

3x6

REVISTA  
DE  
ETNOGRAFIE  
ȘI  
FOLCLOR

Tomul 44

2-3

1999



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Fiu 10843

## COLEGIUL DE REDACȚIE

*Director:*

Acad. prof. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

*Redactor-șef:*

ALEXANDRU DOBRE

*Membri:*

Acad. prof. Alexandru Balaci; Stanca Ciobanu; Ion H. Ciubotaru; Nicolae Constantinescu; Constantin Costea; Ion Cuceu; Iordan Datcu; Gabriel Gheorghe; Ion Ghinoiu; Sabina Ispas (secretar responsabil de redacție); Marin Marian; Ilie Moise; I. Opreșan; Mihail M. Robea.

„Revista de etnografie și folclor” are 3 numere pe an.

Toate comenzile pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la:

**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE.** Calea 13 Septembrie nr. 13, sect. 5, P.O. Box 5-42, București. Tel. 401-411 90 08; 401-410 34 40; 401-410 32 00; Fax 401-410 39 83;

**RODIPET S.A.,** Piața Presei Libere nr. 1, sect. 1, P.O. Box 33-57, Fax 401-222 64 07. Tel. 401-618 51 03; 401-222 41 26, București;

**ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L.,** P.O. BOX 77-19, București 3, Tel. 653 79 85, Fax 401-324 06 38.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor”.

### ADRESA REDACȚIEI

Institutul de Etnografie și Folclor  
„C. Brăiloiu” al Academiei Române  
Str. Tache Ionescu nr. 25  
70166 – București  
Tel. 659 37 48

### ADRESA EDITURII

Calea 13 Septembrie nr. 13  
76117 – București  
Tel. 410 32 00/ int. 2119, 2116  
e-mail: [edacad@car.ro](mailto:edacad@car.ro)  
Internet: [www.car.ro](http://www.car.ro)

# REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 44

1999

Nr. 2-3

## SUMAR

### STUDII ȘI MATERIALE

IRINA STĂNCULESCU, <i>Rolul miturilor și al ritualurilor în mecanismul memoriei colective</i> ...	137-
ANTOANETA OLTEANU, <i>Personaje demonice în basme românești, rusești și ale altor popoare</i> .....	157
VICTOR CIRIMPEI, <i>Din Carpați până-n Caucaz, ce a fost, ce-a mai rămas. Limbă vorbită și datini străbune la românii depărtați de baștină (II)</i> .....	169
PETRE FLOREA, <i>Tudor Pamfile. Contribuții biobibliografice (I)</i> .....	185

### NOTE ȘI DISCUȚII

NICOLAE CONSTANTINESCU, <i>Cercetători străini despre cultura populară românească</i> .....	203
CONSTANTIN ERETESCU, <i>Satul global și folclorul lui: legendele urbane</i> .....	208
AL. DOBRE, <i>Mitul literar și mitul folcloric. Precizările și sugestiile lui G. Călinescu</i> .....	216-
CRISTINA ROMANOF, <i>Formulă și sacru în acatiste</i> .....	225
SĂMUEL DOMOKOS, <i>Colinde și urări de Anul Nou din Micherechi (Ungaria)</i> .....	233

### RECENZII

MIHAI POP, <i>Folclor românesc. Vol. I, Teorie și metodă; vol. II, Texte și interpretări. Ediție îngrijită de Nicolae Constantinescu și Alexandru Dobre. București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1998, VI+356+358 p. (Ofelia Văduva, Paul Drogeanu)</i> ...	239
MIHAI POP, <i>Călușarii români la Londra și realitatea folclorică a Bucureștilor. Studiu din 1938 al prof. univ. dr. Mihai Pop. Prefață de dr. Al. Dobre, text îngrijit de prof. Doina Priseacaru, București, Centrul de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare al Municipiului București, Colecția „Restituiri”, 1998, 26 p. (Monica Milea)</i> .....	241
LUCIA APOLZAN, <i>Drumuri, încercări, împliniri. Memorii</i> , București, Editura Fundației Culturale Române, 1998, 340 p. (Irina Stănculescu) .....	243
IOAN OPRÎȘ, <i>Anton Golopenția. Un destin frânt. Studiu monografic, Reșița, Editura Banatica, 1997, 154 p. (Irina Stănculescu)</i> .....	246

REF. tom. 44, nr. 2-3, p. 135-272. București, 1999

Inv. 10843



PETRE ISPIRESCU, <i>Legende sau basmele românilor</i> . Ediție îngrijită, note și comentarii de Aristița Avramescu. Prefață de Nicolae Constantinescu. București. Editura Fundației Culturale Române. Colecția „Fundamentic”, 1997, 406 p. (Al. Dobre) .....	249
MIHAIL CANIANU, <i>Studii și culegeri de folclor românesc</i> . Ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea. Cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu. Studiu introductiv de Al. Dobre. Glosar, indicele subiecților anchetați și bibliografie de Mihail M. Robea. București. Editura Minerva. Colecția „Folcloriști și etnografi evrei din România”, 1999, 280 p. (Anca Stere) .....	253
OFELIA VĂDUVA, <i>Magia darului</i> . București. Editura Enciclopedică. 1997. 266 p. (Laura Jiga) .....	257
ANTOANETA OLTEANU, <i>Ipostaze ale maleficului în medicina magică</i> . București. Editura Paideia, Colecția „Paideia științe”, Seria „Antropologie culturală și etnografic”, 1998, 330 p. (Niculina Chiper) .....	261
MARIA BĂTCĂ, <i>Dimensiunile spirituale ale Basarabiei</i> . Studii etnologice. București. Fundația Culturală „Libra”, 1998, 196 p. (Olga Horșia) .....	262
STELUȚA POPA, <i>Folclor muzical din Basarabia</i> . Cântecul propriu-zis. Repere funcționale și stilistice. Prefață de prof. univ. Emilia Comișel. Timișoara. Editura Augusta. 1999, 192 p. (Gheorghe Oprea) .....	263
PAUL HENRI STAHL, <i>La Méditerranée. Propriété et structure sociale. XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles, Encyclopédie de la Méditerranée</i> , Les Editions Édisud, Alif, Toubkal, 1997. 88 p. (Antoaneta Olteanu) .....	266
SANDA GOLOPENȚIA, <i>Desire Machines. A Romanian Love Charms Database</i> . București. Editura Fundației Culturale Române, Colecția „Antropologie culturală”, 1998, 308 p. (Antoaneta Olteanu) .....	267
<i>Cărți și publicații periodice străine primite la redacție (rubrică realizată de Elena Berceanu).....</i>	271



## ROLUL MITURILOR ȘI AL RITUALURILOR ÎN MECANISMUL MEMORIEI COLECTIVE

IRINA STÂNCULESCU

De-a lungul timpului, colectivitățile umane perpetuează o serie de elemente (materiale sau spirituale), considerate ca fiind definitorii pentru identitatea lor. Obiectele materiale se transmit direct, din generație în generație, sub forma moștenirii, de multe ori utilitatea lor practică fiind uitată, ele ajungând să fie apreciate în funcție de alte criterii (cum ar fi aspectul estetic și vechimea) decât cele ce au stat la baza creării lor. Un proces mult mai complex îl cunosc însă elementele spirituale ce se perpetuează în timp, aici intervenind mecanismele complexe ale memoriei colective. Ca mărturii ale unui trecut îndepărtat, miturile și diverse ritualuri ale popoarelor i-au fascinat dintotdeauna pe oamenii de știință. O dată cu intrarea în epoca modernă au apărut și întrebări referitoare la utilitatea acestora, întrebări de altfel de neconceput în lumca arhaică în care totul avea un sens prin simplul fapt că era un dat strămoșesc. S-au emis o serie de definiții și încercări de a demonstra utilitatea miturilor și a ritualurilor, iar de aici au luat naștere și o serie de controverse. Cercetările întreprinse s-au axat însă mai mult pe identificarea acelor elemente din mituri și ritualuri care să permită descrierea lumii arhaice și mai puțin pe procesul transmiterii propriu-zise. Datorită însă întinderii mari în timp (uneori de mai multe secole), găsirea urmelor trecutului în aceste două elemente ale spiritualității străvechi este anevoioasă, cercetătorul neputând avea niciodată deplina certitudine a descoperirii sale. Mecanismele memoriei colective sunt deosebit de complexe, conținuturile ei fiind supuse organizării și reorganizării continue. Și totuși, datorită canoanelor în care erau înscrise, miturile, dar îndeosebi ritualurile, au fost, se pare, supuse unui proces de variație mult mai mic. Dar, deși reprezintă conținuturi transmise în timp datorită memoriei colective, miturile și ritualurile sunt totodată și repere ale acestora. Repetate cu regularitate, ele ajută la susținerea memoriei colective, articulând-o și conferindu-i o direcție de urmat. Datorită lor, sau mai bine zis datorită repetabilității lor, miturile și în special ritualurile re-aduc în memoria indivizilor evenimente, persoane din trecut, perpetuându-le în felul acesta de-a lungul timpului.

## Miturile ca repere ale memoriei colective

Interpretările date miturilor sunt numeroase și uneori chiar contradictorii. La începutul acestor încercări, în secolul trecut, mitul era considerat ca fiind o „ficțiune”, o „fabulă”, o „închipuire”, această accepțiune păstrându-se chiar până în zilele noastre în limbajul comun. De abia în secolul nostru, cercetătorii au adus o nouă perspectivă de interpretare a mitului, vizibil contrastantă cu cea anterioară, iar mitul a început să fie studiat așa cum era el înțeles în societățile arhaice, ca o „istorie adevărată”, și chiar mai mult, ca o istorie prețuită și venerată, deoarece era sacră, exemplară și semnificativă.

Când vorbim de mit ne gândim în principal la mitologia greacă, aceasta fiind probabil cea mai cunoscută marelui public-cititor, dar de mituri dispun în genere toate popoarele cu o istorie mai îndelungată. Marile mitologii – cum ar fi cea greacă, indiană, egipteană sau scandinavă – au sfârșit prin a fi transmise prin texte scrise, întocmite de mari scriitori (cum ar fi Hesiod și Homer în cazul mitologiei grecești), ce au avut răbdarea și pricepera necesare să le sistematizeze și să le coordoneze. În afara acestor mitologii mai există și mitologia popoarelor așa-zis „primitive”, culeasă direct, din relatările orale ale localnicilor, de către cercetători sau misionari. Mircea Eliade recomandă începerea studiului mitului cu cercetarea acestor societăți tradiționale, fără a neglija neapărat studiul marilor mitologii din istorie, deoarece „[...] în ciuda modificărilor de-a lungul timpului, miturile 'primitivilor' încă mai oglindesc o stare primordială. E vorba în plus despre societăți în care miturile mai sunt încă vii, în care ele fundamentează și justifică întreaga comportare și activitate a omului” (Eliade 1978, p. 5). Datele adunate de cercetători, în speță de etnologi, referitoare la mitologia și semnificația ritualurilor acestor popoare sunt mult mai plauzibile decât supozițiile ce pot fi lansate în legătură cu miturile marilor civilizații dispărute. Deși multe mituri ori ritualuri au fost ulterior preluate de religiile „moderne”, sensul lor original s-a pierdut pe parcurs. Ceea ce putem spune astăzi despre rolul jucat de anumite mituri ori rituri în viața popoarelor din antichitate se bazează în principal pe culegeri de texte scrise de rapsozi, scriitori ori mitografi (care de cele mai multe ori transmit propria lor variantă a povestirii) și pe alte numeroase vestigii istorice, interpretate într-un fel sau altul de cercetători. Informațiile astfel obținute nu pot avea însă aceeași precizie și exactitate ca datele adunate „direct de la sursă”. „Evident, – notează Eliade – aceste 'documente vii' înregistrate în cursul anchetelor duse la fața locului nu rezolvă toate dificultățile. Ele prezintă în schimb avantajul, considerabil, de a ne ajuta să punem corect problema, adică să situăm mitul în contextul său sociologic originar” (Eliade 1978, p. 5).

O dată făcute aceste precizări, putem trece mai departe, la definirea mitului și ulterior a ritualului.

Definițiile date mitului din perspectiva diverselor teorii sunt multiple și uneori chiar contradictorii. Astfel, teoria naturalistă consideră miturile ca fiind

„*descripții simbolice ale fenomenelor naturii*” (Kluckhohn 1942, p. 45); alți cercetători, printre care se remarcă Andrew Lang, văd în mituri „*un tip de teorie științifică primitivă*” (Kluckhohn 1942, p. 45), menită a răspunde întrebărilor umane de tipul *cum?* și *de ce?*; iar pentru psihanalistii timpurii, cum ar fi Karl Abraham și Otto Rank, mitul nu este altceva decât o „*fantezie de grup*”, o reverie de masă.

În principal, diferențele de opinii apar din modul diferit de a privi valoarea de adevăr a povestirii relatate de mit. În timp ce unii cercetători pun sub semnul întrebării adevărul mitului, considerându-l fie o invenție, o fantezie, fie o încercare, mai mult sau mai puțin reușită, dar totuși primitivă, de explicare a lumii, alții pornesc de la cu totul altă premisă și încearcă să privească miturile și riturile în aceeași manieră ca și populațiile tradiționale care încă mai păstrează contactul cu acestea. Privite din afară, miturile par într-adevăr a fi relatări fanteziste, deoarece ele nu pot fi înțelese în afara „*contextului lor sociologic originar*”, după cum remarcă Eliade. Dacă însă, dimpotrivă, încercăm să privim miturile și riturile din perspectiva celor care le practică și care, probabil, le-au conceput, valoarea de adevăr nici nu mai intră în discuție. Miturile sunt prin definiție adevărate, valoarea lor de adevăr nici nu poate fi pusă la îndoială. În final, variatele definiții date mitului pot fi grupate în două categorii majore având în vedere perspectiva din care acestea sunt studiate și interpretate. Este vorba despre distincția, mult discutată în rândul antropologilor din a doua jumătate a acestui secol, dintre „-emics” și „-etics”, dintre abordarea unei culturi din perspectiva acelei culturi, din interiorul ei, și abordarea unei culturi din perspectiva culturii cercetătorului, din exterior. În general, cercetătorii care adoptă abordarea „din exterior”, când se raportează la mituri, au în vedere miturile civilizațiilor dispărute (cum ar fi cele din mitologia greacă), iar cercetătorii care adoptă abordarea „din interior” se referă la mituri ale unor populații pe care chiar ei înșiși le-au studiat, deci populații care continuă să folosească și în prezent, în mod activ, acele mituri și a căror viață este direct influențată de către acestea (este vorba de așa-numitele populații „primitive”).

Deși contradictorii, ambele modalități de a privi miturile și ritualurile (de la distanță sau din perspectiva populației care le respectă și le venerază) subliniază, fiecare într-un mod aparte, rolul acestora în susținerea memoriei colective. Singura excepție este teoria conform căreia miturile nu ar fi decât pure invenții, fabulații rezultate ca urmare a acumulării spaimelor și dorințelor colective. Această interpretare elimină cu desăvârșire existența oricărei urme de adevăr în mituri și deci, implicit, neagă legătura dintre mituri și memoria colectivă, instituind-o în schimb pe cea dintre mit și imaginația colectivităților.

1. Teoriile care se raportează la mit și la rit tot din afară, considerându-le a fi încercări nereușite de descriere și explicare a unor fenomene naturale altfel de neînțeles pentru acele populații „primitive”, nu neglijează rolul acestora în susținerea memoriei colective, ci, din contră, accentuează la maximum această

legătură. Mitul ne apare astfel, din această perspectivă, ca nefiind altceva decât „*oglindu deformată a unor evenimente reale, care a depășit puterea de înțelegere a spectatorului*” (Kernbach 1973, p. 23–24), sau chiar mai mult, ca o „*memorare ancestrală*” (Kernbach 1973, p. 25) în care adevărurile originare au fost încărcate, de-a lungul timpului, de o serie de „*adaosuri concentrice de simboluri, fabule, precepte morale, sanitare, juridice, agricole și mai ales de jurisdicția religioasă [...]*” (Kernbach 1973, p. 32). Procesul alcătuirii mitului ajunge să fie identificat cu însuși procesul de memorare care, după cum se știe, nu este un proces de imitație, ci presupune și un anumit grad de creativitate.

În concepția lui Frederick C. Bartlett (inițiatorul teoriei structurării memoriei de către cultură și interese), „*cultura contribuie la fixarea semnificațiilor și, prin aceasta, la structurarea memoriei [...]. Amintirile se reorganizează în funcție de interesele actuale ale grupurilor și colectivităților*” (Chelcea 1996, p. 114). La fel și miturile, sunt încărcate de diverse elemente noi, li se dau chiar și semnificații noi, pentru a fi în conformitate cu perioada istorică în care activau: „*Miturile au fost ștafete transmise temporal de o epocă altei epoci, dar timpul nu le-a filtrat decât poate numai stilistic. Dacă urmărim evoluția mitului de la memorie la simbol (deși sub alt raport, fenomenul e de fapt o involuție), îl vedem cum se descarcă treptat de marile lui taine simple și lineare, deoarece memoria evenimentelor primordiale se șterge treptat, și cum se încarcă pe rând de metafore exterioare, alimentate de simbolul transparent al dorințelor omenești imediate, din ce în ce mai puțin spirituale, din ce în ce mai mult fiziologice*” (Kernbach 1973, p. 27–28). Miturile sunt astfel transformate în procesul luptei pentru existență, ajungând să-și piardă în acest fel orice urmă din adevărul original.

Deși ajunge să se transforme într-o fantezie, inițial, mitul a luat naștere și relatea evenimente reale, un argument adus în favoarea acestui fapt fiind acela că „*[...] fantezia omenească nu poate inventa ceva din nimic, adică fără a-i găsi un sprijin în cunoașterea lumii concrete*” (Kernbach 1973, p. 28).

2. Mircea Eliade a sintetizat avantajele studierii miturilor încă „vii”, prezentând și distincția, folosită de populațiile ce le utilizează încă în mod activ, dintre „*istoriile adevărate*” (mituri) și „*istoriile false*” (basmе sau fabule) (Eliade 1978, p. 8–10). Din cadrul istoriilor adevărate fac parte acelea care se referă la originea lumii, la aventurile unui erou național care și-a salvat propriul popor sau cele referitoare la *medicine-men* (vracii și vrăjitorii Americii de Nord). Istoriile false cuprind relatări mai puțin spectaculoase care, de exemplu, explică particularitățile anatomice și fiziologice ale animalelor sau povestesc isprăvile unui anume animal etc. „*Pe scurt, – scrie R. Pettazzoni – în istoriile 'adevărate' avem de-a face cu sacrul și cu supranaturalul; în cele 'false', dimpotrivă, cu un conținut profan [...]*” (cf. Eliade 1978, p. 9). Deși atât în mituri, cât și în basme și fabule personajele au o trăsătură comună: „*nu fac parte din lumea cea de toate zilele*” (Eliade 1978, p. 11), totuși „*indigenii au simțit că e vorba de 'istorii' radical*

diferite. Căci tot ce e relatat îi privește direct, pe când basmele și fabulele se referă la evenimente care, chiar dacă au produs schimbări în lume (cf. particularitățile anatomice sau fiziologice ale anumitor animale), n-au modificat 'condiția' omului ca atare" (Eliade 1978, p. 11). Practic această diferențiere între cele două tipuri de istorii – false și adevărate – este aceeași cu cea dintre memorie și imaginație colectivă. În timp ce istoriile adevărate sunt considerate relatări ale unor fapte petrecute cu adevărat într-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat – în acest sens, Eliade considera mitul „solidar cu ontologia”, adăugând în continuare că acesta „nu vorbește decât despre realități, despre ceea ce s-a întâmplat cu adevărat, de ceea ce s-a manifestat pe de-a-ntregul” (Eliade 1992, p. 89) –, istoriile false sunt considerate ca fiind pure invenții, povestioare hazlii. Caracterul sacru al miturilor a fost intuit încă de la începutul secolului de Emile Durkheim, în *Formele elementare ale vieții religioase* el definind credințele, miturile, dogmele, legendele ca fiind „fie reprezentări, fie sisteme de reprezentări exprimând natura lucrurilor sacre, însușirile și puterile care le sunt atribuite, evoluția lor, raporturile dintre ele și lucrurile profane” (Durkheim 1995, p. 45).

Mitul este deci incomparabil mai important pentru omul arhaic decât fabulele și basmele deoarece îl vizază direct: „mitul îl învață 'istoriile' primordiale care l-au constituit din punct de vedere existențial și tot ce se referă la existența lui și la propriul său mod de a exista în Cosmos [...]” (Eliade 1978, p. 12). Miturile joacă astfel un rol deosebit de important în autodefinirea indivizilor, oferindu-le principalele repere necesare. Eliade remarcă deosebirea dintre modul în care se autodefineste omul modern și omul societății arhaice. În timp ce cel dintâi se consideră produsul desfășurării istoriei universale, cel de al doilea se consideră rezultatul desfășurării unei lungi serii de evenimente petrecute în timpuri mitice, deci al unei istorii sacre. Mai mult, în timp ce omul modern nu se simte dator să cunoască toate aceste evenimente istorice care au dus la formarea sa, omul arhaic „[...] e nu numai obligat să-și rememoreze istoria mitică a tribului său, dar el reactualizează periodic o parte destul de mare din ea” (Eliade 1978, p. 13). Miturile reprezintă deci o formă de concretizare a memoriei colective referitoare la evenimente sacre din viața colectivității arhaice pe care toți membrii acesteia trebuie să și le însușească.

Utilitatea miturilor constă, în concluzie, în capacitatea lor de a conserva și de a relata, prin intermediul oratorului, evenimente deosebit de importante pentru viața comunității, evenimente petrecute în vremuri mitice. Miturile nu dezvăluie însă doar originea lucrurilor, ci ele ne arată și „unde le putem găsi și cum le putem face să apară atunci când ele dispar” (Eliade 1978, p. 14).

În zilele noastre, oamenii nu au uitat evenimentele, acțiunile care, deși petrecute cu mult timp în urmă, le-au marcat indirect viața. Aceste evenimente istorice sunt readuse în atenția indivizilor la intervale regulate de timp printr-o serie de ceremonii comemorative. Eliade sublinia deosebirea care există între acest tip de

ceremonii și cele desfășurate de populațiile societăților arhaice, arătând că, deși îl readuc în atenția lor, indivizii societăților moderne nu reactualizează, nu retrăiesc propriu-zis acel eveniment. „*Pentru omul societăților arhaice, dimpotrivă, ceea ce s-a petrecut ab origine e susceptibil să se repete prin forța riturilor. Esențialul pentru el e, așadar, cunoașterea miturilor. Nu numai pentru că miturile îi oferă o explicație a lumii și a propriului său mod de a exista în lume, ci mai ales pentru că, rememorându-și-le, reactualizându-le, el e în stare să repete ceea ce zeii, eroii sau strămoșii au făcut ab origine*” (Eliade 1978, p. 13). În societățile arhaice „*nu e vorba de o comemorare a evenimentelor mitice, ci de reiterarea lor*” (Eliade 1978, p. 19). Și totuși, vom vedea cum în societatea contemporană au existat și momente în care ceremoniile comemorative s-au apropiat într-o măsură foarte mare de ritualurile ancestrale, fiind construite sub forma unor re-puneri în scenă a evenimentelor petrecute în trecut.

După cum se poate vedea, este aproape imposibil a se da o singură definiție, unanim acceptată de către cercetători, mitului. După cum scria Eliade, „*mitul este o realitate culturală extrem de complexă care poate fi abordată și interpretată în perspective multiple și complementare*” (Eliade 1978, p. 5), de aceea definiția cea mai largă și mai cuprinzătoare pe care o consideră adecvată mitului este următoarea: „*mitul povestește o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al 'începuturilor'*” (Eliade 1978, p. 5–6).

### Ritualurile ca repere ale memoriei colective

Aflăte mereu în apropierea miturilor, adesea asociate acestora, sunt ritualurile. Venind tot dintr-un trecut îndepărtat, acestea au prezentat și ele o mare fascinație asupra cercetătorilor. Definiția ritualurilor nu a stârnit controversele apărute în cazul definirii miturilor, ele fiind considerate, în general, ca „*activități obsesiv de repetitive*” (Kluckhohn 1942, p. 78). Dacă mitul este relatarea unei istorii sacre, ritualul este o acțiune repetitivă care adesea se referă la acea istorie sacră. În schimb, controversele au reapărut în stabilirea unui raport între mit și ritual. În timp ce unii cercetători considerau mitul ca o justificare a ritualului, alții erau de părere că miturile au dat naștere la diverse ritualuri. Ambele poziții erau argumentate puternic de exemple concrete, astfel că singura concluzie care putea fi trasă era aceea că „*miturile și ritualurile tind să fie în mod intim asociate și să se influențeze reciproc*” (Kluckhohn 1942, p. 65). După cum aprecia Clyde Kluckhohn, discuțiile pe marginea relației dintre mit și ritual se aseamănă foarte mult cu cele de tipul „oul sau găina”. Nu se poate spune cu exactitate care a apărut primul – mitul sau ritualul –, deoarece există exemple care să susțină ambele versiuni. Din această cauză, cercetătorii nu ar trebui să își piardă timpul în discuții de principiu inutile, ci să studieze mai îndeaproape rolul



pe care miturile și ritualurile îl îndeplinesc în societate. Într-o lume incertă, schimbătoare, miturile și ritualurile oferă anumite repere, puncte fixe, în funcție de care indivizii societăților arhaice își pot structura existența și memoria colectivă. Ele oferă și repetă soluțiile găsite altă dată de eroii exemplari sau de strămoșii comunităților, eliminând în felul acesta teama de necunoscut.

Există însă și anumite deosebiri referitoare la modul în care miturile și ritualurile susțin memoria colectivă. Referindu-se la asemănările și deosebirile existente între mituri și ritualuri, Paul Connerton face astfel o remarcă semnificativă în acest sens: „*există un element de invarianță încifrat în structura ritualului care nu este prezent în mit*” (Connerton 1989, p. 54). În timp ce materialul mitic conține o sumă de potențiale înțelegeri ce pot ulterior să fie valorificate într-o formă sau alta, ritualurile au un potențial de variație mult mai mic. „*Toate ritualurile, este adevărat, trebuie să fie inventate până la un punct, iar detaliile compoziției lor pot evolua sau varia în conținut sau semnificație de-a lungul timpului. Totuși, rămâne un potențial de invarianță care este încrustat în rituri, dar nu și în mituri, în virtutea faptului că e intrinsec naturii riturilor, dar nu și miturilor, ca ele să specifice relația care ia naștere între performanța ritualului și ceea ce participanții interpretează*” (Connerton 1989, p. 57). În consecință, „*[...] dacă trebuie luate precauții considerabile pentru a asigura identitatea materialului simbolic al unei culturi, ar fi de recomandat direcționarea acestor precauții în sensul asigurării identității ritualurilor sale*” (Connerton 1989, p. 57).

Ritualul dispune de acest potențial mic de variație datorită unor caracteristici aparte de care dispune: limbaj performant și formalizat, pe de o parte, iar pe de altă parte de postură, gesturi, mișcări specifice. Limbajul utilizat în cadrul ritualului are două caracteristici ce îl transformă într-un mijloc mnemotehnic. Prima caracteristică este aceea că acesta este folosit doar în cadrul acțiunii rituale în sine. În cadrul „performance”-ului, în acest sens ritualul putând fi denumit ca „limbaj în acțiune” („performative language”). Ritualul este însă și un limbaj formalizat, aceasta reprezentând cea de a doua caracteristică. Afirmatiile tind să devină stereotipizate și ordonate în secvențe ce variază într-o măsură mai mare sau mai mică. Aceste secvențe nu sunt alcătuite de cei ce le interpretează, ci sunt constituite într-un canon, ceea ce le permite repetabilitatea exactă. Limbajul rămâne neschimbat în cadrul ritualului, ca la data constituirii, fiind dovada acelui eveniment. Performarea în sine mai conține și elemente legate de postură, gestică și mișcare, caracterizate de aceeași invarianță ca și limbajul. Chiar mai mult, dacă acesta din urmă poate fi supus interpretării (datorită ambiguității, indeterminării, nesiguranței, plurisemantismului), elementele componente ale limbajului nonverbal au mai puține posibilități de interpretare. Și totuși, există și pentru limbaj anumite canoane de interpretare („paralelisme canonice”) care îngrădesc posibilele

interpretări. În ritual, secvențele verbale fixe, schemele de mișcare și chiar fixarea flexibilității intonației sunt componente interdependente, ce alcătuiesc un tot compact mult mai rezistent în fața schimbărilor timpului decât mitul.

Datorită acestor caracteristici aparte, ritualul își păstrează conținutul într-o formă relativ intactă, rezistând trecerii timpului. Totodată însă, datorită acestui aspect aparte al limbajului și mișcărilor performate în cadrul ritualurilor sau al ceremoniilor, ce le conferă acestora un caracter spectaculos, ele rămân adânc întipărite în memoria participanților, perpetuându-se în felul acesta prin intermediul memoriei colective. Uneori aspectul colectiv era impus anumitor ceremonii tocmai cu acest scop. Georges Duby relatează cum în societatea feudală, în care numărul neștiutorilor de carte era foarte mare (numai preoții știau să scrie și să citească), se ducea o continuă luptă împotriva uitării, amintirea colectivă fiind transmisă prin ceremonii „de neuitat”. *„Orice act oficial de oarecare importanță trebuia să fie public, să se săvârșească în fața unei adunări numeroase, ai cărei participanți îi păstrau în memorie amintirea, și de la care se aștepta ca mai târziu să depună mărturie de ceea ce au văzut și au auzit [...]. Oamenii aveau grijă să strecoare printre cei de față copii de vârstă fragedă, iar uneori chiar să-i și pălmuiască, chiar cu violență, când ceremonia respectivă atingea punctul culminant, în speranța că, amintirea spectacolului legându-se de amintirea durerii, aceștia nu vor uita atât de repede ceea ce se petrecuse în fața lor”* (Aries și Duby 1997, p. 152–153, vol. 9). Pentru a asigura o durată cât mai mare informațiilor referitoare la diverse ceremonii, de față erau aduși, după descrierea lui Georges Duby, și copii. Iar, pentru ca amintirea să fie mai puternic întipărită în mintea acestor viitoare surse de memorie care erau copiii, spectacolul propriu-zis era adesea însoțit de lovituri și bătăi. Acest fapt este întâlnit, cu același scop, și în vechile obiceiuri românești de stabilire a hotarului. Studiind istoria dreptului românesc, George Fotino tratează și această modalitate inedită de asigurare a memoriei hotarului, arătându-i importanța deosebită: *„Cum o hotărnicie săvârșită astăzi putea să fie repusă în discuție mai târziu și cum hrisoavele și zapisele în care se vorbea de acea hotărnicie se puteau pierde sau strica, se obișnuia ca acești bătrâni hotarnici, pentru a menaja viitorului probe, să se însoțească atunci când umblau de-a lungul mejdinelor, de unul sau mai mulți copii cărora, în tot lungul hotarelor, li se trăgea o sfântă bătaie pentru ca acești copii să n-o uite și, odată cu amintirea acestei păruiei, să păstreze însăși amintirea hotarelor de-a lungul cărora numai pielea lor știuse ce pățise. Și mai târziu, când fi-vor și ei bătrâni, aducându-și aminte de această bătaie, să-și aducă aminte și de acele hotare și să poată mărturisi și ei, când va fi nevoie, pe unde apucaseră ei vechile hotare”* (Fotino 1972, p. 34). Citând diverse documente din secolul al XVIII-lea, ce menționează această practică, George Fotino arată că acest obicei era întâlnit încă din antichitate în vechea Romă, unde *„martorii erau trași de urechi pentru a ține mai bine minte”* (Fotino 1972, p. 35). De asemenea, îl găsim în numeroase documente diplomatice

occidentale din secolele al XI-lea și al XII-lea, unde sunt menționați ca martori copii cărora li se răsucesc urechile sau care sunt trași de păr, „*ca să ție minte*” (Fotino 1972, p. 36).

În felul acesta, reperatele scrise (zapise, hrisoave, documente) erau întărite de reperatele memoriei „vii”, a oamenilor (bătaia, adânc întipărită în memoria indivizilor, avea să se constituie într-un veritabil reper al acesteia). Același lucru am văzut că se realiza și în cazul ceremoniilor. Ceremoniile sunt însă de două tipuri: cele care se repetă cu o oarecare regularitate în timp (care își asigură în felul acesta singure supraviețuirea) și cele care nu se repetă în timp (care, din această cauză, au o durabilitate mai redusă în cadrul memoriei colective). În sprijinul acestora din urmă sunt, așadar, aduse reperatele individuale suplimentare: bățiile. Cum pedepsele punitive rămân adânc întipărite în mintea copiilor, în special cele care produc durere fizică, și cadrul în care acestea au fost aplicate avea să se transmită o dată cu amintirea lor.

### Ceremoniile comemorative în societatea posttradițională sau „modernă”

Cele de mai sus au descris legătura dintre mituri, ritualuri și memoria colectivă în cadrul societăților arhaice, în continuare urmând a fi prezentate particularitățile acestei relații în cadrul societăților „moderne” sau posttradiționale.

În societatea „modernă” coexistă două categorii de mituri și ritualuri „arhaice”:

a. Pe de o parte este vorba de cele ce provin din societățile arhaice încă „vii”, așa-numitele societăți „primitive” (chiar dacă termenul nu este întru totul adecvat).

b. Pe de altă parte este vorba de cele ce provin din timpuri străvechi, accesibile astăzi grație scrierilor unor oameni de cultură care au alcătuit adevărate culegeri mitologice sau au relatat pe larg diferite obiceiuri și practici ancestrale sau care pur și simplu s-au perpetuat de-a lungul timpului, pierzându-și semnificația originară.

Acestora li se adaugă însă și anumite forme noi, inedite, de mituri și ritualuri specifice acestei perioade istorice.

În timp ce rolul miturilor și al ritualurilor în societățile arhaice încă vii este mai lesne de realizat, studierea rămășițelor acestora, transmise din vremuri imemorabile, este mult mai anevoioasă. Fiind lipsit de orice relatare orală, cercetătorul nu se poate baza decât pe relatările scrise de către marii gânditori referitoare la specificul și conținutul miturilor și al ritualurilor în lumea arhaică (fiind nevoie să considere aceste scrieri ca fiind adevărate, deși această certitudine nu o va putea avea niciodată), pentru a recupera rămășițele acestora transmise până în prezent. Există multe scrieri care încearcă să identifice așa-numitele elemente „păgâne” din religia creștină și care lansează diverse teorii privitoare la modalitatea

în care ele au fost preluate și ulterior integrate acesteia. Mircea Eliade afirma în acest sens: „*s-ar putea spune că o parte din religia populară a Europei precreștine a supraviețuit, camuflată sau transformată, în sărbătorile calendarului și în cultul sfinților. Timp de mai bine de zece veacuri, biserica a trebuit să lupte împotriva aflului continuu de elemente 'păgâne' [...] în practicile și legendele creștine. Rezultatul acestei lupte înverșunate a fost mai curând modest, mai ales în sudul și în sud-estul Europei, unde folclorul și practicile religioase ale populațiilor rurale mai înfățișau încă, la sfârșitul celui de al XIX-lea veac, figuri, mituri și ritualuri din cea mai îndepărtată antichitate, ba chiar din protoistorie*” (Eliade 1978, p. 160). Supuse procesului de prelucrare propriu memoriei colective, dar și factorilor de natură politică și religioasă, miturile și ritualurile ancestrale au ajuns până în zilele noastre în forme ciopârțite și transformate ce cu greu pot fi identificate de către cunoscătorii în domeniu.

Rolul miturilor în societățile arhaice este deci acela de perpetuare a unor informații referitoare la evenimente considerate cruciale pentru viața comunității, iar cel al ritualurilor de a-i face pe membrii comunității respective să re trăiască acele evenimente în mod periodic. O dată cu evoluția societăților, aceste forme au supraviețuit în mod camuflat, mai mult sau mai puțin complete, dar procesul de memorare a evenimentelor definitorii pentru o comunitate și de reactualizare a lor nu a încetat, fiind create noi forme de „mituri” și noi „ritualuri” care să preia această funcție într-o formă adecvată noilor condiții sociale.

Studiind felul în care societățile își amintesc anumite evenimente, Paul Connerton remarca faptul că „*toate riturile sunt repetitive, iar repetiția automat implică continuitate cu trecutul. Dar există o clasă aparte de rituri care au o privire înapoi explicită și caracter calendaristic*” (Connerton 1989, p. 45), această clasă de rituri fiind denumită de autor **ceremonii comemorative**. Ceremoniile comemorative constau în amintirea unui eveniment care a avut loc de cele mai multe ori la o dată fixată istoric, printre acestea numărându-se atât comemorări sacre (Anul Nou, comemorarea sfinților creștini), cât și profane (sărbători naționale), atât comemorări naționale sau mondiale, cât și individuale (zile de naștere). Ceea ce le deosebește de celelalte ritualuri este aceea că „*ele nu implică simplă continuitatea cu trecutul, ci solicită în mod explicit o astfel de continuitate*” (Connerton 1989, p. 45), ele co-memorează, își amintesc de un anumit eveniment în comun, în colectiv. Aceste ceremonii au păstrat anumite elemente caracteristice ritualurilor arhaice, și anume ele re-pun în scenă uncori (re-încenează) anumite evenimente petrecute în trecut. Dacă însă prin intermediul ritualului membrii societăților arhaice re trăiau propriu-zis actul inițial, producând în acest fel reversibilitatea timpului, în cazul ceremoniilor comemorative, puține sunt acelea care ating acest grad de identificare cu acțiunea originală, de cele mai multe ori participanții fiind conștienți de distanța temporală existentă între ei și aceasta. Actele sunt repetate într-o formă ce se dorește cât mai apropiată de original (deși poate suferi anumite modificări datorită în special contextului politic din

epocă sau chiar procesului de restructurare a memoriei), pe de o parte pentru ca acesta să nu fie uitat, iar pe de altă parte pentru ca semnificația lui, spiritul ce însoțea acel eveniment să continue să existe și după ce a luat sfârșit.

Cerința comemorării unui set de evenimente fondatoare desfășurate cu mult timp în urmă, în forma ritualurilor, este cel mai bine exprimată în marile religii ale lumii, unde apare cu regularitate.

Apariția și difuzarea creștinismului a provocat numeroase transformări în cadrul societății evului mediu. Devenind ulterior religie și ideologie dominantă, creștinismul a dus la împărțirea memoriei colective într-o „*memorie liturgică*” și o „*memorie laică*” (Le Goff 1988, p. 130). În ceea ce privește această „nouă” memorie liturgică, Paul Connerton remarca faptul că, spre deosebire de miturile societăților arhaice, creștinismul (deși a preluat sub o formă sau alta o serie de mituri și ritualuri „păgâne”) este foarte strâns legat de originea sa istorică unică, stabilită la un moment istoric clar definit. Timpul evocat în *Biblie* nu este, ca în religiile arhaice, un timp mitic, iar evenimentele recapitulate anual în calendarul sacru nu trebuie privite ca evenimente care au avut loc „la începuturi”, în „*illo tempore*”. Creștinismul începe o dată cu seria de evenimente care are ca punct central crucificarea. Istoricitatea crucificării și data la care aceasta a avut loc nu sunt puse la îndoială. Toate aceste evenimente au avut loc într-o perioadă istorică foarte bine definită, și anume: perioada în care Pontiu Pilat era guvernatorul Iudeii. Creștinismul „*ne învață cum revelația divină și-a asumat o formă istorică, că Dumnezeu a intervenit în istoria umanității și că vocația creștinilor este aceea de a-și aminti și comemora istoria acelei intervenții*” (Connerton 1989, p. 46). În consecință, acele evenimente și perioada respectivă sunt comemorate anual în Vinerea Mare și cu ocazia festivităților de Paște. Practic întregul an creștin este articulat în jurul sărbătorii pascale ce recapitulează și chiar re-încenează variatele faze ale patimilor lui Isus. Strâns legată de acest ciclu anual există și o periodicitate săptămânală: în fiecare duminică are loc Liturgia ce culminează în final cu Sfânta Euharistie la ortodocși, în care toți credincioșii sunt împărtășiți. Prin această împărtășanie, fiecare participant credincios comemorează Cina cea de Taină. Practic, „*nu există credincios sau act de devoțiune care să nu se refere înapoi, fie direct, fie indirect, la Hristos cel istoric*” (Connerton 1989, p. 47). Slujbele religioase sunt susținute în funcție de diverse evenimente din viața lui Isus, sărbătorile religioase sunt direct legate de principalele evenimente din viața acestuia: nașterea, pătimirea și moartea, apostolii, sfinții sunt personaje la care se face referire în *Biblie* și a căror viață a fost schimbată, direct sau indirect, de evenimentele prin care a trecut Isus etc. „*Actul crucificării este simbolizat în fiecare semn al crucii: el în sine este o comemorare condensată, o narațiune concretizată, o evocare a faptului istoric central și a credinței religioase centrale a creștinismului*” (Connerton 1989, p. 47). Atât iudaismul, cât și creștinismul apar

astfel ca „*religii ancorate din punct de vedere istoric și teologic în istorie*”, ca adevărate „*religii ale amintirii*”, după cum le denumea O.G. Oexle (cf. Le Goff 1988, p. 131), ce își centrează ceremoniile în jurul unor evenimente petrecute într-un trecut istoric, ce este astfel cu regularitate comemorat.

Modalitățile prin care Biserica creștină a încercat să mențină vii elementele biblice în memoria credincioșilor sunt subtile și variate, depășind uneori cadrul fizic îngust al lăcașurilor de cult. Astfel, în perioada Renașterii italiene, în Quattrocento, „*liturghiile publice*”, cum le denumește Pierre Francastel, constituiau un punct de atracție deosebit în epocă. Aceste ceremonii publice, desfășurate pe străzile marilor orașe italiene, erau închinat unui personaj biblic și aveau în centrul atenției o „*nuvola*”, o mașinărie ingenioasă, construită în scopul măririi spectaculozității evenimentului. În *Realitatea figurativă*, Pierre Francastel descrie amănunțit alcătuirea „*nuvolei*”, precum și desfășurarea procesiunii: „*Este vorba de un cadru de lemn susceptibil fie de a fi purtat pe brațe, fie de a fi montat pe sol, pe suporturi. În centrul acestui cadru este fixată, vertical, o tijă de fier suportând la rândul ei, în diagonală, tije laterale mai mici. Pe acest soi de copac sau cuier de fier, se instalează, în centrul unei mandorle, un personaj central, Christos, Fecioara sau un sfânt; tijele de fier erau înfășurate în bumbac, pentru a le face invizibile, iar la extremitățile lor se așezau accesorii, de exemplu mici capete de îngeri sau de heruvimi de carton pictat, ba chiar copii vii. Totul era mobil și se învârtea în jurul axului principal. Se plimba astfel, de-a lungul străzilor Florenței sau ale altui oraș, o 'Înviere' sau o sfântă Fecioară în slăvi, un sfânt Sebastian sau oricare alt personaj sacru. Alaiul se oprea la răspântii, și atunci se făcea o întregă liturghie omagială în cinstea figurii ridicate pe nuvola și oferită în mod sugestiv diferitelor puncte ale orizontului. Apoi, purtătorii reliau mașina pe umeri și o transportau mai departe*” (Francastel 1972, p. 297). În acest fel, prin scoaterea ceremoniilor religioase în stradă și prin adăugarea spectaculosului, se dorea mărirea impactului pe care acestea l-ar putea avea asupra unei mase mari a populației. Se pare că „*inventarea nuvolei, obiect când real, când figurativ, a fost de mare ajutor pentru acțiunea Bisericii*” (Francastel 1971, p. 67). Ea accesibiliza în primul rând textul biblic, făcându-l pe înțelesul tuturor, în acest sens, Pierre Francastel apreciind că „*acțiunea sa asupra 'vizualizării' legendelor și asupra imaginației poporului a fost cu siguranță imensă*” (Francastel 1972, p. 298). În al doilea rând, caracterul inedit al reprezentației asigura o adâncă întipărire în memoria publicului a aceluși eveniment și, asociat acestuia, a secvenței biblice reprezentate. Realizate cu scopul de „*a seduce o societate violentă*” (Francastel 1971, p. 79), aceste dramatizări ofereau și adevărate pilde de viață, inducând comportamente sugerate prin reprezentarea unor momente din viața exemplară a lui Isus, a Fecioarei Maria sau a Sfinților. Efectul acestor așa-numite sacre *rappresentazioni*, și în special a *nuvolei*, pare să fi fost atât de mare în epocă, încât numeroși pictori au ținut să le redea cu o mare acuratețe și precizie: *Fecioara cu mantaua* de Ghirlandaio, *Înălțarea Maicii*



*Domnului de Masolino, Închinarea mașilor de Mantegna. Deși nuvola nu a supraviețuit prea multă vreme, nu același lucru se poate spune despre reprezentațiile religioase publice care s-au perpetuat o bună perioadă de timp și după înlocuirea acestora cu alte vehicule procesionale. „Menite, asemenea nuvoalei, să fie purtate pe umeri de către membrii breslelor, toate aceste vehicule procesionale erau în general desemnate sub numele de ‘edificii’. Când, la sfârșitul secolului al XV-lea, se celebra în orașe sărbătoarea Sfântului Ioan, multe din mărturiile timpului enumeră zeci de ‘edificii’ prezentate unul după altul - așa cum se întâmplă și astăzi la Sevilla - purtate pe umeri de membrii diferitelor parohii și confrerii” (Francastel 1971, p. 70). Fiecare cortegiu de astfel de edificii, ieșit în fiecare an pe străzi, se oprea în piețele orașelor, iar o dată ajunse aici actorii ce le însoțeau dădeau reprezentații ce ilustrau subiectul carului sau al edificiului. Ulterior, „această tradiție se continuă în secolele al XVI-lea și al XVII-lea în intrările și în punerea în scenă a teatrului modern pe cale de constituire” (Francastel 1972, p. 334 subsol).*

Astfel, deși inițial Biserica primitivă condamna spectacolele, ulterior, sub impactul concurenței reprezentațiilor păgâne și observând efectul pe care îl are asupra maselor, a ajuns să le preia, mai întâi în interiorul spațiului religios și ulterior chiar în afara acestuia. Funcția acestor reprezentații este surprinsă de D’Ancona care, după relatarea lui Pierre Francastel, „a observat că totul dovedește că reprezentarea dramatică a epizodelor a însoțit mai întâi -- sau chiar a precedat -- liturgia propriu-zisă. Este vorba, de fapt - continuă Francastel -, de a-i reda mai limpede semnificația comemorativă și, de asemeni, de a lega poporul de ceremonii puse în competiție, pentru interesul sentimental și dramatic, cu vechea liturghie teatrală a lumii antice” (Francastel 1972, p. 336-337). Re-trăirea patimilor lui Isus sau re-înscenarea unor momente din viața personajelor biblice, ca o formă de rememorare a acelor evenimente, a cunoscut o mare amploare în evul mediu. Evoluând de la simple puneri în scenă ale unor legende biblice la răstigniri voluntare ale unor persoane evlavioase ce doreau să re trăiască cu adevărat ultima parte a experienței terestre a lui Isus, aceste re-memorări au culminat cu ample manifestări de masă cunoscute sub numele de „cruciade”.

