen al societăților contemporane, sunt evidențiate formele hibride ce caracterizează astăzi acest fenomen, forme datorate nu numai contextului tehnologic, dar inevitabil și celui politic sau economic cu toate implicațiile etico-juridice care rezultă de aici.

Volumul se încheie cu trei recenzii, prima dedicată unei colecții de CD-uri ce valorifică documente inedite (documentare, filme utilitare din perioada 1960–1980) aflate în Arhivele Sahia, celelalte două atrăgând atenția asupra două cărți dedicate unor colecții de obiecte integrate unor arhive) contextualizează mai larg tematica revistei: una semnată de Inge Daniels, *What are Exhibitions for? An Anthropological Approach* (2019), iar cealaltă de Alexandra Urdea *From Storeroom to Stage: Romanian Attire and the Politics of Folklore* (2018).

conf. dr. Komáromi Tünde
Universitatea Károli Gáspár, Institutul pentru Studii Sociale
și Științele Comunicării, Budapesta,

Sándor Varga, *Two Traditional Central Transylvanian Dances and Their Economic and Cultural/Political Background*, in “Acta Ethnographica Hungarica” vol. 65, issue 1, 2020, p. 39–64.

There have been numerous debates over time as to the origin of the names of some dance types, in the Romanian and foreign scientific communities. It is well known that over the centuries, the Romanians and the minorities of several ethnicities lived together in a beneficial symbiosis in Transylvania. Some traditions and customs were adopted by both sides and finished to be considered as ‘local’, having a direct influence upon socialising. The names of these cultural elements and many words from the current vocabulary were borrowed and lent at the same time by the Romanians and the minorities, thus resulting in a new vocabulary. The people took over and used these words with the desire of having an interethnic communication, and being ‘closer to the soul’.

Starting from this hypothesis, we read *Two Traditional Central Transylvanian Dances and Their Economic and Cultural/Political Background*, written by Sándor Varga, researcher of the Department of Ethnology and Cultural Anthropology in Szeged. The author refers to two forms of kinetic expressions named ‘Haidău’ – ‘Hajdútánc’ and ‘Tárnăveana’ – ‘Korcsos’. The two dances have been and still are danced in the Plain of

Transylvania by Romanian and the Hungarian minority, the latter having other names for the two types of dance. Published in *Acta Ethnographica Hungarica no. 65/1/2020*, the paper contains an introduction to the theme, an overview of stick dances from the area mentioned above, an analysis of political and economic changes and their influences on the life and traditional culture of the region, a description of the 'Tárnăveana' dance process.

The source cited by the author is mainly Martin György (with his study from 1980). The author cites him referring to the beginning of the research of the Romanian dance type Haidău (Hajdú), which he connects with the other dances specific to shepherds. The same cited source appreciates in the conclusion of the article the uniqueness of this dance category, developed in Transylvania before the 18th century. The Romanian researchers cited are Anca Giurchescu, Constantin Costea and Zamfir Dejeu¹. The first two Romanian researchers take this idea further and make connections with the dances using accessories (sticks, swords, etc) from the European and Romanian cultural area, connecting also to the excerpts of Sándor Varga about the rituals of 'Căluș' and the 'Călușeri' dances from Transylvania (which as we know are a part of an archaic cultural base). The important areas from Transylvania brought to light are the ones where the 'Călușeri' dances have appeared and then disappeared². These areas are analysed starting from the central part of Transylvania towards the Southern part, more precisely from the area of Mureș to the area of Târnavă, regions where dancers were performing using a stick. A conclusion of the author introduces us to the 'high point' of his study, which unravels the problems that influenced the disappearance and reappearance of these dances in Transylvania.

The political and economical changes (the redistributions of lands and the division of individual and collective properties) have had a great impact on the organisation of communities. To complete the image of the adopted reforms and politics starting with the 19th century in the Plain of Transylvania, and the image of the main professions, several pieces of information from the researches Bertalan Andrásfalvy and Károly Kós are presented. Above all, the main profession which stands out is shepherding³, presented in relation to the lands/properties where this profession was practiced (with all its traditions). The reforms analysis outlines the low character of the elected people working in administrative public institutions and the socio-cultural consequences. The landowners and noblemen of the time influenced the communities way of organising and, implicitly, the way of organising the dance in central areas. The shepherds' migration and transhumance helped the transfer of the dances to the areas where they were moving. The references about the Romanian shepherds from the Plain of Transylvania and, through a comparative analysis, from 'Valea Bistrei' have an important contribution to the explaining and understanding of the socio-cultural situation in the 19th and 20th centuries.