Memoria creștină se manifestă esențial prin memorarea lui Isus și a faptelor sale, dar ea acordă o importanță deosebită și sfinților. Aceștia erau comemorați în ziua sărbătorii lor liturgice (se putea chiar întâmpla ca sfinții cei mai importanți să aibă mai multe sărbători, cum ar fi de exemplu Sf. Petru), zi fixată, de regulă, în funcție de ziua cunoscută sau presupusă ca fiind a martiriului sau a morții lor. Astfel, în calendarul religios, în fiecare zi a anului este comemorat cel puțin un sfânt care a fost recunoscut pentru acțiunile sale îndreptate în direcția apărării sau răspândirii religiei creștine. Printre credincioșii de religie creștină există obiceiul ca fiecărui nou-născut să i se dea un nume din calendarul religios, cu care să fie botezat. Fiecare dintre noi ne interesăm de originea numelui pe care l-am primit, iar în felul acesta,

prin relatarea altora, intrăm în posesia istoriei corespunzătoare acestuia, pe care ulterior o relatăm și altora. Astfel, indirect, istoria faptelor aceluia sfânt continuă să existe prin ființa celui care îi poartă numele. În timp ce sfinții sunt sărbătoriți în ziua morții lor, credincioșii își serbează ziua de naștere (obicei moștenit din antichitate), la care ulterior s-a adăugat și ziua de nume, ziua sfântului al cărui nume îl poartă.

Pe lângă comemorarea ciclică a evenimentelor centrale ce au dat naștere creștinismului, în mediul sacru mai există o categorie căreia i se acordă o atenție deosebită și care este comemorată într-un mod specific, și anume: morții. Referindu-se la importanța acestui cult al morților în cetatea antică, Fustel de Coulanges afirmă: *„Această religie a morții pare a fi cea mai veche pe care a avut-o vreodată rasa umană. Înainte de a adora pe Indra sau Zeus, omul i-a adorat pe morți; omului îi era frică de ei și le adresa rugăciuni. Se pare că sentimentul religios a început cu asta. Poate că vederea morții i-a sugerat omului, pentru prima oară, ideea de supranatural și dorința de a spera dincolo de ceea ce vedea. Moartea a fost primul mister; ea l-a îndreptat pe om pe făgașul altor mistere. Ea i-a înălțat gândirea de la vizibil la invizibil, de la trecător la etern, de la omenesc la divin”* (De Coulanges 1984, vol. 1, p. 38–39). Așadar, nelipsit din cadrul nici unei culturi, *„cultul morților a ocupat întotdeauna un loc central în viața religioasă instinctivă a popoarelor”*. Treptat, *„pe măsură ce aspirațiile sale deveneau mai autentice creștine și erau mai îndeaproape dirijate de biserică, ritualurile destinate morților s-au amplificat”* (Duby 1987, vol. 2, p. 104), dar au cunoscut și o schimbare radicală. Lumea creștină se ruga pentru morții săi, atitudine cu totul nouă față de cea a antichității, în care morții erau considerați zei și invocați să ocrotească familia din care proveneau. După cum afirma Salomon Reinach, *„păgânii se rugau de morți, în timp ce creștinii se roagă pentru morți”* (cf. Le Goff 1995, vol. 1, p. 88). O dată cu apariția creștinismului, morții își pierd atributul de divinități. Cei rămași în viață nu se mai roagă sufletelor celor morți, ci lui Dumnezeu, pentru *izbăvirea sufletelor lor*. Cea dintâi mărturie a acestei noi practici datează (cf. Le Goff 1995, vol. 1, p. 89) de la sfârșitul secolului al V-lea sau începutul secolului al VI-lea, găsindu-se sub forma unei inscripții de pe mormântul unei galo-romane din Briord: *„pro redemptionem animae suae”*, „pentru izbăvirea sufletului său”.

*„Cultul morților îngăduia alte punți spre trecut, mai ales prin intermediul pomelnicelor ce aveau, în primul rând, o menire mnemotehnică. Cel puțin așa este de înțeles rostul lor, după constatarea adăugată la sfârșitul unui pomelnic din noiembrie 1756 de mitropolitul Iacob Putneanu: ‘trecând și schimbându-se vremile, trec și se schimbă și oamenii și se uită pomenirea lor’ ”* (Lemny 1990, p. 161). Un loc de cinste în cadrul pomenirii morților îl avea pomenirea ctitorilor lăcașului de cult în care se oficia slujba. Obișnuită în liturgia bizantină, pomenirea ctitorilor a fost și mai este și astăzi practică de români, dar se pare că de abia începând cu secolul al XVIII-lea numărul de pomelnice începe să crească, datorită

griji manifestate de anumiți prelați. Personalități cum ar fi: Nathanail Ieromonahul (care a scris primul pomelnic închinat ctitorilor Mitropoliei Moldovei), Vartolomeu Măzăreanu și Dionisie Eclesiarhul au îmbogățit „*numărul textelor menite să rememoreze numele celor trecuți în eternitate și să împrățieze pe această cale memoria colectivă*” (Lemny 1990: p. 162). În afara pomenirii morților în cadrul slujbei religioase există și slujbe separate pentru morți, în care aceștia sunt pomeniți individual. De regulă, aceste slujbe se fac în ziua înmormântării și ulterior sunt repetate periodic, la parastase. O semnificație puternic mnemotehnică o are în acest context expresia „*Vesnica pomenire*” care se cântă răposatului la sfârșitul slujbei de înmormântare și la parastase. Prin aceasta „*ne rugăm lui Dumnezeu ca, pe de o parte, El să-și aducă pururea aminte de cel răposat [...], iar pe de alta, noi, cei vii, să păstrăm o neîntreruptă aducere-aminte de dânsul, să nu-l lăsăm în uitare, ci să-l pomenim totdeauna, rugându-ne pentru dânsul*” (*Învățătura de credință creștină ortodoxă* 1992, p. 299). Tot în nume individual se fac și pomenile sau praznicele morților care reprezintă mese date în cinstea și întru pomenirea lor (toate rudele se adună în jurul mesei pentru a-l pomeni pe defunct). Prin extensie, anumite acte de întraajutorare a celor în nevoie au preluat numele de „pomană”, fiind denumite astfel toate actele milostive făcute pentru pomenirea și folosul morților, cum ar fi de pildă hainele sau lucrurile care se dau săracilor. Deși, de cele mai multe ori, datoria îndepărtării uitării revine celor rămași în viață, în special rudelor defunctului, presupunând o mare solidaritate între cei vii și cei morți, în unele cazuri, pentru a fi sigur de existența acestei solidarități, muribundul însuși ține să se asigure de pomenirea sa ulterioară: „*Un oarecare mare senior din Gasconia, seniorul de Buch, cerea prin testament, în afara celor cincizeci de mii de slujbe oficiate în anul morții sale, să fie comemorat timp de șaizeci și unu de ani și să aibă optsprezece capelani*” (Duby 1987, vol. 2, p. 106).

Pe lângă aceste pomeniri individuale ale morților există și anumite pomeniri care se fac într-o formă colectivă, în numele a mai multor persoane defuncte. Jacques Le Goff amintește de obiceiul comunităților monastice din Irlanda, începând chiar din secolul al VII-lea, de a însemna pe suluri numele morților, pe care ulterior le trimiteau în semn de înștiințare mănăstirilor comunității (Le Goff 1995, vol. 1, p. 212). „*Mai târziu apar necrologurile, listă cu defuncții, pe marginea unui calendar, citită îndeobște la slujba de dimineață, fie în biserică, fie în adunarea canonicilor, și pomelnicele, care, în mod obișnuit, nu sunt făcute să fie citite, ci să amintească de slujbele de comemorare stabilite de unii defuncți și faptele milostive (cel mai adesea, împărțitul pomenilor) legate de ele*” (Le Goff 1995, vol. 1, p. 213).

Încă o dovadă a faptului că morții nu trebuiau să fie sortiți uitării sunt registrele mortuare, sub diversele lor forme.

O importanță deosebită în schimbarea modalității clasice de pomenire a morților din cadrul credinței catolice a avut-o *ordinul călugărilor clunisieni*” (de la vestita mănăstire Cluny) ce s-au remarcat în epocă prin grija deosebită și originală

pentru morți. „Într-adevăr. Cluny, deși ține seama de caracterul elitist al legăturilor dintre cei morți și cei vii în ceea ce privește grupurile conducătoare, extinde o dată pe an liturghia solemnă la ansamblul morților. La mijlocul secolului al XI-lea, probabil între 1024 și 1033, Cluny instituie pomenirea morților la 2 noiembrie, legată de sărbătoarea Tuturor Sfinților din ajun” (Le Goff 1995, vol. 1, p. 213). Pentru prima oară, în cadrul catolicismului, morții aveau propria lor zi de comemorare care, ulterior, datorită prestigiului de care se bucura acest centru monahal în lumea creștină, avea să fie celebrată pretutindeni.

Și în cadrul Bisericii ortodoxe există astfel de zile închinată comemorării morților: pe 21 februarie (când se serbează Moșii de iarnă) și pe 6 iunie (când sunt Moșii de vară). În afara acestor două sărbători mari există însă încă șase sămbete dedicate acestui scop și chiar o zi aparte dedicată comemorării eroilor (28 mai).

Putem considera aceste manifestări ca fiind urme sau rămășițe ale cultului strămoșilor, cult preluat și dezvoltat de către creștinism din societățile arhaice. De altfel, strămoșii, indiferent cine sunt aceștia, eroi sau oameni obișnuiți, sunt pomeniți în toate religiile lumii și cinștiți în mod specific. Dacă însă, inițial, în antichitate, această comemorare a morților se făcea din frică pentru cei dispăruți care, dacă ar fi fost uitați, ar fi ieșit din morminte pentru a-i pedepsi pe urmașii lor neglijenți, ulterior teama s-a risipit, rămânând doar sentimentul datoriei față de morți.

Ceremoniile comemorative există însă nu doar în cadrul lumii sacre, ci și în contextul **universului profan**. Spre deosebire însă de cele dintâi, comemorările din mediul profan dețin o caracteristică aparte: ele nu se referă întotdeauna la un anume eveniment sau personaj prototipic, ci, în funcție de epoca sau perioada istorică, la un anume eveniment sau altul, la un anume personaj sau altul. Ele nu dețin astfel caracterul stabil din cadrul spațiului religios, ci se află într-o continuă schimbare și transformare. Istoricii au arătat că „ori de câte ori instituțiile sociale pentru care erau alcătuite 'vechile' tradiții începeau să se zdruncine sub impactul schimbării sociale rapide, avea loc o invenție generalizată și instantanee de noi ritualuri” (Connerton 1989, p. 51). De altfel, se pare că acest fenomen s-a dovedit a fi “atât o problemă generală, cât și un fenomen de un interes aparte în societățile posttradiționale” (Connerton 1989, p. 51). În cele mai multe cazuri aceste noi ritualuri luau forma ceremoniilor comemorative. „Laicizarea sărbătorilor și al calendarului în numeroase țări facilitează multiplicarea comemorărilor” (Le Goff 1995, p. 158), dintre care cele mai multe erau menite să realizeze legătura prezentului cu un trecut corespunzător ideologiei promovate de clasa socială aflată la putere. Exemple de astfel de ceremonii: Ziua Bastiliei, din Franța, și Războiul Franco-Prusac, din Germania. Cea dintâi a devenit o dată de însemnătate istorică în 1880, iar cea de a doua în 1896, când a avut loc cea de a 25-a aniversare, cu această ocazie organizându-se și o ceremonie comemorativă. În ambele cazuri, contextul politic în care acestea au fost instituite

demonstrează natura lor pur ideologică. În Franța, burghezia moderată republicană a inventat acest ritual de comemorare, la care participa cu entuziasm, în fiecare an, întreaga națiune franceză, pentru a ține departe și a descuraja orice acțiune a opoziției de stânga. În același fel, în Germania, regimul lui Wilhelm al III-lea a instituit ceremonia cu scopul de a asigura populația, care nu avusese nici o definiție politică înainte de 1871, că avea cu adevărat nevoie de o identitate națională, iar acest lucru a fost realizat prin comemorarea unificării Germaniei de către toți supușii din cadrul noului imperiu.

Aceste ceremonii sunt însoțite de cele mai multe ori și de către un „mit” corespunzător evenimentului comemorat, mit care, în funcție de contextul politic respectiv, poate dobândi un sens sau altul.

Am putea afirma că, prin mijloacele variate de care dispun, ceremoniile comemorative sunt cele mai complexe repere ale memoriei colective. Îmbinând vizualul cu auditivul, limbajul verbal cu cel nonverbal, ele rămân adânc întipărite în memoria colectivităților. Dar, deși efectul produs este puternic, durata lor este relativ mică în timp comparativ cu al altor tipuri de repere (opere artistice, repere naturale). Și totuși, există diferențieri din acest punct de vedere chiar în interiorul categoriei: ceremoniile cu un grad mare de repetabilitate, îndeplinite de o bucată de timp și adânc întipărite în viața colectivității dispar mai greu și sunt cu greu îndepărtate, în timp ce cele relativ noi și cu un grad mai redus de repetabilitate în timp dispar mai rapid și sunt mai ușor de îndepărtat.

De-a lungul timpului se pot astfel întâlni două fenomene: apariția sau dispariția de ceremonii comemorative sau schimbarea semnificației acordate anumitor ceremonii, ambele realizându-se în funcție de cerințele politice din acel moment istoric. Este firesc ca în momentul unei lovituri de stat sau a unei schimbări radicale, relativ violente și rapide a regimului de guvernare, noul regim să anuleze orice ceremonie ce ar putea aminti în continuare de vechiul regim și să își instituie propriile sale ceremonii care să amintească populației de înfăptuirile sale. Acest fenomen a avut loc și în România postdecembristă, când s-a luat hotărârea desființării ceremoniei comemorative din 23 august, la realizarea căreia participau mii de oameni în fiecare an. Din 1990 a început însă a se comemora Revoluția din Decembrie 1989, în memoria eroilor ce s-au sacrificat în lupta împotriva unui sistem totalitar. Mai există însă și situația, mai puțin radicală, de preluare a unei ceremonii comemorative, dar de a-i schimba semnificația, de a-i modifica „mitul” ce îi stă la bază. Exemple de astfel de schimbare de semnificație există, în mediul sacru, în religia creștină care a preluat numeroase tradiții și sărbători populare. În acest sens, Crăciunul era sărbătorit cu mult înainte de apariția creștinismului, fiind sărbătoarea realizată cu ocazia solstițiului de iarnă. Biserica creștină a preluat această tradiție, puternic înrădăcinată în memoria colectivă, folosind-o astfel pentru consolidarea creștinismului. Există numeroase astfel de cazuri în istorie, în care anumite ceremonii fiind prea puternic înrădăcinate în

memoria colectivă, puterea de expresie a datei la care ele erau celebrate a fost preluată și schimbată doar ca semnificație.

Referindu-se la societatea contemporană, Paul Connerton remarcă și analizează caracterul duplicitar al acesteia, vizavi de utilizarea ritualurilor ca modalități de păstrare a legăturii cu trecutul. Pe de o parte, societatea actuală refuză orice legătură cu trecutul, fiind o societate dinamică, orientată spre nou, iar pe de altă parte, simte totuși nevoia unei continuități cu acesta, în afirmarea naționalității.

Fiind modernă, societatea contemporană nu poate fi tributară unor modele ce vin din trecut, modernitatea necesitând prin definiție o constantă revoluționară a producției, transformarea accelerată a inovării în degradabil, orientarea spre viitor, și nu spre trecut. Toate produsele sunt construite azi pentru a fi dezmembrate mâine, astfel încât ele să poată fi rapid înlocuite sau reciclate. În aceste condiții, păstrarea legăturii cu trecutul ar însemna încetinirea procesului de continuă transformare a societății. După cum afirma chiar Marx, „*capitalismul dăruimă orice imobilitate socială, orice conformare ancestrală sau restricție feudală*” (cf. Connerton 1989, p. 63–64). Modernitatea neagă credința conform căreia viața unui individ sau o comunitate trebuie să-și derive valorile din acte de reamintire performate periodic sau din retrăirea prototipului, și acestea deoarece chiar „*principiul modernității în sine neagă ideea vieții ca o structură de repetiții celebrate*” (Connerton 1989, p. 64). Modernitatea dispune de o temporalitate aparte: fiecare moment e diferit de celelalte și se situează într-o succesiune fixă, ireversibilă. Din această cauză nu poate fi acceptată posibilitatea coexistenței unor timpuri distincte calitativ sacru – profan. De asemenea, scade și credința în existența unor forme de viață exemplare, într-o societate în care nu se pot emite „rețete”, modelele fiind descoperite din mers și schimbate încetincuu. Viața ca o structură de repetiții exemplare este de neconceput.

Existența unei forme de viață care să-și extragă semnificațiile din reanimarea, reamintirea prototipurilor nu trebuie însă a fi considerată ca aparținând prin exclusivitate trecutului. Această formă de existență este posibilă și în zilele noastre, iar dovada cea mai elocventă constă în existența ritualurilor moderne. Dacă acest mod de viață nu ar mai fi solicitat, nu ar mai apare necesitatea inventării de noi ritualuri. Se pare că între 1870 și 1914 țările europene au cunoscut o creștere a ritualurilor „inventate” fără precedent. Jubileele regale, Jocurile Olimpice, Ziua Bastiliei, Turul Franței, toate acestea, sărbătorite la intervale egale de timp, „*căutau să restabilească într-o nouă formă celebrarea repetiției exemplare*” (Connerton 1989, p. 63).

La acestea se adaugă, pe de altă parte, și existența în continuare a marilor religii ale lumii. Dacă ritualurile ar fi considerate ca total inutile, atunci primele care ar fi trebuit să dispară, fiind totodată cele mai puternice și mai vechi dintre ritualurile existente în lumea modernă, ar fi cele din lumea sacră. În realitate, ele nu numai continuă să existe, dar devin tot mai puternice într-o lume în care națiunile



au început să își reclame independența și pe motive religioase, iar conflictele generate de apartenența confesională sunt tot mai frecvente. Aflându-ne într-o perioadă de afirmare a statelor naționale, legătura cu trecutul pare a fi la fel de importantă ca și avântul modernității, deoarece ea conferă specificitate și coeziune.

#### BIBLIOGRAFIE

- Chelcea, Septimiu (1996), *Memoria socială -- organizarea și reorganizarea ei, în Psihologie socială Aspecte contemporane*, Adrian Neculau (coord.), Iași, Editura Polirom, p. 109-119.
- Connerton, Paul (1989), *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- De Coulanges, Fustel (1984), *Cetatea antică. Studii asupra culturii, dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*, București, Editura Meridiane, vol. 1-2.
- Duby, Georges (1987), *Arta și societatea*, București, Editura Meridiane, vol. 1-2.
- Durkheim, Emile (1995), *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Editura Polirom.
- Eliade, Mircea (1978), *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers.
- Eliade, Mircea (1992), *Sacrul și profanul*, București, Editura Humanitas.
- Fotino, George (1972), *Pagini din istoria dreptului românesc*, București, Editura Academiei.
- Francastel, Pierre (1971), *Figura și locul*, București, Editura Univers.
- Francastel, Pierre (1972), *Realitatea figurativă*, București, Editura Meridiane.
- Kernbach, Victor (1973), *Enigmele miturilor astrale*, București, Editura Albatros.
- Kluckhohn, Clyde (1942), *Myths and rituals: a general theory*, in „Harvard Theological Review”, XXXV, p. 45-79.
- Le Goff, Jacques (1988), *Histoire et mémoire*, Éditions Gallimard.
- Le Goff, Jacques (1995), *Nașterea purgatoriului*, București, Editura Meridiane, vol. 1-2.
- Lemny, Ștefan (1990), *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, București, Editura Meridiane.
- „Învățătura de credință creștină ortodoxă (1992), București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.



# PERSONAJE DEMONICE ÎN BASME ROMÂNEȘTI, RUSEȘTI ȘI ALE ALTOR POPOARE

ANTOANETA OLTEANU

Specializarea joacă în folclor un rol de primă importanță, înscriindu-se în raportul stereotipic/originalitate, ce reflectă marca unei creații populare, apartenența ei la fondul cultural oral. Nu toți specialiștii sunt de acord cu o specializare foarte strictă în cadrul diferitelor categorii folclorice. Referindu-se la proza populară, Stith Thompson remarcă faptul că „nu se pot stabili categorii universale ale acestui gen de creație, întrucât gruparea reală în diferite zone (îndepărtate și din punct de vedere istoric) este deosebită” (Thompson, p. 87) – pe aceeași treaptă de civilizație întâlnim, spre exemplu, atât *legendă*, cât și *basm*, încât modelul de evoluție convențional acceptat nu mai poate fi valabil (mit > legendă; mit > basm etc.).

Fiecare categorie folclorică are modalități specifice de realizare, ceea ce o diferențiază de celelalte. Specificul acesta se oglindește la nivel formal, fiecărei categorii fiindu-i proprii alte mijloace de expresie (vers, rimă, melodie, tropi, formule etc.), tematica proprie confirmând, de asemenea, specializarea, prin utilizarea cu precădere a unei funcții (sau a unui complex de funcții) dezvoltate doar de acea categorie folclorică. Dincolo de temele, subiectele, mijloacele de expresie existente în fondul comun, categoriile dispun și de un fond propriu de teme, subiecte etc., care, în ultimă instanță, constituie tocmai specificul lor.

În cele ce urmează ne vom opri doar asupra unui aspect ce reflectă această specializare în cadrul prozei populare, mai precis asupra modalităților de exprimare a fantasticului la nivelul personajelor malefice. Cu excepția câtorva categorii folclorice (basm nuvelistic, legendă istorică, snoavă), fantasticul este bogat reprezentat în proza populară, însă în mod diferit. Când abordăm această problemă, avem în vedere relația folclor/realitate și reflectarea acesteia în diferite aspecte ale creației populare, fantasticul putând fi ori produsul unei activități artistice conștiente (în *basm*, de regulă), ori element de credință (în *legende etiologice*, *povestiri superstițioase*, precum și în unele *basm*e). Prezența anumitor teme și personaje specifice unei categorii în altele, de multe ori incompatibile, se explică tot prin prisma relației sus-amintite, privite însă din punct de vedere evolutiv. Slăbirea credinței duce în general la demitizarea personajelor (fie ele de basm, legendă, povestire superstițioasă) și, de aici, la apariția lor în contexte nespecifice.

La nivelul personajelor malefice, basmul dezvoltă o serie specifică: *balauri, zmei, vrăjitoare, Muma Pădurii* (la ruși – *Baba Jaga*), antipozii ai eroilor (fără a aminti de eroii „negativi” umani, tradiționali antagoniști ai eroului de basm). Povestirea superstițioasă (în continuare ne vom referi numai la aceste două categorii – povestire superstițioasă și basm) – dispune de un set de personaje, rod direct al credinței, a căror existență, origine, activitate etc. sunt explicate *strict* prin prisma credinței în supranaturalul malefic atotprezent, cu care intră în contact, voluntar sau nu, un cu totul alt tip de erou – de multe ori chiar cel ce povestește – aici accentul punându-se pe *verosimilitate*, tocmai ca „suport” al credinței în acest supranatural. Prin slăbirea credinței, personajele malefice specifice povestirii superstițioase (*spirite ale casei, ale apei, pădurii, aerului, diavoli, vrăjitoare* etc.) pătrund și în alte categorii. Basmul le preia, adaptându-le specificului său – personajele respective fiind explicate prin prisma ficțiunii poetice; în povestiri, neverosimilul este rod al unei minți „bolnave” (de foarte multe ori, mai ales o dată cu pierderea credinței, întâlnirile cu aceste personaje le sunt atribuite bigoților, bețivilor, fricoșilor etc.), ceea ce face posibilă conturarea unei categorii aparte care tratează aceste „fenomene”, ele neputând fi incluse nici în basme (fiind totuși rod al credinței), nici în categoria povestirilor superstițioase tradiționale (atitudinea povestitorilor – diferiți de această dată de eroi – fiind detașarea totală față de cele întâmplare, manifestând chiar necredință, ajungând chiar să ironizeze cele prezentate).

Ca atare, prezența personajelor mitologice malefice în basme – ele nefiind o categorie folclorică specifică de realizare a acestor reprezentări – poate fi explicată diferit: a) prin migrarea, contaminarea personajelor; b) prin conversiunea categoriilor folclorice.

a) Migrarea personajelor dintr-o categorie folclorică în alta a fost remarcată demult. V.I. Propp analizează chiar acest proces în lucrarea sa capitală, *Morfologia basmului* (1928): personajele și obiectele sunt schimbătoare, sunt instabile în raport cu acțiunile lor și, de aici, comportamentul personajelor (și nu existența lor ca atare) joacă rolul principal în organizarea subiectului (Propp, p. 25. 90).

Personajele mitologice apar în numeroase basme, dar, cel mai adesea, ele se constituie ca variante ale unuia și aceluiași subiect (Kerbelite, p. 112), nedezvoltând teme tipice (cum se întâmplă în cazul prezenței lor în povestirile superstițioase). Este greu de spus care tip de personaje este primar (povestirea ca subiect mitologic a degenerat în basm sau basmul a dezvoltat în povestire anumite funcții, care au creat, la rândul lor, personaje specifice). Nu avem în vedere acum problema unei evoluții a acestor personaje, ci prezența lor în cele două categorii ale prozei populare.

b) Totuși, vom atinge în treacăt și acest aspect, evoluția fiind, în cazul de față, o trecere de la o categorie folclorică la alta – fenomen explicabil nu atât prin opoziția real/fantastic, verosimil/neverosimil, cât mai ales prin faptul că dispunem, după cum am mai amintit, de un fond folcloric comun, de o sumă de materiale, mijloace și scheme de compoziție de care se folosește atât mitul (în cazul nostru, povestirea superstițioasă), cât și basmul în funcție de specificul său. Fenomenul

poate fi interpretat și prin prisma diacroniei, basmele fiind rezultatul „simplificării”, uneori a totalei „desemantizări” a miturilor. Trecerea dintr-o categorie în alta se realizează și în sens invers, prin dezvoltarea povestirii până la basm. Povestirile superstițioase (memorate sau fabulate) se pot transforma în basme prin schimbarea procedeeleor de narare, a legilor de compoziție etc.

Cercetările făcute asupra prozei populare evidențiază două tipuri principale, fiecare cu speciile aferente. În prima grupă predomină funcția estetică, caracteristică fiind prezența fanteziei creatoare de natură poetică (basmе, povești, anecdote etc.). În cel de-al doilea tip (legende, povestiri, credințe superstițioase) predomină înclinația spre veridic, natura factologică a celor prezentate, funcția fiind întâi cognitivă, și mai apoi estetică (Pomeranțeva, 1975, p. 9).

**Memoratele** (rus. *былички, суеверные мемораты*) se caracterizează prin orientarea către veridic, ele fiind mărturii ale unor întâlniri cu personajele fantastice, de regulă malefice. Scopul declarat al povestirii este de a transmite, de a întări o credință sau alta. Povestitorul face apel în acest sens la autoritatea personală, înfățișând situațiile prezentate drept autentice, trăite de el sau de o altă persoană, bine cunoscută, tot cu autoritate, la care se face referire în momentul povestirii. Trăsăturile distinctive ale memoratelor sunt: acțiune foarte simplă, de regulă într-un singur episod (și nu o succesiune de episoade, cum se întâmplă în fabulate și în basme), focalizarea asupra unui singur tip de personaje, finalul tragic (spre deosebire de basm). Și fără aceste trăsături putem identifica respectiva categorie, dacă acordăm atenție funcțiilor personajelor, care se realizează diferit în basm și în povestire.

Când acțiunile personajelor malefice prezentate în memorat se complică, trecând de la un episod la un subiect complex, avem de-a face cu un **fabulat** (rus. *бывальщина*). Multitudinea detaliilor din fabulat denotă strădania povestitorului de a convinge, vrând astfel să înlătore orice posibilitate de eroare referitor la identitatea personajului în cauză (se face un cumul al trăsăturilor distinctive, adunate din mai multe asemenea întâlniri cu supranaturalul) sau la autenticitatea trăirii, întâlnirii de care vorbește și, mai ales, referitor la existența, verosimilă sau nu, a personajului dat. De asemenea, spre deosebire de memorat, funcția estetică este accentuată, povestitorul având timp și dispoziție pentru a face apel la setul imaginilor poetice tradiționale. Dezvoltându-se în continuare în direcția complicării subiectului și a simplificării funcțiilor, memoratele se pot transforma în basme (Pomeranțeva, 1985, p. 173–183).

Folclorului românesc și celui rus nu le este caracteristică unitatea personajelor de basm, legendă, povestiri superstițioase etc., așa cum se observă la alte popoare (bulgari, sârbi, croați ș.a.), dar aceasta nu înseamnă că nu putem întâlni și în basmele românești și în cele rusești personaje demonice.

Personajele mitologice malefice pot să apară în basme explicit, purtând nume specifice, sub care le întâlnim și în povestiri (*vrăjitoare, strigoi, Mama Pădurii, draci* etc.). În același timp, pot îndeplini și funcții specifice (*realizarea*

*furmecelor, producere de boli, moarte etc.*), dar acest fenomen nu este caracteristic pentru apariția lor în basm. Cel mai adesea are loc nominalizarea directă a eroului, uzându-se de numele personajului malefic, având însă funcțiile tipice personajelor de basm. Aici intră *spirite ale pădurii (lešij), ale apei (vodjanoj, Morskoj car')*, *ale naturii (Morozko, veter, vichor')*, *morți necurați (mertvecy), vrăjitori (ved'my, kolduny)*.

Pe de altă parte, dacă nu considerăm personajele mitologice din basme drept clișee ale genului (numele neoferind suficiente informații referitoare la o altă natură a personajului), ci efectiv intruziuni ale vechilor reprezentări magico-religioase, putem considera că basmele se fac ecoul unor mai vechi concepții despre lume, în care magia, văzută ca o participare activă a individului cunoscător la destinele individuale sau cosmice, este mijlocul prin care se realizează acțiunile tuturor personajelor din basm. Metamorfoza eroului sau a ajutoarelor, instrumentele magice la care aceștia apelează (obiecte, plante ș.a.), precum și gesturile pe care, eroi sau adversari, le fac întru atingerea obiectivului – toate acestea sunt aspecte ale aceleiași realități mitico-magice. Să nu uităm că în basme de cele mai multe ori avem de-a face cu rituri de inițiere, care în mai multe privințe pot fi asimilate miturilor de acest tip; astfel că nu este întâmplător faptul că se face apel la magie, dorindu-se evitarea cu orice preț a „capcanelor” pe care le puteau ascunde situațiile-limită în care se trezea eroul, precum și o finalizare fericită a ritualului.

Există însă în basme situații în care motivul mitologic poate fi identificat, chiar dacă el nu este prezentat explicit, prin recunoașterea funcțiilor specifice din povestirile superstițioase. Povestitorul nu mai face referire conștient la un anumit tip de personaj mitologic, funcțiile acestuia fiind de multe ori extrem de simplificate, caz în care putem vorbi de o prezență implicită a personajului în narațiune (avem în vedere basme de tipul *Punguța cu doi bani, Motanul încălțat* etc., care sunt, de fapt, de factură legendară, eroii în cauză fiind ipostazieri tradiționale ale anumitor duhuri, asupra cărora ne vom opri în studiul nostru).

## SPIRITE PROTECTOARE ALE CASEI ÎN BASME

### Șerpi și rândunele – duhuri ale casei

Motiv mitologic în basme:

1. *Un șarpe este surprins în casă bând lapte. După ce omul îi taie coada, gospodăria are parte numai de nenorociri (ucraineni);*

2. *Un om se mută într-o casă de unde venea un duh sub forma unui șarpe de foc. Șarpele îi omoară calul; omul se bate cu el, dar este ispitit de aurul pe care îl*



aruncă demonul. Nu respectă jurământul făcut șarpelui și acestu îi distruge familia (ucraineni)<sup>1</sup>.

3. *Fratele sărac salvează o pasăre (de regulă, o rândunică), îi îngrijește cuibul; drept recunoștință primește (una-trei) grăunțe miraculoase, cu ajutorul cărora se îmbogățește. Fratele bogat îngrijește pasărea, pe care intenționat a rănit-o; primește un grăunte care-i aduce numai nenorociri (este prădat, îi arde casa etc.: ruși, ucraineni).*

Credința că rândunica este un spirit protector al casei este frecvent întâlnită la ucraineni și ruși. Dacă o rândunică își va face cuib la streășina unei case e semn de mare noroc pentru locatari (Markevici, p. 112). Există și o credință care vizează contrariul: rușii din Siberia spun că dacă rândunica își strică cuibul e semn neîndoielnic de moarte (Redford–Minionok, p. 225). La români se spune că „i se sucește mâna din cot și se usucă cui strică un cuib de rândunică, iar cine încearcă s-o omoare, ori să-i omoare puii, își pierde glasul” (Brill, p. 261), pentru că, în general, rândunelele sunt considerate a fi păsări „curate”.

O legendă românească spune: „Un stol de rândunele a ieșit înaintea Maicii Domnului, pe un câmp frumos, și i-au spus că fiul ei a treia zi are să învie din morți [...]. Atunci s-a mai liniștit Maica Domnului și a zis către rândunele:

– Voi rândunelelor, de azi înainte să fiți cele mai curate paseri de pe fața pământului; și la care casă veți face voi cuibul, acea casă să fie cu noroc. Și cine va sparge cuibul vostru să fie blăstămat!” (Brill, p. 304).

Englezii, și nu numai ei, spun că dacă omori o rândunică, laptele vacilor va fi amestecat cu sânge (Redford–Minionok, p. 224). S-a încercat chiar să se găsească o explicație pentru atributele malefice ale rândunicii. Dintr-o legendă românească aflăm că venirea pe lume a acestei păsări se datorează refuzului soarelui de a se căsători; fata ce a trecut toate probele la care a fost supusă de acesta a adus sita cerută, dar a fost respinsă în continuare. Soarele a rupt sita și din ea a ieșit rândunica: „Da la ce-ai trimes-o să mă îndemne la însurat dacă mie femeile nu mi-s dragi; de aceea am vrut și eu s-o prăpădesc; da pentru că a scăpat eu singură, am lăsat-o și-amu, dacă nu m-a ascultat, am rupt-o în două [sita – n.n. A.O.], să văd ce-i într-însa. Că am rupt-o nu-mi pare rău. Da-mi pare rău de paserea ce-a ieșit, că are să fie pagubă la oameni. Căci rândunica nu e curată; ea de aceea are pe gușă sânge. Un om de-a ieși dimineața și i-a trece peste cap o rândunică, îl năvălește sângele pe nas și pe gură, ori de trece pe sub o vacă, pe deasupra, laptele de vacă e cu sânge” (Brill, p. 300), situație care frecvent este pusă pe seama duhurilor casei.

<sup>1</sup> Despre șarpe ca duh al casei. cf. Antoaneta Olteanu. *Metamorfozele sacralului. Dicționar de mitologie populară*, București, Editura Paideia, 1998, p. 309–315; Școala de solomonie. *Divinație și vrăjitorie în context comparat*, București, Editura Paideia, 1999, p. 508–510, precum și studiul *Șarpele casei – ipostaze*, în „Revista de etnografie și folclor”, t. 43, nr. 1–2/1998, p. 29–42.

Legătura cu lumea morților (în calitatea ei de personificare a spiritelor strămoșilor) este surprinsă de legendele românești: „*Când se vede rândunica zburând ca o săgeată pe deasupra apelor și atingând cu ciocul luciul apei, lumea zice că ia apă s-o ducă la morți în cimitire*” (Brill, p. 261). La ruși se spune că va muri cineva în casa respectivă dacă va intra o rândunică pe fereastră (Grușco–Medvedev, p. 244).

În sfârșit, la ruși întâlnim rândunica într-o altă practică, circumscrisă aceluiași statut de duh protector al casei. Când gospodarul vede pentru prima oară o rândunică, ia de sub picioare puțin pământ și caută în el fire de păr. Dacă firul de păr e negru, roșcat etc., aceea va trebui să fie culoarea calului pe care îl va cumpăra gospodarul, pentru a fi pe placul duhului casei, care altminteri îl va chinui (Gura, 1995, p. 243).

### Pisica – duh al casei

4. „*Motanul încălțat*” – animalul recunoscător, alteori chiar spirit protector, îl îmbogățește, în mod neașteptat, pe erou (români, ruși, italieni, francezi, germani, mecedoneni, bulgari, greci, maghiari);

5. *Motanul-sfătuitor le salvează pe fete din captivitatea vrăjitoarei, păcălind-o, schimbând locul cu fiii acesteia* (bieloruși).

Pisica/motanul în calitate de spirit protector este menționat în credințele rușilor: uneori, însuși *domovoj*, la slavi, prin excelență spiritul casei, se transformă adesea în pisică: „*Dacă noaptea umblă pe pieptul tău o pisică cenușie – este domovoj. Trebuie să-l întrebi imediat: – E de bine sau de rău? – și vezi ce-ți răspunde*” (Grușco–Medvedev, p. 226).

Prezența acestor animale pe lângă casă este un semn sigur că locuința se află sub protecția spiritului fast – se spune că într-o casă unde nu este fericire, nu trăiesc pisici. Cine omoară un motan va avea numai necazuri (Gura, 1984, p. 133). La fel, dacă într-o casă intră un motan negru e semn de mare noroc. O altă credință consemnează că pierderea unei pisici sau a unui motan atrage moartea stăpânei sau stăpânului casei (Semionov, p. 229). În Persia chiar, cine chinuie o pisică neagră riscă să-și chinuie, de fapt, propriul *hemzad* (inger păzitor; Chevalier–Gheerbrant, III, p. 100).

Rușii spun că nu poți cumpăra un motan; poți numai să-l schimbi pe ceva, de regulă pe doi bani sau pe un ou de găină. De asemenea, pentru ca animalul să se acomodeze cu noua locuință (era semn rău dacă pleca de acasă), când era adus acasă era așezat imediat lângă sobă. În alte locuri, pisicuța era împinsă cu botul în ușița cuptorului (Redford–Minionok, p. 207). În aceste practici se conturează foarte clar apartenența pisicii la lumea strămoșilor, a duhurilor protectoare ale locuinței, prin „legarea” ei de vatră. Pentru a se sublinia faptul că se afla în directă dependență de duhul casei, era bine ca blana pisicii să aibă aceeași culoare ca a

părului stăpânului casei. Altfel, duhul casei, *domovoj*, n-ar fi acceptat-o și ar fi gonit-o din casă (*ibidem*).

Dar chiar motivul menționat mai sus (4) poate fi întâlnit și în credințele populare legate de o varietate de spirite protectoare ale casei. Sub numele de *korgoruși*, *koloverși*, aceste pisici apar în unele credințe ruse ca ajutoare ale *domovoj*-ului. În această calitate, ele îi aduc stăpânului gospodăriei diverse bunuri, în general furate din alte case (Meletinski, p. 291). Acest „spiriduș” felin este întâlnit, cu aceleași funcții, în credințele mai multor popoare: la votiaci (populație siberiană), pisica aduce cereale furate din hambarele vecinilor. Se crede că dacă este omorâtă, cu siguranță va pieri și stăpânul ei (Semionov, p. 229). Și finlandezii cunosc acest personaj, care îi aduce posesorului bani, cereale, lapte. Laponii dezvoltă aceeași credință.

În strânsă legătură cu cele de mai sus, aducem încă un argument pentru conturarea caracterului demonic al pisicii: la cehi există credința că motanii, la împlinirea vârstei de șapte ani, se prefac în diavoli, iar pisicile – în vrăjitoare (Afanasiev, 1869, p. 534). Și germanii cred că pisicile se transformă în vrăjitoare la douăzeci de ani. De altfel, înfățișarea pisicii este luată de mai toate personajele demonice, animalul fiind considerat adesea drept o unealtă, un slujitor al diavolului sau chiar diavolul însuși – imagine care apare frecvent în întâlnirile nocturne din povestirile superstițioase (cf. Olteanu, 1999, p. 285–289).

### Găina, cocoșul – duhuri ale casei

6. *Găina neagră* – simbol al norocului (români);

7. *Pasăre (găină, rață) cu ouă de aur* (români, greci, albaneci, sârbi, ruși, sași);

8. *Motivul „Punguța cu doi bani”*:

a) Un moș și o babă se întorc de la târg. Pe drum găsesc un cocoș negru. Acasă, cocoșul, pus pe sobă, scuipe grămezi de cereale, bani. Necrezând în miracole sau temându-se de ispita diavolească, bătrânii îl înecă în râu. Întorcându-se acasă, găsesc în locul aurului smoolă (ruși, ucraineni; cf. Orlov, p. 495; Iașciurjinski, p. 567);

b) Bătrâna îl roagă pe moș să rupă picioarele cocoșului. Pasărea fugă: întâlnește pe drum niște animale sălbatice, pe care le înghite. Pentru jigniri aduse țarului (boierului) este închis împreună cu alte păsări, apoi în grajd, în hambar, dar de fiecare dată iese de acolo întreg, după ce înghite totul, inclusiv vistieria țarului. Apoi se întoarce acasă și dă toate bunurile moșului (ruși, români);

c) Un cocoș îi aduce bani moșului; găina murdărește casa babei (ruși, ucraineni);

d) Cocoșul îi aduce moșului aur din prăvălia negustorului. Baba, invidioasă, după ce schimbă cocoșul cu o găină, îl taie, dar nu găsește în el aur (ruși);

e) O găină ouă zilnic câte un ou de aur; pentru a primi dintr-o dată mai multe ouă, proprietarul o taie, pierzând astfel totul (ruși);

f) Cocoșul și pietrele de moară: cocoșul se prezintă la hoț și cere înapoi rășnița furată. El este aruncat într-o fântână, din care bea toată apa; este aruncat în sobă – stinge focul; boierul poruncește ca pasărea să fie friptă și o mănâncă, dar cocoșul iese din corpul boierului și strigă din nou (ruși, ucraineni, bieloruși).

În mod universal simbol solar, „cocoșul este pasăre credincioasă și năzdrăvană. Cocoșul, singurul dintre toate viețuitoarele, vede noaptea când se deschide cerul și tot el aude toaca din cer. Când cântă noaptea de trei ori, alungă toate duhurile necurate, zmeii, strigoii; când cântă despre ziuă, sperie dracii și scorpiile, care pier” (Rădulescu-Codin, p. 310). De asemenea, „de casa unde e cocoș nu se apropie nici o necurătenie” (Mușlea-Birlea, p. 289).

Rușii spun că fără cocoș animalelor nu le va merge bine în gospodărie, laptele vacilor nu va fi bun, nu va avea gust. Femeii care vinde astfel de lapte i se spune: „Ține stăpânul în casă!” (Bușkevici, p. 307). Este de preferat ca acest cocoș să fie negru. Slavii de sud spun în acest sens: „la cocoș alb – stăpân negru”. Slavii de apus consideră însă că un cocoș alb aduce fericire în familie. Rușii și ucrainenii cred, de asemenea, că un cocoș negru aduce ghinion: când o familie are un cocoș negru, membrii ei se vor certa des. Tot rușii spun că dacă într-o gospodărie va muri cocoșul e semn că în curând se va produce un incendiu. De asemenea, dacă cocoșul cântă la fereastră sau o lovește cu aripa, prevestește incendiu (*ibidem*).

Referitor la caracterul demonic al cocoșului există numeroase reprezentări (cf. Olteanu, 1999, p. 272–277, resp. 278–280). Ucrainenii spun că există un cocoș numit *carik*, care începe să cânte chiar din ou. Când va fi mare, va fi cel mai puternic și mai curajos din regiune. El este primul care cântă la miezul nopții, de cl temându-se până și diavolul. Sârbii spun că un astfel de cocoș este *zmeu*. Când se apropie un nor de furtună, el se ascunde sub prag; acolo își lasă trupul, sufletul lui ridicându-se la cer, pentru a se bate cu *halele*, personificarea furtunii (*ibidem*).

În credințele mai multor popoare, majoritatea spiritelor domestice sunt obținute prin clocirea de către viitorul proprietar, fiind ținute la subsuoară timp de mai multe zile. După încheierea perioadei de incubație, din ou va ieși o făptură care are înfățișare de:

1) *Pui de găină* (ceh. *plevník*, magh. *lidersc* – Ionescu, p. 81; Meletinski, p. 3); spiridușul aduce bani, cereale, luând în schimb sufletul posesorului. Stăpânul poate scăpa de el doar dându-i să îplinească „sarcini imposibile” – să aducă apă în sită, lumină în sac etc.

Toți slavii cred că un cocoș bătrân se poate transforma foarte probabil într-o ființă demonică. Cocoșul care a trăit trei, cinci, șapte sau chiar nouă ani va face un ou mic. Din el va ieși o făptură demonică (*chovanek*, *ognennyj zmej* etc.), care poate lua chipul unei dăre de foc, a unei scânteii, sau un motan, un omuleț, ori, mai firesc, un pui de găină (Bușkevici, p. 308).

2) *Dură de foc* ce poate fi văzută noaptea: aduce bani, bogății în casa celui la care s-a stabilit. Obținut prin același procedeu. Este întâlnit la polonezi – *skrzat*, la cehi – *škřitek*, la slovaci – *škriatok*, la sloveni – *škruteč* (Ionescu, p. 143–144). La lituanieni, *aitvaras* apare ca o pară de foc, cu reflexe diverse, în funcție de materialul transportat (cereale, bani, lapte etc.). Când stă în casă, poate fi văzut sub forma unui cocoș. Alte înfățișări: șarpe de foc, cioară sau pisică neagră. Pentru a-l servi pe stăpân, el trebuie să fie hrănit cu omletă. Dacă plăcerea nu-i este satisfăcută, proprietarul este pedepsit prin arderea gospodăriei. Doar cu mare greutate se poate scăpa de el (se spune că dacă este omorât, provoacă incendii). Este înzestrat și cu alte funcții, specifice tuturor personajelor mitologice care acționează în perimetrul locuinței umane: împletește coamele cailor, este provocator de coșmare etc. (Meletinski, p. 55). Foarte asemănător cu *aitvaras* este omul *puuk* (*tont*, *kratt*; cf. Funk&Wagnalls), letonul *puke* (Meletinski, p. 445). Sub forma unei păsări răpitoare (șoim, cel mai adesea) sau șarpe de foc, apare la cehi, slovaci – *řarašek*, la ucraineni – *rariq*. Bielorușii consideră, pe lângă cele menționate mai sus, că în asemenea șerpi de foc – spirite domestice – se transformă și oamenii morți fără împărtașanie. Este cunoscut și rușilor (Cerepanova, p. 48; Șein, p. 301–303).

3) Obținut pe aceeași cale – prin clocirea unui ou (de cele mai multe ori de la o puică neagră), timp de nouă zile, cumpărat de la târg sau primit de la diavol, acest personaj are înfățișarea unui *drăcușor*, *spiriduș*, – așa cum apare în folclorul românesc. Proveniența satanică este subliniată încă o dată, considerându-se că pasărea a făcut acest ou în urma unei legături cu diavolul (Pamfile, p. 81; Orlov, p. 500). La români, pe lângă această înfățișare, spiridușul o poate avea și pe aceea a unui cocoș (Mușlea–Bîrlea, p. 290). Poate fi păstrat în vase, în sticle și eliberat numai când este nevoie de el. Natura diabolică este reflectată și în acțiunile sale: îl slujește pe stăpân, dar primește în schimb un suflet de om; uncori, „*dacă stăpânul este o femeie, trebuie să se culce cu el și alte plăceri să-i facă*” (*ibidem*), altfel va avea numai nenorociri.

Descrierea de mai jos se potrivește foarte bine și pentru *kobold* din credințele germane: „*Cine are pe dracul în casă îl ține în pod sau într-o cămară deosebită, îi dă să mănânce cir de mămăligă și alte cele, dară mai cu seamă îi place tare laptele. Numai cât sărat să nu-i deie... Când poate că uită într-o zi să-i dea de mâncat, nu face nimic altă, decât răstoarnă toate oalele și toate blidele de pe poliță, în mijlocul casei, cu gura în jos, fără să le strice*” (Niculiță-Voronca, p. 466). Cu aceleași atribuții și aceeași origine este întâlnit la ruși și la ucraineni – *nechoroșii*, *svoj*, *chovanec*, *godovanec* (Orlov, p. 500) etc. Ca și la români (Pamfile, p. 81), oul trebuie clocit înainte de Paști, iar în Duminica Mare, oamenii care încercau obținerea lui mergeau cu el la biserică. Atunci când preotul spunea: „Hristos a înviat!”, „părintele adoptiv” trebuia să spună încetșor, de trei ori: „Și al meu a înviat!”. La scurt timp spiridușul ieșea din ou (Iavorski, p. 105; cf. Olteanu, 1999, p. 207–221).

Studiul nostru nu s-a dorit a fi exhaustiv. Am încercat să arătăm doar câteva aspecte referitoare la modalitățile de reprezentare ale unor tipuri de personaje mitologice malefice într-o categorie a prozei populare nespecifică lor – am numit basmul – evidențiind, pe cât posibil, transformările ce au avut loc o dată cu această mutație.

Din enumerarea subiectelor înfățișate mai sus s-ar părea că aceste tipuri de personaje sunt bine reprezentate în basme; în raport cu volumul basmelor fantastice, această reprezentare este infimă, dar fenomenul, în ansamblul lui, nu poate fi ignorat. S-au avut în vedere doar existența/numele personajului și principalele lui funcții, cele caracteristice, neinsistându-se asupra altor aspecte care au, desigur, o valoare deosebită în conturarea identității personajului, a cadrului acțiunii și a altor elemente specifice, care în totalitatea lor definesc apartenența la o categorie folclorică a personajului mitologic respectiv, cu particularitățile sale, determinate de orientarea spre verosimil.

#### BIBLIOGRAFIE

- Afanasiev, A.N., *Poetičeskie vozrenija slavjan na prirodu*, vol. III, Moscova, 1869.
- Afanasiev, A.N., *Russkie narodnye skazki*, vol. I-III, Moscova, 1957.
- Barag, L.G., Berezovski, I.P., Kabașnikov, K.P., Novikov, N.V., *Sravnitel'nyj ukazatel' sjuzetov. Vostočnoslavjanskaja skazka*, Leningrad, 1979.
- Brill, Tony, *Legendele românilor*, vol. III. *Legendele faunei*. București. Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1994.
- Bușkevici, S.P., art. *Petuch*, în vol. *Slavjanskaja mitologija*, Moscova, 1995.
- Cerepanova, O.A., *Mitologičeskaja leksika russkogo Severa*, Leningrad, 1983.
- Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. III, București. Editura Artemis, 1995.
- Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, New York, 1949.
- Gruško, Elena, Medvedev, Iuri, *Slovar' russkich sueverij, zaklinanij, primet i poverij*, Nijni Novgorod, 1995.
- Gura, A.V., *Laska v slavjanskich narodnych predstavlenijach (2)*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1984.
- Gura, A.V., art. *Lastočka*, în vol. *Slavjanskaja mitologija*, Moscova, 1995.
- Iașciurjinski, H.P., *O prevraščenijach v malorusskich skazkach*, în vol. *Ukrainci: narodni viruvannja povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991.
- Iavorski, Iulian, *Domovik v galicko-russkich verovanijach*. „Živaja starina”, 1/1897.
- Ionescu, Anca Irina, *Lingvistică și mitologie. Contribuții la studierea terminologiei credințelor populare ale slavilor*, București, Editura Litera, 1978.
- Kerbelite, Bronislava, *Istoričeskoe razvitie struktur i semantiki skazok*, Vilnius, 1991.
- Markevici, N.A., *Obyčai, pover'j, kuchnja i napitki malorossijan*, în vol. *Ukrainci: narodni viruvannja povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991.
- Melctinski, E.M. (red.), *Mitologičeskij slovar'*, Moscova, 1990.
- Mușlea, I., Bîrlea, Ov., *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970.
- Niculijă-Voronca, Elena, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, I. Cernăuți, 1903.

- Olteanu, Antoaneta, *Metamorfozele sacralului. Dicționar de mitologie populară*. București, Editura Paideia, 1998.
- Olteanu, Antoaneta, *Școala de solomonie. Divinație și vrăjitorie în context comparat*. București, Editura Paideia, 1999.
- Orlov, M.N., *Istoriia snošenija čeloveka s d'javolom*, în vol. *D'javol*, [Moscova], 1992.
- Pamfile, Tudor, *Mitologie română*, vol. I, *Dușmani și prieteni ai omului*, București, 1916.
- Propp, V.I., *Morfologia basmului*, București, Editura Univers, 1973.
- Pomeranțeva, E.V., *Mitologičeskie personazi v russkom fol'klore*, Moscova, 1975.
- Pomeranțeva, E.V., *Russkaja usnaja proza*, Moscova, 1985.
- Rădulescu-Codin, C., *Îngerul românului (povești și legende din folclor)*, București, 1913.
- Redford, A., Minionok, E., *Enciklopedija sueverij*, Moscova, 1995.
- Semionov, O.P., *Smert' i duša v pover'jach i rasskazach krest'jan i meščan Rjazanskogo. Ranenburgskogo i Dankovskogo uezdov Rjazanskoj gubernii. ...Živaja starina*”, 2/1898.
- Șăineanu, Lazăr, *Basmele românilor*, București, Editura Minerva, 1978.
- Șcin, P.V., *Materialy dlja izučenija byta i jazyka russkogo naselenija Severo-Zapadnogo kraja*, vol. III, Sankt-Petersburg, 1902.
- Thompson, Stith, *The Folktale*, New York, 1959.
- Veselovski, A.N., *Istoričeskaja poetika*, Leningrad, 1940.





## DIN CARPAȚI PÂNĂ-N CAUCAZ, CE A FOST, CE-A MAI RĂMAS

Limbă vorbită și datini străbune la românii depărtați de baștină (II)

VICTOR CIRIMPEI

Dintre diversele date și documente lingvistico-etnofolclorice, culese de la românii depărtați de patria strămoșească, le expunem în eșantionul de față<sup>1</sup> pe cele ale unor octogenari și copii de zece ani, materialele ambelor categorii de vârstă reprezentând anumite amprente (unele – foarte vechi) ale graiului și datinilor din Maramureșul estic, Bucovina de Nord, sudul Basarabiei, stânga Nistrului (Transnistria), zona estică a Bugului de Sud și din Caucaz. Relevăm câteva exemple.

În orația mare de Anul Nou, specifică tradiției moldovene, înscrisă într-o localitate din stânga Bugului (piesa 53), personajul central, „bădița”, contrar celor mai multe variante ale subiectului, nu este înțeles / conceput ca bărbat în floarea vârstei, ci ca om bătrân, un „ghid” (asimilare a ucraineanului „did” – moșneag): „la luna, la doauî, s-o dus ghidu sa-l vadî [*grâul*] di copt”, ceca ce amintește de arhaica funcție a căpeteniei de gintă.

În altă piesă de același tip (textul 55) avem o rarisimă reminiscență, fonetică și de fond, a latinescului „arător” (plugar, agricultor) sub forma românescului *arătoraș* (la plural, cu sufix diminutival-hipocoristic): „badița ... doispreși [*-ece*] / arătoraș[i]... o pus din capăt ...; cari [*-re*] sașia [*secera*], cari cara, cari puné clăi”, această formă asociindu-se perfect cu aromânescul „aratra” (plug).

De natură fonetică – diftongarea vocalei accentuate *o*: „doauî” (două), „noauî” (nouă) și pronunțarea slavizată, cu *di*, *tyi*, a îmbinărilor *ghi*, *chi*: styciu [*schicu* / *spicul*] – ca vradia [*vraghia* / *vrabia*]”, „sî trag doi șioariși di tyicî [*chicâ* (*plete*)]” (53).

Ca vocabular – în afara cuvintelor cu înțeles obscur, marcate cu semne de întrebare – notăm aici lexemele: bót cã (57) – butoi (mult mai mare decât bota), curcubéchi (91) – melc, ghil (69) – bumbac, hárnic (58) – puternic, horálă (52) – cântare, cântec, mândrit (68) – frumos, măscărit (90) – murdărit, mirtíc (53, 55) – unitate de capacitate pentru cereale mai mică decât mierța, pihniță (58) – peșteră, stâncă (61) – peșteră, troáncă (90) – talangă.

<sup>1</sup> Vezi și cele publicate în REF. 1995, nr. 4, p. 443-456.

Petrea Afteniuc,  
80 de ani, iunie 1970,  
Lâsaia Gorá – regiunea Nikolaev (Ucraina)

52) *[Amintire din timpul primului război mondial, când informatorul, ca soldat al armatei ruse, ajunsese din Lásogoára (aşa îşi numesc localnicii satul), tocmai în România]*

Buni oameni ş-acolo sânt: Saraşi*[i]* români! Cân' m-o aflat şini-s eu, tât *[de toate]* îny da!...

Da şi horăli *[cântări, cântece]* pi-acolo – măi, măi, măi!...

53) *[Oraţie de Anul Nou]*

Hăăăi!

S-o sculat bădiţa  
înr-o sfânti jioi dimineaţa,  
faţi dalbi ş-o spalat,  
la icoani s-o-nchinat;  
ş-o-njiugat doispreşi boi  
plăii *[plăvăi, bălai]*  
şi ny-o tras o brăzdiţi neagri  
şi ny-o scos aninuşi *[tărănă mai  
din adânc]* galbânî.  
Ş-o sămănat bădiţa grâu roşu.

Cu borona nyi-l borone,  
grâu' roşu răsăre.

S-o dus la luna,  
la săptămâna  
şi-l vadî di răsărit,  
da el – mândru şi-nflorit;  
la luna, la doauî,  
s-o dus ghidu' *[moşneagul]*  
sa-l vadî di copt,  
da el – copt-răscopt;  
styicu – ca vradia *[vrabia]*,  
da paiu – ca streşâna...

Ş-o gătit bădiţa  
douspreşi cari  
în pohoarî *[în povară, împovărate]*,  
cu boi*[i]* buncăind,  
cu galghini*[i]* în buzunar  
dzorăind.

S-o dus la moara lui Chiricî,  
da acolo sî trag doi şioarişi  
di tyicî *[chică (plete)]*  
pînr-on boţ di mămăligi –  
n-au şioarişi*[i]* şi mânca  
nyinyicî.

Ş-ap-atunşi s-o dus  
la moara lui Golová *[Mai-Marelui]*  
ş-o maşinat trii nyertî *[mierţe]*  
di grâu...

Hăăăi!

Şi s-o-ntors bădiţa di la moarî,  
da leliţa o vâdzut,  
cî vini bădiţa di la moarî,  
ş-o alergat a triia casî  
sî găsascî sâtî deasî  
di matasî;  
da n-o găsât di matasî,  
da o găsât di niagarî.  
O şernut un nyirtic *[mirtic]*  
ş-o făcut un covrig...

Frânji*[-je]* în doauî  
şi ni dă noauî,  
frânji-n trii  
şi dă şi lui Andrii,  
frânji-n patru –  
dă şi lu-aşii di şăd pi vatrî,  
frânji-n şinşi –  
dă ş-aşelui cu ochinşi.  
Hăăăi!

[Referitor la practicarea, pe la case, a orației:] Am îmblat cu jârghii [jurdii (nuiele)] di sălci[-cii], s-ni-apărăm di câni; cu clopoțal, cu buhai [instrument ce imită mugete].

Ivan Berezóvschi,  
80 de ani, iunie 1970,  
Dobriánka – regiunea Kirovograd (Ucraina)

54) [Colindă]

Florili dalbi di măr dulși.  
Sculaț, sculaț, oameni buni-u,  
a-florili dalbi di măr dulși /acest  
rând-refren este reluat după fiecare  
vers al textului].

Noi îmblam [egal cu: umblăm]  
și colindam-u [colindăm-u]  
cu sara lui Dumnadzău.  
Dumnadzău îi mititel-u,  
mititel  
și-nfașatăl-u;  
fași dalbi di matasi  
ș-on scutic  
di urșunic-u.

Daț crușca batrânilor-u,  
da și-n stânga – busuioc-u,  
busuiocu' – fetilor-u,  
trandașir – nevestilor-u,  
nyinta crați [minta (menta) creață] –  
babilor-u,  
șimbrușor – moșnejilor-u,

schic di grâu – plugarilor,  
da ordzu – catanilor-u,  
da malai – șiobanilor-u,  
da hrișca – țaganilor-u,  
da ovăsu' – cailor-u.

'N astî noapti-ntunicoasî,  
di ni plouî, di ni varsî  
și din streșâni ni chicî,  
rău cojoășili ni stricî,  
lasî-n casî  
dupa masî  
și drejiț paharili,  
pahareli,  
stacaneli  
ș-o barelcî  
di horelcî [holercă]  
ș-on ulcior di brahi [bragă] dulci –  
on colinda-o și ni-on duși.

Buna vremea c-o colindî!  
Sî va șii sărbătorili cu ghini!

[Despre această colindă:] E-i multî [adică: lungă]! Ș-an mai uitat-o. E-i tari  
multî... Di vo patrudzâși di ai n-am colindat.

55) [Orație de Anul Nou]

S-o sculat badița-ntr-o sfânta jioi  
cu plugușoru' cu opt bouleni.  
Brazdî neagrî-ny răvârșă,  
cu boronili-ny borone –  
grâu' roșu răsăre.  
Hăi!

Da bădița,  
la lunî.  
la săptămâni,  
grâu' – copt ca luna,  
în pai ca trestia,  
schicu – ca pasărea,

[în bob] – ca madzârea.

Hăi!

Da bădița

o aleargat acasă

și ny-o apucat

doispreși arătoraș [plugari/agricultori]

și nyi i-o pus

din capăt' pământului,

din puterea vântului;

cari sașiara,

cari cara,

cari pune clăi

în bondăi [?]

și – la fațarea di-arami,

unu' Dumnedzău îi țani di samî.

Hăi!

Da bădița

pi Murgu l-o-nșalat

și la târg, la dugheni ny-o aleargat

ș-o cumparat...

... nouî epi

suruepi [sirepe]

di nouî ai sterpi,

cu cochiti di mighii [?],

coami di frânghii;

când li-o pus –

cu codzâli felezue,

cu budzâli vânt trăje,

ca di moarî [grâu curat] fășe.

Hăi!

Ș-o apucat badița

douspreși carî

-n paharî [-n povară, împovărate]

ș-o purșes la moarî.

Ș-o dat piști-o babî chioarî

cu-o gainî subsuoarî

ș' l-o-ndreaptat drumusoru la moarî.

Hăi!

S-o dus la moara

lu Holová [Mai-Marelui] –

n-ave șioariși și mânca,

s-o dus la fântâna [sic] lui Chiricî –

sî trăje doi șioyani [sic] di chicî.

Pintru și? Pintr-on boț di mamaligî.

Hăi!

... Da morariu,

meșter mari,

cu sfredelu' și toporu-n mânî,

o făcut șioc-boc

ș-o pus moara la loc.

Cân soarili sfîntă,

bădița sași-n moarî ny-i dușe;

cân soarli răsăre,

bădița sași din moarî-i scote

și-nspri casî...

Hăi!

Da lelița,

cu brâu' lasat pi șăli,

pin zăbrelî

cata pi steli,

pi lun' noaui,

di nu vini bădița di la moarî...

Hăi!

Da lelița

o-aleargat a triia casî

dupa sâti deasî

di matasî,

da era pre deasî...

Ș-o gasât una mai rarî

di nagarî.

Pi undi iara rarî, o cârche;

pi undi iara deasî, o stroche.

Hăi!

Ș-o șernut

trenchea –

flenchea

dintr-on sac

de-on colac,

dintr-on nyirtic –

de-on covrig,

dintr-o nyerți –

de-o pupăzi.

Hăi!

Di mult n-am îmblat cu „Haitu”...

Viné și ma ruga di la bisărici, ș-ap' ma dușem sî haem, și colindam. Și strănjém (câ tot omu da doi colași) – la bisărici... Vindém colași[i]. [*Despre o veche colaborare, în primele decenii ale veacului XX, a bisericii cu interpreții de urături și colinde, în spațiul din stânga Bugului de Sud (pare-se mai mult în interesul bisericii), așa cum deducem și din relatarea informatorului, aflăm din expunerea pe care o face unul dintre etnosociologii campaniei de cercetări pe teritoriul dat în anii 1942–1944*<sup>2</sup>: „în cadrul sărbătorilor de iarnă (Crăciun și Anul Nou), am remarcat ceva care lipsește peste tot din obiceiurile ... din țară. Colindătorii, după ce și-au isprăvit colindatul pe la casele oamenilor, «adună grămadă» toți banii primiți, îi numără și nu și-i împart între ei. A doua zi, acești bani sunt predați în totalitate bisericii din localitatea respectivă. În multe din așezările cercetate, acești colindători își vând colacii primiți, iar banii adunați îi donează, de asemenea, bisericii din localitate”<sup>3</sup>.]

56) [*Formulă de mulțumire pentru colacii oferiți de gazdă*]

Mântănyim di-aiști colași,  
cî ii nu-s araț  
c-un bou, cu douî [*sic*],  
cum ni pari nouî,  
da ii s-araț cu opt bouleni!  
Bouleni șiia  
cân sî râdica,  
locu sî cutremura!

A-lin  
margalin,  
sanatati,  
bunatati!

57) [*Orație de nuntă: conăcăria, cum se practica*]

Dacî iara moldovniascî nuntî<sup>4</sup>, ș-a' [*ș-apoi*] ma poftē pi mini [*să spun conăcăria*]...

Ajunjém la sat [*unde eram poftit*], dishamam doi cai. Vornicu' [*conăcarul*] și „diputatu” [*însoțitorul conăcarului*], ni suém călări și ni dușém la... așiala, la nyireasî.

Buna vremea la duniyavoastri!

Da ii [*cineva dintre rudele miresei*] ișă amu și-ntriaba:

<sup>2</sup> Este vorba de o campanie etnosociologică împărtașind principiile direcției de cercetări Dimitric Gusti – Henri H. Stahl – Traian Herseni, desfășurată sub conducerea și îndrumarea lui Anton Golopenția (vezi următoarea trimitere de subsol, p. 13–14, 49).

<sup>3</sup> Anton Rațiu, *Românii de la est de Bug. Cercetări etno-sociologice și culegere de folclor*. Prefață de acad. Vladimir Trebic, București, 1994, p. 43.

<sup>4</sup> Topica sintagmei „moldovniascî nuntî” (în loc de „nuntî moldovniascî”) este copia (calchieră) topicii rusești „moldavskaia svadiba” (aceeași topică, la ucraineni și alți slavi).

Da și îmblaț?  
 Și cataț?  
 – la' și [iată ce].  
 Vă mânțanyim duniavoastrî,  
 c-aț ișât  
 ș-aț intriabat  
 și-mblăm,  
 și cătăm,  
 și fel di voniși sântem.

Noi nu sântem niși haituși [haiduci]  
 di ușiș turși [turci],  
 niș carabanaș' [?],  
 di strâns jitili pin sat,  
 da sântem  
 doi fii domnești,  
 cu cai împărătești;  
 cai/i] – buni di vâin,  
 voiniși – buni di gurî.  
 Noi ni-am pomit  
 pi crângu' șerulu,  
 pi lunyina stelilor;  
 luchi [lupii] urla,  
 hulpili jiuca,  
 da noi nu ni-am abatut  
 dicât undi o cadzut  
 o ste lunyiinoasă;  
 ș-o cadzut  
 într-aesti curț di casî,

undi esti  
 nuș' și linî –  
 cătălinî,  
 nuș' și poamî di gradină –  
 di-nflorit înflorești,  
 di rodit nu rodești;  
 noi dac-om lua-o...  
 din câmp în câmp,  
 din punti-n punti,  
 la a doilea parinti –  
 noaptea a-nflori,  
 dzăua nu s-a veștedzî  
 și la toț șinsti le-a și,  
 la toț le-a mânțanyi.  
 Da duniavoastrî gatiț-va  
 cu scârți di fân,  
 cu bôtși [poloboace] di jin,  
 cu ialojiț grasî,  
 cochili frumoasî.  
 Craiu' nostru cân s-a-ncălica,  
 multî șinsti-om capata;  
 craiu' nostru cân a vini,  
 pomântu a hui;  
 craiu' nostru cân s-a discălica,  
 pomântu s-a cutremura.

Ma rog, prinyiț,  
 c-am îmblat pin porumbrelî [-le]  
 ș-am învațat puțunteli.

Ș-anti [ș-apoi] amu ni da căti-on stacan di jin or horelcî. Ș-anti dzâșc:  
 „Pojălusta [poftim], viniț. Poftim!” Ș-a' [ș-apoi] ni dușem și dam zvěstii [-ie] [de  
 știre]. Ș-a' vinć starostili cu colacu. Amu, la așela-i dzâșem: „Mânțanyim di  
 colac...” [urmează o formulă asemănătoare celei citate mai sus, textul 56]. El  
 [gospodarul casei] ș-anti [după aceea] ișă și ni poftē pi toț în-nuntru...

Di vo patrudzăși di ai n-am spus conocăria. [Mărturii similare avem de la  
 informator după colindă și orația de Anul Nou – reiese că nu a exersat aceste  
 creații folclorice de prin anii '20 sau și mai devreme, ceea ce corespunde  
 perioadei sovieto-bolșevice de interzicere a sărbătorilor religioase și a datinilor  
 populare<sup>5</sup>.]

<sup>5</sup> Cf. Gheorghe Pavelescu, *Aspecte din spiritualitatea românilor transnistrieni (credeințe și obiceiuri)*, REF, 1993, nr. 1–2, p. 61, 66–67.

Ion Cóvaci,  
80 de ani, iunie 1984,  
Glubókii Pótok – regiunea Transcarpatică (Ucraina)

58) Pihnița lui Pinte  
*[Povestire legendară]*

Pinte-viteazu o avut o pihniță *[peșteră]* aici, la noi, la Cărbuniști; în muncel, nu departe. Este și amu sâmnu pe unde intra. Da s-o ponorât, s-o astupat amu; da era mare, că întorcea șapte cară cu boi pîntr-însa.

Să ducea Pinte la bogat și lăsa o țidulă, că: la ziua cutare să gătească atâția bani și un bou sau doi. Bogatu' chema poliția, da tot dejeaba, că Pinte lua și bani*[i]*, și boi*[i]* – și să ducea la Pihniță. Nu-l putea prinde nici o poliție.

Mânca pin restorane pe gratis – toț să temea să-l refuze cu ceva, ce n-ar fi cerut.

Pinte o fost un om harnic *[puternic]*: un bou singur îl anina în cui și-l belca *[jupoia]*.

*[Un tânăr din Cărbuniști ne-a arătat (mie și colegului E. Junghietu) locul de intrare în Pihnița lui Pinte; ne-am încredințat că se poate pătrunde, înaintând încovoial, câțiva metri. Tânărul ne-a mai arătat un loc, în păduricea de munte, la vreo sută de metri, unde era ieșirea din Pihniță – acum doar niște pietre îngrămădite sub rădăcinile copacilor creșcuți deasupra. Și alți localnici ne-au vorbit cu expresă încredere de aspectul spațios, în trecut, al peșterii – încăpătoare, largă, înaltă –, în care „se umbla călare” și „încăpeau cară cu boi”.]*

Fiodor Crăciún,  
80 de ani, august 1987,  
Pârâta – Dubăsari (Stânga Nistrului)

59) Când raji Nestru  
*[Credință]*

Când raji *[rage, vuieste]* Nestru, trebî s' si-neși/*-nece* cariva; un băet. o fetiți. El când raji, șeri *[cere]* cap di om.

60) Groapa Somnulu  
*[Povestire superstițioasă]*

Groapa Somnulu-i aiși *[nu departe de marginea satului]*, în Nestru. Așa-i dzâc...

Ap' în Groapa Somnulu, șini s-o scaldat, îl traji apa la fund. Acoló si-nvârtești apa și-l traji pi om. Cât nu s-ar munși si iasi (chiar di-noati ghini), nu poati scapa di-acolo.

61) O fost pricaz sî-i uşidî pi bătrâni

[*Povestire legendară*]

O fost pricaz [*ordin*] sî-i uşidî pi bătrâni, ca sî nu sî cheltui[-*uie*] din mâncari[-*re*], s-ajungi pintru-aşilant.

Ei, pricazu-i pricaz – trebui[-*uie*] s' sî dâi [*deie, dea*] tăţ dupa pricaz. Da s-o găsât doi fişiori – l-o ascuns pi tata lor, bătrân, într-o stâncî [*peşteră*] di chiatrî...

Ş-ap-o fost, cî tari[-*re*] muré nărodu di foami. Nu iara pâni[-*ne*], nu iara şî samana. Nu ştié nîmi şî sî mai faci.

Aşii doi băeţ, di l-o ascuns pi tat-su, sî duc la stâncî şî grăesc cu tat-su:

– Şi sî faşim, tatî? N-avem şî samana. A sî murim cu tăţ di foami.

Da el dzâşi:

– Băeţ! Araţ tăti drumurli! Cî pi drumuri – dă!: sî carî grâu, sacarî, ordz, poşoi.

Ş-apî ii aşă ş-o făcut...

Ş-o prins la [*au obţinut*] sāmânţi băeţi...

Di-amî – pricaz: sî nu mai uşidî bătrâni[-*nii*] (cî i-o-ntreabat pi băeţi iştia, şini i-o pus la cali. Şî ii o spus: „Iaca şini ni-o pus la cali: părintili nostru”).

Mihail Dubovîc,

10 ani, mai 1970,

Kamâşévka – regiunea Odesa (Ucraina)

62) [*Numărătoarea jocului „de-a Ascunsu”*]

Una, două,

şapte, nouă,

sari[-*re*] cloşca di pi ouă;

a sărit

şi a fugit –

tu eşti bun di anyijât!

63) [*Numărătoarea jocului „în Vizitiu”*]

Eri am fost la Dorohoi

c-o căruţi di gunoi;

iapa este, mânzu nu-i

şi-l pripun [*presupun*] pi dumniului.

64) În oraşul Vicleent

[*Colindă*]

În oraşul Vicleent

poftiţi, bóeri, şi priviţi,

că az Domnul s-a născut –

prorocirea de demult –

din sāmânţa lui Avram

şi din roada lui Adam.

Trei crai de la Răsărit

s-au culcat pe fân cosit,

îngerii zburau pe sus –

asaná-ua lu' Isus.



Elena Fédea,  
10 ani, iunie 1984,  
Podișór – regiunea Transcarpatică (Ucraina)

65) Podul de piatră  
*[Joc infantin]*

Copiii se împart în două grupe și cântă, mișcându-se în apropiere unii de alții:

Podul de piatră!	și l-au mânat,
Podul de piatră!	și au făcut altul
A venit o apă	încă mai înalt.

După cuvântul „înalt”, fiecare se stăruie [*se străduie*] să-și mărească grupa, prinzând pe cineva din cealaltă grupă. Apoi, din nou..., până din două grupe rămâne una – „podul de piatră”.

66, 67) De-a „Mere moșul pân grădină” și de-a „Eporașu făr’ de casă”  
*[Jocuri de copii, cântecele lor]*

Mere [ <i>merge</i> ] moșul	– Ce?
pân grădină	Mere [ <i>merge</i> ] moșul pân grădină
ș-ar mânca,	ș-ar mânca,
ș-ar mânca o pară.	ș-ar mânca o pară...

Și tot așa mai departe...

Ne mai jucăm de-a „Eporașu făr’ de casă”, cântăm: „Mere ursul pân pădure / după fraji și după mure...”

Motrona Hlínca,  
80 de ani, august 1987,  
Plopi – Râbnița (Stânga Nistrului)

68) La trii bordei[-eie] di la noi-u

*[Colindă pentru tinerii de însurat și pentru cei logodiți. Fiecare vers este cântat în reluare. O colindă pentru tinerii căsătoriți, din acest sat, de la un bărbat cu același (!) nume de familie – Vladimir Hlinca, de 45 de ani, a fost înregistrată în 1943, tot în august (la distanță de 44 de ani), de către etnomuzicologul Constantin A. Ionescu<sup>6</sup>.]*

<sup>6</sup> Vezi *Colinde din Transnistria*. Prefață de Traian Herseni, cuvânt înainte, studiu introductiv, texte și melodii culese și notate de Constantin A. Ionescu, ed. a II-a, întregită. Chișinău. Edit. „Știința”. 1994, p. 105–106, 180. Oare mai trăiește bucureșteanul Constantin A. Ionescu? Ar fi interesant, cred, să afle că am înscris și eu colinde, nefiind muzicolog, în satul în care d-lui adunase folclor în vremea războiului (V. Cîrîmpei).

La trii bordei di la noi-u  
la şini esti flăcău holtei-u?

[Cadenţa acestor versuri (primul de 9, al doilea de 8 silabe melodice) este susţinută datorită pronunţării diferite a vocalei „i” în finalul cuvintelor: „bordei”, cu „i” plin (echivalând cu literarul „bordeie”), „şini” şi „esti” – cu „i” scurt, devenite monosilabice, situaţia ultimelor două reapărând în versul al cincilea.]

La (Ion) îi mai holtei-u.

ca doi hulubaş la peni.

A triia casî di la noi-u

Chiaptaraş cusut cu tort-u.

la şini esti fatî frumoasă?

amândoi-s mândriţ la portu;

La (Gavril) îi mai frumoasă.

chiaptaraş cusut cu aţî,

Mai frumoasă cum s' mai şii?! –

amândoi-s mândriţ la faţî.

parc-i scrisî-ntr-o hârtii,

Şini-ny tai[-aie] lemni-n dos-u?

şi hârtia-i pocostit-u [poleită, aurită],

Tot (Ghiorghi) şeal frumos-u.

(Ghiorghi) cu (Anica)-s potrijit-u

Şini-ny porăi[-ăie] în faţî?

pi la ochi, pi la sprânşeni,

Tot (Anica) şei frumoasă.

69) Şei gradin', aşei toloacă

[Colindă pentru tinerii căsătoriţi. Fiecare vers, împreună cu refrenul „leli Uliiani”, se cântă de două ori.]

Şei gradin', aşei toloacă,

Hulubaşu îi (Andruşa).

leli Uliianî,

Cum sî cheamî hulughîţa?

da-n grădinî –

I hulughîţa îi (Darunya).

o fântânî.

Şi li-i da-li di lucrat?

Şi sî vedi la fântânî?

Ghil [humbac] curat di dipanat.

La fântânî – o prostiri [un cearşaf].

Şi li-i da-li di mâncat?

Şini-ny şădi pi prostiri?

Lapti dulşi cu alac.

I hulughîţa ş' hulubaşu.

Şi li-i mai da di lucrat?

Cum sî cheamî hulubaşu?

Galghinuş [gălbenăşi] di numarat.

70) La Poiana Grecilor-u

[Colindă pentru copil de leagăn. Fiecare vers se cântă de două ori, după a doua zicere a versului adăugându-se refrenul „Ler, Ler, oi, Doamni”.]

La Poiana Grecilor-u

(Petrişor) aşel frumos-u,

Ler, Ler, oi, Doamni,

el sî-ny şii bi sanatos-u,

esti-on leagăn di matasî.

sanatos-u şi voios-u.

Şini-ny şădi-n leaganaş-u?

Vera Istrati,

80 de ani, 20 iunie 1988,

Âdler – ținutul Krasnodar (Rusia)

*[În nemijlocita vecinătate a aeroportului din Adler se află, de o parte și de alta a unei străzi, casele câtorva sute de români, care alcătuiau, până pe la mijlocul acestui secol, satul Moldovka (s-ar traduce: Mica Moldovă, Moldovioara); în prezent, Moldovka este periferia nord-vestică a orașului Adler. Căutându-i pe băștinașii acestei suburbii, unde au ajuns a locui și reprezentanți ai altor nații, tot umblând cu întrebatul de la o casă la alta, am întâlnit oameni de vârstă medie și înaintată, care se mândreau cu originea lor etnică, de moldoveni, însă fără a mai cunoaște limba română; imi vorbeau rusește, cu multă înflăcărare, despre dansurile și cântecele populare, despre filme și alte manifestări cultural-artistice moldovenești, pe care avură uneori norocul să le afle prin intermediul ecranului cinematografic și al televiziunii din Moscova.]*

*În speranța descoperirii vreunui deținător al graiului de obârșie, ne-am apropiat (eram cu folcloristul Sergiu Moraru) de prispa unei case de lângă stradă, unde ședea, cu ochii la drum, examinându-ne ca pe oarecare necunoscuți, o bătrânică slabă, uscățivă și, cum era să aflăm, necăjită, bolnavă, supărată de nevenirea morții, prea puțin dispusă de a conversa cu cineva. I-am spus cine suntem, ce căutăm și că am vrea să auzim de la domnia-sa măcar o fărâmă-două de vorbă moldovenească. Și iată cu ce ne-am ales:]*

#### 71) [Mărturisire despre uitarea limbii materne]

*Iá takáia moldavánka, što govoriú odnó slóvo po-armeánski, odnó potatárski, odnó po-gréceski... [Halal moldoveancă din mine, dacă am ajuns a vorbi un cuvânt armeneste, unul – tătarește, altul – grecește...] Nu știu, măi, nyicî. Eu di tăt am uitat moldovenești[-te].*

#### 72) [Despre obiceiuri funerare]

*La mort sî fac hólupți (găluști) [cu „i” lung – forma regională a lui „găluște”: de observat că, după ce a pronunțat ucrainește „holupți”, bătrânica și-a amintit și corespondentul românesc al cuvântului], borș, cartoafi, pești[-te]...*

*În mânî la mort pun lumânari[-re], parali[-le]... Parali-i pun, ca sî cumpiri[-re] pământ, un' sî duși[-șe]... (Înainti iarau [la gospodărie] boi, vași, găini... Amu nyicî n-am).*

*Înainti așa iara: cari[-re] sî spândzura, pi ii [pe ei (pe aceia)] adélno [aparte] ii îngropa; da amu-i îngroapî pi tăt la un loc [adică, fără vreo delimitare, spuse informatoarea cu vădită nemulțumire pentru stricarea obiceiului].*

#### 73) [Despre sărbători calendaristice și unele dintre obiceiurile acestora]

*Sărbători sânt: Sfântu-Vasâli, Dóchia, Gheórghia prázdniik [sărbătoarea de Sfântul Gheorghe].*

*La Paști [-ști cu „i” scurt] sî-mblă cu „Hristos-u-nvet!” [Hristos a înviat!], cu ouî roși i sinii [și albastre].*

La Andrii – gadáiuț, țepleáiuțsia za derévia [*se vrăjesc. ghicesc; se apucă de copaci (prin apucarea, de obicei, cu ochii legați, a unor copaci sau pari ai gardului. fetele de măritat „aflau” chipul și ștarea viitorului soț*].

La Crășiun broșáiuț sapóg cérez crășu [*uruncă o cizmă peste acoperișul casei*]...

74–76) [*Uzanțe ritualice pe timp de secetă*]

Ca sî ploai[-ie], o udau pi-o védimî [*vidmă, strigoaică*]... Sî strocheu cu apă... Chemau pi popa. Îmbla popa pin ogradí, pin grădinî, pin livadí. Stroché cu aghiazmî.

77) [*Despre descântece*]

Discânta una... Eu la dânsa mă dușém [*ca să-mi descânte*].

Eu am ramas făr' di mamî. Nu m-o-nvațat [*mama vitregă*]; și fost mama me dreaptî, ave sî ni-nveți [*pe fîice*] discântiși[-șe].

78) [*Din formula de vrăjire cu ajutorul buburuzei*]

Un'i-i zburá,  
acoló ti-i [*sic, nu: m-oi*] mărita.

79) [*Din formula infanțină de despărțire de dintele căzut*]

Șioar'și [*șoarece*], șioar'și, îț dau dinti rău și dă-ny bun! [*Vezi și nr. 88, din sudul Basarabiei.*]

Andrei Lischévici,  
10 ani, mai 1970,  
Kamâșévka – regiunea Odesa (Ucraina)

80) [*Ghicitoare*]

Esî moșu din colibî  
cu nasu plin di măligî.  
(Șitoriu [*sucitorul, melesteul*])

Valentin Macedónschi,  
10 ani, mai 1970,  
Kamâșévka – regiunea Odesa (Ucraina)

81–83) [*Trei acțiuni ritualice în legătură cu ploaia*]

Când nu plouă, îi uscăciune; pentru ca ploaia să vie, faci o groapă pătrată, de-o șchioapă, pui două bețe [*bețișoare*]-n cruce [*în gropică*] și zici [*de câteva ori*]:

Două bețe-n tine –  
ploaia vine.

Iar ca ploaia [*ploile îndelungate*] să se ducă, zici [*de câteva ori*]:

Două bețe-n cruce –  
ploaia se duce.

Sau: pui în ușă un cuțit, înfipt într-un ușor, iar jos – cociorba și lopata-n cruce

[*fără careva zicere*].

84) [*Orație de Anul Nou, a copiilor*]

S-a sculat bădița  
într-o joi dimineața  
cu ochii nispălați,  
cu juncanii ni-nvățați;  
s-a dus sî ari

Drumul Rusalimului  
și Valea Guralimului.  
Hăăăi! Hăăăi! Hăi!

A dat bădița  
peste o vână  
de râmă  
și s-a făcut cărușoara  
nimic!, fărâmă!

A luat bădița  
lemnii subțioară,  
ferili-n cărușoari  
și s-a dus la moș Ion Catarjiu –  
din fundu pământului [*cu orice preț*]  
sî-i dreagî cărușoara!

Moș Ion  
din foai/-ie, foieri] foia,  
din ciocani/-ne/ ciocănea,  
iar lui bădița,  
de bine ce-i părea,  
cu capul de boronă se bătea.  
Hăi! Hăi! Hăi!