In his research, the author wishes to point out the way the shepherds' dance came into the repertoire of villages, relying on Martin György's affirmations, who states that the dances with accessories were also implemented in the case of pig breeders.

¹ In the 2nd part where he refers to the dances from the category 'Fecioresc rar' - 'Tárnăveană'.

² Due to certain political occurrences hereinafter presented.

³ Because stick dances have their origin in this profession.

An interesting conclusion of the author, worth to be mentioned, is that the dances with weapons disappeared during World War I.

Sándor Varga thinks that the dances with accessories from Transylvania, 'De bătă' (stick dance) and 'Călușer', survived because of the public policies adopted in the area and due to the dance instructors who managed their revival after World War II. This opinion is supported by the arguments about the creations of the Romanian people in the mid-19th century, which emphasize the character of these dance types and the direction of the Romanian choreographic culture.

Romanian authors analysed different aspects of shepherd dances⁴ from much earlier periods. "[...] The choreographers consider that many traditional dances have their origin in the shepherd environment, like for example: 'Brăul', 'Sârba', 'Bătuta' and so on. The shepherd dance, along with other dance types flourished in the Middle Ages (especially in the 15th-18th centuries), being a central part of the traditional culture as a whole. Moreover, because of the intense movement of shepherds' beyond country borders and the identity of lifestyle, a commune artistic background has crystallised, and dance is a part of it. In terms of choreography, shepherds' dances – as hajduk dances which have common traits – are characterised by the virtuosity and difficulty of execution, accompanied by objects used in day-to-day activities (the stick, the axe, etc.). Shepherds dances are men's group dances. The shepherds' dance was well known and appreciated at the courts of feudal lords in the neighbouring countries. The Austrian Ambassador from Constantinople admires the dance in Bratislava, in the 16th century; In the 11th century the dance is attested in the Balkan nations, and later in Czechoslovak Carpathians. Sulzer makes a classification and notices the great value of the dances named 'mocănești' or 'cătănești' (going to the army lad's dances). The music for these dances was performed using a flute ('fluiet' in Romanian) or bagpipes, which, together with the 'bucium' (a type of alphorn) contributed to the ethnical melody.⁵ "The melody⁶ is still kept in the living vocabulary of the Romanian people as 'Bătuta' (in Bihor), 'Călușeriu' (in Țara Moșilor), as for the Gorals in the South of Poland."⁷

In the last part of his work, Sándor Varga highlights the most important thing, supported by the quotes of Martin György according to which the mixed communities have the most complex repertoire. This is due to the inevitable 'competitive' process and the influences of two or more different cultures in the process of dance evolution.

Nonetheless, as we stated before, we consider that the different names of dances refer to the actors (dancers) who dance them. Thus, 'lassú legényes' was "[...] mainly performed by Hungarians, and 'Românește' or 'Românește de ponturi' was mainly danced by Romanians". The information offered by the author is based on the opinions of some people who were interviewed, but we are not quite sure that only one source, in most cases, can offer clear suggestions in defining some terms. The opinion according to which the dance 'Târnavăana' would come from the area 'zona Târnavelor' can be just

⁴ Shepherd dance repertory.

⁵ Emilia Comișel, *Folclor muzical*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1967, p. 248.

⁶ Emilia Comișel make a reference to the Haiducky song, found in the Tablature of Jan of Lublin (1540), which identifies in present times with a variant of the dance named 'Banu Mărăcine'/'Călușar'.

⁷ Emilia Comișel, *op. cit.*, p. 17.

an assumption, based in the first place on the phonetic construction of the words. An opposed conclusion was launched by dr. Zamfir Dejeu from the Folkllore Archive of the Romanian Academy: “The most frequent name for ‘Feciorescul rar’ in binary rhythm is Târnavăana. Though, it is curious that in the area ‘zona Târnavă’ this dance is not danced.”⁸ This statement can be considered for further detailed analysis.

Another important fact revealed by the reviewed study is the correlation of old and new information. Thus, it is improbable that this phenomenon started from only one direction regarding the mapping. The two cultures are resemblant, and they influenced each other over time, each of them trying to stand out through certain techniques, which were most of the times opposite/different, as pointed out by the quotes of G. Martin. The researcher does not stop here and brings to our attention several quotes of Hungarian researchers who, probably ignorantly or inadvertently, omitted in their research the correct use of terminology as to the names of dances. We are led towards a critical heads-up, attributed to these researchers publications from the second half of the 20th century.