[*Dialogând cu informatorul: – Tu ai îmblat cu „Hăitu”? – Am îmblat. – Când ai îmblat? – Iarna trecută, și mai înainte. – Da de la cine-ai învățat hăitura? – Din carti...*

*Apropo de ultimul amănunt. Deprinderea de către elevi u unor texte folclorice datorită cărții, în a doua jumătate a sec. XX, este un lucru pe deplin firesc: de multe ori însă, repunându-l în circuitul oral, copilul-adolescent conformează textul „din carte” legilor nescrise de răspândire a folclorului – omițând și adăugând unele cuvinte sau noțiuni, re-creându-i astfel conținutul (ceea ce putem percepe și din lecturarea acestei mici orații).]*

Vasile Nedéncu,  
10 ani, mai 1970,  
Kamâșevka – regiunea Odesa (Ucraina)

85) [*Descântec infanțin pentru scoaterea apei din urechi*]

Ca să scoți apa din urechi, la scăldat, pui mâinile la urechi și te învârtești zicând:

Pălărie veche,  
scoate apa din ureche;

pălărie nouă,  
scoate apa dintr-amândouă.

Eugenia Ostróvscaia,  
10 ani, iunie 1982,  
Krasnoîlskoe – regiunea Cernăuți (Ucraina)

86) [*Numărătoare pentru jocul „de-a Mijatca”*]

Un pahar cu apă rece –                      numai unul să rămâie  
toți țiganii să se-nece,                      să se facă alămâie [*lămâie*].

[*Ghicatori*]

87) Iarna și vara – în aceeași îmbrăcăminte. (*Bradul*)

88) S-a născut în apă, dar nu-i pește: sare pe pământ, dar nu-i iepure.  
(*Broasca*)

89) [*Jocul „de-a Broasca”*]

Copiii se așază jos, pe iarbă, formând un cerc. Prin numărarea de la 1 la 10, unul este ales ca să îmble cu o batistă în mână pe la spatele celor așezați cerc. Pe neobservate, sloboade batista la spatele unuia, mergând mai departe până ajunge din nou lângă cel cu batista la spate, îl lovește peste umăr numindu-l: „Broască!”. Cel numit așa se așază în mijlocul cercului. Jocul continuă până rămân doi – cel care îmblă cu batista și cel de jos.

Cel care a-mblat ține ochii [*își astupă ochii*], iar celălalt ia de la fiecare „broască” un lucru (bold, batistă, jucărie, bucățică de crenguță – ce-o fi), apoi îl întreabă pe cel cu ochii astupați: „Ce să facă Broasca pentru lucrul [*obiectul*] ista?” Cel cu ochii astupați dă felurite porunci, de pildă: „Să sară într-un picior”, „Să sară ca broasca”, „Să spună o poezie”, „Să cânte un cântec”, „Să cânte ca cucoșul” și altele. iar „broasca” îndeplinește porunca, spre hazul celorlalți, și așa își capătă lucrul.

Dar în timpul când se lasă pe neobservate batista la spatele cuiva, dacă cel cu batista la spate observă la timp, se ridică repede și umblă el cu batista. iar cel care a-mblat până la dânsul se așază în cercul celorlalți.

Victor Perciún,  
10 ani, mai 1970,  
Kamâșévka – regiunea Odesa (Ucraina)

90) [*Datină infantină la schimbarea dinților de lapte*]

Când ne cade un dinte, îl azvârlim peste acoperiș, „la șoarece”, și zicem: „N-ați un dinte de os! Dă-mi un dinte de oțel!”

91) [*Obiceiul umblării cu „Steaua”*]

Steaua se face rotundă, din hârtii colorate; în mijloc – o iconiță. Îmblă, de obicei, băieți [*-ți cu „i” scurt*], de la amiază pân în sară. Se zice:

Nașterea ta, Hristoase,  
Dumnezeul nostru,  
răsăritu' lumii.  
Luminează cunoștința

ce slujește stelilor dreptății.  
De la ste s-au învățat, Doamne,  
să-ț' să-nchine Țiia.  
Slavă Țiia!

92) *[Obiceiul umblării cu „Mielul” (teatru folcloric)]*

Se îmblă și cu „Nyelu' ”... Fac o mască dintr-o pele de nyel, cu borți la ochi și gură. „Ciobanu”-i cu cojoc pe dos, cușmă de oaie; cu troanșe [*tălăngi*] (vo șapte) la brâu; cu fluier. Altul – măscărit [*murdărit, uns*] de cenușă...

După ce spun ceva (eu nu știu), li se dă un colac; Ciobanul îl ia în mâni și zice o poezie (eu n-o știu).

Iarna trecută, și mai an, băeți mai mari și oameni [*insurați*] au îmblat cu „Nyelu' ”, noaptea, la Crăciun.

Grigore Rudi [*-di cu „i” scurt, nesilabic*],  
10 ani, august 1964,  
Ofatinți – Râbnița (Stânga Nistrului)

93) *[Formulă infantină de scos apa din urechi]*

Curcubechi-bechi [*melc*],  
scoate apa din urechi,  
că ți-oi da parale vechi

și-un cățel de usturoi  
de la popa din gunoi.

Mihail Tabán,  
10 ani, august 1964,  
Ofatinți – Râbnița (Stânga Nistrului)

94) *[Formulă de îndemn pentru răsplătirea urătorilor la sărbătoarea de Anul Nou]*

Hei, la prighei [*?, probabil e deformarea: „Hăi, la prinei”*], fiind vorba de  
hoi prinei (cu părul târcat)]

cu coada de arghei [*?, posibil: „ardei”, adică iuți, harnici!*]

Săriți cu colășelu,  
cî mănâncă lupu purșelu!

95) *[Zicere ironică despre femeile-descântătoare]*

Leacu – fie ori nu fie,  
plata [*recompensa pentru serviciu*] babei să se știe!





PETRE FLOREA

Tudor Pamfile (1883–1921), unul dintre marii noștri folcloriști, nu a fost ceea ce numim astăzi un profesionist al acestei frumoase îndeletniciri. El a fost ofițer în armata română și de aici și-a procurat mijloacele de subzistență. Iar pentru că până azi asupra acestui aspect al vieții lui nu s-a accentuat cu prea multă stăruință, am găsit că ar fi utilă o privire mai amănunțită în ceea ce privește profesiunea reală a lui.

Cariera militară a lui Tudor Pamfile începe devreme. După absolvirea, în anul 1899, a gimnaziului din Tecuci, el susține în vara aceleiași an concursul pentru câștigarea unei burse la Școala Fiilor de Militari din Iași<sup>1</sup>, fiind admis în clasa a V-a, încadrându-se, astfel, între „tinerii cari au obținut nota medie satisfăcătoare” (un fiu de militar, cinci premianți și 17 prin concurs) și trebuind să fie prezent la școala respectivă la data de 30 septembrie 1899<sup>2</sup>.

Hotărârea pentru frecventarea acestei școli a fost determinată de precaritatea mijloacelor de întreținere pe care familia i le putea oferi la un liceu civil<sup>3</sup>. Bursa la Școala Fiilor de Militari din Iași îi asigură existența (cazare, îmbrăcăminte, hrană) pe tot parcursul celor trei ani de studiu, cu singura condiție de a nu rămâne repetent.

Pentru că în cunoscutul și, până în prezent, singurul studiu cu caracter monografic dedicat remarcabilului folclorist (am în vedere pe cel elaborat acum patru decenii de către Valeriu Ciobanu) referirile la această școală lipsesc, voi nota în continuare câteva date despre instituția în care Tudor Pamfile și-a făcut studiile liceale.

Școala Fiilor de Militari din Iași era, prin regulament, o instituție militară destinată „a veni în ajutorul instrucțiunii și creșterii fiilor de militari de orice grad și a da tutulor tinerilor, cari voiesc să îmbrățișeze cariera armelor, o instrucțiune generală, pregătindu-i, în același timp, pentru a putea fi admiși în școlile de

<sup>1</sup> „Monitorul Oastei”, nr. 42, 27 septembrie 1899, p. 760 (*Decizia ministerială nr. 226 din 22 septembrie 1899 relativă la numirea de elevi bursieri și semibursieri în școlile de fii de militari, Iași și Craiova*, art. 1), unde Tudor Pamfile figurează ca unic bursier nou-admis, „cu începerea anului școlar 1899–1900”. În decizie mai sunt menționați șapte bursieri și zece semibursieri dintre elevii aflați deja în școală.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 761 (*Decizia ministerială nr. 227 din 22 septembrie 1899 relativă la admiterea a mai multor tineri în Școala de Fii de Militari, Iași și Craiova*).

<sup>3</sup> Valeriu Ciobanu (*Tudor Pamfile*, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor”, an. V, 1956, nr. 1–2, p. 44) o spune clar: „spre a ușura familia”.



ofițeri”<sup>4</sup>. Programa școlii era corespunzătoare celor trei clase ale cursului superior din învățământul secundar civil, secția reală (art. 2), necesitând deci, pentru „admișiune”, obligativitatea absolvirii gimnaziului.

Școala aceasta, „cea mai veche instituțiune de cultură militară moldovenească”<sup>5</sup>, fusese înființată la 17 februarie 1857 din inițiativa maiorului (mai târziu general) Gheorghe Adrian<sup>6</sup>, care o și conduce până în 1860. După o perioadă de funcționare la București (1862–1866), în urma unificării cu școala de aici (datând din 1847, creată din îndemnul lui Ioan Em. Florescu<sup>7</sup>), aceasta va fi mutată din nou la Iași, având o durată a cursurilor de cinci ani (primul fiind de încercare) și un profil de școală de ofițeri. Abia în 1872 se operează o divizare a acesteia în două instituții distincte: o școală de infanterie și cavalerie (cu sediul în București și cu o durată a cursurilor de doi ani) și o alta pregătitoare pentru școala de infanterie și cavalerie, numită Școala Fiilor de Militari, cu reședința la Iași, cu durata cursurilor de patru ani, echivalente cu cele ce se cereau la bacalaureat, minus cele de limbile greacă și latină, dar având în plus cursurile militare<sup>8</sup>. Începând cu anul școlar 1909–1910 școala se va numi, cum era și firesc, Liceul Militar din Iași, iar din 13 ianuarie 1929, pe baza Înaltului Decret nr. 25 din 4 ianuarie 1929, va primi titulatura Liceul Militar „General de Divizie Gheorghe Makarovitch”<sup>9</sup>, după numele fostului ei director din anii 1881–1894. Pe parcursul istoriei sale, aici au predat o seamă de personalități ale științei și culturii românești: V.A. Urechia, Nicolae Ionescu (istorie), Ștefan Micle (fizică).

<sup>4</sup> *Regulament al școalelor de fii de militari*, București, 1900, p. 3 (cap. I. *Scopul școlii*, art. 1). Citez din regulamentul care era în vigoare în vremea studiilor lui Tudor Pamfile, act ce îl înlocuiește (potrivit raportului ministerial nr. 2635 din 30 mai 1900) pe cel din 1896.

<sup>5</sup> N. Negreanu, *Un vechi așezământ militar*, București, 1929, p. 5.

<sup>6</sup> Despre Gheorghe Adrian (1820–1889), participant la Revoluția română de la 1848, personalitate militară marcantă de la mijlocul veacului trecut, autor al unor lucrări de teorie și doctrină (*Idee rapide despre resbelul de partizani*, Bruxelles, 1853; *Mémoire sur l'organisation de la force armée de deux Principautés roumaines réunies*, București, 1858), vezi: Dumitru Matei, *Ofițeri și generali membri ai Academiei Române*, în vol. *Armata și societatea românească*, București, 1980, p. 368–369; Florian Gheorghe, Mihai Popescu, Ion Rotaru, *Prezențe militare în știința și cultura românească*, București, 1982, p. 17–19; Maria Totu, Petre Florea, Paul Abrudan, *Bărbați ai datoriei, 1848–1849*, București, 1984, p. 1–2; *Istoria militară a poporului român*, IV, București, 1987, p. 575–576; *Permanențe istorice în doctrina militară românească*, București, 1988, p. 96–97; Petre Florea, *Generalul Gheorghe Adrian donator la Biblioteca Academiei Române*, în „Biblioteca”, an. VI, 1995, nr. 6–8, p. 214–215.

<sup>7</sup> Despre Ioan Em. Florescu (1819–1893), care a fost atât sub domnia lui Alexandru Ioan Cuza, cât și sub cea a lui Carol I, de mai multe ori ministru de război, în 1876 și 1891 prim-ministru, iar în 1888 și 1890 președinte al Senatului, vezi: Florian Gheorghe, Mihai Popescu, Ion Rotaru, *vol. cit.*, p. 131–132; *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, București, 1979, p. 361.

<sup>8</sup> N. Negreanu, *vol. cit.*, p. 8. În vremea când Tudor Pamfile a frecventat cursurile acestei școli, durata lor era de trei ani.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 17–18.

Alexandru Lambrior (istorie, geografie), Grigore Cobălcescu (științe naturale, cosmografie, geografia României), Petru Poni (fizică, chimie) etc.

Admiterea în școală nu era ușoară pentru cei ce nu proveneau din rândul militarilor. Conform regulamentului citat, aceasta se făcea prin concurs, în limitele unui anumit număr de locuri, în așa fel ca efectivul total al școlii să fie de maximum 120 de elevi, iar acela al unei clase să nu treacă de 40. Pentru a intra în clasa a V-a (primul an de studiu), candidatul trebuia să aibă cel puțin 14 ani și cel mult 17, împliniți în cursul anului când se susținea admiterea; să prezinte certificat că a trecut cu succes examenul de absolvire a gimnaziului sau cursul inferior din liceele civile; să fie sănătos. Dacă solicita bursă, trebuia anexat și un act din partea comunei, unde „reșade” părintele sau tutorele, arătând impozitele ce le plătesc, mijloacele de existență, numărul de copii din întreținere și alte obligațiuni ce grevcază asupra situației materiale a candidatului (art. 8).

După admitere se percepea o taxă pentru întreținere și studiu (de 400 lei pe an), plus încă una valabilă pe tot timpul școlarității, de 150 lei pentru instalare, cărți, furnituri (rechizite) etc. (art. 24).

În ceea ce privește desfășurarea anului școlar, programa de studiu era aceea a cursului superior, secția reală, a unui liceu civil, la care se adăugau cunoștințele militare, inerente scopului școlii (art. 30)<sup>10</sup>.

Cunoaștem din studiul lui Valeriu Ciobanu că „dragostea pentru creația populară îl năpădi brusc pe Tudor Pamfile” la începutul anului 1903, după audierea unci conferințe a lui T.T. Burada în clădirea Universității din Iași<sup>11</sup>. Ca să poată participa la această conferință, Tudor Pamfile trebuie să fi învățat bine și să fi avut o comportare meritorie în timpul anului școlar, pentru că altfel nu putea să beneficieze de „răsplătirile acordate elevilor”, între care nu lipsite de importanță erau ieșirile în oraș (art. 70).

Tudor Pamfile este prezent în această școală până cel mai târziu la 18 iunie 1903<sup>12</sup>, pentru că, potrivit deciziei ministeriale nr. 106 din 17 mai 1903, examenul

<sup>10</sup> Cred că nu este lipsit de interes să arăt și care erau în mod concret materiile de studiu, în ordinea crescătoare a importanței lor, în conformitate cu prevederile art. 36: 1) scrima, gimnastica și „inotarca”, dansul și canto; 2) lucrări grafice, științele naturale, geografia și istoria generală, igiena, religia, filosofia, instrucțiunea civică și economia politică; 3) matematicile, fizica, chimia, cosmografia, geografia țărilor române, limba română, limba franceză, matematicile, regulamentele, morala și disciplina militară.

<sup>11</sup> Valeriu Ciobanu, *art. cit.*, p. 44.

<sup>12</sup> Trebuie corectată, deci, informația oferită de dl Iordan Datcu în *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc* (București, 1979, p. 319), menținută și în *Dicționarul etnologilor români. II* (București, 1998, p. 133), potrivit căreia Tudor Pamfile a urmat „școala” militară din Iași “în ..1899-1904”, precum și cea a dlui Mihai Popescu relativă tot la această perioadă: „intră bursier la Liceul militar din Iași, la absolvirea căruia, în 1901...” (Florin Gheorghe, Mihai Popescu, Ion Rotaru, *vol. cit.*, p. 210), ele nefiind riguros argumentate.

de absolvire îi era fixat în intervalul 25 mai – 20 iunie<sup>13</sup>, iar la 19 iunie era deja prezent la Școala de Infanterie și Cavalerie din București<sup>14</sup>, unde fusese repartizat, după absolvirea clasei a VII-a, prin decizia ministerială nr. 169 din 11 iulie 1903, ca al 13-lea dintr-un efectiv de 62 de tineri<sup>15</sup>. În conformitate cu regulamentul școlii, el ar fi trebuit să termine cei trei ani de studiu cu un an mai devreme. În dosarul său personal, aflat în Arhiva Ministerului Apărării Naționale, se menționează că a intrat în clasa a V-a la 28 august 1899, într-a VI-a la 29 iunie 1900, într-a VII-a la 17 iunie 1901 și din nou într-a VII-a la 19 iunie 1902. Să fi repetat ultima clasă? În această eventualitate ar fi pierdut bursa. Cum s-a întreținut oare? Să fi revenit la meditații, așa cum a procedat în timpul gimnaziului la Tecuci? Și când să fi făcut aceste meditații, cunoscut fiind că școala avea numai elevi interni? În orice caz, în ultima clasă trebuie să fi învățat bine pentru ca, în zilele de duminică, să poată frecventa conferințele de la universitate, unde l-a audiat, într-o fericită zi de la începutul anului 1903, pe Teodor Burada vorbind despre figura pitorească a lui Anton Pann. Este un eveniment major în biografia spirituală a tânărului licean militar, este momentul ce va declanșa marea sa pasiune pentru folclor, concretizată prin culegerea chiar în vacanța de Paști a aceluși an a câtorva sute de cântece, din care Artur Gorovei îi publică deja câteva începând cu nr. 2 din aprilie 1903 al revistei sale „Șezătoarea”, sub titlul *Cântece din ținutul Tecuciului*<sup>16</sup>. Până acum această supoziție a repetării ultimei clase a Școlii Fiilor de Militari din Iași nu o pot susține, din păcate, cu documente, dar sunt mai mult ca sigur că fenomenul s-a întâmplat, cauza fiind sănătatea precară a elevului (repetarea clasei într-un astfel de caz neatrăgând suspendarea bursei).

Așadar, de la 1 iulie 1903, Tudor Pamfile („Pamfil Theodor”) figurează ca elev în clasa I la Școala de Infanterie și Cavalerie din București<sup>17</sup>, începând efectiv cursurile, în cadrul secției de infanterie, la 1 septembrie. Școala aceasta<sup>18</sup>, cu sediul în București, în Dealul Spirii, avea, potrivit regulamentului său de funcționare din momentul când Tudor Pamfile a intrat în ea, o durată de doi ani<sup>19</sup> și era „destinată a forma ofițeri de infanterie și cavalerie, precum și ofițeri de administrație necesari armatei” (art. 1). În conformitate cu regulamentul ce intră în vigoare ca urmare a

<sup>13</sup> „Monitorul Oastei”, nr. 26, 26 mai 1903, p. 518. Prin aceeași decizie (p. 517) era fixată și comisia examinatoare („juriul de examinare”), în următoarea componență: colonel Vasile Alexandrescu, comandantul școlii (ca președinte), locotenent-colonel Petrescu Tocineanu, de la serviciul de geniu al Corpului IV Armată, și Luigi Sinigaglia, profesor în școală (ca membri).

<sup>14</sup> Arhiva Ministerului Apărării Naționale (= Arhiva M.Ap.N.), fond *Memorii* (de activitate), lit. P, maiori, nr. 162, f. 2.

<sup>15</sup> „Monitorul Oastei”, nr. 33, 14 iulie 1903, p. 605.

<sup>16</sup> „Șezătoarea”, an. XI, nr. 2, aprilie 1903, vol. VIII, p. 23–31; Valeriu Ciobanu, *art. cit.*, p. 45; Iordan Datcu, *Când a debutat Tudor Pamfile*, în „Manuscriptum”, an. VIII, 1977, nr. 4 (29), p. 180–181.

<sup>17</sup> Arhiva M.Ap.N., *fond. cit.*, f. 2.

<sup>18</sup> Pentru mai multe amănunte asupra ei, vezi Nicolae Uică, *Istoricul Școlii Militare de Infanterie de la anul 1847–1911*, București, 1911.

<sup>19</sup> *Regulamentul Școlii Militare de Infanterie și Cavalerie*, București, 1900, p. 6 (art. 17).

Înaltului Decret nr. 1943 din 28 mai 1904, deci la numai un an de la intrarea viitorului folclorist pe băncile ei, scopul școlii este redefinit astfel: „de a pregăti pe elevii ei pentru funcțiunile de sublocotenent de infanterie și de cavalerie”<sup>20</sup>. Nu este o simplificare a enunțului, pentru că în art. 2 se detaliază foarte mult noțiunea referitoare la ceea ce înseamnă pregătirea elevilor. Îmi permit să reproduc în întregime acest articol spre a ne putea face măcar o sumară idee asupra ceea ce se considera necesar să-și însușească viitorii ofițeri ai armatei române la vremea respectivă, dar mai ales să avem o explicație a puterii de muncă, tenacității, meticulozității, precum și a solidității cunoștințelor așa-zis de cultură generală pe care Tudor Pamfile le-a vădit în tot cursul vieții sale. Potrivit regulamentului amintit, „această pregătire trebuie să fie morală, fizică și științifică. O deosebită atențiune trebuie pusă la *pregătirea morală* a viitorilor sublocotenenți, precum anume s-a hotărât în Înaltul Ordin de zi din 29 octombrie 1903: «trebuie să se formeze și să se dezvolte caracterul tânărului român, judecata sa, voința sa și apucăturile sale, care trebuie să fie dominate de simțul datoriei și al ordinei». *Educațiunea fizică* a elevilor trebuie organizată astfel ca elevii să fie obișnuiți treptat cu greutatea, cu oboseli și să învețe a răbda. În privirea *pregătirei științifice*, elevii trebuie să cunoască bine mai înainte de toate regulamentele armelor lor (infanterie și cavalerie). Trebuie să se facă din elevi instructori buni pentru tragere, călărie, instrucție pe jos și călare, desfășurări pe jos și călare, serviciul de tiraliori, de siguranță, de cercetare și de recunoaștere; în fine, instructorii trebuie formați în vederea teoriilor de orice fel cari se fac cu soldații și gradații de infanterie și cavalerie. Prin cursuri speciale militare și de limbi străine trebuie să se puie o temelie științifică solidă, pentru ca elevii să se poată dezvolta mai departe prin îngrijirea viitorilor șefi de corp conform prescripțiunilor regulamentului asupra serviciului interior pentru toate armele”<sup>21</sup>.

Când el a intrat în această școală, învățământul militar se desfășura pe patru coordonate: cursuri, lucrări grafice, exerciții și aplicații. Pentru secțiunea de infanterie și cavalerie se predau 14 cursuri (limba franceză; limba germană; arta militară – tactică și noțiuni de strategie; istoria militară; artileria, arme portative și curs de tragere al infanteriei; geografia militară a Europei și a României; fortificația permanentă și pasageră; legislația și administrația militară; topografia; igiena; morala și disciplina militară; hipologia; regulamentele militare ale celor trei arme – dezvoltate pentru infanterie și cavalerie, sumare pentru artilerie – și reguli și exerciții asupra redactării și corespondenței militare). La acestea se adăugau efectuarea de lucrări grafice de geografie, fortificație, artă militară, topografie și artilerie, exercițiile de infanterie, cavalerie și artilerie, precum și aplicații după fiecare prelegere în sala de studiu, în curtea școlii sau pe teren, „în scopul ca materiile predate în teorie să fie mai bine înțelese și pentru ca elevii să se poată folosi de ele când vor fi chemați a le aplica”. În afară de acestea, în ultimele zile ale anului școlar (dar înainte de începerea

<sup>20</sup> *Regulamentul pentru Școala Militară de Infanterie și Cavalerie*, București, 1904, p. 7 (art. 1).

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 7–8 (art. 2).

examenelor), aplicațiile practice se făceau „pe cât va fi posibil” în tabără sau cantonament<sup>22</sup>, cum va fi, de exemplu, cea din 1906, tocmai în zona Mehedinți<sup>23</sup>.

Să ne mai mirăm atunci că tânărul Tudor Pamfile, în recentul lui entuziasm față de comorile de înțelepciune ale poporului, nu va putea face față exigențelor școlare, fapt pentru care va fi declarat repetent la sfârșitul primului an școlar (1903–1904)? Să ne mai mirăm că „el, care trebuia să fie printre primii, dacă nu primul în clasa lui, repeta anul, victimă a maniei lui de colecționar [de folclor – n.n.]”, așa după cum relatează peste două decenii un fost coleg<sup>24</sup>, confirmându-ne supoziția că nu atât din cauza dificultăților de însușire a materiei școlare s-a aflat în această postură, cât datorită preocupării acaparante pentru cercetarea creației populare românești? Pentru că la „Șezătoarea” colaborarea continuă cu asiduitate<sup>25</sup>, pentru că pe pupitrul lui de elev de școală militară se aflau cu preponderență mai ales „numeroase caiete, fițuici, însemnări, toate scrise de mâna lui, cu un scris mărunt, aproape feminin”, care atestau în acele momente că „Pamfile nu studia nici regulamentele militare, nici războaiele antice, ce aveam de pregătit pe a doua zi”, „ci pregătea unul din caietele de folclor pe care le trimitea, în școală fiind. Academiei”, unde el „așternea comoara aceea de duh, înțelepciune și voie bună atât de caracteristică poporului nostru”<sup>26</sup>. Dacă mai luăm în considerare că avea ca instructor la comanda companiei un exigent și scrupulos ofițer, precum căpitanul Alexandru Sturdza (ce va deveni, în 1910, datorită acestor calități, atașat militar la

<sup>22</sup> *Regulamentul Școlii Militare de Infanterie și Cavalerie*. București. 1900. p. 6–8 (art. 18). În Regulamentul din 1904 aceste materii erau sistematizate astfel: „1) Regulamentele de infanterie în toate amănunțele lor practice și teoretice; 2) Regulamentele de cavalerie în toate amănunțele lor practice și teoretice; 3) Tactica celor trei arme izolate și combinate; 4) Datoriile ostașului; 5) Teoria soldaților și gradelor inferioare la infanterie și cavalerie; modul de a preda această teorie; 6) Istoria militară; 7) Geografia; 8) Istoria și geografia țării; 9) Armele portative și artileria; 10) Fortificația trecătoare și permanentă (aceasta din urmă în mod sumar); 11) Topografia și desemnul topografic; 12) Îngrijirea sănătății și serviciul sanitar; 13) Ipologia; 14) Legislația și administrația militară; 15) Întocmirea ordinelor, dărilor de seamă, tablourilor și corespondența militară; 16) Limba franceză; 17) Limba germană; 18) Gimnastica; 19) Scrima; 20) Înnotare [sic!], întrucât va rămânea timp și ocaziune” (p. 24–25).

<sup>23</sup> I.E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, X, București. 1940. p. 482 (scrisoarea datată Cladova, 2 mai 1906).

<sup>24</sup> Titus Mayer, *Tudor Pamfile. O latură a personalității sale: elevul Pamfil Teodor din Școala Militară de Infanterie și Cavalerie, 1904–1905*, în „Tudor Pamfile”, an. III, nr. 5–8, mai–august 1925, p. 51.

<sup>25</sup> Vezi, în acest sens, „Șezătoarea”, an. XI, nr. 5–6, iulie–august 1903, vol. VIII, p. 79–85 (*Cântece din ținutul Tecuciului*); nr. 7–8, septembrie–octombrie 1903, p. 117–125 (*De-ale copiilor*); nr. 12, februarie 1904, p. 189–190 (*Cântece din ținutul Tecuciului*); an. XII, nr. 1–2, martie–aprilie 1904, vol. IX, p. 7–17 (*De-ale copiilor*); nr. 3–5, mai–iulie 1904, p. 33–46 (*Portul din Țăpu*); nr. 6–7, august–septembrie 1904, p. 71–76 (*De-ale copiilor*); nr. 8–10, octombrie–noiembrie 1904, p. 121–124 (*Prepeleac, fiul cățălii*), p. 127–137 (*De-ale copiilor*); p. 139–144 (*Cănepa și lucrul ei în com. Țepu – Tecuci*); nr. 11–12, ianuarie–februarie 1905, p. 147–165 (*Copilul Obiceuri din comuna Țepu – Tecuci*).

<sup>26</sup> Titus Mayer, *art. cit.*, p. 51–52.

Paris), considerat ca unul dintre cei mai buni și mai destoinici instructori ai școlii<sup>27</sup>, îndrumătorul militar de specialitate ce a intuit adevărata vocație a tânărului folclorist, aflată în totală neconcordanță cu cerințele vieții din armată<sup>28</sup>, nu vom mai fi atât de surprinși de impactul dur pe care Tudor Pamfile l-a resimțit în acest prim an de studii la Școala de Infanterie și Cavalerie din București cu adevărata viață de cazarmă<sup>29</sup>.

Și pentru că tot evocăm acest moment dificil din școlaritatea militară a folcloristului, va trebui să atrag atenția că, din păcate, cariera militară a lui, ca și a oricui și-a ales meseria armelor ca mod de existență, a fost una plină de privațiuni, desfășurată într-un timp istoric plin de frământări, cu conflicte armate la nivel zonal (războaiele balcanice) și european (primul război mondial), în care și el a fost unul dintre milioanele de anonimi siliți să-și modeleze viața potrivit acestor grave circumstanțe. De aceea, eu, cel puțin, nu găsesc cuvintele cele mai potrivite spre a-l elogia îndeajuns pentru remarcabila sa prezență în folcloristica românească. Într-o

<sup>27</sup> Iată cum îl apreciază căpitanul Nicolae Uică (*vol. cit.*, p. 145 și 159), care l-a cunoscut bine în chiar vremea respectivă: „Venind la comanda companiei căpitanul Sturdza, învățământul în școală capătă o îndrumare absolut practică, dându-se elevilor cunoștințele teoretice strict necesare gradului de sublocotenent”. fapt pentru care „promoțiunile ieșite de sub comanda sa au dat și dă [sic!] dovadă de o bună educațiune morală și o pregătire desăvârșită” (evident, pe plan militar – n.n.).

<sup>28</sup> Căpitanul Alexandru Sturdza l-ar fi îndemnat astfel pe Tudor Pamfile, aspirant la gradul de sublocotenent de infanterie: „Să te întorci frumușel în satul d-tale, să îmbraci sumanul părinților și fraților d-tale, să trăiești viața lor simplă, curată și liniștită. Ai să fii cel mai deștept și mai simțitor dintre ei. Or să treacă pe dinaintea d-tale nevoi, pasiuni și nebulii omenești, d-ta ai să le observi și ai să le cugeți pe toate. Ai să vezi pe țaran la bucurie și la durere, la răbdare ori revoltă, la câmp [...] ai să auzi cântece, tâlcuri, cum n-ai găsit și nu vei găsi prin cărți. Și pe toate ai să le strângi și ai să le fierbi în inima d-tale” (Gh. Vrabie, *Bârladul cultural*, București, 1928, p. 239). Într-adevăr, Tudor Pamfile ar fi trebuit să se întoarcă la o existență mai aproape de sufletul lui, dar de unde mijloacele materiale care să-i permită un trai decent, cu posibilitatea realizării aspirațiilor lui de valorificare a creației populare? Doar din cauza privațiunilor materiale ale familiei fusese nevoit să intre la Școala Fiilor de Militari din Iași, care, prin regulament, furniza elevi ce trebuiau să devină ofițeri de infanterie sau cavalerie.

<sup>29</sup> Aici se impune o precizare. Virgiliu Ene (*Folcloriști români*, Timișoara, 1977, p. 177) scrie că „Tudor Pamfile va asculta în parte sfatul căpitanului Sturdza, se va întoarce în sat în timpul vacanței de vară, va culege cu pasiune numeroase producții populare, dar nu va îmbrăca definitiv «sumanul părinților», ci își va continua studiile, dar de data aceasta la Școala de cavalerie de la Târgoviște, astfel încât la 1 iulie 1906 iese sublocotenent, fiind repartizat, la cererea sa, la Regimentul 3 Roșiori din Bârlad...”. Într-adevăr, Tudor Pamfile se va întoarce periodic în satul natal, cum a făcut-o tot timpul școlarității, în vacanțe, și va culege folclorul, dar aceasta nu la îndemnul căpitanului Sturdza, ci din chemare lăuntrică, din pasiune. Cât privește continuarea studiilor la Târgoviște, autorul citat știe ceva, dar nu cu exactitate. Tudor Pamfile, așa cum am arătat, a absolvit Școala de Infanterie și Cavalerie din București, secția cavalerie. La Târgoviște va fi trimis de regiment în 1908 pentru perfecționare, lucru ce va fi probat cu documente în continuarea studiului. Tot în acest sens trebuie amendată și afirmația lui Valeriu Ciobanu (*art. cit.*, p. 47) că „în urma acestui incident [îndemnul căpitanului Sturdza de a părăsi armata – n.n.], Pamfile părăsește Școala de Infanterie, intrând la Școala de Cavalerie de la Târgoviște”. Nu era nevoie să se ducă la Târgoviște, întrucât școala de la București avea două secții: infanterie și cavalerie, iar Tudor Pamfile, cum s-a văzut, face parte din promoția secției de cavalerie a școlii din București în 1906, cu un an mai târziu decât ar fi fost normal dacă nu ar fi repetat primul an școlar.

viață atât de scurtă (se știe că a trăit doar 38 de ani), dar atât de supusă vicisitudinilor de tot felul, să tipărești un număr atât de mare de cărți<sup>30</sup>, să conduci două reviste, să desfășori o atât de prodigioasă activitate, precum cea din Basarabia în anii 1918–1921, nu este, să fim sinceri, un lucru obișnuit. Iată de ce cred că Tudor Pamfile trebuie privit cu mai multă înțelegere și studiat cu mai multă luare-aminte, spre valorificarea moștenirii lui la adevăratele cote valorice pe care le merită cu prisosință.

Dar să revenim la ceea ce ne-am propus. Repetă anul, frecventând apoi cursurile și celui de-al doilea an de studiu, dar nu la specialitatea infanterie, ci cu mai mult succes la cavalerie, absolvind școala în 1906, deci cu un an întârziere, în urma unui examen dat în fața juriului format din generalul Gheorghe Ionescu, de la Institutul Geografic al Armatei<sup>31</sup>, maiorul Victor Lupu, comandantul divizionului de jandarmi călări, și maiorul Dumitru Stratilescu de la Marele Stat-Major<sup>32</sup>. Tudor Pamfile se va clasa al patrulea dintr-o promoție ce număra 27 de camarazi<sup>33</sup>.

În acest interval de timp (1904–1906) el continuă să culcagă și să studieze folclor din localitatea natală și va cunoaște o serie de personalități ale vieții noastre științifice și culturale, care-l vor îndruma pe calea aleasă cu atât de multă pasiune. Între acestea, pe Mihail Sadoveanu, căruia îi dă spre apreciere „o colecție de folclor” cuprinzând „50 de povești, 1400 cântece, ghicitori, superstiții, medicină populară, colinde, strigări etc.”, adunate „de prin județul Tecuci”<sup>34</sup>, pe Nicolae Iorga, pe care îl înștiințează de existența colecției de mai sus, voind să se încredințeze de „valoarea proprie a producțiilor copiate [subl. lui Tudor Pamfile – n.n.] din popor și de valoarea celorlalte producții care nu se pot copia – povestirile, tradițiile, glumele”<sup>35</sup>, ca și de posibilitatea de tipărire a acesteia. Va continua să-i

<sup>30</sup> În *Bibliografia românească modernă (1831 1918)*, III (București, 1989, p. 719–720), Tudor Pamfile figurează la nr. crt. 43205–43232, cu 26 de volume semnate personal (inclusiv cele două extrase din „Analele Academiei Române”, reprezentând primele două părți ale studiului *Jocuri de copii*) și cu încă trei volume la care a fost coautor. Cea mai recentă cercetare bibliografică, aducând-o la zi pe cea a Constanței Bădic (*Tudor Pamfile, 1883–1921*, Galați, 1970), *Tudor Pamfile* de Ștefan Andronache (Tecuci, 1996, p. 17–18), îl prezintă pe autorul nostru cu 40 de volume apărute antum (unul este în două ediții). Dar în tot timpul vieții a îngrijit și ediția de *Opere complete* a lui Ion Creangă (Chișinău, 1920), care va trebui consemnată tot la activitatea editorială a folcloristului.

<sup>31</sup> „Monitorul Oastei”, nr. 24, 6 iunie 1906, p. 446 (*Decizia ministerială nr. 243 din 30 mai 1906 relativă la înlocuirea colonelului Istrate Ioan prin generalul Ionescu Gheorghe în comisiunea de examinare la Școala Militară de Infanterie și Cavalerie*).

<sup>32</sup> *Ibidem*, nr. 22, 23 mai 1906, p. 418 (*Decizia ministerială nr. 181 din 13 mai 1906 relativă la numirea juriului de examinare pentru examenul de absolvire la școlile militare*, pct. 4).

<sup>33</sup> Nicolae Uică, *vol. cit.*, p. 158.

<sup>34</sup> I. E. Torouțiu, *vol. cit.*, p. 480 (scrisoarea datată București, 19 septembrie 1905).

<sup>35</sup> *Ibidem*. Scrisoarea este interesantă și pentru faptul că Tudor Pamfile își dezvăluie aici, cu o maturitate a aprecierilor remarcabilă, motivele care l-au determinat la culegerea acestor comori: „fiindcă mi-au plăcut mie, fiecior de țaran, care-am citit câte o carte, două din cele bune și cunosc ce-i bun; fiindcă simt că producțiile poporului se pierd (sunt și mijloace de întreținere). Ca să rămâie, le



scrie din Bârlad (la 13 ianuarie 1906), din Cladova (la 2 mai 1906), din Țepu (în ziua de 29 iulie 1906), apoi în continuare din Bârlad, Târgoviște, Iași, până la data de 23 octombrie 1911<sup>36</sup>. Poartă corespondență cu Simion Florea Marian, căruia îi trimite o serie de materiale pentru o proiectată *Botanica populară română*, între care și frumosul basm *Bujor-Bujorel*<sup>37</sup>. Dar mai ales îl va cunoaște pe Ioan Bianu, care îi va deveni cel mai prețuit mentor pentru toată viața și care îi va tipări, chiar în 1906, prima parte a studiului *Jocuri de copii adunate din satul Țepu (jud. Tecuci)* în „Analele Academiei Române” (seria II, tom. XXVII, „Memoriile Secțiunii Literare”, p. 273–412)<sup>38</sup>.

Absolvind școala, el va fi înaintat (la data de 1 iulie 1906) la gradul de sublocotenent de cavalerie, fiind repartizat la Regimentul 3 Roșiori, cu reședința la Bârlad<sup>39</sup>, aceasta nu fără opțiunea tânărului ofițer, care era astfel mai aproape de plaiurile natale. De acum înainte va avea o nouă responsabilitate. Timpul, ca și până acum, nu-i va aparține. Va trebui să se supună regulilor ostășești, și acestea nu erau ușoare (dacă ar fi să amintim doar faptul că va trebui să participe la manevre, marșuri, să organizeze instrucția militară a tinerilor chemați sub drapel etc.), postându-se într-o nouă poziție socio-profesională, aceea de ofițer care are în subordine tineri care trebuie pregătiți ca apărători ai gliei strămoșești. Va fi însă și un prilej deosebit să afle noi și noi producții folclorice, el având o calitate specială de a se apropia de oameni, de a-i determina să se destăinuie, să-și dezvăluie preaplinul sufletesc, aleanul, sau să evoce atâtea și atâtea din obiceiurile locurilor de unde proveneau.

La Regimentul 3 Roșiori din Bârlad, proaspătul sublocotenent Tudor Pamfile va fi repartizat la escadronul II, în cadrul căruia, pe lângă atribuțiile militare legate de instrucția strict de specialitate, va trebui să se ocupe și de școala gradelor inferioare

---

înșepenim pe hârtie ca să le avem odată și odată, ca o sticlură de doctorie - când vor sosi zilele de căință. Fiindcă mulți se vaită că aceste «producțiuni» nu se culeg și deci ei nu pot să studieze cum se cade folclorul - și ca să-l studieze cum se cade, cu toată obiectivitatea, am strâns ce-am găsit într-un singur sat [Țepu - n.n.]. Fiindcă bunii români se plâng că prea puțini sunt cei ce cercetează poporul. și-aici cred că au dreptate [...]”. Totodată, simțind necesitatea culegerii autentice, fără amestecul și prefacerea de către culegător a creației folclorice, el apreciază că producția culcasă și redată pe hârtie „rămâne ca bună numai atunci când are forma cât mai aproape de graiul popular, când producția aceasta se poate socoti ca o variantă dictată de unul din cei mai pricepuți țărani”.

<sup>36</sup> I.E. Torouțiu, *vol. cit.*, p. 479–488.

<sup>37</sup> *Simion Florea Marian și corespondenții săi*, ediție îngrijită de Eugen Dimitriu și Petre Croicu. Cuvânt înainte de Iordan Datcu, București, 1991. p. 257–261; Paul Leu, *Simion Florea Marian*, Succava, 1996, p. 314–315.

<sup>38</sup> Celelalte două părți ale studiului vor fi publicate, a doua tot în „Analele Academiei Române” (seria II, tom. XXIX, „Memoriile Secțiunii Literare”, p. 243–423) în 1907, iar a treia ca al șaselea volum al sericii academice „Din viața poporului român. Culegeri și studii”, în anul 1909.

<sup>39</sup> „Monitorul Oastei”, nr. 30, 11 iulie 1906, p. 567 (Înalt Decret nr. 2649 din 1 iulie 1906 relativ la înaintarea la gradul de sublocotenent în arma cavaleriei a elevilor absolvenți ai Școlii Militare de Infanterie și Cavalerie).

de pe lângă această unitate<sup>40</sup>. Rodul lecțiilor de la această școală este volumul apărut în editură proprie, în anul următor, 1907, sub titlul *Povestire pe scurt despre neamul românesc*, ce îi oferă prilejul lui Tudor Pamfile să-și ctaleze, încă de la începutul carierei sale, atât de militar, cât și de folclorist, virtuți pedagogice care, la un bilanț, incluzând întreaga sa activitate, se vor însuma într-o adevărată vocație educativă. În acest sens poate fi receptată ideea din *Cuvânt înainte*, care vizează o mai îndelungată utilitate a cărții: „să-i rămână ostașului această cârtică, pe care va mai ceti-o câteodată în răgaz după plecarea lui din cazarmă, aducându-și aminte cu acest prilej și de alte învățături dobândite sub steag” (p. 3). Cu deosebire, însă, autorul consideră că „ni-i sfat hotărâtor dară [în redactarea cărții – n.n.] să ne cumpănim întotdeauna rostul zilelor noastre trecute ca să deschidem cale largă și luminoasă capului și brațelor noastre”, pentru că „din pățanii multe învață omul”, și concluzionează: „Cu folos este dar să ne știm povestirea neamului nostru de când este el pe lume și până astăzi, căci numai așa vom cunoaște taina zilelor cari vin” (p. 6–7). Pentru a proba „tălmăcirea în grai popular a faptelor mai însemnate” din istoria neamului, pe care o face Tudor Pamfile în această „originală sinteză de istorie”<sup>41</sup>, precum și calitățile sale pedagogice, dau în continuare câteva extrase, mai ales că, după știința mea, astfel de mostre nu au mai fost reproduse până acum<sup>42</sup>. Astfel, reflectând la situația românilor

<sup>40</sup> Se știe că încă de la reînființarea armatei naționale, în 1831, în cazărmi au funcționat, pentru instrucția și educația ostașească destinată atât neștiutorilor de carte, cât și celor cu instrucție școlară precară, școli de alfabetizare, numite „școli de întâiul grad”. „școli ale gradelor inferioare” sau „școli regimentare”. Camil Petrescu surprindea într-o secvență din romanul *Un om între oameni* lecțiile de istorie ale lui Nicolae Bălcescu în fața ostașilor, tocmai într-un astfel de sistem. În 1860 apare chiar un manual, *Cartea școalelor de I-ul grad*, cu o a doua ediție în 1863, mult îmbunătățită de Vasile Alecsandri. Detalii în legătură cu aceste școli în *Contribuții la istoria învățământului militar din România*, 2 vol., București, 1972-1978; Constantin Oprea, Dumitru Atanasiu, Victor Atanasiu, *Învățământul militar românesc. Tradiții și actualitate*, București, 1986. Pentru mai multe amănunte asupra primelor manuale folosite vezi Petre Florea, *Contribuții biobibliografice: Alecsandri necunoscut*, în „Memoriile Comisiei de Folclor”, tomul III, 1989, București, 1993, p. 47-61.

<sup>41</sup> Valeriu Ciobanu, *art. cit.*, p. 48.

<sup>42</sup> Răspunzând nevoii „de a ne cunoaște istoria neamului nostru”, volumul, deschis de un *Cuvânt înainte* (p. 3-7), este structurat în cinci părți, astfel: 1. *Vremurile cele mai vechi* (p. 7-18), cu șapte paragrafe (1. *Locurile pe unde trăiesc astăzi românii*, 2. *Despre daci și romani și luptele dintre ei*, 3. *Prefacerea Daciei în pământ roman*, 4. *Părăsirea Daciei de către romani și năvălirea barbarilor*, 5. *Împărțirea româno-bulgărească*, 6. *Intemeierea Munteniei și domniile ei până la Mircea cel Mare și 7. Intemeierea Moldovei și domniile ei până la Alexandru cel Bun*), II. *Vremurile de bărbăție* (p. 18-49), cu unsprezece paragrafe (1. *Mircea cel Mare, domnul Munteniei*, 2. *Vlad Tepeș, domnul Munteniei*, 3. *Alexandru cel Bun, domnul Moldovei*, 4. *Ștefan cel Mare, domnul Moldovei*, 5. *Petru Rareș*, 6. *Ioan Vodă cel Cumplit*, 7. *Mihai Viteazul, domnul Munteniei*, 8. *Matei Basarab și Vasile Lupu*, 9. *Constantin Cantemir, domnul Moldovei*, 10. *Constantin Brâncoveanu, domnul Munteniei, și Dumitru [sic!] Cantemir al Moldovei și 11. Răpirea Oleniei de către nemți în 1767*), III. *Veacul de amortire și nenoroc (1711-1821)* (p. 50-54) cu trei paragrafe (1. *Domnia grecească*, 2. *Răpirea Bucovinei de către nemți și 3. Răpirea Basarabiei de către ruși*), IV. *Începutul vremurilor nouă* (p. 55-62), tot cu trei paragrafe (1. *Scutarea românilor împotriva grecilor. Tudor Vladimirescu*, 2. *Încercări de stăpânire rusească și 3. A doua răzvrățire a românilor din 1848*) și V. *Vremurile nouă* (p. 62-78) cu patru paragrafe (1. *Ajunul unirei țârilor surori*, 2. *Unirea țârilor române*, 3. *Cuza Vodă și 4. Carol I, domnitor și rege*).

la acea epocă, autorul ne spune că „frați buni unul cu altul, noi nu ne-avem ogoarele noastre pe același trup de moșic” (p. 7), pentru că „pe un trup de moșie am fost [cândva – n.n.], moșia ne-a fost mare și mănoasă și neamuri lacome s-au repezit și ne-au furat câte-o bucățiță” (p. 8). Pentru că are auditori, mai apoi cititori, cu o instrucție simplă, el asemuie Columna lui Traian cu un „foișor de marmură pe care stau săpate și astăzi întâmplări felurite din cele două războaie ale romanilor cu dacii” (p. 11). La un moment dat le amintește „elevilor” săi: „oricât de îmbelșugată și tihnită ar fi viața în alte părți, pâinea nu-ți pare așa de dulce ca-n țara ta, ca-n pământul tău, ca-n satul tău” (p. 13). Are cuvinte aspre în legătură cu tendințele de uitare a moștenirii trecutului: „Să ne gândim la acele vremuri [vechi – n.n.] și să ne rușinăm până-n albul ochilor de zilele de astăzi, când căutăm dinadins să ne împetrițăm limba cu țărături de pe la târguri, când ne-mbrăcăm cu straie putrede tot de la târguri și când ne stricăm obiceiurile” (p. 15). Despre întemeierea primelor state românești spune: „Povestea cu Negru-Vodă care a descălecat, adică a trecut munții din Ardeal, e-ntr-adevăr poveste” (p. 16), precum și „povestea [pe] care o știm despre vânătoarea de zimbri rămâne poveste curată” (p. 18). Deplânge faptul că „astăzi [1907 – n.n.] Bucovina nu mai este a noastră și oasele aceluia voievod mare [Ștefan cel Mare – n.n.] ni-s departe și nu putem merge cu toții să le sărutăm și să ne rugăm celui ce-a trăit vremuri cumplite, ca să ne apere cu sfatul” (p. 34). Adresându-se celor din fața lui, afirmă că, la fel ca și în vremea lui Petru Rareș, „nu cartea face pe om vestit și scump neamului său, ci inima și tăria brațelor lui” (p. 36). Sub Mihai Viteazul „trei surori în una singură s-au schimbat, în una mare și frumoasă cum n-a mai fost până atunci și Dumnezeu știe când va mai fi” (p. 44). Încă de pe vremea lui Dimitrie Cantemir, „rușii [...] din dorul de cucerire și-au făcut o patimă care i-au robit într-atât și care după socotința tuturor le va pune capul odată” (p. 48) etc.

Suntem, deci, în anul 1907. Este un an când cercul folcloriștilor cunoscuți se lărgeste considerabil. Pe lângă cei menționați deja, intră în contact cu „moș” Mihai Lupescu, aflat cu domiciliul în vecinătatea Bârladului, la Zorleni, și cu învățătorul Leon Mrejeriu, din aceeași comună, împreună cu aceștia, plănuiind și tipărint, tot în editură proprie, o *Carte pentru tineretul de la sate*, care cuprinde, așa cum este notat chiar pe pagina de titlu, „rugăciuni, cântece de stea, Irozii, urături, povești, glume, frământări de minte și de limbă, colinde, rostiri la nuntă, cântece, bocete, gâcitori și felurite sfaturi și învățături pentru viață”, gândul lor fiind „să folosim acelora din care ne tragem și în mijlocul cărora trăim cu inuși rodurile [sic!] gândirii și simțirii lor”<sup>41</sup>. Pe lângă acest folos, pe care îl nădăjduiesc a fi real și bine venit, autorii speră ca tineretul „să ție cu sfințenie la bunele și mândrele datini din bătrâni”. (A se vedea cum aceste propoziții sunt o continuare a celor exprimate și în volumul precedent.) În același timp, nu este de neglijat că

<sup>41</sup> Tudor Pamfile. Mihai Lupescu, Leon Mrejeriu, *Carte pentru tineretul de la sate*. Bârlad, 1907, p. 3 (*Cuvânt înainte*).

volumul conține o serie de sfaturi privind alcătuirea unei gospodării (construcția casei, amplasarea ei, a ogrăzii, a grădinii de legume, a livezii și a altor acareturi), creșterea copiilor, o serie de „socoteli gospodărești”, de reguli pentru păstrarea sănătății, ca și noțiuni de prim-ajutor („ajutoare la primejdii), reguli de muncă și hrană, un calendar al treburilor gospodărești pe luni, noțiuni de creșterea albinelor și viermilor de mătase. Nu lipsesc o serie de texte juridice, precum: legea tocmelilor agricole, legea pentru paza satelor și a cuprinsurilor țărănești, legea pădurilor, „câte ceva din legea faptelor grele” (= codul penal), legea vânatului, a pescuitului, cea pentru vânzarea moșiilor statului, legea de asigurări țărănești împotriva lipsei de porumb pricinuită de secetă, paragrafe din legea Casei de Credit Viticol, „din orânduiala legeri clerului mirean” (cu specificarea textelor pentru diferite slujbe religioase). Urmează un text cu specificarea păcatelor și patimilor care „rușinează și păgubesc pe om” și un set de rugăciuni, pentru că fără credința în Dumnezeu nu se poate concepe „viață muncitoare, cumpătată și cinstită”. Toate acestea, întrucât „păstrătorul comorilor celor sfinte ale neamului, izvorului tăriei, al bogăției și al întregii vieți, poporului de la țară, îi trebuie neapărat și grabnic un trai mai bun” (p. 140).

Nu știm contribuția exactă a fiecăruia dintre autori la completarea cuprinsului *Cărții*, dar cu siguranță că paragraful de la p. 10–22 (4. *Scurtă povestire despre neamul românesc de când este și până acum*), precum și cel de la p. 25–28 (*Rostul oștirii în țara noastră*) aparțin lui Tudor Pamfile, primul fiind un scurt rezumat al cărții menționate deja, iar al doilea corespunde profesiei sale. Vocației sale pedagogice i se poate atribui definirea rolului educativ al armatei ca școală unde tinerii, în majoritatea lor provenind de la sate, „pe lângă deprinderea chipului de luptă, mai învață multe lucruri cari le vor prinde bine toată viața”: „munca rânduită, cinstea, dragostea de sine, dragostea de aproape și cea de neam în oaste se învață și se întăresc”. Aici, în ciuda faptului că „a face anii de oaste e o jertfă pe care o datorim cu toții țării noastre”, jertfă pe care „ostașii trebuie s-o îndeplinească cu toată dragostea, deoarece cât ei stau de pază, în mânele lor este tihna, în mânele lor sunt zilele celor cari nu se mai pot război, dar cari muncesc ogoarele ori au alte meșteșuguri din care trăim cu toții”, „feciori din toate părțile țării se întâlnesc, stau de vorbă unii cu alții, învață unii de la alții, își află nevoile și nădejdea, se deprind a se cunoaște unul cu altul și așa mintea lor se luminează”. În acest fel „zilele petrecute în oaste se pot socoti ca niște zile trăite într-o școală mai mare, unde feciorii prind învățăturile mai cu rost decât cum unii dintr-înșii le-au prins în anii frazezi de copilărie pe la școlile de sate” (p. 28).

În continuare nu vom mai urmări prezența folcloristului în librării, adică nu vom mai consemna apariția volumelor sale, rugând cititorul să ia în considerație că în fiecare an (cu excepția totuși a anilor 1915, 1917 și 1918) vom fi martorii editării a cel puțin câte unuia (în 1914 vor fi chiar șase), descris destul de în detaliu în

studiul lui Valeriu Ciobanu. Cele apărute în perioada 1919–1921 însă, vor fi consemnate la locul potrivit.

Revenind la activitatea militară a lui Tudor Pamfile, este de menționat că el intră din plin în caruselul specific vieții de cazarmă. Marșurilor și manevrelor li se adaugă acum detașarea, pentru perfecționare, la Școala Specială de Cavalerie de la Târgoviște, absolvită „cu mult succes”, după spusele comandantului instituției respective, în luna iunie 1908, adică al doilea din totalul celor 22 de camarazi ai promoției ce purta numărul 25, cu media generală 16,53. Și aici a trebuit să facă față unor materii și exerciții foarte departe de preocupările sale de suflet: tactica cavaleriei, geografia militară, recunoașteri militare, hipologie etc.<sup>44</sup>, care cu siguranță nu i-au plăcut cine știe cât de mult, în orice clipă de răgaz refugiindu-se în lectură, în studiu. Lucru ce nu a rămas neobservat, de vreme ce la 29 iunie, comandantul, surprinzându-i interesul pentru studiul inadecvat meseriei lor, notează rece și neînțelegător în caracterizarea atașată diplomei de absolvire a cursului: „Citește, însă are o înclinațiune prea pronunțată pentru cărți școlare de nici un profit pentru cultura generală a ofițerului și specială ofițerului de cavalerie”.

Abia sosit la „perfecționare”, intră în finalizarea unui proiect editorial de mare importanță pentru folcloristica românească: tipărirea revistei „Ion Creangă”. Ca întemeietori ai acesteia, alături de el, figurează Gh. T. Kirileanu, Mihai Lupescu, Leon Mrejeriu, Dumitru Mihalache, C. Rădulescu-Codin și Șt. St. Tuțescu, cunoscuți din colaborările la alte reviste și mai ales pentru preocuparea lor constantă de a dezvălui lumii comorile creației populare. Purtând numele marelui prozator humuleștean, „cărui i-au fost dragi ca ochii traiul și obiceiurile de la țară”, în scrierile lui dezvăluindu-se din această cauză „mai bine și mai cu meșteșug sufletul țaranului român”, revista va apărea la Bârlad în august 1908 cu un cuvânt înainte – *Ținta noastră* – arătând clar scopul întreprinderii, înțeles ca o datorie de mare răspundere: „Vrem [...] să sporim tot mai mult cunoașterea minunatelor produceri ale poporului, adevărate comori de gândire și simțire, de credinți și de datini gospodărești, în care se oglindesc sufletul și viața neamului nostru”. Pe tot parcursul existenței sale (august 1908 – iulie 1921), publicația își va respecta angajamentul, tipărind nenumărate povești, cântece, descântece, legende, credințe,

<sup>44</sup> Pentru edificare consemnăm mai jos conținutul diplomei de absolvire, datată 30 iunie 1908, cu notele obținute în timpul școlarizării: Tactica cavaleriei (medie anuală: 16, nota de examen: 18, media definitivă: 17); Geografia militară (16 – 18 – 17); Manualul săpătorilor și telegrafistilor cavaleriei (16,66 – 19 – 17,83); Recunoașteri militare (18 – 19 – 18,50); Hipologia (15,50 – 18 – 16,75); Serviciul interior și serviciul de gamizoană (13,66 – 16 – 14,83); Serviciul în campanie (16 – 18 – 17); Tragerea în țintă (13,50 – 16 – 14,75); Regulamentul de echitație militară (16 – 18 – 17); Regulamente de exercițiu (15,50 – 18 – 16,75); Călăria militară (13 – 13); Călăria de manej (13 – 13); Călăria curier (16 – 16); Aplicațiuni tactice (17,50 – 17,50); Aplicația serviciului în campanie (17 – 17); Aplicațiuni de recunoașteri militare (19 – 19); Conduita (16,50 – 15 – 15,75); – Arhiva M.Ap.N., *fond. cit.*, filă nenumărată.

ghicitori, strigături, obiceiuri, descrieri de unelte și datini privitoare la gospodăria țărănească, vorbe cu tâlc și „tot ce-i făcut de popor în limba sa curată și neprefăcută”. fiind receptată astăzi ca o adevărată arhivă de folclor, un reper în folcloristica noastră<sup>45</sup>.

Anul 1909 debutează pentru Tudor Pamfile cu contractarea unui împrumut de 840 lei la Casa de Credit, pe care îl va achita în rate lunare de 28 lei (în octombrie mai datora 588 lei)<sup>46</sup>. La 1 februarie se căsătorește cu tecuceanca Elena Gheorghiu, care îi va dăruii la 13 decembrie o fetiță, Elena, dispărută câteva luni mai târziu (10 aprilie 1910). Totodată, acest an îi aduce și o nouă școlarizare pe linia pregătirii sale militare. După mai multe amânări<sup>47</sup>, în luna mai va fi trimis pentru o lună la Școala de Tragere a Infanteriei de la Mihai Bravu, lângă București, unde la absolvire i se înmânează un certificat cu următoarele mențiuni: „Rezultat obținut la învățatură: a profitat de învățământul din școală cu distincțiune. Modul său de a se comporta: ireproșabil. Aptitudini de cari a făcut dovadă: bun trăgător”<sup>48</sup>.

Tot în acest an ia parte la marșul de rezistență al Corpului IV Armată, fiind notat de președintele comisiei cu calificativul „bine”<sup>49</sup>. În regiment are funcția de ofițer cu cazarmarea, sarcină îndeplinită foarte bine<sup>50</sup>, iar timp de două luni este și „contabil în bani”, de care „s-a achitat în mod elogiios”<sup>51</sup>, având „îndestul curajul răspunderii, precum și spiritul militar”<sup>52</sup>, atribuție ce l-a scutit să ia parte la manevrele de brigadă.

Pentru că suntem încă la începutul carierei sale militare, considerăm interesantă reproducerea aprecierilor comandantului său de regiment în foaia calificativă din acel an, care, în linii mari, se vor repeta în anii următori aproape identic. Avem în față un Tudor Pamfile executându-și cu conștiinciozitate datoriile de oștean în limitele calificativului „prea bine” (apreciere ce se situează între „bine” și „foarte bine”): „*Aptitudini fizice*: Se prezintă destul de bine: ținută corectă, aspect fizic cam greoi; sănătos și rezistent pentru campanie. Înceală bineșor. Cunoaște destul de bine scrima și trage bine cu armele. *Capacitate*: Înțelege și judecă bine, având bun simț, mult spirit de ordine și metodă. Memorie bună și spirit de observare. Idem cultura generală bogată. Bună instrucția militară,

<sup>45</sup> M. Fotca, *Folclorul în revista „Ion Creangă”*, în *Folclor literar*, Timișoara, 1968, p. 341–353; Petru Ursache, „Șezătoarea” în contextul folcloristicii, București, 1972, p. 205–211; Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, 1974, p. 407.

<sup>46</sup> Arhiva M.Ap.N., fond. cit., filă nenumărată.

<sup>47</sup> La 16 martie 1909 Tudor Pamfile știa că va fi detașat începând cu data de 1 aprilie timp de patru luni, la 6 aprilie este amănat pentru 1 mai, dar numai pentru două luni (*Scrisori către Ioan Bianu*, III, p. 183–184).

<sup>48</sup> Arhiva M.Ap.N., fondul cit., filă nenumărată.

<sup>49</sup> *Ibidem*, f. 5.

<sup>50</sup> *Ibidem*, f. 4.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*, f. 5.

precum și aceea a armei relative gradului său. Foarte multă aplicație la studii. Jocul de război destul de bine pentru gradul său. Teme tactice pe hartă și teren pentru gradul și cercul său de acțiune. Este bine în convorbirile militare și conferințele le studiază cu interes. *Aptitudini militare*: Cred că cu timpul își va forma ochiul câmpului și își va dezvolta concepțiunea care acum nu se pot judeca definitiv. Are voință și stăruință multă; energie mai puțină; temperament limfatic. Unitatea comandată și conducerea ei în exerciții și manevre, în marș, staționare, serviciul de siguranță, lupte este bine și în raport cu gradul său. Fapte doveditoare: manevrele de cavalerie din 1908 în Dobrogea și acele de garnizoană din 1909. *Educațiune militară*: Disciplinat, având simțul datoriei. Comandă inferiorii cu autoritate. Cred a fi bun camarad. Are simțul onoarei, dar nu destul curajul răspunderii. Spiritul militar încă neformat. Este devotat. Calea înaintării [în grad – n. n.] îi este deschisă, fiind un ofițer studios și muncitor, fără a recurge la solicitări. Destul de demn și moral. Conduită prea bună. *Îndeplinirea serviciului*: Este activ, având multă putere de muncă. Disciplina, educația și instrucția plutonului său au fost bine. Formează bine educația gradelor inferioare de sub comanda sa. Are grijă de soldați, cal și material. *Propuneri*: Se propune pentru înaintare la alegere, având în vedere însușirile sale, precum și dreptul ce-i dă regulamentul Școlii de Cavalerie ca fiind clasat al 2-lea în promoția sa<sup>53</sup>.

Parcurend conținutul acestei foi calificative nu putem să nu ne gândim din nou la cât efort a trebuit să depună Tudor Pamfile pentru a-și pune în operă pasiunea folclorică, atât de departe de cerințele vieții ostășești.

Viața merge înainte. La 10 mai 1910 va fi înaintat la gradul de locotenent<sup>54</sup>. La 24 iunie 1911 i se naște primul fiu, Ioan, iar la 11 aprilie 1913, cel de al doilea, Octavian. Va participa la deja obișnuitele concentrări și manevre anuale. În 1911, în cadrul acestora va comanda un pluton și va conduce serviciul aprovizionării, remarcându-se, surprinzător, prin lipsă de inițiativă și energie<sup>55</sup>. Lucru ce i-a adus admonestări. Situația se va îndrepta radical în anul următor (1912), când a fost apreciat cu „prea bine” pentru pricepera cu care a știut să comande escadronul I la inspecția de specialitate, ca și pe timpul manevrelor regale<sup>56</sup>.

Dar nori negri, prevestitori de război, se îngrămădesc dinspre Balcani. La 31 decembrie 1912 îi scria lui Ioan Bianu că „noi stăm gata, ca școlarii cari așteaptă trenul de vacanțe”<sup>57</sup>, pentru ca în iulie 1913 să-i trimită deja o carte poștală militară „din marșul militar în Bulgaria”<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> *Ibidem*, f. 6.

<sup>54</sup> „Monitorul Oastei”, nr. 23, 25 mai 1910, p. 241 (Înalt Decret nr. 1775 din 13 mai 1910).

<sup>55</sup> Arhiva M. Ap. N., fondul cit., f. 8.

<sup>56</sup> *Ibidem*, f. 9. O confirmare a participării lui Tudor Pamfile la manevrele regale din anul 1912 o aflăm din scrisoarea lui Mihai Lupescu adresată învățatului ceh Jan Urban Jarnik la 12/25 septembrie 1912 (Jan Urban Jarnik, *Correspondență*, II. Ediție îngrijită, cuvânt înainte și bibliografie de Traian Ionescu-Nișcov, București, 1983, p. 219).

<sup>57</sup> *Scrisori către Ioan Bianu*. Ediție și note de Maria Croicu și Petre Croicu. III. București, 1976, p. 189 (doc. 11).

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 191 (doc. 13).

Într-adevăr, la 23 iunie 1913 Tudor Pamfile a fost mobilizat, în conformitate cu prevederile Înaltului Decret nr. 4609, ca împreună cu regimentul său să ia parte la campania pentru pacificarea conflictului bulgaro-sârb, încheiat cu pacea de la București, mediată de Titu Maiorescu. În această campanie i s-a încredințat, pe lângă serviciul de cazarmare, „de care se achită prea bine”, și comanda secției de mitraliere, evidențiindu-se „mai cu seamă” pentru „grija neobosită ce a pus în tot timpul pentru îngrijirea oamenilor și a cailor secției”. De asemenea, „a probat inteligență, inițiativă și pricepere în conducerea din punct de vedere tactic”. În consecință, „va putea face cu ușurință o nouă campanie” și „merită a înainta [în grad – n. n.]”<sup>59</sup>.

La întoarcerea din Bulgaria, ca rod al unor preocupări pentru clarificarea istoriei localităților din zonă și nu numai, la care și-a solicitat câțiva camarazi, precum și o seamă de învățători de prin partea locului, apare la Bârlad primul număr al revistei de cercetări și mărturii istorice „Miron Costin”, cu apariție lunară până în august 1916.

În anii de relativă acalmie de dinaintea izbucnirii războiului cel mare<sup>60</sup>, Tudor Pamfile se pare că-și găsește un loc mai potrivit în regiment, fiind trecut la escadronul de depozit, responsabil cu îmbrăcămintea – sector în care dă foarte bune rezultate, vădind o pricepere rară. Totodată, va conduce și instrucția recruților cu schimbul, pe timpul iernii, precum și a aceloră din Regimentul 8 de călărași, cu rezultate, după aprecierile șefilor ierarhici, admirabile<sup>61</sup>. Nu este deci de mirare să-l găsim figurând printre cei înaintați la gradul de căpitan, începând cu data de 1 aprilie 1915, prin Înaltul Decret nr. 831 din 19 martie 1915<sup>62</sup>. Tot cu data înaintării în grad, retroactiv, va fi numit oficial, prin decizia ministerială nr. 155 din

<sup>59</sup> Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, f. 10.

<sup>60</sup> La 28 august 1914, într-o lungă scrisoare către Ioan Bogdan, Tudor Pamfile se face ecoul „pălăvrăgeilor” din regiment asupra situației incerte (neutralitatea) în care se afla, fiind nemulțumit îndeosebi de lipsa cunoștințelor „de fond” legate de intrarea țării în război, la nivelele decizionale mizându-se pe ideea că „noi suntem unelte credincioase cari izbim unde suntem îndreptați”. Va trebui să se țină scama că „simpatii pentru ruși nu are nimeni”, din păcate și apropierea de Franța este una superficială („cei mai mulți sunt franțuși prin cele câteva romane cari le-au cetit și atâta tot”). „Se înțelege, nu-i bine că ofițerii și trupa nu știu care-i interesul adevărat al țării”, considerând că „e peste putință de făcut orientarea cea bună din cauza pozițiunii noastre geografice”. În ciuda acestor lacune de informare, asemeni majorității oamenilor, „cred că împotriva rușilor, statomii, nu ne-am putea împotrivi; cred că coaliția austro-germană va fi doborâtă prin încătușare mai mult decât prin izbire și cred că dacă noi am lovi peste munți am putea grăbi pacea și am rămâne cu Ardealul și poate și cu cea mai mare parte din Bucovina”. De asemenea, năzuiește și el într-o destrămare a vecinului de la răsărit, o permanentă amenințare pentru noi: „nu putem conta noi pe-o sfărâmare a acestui imperiu [rus – n.n.] care într-o zi trebuie să plesnească în pielea lui?”, pentru că „ne-am pregătit cu totul, cu mult mai multe peste cele ce până acuma se credeau îndeajuns”. Sunt gândurile unuia ce în curând va intra în focul luptelor, lăsând la o parte toate nobilele preocupări extramilitare, folclorice mai ales, care îi dădeau o motivație înaltă a trecerii pe acest pământ. (B.A.R., coresp., inv. 58573, reproducă cu lacune în *Scrisori către Ioan Bianu*, III, p. 192–193).

<sup>61</sup> Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, f. 11 și 12.

<sup>62</sup> „Monitorul Oastei”, nr. 13, 30 martie 1915, p. 132.



17 aprilie 1915, „contabil în materii” în cadrul regimentului<sup>63</sup>. Acum (1 mai 1915) pune piatra de temelie a „Academiei Bârlădene”, societate culturală ce va strânge în jurul ei pe toți oamenii de cultură din zonă, cu realizări remarcabile în domeniul creației literare, până către anii '40<sup>64</sup>.

La 14 august 1916, România intră în război împotriva Austro-Ungariei, a doua zi începând efectiv operațiunile militare prin trecerea Carpaților în Transilvania. Tudor Pamfile va fi mobilizat pe data de 18 august la partea activă a Regimentului 12 Artilerie, fiind numit comandantul depozitului central de muniții al Diviziei 8 (Înalt Decret nr. 2784/1916). În aceste împrejurări, „pentru orișice întâmplare care m-ar face să nu vă mai pot scrie și vorbi”, cu o zi înainte, „trebuind să plec acolo unde datoria și simțirea ne cheamă pe toți”, îi scrie mentorului său de la Academie, Ioan Bianu, dorind să-și ia un duios rămas-bun, cu nădejdea într-un „să vă regăsesc sănătoși”, dar și pentru a-și pune la adăpost rodul muncii sale intelectuale („îmi fac iarăși o plăcută datorie să-mi rânduiesc o parte din agoniseala muncii mele – aceea care vă poate interesa”): manuscrise, documente, biblioteca, obiecte de muzeu etc.<sup>65</sup> Testamentul acesta, pentru că și astfel poate fi percepută lungă scrisoare menționată, se termină impresionant, cu urarea „Să trăiască România mărită!”, demonstrând că marea nădejde ce cuprinsese neamul românesc până în străfunduri, a realizării idealului național, este aproape de împlinire.

Între 1 aprilie 1917 și 20 martie 1918 Tudor Pamfile va fi comandantul Coloanei 6 Obuziere, de la Botoșani, vădind „multă iscusință și tact”<sup>66</sup>, iar de la 23 martie până la demobilizarea unității (1 iunie 1918) a comandat Coloana de Subzistență (divizionul 4 tren) a Diviziei 8. În toată această perioadă, comandantul diviziei, generalul Iacob Zadik, l-a apreciat drept un „ofițer serios, devotat serviciului, muncitor”, având „cunoștințe foarte bune”. „Este un ofițer de mult fond și de multă nădejde”, regretând că, „deși a fost propus la înaintare [în gradul de maior – n.n.] cu data de 1 septembrie 1917, nu a fost înaintat, fără a se arăta motivele”<sup>67</sup>. (Această înaintare va veni după multe reclamații ale celui îndreptățit abia în urma Înaltului Decret nr. 22320 din 2 noiembrie 1918, dar cu vechimea din anterioara propunere – 1 septembrie 1917<sup>68</sup>.)

<sup>63</sup> *Ibidem*, nr. 17, 27 aprilie 1915, p. 195

<sup>64</sup> Petre Dan, *Asociații, cluburi, ligi, societăți*. București, 1983, p. 289 („un autentic focar cultural prin stimularea forțelor intelectuale”, care „și-a cucerit repede un prestigiu de autentică școală elevată prin ținuta dezbaterilor pe teme de literatură”). Vezi și *Bârladul odinioară și astăzi*, III, Bârlad, 1984, p. 399–646.

<sup>65</sup> *Scrisori către Ioan Bianu*, III, p. 196–198 (doc. 20).

<sup>66</sup> Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, f. 13.

<sup>67</sup> *Ibidem*, f. 14.

<sup>68</sup> *Ibidem*, f. 16. Și ca să se vadă cât era de „simpatizat” de unii șefi, cred că este interesant să reproducem rezoluția din 5 mai 1919, a șefului de stat-major al Corpului IV Armată, pe propunerea de înaintare la gradul de locotenent-colonel (făcută în foaia calificativă pentru perioada 30 octombrie 1918 – 30 martie 1919): „Nu merită a înainta. Este bun în gradul său [de maior – n.n.]” – *ibidem*, f. 17. Lucru care, fără îndoială, i-a amărât mult sufletul în această ultimă perioadă a vieții.

Între 1 august și 15 septembrie 1918 a fost bolnav; internat în spital. La ieșirea din spital, prin ordinul ministrului de război nr. 11355/1918 va fi detașat la Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, la cererea lui Simion Mehedinți, care îl cunoscuse ca un pasionat culegător de folclor, dar mai ales ca pe unul ce căuta „a da tineretului încrederea în viitor, punându-i sub ochi comoara literaturii populare”<sup>69</sup> tocmai „în zilele când țara era cu un picior în groapă”<sup>70</sup>, adică în zilele dramatice ale refugiului în Moldova. Gândind că „o strângere a întregului folclor românesc se impunea”, „îndată ce am putut, am trimis pe Pamfile peste Prut”.

Și astfel începe o etapă foarte importantă în activitatea lui Tudor Pamfile – cea din Basarabia –, care, date fiind condițiile neprielnice din ultimii 50 de ani, a rămas foarte puțin cercetată. Valeriu Ciobanu nu amintește, în mod sigur, nu din ignoranță, ci pentru că împrejurările nu i-au permis, nimic despre ce a făcut folcloristul acolo. Abia în ultimii ani, cercetătorii au început să se aplece cu mai multă atenție și asupra prezenței lui Tudor Pamfile în Moldova de peste Prut<sup>71</sup>, dar încă nu avem o imagine a dimensiunii acestei activități. De aceea consider că nu va fi lipsit de interes să detaliez activitatea din această perioadă (sfârșitul anului 1918 – octombrie 1921), convins fiind că profilul ei va căpăta nuanțe inedite.

---

<sup>69</sup> Este cunoscută, în această ordine de idei, concepția lui Tudor Pamfile privind țelul culegerii creației populare: educația în sens patriotic a tineretului (vezi articolul *Literatura populară ca mijloc de creștere națională*, în „Ion Creangă”, an. III, nr. 1, ianuarie 1910, p. 29-31).

<sup>70</sup> „Tudor Pamfile”, an. VI, nr. 7-12, iulie-decembrie 1928, p. 37.

<sup>71</sup> Iordan Datcu, *Fapte de cultură, figuri de seamă din trecutul nostru: Tudor Pamfile contribuții la cunoașterea operei și vieții. Activitatea sa la Chișinău*, în „Basarabia” (Chișinău), 1992, nr. 9, p. 160-165, și 1993, nr. 1, p. 150-153; Ștefan Andronache, *Folcloristul Tudor Pamfile animator al vieții spirituale din Basarabia*, în „Mesagerul” (Chișinău), an. II, nr. 17 (25), 6 august 1994, p. 3.

## CERCETĂTORI STRĂINI DESPRE CULTURA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

NICOLAE CONSTANTINESCU

Este îndeobște cunoscut și acceptat faptul că etnografia și folcloristica, generate de elanul romantic al descoperirii propriei identități, al surprinderii glasului specific al fiecărui popor, al fiecărei națiuni ieșite la lumină în epoca modernă, se definesc ca discipline ale *identității*, antropologia culturală sau socială, ca 'fiică a colonialismului', iar, în unele circumstanțe, și etnologia, se definesc ca discipline ale *alterității*, scopul lor fiind acela de a-l studia și de a-l înțelege pe 'celălalt', situat fie într-un spațiu cultural îndepărtat, fie într-un timp diferit, ca nivel de dezvoltare a mijloacelor tehnice și a cunoștințelor științifice, de acela al investigatorului, cum se întâmplă în studiile de antropologie clasică, de la Edward B. Taylor și James George Frazer la Franz Boas și Bronislaw Malinowski, consacrate, cum bine se știe, culturii primitive.

Preluând temele și metodele de investigație ale antropologiei, etnologia și-a adjudecat un teren de studiu mai apropiat de cercetător, ocupându-se de vecin, de cel de alături, de cel asemenea mie, dar totuși diferit, căruia vrea să-i surprindă și să-i înțeleagă particularitățile modului de viață, de gândire, de creație culturală. Obiectul predilect de studiu al acestei etnologii îl constituie culturile populare, păstrate mai bine, datorită jocurilor complicate ale istoriei, în sud-estul Europei, dar și în zonele rurale ale Mediteranei, în America de Sud sau în Extremul Orient.

Înmulțirea, în deceniile din urmă, a studiilor scrise de străini despre cultura populară românească trebuie pusă pe seama unui astfel de fenomen. Se întâmplă adesea ca lectura unor lucrări de acest fel să dea sentimentul reconfortant al unei descoperiri sau redescoperiri, cum se întâmplă, de exemplu, cu lucrarea lui **Donald Dunham**, *Romanian Profile. A Study of National Character as Reflected in the Visual Arts / Profil românesc. Un studiu despre caracterul național reflectat în artele vizuale* (Editura Fundației Culturale Române, 1999, 168 p. + 18 p. reproducții de artă) care a fost, la origine, teză de doctorat susținută la Facultatea de Litere din București, acum mai bine de 50 de ani, în ziua de 30 mai 1948. „Odiseea” acestei teze de doctorat a fost reconstituită, documentar, de Ioan Comșa<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vezi Ioan Comșa, *Odiseea unei teze de doctorat*, în „România literară”, anul IX, nr. 21, 3-9 iunie 1998, p. 20.

care oferă utile informații în legătură cu autorul ei și cu împrejurările în care a fost elaborată și susținută.

Autorul, diplomat de carieră, educat în domeniul artelor plastice la universitățile americane Yale și Harvard, s-a aflat în misiune la București în anii de după război, din 1947 până în 1950, elaborându-și teza de doctorat sub îndrumarea profesorului Gheorghe Oprescu, căruia îi și face o caldă dedicație și un admirabil portret moral. De menționat, dacă am decodat bine informația din ultimul capitol al cărții, intitulat *Teză* și scris în maniera unei pagini de jurnal disimulat în literatură, că din comisie au făcut parte profesorii Iorgu Iordan, decanul de atunci al Facultății de Litere, „fost ambasador al României la Moscova”, președintele comisiei, Tudor Vianu, „profesor de estetică, fost ambasador al României la Belgrad”, amintiți ca atare în text, Ion Nestor și Emil Condurachi, identificați prin cercetarea arhivelor de către Ioan Comșa. Tot el face precizarea că susținerea tezei a avut loc, de fapt, în ziua de 18 iunie 1948, că evenimentul nu a fost în nici un fel comentat în presa românească, în schimb agenția Associated Press a transmis un raport substanțial despre doctoratul diplomatului american în SUA. Cercetătorul notează absența oricărei informații despre teza lui Donald Dunham în actele oficiale ale Universității și identifică existența exemplarului dăruit conducătorului științific („*For Gh. Oprescu. In Admiration and Affection*”) în biblioteca Institutului de Istoria Artei, exemplar după care s-a făcut, presupun, editarea de față, despre care nu se dă, din păcate, nici un fel de informație.

Donald Dunham își fixează de la început lucrarea în seria amplă a scrierilor autorilor străini despre România, de la cei mai vechi, între care predecesorul său din secolul trecut, consulul britanic William Wilkinson, care dădea, în 1820, un *raport despre principatele Valahiei și Moldovei*, sau contele de Hauterive, care scria despre *starea veche și actuală a Moldovei prezentată principelui Alexandru Ypsilanti la 1787*, până la călătorii, diplomații și scriitorii din perioada de dinaintea celui de-al doilea război mondial, precum americanul John McCulloch cu o carte *Tobe în Balcani*, din 1936, englezul Philip Thornton cu studiul *Icoane și boi*, din 1939, sau italianul Salvatore Sibilica cu lucrarea *Caractere etnice și obiceiuri ale poporului român*, din 1937.

În realizarea acestui *Profil românesc*, diplomatul american îmbină propria sa informare și experiență cu notațiile și aprecierile călătorilor străini și cu punctele de vedere ale învățaților români. Rezultă de aici o sinteză care se vrea cât se poate de obiectivă, căci discursul autorului se construiește adesea din citate puse cap la cap, exprimând puncte de vedere diametral opuse, fără multe comentarii, dar sugerând, parcă, lectorului să aleagă calea de mijloc, să facă o medie între judecățile adesea prea aspre ale unora și aprecierile prea elogiase ale altora. Scurtul excurs istoric îl conduce pe autor la concluzia, devenită chiar teză a lucrării sale de doctorat, anume că, din punct de vedere cultural, românii din clasele dominante au rămas fideli predilecției lor pentru Franța, iar țărani – credincioși atașamentului lor pentru tradiția proprie românească. El își sprijină teza pe pictura lui Nicolae Grigorescu,

pe de o parte, și pe arta cusăturilor și broderiei țărănești, pe de alta: „Grigorescu arată ce pot să producă artiștii din această țară, iar țăraniile relevează prin broderiile lor ce produce România cu adevărat. Fiecare atinge, din punct de vedere estetic, un nivel de care orice națiune poate fi mândră și cu care puține națiuni de azi se pot mândri”. Era firesc ca doctorandul american să fi fost influențat de părerile mentorului său, în primul rând, dar și de ale altor învățați localnici ai vremii, precum Nicolae Iorga, Barbu Slătineanu, Al. Tzigara-Samurcaș și mulți alții, consemnați în ampla bibliografie a lucrării. „Datorită influenței profesorului [Gh. Oprescu, n.n. – N.C.] – opinează Paul Stahl<sup>2</sup> – dintre domeniile artei românești Dunham acordă o deosebită atenție țesăturilor și broderiilor. El revine în două rânduri asupra lor și asupra deosebirilor ce se manifestă de la o regiune la alta”. Nu trebuie uitat, în aprecierea acestei scrieri, că studiul lui Donald Dunham a fost scris și susținut ca teză de doctorat în primii ani de după război, sub presiunea marilor schimbări pe care societatea românească începuse să le sufere, după preluarea puterii de către comuniști și la începutul impunerii unor presiuni ideologice din ce în ce mai severe, încât profesorii care confereau atunci unui diplomat american titlul de doctor *magna cum laude* al Universității din București făceau un prim gest de curaj și de sfidare a noii puteri, aruncând astfel o ancoră către tărâmul lumii libere, de care România avea să fie ruptă, despartită, în următorii cincizeci de ani.

Fără a fi opera unui etnolog sau antropolog de profesie și fără să aibă un impact direct asupra viitoarelor studii în domeniu, fiind, cum am menționat, susținută în 1948, dar publicată abia în 1999, teza de doctorat *Romanian Profile* de Donald Dunham reprezintă un punct de vedere semnificativ în reorientarea cercetărilor despre cultura populară românească ale străinilor de pe diferite meridiane într-o jumătate de secol de comunism. Și acestea nu au fost puține. Ar trebui chiar făcut un inventar al tezelor de doctorat susținute la București, dar și în alte centre universitare ale țării, cu subiecte din domeniul culturii populare românești; ar rezulta, sunt convins, un repertoriu extrem de cuprinzător și o listă de nume, devenite acum personalități ale științelor etnologice din diferite colțuri ale lumii.

Așa este cazul lui **Marianne Mesnil**, profesoară la Catedra de antropologie europeană de la Université Libre de Bruxelles și directoare a Centrului de Etnologie Europeană din cadrul Institutului de Sociologie de la aceeași Universitate, care se recomandă ea însăși drept „specialistă în etnologie românească”. Într-adevăr, Marianne Mesnil și-a început pregătirea de specialitate în România, încă din 1968, pe când era studentă, și și-a elaborat lucrarea de licență, sub îndrumarea profesorului Mihai Pop, pe material românesc, cules în localitatea Tudora din județul Iași, lucrare publicată ulterior, în Belgia, sub titlul *Les Héros d'une fête*. Revenită de multe ori în România, bună cunoscătoare a spațiului

<sup>2</sup> Paul H. Stahl, *Psihologia și arta românilor*, în „Revista româno-americană”, editată de Asociația „Amicii Statelor Unite”, serie nouă, nr. 2, decembrie 1999, p. 17–21.

cultural românesc, Marianne Mesnil a dat cercetărilor sale din anii '80 mai ales o tentă ideologică, relevantă de studiile adunate în prima parte a volumului *Etnologul, între șarpe și balaur* (Editura Paideia, 1997), sub titlul *Între raționalism și romantism: mize și premise ale etnologiei europene*.

O occidentală și o lucidă, cercetătoarea din Belgia încearcă să traseze liniile directoare ale unei discipline mai degrabă tinere, cum este etnologia europeană, în raport cu folcloristica și cu antropologia culturală, prima considerată a fi „expresia ideologică a epopeilor naționaliste”, a doua – antropologia deci – trimitând la „epopeea colonială”. Este sesizată, în secolul la XIX-lea, „o dublă mișcare” ce animă, în sens invers, de la est la vest, Europa, o Europă „aflată în căutarea cunoașterii de sine”: „În timp ce în Est ea operează ca o mișcare de închidere asupra ei însăși și se constituie într-un veritabil 'buric al Pământului', într-un *axis mundi*, în Vest, dimpotrivă, tot ea se proiectează în marile spații de peste Ocean, pentru a descoperi acolo 'celălalt eu', pentru a-și îmbogăți cunoașterea identității prin intermediul confruntării cu Celălalt” (p. 46). Fără să nege importanța vechilor cercetări de folclor, susținând chiar necesitatea asumării acestei „moșteniri de neînlocuit a veacului al XIX-lea”, noua disciplină dedicată culturilor „oral-sincretice”, ‘populare’, ‘tradiționale’, ‘rurale’ din Europa trebuie să-și *regândească* obiectul ‘prin prisma cuceririlor științelor umaniste din acest ultim sfert de secol’. Se poate repera aici, de fapt, mai mult decât o pledoarie pentru înnoirea demersului etnologic, dincolo de aceasta insinuându-se o atitudine fermă de contestare a tendinței de confiscare a culturii populare de către autoritățile comuniste, sub paravanul naționalismului: „În Europa de Est, și îndeosebi în România, totul se petrece ca și cum am fi martorii unei întoarceri în trecut – scria autoarea în 1988 –, prin reliefaarea mai mult ca oricând a ideologiei diferenței, a specificității naționale. În detrimentul unei perspective comparative sau măcar al unei inserții într-un proiect cât de cât totalizator, așa cum ar fi îndreptățit de vocația antropologiei. În așa fel încât parcă se pierd lecțiile marilor precursori care au știut să-și pună crudiția, adesea poliglotă, și pluridisciplinară, în slujba unui proiect universal, capabil de a se gândi pe sine prin cunoașterea altora, dincolo de frontierele unui naționalism militant” (p. 48).

Din acest unghi se cere interpretat și un articol, scris tot înainte de decembrie 1989, *Un nai prea puțin bucolic*, în care era analizat modul cum propaganda oficială manipulase talentul interpretativ și ecoul internațional al muzicii marelui instrumentist Gheorghe Zamfir. Acesta – crede autoarea – „devine cântărețul României renăscându-se din anii 1965–1970 [adică începutul epocii lui Ceaușescu, n.n. – N.C.], așa cum alții deveniseră cântăreții României din anii 1848. [...] Dacă poczia populară (mai ales doina lui Alecsandri) a fost pusă atunci în slujba revendicărilor acestei ‘primăveri a popoarelor’, ea poate fi regăsită ca favorită în repertoriul lui Zamfir, mobilizată din nou pentru a emoționa și a cuceri nu o elită intelectuală, ci un public saturat de muzica pop prin mass-media, aflat în căutarea

unci 'reoriginări' muzicale" (p. 52). Se poate vedea cum, privite din afară, fenomene care ar fi putut scăpa privitorului dinlăuntru se descoperă mai ușor privirii de departe, celui „regard éloigné” propriu cercetării etnologice mai vechi sau mai noi.