The author of the article tries to keep a balance between the two scientific ‘sides’, recognising the importance of the UNESCO decision in 2015 to the Romanian lad’s dance.

In the end, with a decent subtlety, the author exposes an important idea, through which the perspectives of the article is shaping up. “Increased financial support for the national minority across the border, manifest in a growing number of festivals, folk art camps and media coverage show that Hungarian as well as Romanian cultural policy not only supports folk art as a community-building and artistic activity but also uses it as a tool of propaganda. [...] depends on the political-social attitude towards the audience.”

Through his analysis, Sándor Varga contributes to the clarification of a reality viewed from a different point of view – politically, economically and culturally – mentioning that his endeavour can be unequivocally considered an anthropological study. The article contains numerous citations of researchers, and that is why the analysis deserves to be studied by experts in the fields of interest. The author concludes, bringing together historical, political, anthropological, folklorical, and folkloristic studies, pointing out first-class information regarding the terminology, through focused quotes on the subject: “In the course of presenting traditional folklore on the stage as folklorism, the past is depicted as the present, giving an image of continuity. [...] Conversely, in the context of a stage performance even the closest reproduction of a folklore model remains an imitation.”⁹ The opposing views of other researchers regarding the origin of these dances are to be analysed in a scientific context, with clear evidence, meant to fill in these gaps. At the moment, a conclusion sustaining that Anca Giurchescu would have stated that ‘Haidău’ dance has another origin than the Romanian one would stir up controversies in the Romanian political and cultural scientific community at the same time¹⁰. This is why we consider that the opinions of the researchers who have previously

⁸ Zamfir Dejeu, *Jocul Fecioresc din România*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2016, p. 169–170.

⁹ Anca Giurchescu, *The Power of Dance and Its Social and Political Uses*, in „Yearbook for Traditional Music”, vol. 33, 2001, Cambridge University Press, p. 117.

¹⁰ This is precisely why we consider that the importance of an extensive bibliography (see the following footnotes) of the subjects analysed should come first in an attempt of a ‘reconstitution’ of reality, especially

spoken on this subject must be presented with objectivity, avoiding misinterpretation or misunderstanding of their opinions.

The bibliography sources used by the author for his article are mostly Hungarian. The bibliography contains also a few Romanian and international sources.

We consider that the opinion of dr. Zamfir Dejeu according to which: "In our days, the dance 'Haidăul' is only known to be the one having a Rondo shape, with ample movements."¹¹, as well as the opinion already cited regarding the name of Feciorescul rar/Tărnăveană, which could bring nuance to the conclusions of this analysis.

Some of the papers we consider would bring added value to Sándor Varga's contribution are Romanian materials published in *Revista de etnografie și folclor*, in 1962¹², 1967¹³, 1966¹⁴, 1963¹⁵, 1995¹⁶, 1987–1988¹⁷. We consider that the approach of the subjects presented in *Revista de etnografie și folclor* is an objective one, based on the reality of lad's dances from Transylvania in the 19th and 20th centuries.

The contribution of this research in the ethnochoreology scientific domain is auspicious, especially if we think of the perspective it offers. Analysing the political and social contexts and their influence on the dances is another way to understand the evolution in time, not only of the society but of the cultural practice in different areas where two or more types of culture are present.

Paul-Alexandru Remeș

Asistent de cercetare la Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”

considering that the article analyses two types of dances protected by the UNESCO decision mentioned above, which certifies the communities that have danced and continue to dance these dances.

¹¹ Z. Dejeu, *op. cit.*

¹² Anca Giurchescu și Constantin Costea, *Haidăul*, în „Revista de etnografie și folclor”, anul VII, 1962, nr. 1–2.

¹³ Andrei Bucșan, *Contribuții la studiul jocurilor călușerești*, în „Revista de etnografie și folclor”, tom 21, 1976, nr. 1.

¹⁴ Idem, *Jocuri de Circulație pastorală*, în „Revista de etnografie și folclor”, tom 11, 1966, nr. 3.

¹⁵ A. Giurchescu, *Jocurile ciobănești din satul Dumbrava*, în „Revista de etnografie și folclor”, an VIII, 1963, nr.3–4.

¹⁶ Herbert Hoffman, *Dansul Popular românesc „călușar” în context european*, în „Revista de etnografie și folclor”, tom 40, 1995, nr. 2.

¹⁷ Constantin Costea, *Jocurile feciorești transilvănene (atestări documentare)*, în „Revista de etnografie și folclor”, tom 32–33, 1987–1988, nr.1.