O experiență științifică plină de învățăminte pentru ea însăși, dar și pentru comunitatea academică românească și străină, trăiește cercetătoarea americană **Gail Kligman**. După un aprofundat studiu de bibliotecă, dublat de contactul, mediat, cu terenul, ea scrie o monografie despre Căluș. *Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, apărută la Chicago University Press, cu o prefață de Mircea Eliade, în 1981, și retipărită, tot în engleză, la Editura Fundației Culturale Române, în 1999. Desfășoară apoi o îndelungată anchetă de teren, însumând nu mai puțin de șaptesprezece luni de muncă într-un sat din Maramureș, în anii 1978–79, rezultatul fiind un amplu studiu despre *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, publicat mai întâi în engleză (1988), apoi în română, în 1998. S-ar putea vorbi în acest caz despre o 'privire participativă' („le regard partagé”), căci studiul profesoarei de la Departamentul de Sociologie de la University of California Los Angeles, cu un doctorat obținut la Berkeley, este în egală măsură îndatorat cunoștințelor sale despre ritualitate, simbolism, poezie, viață socială, dar și contactului nemijlocit cu țărani din leud, pe care i-a ascultat, i-a privit, i-a interogat, i-a înregistrat, i-a fotografiat și i-a înțeles, în cele din urmă, *cu și cum* ar fi fost unul dintre ei. Sunt în această carte multe pagini de „jurnal de campanie de cercetare”, de meditație asupra modului cum se construiește o identitate: „Ar fi interesant de explorat mai complet – scrie autoarea – dinamica interacțiunii sine-celălalt în care Eu și Ei am trăit laolaltă – interacțiune care mi-a construit în lumea lor o altă identitate și care le-a îngăduit să încorporeze o străină”. Dincolo de amuzamentul pe care l-ar putea stârni însemnările marginale despre primirea sa în primul sat maramureșean în care a fost „repartizată” să lucreze de către oficialitățile comuniste locale („copiii aflați la pândă la marginea satului au strigat cuprinși de entuziasm: «Vine americanca!»”) sau despre raporturile statornicite între 'americanca' provenită dintr-o familie de evrei și gazdele sale din leud rămân numeroase observații de ordin sociologic și folcloristic utile pentru reconstituirea „ambientului”, cadrului de viață al desfășurării anchetei de teren și pentru mai buna înțelegere a relației 'anchetator' – 'anchetat' (în sens etnologic, desigur!) într-un sat românesc din Maramureș de la sfârșitul deceniului opt al secolului XX.

Să spunem, dar, că există posibilitatea ca o cultură europeană sau un segment al acesteia (arhitectura populară, obiceiuri, coduri alimentare, sisteme de înrudire) să fie studiate de savanți aparținând chiar grupului respectiv, ceea ce nu schimbă foarte mult datele problemei, pentru că etnologul, chiar dacă aparține ca origine grupului etnic, confesional, profesional, pe care îl investighează, încetează de a mai fi unul dintre aceștia, devine, în raport cu grupul, un 'altul', 'celălalt', după cum grupul studiat devine, pentru el, 'ei', 'ceilalți', pe care îi privește, inevitabil, 'de

departe'. Reciproc, se întâmplă foarte adesea ca aceeași cultură să facă obiectul de studiu al unor cercetători aparținând altei culturi, veniți deci din afară, situații ontologice pe poziția 'celuilalt' și făcând eforturi susținute de a se integra comunității studiate, de a fi acceptați de aceasta ca unii 'de-i noștri', dar operația nu este simplă deloc, chiar atunci când ea este susținută de cele mai bune intenții. Chiar în procesul actual al trecerii de la „privirea de departe” („le regard éloigné”) la „privirea participativă” („le regard partagé”) trebuie să se țină seama – scrie Jean Copans – de faptul că „discursul asupra sinelui este în mare măsură tributar existenței 'Celuilalt' și că existența acestuia din urmă rămâne încă în mare măsură fasonată de discursul pe care noi îl ținem despre el”, adică despre 'Celălalt'.

Așadar, Gail Kligman vorbește despre țărani din leud și despre „nunta mortului” practică acolo cu ocazia morții unui tânăr necăsătorit, *ca și cum* ar fi unul de-al locului; numai „ca și cum”, căci de fiecare dată cercetătorul vine cu propriile lui prejudecăți, iar interlocutorii cu ale lor, având uneori și tendința de a se disimula, lăsându-l pe străin să bâjbâie în căutarea sensului. Dar, se pare, cercetătoarea americană a reușit să se apropie de acest sens, să ne dea, într-adevăr, imaginea vieții rituale a unui sat maramureșean în perioada comunismului; autoarea a știut, cu adevărat, să asculte „sensul pe care locuitorii lui îl dau vieții și morții” și să ne explice *nouă*, cititorilor, oamenii culturii academice, savante, moderne, ceea ce, în mod normal, nu le trebuie explicat *lor*, celor care trăiesc, încă, în cadrele culturii populare tradiționale. Între timp, prin căderea comunismului, unele dintre prognosticurile antropologului american cu privire la destinul satului românesc nu mai au fundament. Ele ar trebui verificate, în condițiile actuale. Terenul etnologic se construiește, cum se vede, sub ochii noștri. Iar privirea, mai îndepărtată sau mai apropiată, a cercetătorului străin e întotdeauna bine venită, căci, mai mult ca sigur, ochelarii lui, dacă nu sunt făcuți să distorsioneze într-adins realitatea, o vor vedea mereu diferit, altfel decât o vedem noi, cei dinlăuntru.

## SATUL GLOBAL ȘI FOLCLORUL LUI: LEGENDELE URBANE

CONSTANTIN ERETESCU

Legenda urbană este singurul gen folcloric productiv în societatea contemporană. Acesta este motivul pentru care nu puțini cercetători ai literaturii populare își concentrează astăzi atenția asupra culegerii și studierii acestui tip de narațiune.

În ciuda unei incontestabile popularități, legendele urbane sunt relativ puțin cunoscute printre specialiștii din țările cu o cultură tradițională puternică și încă vic. Ei tind să privească aceste materiale cu oarecare dispreț și să le considere



lipsite de interes. Ele nu au complexitatea poveștilor tradiționale clasice și nici vechimea lor. Cel mai adesea sunt istorioare scurte, alcătuite dintr-un singur episod, care descriu un eveniment al cărui erou sau victimă e un om de rând. Pentru cei mai puțin familiarizați cu acest tip de povestiri prezentăm un text care întrunește mai toate caracteristicile genului. Narațiunea a circulat intens la New York, dar și în alte centre urbane, în ultimii doi-trei ani.

*Un om de afaceri se duse la New York și seara, cum nu avea ceva mai bun de făcut, intră într-un bar, unde cunoscuse o tânără extrem de utragătoare. Petrecură împreună mai multe ceasuri, băură câteva pahare, după care bărbatul o invită la hotel. Îi spuse că locuia foarte aproape, la o distanță de două străzi. Îi arată cheia camerei. Era odaia pe care o reținea întotdeauna când venea la New York. Tânăra zâmbi și spuse că totuși preferă să-l poștească la ea. Se urcară în mașina fetei, parcată chiar în fața localului, ajunseră la ea, unde mai băură un pahar.*

*A doua zi, bărbatul se deșteaptă la hotelul la care trăsesese. Dar nu era în pat, ci în cada de baie, așezat pe gheață. Avea dureri infricoșătoare la spate. Încercă să-și dea seama ce are și dădu peste un tub. Alături de cadă era un taburet pe care se afla telefonul. Prins de el, o notă: „Cheamă salvarea”. Izbuti să ridice receptorul și să formeze 911.*

*Câteva minute mai târziu intrară brancardierii.*

*„Ce s-a întâmplat?”*

*Le relată puținul pe care-l știa.*

*„Ne-am lămurit”, spuseră ei și izbucniră în râs. „Ți-au scos un rinichi pentru transplant”.*

Narațiunile incluse în această categorie reflectă o mentalitate și atitudini urbane, chiar dacă ele nu relatează exclusiv ceea ce se petrece în marile orașe. Ele sunt create continuu și prezența lor este atestată în toate societățile moderne din lume. Domeniul este încă departe de a fi cunoscut în toată amploarea lui.

Interesul pentru această categorie de narațiuni este de dată relativ recentă.

În anul 1926, doi folcloriști, L. Winstanley și H.J. Rose, publicau în revista britanică „Folklore” prima legendă urbană, *Dracul de la discotecă*. Povestirea le era necunoscută și conținea elementele unei narațiuni moderne. Marie Bonaparte este creditată cu publicarea, în 1941, a primei colecții de narațiuni de acest gen sub titlul *The Myth of the Corpse in the Car* (Mitul cadavrului din mașină). Scurtă vreme după aceea, R.K. Bearsley și Rosalie Hankey publicau studiul asupra legendei *The Vanishing Hitchhiker* (Autostopista care dispare), una dintre povestirile cele mai populare până în ziua de astăzi. La orizontul folcloristicii apărea un obiect nou de cercetare. Narațiunile au sfârșit prin a fi *legende urbane*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vezi Gillian Bennett și Paul Smith, *Introduction. The Birth of Contemporary Legend*, în *The Questing Beast*, Londra, Sheffield University Press, 1989, p. 13–26, reluat în *Introduction*, p. XXIV și urmât., în *Contemporary Legend. A Reader*, editată de Gillian Bennett și Paul Smith. New York și Londra, Garland Publishing, Inc., 1996.

Termenul *legendă* face aluzie la distincția dintre *Märchen* (poveste) și *Sage* (legendă). *Märchen* este o operă de ficțiune, artă. *Sage* descrie fapte petrecute în realitate, este istorie.

Legenda urbană este un termen prețios, dar, de asemenea, vag și chiar inexact, dat fiindcă unele circulă în mediul rural sau relatează întâmplări din acest mediu, după cum nu sunt puține cazurile când putem surprinde într-o legendă modernă rădăcini înfipite adânc în trecut. Ca să nu mai spunem că mulți povestitori nu cred în adevărul celor narate. În ciuda imperfecțiunilor, termenul a fost preferat față de toate celelalte alternative oferite<sup>2</sup>.

Una dintre cele mai confuze, dar și cuprinzătoare, definiții ale genului a fost dată de Robert A. Georges<sup>3</sup>. După el, o legendă este o poveste sau o narațiune care poate să nu fie deloc poveste sau narațiune; a cărei acțiune se desfășoară într-un trecut recent sau într-un loc istoric, care poate fi conceput ca îndepărtat sau antiistoric, sau să nu fie plasată deloc în trecut; care este socotită drept adevărată de către unii, falsă de alții, atât adevărată cât și falsă de către amândoi, sau nici adevărată și nici falsă de cei mai mulți<sup>4</sup>.

Ceea ce poate fi reținut din acest labirint semantic este că o legendă urbană poate fi o poveste, adică un text care conține cel puțin un episod narativ, de tipul povestiri, bancuri, memorate, întâmplări paranormale și, nu rareori, întâmplări

<sup>2</sup> Dat fiindcă interesul pentru acest gen de narațiuni și, de asemenea, primele colecții și studii au apărut în lumea anglo-saxonă, ofertele terminologice au fost făcute în această limbă. Acesta este motivul pentru care le voi cita în engleză (de altfel, unele nici nu pot fi traduse). Între ele: *contemporary legends*, *asmut* (termen creat de scriitorul John. Mc Phee, ca să facă aluzie la povestirile mincinoase din repertoriul marinarilor. Cuvântul provine din inițialele propoziției *An apocriphal story much told.*), *belief tale*, *modern legend*, *corporate legend*, *Whale Tumor Stories* (Povestirile despre balena cu tumoare) sau, mai pe scurt, *WTS*, termen apărut după publicarea în 1978 a primei colecții de narațiuni a scriitorului englez Rodney Dole, *The Tumor in the Whale* (Tumoarea din balenă). Dar, de asemenea, *apocriphal anecdotes*, *urban myth*, *modern myth*, acestea din urmă fiind termenii preferați ai ziariștilor, care văd în aceste povestiri versiuni metaforice ale miturilor cosmogonice, așa cum au fost ele interpretate de Joseph Campbell. *Dead Catter* este un alt termen preferat al gazetarilor. El se referă la multele narațiuni despre pisici care mor după ce au gustat dintr-o mâncare pregătită pentru musafiri. (Într-o versiune românească auzită în anii '70, câinele era cel care gusta primul o mâncare de ciuperci pregătită de niște vânători. După ce află că animalul a murit, toți fug la spital pentru spălături, pentru a afla ceva mai târziu că, prea sătul, câinele s-a întins pe mijlocul drumului și a refuzat să se dea deoparte din calca unui tractorist.) *Mack Sennetts*, după numele unui comic din filmele mute, *Red Wagon Stories*, *nasty legends*, în Anglia, *Broodje Aap* (sandviciuri de maimuță), în Olanda, sunt termeni care au fost folosiți ocazional. Și, nu în ultimul rând, *UL* (urban legends). Vezi Jan Brunvad, *The Baby Train and Other Nasty Legends*, Norton, New York and London, 1993, p. 22–25.

<sup>3</sup> *The General Concept of Legend: Some Assumptions to be Reexamined and Reassessed*, în *American Folk Legend: A Symposium* (editată de Wayland D. Hand), Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1971, p. 18

<sup>4</sup> „A legend is a story or narrative that may not be a story or narrative at all; it is set in a recent or historical past that may be conceived to be remote or antihistorical or not really past at all; it is believed to be true by some, false by other, and both or neither by most”.

cotidiene cu o dezvoltare neașteptată, dar și texte care nu conțin elemente narative (zvonuri<sup>5</sup>, jocuri de cuvinte sau gafe lingvistice<sup>6</sup>, afirmații sau explicații pseudoștiințifice<sup>7</sup> etc.). Asemenea legendelor tradiționale, legendele urbane sunt considerate de mulți drept adevărate. În aceste cazuri, povestitorii fac eforturi să valideze adevărul celor relatate<sup>8</sup>. „Știu dintr-o sursă sigură”, „mi-a spus prietenul unui prieten”, sunt formule care preced sau încheie narațiunea propriu-zisă. Naratorul dă detalii despre persoanele implicate, locul și timpul acțiunii. Conflictul este personalizat. Povestitorul se oprește din nararea evenimentelor pentru a evalua situația, pentru descripții și orientare în timp, în spiritul structurilor narative de care vorbește Labov.

Este egal de valabilă și afirmația contrară, anume că o categorie largă de transmițători nu cred că povestirile pe care le spun sunt adevărate. Povestitul urmărește doar să testeze spiritul critic al autorului sau să provoace râsul.

<sup>5</sup> Jan Brunvand, *The Baby Train ...*, amintește zvonul despre mașinile cu clovni care răpeau copii. Zvonul a circulat în 1981. Nici un clovn nu a fost totuși arestat, iar autoritățile au înfirmat veștile. Zvonurile despre clovni ucigași au reapărut în 1985 și, din nou, în 1991, localizate, de data aceasta, în New Jersey.

<sup>6</sup> Când eram fată, o mulțime de oameni veneau să mănânce la fermă. Obișnuiau să-și amintească de tânărul care a stat la masă alături de o bătrână.

Femeia l-a întrebat:

– Would you like some more food?

(*Mai vrei mâncare?*)

– No, I've had sufficient.

(*Nu, am mâncat destul.*)

– You say ya went a fishin'?

(*Zici că te-ai dus la pescuit?*)

– No, I said I've had plenty.

(*Nu, am zis că am mâncat o grămadă.*)

– You say you caught twenty.

(*Zici că ai prins douăzeci.*)

– No, I said I've had all I can hold.

(*Nu, am zis că nu mai incip.*)

– You say you broke your pole.

(*Zici că ți-ai rupt undița.*)

– Jesus Christ!

(*Isuse Cristoase!*)

– You say you broke it twice.

(*Zici că ai rupt-o de două ori.*)

(Inf. Austin Donald Main)

<sup>7</sup> Dacă arunci o monedă de un cent într-o sticlă de Coca-Cola, a doua zi n-o mai găsești, fiindcă se topește; același lucru se întâmplă dacă lași în ea un dinte. Bomboanele M&M verzi sunt afrodisiace. Un student de la Departamentul de Antropologie al East Texas State University a chestionat oameni pe această temă. Din 46 de persoane întrebat, cam jumătate au menționat că bomboanele M&M verzi sunt afrodisiace foarte puternice.

<sup>8</sup> Încercările folcloriștilor de a verifica adevărul, parcurgând drumul invers, de la informator la sursă prin lanțul transmițătorilor intermediari, nu a dat niciodată rezultate satisfăcătoare.

O definiție ceva mai puțin pretențioasă, dar egal de vagă este cea a lui Gillian Bennett<sup>9</sup>. Legenda e un gen capabil să șovăie în spațiul dintre fapt și ficțiune, împărțându-ne din natura amândurora. Este de asemenea capabilă să fie atât narațiune cât și conversație, ficțiune și fapt, cele două moduri dominante în cultura noastră<sup>10</sup>.

Spre deosebire de cultura tradițională, care se bazează pe transmițători vârstnici, colportorii cei mai activi de legende în societățile contemporane sunt tinerii. Maturitatea lor aduce cu sine mai degrabă abandonarea repertoriului decât îmbogățirea lui și perfecționarea stilului.

Cultura țărăneasă este esențialmente orală. Legendele urbane sunt transmise și ele prin viu grai, dar oralitatea nu este o condiție necesară<sup>11</sup>. Numeroase legende se transmit prin radio, TV, textele sunt afișate la aviziere, publicate în ziare, incluse în cărți de literatură, în filme, desene animate, benzi desenate, Internet etc.

Narațiunile tradiționale se manifestă prin variante. Ele se adaptează culturii și epocii societății în care circulă. Același fenomen se poate produce în lumea legendelor urbane. Cel mai adesea însă, ele tind să descrie o situație locală, un eveniment unic și irepetabil. Pentru afirmarea narațiunii, devine importantă păstrarea elementelor specifice culturii care a generat narațiunea. Povestirea despre studenta care a plecat din Statele Unite în vacanță în Thailanda, țara ei de origine, ilustrează această situație. Ca să-i facă o bucurie, părinții i-au plătit o excursie. Însetată, a băut apă din râul pe care mergea cu pluta. O dată cu apa a băut și niște vietăți care s-au localizat în creier. Câteva zile mai târziu, fata a murit în chinuri (*Brânza de vaci din creier*). În America, povestea circulă ca avertisment. Ascultătorul/cititorul este prevenit asupra primejdiilor care-l pândesc dacă se aventurează să călătorească în țări îndepărtate, cu naturi impure. Adaptarea unei asemenea povestiri la realitățile unei alte culturi e lipsită de sens. În locul procesului de uniformizare, tipic pentru literatura tradițională, are loc un proces opus, de multiplicare a situațiilor individuale. Richard C. Poulsen<sup>12</sup> inventariază multitudinea de motive epice în care e întâlnită îngurgitarea, hrănirea și expulzarea de șerpi, broaște, mormoloci, salamandre și alte vietăți.

<sup>9</sup> *Legend: Performance and Truth*, în *Monsters with Iron Teeth. Perspectives on Contemporary Legend*, vol. III, edited by Gillian Bennett and Paul Smith, Sheffield Academic Press, 1988, p. 32.

<sup>10</sup> „Looked at in this light, it seems perhaps that what we are saying in our traditional definition is that legend is a genre capable of straddling the divide between fact and fiction, partaking of the nature of both. It would follow that it should also be capable of partaking of the nature of both narrative and conversation, the dominant fictional and factual modes in our culture”.

<sup>11</sup> Paul Smith observă, pe bună dreptate, că societățile contemporane sunt știutoare de carte. Este absurd, de aceea, să pretinzi oralitate folclorului contemporan. Vezi *Contemporary Legend: A Legendary Genre?*, în *Contemporary Legend: A Reader*, p. 105.

<sup>12</sup> *The Bosom Serpentry among the Puritans and Mormons*, în „Journal of the Folklore Institute”, Bloomington, Indiana, 1979, p. 176–189; vezi, de asemenea, John Strecker, *Reptiles of the South and Southwest in Folklore*, în „Publications of the Texas Folklore Society”, 5, p. 56–69; Daniel R. Barnes, *The Bosom Serpent: A Legend in American Literature and Culture*, în „Journal of American Folklore”, 85, 1972, p. 111–122; Rosan A. Jordan, *The Vaginal Serpent and Other Themes from Mexican-American Women's Lore*, în *Contemporary Legend: A Reader*, p. 225–244.

Textele literaturii tradiționale nu au o formă fixă. Numărul versiunilor dă informații despre vechimea și indicele de popularitate al unei narațiuni. Distribuția geografică dă informații despre originea și migrația unui text. Chiar după ce atinge limita de expansiune, o poveste tinde să rămână încă multă vreme în repertoriul activ al transmițătorilor. Legendele urbane au un comportament diferit. Mijloacele moderne de comunicare fac posibilă difuziunea, practic instantaneu, a unei narațiuni. Distribuția pe alte căi decât cele orale, asociate cu respectul pentru cuvântul tipărit, au ca rezultat un număr mic de versiuni. Ele tind să fie mai stabile. Durata de viață a unei legende, timpul cât se află în circulație, scade. Acesta este cazul general. Un număr de legende, cele despre făruriile zburătoare, despre nava care s-a dematerializat la Philadelphia, dar n-a mai reapărut în Anglia, autostopista care dispăre, aligatorii din canalele de scurgere ale New York-ului și alte câteva, rezistă totuși foarte bine în fața timpului.

Să mai adăugăm la aceasta faptul că unicitatea evenimentelor descrise și tendința de a le considera fapte reale exclud prezența formulelor atât de frecvente în proza narativă tradițională, cu toate că triplarea acțiunii și alte câteva elemente retorice pot fi întâlnite ocazional.

Scurtimea textelor nu este în mod necesar un element al modernității. Parabolele biblice, fabulele sunt forme narative vechi. Mai degrabă contrariul este valabil: textele narative lungi sunt un element caracteristic al literaturii tradiționale.

În multe alte privințe, legendele urbane continuă tradiția poveștilor clasice. Uneori poate fi stabilită o relație directă între o legendă contemporană și o narațiune a cărei origine se pierde în timp<sup>13</sup>.

Două variante ale aceleiași povestiri vor ilustra această afirmație. Relația dintre cele două texte este încă mai evidentă dacă ținem seama de faptul că ambele se află în circulație simultan.

*În fiecare vineri seara, la sfârșitul lucrului, omul ieșea de pe poarta minei cu o roabă mare încărcată cu pământ. Cum lucra la o mină de diamante, stăpânului nu-i veni greu să-și dea seama că ceea ce făcea angajatul lui era că ascundea pietrele prețioase în pământul pe care-l căra acasă. Așa că le porunci paznicilor să stea cu ochii pe el. În fiecare vineri, unul dintre ei, cel mai al dracului, se proțăpea chiar în fața lui și se uita ca un uliu pe când minerul încărcu pământ în*

<sup>13</sup> *Dracul de la discotecă*, prima legendă publicată, e un asemenea caz.

Un străin bine îmbrăcat veni într-o duminică seara la hanul „The Royal Oak” din Aberystwyth, un orașel de coastă, pentru o partidă de cărți. Acolo o alese pe cea mai frumoasă fată și dansă cu ea, după care se așezară să joace cărți. Se întâmplă că fata scapă o carte pe jos și când se aplecă s-o ridice, observă că străinul în loc de picioare avea copite. Fata leșină și scurtă vreme după aceea muri.

Folcloriștii care au cules textul nu aveau idee că povestea lor circula în mediile rurale de pe continent. În versiunile tradiționale, inclusiv cele românești, tânărul necunoscut vine la o șezătoare de fete unde stă lângă gazdă, care se întâmplă să fie și cea mai frumoasă din grup. În timpul petrecerii, fetei îi cade fusul și când se apleacă să-l ridice descoperă că tânărul are copite. Fata încearcă să se salveze și, într-o serie de variante, reușește.

roabă. Dar nu văzu nici un diamant și nici altceva. Paznicul se duse la stăpânul minei și raportă ce văzuse.

„Știu că mă fură”, se plânse acesta. „Vreau să cerni pământul ăla de fiecare dată după ce-l pune în roabă. Abia după aceea să-l lași să plece”.

Paznicul execută ordinul întocmai. În fiecare vineri petrecea câte două ceasuri scrâșnind din dinți și prefirând pământul prin două site, una mai rară, alta mai deasă, dar nu găsi fărâmă de diamant.

Ei, trebuia merse așa cam vreo douăzeci de ani, poate că mai mult, până într-o zi când galeria în care lucra omul nostru se prăbuși, iar el fu prins sub o stâncă. Ceilalți mineri din echipă încercară să-l salveze, dar deveni curând evident că n-avea să supraviețuiască. Deciseră atunci s-o cheme pe nevastă-sa și pe copii. Aduseră și un preot care-l împărtași și-l ispăși de păcate. Apoi se așezară în preajma lui. Stăteau acolo toți și plângeau. În clipa aceea apărură și proprietarul minei. Acesta se apropie de oameni și le spuse că, înainte să moară, vreau să stea și el de vorbă, câteva momente, cu minerul. Singur.

Lumea se retrase pe o galerie alăturată. Șeful se așeză lângă muribund.

„Ascultă”, spuse. „Știu că noi doi nu suntem cei mai buni prieteni. Sunt pe deplin conștient că nu m-am purtat bine cu dumneata și nu te-am plătit după cum meritai. Totuși, înainte să mori, vreau să știu ceva. Cum ai făcut toți anii ăștia ca să furi diamante fără să te pot prinde?”

Omul zâmbi și încercă să-și ridice capul de sub holovanul care-l strivea.

„Nu furam diamante”, gemu. „Furam roabe”.

(Hoțul din mina de diamante, inf. Tim Green)

Și versiunea tradițională, atribuită lui Nastratin Hogeau:

Mula Nastratin pleca în fiecare dimineață, în zorii zilei, la bazarul din orașul vecin, dincolo de graniță. Cum rămânea acolo peste zi, avea întotdeauna grijă să ia cu el o desagă cu paie să-și hrănească animalul. Încăleca apoi pe măgar își înfîșea călcâiele în coastele lui și-și vedea de drum. Se întorcea acasă târziu seara doar atât ca să mănânce și să doarmă, pentru că a doua zi o lua de la capăt.

Acum, era un fapt cunoscut că, în ciuda feței lui inocente, Mula Nastratin era contrabandist. Zvonul ajunsese până la urechile lui Hassan, șeful vameșilor din localitate. Acesta se hotărî să-l prindă și să-l pedepsească o dată și bine pentru ce făcuse până atunci. Porunci de aceea ca Nastratin să fie percheziționat cu toată atenția, de fiecare dată când mergea la piață, iar obiectele de contrabandă, împreună cu infractorul să fie aduse înaintea lui. Așa se face că de îndată ce-l vedeau apropiindu-se de hotarul orașului, doi vameși săreau pe el să-l controleze. Deșertau în praf sacul cu paie, îl întorceau pe dos și se uitau în cusătură. Verificau apoi paiele. Treceau de acolo la hainele lui Mula, îl puneau să deschidă gura și să scoată limba. Percheziția cea mai riguroasă se încheia invariabil cu același rezultat: Nastratin nu transporta nimic ilegal.

După mai mulți ani, ajuns om cu stare. Mula se hotărește să se retragă din afaceri. Hassan, cel care-l urmărise toată viața, era și el un om bătrân. Într-o zi, Mula își petrecea liniștit timpul într-o cecinărie, sorbind dintr-o ceașcă. Se întâmplă că Hassan trece tocmai atunci prin fața localului. Îl văzu pe Mula și-l salută ceremonios. Acesta îi răspunse în același fel. Încurajat, fostul vameș intră și se așeză alături de Nastratin. Comandă și el o cană de ceai. După ce-o primi, își prefiră degetele prin barba albă și se uită zâmbind la omul de lângă el.

„Spune-mi acum, Mula, toți anii aceia ce treceai peste graniță?”

„Măgari”.

(Mula Nastratin, inf. Shelly Griska)

O povestire care atinge limita de expansiune tinde să se transforme într-o metonimie.

Este cunoscută anecdota pacienților de la spitalul de boli mintale care și-au spus de nenumărate ori bancurile pe care le știau și care au sfârșit prin a le da numere. Mai târziu, în loc să se ostenească să le nareze, se mulțumeau să spună numărul bancului, după care izbucneau în râs. Toți, în afara doctorului, bineînțeles, care își suspecta pacienții că ar fi nebuni. Transformarea unei narațiuni într-o metonimie e un proces întâlnit frecvent în folclor. Proverbele, zicătorile sunt, cel mai adesea, metonimii. Replica finală stă pentru un întreg prea bine cunoscut ca să merite să mai fie repetat. Omiterea prelungită a narațiunii care justifică învățătura a dus în cele din urmă la pierderea legăturii dintre întreg și parte și chiar la pierderea întregului. Un fenomen similar are loc în procesul de circulație al legendelor urbane. „Dă-mi coasta”, rostit pe un ton cavernos, este suficient pentru a provoca râsul sau spaima celor care știu povestea despre stafia care vine noaptea să-și recupereze coasta care a fost furată cadavrului.

Mulțimea legendelor urbane culese în timp i-a constrâns pe folcloriști la tentative de clasificare a materialului.

Prima ediție a lucrării *Motif-Index of Folk Literature*, publicată în 1932 de Stith Thompson, cuprindea deja un număr de motive literare care alcătuiau multe legende urbane. Ediția definitivă din 1956 încorporează multe alte motive, între care, de pildă, B 784, *Un animal trăiește în stomacul unui om*, sau E 332.3.3.1, *Autostopista care dispare*.

Ernest Baughman urmează modelul predecesorului și în 1966 produce o clasificare proprie, *Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America*.

Jan Brunvand, autorul mai multor colecții de legende urbane, definitivază o clasificare diferită. El organizează legendele, unități narative luate ca întreg, iar nu motive literare care intră în componența lor. El identifică 380 de tipuri de legende<sup>14</sup>, pe care le grupează în zece categorii: *legende despre automobile*,

<sup>14</sup> A *Type-Index of Urban Legends*, in *The Baby Train...*, p. 325–347.

*legende despre animale, legende de groază, legende despre accidente, legende pe tema sex și scandal, legende despre crime, legende despre oameni de afaceri și profesioniști, legende despre autorități, legende și zvonuri despre celebrități, legende din viața academică.*

Clasificarea este criticabilă din mai multe puncte de vedere. Ea cuprinde exclusiv material în circulație în Statele Unite și, parțial, variantele lor europene. Toate celelalte legende urbane au rămas în afara sferei lui de interes. Ordinea categoriilor pornește de la însemnătatea relativă acordată, la un moment dat, unora dintre imaginile-simbol ale culturii americane, iar nu de la numărul și varietatea narațiunilor cuprinse în aceste categorii. Este reproșabil și felul în care au fost organizate subcategoriile. De exemplu, legendele despre accidente de automobil sunt grupate în subcategoriile 3 și 5 (*Povestiri despre accidente și Povestiri despre amputări*) din categoria 1, *Legende despre automobile*, în vreme ce toate celelalte accidente sunt adunate în categoria 4, *Legende despre accidente*. Este adevărat, pe de altă parte, că folcloriștii familiarizați cu natura fluidă a materialului literar sunt predispuși să critice încercările de organizare a textelor, pentru că știu prea bine că acestea refuză să se lase înregimentate în categorii, mai abiter încă în cele ale cercetătorilor prea perseverenți.

Dincolo de valoarea lor literară, legendele urbane reflectă mentalitatea și anxietățile lumii contemporane. Ele ne reprezintă pe noi, așa cum suntem, cu temerile, egoismul și alienarea noastră. Ele exprimă, de asemenea, preconcepțiile oamenilor despre alte grupuri etnice și sociale. Acesta este, după părerea unuia dintre analiștii genului, adevăratul mesaj ascuns al textelor<sup>15</sup>.

Colecțiile publicate în cursul anilor și studiile pe care le-au generat au avut în genere un efect pozitiv. Ele au stârnit un interes proaspăt pentru cercetările de folclor, un domeniu care părea să-i preocupe doar pe cei pasionați de trecut.

## MITUL LITERAR ȘI MITUL FOLCLORIC

### ● Precizările și sugestiile lui G. Călinescu

AL. DOBRE

Cercetătorii – folcloriști sau istorici literari – pornesc, nu în puține cazuri, în aprecierile lor asupra literaturii populare românești de la considerațiile lui

<sup>15</sup> Legendele... „correspond with people's preconceptions of the other ethnic and social groups... it is an important social task of the folklorist to reveal the folklore character of modern legend material and make the public aware of what is the real hidden message of these narratives”, în Bent Klintberg, *Modern migratory legends in oral tradition and daily papers*, în „Arv”, 1987, p. 153.



G. Călinescu în legătură cu cele patru „mituri fundamentale” (*Traian și Dochia, Miorița, Meșterul Manole, Zburătorul*) formulate, încă din 1941, în dc acum celebra *Istorie a literaturii române de la origini până în prezent* (București, Editura Fundațiilor Regale, 1941).

Cu toate că au același punct de pornire și același text de referință, aprecierile specialiștilor amintiți sunt foarte diferite, ceea ce, până la un anumit moment, este firesc și chiar de dorit. Defecțiunea de apreciere și de interpretare survine în momentul în care acești specialiști, profesioniști redevabili și autorizați, se abat – cu sau fără voie – de la textul călinescian, nu-i sesizează întreaga semnificație, nu remarcă specificitatea – de esență – și sensul particular al conceptului de „mit literar”, așa cum îl înțelege și îl definește Călinescu, spre deosebire de „mitul folcloric”, care este cu totul altceva.

Într-o lucrare monografică de referință, Ion Taloș crede că „în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* (1941) G. Călinescu așază tema jertfei zidirii între cele mai importante mituri ale românilor. Asemănător lui Blaga, el susține că ori de unde ar porni balada, versiunea românească este originală și autohtonizată” (*Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, București, Editura Minerva, 1973, p. 61).

Într-un amplu interviu acordat în octombrie 1988, învățatul folclorist și istoric Ovidiu Papadima nuancează sensibil interpretarea textului călinescian și extinde, în general, discuția asupra opiniei și preocupărilor lui G. Călinescu pentru folclorul românesc. „Nu a existat niciodată pentru intelectualitatea lui Călinescu – susține Ov. Papadima – o preocupare profundă pentru folclor, pentru că această preocupare dezmințea toată concepția lui despre nivelul artei la care trebuie să ajungă cultura unui popor, civilizația lui, în modernitate [...]. Pentru Călinescu rămânea valabil ceea ce a spus despre folclor în *Istoria literaturii...* în care vorbește despre cele patru mituri folclorice, care, la o adică, nu sunt nici mituri, nici folclor. Căci mitul lui Traian și al Dochiei nu e mit și nu e nici folclor. E un fabricat al lui Asachi. *Miorița* nu e mit. *Meșterul Manole* – de asemenea. *Zburătorul* – se poate discuta dacă e mit sau credință populară. Dar nu aceasta ne interesează acum. Practic, Călinescu nu era atras de folclor” (I. Opreșan, *G. Călinescu. Spectacolul personalității. Dialoguri adnotate*, Editura Vestala, 1999, p. 250).

Un pas important în limpezirea lucrurilor și atingerea înțelesului apropiat de realitate al textului călinescian îl face, recent, Silviu Angelescu, într-o carte care merită o discuție mai amplă. Deocamdată, păstrându-ne în limitele metodologiei pe care ne-am propus-o, vom reproduce tot un citat din această carte, citat care ni s-a părut edificator. „Problema raporturilor dintre mit și literatură – notează Silviu Angelescu – a stat în atenția lui George Călinescu care, în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, semnala, între altele, și influența exercitată asupra literaturii culte de vechea mitologie românească [...]. Miturilor le este consacrat de G. Călinescu un capitol în care, analizând influența exercitată de poezia populară asupra literaturii culte, delimitează patru teme de sursă mitică,

folclorică, pe care literatura diverselor epoci le-a adâncit și consolidat. O primă temă mitică, Traian și Dochia, tratată mai ales de autorii romantici, figurează însăși geneza poporului român. O a doua temă mitică, cu ecoul cel mai larg, iradiată de balada *Miorița*, surprinde nu numai existența pastorală a poporului nostru, ci și atitudinea față de o experiență umană fundamentală, moartea, asumată cu seninătate, ca urmare a profundului sentiment de comuniune cu natura. Cea de a treia temă mitică, iradiată, și ea, de o baladă, *Meșterul Manole*, este în legătură cu o altă experiență fundamentală – creația. G. Călinescu îi recunoaște acestei teme valoarea unui mit estetic ce simbolizează condițiile creației umane, «încorporarea suferinței individuale în opera de artă». Cea de a patra temă mitică este legată, și ea, de o experiență umană fundamentală, iubirea. Este vorba despre mitul erotic al „sburătorului”, un demon foarte frumos pe seama căruia este explicată «invaziunea instinctului erotic la fete». Aceste patru mituri, consideră G. Călinescu, înfățișează patru probleme fundamentale: nașterea poporului român, situația cosmică a omului, problema creației și sexualitatea. Observațiile lui George Călinescu au jucat un rol fundamental în cercetarea românească” (*Mitul și literatura*, București, Editura Univers, 1999, p. 34–35).

Șirul exemplurilor ar putea să continue. Deosebit de interesante ar putea fi, de pildă, multe opinii formulate mai ales în ultima vreme, situate la o extremă sau la alta. Dar, indiferent de extrema la care se așază, autorii acestor păreri, afirmate adesea cu sfidătoare nonșalanță și întristătoare ignoranță, au o notă comună: n-au citit sau n-au înțeles textul călinescian. Cât despre textul folcloric este clar că n-au habar de problemele elementare ale acestuia. Așa stând lucrurile, nu credem că este cazul să le acordăm vreo atenție.

Revenind la citatele reproduse deja – și la altele asemenea lor pe care, din lipsă de spațiu, nu le vom mai aminti – este locul să subliniem faptul că fiecare cercetător în parte, dând o interpretare, alta decât a celuiilalt, își aduce o contribuție meritorie la clarificarea conceptului pus în circulație de Călinescu, oferind o bază de discuție și sugestii utile care să ducă la remedierea interpretărilor și deschiderea unor posibile căi spre apropierea de adevăr.

Parcurgera textelor de mai sus ridică însă unele nedumeriri și întrebări care cer un răspuns. Iar răspunsul, care să netezească drumul spre ținta finală, nu-l putem afla decât în textul călinescian la care se face, de fiecare dată, trimitere. Pentru aceasta, de la sine înțeles, se impune o nouă lectură a capitolului respectiv din *Istoria literaturii...* De altfel, chiar Călinescu insistă și recomandă, ca metodă de cercetare și evaluare a operelor literare, a activității unui scriitor, o relectură, proaspătă și integrală, a textelor, metodă pe care el însuși a practicat-o cu consecvență.

Statuată teoretic și aplicată în practică de G. Călinescu la elaborarea *Istoriei literaturii...*, dar și la celelalte lucrări de referință ale sale, metoda relecturii, proaspătă și integrale, a operei tuturor scriitorilor, mai mari sau mai mărunți, este valabilă nu numai pentru istoria literară. În aceeași măsură metoda călinesciană

este remarcabilă, obligatorie chiar, și pentru cercetătorii din domeniul științelor etnologice. Faptul – aplicarea metodei – se impune cu atât mai mult să fie readus în atenție și actualitate cu cât, se constată în ultima vreme, în din ce în ce mai multe cazuri, cei ce se ocupă de diversele aspecte și fenomene ale culturii tradiționale recurg – și se mulțumesc – cu lecturi grăbite, secvențiale, făcute la întâmplare. În zadar să mai amintim cât de păgubitoare este o astfel de practică și în ce măsură poate duce la concluzii false ori deformate. Fapt ce ne determină să reproducem în întregime pasajul cu caracter de normă metodologică din *Istoria literaturii...* lui G. Călinescu: „Și apoi e dificil lucru să emiți opinii critice după lecturi grăbite la bibliotecă. S-a întâmplat ca cele mai de seamă colecții de reviste să le avem noi înșine, sau să le putem cu ușurință răsfoi acasă în toată tihna, încât judecățile noastre pot fi sumare uneori, dar sunt totdeauna întemeiate pe o informație largă și atentă. Niciodată, chiar când este vorba de autorii recensați și chiar când, rar, am folosit propoziții din articole, nu am rămas la lectura trecută. Totul, de la început până la sfârșit, de la autorii de seamă la cel mai proaspăt debutant, a fost citit din nou pentru redactarea acestei istorii. Tot ce este citat a fost citit. Autori, trecuți de noi repede, ca nefiind importanți au fost totuși citați sau recitați în întregime (Dragoslav de pildă). E de la sine înțeles că am fost osândiți să citim și mormane de ineptii de care nu s-a mai adus vorba în istorie. Trebuia făcut acest lucru spre a nu rămâne cu impresia că am lăsat lucrurile umbrite. E cu puțință ca chiar cu acest larg rond de noapte să ne mai fi scăpat ceva. Vom avea prilejul să ne corijăm” (*Istoria literaturii...*, p. 7; citatele noastre sunt reproduse după ediția Drăgan, 1980).

După acest ocol metodologic, pe care l-am crezut necesar atât pentru înțelegerea mai corectă a textului călinescian cu privire la cele „patru mituri fundamentale”, cât și pentru, mai ales, așezarea cercetărilor din etnologia românească pe temeiuri documentare solide, care să justifice argumentat interpretările de orice natură, să revenim la obiectul discuției noastre.

Ce susține, de fapt, G. Călinescu și cum înțelege el să abordeze problema celor patru „mituri fundamentale”, din ce perspectivă anume? Iată ce spune textual Călinescu: „Avem acum o literatură îndestulător de bogată, ca să nu mai dăm o exagerată importanță poeziei populare. Din dorința de a astupa golurile și de a stabili o tradiție, istoricul literar român, ca și cel rus de altfel, a deschis un mare capitol folclorului. Fără îndoială că acest folclor, oricât ar cuprinde în el elemente de circulație universală, are individualitatea lui inefabilă și conține momente de mare poezie. Însă e mai firesc să înregistrăm valoarea fondului tradițional oral ori de câte ori trece ca motiv de inspirație și de prelucrare în literatura cultă. Astfel «poeziile populare» culese de V. Alecsandri și basmele lui I. Creangă sunt documentele de la care trebuie în chip firesc să pornim, restul reprezentând doar un material vrednic de contemplat de către scriitorii. Împărțirea propusă de Alecsandri, a poeziei propriu-zise, în *cântece bătrânești* (termenul de «balade» trebuie înlăturat ca pretențios), *doine* și *hore*, e cea mai nimerită, fiindcă determină trei ipostaze ale sufletului autohton. În cântecul bătrânesc, de structură epică, cântărețul împărtășește

istorii aflate din bătrâni, în doine (numele duce la dainele lituaniene, dar acoperă un gen foarte românesc), liricul își exprimă «dorul», care uneori e dragoste, alteori nostalgie, «jalea» de a fi singur, înstrăinat, de a muri nelumit, și «voinicia» [...]. Horele (strigăturile, chiuiturile) sunt proferate în stare de exultanță în înfierbântarea jocului și conțin aluzii erotice și mici înțepături [...]. Ele au adesea forma dialogică și ar reprezenta un adevăr «marivaudage» [...] de n-ar fi spuse de doi flăcăi, prefăcându-se astfel în aluzie malițioasă la un al treilea.

Dacă doinele și horele ne duc în mediul curat țărănesc, în cântecele bătrânești pare să se întrevadă și un gen lăutăresc, o producție de curte a unor *joculatores* pentru boieri și domni, fără ca prin asta producția să fi fost sensibil alta decât cea țărănească. Însă dacă interesul pentru haiducii mai recentă era legitim în pătura rurală, cântecele cu isprăvi voievodale, care au existat, puține totuși putându-se dovedi autentice, e firesc să fi fost cântate, mai ales la curți. Pătrunderea de altfel a unor balade sârbești dovedește migrațiunea lăutărească. Este în afară de orice îndoială că clasa de sus întreținea pentru petrecerea ei lăutari și tot atât de probabil că boierimea însăși colabora cu cântăreții și chiar le procura motivele, nu mult deosebite în fond și formă de cele rurale [...]” (*Istoria...*, p. 61–62).

Să reținem, pentru început, buna cunoaștere de către Călinescu a folclorului românesc, capacitatea lui de a sesiza esențialul. Pentru discuția noastră, relevantă ni se pare aprecierea colecției Alecsandri și a basmelor lui Creangă drept „documentele de la care trebuie în chip firesc să pornim”. Aici, în această trimitere și apreciere, stă, în bună măsură, punctul de pornire, foarte important, către descifrarea sensului exact al textului călinescian. Colecția Alecsandri, ceea ce a reprezentat și ceea ce reprezintă ea pentru cultura și folcloristica românească este un lucru prea bine știut ca să mai insistăm. Călinescu i-a înțeles virtuțile și, mai ales, a intuit că „poeziile populare” ale lui Alecsandri, luate ca model și singur punct de referință, îi vor susține la modul ideal eșafodajul teoretic.

Pasajul următor, la care ne vom opri, aduce lumină în ceea ce privește „miturile literare” românești, geneza lor, condițiile în care s-au dezvoltat. „Miturile literare” sunt o creație a scriitorilor români, în condiții și din motive date.

„Importanța capitală a folclorului nostru, – atrage atenția Călinescu – pe lângă incontestabila lui valoare în măsura în care e rodit de culegătorul artist, stă în aceea că literatura modernă, spre a nu pluti în vânt, s-a sprijinit pe el în lipsa unei lungi tradiții culte, mai ales fiind foarte mulți scriitorii de origine rurală. Dar atenția n-a căzut asupra temelor celor mai vaste, mai adânci în sens universal, cum ar fi aceea a «soarelui și lunei»; ci, dimpotrivă, asupra acelor care puteau constitui o tradiție autohtonă. S-au creat astfel niște mituri, dintre care patru au fost și sunt încă hrănite cu o frecvență crescândă, constituind punctele de plecare mitologice ale oricărui scriitor național. Un străin care nu le-ar cunoaște ar pierde mult din semnificația poeziei moderne” (*Istoria...*, p. 62).

„Miturile literare” sunt deci o creație a scriitorilor români, din dorința de a institui o „tradiție autohtonă”. Scriitorii au apelat la acest procedeu obligați, în

primul rând, de lipsa unei „lungi tradiții culte”, operațiunea fiind facilitată de proveniența „rurală” a majorității scriitorilor noștri. Ca urmare, aceste patru mituri „au fost și sunt încă hrănite cu o frecvență crescândă” de majoritatea scriitorilor care înțeleg astfel să dea literaturii noastre acel atât de mult discutat și dorit „specific național”. În acest fel se explică, de fapt, și orientarea scriitorilor către anume teme cu caracter zis mitologic, cele cu caracter universal fiind lăsate deoparte, deși, la o adică, și acestea fac parte din fondul cultural tradițional românesc.

Urmează, în textul călinescian, prezentarea, rând pe rând, a celor patru „mituri fundamentale”.

„Întâiul mit – își începe Călinescu enumerarea – e *Traian și Dochia*, simbolizând constituirea însăși a poporului român. El a încântat pe romanticii noștri în frunte cu *Asachi*, care este primul getizant. Propriu-zis circulă numele de *Traian*, de *Dochia*, *Doichița*, în colinde. *Asachi* a răspândit povestea *Dochiei*, fata lui *Decebal*, urmărită de *Traian* și prefăcută de *Zamolxe*, la rugămintea ei, în stâncă spre a scăpa de urmăritor. Mitul pare apocrif, dar se pretindea că în 1877–78 în *Neamț* cutare bătrân știa de *Doichița* lui *Dochel*, fugită pe *Ceahlău* ca păstorită și prefăcută cu oițele ei în stâncă de către *Maica Precista*. «Pe înălțimea *Ceahlăului* aproape de vârf se află și astăzi o stâncă ieșită în mijlocul unei mici pajști și având în jurul ei câteva bulbucături pietroase; pe acea stâncă o închipuiește tradițiunea de *Dochia*, iar prin bulbucături închipuiește oițele». De n-ar fi această formă a basmului decât un răsunset al legendei lui *Asachi* și totuși mitul a luat consistență și stăpânește conștiințele” (*Istoria...*, p. 62).

Călinescu va relua ideea și va insista asupra ei și într-un alt loc din *Istoria literaturii...*, și anume atunci când va analiza opera lui *Asachi*. „În *Balade* și în *Legende* – notează Călinescu – *Asachi* s-a străduit să înjghebe o *mitologie literară română*, bizuindu-se pe tradiția populară. Asta va fi și preocuparea lui *Alecsandri*. Însă viziunea lui *Asachi* e, intențional, mai grandioasă și în termeni clasici. El urmărește să determine punctele mitice din teritoriul moldav și să facă lista divinităților, spre a putea transporta în *Dacia* sistemul mitologic elin. Munte sacru e declarat *Ceahlăul* sub numele de *Pion*. Acolo se află simulacrul *Dochiei*” (*Istoria...*, p. 101).

Să observăm că lui Călinescu mitul lui *Traian* și al *Dochiei* i se pare „apocrif” și că, în legătură cu eventuala lui circulație orală în mediile folclorice, folosește expresia mai mult decât neutră: „se pretinde că”. În sfârșit, notează Călinescu, „legenda lui *Asachi*”, „primul getizant”, „a luat consistență și stăpânește conștiințele”.

Mergând mai departe cu enumerarea, G. Călinescu se oprește asupra *Mioriței* despre care spune: „Al doilea mit, cu ecoul cel mai larg, e *Miorița*, cu punctul de plecare în cântecul bătrânesc publicat de V. *Alecsandri*. Proporțiile mitului au crescut în vremea din urmă până într-atâta încât s-au făcut comparații cu *Divina Comedie* și mulți îl socotesc ca momentul inițial al oricărei culturi autohtone. Aci e

simbolizată existența pastorală a poporului român și chiar unitatea lui în mijlocul real al țării reprezentat de lanțul carpațin [...]. În versiunea lui V. Alecsandri, acest mit e o capodoperă” (*Istoria...*, p. 62, 63).

Atragem atenția asupra a ceea ce am spus mai înainte, și anume că, în formularea lui Călinescu, mitul *Mioriței* își are „punctul de plecare în cântecul bătrânesc publicat de V. Alecsandri”, această versiune fiind „o capodoperă”. Nu ne pot scăpa nici sublinierile asupra unor exagerări în legătură cu creșterea „proporțiilor mitului”.

În aceeași colecție Alecsandri își are punctul de pornire și de iradiere și mitul *Meșterul Manole*. Acest mit îi asigură lui Călinescu momentul oportun și cadrul adecvat pentru a defini foarte clar ce înțelege el prin „mit literar” și în ce sens folosește noțiunea: „Mitul *Meșterul Manole* (*Mănăstirea Argeșului* din culegerea V. Alecsandri) are mereu o iradiațiune puternică. Tema, ca întotdeauna în astfel de împrejurări, e de o circulație mai largă decât solul țării, însă versiunea română este originală și autohtonizată întrucât se leagă de vestita biserică de la Curtea de Argeș, a lui Neagoe, devenită astfel pentru literatura noastră un fel de mic Nôtre-Dame-de-Paris. Legenda vorbește, ce-i drept, de Negru Vodă, fără a stăruia asupra identității mănăstirii, însă tradiția s-a oprit asupra celui mai strălucit monument al locului. Este fără importanță că legenda se regăsește la popoarele înconjurătoare, mai ales că cu greu s-ar putea dovedi de unde a pornit. Ea n-a devenit mit decât la noi și prin mit se înțelege o ficțiune hermetică, un simbol al unei idei generale. O astfel de ridicare la valoarea de mit este proprie literaturii române [...]. De astă dată avem de a face cu un mit estetic și ca atare a fost dezvoltat. El simbolizează condițiile creațiunii umane, încorporarea suferinții individuale în opera de artă. În moartea meșterului și în indiferența Voevodului pentru ființa lui concretă, s-a putut vedea un simbol al obiectivității absolute a creației. Multitudinea primește opera ca fenomenalitate independentă și ignorează pe artist” (*Istoria...*, p. 64, 65).

Să reținem, așadar, că G. Călinescu definește mitul ca fiind „o ficțiune hermetică, un simbol al unei idei generale”, „ridicarea la valoarea de mit” fiind „proprie literaturii române”.

În cazul special al *Meșterului Manole*, G. Călinescu subliniază că avem de-a face cu un „mit estetic”, care „simbolizează condițiile creațiunii umane, încorporarea suferinței individuale în opera de artă”, „un simbol al obiectivității absolute a creației”.

Aceasta este în esență definiția, în concepția lui Călinescu, a „mitului literar” cu toate atributele și specificitatea sa.

Prezentarea celui de al patrulea mit, al *Sburătorului*, cu particularitățile sale și avându-l ca părinte pe I. H. Rădulescu, nu face decât să întărească cele de mai sus: „Al patrulea mit este erotic. *Sburătorul* (care sub alte nume există și la popoarele înconjurătoare) este un demon frumos, un Eros adolescent, care dă fetelor pubere turburările și tânjirile întâieii iubiri. Începând cu I. H. Rădulescu nu este liric român care să nu fi reluat mitul în diferite chipuri. Unii au crezut că trebuie să ducă aceste

producții spre o sursă romantică, ceea ce este fals, fiindcă unii din poeți nici măcar nu aveau noțiunea temei occidentale. Singura notă romantică este întemeierea pe tradiții populare. Neavând o literatură de analiză a dragostei, a fost firesc ca poeții români să se coboare la momentul primitiv, la mitul invaziunii instinctului erotic la fete. Caracteristică în toate aceste compuneri e totala iraționalitate a crizei” (*Istoria...*, p. 65).

Pasajul de încheiere sintetizează „problemele fundamentale” pe care le tratează cele patru mituri și, foarte interesant, indică încă alte câteva posibile „mituri fundamentale” ce își croiau calea în literatura română: „Aceste patru mituri înfățișează patru probleme fundamentale: nașterea poporului român, situația cosmică a omului, problema creației (și am putea zice în termeni moderni: a culturii) și sexualitatea. Azi unii încearcă (și lucrul e valabil în măsura izbutirii) să învieze alte elemente fabuloase. Ortodoxii vor să închidă punctele de temelie ale creștinismului în mituri autohtone, coborând familia sfântă și pe apostoli pe teritoriul daco-roman. Lucrul nu-i nou și nici abuziv, ba chiar, contrariu părerii oponentilor, de un firesc desăvârșit. Fecioara doarme în iconografia Europei de Sus în paturi gotice înconjurată de servi și sfinți îmbrăcați medieval, iar în pictura italiană nu numai înveșmântarea este locală și istorică, dar toată legenda sacră se desfășoară în geografie italică sieneză, perugiană, venetă după cum e cazul” (*Istoria...*, p. 65).

Rememorând tot ceea ce a scris Călinescu în legătură cu cele patru „mituri fundamentale”, vom constata că nicăieri în textul călinescian nu se amintește nimic despre „mitul folcloric” la care fac atât de dese trimiteri unii dintre exegeții săi. „Mitul folcloric”, să-i spunem totuși așa pentru a face mai evidente nuanțele și deosebirile subliniate de textul călinescian, este cu totul altceva decât „mitul literar”.

„Primul și cel mai vechi scenariu epic – atrage atenția Adrian Marino – aparține *mitului*, «istorie adevărată», sacră, relatare a unui eveniment săvârșit în timp primordial, fabulos, al «începuturilor», de către ființe supranaturale. Mitul povestește ce s-a întâmplat *ab origine*, începutul unei existențe, creația. De unde și caracterul indiscutabil, absolut, al adevărului mitic: «Așa era pe vremea aceea», cum spun și basmele noastre cu «a fost odată ca niciodată». Mitul este povestea unui adevăr ancestral, fabulos, irepetabil, în care trebuie să crezi, întrucât constituie o revelație, dezvoltarea unei *realități* esențiale. În această categorie epică fundamentală intră: întreaga mitologie, legendele, totalitatea istoriilor sacre despre zei, semizeii, eroi, ființe legendare, teogoniile, genealogiile zeilor, imnurile biografice adresate eroilor” (*Dicționar de idei literare*. I (A–G, București, Editura Eminescu, 1973, p. 582–583).

Dacă definiția – și comentariul care o însoțește – dată de învățatul clujean se poate referi, deopotrivă, la „mitul folcloric” și la cel „literar”, precizările lui Mircea Eliade sunt de natură să înlăture orice dubiu.

„Mitul – remarcă marele istoric al religiilor – povestește o istorie sacră, adică un eveniment primordial, care a avut loc la începutul Timpului, *ab initio*. A povesti o istorie sacră echivalează însă cu revelarea unui mister, deoarece personajele mitului nu sunt ființe umane: sunt zei sau Eroi civilizatori, și din acest motiv *gestele* lor constituie mistere: omul nu le-ar fi putut cunoaște dacă nu i-ar fi fost revelate. Mitul este deci istoria a ceea ce s-a petrecut la începutul timpului. «A spune» un mit înseamnă a declara ceea ce s-a petrecut *ab origine*. Odată spus, adică revelat, mitul devine adevăr apodictic: el întemeiază adevărul absolut [...]. Mitul proclamă apariția unei noi «situații» cosmice sau a unui eveniment primordial. El este, deci, mereu, povestea unei «creații»: se povestește cum s-a săvârșit ceva, cum a început *să fie*. Iată de ce mitul este solidar cu ontologia; el nu vorbește decât despre *realități*, despre ceea ce s-a întâmplat *cu adevărat*, de ceea ce s-a manifestat pe de-a-ntregul” (*Sacral și profanul*. Traducere din limba franceză de Rodica Chiriac, București, Editura Humanitas, 1992, p. 88–89).

O primă etapă de desprindere de „mitul folcloric”, așa cum a fost definit mai sus și care era, după Eliade, specific societăților primitive, tradiționale sau agrare de mai târziu din Europa, are loc o dată cu „selecția” practică de scriitorii și poeții antichității orientale și greco-romane. „Este adevărat – subliniază Eliade – că în Grecia mitul a inspirat și călăuzit poezia epică, tragedia și comedia; dar, totodată, nu e mai puțin adevărat că, tot în cultura greacă, mitul a fost supus unei îndelungate și pătrunzătoare analize, din care a ieșit radical «demitizat» [...]. Mitologia care îi alimenta pe Homer, Hesiod și pe poeții tragici era deja o selecție și o interpretare a unor materiale arhaice care deveniseră parțial ininteligibile” (*Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*. Traducere de Cezar Baltag, București, Editura Humanitas, 1994, p. 117–118).

Rezumând și condensând atât observațiile lui Mircea Eliade, cât și pe cele ale lui G. Călinescu, putem nota că *mitologia* poate și trebuie să fie reconstituită și scrisă avându-se în vedere câteva nivele, bine delimitate între ele, care au ca obiect de studiu și cercetare *mitul viu* – folcloric, *mitul prezentat selectiv*, *mitul literar* și, mai nou, *mitul contemporan* – politic etc.

A nu ține seama de existența acestor nivele și categorii și, mai ales, de deosebirile de esență dintre ele înseamnă pur și simplu a nu înțelege ce este și cu ce se ocupă mitologia, înseamnă, în fapt, un amestec compozit, de natură să mărească și mai mult confuzia existentă, să ducă la falsuri mai mult decât păgubitoare.

Contează mai puțin, pentru discuția noastră, în ce măsură Alecsandri a intervenit în „șlefuirea” textelor din colecția pe care a publicat-o. Important și de necontestat este faptul că și Alecsandri a procedat la o *selecție* a textului reținut pentru ediția definitivă.

Potrivit părerii lui Călinescu, versiunea lui Alecsandri a *Mioriței* și *Meșterului Manole* trebuie considerate „cap de serie” în prelucrarea motivelor respective de către scriitorii români, în crearea „miturilor literare”. După cum,



pentru folcloriști, versiunea lui Alecsandri poate însemna încheierea ciclului evolutiv al motivului discutat, forma lui performantă, știind bine că atât *Miorița*, cât și *Meșterul Manole*, au fost, rând pe rând, când bocet, când descântec, când colind de doliu, când baladă, toate aceste categorii avându-și punctul de plecare, *temeiul real*, într-o sumă de întâmplări asemănătoare acumulate în timp și spațiu, într-un set de rituri și credințe magice.

Începând cu Gheorghe Asachi și I. H. Rădulescu, poate chiar cu Ureche și Cantemir, și încheind cu Eminescu, Coșbuc sau Lucian Blaga „mitologia literară” a fost cultivată cu asiduitate în literatura română, ceea ce a determinat nu numai o direcție importantă și substanțială, dar și opere de înaltă realizare artistică, culmi ale literaturii române.

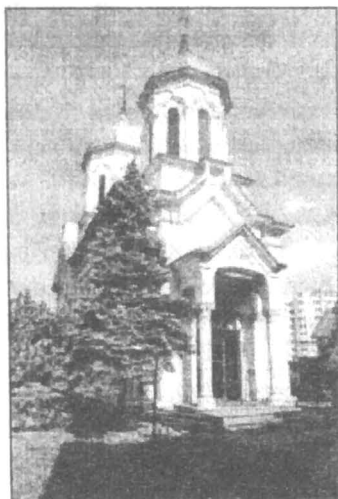
Considerațiile, teoretice și metodologice, ale lui Călinescu sunt de natură să ajute la statuarea acestei direcții în literatura română, s-o particularizeze, să traseze linia de demarcație între obiectul de studiu al folcloristului și cel de analiză al istoricului literar.

## FORMULĂ ȘI SACRU ÎN ACATISTE

CRISTINA ROMANOF

Unii oameni, renunțând să se mai încreadă în ceilalți, se întorc la credință în speranța unui sprijin necondiționat. Se roagă, îngenunchează și speră, își formează și astăzi legende, adevărat, mai aproape de viața secolului XX. Uimitor, mergând la biserică, ei nu mai sunt tentați să aștepte miracole, au încredere și răbdare. Ți se va spune, văzându-te la început: „Roagă-te și ai răbdare”, „totul se va rezolva, cu siguranță”, pentru că „așa s-a întâmplat și cu...” și ți se povestește imediat o întâmplare ce are exact aspectul unei legende: un moment calm, o descătușare de forțe ostile, rugăciune, așteptare, o rezolvare miraculoasă și de atunci întoarcerea la biserică și credința de nestrămutat. Ea însăși, biserica, trebuie să fie miraculoasă; vorba circulă repede și oamenii vin din colțurile cele mai îndepărtate, aducând cu ei dorințele cele mai fierbinți ale mai multor familii ce nu se pot deplasa personal cu acatistele.

Biserica cercetată în vederea acestui articol a fost Biserica „Sfântul Mina”, aflată inițial pe strada C. F. Robescu numărul 18, care lega străzile Călărași și Radu Calomfirescu cu Calea Moșilor; purta numele de Biserica „Sfântul Mina Vergu” fiind construită de mitropolitul Daniil în zilele lui Alexandru-Voievod, în 1725. Biserica are formă de corabie și două turle, este construită în stil brâncovenesc, iar pictura murală este în stil bizantin. Nu există morminte nici în biserică, nici în curte.



Biserica Sf. Mina.

Hramul bisericii este Sfântul Mina, sărbătorit pe data de 11 noiembrie. Sfântul Mina era „egiptean de neam, iar cu credința creștin și cu treapta ostaș”, în perioada stăpânirii lui Firmilian în Mitropolia Cotianului. Mucenicul Mina a renunțat la oaste și a plecat pe munte pentru a se ruga acolo „unuia adevărat Dumnezeu”, în perioada în care creștinii erau omorâți dacă nu se închinau idolilor. Pe când se făcea „petrecere” în cetate, Mina a coborât din sălbăticie pentru a aminti numele lui Dumnezeu: „... am venit ca să mustru orbirea voastră și să mărturisesc pe unul adevărat Dumnezeu, care a zidit cerul și pământul...” El a fost întemnițat pentru trufia de a striga acestea în mijlocul mulțimii, apoi a fost supus unor munci îngrozitoare și, în cele din urmă, spânzurat, iar trupul i-a fost ars și capul tăiat. Când s-a stins focul, credincioșii au venit și au strâns ce a mai rămas din foc, au învelit în pânză curată, le-au uns cu „aromate” și, după puțină vreme, le-au dus la moșia lui și le-au pus la loc cinstit, unde mai târziu a fost zidită o biserică în numele lui și acolo s-au întâmpnat multe minuni<sup>1</sup>.

Trebuie menționat că Biserica „Sfântul Mina” este renumită ca biserică făcătoare de minuni, dar nu este singura; cel puțin în mijlocul Bucureștiului sunt alte două biserici în care marțea și vinerca se adună lume din oraș și din afara lui, fiecare dintre ele cu propriile ritualuri, în care nou-venitul este imediat inițiat: Biserica „Sfântul Gheorghe” și Biserica „Sfântul Anton”. În aceste biserici, mai mult decât în oricare alta, oamenii par mai degrabă gata de a îndeplini poruncile în cele mai mici amănunte. Aici femeile au capul acoperit și dacă se întâmplă să nu fi citit aceasta nici măcar pe ușa bisericii, unde se află citatul din *Biblie*, atunci cu siguranță cineva îți va atrage atenția.

<sup>1</sup> Pr. Alexandru Leu, *Acatistul și viața Sfântului Mucenic Mina*.

Nou-veniții trebuie să fie inițiați; întrebând, vei găsi ușor binevoitori, dar cei ce știu exact ce trebuie făcut sunt dascălii, care par a deține taine pentru dezlegarea oricărui necaz.

Înainte de orice trebuie aprinse lumânări în clădirea special amenajată în dreapta bisericii, unde nu se scriu niciodată acatiste. De ce? „– Nu e bine.” Preoții sunt singurii ce au răspunsuri, dar nimeni nu pune întrebări. Acest „*nu e bine*”, vag, de altfel, pentru omul modern, care caută explicații pentru orice, funcționează cu succes în această atmosferă sacră, ca și când ne-am întoarce din mijlocul Bucureștiului de sfârșit de mileniu în spațiul tradițional, ce nu permite încălcarea interdicțiilor fără sancționarea imediată.

În biserică există trei icoane ale Sfântului Mina; la ele se merge mai întâi, întotdeauna în aceeași ordine. Prima icoană se află în dreapta altarului, lângă icoana lui Iisus Cristos. Se stă la rând, se îngenuchează, oamenii vorbesc cu glas tare, siguri că acolo cineva îi ascultă. Se merge apoi la icoana lui Iisus Cristos, ordine ce ar fi fost inversată în oricare altă biserică, unde se merge mai întâi la icoana lui Iisus înaintea celorlalte. Sfântul Mina intermediază între noi și Iisus, oamenii merg la această icoană după ce îl roagă mai întâi pe Sfântul Mina să-i ajute. Următoarea icoană se află în stânga altarului, în fața icoanei Maicii Domnului. De aici se revine tot în stânga altarului, mai aproape de ușă, unde este icoana mare a Sfântului Mina și moaștele acestuia. Numai după îndeplinirea acestui ritual se pot scrie acatistele.

Pentru ca rugămintea să fie mai bine primită și, ca atare, mai ușor îndeplinită, este bine să se aprindă lumânări înaintea scrierii acatistelor; lumânările se aprind numai pentru vii dacă acatistul privește bunăstarea casei și sănătatea.

Acatistele se scriu mai ales în biserică, pentru ca puterea lor să nu fie redusă. Există în acest scop o masă în dreapta intrării unde se găsesc hârtie și obiecte de scris. Nimeni nu se ferește să întrebe, nu scrie nimeni înainte să afle „modelul”, pe care îl actualizează în funcție de nevoile fiecăruia. Acesta se poate afla de la dascăl sau de la femeia care vinde lumânări și sună în felul următor:

„[Numele] se roagă Bunului Dumnezeu, Maicii Domnului și Sfântului Mina pentru iertarea păcatelor, pace și liniște sufletească, pentru izbăvirea de toată întâmplarea cea rea și de vrăjmași, pentru sănătate și tot binele în casă”.

Cum definește *Dicționarul explicativ al limbii române* (DEX) acest cuvânt: **ACATIST** – 1. Imn și slujbă bisericească ortodoxă în cinstea Fecioarei Maria sau a unor sfinți; 2. Listă mare de nume dată preotului spre a se ruga pentru persoanele înscrise pe ea; ◊ Expr. „A da acatiste (sau un acatist)” – a cere preotului să rostească anumite rugăciuni pentru îndeplinirea unor dorințe<sup>2</sup>. „Acatistele sunt rugăciuni prin care cerem mai ales mijlocirea sfinților pe lângă Dumnezeu, spre a ne ajuta sau a ne izbăvi la vreme de nevoie și de necaz. Ele nu fac parte din rânduiala celor șapte Laude și nici din celelalte slujbe ale sărbătorilor de peste an,

<sup>2</sup> *Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Academiei, 1984, p. 5.

ci se citesc la orice vreme, în afara ceasurilor de slujbă ale Bisericii, la cererea credincioșilor și pentru feluritele lor nevoi. Se numesc acatiste (în grecește *ákathistos úmnos*) pentru că în timpul lor nu stăm jos în strane, ci în picioare sau în genunchi, în fața icoanei sfântului la care ne rugăm<sup>3</sup>.

Acatistele sunt alcătuite din mai multe cântări de laudă și de rugăciune către Mântuitorul, Sfânta Fecioară sau alți sfinți. Aceste cântări poartă numele de *condace* și *icose*. Fiecare icos se termină cu „Bucură-te, mireasă, pururea fecioară”.

Cel mai vechi și mai însemnat dintre acatiste este *Acatistul Maicii Domnului*, compus din 25 de cânturi de laudă către Sfânta Fecioară. În *Ceaslovul cel Mare* și *Acatistier* se găsesc și alte acatiste pentru sărbători mari și pentru sfinții cei mai însemnați, cum ar fi: *Acatistul Sfântului Ioan Botezătorul*, *Acatistul Adormirii Maicii Domnului*, *Acatistul Sfintei Cruci* etc. În timp mai apropiat s-au alcătuit, după modelul acatistelor vechi, acatiste pentru mai toți sfinții, care sunt patroni sau hramuri de biserici sau ale căror sfinte moaște le avem în țară, ca de pildă: *Acatistul Sfinților Ioachim și Ana*, *Acatistul Cuvioasei Paraschiva* etc.

În bisericile de mir, slujba Acatistului se face de obicei în zilele de luni, miercuri și – mai ales – vineri seara, precum și în ajunul sărbătorilor sfinților în cinstea cărora este alcătuit Acatistul, fie înainte, fie după Vecernie. La mănăstiri se face dimineața, între Utrenie și Ceasuri.

La acatist se duce pomelnicul viilor pentru care ne rugăm, tămâie și untdelemn, care se dau preotului.

În Biserica „Sfântul Mina” sunt trei preoți; acatiste însă citesc doar doi. Ei se așază întotdeauna de o parte și de alta a locului în care se află moaștele sfântului. Sunt acatiste ce se dau spre a fi citite pe loc sau acatiste pe șase săptămâni (acestea se citesc la slujbă în fiecare luni, miercuri și vineri, timp de 40 de zile). Credinciosul trebuie să revină pe durata celor 40 de zile cel puțin o dată pe săptămână, cu o copie a acatistului pentru ca acesta să-i fie citit personal.

Scrierea unui acatist se face după reguli nescrise, dar știute și transmise mai departe. Textele au un caracter formular și sunt, în mod evident, deosebit de conservatoare, chiar în ceea ce privește limba. Omul contemporan, cu un vocabular deosebit de divers, pare să-și amintească dintr-o dată cuvinte ce aproape dispăruseră din masa vocabularului curent al vorbitorului de limba română al anului 1998.

Acatistele sunt scrise, după cum se poate observa, pentru a fi citite; fără a fi rostite, ele nu au nici o valoare, iar scrierea în sine nu înseamnă nimic. Ideea de a scrie un text de rugăciune necitit apoi nu a apărut încă; în fond, Dumnezeu vede tot, deci înțelege cu siguranță ceea ce scriem. De ce ar fi nevoie să le și citim când rugăciunea este individuală?

<sup>3</sup> *Credința ortodoxă*. Iași, Editura Mitropoliei Moldovei, și București, Trinitas, 1996, p. 307–308.

Formula consacrată de început – „*se roagă*” – este anume pregătită pentru momentul de citire; cel ce scrie se lasă obiectivizat de preot, el pare a fi undeva afară, comunicând doar preotului dorințele sale cele mai ascunse pentru ca acesta să le dea rostire și deci șansa de a fi îndeplinite.

Dăm, spre exemplificare, câteva formule de început:

acatistul nr. 11: „Maria se roagă la Dumnezeu...”;

acatistul nr. 8: „Se roagă Florentina la Bunul Dumnezeu...”;

acatistul nr. 6: „Aurelia se roagă la Sfântul Mina...”;

acatistul nr. 7: „Gheorghe, Elena, Maria, Natalia, Ioan, Marian se roagă...”;

acatistul nr. 4: „Tudora se roagă...”;

acatistul nr. 3: „Cecilia se roagă...”;

acatistul nr. 2: „Se roagă Elena...”;

acatistul nr. 1: „Se roagă Aurelia...”.

Este, probabil, recunoașterea „micimii” omului în fața divinității; el nu cere direct, pentru că își cunoaște limitele, ci vine la preot, căci el are puterea de a da dorințelor noastre șansa de a fi îndeplinite. În rugăciune, omul se adresează direct: „Mă rog...”, „Dă-mi, Doamne”; în acatist însă recurge la persoana intermediară; nu el se roagă pentru ca dorințele să i se îndeplinească, ci preotul.

Interesant de remarcat este și faptul că în toate acatistele de mai sus se repetă același verb, „*se roagă*”, fără variante (cere, vrea etc.).

Numele de botez sunt singurele menționate pe acatist; se poate ruga un singur individ sau se pot trece toate persoanele din familie. Se menționează apoi către cine se îndreaptă rugăciunea. Ordinea cea mai des întâlnită este: Dumnezeu (însoțit adesea de adjectivul „bun”, „Bunului Dumnezeu”), Maica Domnului și Sfântul Mina, cu variantele Bunul Dumnezeu și Iisus Cristos, sau Maica Domnului și Iisus Cristos, sau este menționat numai Sfântul Mina.

Indiferent de problemele care îi frământă, oamenii cer în primul rând sănătate, cuvânt prezent – în toate variantele analizate – cel puțin o dată, apoi „spor în casă”, cu variantele bunăstare / belșug în șapte dintre ele (acatistele nr. 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9); în celelalte apare substitutul „noroc” (acatistele nr. 1, 10), „iertarea păcatelor” și „liniște” (sufletească / în casă), cu variantele înțelegere și binecuvântare (în acatistele nr. 2: „Se roagă, de asemenea, pentru spor în casă, liniște, înțelegere și binecuvântare”; nr. 4: „Tudora se roagă pentru sănătate, spor în casă”; nr. 5: „Cristina se roagă pentru sănătate, iertarea păcatelor, liniște în casă”; acatistul nr. 6: „Aurelia se roagă pentru iertarea păcatelor, sănătate, liniște, belșug și spor în casă”; nr. 7: „Gheorghe, Elena, Maria, Natalia, Ioan, Marian se roagă pentru iertarea păcatelor, liniște și înțelegere în casă, spor la muncă”; acatistul nr. 9: „Mikaela se roagă pentru sănătate și noroc...”; acatistul nr. 11: „Maria se roagă pentru sănătate, liniște sufletească, iertarea de păcate...”).

O altă formulare des întâlnită este și cea care se referă la „îndepărtarea dușmanilor” (știuți și neștiuți), „a farmecelor și a blestemelor” (acatistul nr. 1:

„.... să îndepărteze de la casa mea dușmanii știuți și neștiuți, spurcăciunile și farmecele”; acatistul nr. 2: „.... îndepărtarea blestemelor, farmecelor și alungarea dușmanilor din casa și din calea lor”; acatistul nr. 4: „.... îndepărtează toate necazurile”; acatistul nr. 5: „.... îndepărtarea răului și a farmecelor”; acatistul nr. 6: „.... să îndepărteze de pe capul și sufletul lui toate duhurile rele, farmecele, blestemele, toate piedicile și greutățile”; acatistul nr. 7: „.... alungarea dușmanilor”; acatistul nr. 10: „.... să-l scape de necazuri”; acatistul nr. 11: „.... pentru îndepărtarea dușmanilor, farmecelor și blestemelor”).

Verbul „a îndepărta” este și el consacrat cu varianta „a împlânzi”. Nu se cere ca dușmanilor să li se facă vreun rău, se cere doar îndepărtarea. Orice rău cerut într-un acatist este imediat sancționat prin refuzul preotului de a-i da citire.

Un alt verb ce apare în câteva dintre variantele studiate este „a lumina” (mintea sau sufletul); în acatistul nr. 6: „să-i lumineze mintea, ușurință la învățat”; acatistul nr. 11: „.... să-i lumineze Dumnezeu mintea, să fie bun, calm...”; acatistul nr. 12: „.... se roagă pentru luminarea și povățuirea pe drumul mântuirii...” Acest verb are conotații specifice contextelor în care este utilizat. Cei răi au nevoie de „luminarea” divină pentru a renunța la alcool, preacurvie, fărâdelegi sau, simplu, pentru a avea ușurință la învățat.

Dintre variantele analizate doar trei amintesc aparte mulțumirea credinciosului față de ajutorul divin, dar toate se încheie cu „AMIN”, scris întotdeauna în afara textului de bază. Puțini îi cunosc însă semnificația, ca dovadă este pleonasmul întâlnit uneori: „Așa să-mi ajute Dumnezeu” urmat de „Amin”, care înseamnă chiar „Așa să fie”, pleonasm admis în virtutea formularității acatistelor.

După cum se poate observa, dintre acatistele pe care le-am avut în vedere, mai mult de 50% sunt formule. Nici unul nu se înscrie într-o variantă proprie, originală și nu are pretenția de inovație; dimpotrivă, se încearcă tot mai mult înscrierea în tipar.

Textul are o structură fixă: *o formulă inițială*: „Se roagă [numele de botez] Bunului Dumnezeu, Maicii Domnului, Sfântului Mina”, pentru „sănătate, iertarea păcatelor”, o parte de mijloc – *formule mediane* – rezervată problemelor specifice: căsătoria, ușurința la învățat, reușita la examene, apropierea sufletească, terminarea proceselor. Tot în această parte se înscriu formulele: „îndepărtarea dușmanilor, farmecelor și blestemelor” și „luminarea minții”. *Formula finală* este de obicei mulțumirea: „Mulțumește pentru ajutorul trimis” și „Amin”.

Preotul adună mai multe acatiste, îi strânge pe cei ce le-au dat în jurul său, stând fie în picioare, fie în genunchi, pune patrafirul deasupra și începe să le citească în șoaptă și neinteligibil pentru ceilalți. El are dreptul să intervină în text pentru a ordona dorințele în funcție de importanța lor creștinească: „iertarea păcatelor, sănătate, liniște sufletească”, atunci când cel care a făcut acatistul nu a respectat pe deplin formula.

Tonalitatea vocii preotului este ca o melodie târăgănată din care se aud clar și sunt rostite mai tare toate numele existente în acatist.

După cititul tuturor acatistelor, preotul închină deasupra capetelor credincioșilor, spunând: „Ajutorul celui ce a făcut cerul și pământul”, oamenii sărută patrafirul și crucea de lemn, iar preotul îi stropește cu busuioc și apă sfințită, apoi li se dă mir. Mirul este acatistul ce s-a citit, dat cu ulei sfințit. El este rupt și împăturit, este bun pentru a alunga spiritele rele din casă și se arde împreună cu tămâia. Asistăm la o gestionare a sacralului: lucrul sfințit nu se poate arunca și ajunge astfel înapoi la credincioși, îmbogățit cu spiritul cel sfânt.

Există acatiste de reușită la examene, la serviciu, de vindecare, de dezlegare de cununii (acatistul nr. 12) sau acatiste de sănătate și spor în casă. Ele toate se fac după aceeași structură.

O dată rostite de preot, oamenilor nu le rămâne decât așteptarea, ei revin cu sufletul încărcat de binecuvântarea divină. Aici par a-și anula impulsurile dușmănoase și recur, într-o încercare de pacificare, doar la blândul „a îndepărta”. Toți folosesc o formulă ce pare a face miracole; în mijlocul erei inovațiilor, ei nu se abat de la textul consacrat, ci repetă cu obstinație formula magică.

Chiar în tumultul lumii din centrul Bucureștiului de secol aproape XXI, vin oameni (femei, bărbați, vârstnici și tineri, și uneori chiar copii), îngenunchează, dialogând prin intermediar cu însăși divinitatea. Citadinul încordat și dornic de răzbunare revine la biserică, cerând ajutor și învățând limbajul uneori greoi al frazelor bisericesti. Ei se înscriu în tradiție. Experiența trecutului este suficientă, cuvintele și gesturile deja cunoscute reprezintă garanția reușitei. Folosite odată, formulele vin de la sine de parcă ar fi fost știute dintotdeauna.

## A N E X E

### ACATISTE

1. *„Se roagă Aurelia la Maica Domnului și Iisus Cristos să-i ajute copilului ei Marius-Valentin și nepoatei Andreea-Mariana, să fie sănătoși și să aibă noroc, norei Stanca-Steliana la fel. să îndepărteze de la casa mea dușmanii știuți și neștiuți, spurcăciunile și farmecele. Să avem sănătate și noroc.*

*Amin!”*

2. *„Se roagă Elena la Bunul Dumnezeu, la Iisus Hristos și la Sf. Mina pentru sănătatea ei și a fiicei ei. Se roagă pentru îndepărtarea blestemelor, farmecelor și alungarea dușmanilor din casa și din calea lor.*

*Se roagă, de asemenea, pentru spor în casă, liniște, înțelegere și binecuvântare  
Mulțumim, Doamne!*

*Amin!”*

3. *„Cecilia se roagă pentru sănătatea Andreei, spor în casă, îmblânzirea dușmanilor știuți și neștiuți.*

*Amin!”*

4. *„Tudora se roagă puterii divine pentru sănătate, spor în casă, desfacerea farmecelor și pentru căsătoria fiicei sale, Mihaela.*

*Ajută-mă, Doamne, și îndepărtează toate necazurile de noi!*

*Amin!”*

5. *„Cristina se roagă pentru sănătate, iertarea păcatelor, liniște în casă, sănătatea mamei, Elena, pentru îndepărtarea răului și a farmecelor și se mai roagă pentru terminarea proceselor. Și mulțumește Bunului Dumnezeu pentru ajutorul trimis.*

*Amin!”*

6. *„Aurelia se roagă la Sf. Mina pentru copilul ei Cristian-Răzvan, să-i dea liniște, să-i lumineze mintea, ușurință la învățat, reușita la examene. Să îndepărteze de pe capul și sufletul lui toate durerile rele, farmecele, toate piedicile și greutățile. Aurelia se roagă pentru sănătatea mamei ei, Aurica.*

*Se mai roagă pentru sănătatea ei, pentru liniște, belșug și spor în casă și pentru realizarea rugăciunilor ei.*

*Amin!”*

7. *„Gheorghe, Elena, Maria, Natalia, Ioan, Marian se roagă la Bunul Dumnezeu și la Sf. Mina pentru iertarea păcatelor, stingerea vrăjilor, tămăduirea de boală și suferință.*

*Liniște și înțelegere în casă, spor la muncă și alungarea dușmanilor de la casa lor, să le dea alte preocupări și să uite de ei.*

*Amin!”*

8. *„Se roagă Florentina la Bunul Dumnezeu și la Sf. Mina pentru liniște sufletească, pentru reușite la examene și pentru apropierea sufletească a lui Alexandru.*

*Se mai roagă Florentina la Bunul Dumnezeu și la Sf. Mina pentru sănătatea familiei, a lui Ion, Anica, Victoria, Laurențiu, Ionuț, Liliana și a prietenilor Ana, Gabi, Cristina, Nicoleta și pentru bunăstare în casă și înțelegere.*

*Amin!”*

9. *„Mikaela se roagă Bunului Dumnezeu pentru sănătate și noroc în viață.*

*Așa să-mi ajute Dumnezeu!*

*Amin!”*

10. *„Maria se roagă lui Domnu Iisus și Sfântului Mina pentru Florina și Constantin, să le ierte păcatele, să-i ajute în viață, să le dea Dumnezeu noroc.*

*Pentru Constantin să-l scape de necazurile în care a intrat.*

*Se mai roagă pentru sporul casei și sănătate și iertarea păcatelor la toți din casă.*

*Amin!”*

11. *„Maria se roagă la Dumnezeu, la Maica Domnului, la Sfântul Mare Mucenic Mina pentru sănătate, pentru liniștea sufletească, iertarea de păcate.*

*Maria se roagă pentru îndepărtarea dușmanilor, farmecelor și blestemelor. Se roagă pentru Adrian să-i lumineze Dumnezeu mintea, să fie bun, calm, să nu ne mai jignească, să fie înțelegător, să nu se mai ia după cei care vor să-i despartă, să fie înțelegere și iubire, să nu poată să pătrundă răul, ura și dușmănia.*

*Și mulțumesc Bunului Dumnezeu pentru ajutorul dat.*

*Amin!”*

12. *„Alexandra se roagă Bunului Dumnezeu, Maicii Domnului și Sfântului Mina pentru sănătate, iertarea păcatelor, luminarea și povățuirea pe drumul mântuirii și căsătoriei creștinești.*

*Amin!”*



## LITURGHIE

„Tudora se roagă pentru sănătatea mamei, spor în casă și liniștea celor care nu mai sunt.

## VII

TUDORA  
COMANA  
DUMITRU  
LAURA

## MORTI

GHEORGHE – fără lumânare și neimpărtășit  
ZINCA  
DUMITRU  
TUDOR  
LAURENȚIU  
EUGENIA  
LIVIU

P.S. Menționăm că persoanele ale căror acatiste au fost studiate nu se cunosc între ele și că acatistele nu au fost scrise în ideea cercetării.

## COLINDE ȘI URĂRI DE ANUL NOU DIN MICHERECHI (UNGARIA)

SÁMUEL DOMOKOS

Colindele și urările de Anul Nou pe care le publicăm au fost imprimate pe bandă magnetică de Ileana Cora, țărancă din Micherechi, în vârstă de 50 de ani. Ea le-a învățat de la copiii din sat, cu care, la Crăciun, a umblat la colindat. Am notat colindele și urările de Anul Nou cu rostirea dialectală din sat.

## COLINDE

## Voi hortači aș buinilor

Voi hortači aș bu-ni-lor și buin aș vi-e-ni-lor

Stați stați și cân-tați Pă Cris-tos să-lă-u-dați.

Gaz-da co-lac ră-a-da zi-țe Făr-dă căr-met; nu ne-om du-ce

Fi-le proas-păt s-a-tu-mat și dă-ve-le bu-nă dar.

1a 1b 2a  
3. 4. 4.

Voi hortați ai bunilor  
Și buni ai vjeților.  
Stați, stați și cântați,  
Pă Cristos să-l lăudați.

Gazda né-a da, zâce,  
Făr-dă cârnați nu né-om duce.  
Fije proaspăt ș-afumat,  
Și dă voje bună dat.

Gazda baje brânca-n pungă,  
Și scoat'e bați groși la dungă.  
/Dallama 2. strófa szerint van/

Și sara mergând pă drum,  
S-aducă but'ej da vin.

Dacă vinu noj l-om bé,  
Mai frumos vom corinda.  
/Dallama 2. strófa szerint/

Stați, stați să cântăm,  
Pă Cristos să-l lăudăm.  
/Corindă mi-s, Dqamné!/.

### Pujcă néagră čjupelită



Pujcă neagră, čjupelită  
Scqală, gazdă, dă-mj pălincă.

Nu-mj da micu, că mi-č frigu,  
Či-mj dă mare, bié-č pare.

Pujcă neagră pă cozlău,  
Scqală, gazdă, dă-mj pengău.

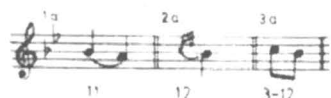
Pă coarțele plugului,  
Top în strajta pruncului.

Pujcă neagră bagă-n sac,  
Scqală, gazdă, dă-mj colac.

Și să ducă în treaba lui,  
Și să ducă-n treaba lui,

În urmă se strigă: / Corindă mi-s, Dqamné!/.

### Colo sus pă lângă Lună



Colo sus pă lângă Lună,  
Colo sus pă lângă Lună,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

Iést'e-un scaun dă odihnă,  
Iést'e-un scaun dă odihnă,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

Dar în scaun čine șad'e,  
Dar în scaun čine șad'e,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

Șed'e, șed'e Maica Sfântă,  
Șed'e, șed'e Maica Sfântă,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

C-on fiu curat în brață,  
C-on fiu curat în brață,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

Dar fiul tare plânjea-va,  
Dar fiul tare plânjea-va,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

Tači, fiule, nu mai plânje,  
Tači, fiule, nu mai plânje,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

Că mama ț-duce țije,  
Că mama ț-duce țije,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

Doă mēre, doă pēre,  
Doă mēre, doă pēre,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

Și t'e juca-n raj cu țele,  
Și t'e juca-n raj cu țele,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

Și t'eile rajului,  
Și t'eile rajului,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

Și-î înt'id'e, și-î dăst'id'e,  
Și-î înt'id'e, și-î dăstide,  
Corind'e mi-s, Dqamné!

### La grăd'ina rajului

The musical score is written on three staves. The first staff contains the melody for the first line of lyrics: 'La gră-di - na ra - ju - lui'. The second staff contains the melody for the second line: 'Stă A - dam cu je - va lui'. The third staff contains four measures of music, each with a first ending bracket and a first ending number (1a, 2a, 3a, 4a) above it. Below the first two measures of the third staff are the numbers '3, 6, 10', and below the last two measures are '2, 3, 6, 10'.

La grăd'ina rajului,  
La grăd'ina rajului,  
Stă Adam cu leva lui,  
Stă Adam cu leva lui.

Și stă la grășgala lui,  
Și stă la grășgala lui,  
Ș-așe plânje dă cu țele,  
Ș-așe plânje dă cu țele.

Dă cređe că rajul pierd'e,  
Dă cređe că rajul pierd'e,  
Rai, rai, grăd'ina dulče,  
Dă la t'ine nu m-aș duče.

Dă mirosul florilor,  
Dă mirosul florilor,  
Dă zgomotu' albiinelor,  
Dă zgomotu' albiinelor.

Vin'e-on șarpe ven'inos,  
Vin'e-on șarpe ven'inos,  
Ș-apleacă dă creangă-n jos,  
Ș-apleacă dă creangă-n jos.

Hajda, leva, je-țj o pqamă,  
Hajda, leva, je-țj o pqamă,  
Ț-oj zăče mai mare dqamnă,  
Ț-oj zăče mai mare dqamnă.

## URĂRI DE ANUL NOU

Mulți anî! Mulți anî! Mulți anî!

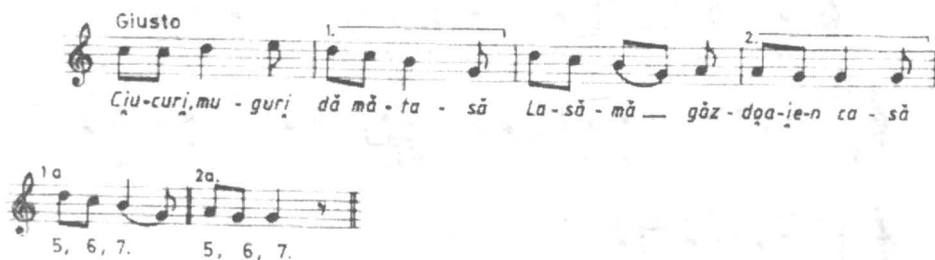


Mulți anî! Mulți anî! Mulți anî!  
Să trăiască mulți anî!  
Să trăiască mulți anî!  
Mulți ferițiți anî!

Mulți anî! Mulți anî! Mulți anî!  
Să trăiască mulți anî!  
Să trăiască mulți anî!  
Mulți ferițiți anî!

Mulți anî! Mulți anî! Mulți anî!  
Să trăiască mulți anî!  
Să trăiască mulți anî!  
Mulți ferițiți anî!

Čjucurî, mugurî dă mătasă



Čjucurî, mugurî dă mătasă,  
Lasă-mă găzdoaje-n casă!

Dacă-n gazdă nu t'e-ncrezi,  
Dacă-n gazdă nu t'e-ncrezi,

Că dă-asară-s tăt p-afară,  
Cu botuța susoară.

Ieși afară și n'e vezi!  
Că sânt'em în haïne verzi.

Și mă ploaje și mă ninje,  
Și mă ploaje și mă ninje.

Făr- d-on fir dă busuțoc/urî,  
Dă-i, Dqamnie, gazd'ii noroc!

Și mă picură picuțele,  
Dă la tăt'e strășin'țele.

Făr- d-on fir dă iarbă creață,  
Dă-î, Dqamnie, gazd'ii viață!

În urmă se strigă: „Și tăți câți îs în casă!”

## Anu' nou vă doresc ȧeu

$\text{♩} = 144$

A - nu' nou - vă do - resc - ȧeu, Dă la bu - nul Dum - ne - zeu.

Dă la dul - ce - le I - sus, Ca - re se - de - n - ce - ruri - sus.

1a. 3. 2a. 3. 3a. 2. 3b. 3. 4a. 3.

Anu' nou vă doresc ȧeu,  
Dă la bunul Dumnezeu.  
Dă la dulcele Isus,  
Care șed'e-n ȧeruri sus.

Anu' nou cu ferichire,  
Vă dorim cu bucuriȧe.  
Anu' nou dă lăudare,  
Vă dorim la fiȧecare!

Anu' nou vă dorim tȧȧi,  
Să trăiȧi și mai voioși.  
Să-aveȧi drȧptă cred'inȧă,  
Trecând tȧȧi spre pocăinȧă.

Și să fiȧi voioși în véac,  
Pă tatăl să-l lăudaȧi.  
Ca să védeȧi față lui,  
Sus în slava ȧerului.



**MIHAI POP, Folclor românesc. Vol. I, Teorie și metodă; vol II, Texte și interpretări.** Ediție îngrijită de Nicolae Constantinescu și Alexandru Dobre, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1998, VI+356+358 p.

Fidel crezului său, comun și altor mari oameni de știință, conform căruia „în puține rânduri poți spune multe, dacă ai ce spune” (p. VI), Profesorul Mihai Pop a scris aparent puțin comparativ cu amploarea cunoștințelor sale teoretice și de teren și bogăția de idei ce l-a caracterizat. Ca o înfirmare a aparențelor, la sfârșitul anului 1998 au ieșit de sub tipar două masive volume de *studii alese de antropologie culturală*, ce reprezintă doar o parte din ceea ce a scris și a publicat Mihai Pop pe parcursul a șase decenii, în reviste de prestigiu internațional sau provinciale, comunicări la congrese din marile capitale ale lumii sau la consfătuiri județene românești. Putem urmări modul în care savantul încearcă și reușește să transforme viziunea romantică asupra culturii populare, credințe, obiceiuri, literatură orală (i.e. „folklore”) într-o adevărată cercetare etnologică. El a urmat, astfel, îndemnul profesorului său, Ovidiu Densusianu, citat de Mihai Pop în *Evocarea primului curs de folclor ținut la Universitatea din București* (1909): „*Epoca de culegere cu grămada, fără sistem, fără pregătire științifică, trebuie să se încheie [...]. Folcloriștilor de mâine suntem în drept să le cerem altă pregătire*” (vol. I, p. 326–327).

Din lectura celor 57 de studii selectate reiese aportul gândirii și practicii științifice ale profesorului Mihai Pop la cunoașterea antropologică a culturii de tip sătesc, domeniu care a evoluat în timp adoptând metode, concepte și teorii mai suplă și adecvate. Fie că scrie o relatare despre un eveniment cultural sau un studiu monografic, o recenzie sau o analiză structurală a unui basm, omul de știință invită mereu la un exercițiu spiritual viu, la punerea întrebărilor necesare. Ca și în cazul lui Marcel Mauss, a contribuit la această „performare” vastă competență în cunoașterea limbilor vechi și noi, vorbirea lor, dar mai ales înțelegerea marilor teorii lingvistice și a rolului lor în științele sociale (ca un „plus” față de Marcel Mauss ar fi lunga practică de anchetă de teren a prof. Pop, făcută cu metodă și enorm „talent”).

Pedagog și cercetător de teren innăscut, el este, în mod evident, preocupat de formarea unei școli folcloristice de înalt nivel științific, de trasarea unei orientări teoretice și metodologice pentru mai tinerii săi colaboratori. Articolele reunite în cele două volume relevă puternica complexitate a contribuției sale la dezvoltarea cercetării folcloristice din ultima jumătate de veac. Profesorul a promovat în folcloristica românească structuralismul, poetica, semiotica sau teoria comunicațiilor, sensibilizându-și elevii și discipolii față de cele mai moderne orientări din antropologia culturală. Dar și cercetările din domeniul etnografiei sunt marcate de influența sa. Adept și promotor al metodei interdisciplinare, a îmbinat analiza textului folcloric cu cea a datelor pe care le oferă etnografia. Plecând de la ideea că *Textul Folcloric* trebuie citit în funcție de *Contextul* în care este creat, M. Pop și-a bazat studiile pe o complexă cercetare etnografică, dovedindu-se un fin observator al realității satului românesc. Se poate spune că discursul științific propus atât de studiile sale, cât și de practica anchetelor de teren, se centrează în jurul unei teorii a lumii țărănești ca *text* și *context* îngemănate într-un *semn cultural* global (și aceasta, fie că e vorba de rit sau de obiceiuri, de măști populare sau fenomene precum cântatul, dansul ori povestitul). În acest fel, Mihai Pop poate fi considerat *creatorul Școlii etnologice românești*.

Putem observa atenția majoră pe care Profesorul o acordă întotdeauna selectării și bunicii cunoașteri a informatorilor, chiar apropierii sufletești față de ei, ca o garanție a unei culegeri corecte. Găsim în acest volum de „opere alese” numeroase date despre fiecare informator cu ajutorul căruia

etnologul încearcă să descifreze tainele unor mentalități tradiționale. Să amintim doar ce scrie despre căluș (și legat de aceasta despre vechile practici etnoiatrice), despre măștile populare (originea, evoluția, dar, mai ales, „*indisolubila legătură cu tradiția, cu substratul de rituri și credințe vechi*” – vol. II, p. 19), despre obiceiurile de nuntă (o mare valoare documentară având publicarea manuscrisului lui Ioachim Drăgoi, scris în 1934).

Un rol important în sinteza pe care o reprezintă *teoria, metoda și practica etnologică a Școlii Pop* îl joacă participarea sa activă la cele mai importante mișcări științifice ale domeniului: *Cercul lingvistic de la Praga* (formalismul rus), *Școala Sociologică de la București* (monografismul gustian) sau *Centrul de semiotică de la Urbino* (dezvoltarea semiotică a structuralismului).

Prin recenta apariție de la Editura „Grai și Suflor – Cultura Națională” sunt repuse în circulație nu numai studiile celebre, frecvent citate în bibliografia internațională (vezi de exemplu: *Le mythe du „Grand voyage” dans les chants des cérémonies funebres roumaines, Le sacrifice de l’emmurement*” ș.a.), dar și articole uitate prin reviste vechi ori de slabă circulație (cum ar fi *Contribuții la studiul limbilor speciale din Cornova – Păsăreasca*). Indiferent de amploarea textelor, regăsim meritu nevoia lui M. Pop de a construi o viziune mai potrivită asupra faptului cultural, sunt intuite și aplicate *concepte-cheie, concepte-unealtă* originale (*Mitul Marii Trezeri, A Treia Românie, textul cultural contextual, unitatea neamului bipolar în structura de rudenie a ritului funerar*) sau sunt reactivate principii și metode ale *Școlii sociologice de la București* (concepția monografică, ancheta în echipe interdisciplinare). O exemplificare a acestui tip de scriitură etnologică întâlnim, de pildă, în studiul publicat, în 1938, în „Sociologie Românească”, *Călușarii români la Londra și realitatea folclorică a Bucureștilor*. De la relatarea faptului în sine, notând că „anul acesta călușarii români au fost din nou invitați de către *English Folk Dance and Song Society* să ia parte la festivalurile internaționale de dansuri ce s-au ținut la Londra”, se ajunge la o definire a **fenomenului românesc** de ieri și de azi a unității celor **Două Românii culturale** (sătească și orașenească) în drumul lor spre a **Treia Românie** (sinteză structurală originală între tradiție și modernitate).

Am putea să ne întrebăm: ce am învățat noi, etnologii, de la profesorul M. Pop? Fără îndoială, de o deosebită importanță pentru evoluția noastră științifică au avut-o ideile noi pe care le-a lansat privind metodologia cercetării. El ne învață **cum să facem** „lectura” unui obicei, dar nu impune un „model” obligatoriu, lăsând loc de dezvoltare fiecărei personalități științifice. Referindu-se, de exemplu, la cercetarea călușului și demersul de descifrare a semnificațiilor acestui obicei, Mihai Pop spune: „Este doar una din lecturile posibile și aș vrea să fie doar o incitare la alte lecturi” (vol. II, p. 278), pentru că dorința permanentă a Profesorului, din care toată viața și-a făcut o profesiune de credință, a fost de a stimula gândirea și de a dezvolta curiozitatea științifică a tinerilor cercetători pentru continuarea studiilor. „După ce am acumulat atâtea informații prețioase asupra culturii noastre tradiționale de tip folcloric, după ce le-am asigurat păstrarea și ne străduim să le sistematizăm, este timpul nu numai să le descriem prin ceea ce apare evident, ci să ne aplecăm asupra lor pentru a le citi sensurile și a tinde să desprindem logica internă a spiritualității românești, să elaborăm sistemul de semne și modele al culturii noastre tradiționale negramaticalizate, principiile în virtutea cărora și-a articulat mecanismul în raporturile cu ordinea socială, cu neamul, cu natura și cu ceea ce oamenii credeau că este dincolo de materie, cu lumea miturilor” (vol. II, p. 278).

Deschizând acest larg orizont științific, Mihai Pop știa că nu toți cei ce vor pătrunde în el vor face față cerințelor. De o generozitate puțin întâlnită, Profesorul s-a dovedit a fi posesorul unei rare bogății spirituale și al unei inteligențe superioare capabile să împrumute prețioase idei, să dea sfaturi și să îndrume pașii celor ce doreau să meargă pe drumul greu și nesigur al cercetării științifice moderne. După cum se poate lesne observa din articolele cuprinse în cele două volume de *Folclor românesc*, M. Pop nu consemnează doar rezultatele cercetărilor sale, ci și contribuțiile colaboratorilor săi. Nume ca cele ale Sandei Golopenția, Constantin Eretescu, Adrian Fochi, Anca Giurchescu, Emanuela Balaci ș.a. apar des în paginile articolelor, dovedind spiritul de echipă ce l-a animat pe Profesor, generozitatea lui în relațiile cu colaboratorii, dorința lui de a evidenția munca celor cu care lucra.



Trebuie, fără îndoială, adresat un cuvânt de mulțumire prof. dr. Nicolae Constantinescu și dr. Alexandru Dobre pentru migăloasa muncă de depistare, de preluare cât mai corectă și de sistematizare a articolelor, de plasare cronologică în așa fel încât cele două volume realizate devin „o oglindă a evoluției științifice a autorului care coincide, în fond, cu însăși dezvoltarea folcloristicii românești din ultima jumătate de secol” (p. VI). Discipoli și colaboratori ai profesorului M. Pop, cei doi reputați specialiști au nu numai meritul de a fi repus în circulație zeci de lucrări importante pentru cunoașterea folclorului nostru, dar și pe acela de a fi structurat volumul conform unei logici redacționale ce pune în evidență caracterul unitar al operei lui Mihai Pop. Ei au realizat pentru folcloristica românească două volume care se înrudesc și au semnificația volumelor de „opere” pe care Victor Karady le-a publicat, în 1968, din scrierile lui Marcel Mauss.

Găsim la sfârșitul volumului al II-lea o extrem de utilă *Listă de lucrări*, de asemenea o *Fișă biografică*, în care dr. Nicolae Constantinescu și dr. Alexandru Dobre includ și această sintetică și pătrunzătoare caracterizare a personalității autorului celor două volume:

„Oricât ar părea de ciudat celor care i-au imputat, direct sau indirect, că ar fi publicat prea puțin, Profesorul Mihai Pop a scris totuși destul de mult, dovadă fiind chiar aceste două volume (selective!) și *Lista de lucrări* anexată. Dar lucrul cel mai important și care trebuie neapărat subliniat este nu atât cantitatea scrierilor (Profesorul rememora adesea, ca un exemplu, teza sa de licență, condusă de Ovidiu Densusianu, care ar fi avut numai câteva pagini), cât calitatea lor, profunzimea de gând și claritatea metodei, noutatea demersului interpretativ și forța de a transmite idei, de a stimula gândirea, de a orienta cercetarea în direcțiile cele mai fertile și cele mai adecvate necesităților momentului [...]. Cu Mihai Pop, folcloristica românească intră decisiv în circuitul internațional și este recunoscută ca atare” (vol. II, p. 344–345).

*Ofelia Văduva, Paul Drogeanu*

### **MIHAI POP, Călușarii români la Londra și realitatea folclorică a Bucureștilor.**

Studiu din 1938 al prof. univ. dr. Mihai Pop. Prefață de dr. Al. Dobre, text îngrijit de prof. Doina Prisecaru, București, Centrul de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare al Municipiului București, Colecția „Restituiri”, 1998, 26 p.

Colecția „Restituiri” își propune să reediteze segmente de viață culturală bucureșteană cuprinse în texte, mai mult sau mai puțin cunoscute, aparținând unor personalități a căror viață se împletește strâns cu folclorul în toate aspectele lui: muzical, literar etc. Inițiativa Centrului de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare al Municipiului București nu este un simplu act de recuperare, ci de subliniere a valorilor culturale care există, care pot fi resuscitate sau create între zidurile Capitalei.

În efortul de a promova etnologia urbană, prof. Doina Prisecaru, directoarea Centrului, căreia îi aparține inițiativa și sub a cărei îngrijire se află colecția în discuție, abordează subiectul în forță prin intermediul a două mari nume ale folclorului românesc: Constantin Brăiloiu și Mihai Pop. Preocupările celor doi converg în interesul pe care îl manifestă pentru cercetarea vieții folclorice bucureștene, dar diferă prin tipul de implicare: energic și ironic în cazul lui C. Brăiloiu, sobru și academic în cazul lui Mihai Pop.

Nu pot trece mai departe fără a plăti tributul cuvintelor impresionantei personalități a lui C. Brăiloiu. Prefața cu care prof. univ. Emilia Comișel însoțește textul conferinței rostite de C. Brăiloiu la Primăria Municipiului București în 1931 (*Primăria și muzica. Conferință rostită la Primăria Municipiului București în 1931* de Constantin Brăiloiu. Prefață de prof. univ. Emilia Comișel. Text îngrijit de prof. Doina Prisecaru, 1998) conturează caracterul puternic și ferm al acestuia, pus cu pasiune și dăruire în slujba culturii. Muzica îi dăorează la fel de mult ca și folclorul.

Revenind la cele două texte cu care se lansează Colecția „Restituiri” (*Primăria și muzica* al lui C. Brăiloiu și *Călușarii români la Londra și realitatea folclorică a Bucureștilor* al lui Mihai Pop) constatăm existența unui filon comun ce le străbate. Prin propunerile și sugestiile pe care le înaintează, ambele texte sunt încă actuale, lucru ce trebuie semnalat cu mirare și tristețe: oare nu s-au îndeplinit nici acum proiectele gândite și considerate urgente cu șase decenii în urmă?

Primăria își merită admonestările ironice, dar și pline de regret în fața constatării că nesiguranța vremurilor și desele schimbări de autoritate în cadrul primăriilor pun în pericol viața culturală a Bucureștiului. Parcă azi ar scrie Constantin Brăiloiu: „Un program cultural nu este o paradă electorală. Înfăptuirea lui cerc liniște și un răgaz mai lung decât de la o alegere la alta. Nu se poate crește un suflet cu coada ochiului la alegător. Ai văzut ce-am mai făcut? Să te văd la buletin. Și totuși, te întrebi cum nevoi sufletești atât de simțite, de pipăite pot fi în așa măsură nesocotite de primării aleși de noi, prin urmare ai noștri” (C. Brăiloiu, *lucr. cit.*, p. 14). Iată o afirmație de stânenitoare actualitate.

Al doilea text atrage atenția asupra vieții folclorice a Bucureștiului. Urmând unei prefețe semnate de Alexandru Dobre, cuprinzând ample informații despre activitatea prof. univ. dr. Mihai Pop, textul propriu-zis al studiului vine să susțină importanța cercetării amănunțite a folclorului urban și a altor manifestări tradiționale din mediul orașenesc. Profesorul are autoritatea cercetărilor asidue în bibliotecă, a experienței de teren, a unui om care a cunoscut îndeaproape și satul și orașul, care a bătut toate colțurile țării sale, dar i-a trecut și granițele.

Studiul folosește pretextul invitării călușarilor români la festivalurile internaționale de dansuri populare de la Londra, remarcând faptul că jumătate din membrii grupului, inclusiv vâtaful, au domiciliul stabil în București. Pornind de la această constatare, Profesorul subliniază că autenticitatea dansului popular nu este cu nimic afectată de apartenența unor membri ai grupului de călușari la mediul urban. Obiceiul se păstrează în toate rigorile lui în același fel în care sunt conservate pe străzile bucureștene Plugușorul, Capra sau colindele. Acesta este însă doar un eșantion folcloric păstrat cu strictețe, căci Bucureștiul adăpostește tradițiile, dar le și transformă datorită pluralității de grupuri distincte care îl locuiesc. „Se vede cum Plugușorul, de pildă – constata M. Pop – este altul dacă e făcut de țărani cu tradiția uratului prin București, altul dacă este făcut de țiganii de suburbie, numai cu scopul de a câștiga cățiva gologani și altul dacă e făcut de bucureșteanul de dată recentă, pentru a ura celor din aceeași regiune cu el, ori numai vecinilor din mahala” (Mihai Pop, *lucr. cit.*, p. 21).

Se ridică astfel problema etnologiei urbane, aflată la început de drum și acum ca și în urmă cu 60 de ani. Nimeni nu pare ispitit a face mai mult de câțiva pași pe această cale. Să lipsească oare curajul, siguranța ori entuziasmul? Materialul, slavă Domnului, prisosește! „Față de amploarea fenomenului, a întinderii lui impresionante în timp și în spațiu, studiile de etnologie urbană în România sunt ca și inexistente. Cele câteva încercări făcute în ultimii ani sunt timide și încă foarte departe de ceea ce ar trebui făcut” (Alexandru Dobre, *Etnologia urbană. O posibilă metodă de cercetare*, în REF, 43 (1998), nr. 1–2, p. 89).

Una dintre problemele asupra cărora atrage atenția prof. Mihai Pop este aceea a influenței reciproce dintre sat și oraș: satul se urbanizează, în timp ce orașul se ruralizează. În ce măsură se produc schimbări fundamentale în structurile originare, care sunt punctele de contact frecvent între cele două zone, ce sinteze se alcătuiesc sunt tot alătea întrebări pe care răspunsurile de până acum nu le acoperă. Oricum, observația care se impune este aceea că orașul, dezvoltat între granițele țării

noastre în urma mariajului sâtesc cu urbanul, oferă o imagine profund diferită de cea a orașului apusean. Chiar dacă la data scrierii studiului profesorului Pop structurile nu se cristalizaseră încă, elementele participante la acest proces de creare a noului oraș și a noii Români lăsau să se întrevadă un rezultat inedit. Astăzi suntem martorii acestui rezultat, parte și ei, la rândul-i, dintr-o altă sinteză.

Studiul atinge și o problemă cu rezonanțe profunde în societatea contemporană, și anume în legătură cu rolul noilor mijloace de comunicare. Radioul, ca vehiculul de folclor, a impus cântăreți și cântece populare, a favorizat extinderea unui anumit repertoriu, a creat modele. Stilul impus de Maria Tănase, care nu interpreta cântec popular propriu-zis, ci o variantă specific bucureșteană, a penetrat cu ușurință nu numai datorită incontestabilului talent al artistei, ci și datorită difuzării în masă a repertoriului ei. Nu peste mulți ani, mass-media avea să pătrundă violent în zona rurală, ilustrând fenomenul pe care îl anunța încă din 1938 profesorul Mihai Pop: urbanizarea satelor. Al. I. Amzulescu observa, în urma unei cercetări de teren asupra cântecului „propriu-zis” din Muscel (Al. I. Amzulescu – *Cântecul „propriu-zis” din Muscel. Aspecte actuale (II)*, în *Memoriile Comisiei de Folclor*, tomul II (1988), București, Editura Academiei Române, p. 11–32), că zestrea de cântece nu mai este „lucrată în casă”, ci primită de la radio și pick-up.

Îndemnul profesorului Mihai Pop spre cercetare și înregistrare a fenomenului folcloric urban a rămas, din păcate, doar la stadiul de îndemn, noi cei de azi pierzând astfel o mare parte din propria noastră istorie. Nu trebuie uitat însă că folclorul rămâne totuși o coordonată importantă și activă a vieții urbane. Ar fi deci regretabil ca generațiile următoare să reproșeze și ele lipsa unor cercetări temeinice în domeniu.

Monica Milea

**LUCIA APOLZAN, Drumuri, încercări, împliniri.** Memorii, București, Editura Fundației Culturale Române, 1998, 340 p.

Văzând lumina tiparului după îndelungi tergiversări, volumul autobiografic *Drumuri, încercări, împliniri*, datorat Luciei Apolzan, se dezvăluie cititorului ca o stranie și neașteptată apariție. Aparținând stilului memorialistic, după cum putem afla din subtitlul *Memorii*, lucrarea de față depășește simpla înșiruire de date biografice, devenind o adevărată scriere beletristică. Observația științifică este învăluită, fără însă a-și pierde din veridicitate, într-o descriere meșteșugită, relatarea faptelor capătă culoare prin dialoguri, iar întregul text este presărat de versuri proprii ce dezvăluie o largă gamă de trăiri interioare. Această „*biografie existențială și spirituală*” (p. 7) dezvăluie astfel cititorului întreaga ființă a unui cercetător, ce nu se reduce doar la activitatea științifică desfășurată de-a lungul vieții, ci include și latura afectivă ce le dă culoare și le însoțește. Motivația acestei uimitoare îmbinări, dintre relatarea cu valoare științifică și cea aparținând mai degrabă domeniului literar, este expusă din primele rânduri, în *Cuvânt înainte*, chiar de autoare: „*Fără a mă fi consacrat activității scriitoricești sau poeziei, am avut totuși preocupări nu departe de acestea. Pasiunea pentru cunoașterea specificului etnic, așa cum se oglindește el în elementele culturii populare și cum le cercetează etnografia, nu poate fi radical despărțită de literatură*” (p. 7).

Volumul este structurat în patru părți corespunzătoare principalelor experiențe ce au marcat existența Luciei Apolzan: *Măreția muntelui* (primele cercetări de teren în Munții Apuseni), *Flăcările capitale* (descrierea activității desfășurate în Institutul de Statistică și în Institutul Social Român, dar și la Fabrica de textile „7 Noiembrie”), *Pe nesfârșite cărări* (descrierea reîntoarcerii pe teren, în anii din pragul și de după pensionare) și *Împliniri* (incununarea activității de o viață prin apariția de volume și primirea recunoașterii științifice). Cursul relatării nu urmărește întotdeauna desfășurarea

cronologică a evenimentelor. Diferite informații, intercalate în discursul original, permit însă cititorului să-și formeze o imagine tot mai completă asupra celor relatate.

Materialul informativ ce poate fi extras din rândurile cărții este bogat. Depășind cadrul simplu al relatărilor autobiografice, volumul cuprinde o serie de informații referitoare la personalități ale vieții științifice românești (Anton Golopenția, Dimitrie Gusti, Mihai Pop, Henri H. Stahl, Sabin Manuilă, Ion Filip, Vasile Caramela etc.). Portretele realizate prezintă amănunțit, într-o viziune proprie, personalitatea, precum și activitatea celui în cauză. De asemenea, sunt prezentate fragmente întregi din materiale inedite aflate în păstrarea autoarei (rapoarte de cercetare, scrisori de intenție, dedicații, memorii, fragmente din scrisori etc.). Un spațiu amplu este consacrat descrierii realităților din teren. După propria afirmație a autoarei, „*cartea de față: Drumuri, încercări, împliniri reflectă, în forma literară, drumurile pe care le parcurge un cercetător de teren al realităților rurale, casele și familiile primitive, traiul alături de oamenii locului, strădania lui de a înregistra și înțelege obiceiurile și practicile rituale, datinile străvechi, cu rădăcini în spiritualitatea daco-romanilor*” (p. 8).

Relatarea debutează cu anul 1942 când, în calitate de cenzor statistic al Plasei Câmpeni, Lucia Apolzan se află în Munții Apuseni, într-un moment hotărâtor pentru vocația sa ulterioară. Aici va finaliza lucrarea ce avea să devină teza sa de doctorat: *Portul și industria casnică textilă din Munții Apuseni* (pe care o va susține la 1 iunie 1943, avându-l drept coordonator pe Dimitrie Gusti). Alături de statistica teritorială realizată în această zonă și de tema privitoare la industria casnică textilă, autoarea descoperă în realitatea de teren noi teme de cercetare referitoare la structura satelor-crânguri și la agricultura practică la înaltă altitudine. Itinerariul parcurs în cei doi ani de peregrinări prin satele răsfirate din Apuseni este descris în cele mai mici amănunte. Denumirea fiecărei așezări este consemnată cu rigurozitate, însoțită de o descriere a locului și a oamenilor întâlniți acolo. Aceștia din urmă nu sunt tratați ca subiecți anonimi de cercetare, ci ca ființe individualizate, unice fiecare în felul său. Fiecare persoană întâlnită poartă un nume și are în spatele său o istorie, un trecut propriu. Simțindu-se aproape de locuitorii acestor ținuturi, de care este ancorată prin legături de sânge, Lucia Apolzan îi cercetează în cele mai mici amănunte, de la aspectul exterior, cel al portului popular, și până la cele mai profunde trăiri. Însăși autoarea mărturisește: „*Aveam convingerea că etnografia, știința care prin definiție este consacrată vieții poporului, are datoria să scoată la lumină tezaurul viu, autohton, de o mare vechime în Transilvania*” (p. 44).

O dată cu întoarcerea în Capitală, în toamna anului 1943, se va încheia o „*etapă de cercetare științifică*” (p. 89) în care „*succesul nu consta atât în învingerea condițiilor de trai în satele de munte, ci în apropierea de oamenii locului, de moșii atât de sceptici și de scurți la vorbă [...]*” (p. 89). Prezentarea propriei activități desfășurate în Institutul Central de Statistică și în Institutul Social Român este un prilej pentru descrierea organizării interne a acestor două instituții, a persoanelor cu care a lucrat aici sau pe care a avut ocazia să le întâlnească în acest răstimp și pentru prezentarea cercetărilor inițiale (finalizate sau rămase în fază de proiect) în acest context. Anul 1945 va prilejui, pentru o scurtă perioadă de vreme, reîntoarcerea pe teren. În cadrul unei cercetări inițiate de Anton Golopenția în satul Hodac, județul Mureș, cercetare ce dorea a fi o vastă lucrare monografică a zonelor cu grupuri etnice minoritare. Răspunzând imperativelor vremii, studiul acestor regiuni ar fi putut aduce argumente în susținerea reintegrării acestor teritorii în cel al României. Cu toate acestea, el nu a fost niciodată finalizat, rămânând în faza intențiilor și a dezideratelor. Din 1946, Institutul Central de Statistică suferă schimbări majore, atât în ceea ce privește tipurile de activități desfășurate (subordonate unor planuri ce decurgeau din hotărâri de stat), cât și a organizării interne, pe secții (apar noi ramuri, cum ar fi cea de statistică industrială, ce avea drept principal scop urmărirea îndeplinirii planului de stat), și a conducerii (arestarea și moartea în închisoare a lui Anton Golopenția). Institutul Social Român este desființat în anul 1948, încheind o dată cu aceasta activitatea Școlii sociologice de la București.

Perioada de după 15 octombrie 1950, când autoarea este îndepărtată din Institutul Central de Statistică, este descrisă ca o continuă luptă pentru supraviețuire. După o scurtă vreme, în care va lucra la revista „Probleme economice” din cadrul Comisiei de Stat a Planificării, din 1952 este repartizată, de Oficiul Rezervelor de Muncă, la Uzinele textile „7 Noiembrie”, unde va lucra ca simplă muncitoare până în 1954. Deși nedorit, acest interval de timp nu este trecut sub tăcere, ci este descris amănunțit. El nu este considerat ca o pată neagră a existenței, ce trebuie trecută sub tăcere sau chiar negată. Nevoită să depună o muncă fizică copleșitoare, rutinieră, necesară supraviețuirii, Lucia Apolzan a știut să găsească chiar și aici bucurii ale vieții: „*Părea că micile fericiri stau ascunse în sufletul omului, dând sens și conținut adevăratelor valori*” (p. 120). Adevărata sa vocație, aceea de cercetare a oamenilor, oriunde s-ar afla ei, s-a făcut resimțită. Timpul petrecut în fabrică i-a adus prilejul surprinderii relațiilor informale stabilite în colectivul de muncitoare, regulile și normele morale după care acesta era guvernat. Convorbirile purtate cu oamenii i-au prilejuit cunoașterea unei noi realități sociale: soarta tinerilor plecați din sate pentru a lucra la oraș. Perspectiva deschisă în 1947 de Dimitrie Gusti, referitoare la cercetarea științifică a întreprinderilor industriale, într-o perioadă de profunde transformări economice, politice și sociale, revenea astfel în actualitate. Din păcate însă, o asemenea cercetare sociologică nu fusese niciodată demarată, inițiativa pierind o dată cu Institutul Social Român.

Din 1954 se reîntoarce la Institutul Central de Statistică unde, la început, i se oferă o colaborare externă, pentru ca abia în februarie 1956 să fie încadrată într-un post bugetar. Revenirea pe teren se produce în 1955 când, sub semnul noii orientări a institutului, s-au reluat cercetările monografice din mediul rural, de această dată dintr-o perspectivă marxistă, cu accent pe baza materială economică. În satul Topor, din fostul județ Vlașca. După anii de cercetare a realităților etnografice din Munții Apuseni. Lucia Apolzan avea să cunoască Câmpia Dunării. Principalul obiectiv consta în surprinderea noilor stări economice și sociale rezultate în urma reformei agrare din anul 1945. Se urmărea situația gospodăriilor împroprietărite, modul de a lucra pământul în gospodăriile mici, mijloacele de producție utilizate, producția animală și vegetală, circulația produselor, dezvoltarea sectorului socialist în agricultură și relațiile sociale stabilite pe acest nou fundal. Cercetările aveau să se continue în anul următor, de această dată la Muncelul de Sus din județul Iași. Revenind la Institutul Central de Statistică, lucrează o vreme la „Revista de statistică”, apoi este transferată la Secția recensământului populației (transformată în Serviciul de publicații statistice), unde va lucra până la pensionare, în 1968.

Cel aproape un sfert de veac de activitate profesională și științifică desfășurată în București, în anii 1944–1968, la Institutul Social Român, Institutul Central de Statistică și la Uzinele „7 Noiembrie”, „*au însemnat înfruntarea cu dârzenie a evenimentelor cârmuitoare ale vremii*” (p. 152). După părăsirea câmpului muncii profesionale, Lucia Apolzan a lăsat în urmă acești ani de abuzuri și nedreptăți. Ea a știut să privească, după cum însăși afirmă, partea pozitivă a lucrurilor, „*constatând că acei ani mi-au dovedit că se poate învinge*” (p. 152). Anul 1968 nu a însemnat sfârșitul activității sale profesionale, ci, din contră, un nou început. Se va deschide „*un alt câmp activ, al cercetărilor de teren la sate, care abia acum se puteau desfășura fără chingile birocratismului administrativ, folosind întregul timp fizic și calendaristic [...]*” (p. 152). Prilejul unei noi cercetări de teren a fost oferit de construcția hidrocentralei de la Porțile de Fier, impunându-se cercetarea multidisciplinară a zonei afectate, barajului și lacului de acumulare. Cercetarea, desfășurată pe durata a cinci ani, între 1967 și 1971, a fost realizată de Academia Română. Încadrată în grupul de etnologie condus de Romulus Vulcănescu, Lucia Apolzan s-a dedicat studiului rolului pe care așezările risipite de pe înălțimile carpatice l-au avut în dezvoltarea satelor de tip adunat de la malul Dunării. Cercetările realizate aici i-au permis, așadar, reluarea, după o îndelungată întrerupere, a studiilor așezărilor ca tipologie, structură, morfologie, evoluție, realizate în Munții Apuseni.

În scopul lărgirii orizontului de cercetare, din 1972, va trece și la studiul individual al Platformei Luncanilor, din județul Hunedoara, cu urme de străvechi vetre de așezări autohtone. Activitatea desfășurată timp de un deceniu în aceste ținuturi este descrisă amănunțit. Sunt prezentate locurile prin care a trecut, oamenii întâlniți și activitățile desfășurate de ei, tipurile de gospodării în

care trăiau etc., precum și transformările suferite de acestea de-a lungul timpului. O atenție deosebită este acordată ideilor și mentalităților, sărbătorile de peste an fiind amplu expuse.

Materialle documentare strânse de-a lungul celor patru decenii de studii de teren au apărut sub forma a numeroase articole, în diferite publicații de specialitate. Reunirea lor într-un singur volum, intitulat *Carpații – tezaur de istorie. Perenitatea așezărilor risipite pe înălțimi*, s-a produs, în cele din urmă, în 1987 când, după îndelungi amânări, lucrarea vede lumina tiparului. Deși materialul prezentat nu corespunde întru totul orientărilor politice ale vremii, „*cunoscută fiind aversiunea ceaușistă față de independența gospodăriilor individuale din așezările risipite pe platformele montane, aversiune ce mergea până la intenția desființării lor*” (p. 298), numeroase recenzii au fost publicate în ziare și reviste cum ar fi: „Flacăra”, „Transilvania”, „Telegraful român”, „Tribuna”, „Contemporanul”, „România pitorească”, „Revista de istorie”, „Revista de etnografie și folclor” etc. Același volum îi va aduce autoarei, în noiembrie 1990, distincția Academiei Române cu premiul „Simion Florea Marian”.

În finalul volumului sunt expuse fragmente literare (proză și poezie), prezentate de autoare în cadrul cenaclului „Tudor Vianu”. În *Epilog*, Lucia Apolzan le adresează un îndemn viitorilor cercetători: „*Tăria de caracter opune rezistență încercărilor de abateri de la drumul năzuințelor. Te oprești când apar piedici, purtând mai departe pasiunea în cuget și în inimă. Ai răbdare, nu-ți pierde curajul când nori negri întunecă orizontul. Se vor risipi! Fii optimist! Totul este în evoluție*” (p. 339).

Descriind drumul parcurs de Lucia Apolzan, ca cercetătoare a realităților rurale, volumul *Drumuri, încercări, împliniri* a fost scris, după cum însăși autoarea mărturisește, în jurul unei întrebări: „*Poate fi omul răspunzător de destinul său, fără a ține seama de structura economică, socială și politică a epocii în care trăiește?*” (p. 339). Răspunsul poate fi găsit în paginile sale, în drumurile, încercările, dar, mai cu seamă, în împlinirile trăite și relatate de autoare.

Irina Stănculescu

**IOAN OPRÎȘ, Anton Golopenția. Un destin frânt.** Studiu monografic, Reșița, Editura Banatica, 1997, 154 p.

Volumul *Anton Golopenția. Un destin frânt*, datorat lui Ioan Oprîș, readuce în atenția publicului cititor imaginea marelui om de știință și cultură. Intenția declarată a autorului este aceea de a completa informațiile deja existente cu noi date privitoare mai cu seamă la ultimii ani din viața lui Anton Golopenția: „*Impus atenției cercurilor politice prin vizionarism și intuiție, deși opera sa nu s-a putut împlini, recunoașterea meritelor sale științifice se cere din ce în ce mai mult. Cum în ultimii ani au început să apară lucrări care contribuie la reconsiderarea vieții și opere învățatului, nădăjduim că un asemenea proces de restituire să ofere un tablou veridic, completând informația ce privește mai ales deceniul marilor prefaceri (al cincilea). În acest răstimp, a strălucit meteoric Anton Golopenția*” (p. 57).

Dovedind o documentare solidă, într-un stil concis și accesibil cititorului, autorul prezintă documente inedite, provenite din Arhiva S.R.I., referitoare la problemele cu care s-a confruntat Anton Golopenția în anii tulburi din timpul și de după cel de al doilea război mondial, acuzațiile ce i-au fost aduse de regimul comunist, idei și pasaje din scrisorile acestuia și chiar fragmente din scrieri nepublicate.

După o trecere în revistă a principalelor realizări ale lui Anton Golopenția, autorul integrează personalitatea cercetătorului în contextul sociologic al vremii, descriind relațiile avute de acesta cu marile personalități din domeniu, îndeosebi cu Dimitrie Gusti și Sabin Manuilă. Adept al preocupărilor moderne de documentare socială, Anton Golopenția considera că documentarea guvernanților nu ar trebui să fie limitată la un anumit număr de monografii de sate, convins fiind că starea țărănimii, în general, nu putea fi ameliorată prin măsuri răzlețe luate în câteva sate „model”.

Cum succesul măsurilor adoptate în planul social era condiționat de o documentare cât mai temeinică a guvernanților, convingerea sa era aceea că cercetătorii din domeniul științelor sociale trebuiau să le furnizeze politicienilor cât mai multe informații referitoare la nevoile cetățenilor. Iar statistica ar fi fost știința în măsură să ofere o viziune de ansamblu asupra acestui aspect. Golopenția se remarcă, de altfel, prin procedeele noi de utilizare a datelor statistice din diferite perioade istorice în vederea identificării unor anumite tendințe de evoluție.

Autorul îl încadrează pe Anton Golopenția în contextul politic zbuciumat al acelor vremuri. Cititorul se află în fața unei adevărate drame care se derulează imediat după instalarea regimului comunist.

Așa cum el însuși mărturisea, Anton Golopenția s-a considerat întotdeauna apropiat curentelor de stânga. Cu toate acestea însă, și în ciuda numeroaselor propuneri venite din partea unor lideri politici, el nu s-a implicat politic. Ioan Opriș sintetizează: „*Rezervele lui Golopenția față de curentele vieții politice ni se par firești, ele traversând o epocă de incertitudini teribile, cu confruntări violente de natură politică. Tocmai de aceea, găsind că nu i se potriveau diferite posturi înalte, le-a refuzat, neangajându-se*” (p. 30). Neimplicarea sa politică nu izvora dintr-o antipatie față de liderii comuniști, ci din dorința de a nu adera la nici una dintre grupările aflate în conflict. În octombrie 1944 el avea, așadar, să refuze oferta, venită din partea lui Sabin Manuilă (devenit între timp subsecretar de stat la președinția guvernului) de a accepta postul de secretar general.

Deși prins în vârtoarea evenimentelor din epocă, Anton Golopenția rămâne departe de jocurile politice. Fidel convingerii conform căreia „tehnicianul” statistician trebuia să fie neutru din punct de vedere politic, refuză posturi de conducere ce îi sunt oferite atât de partidele de dreapta, cât și de cele de stânga. Implicarea sa în procesul intentat lui Lucrețiu Pătrășcanu de către autoritățile comuniste ale vremii pare paradoxală, cu atât mai mult cu cât Anton Golopenția însuși mărturisea că s-a considerat întotdeauna apropiat de ideile curentelor de stânga (acestea s-ar fi datorat, consideră Ioan Opriș, originii sale sociale, dar mai ales contactelor cu realitățile economice și politice, înlesnite de numeroase cercetări din mediul rural). Susținând ca „*neajunsurile țării să nu fie mușamalizate, ci dimpotrivă arătate*” (p. 38), Golopenția și-a sprijinit întotdeauna ideile prin argumente științifice. Astfel, el nu s-a arătat potrivit unei anumite forme de guvernare a țării sau a alteia, ci doar a atras atenția asupra elementelor neadecvate realităților socio-politice. Astfel, deși aprecia apropierea guvernului comunist de „*omul mărunt*” (p. 36), condamna politica acestuia de izolare a României față de Occident și de eliminare a proprietății private, adânc înrădăcinate în mentalitatea românilor. Nici perioada interbelică nu a fost lipsită de neîmpliniri, acesta condamnăm lipsa de interes față de condițiile de viață ale muncitorilor și ale țărănimii, limitarea participării acestora la viața politică, la simplul act de ștampilare a huletelor de vot, lipsa unei vieți sindicale propriu-zise, împiedicarea politicii locale prin centralismul excesiv (p. 39). Criticile sale nu erau, așadar, îndreptate într-o anumită direcție, iar remarcile sale erau făcute de pe poziția omului de știință, și nu de pe aceea a oportunistului politic.

Singura sa „greșală” a fost, probabil, expunerea sinceră a atitudinilor privitoare la măsurile luate sub regimul comunist, la care s-a adăugat refuzul sistematic de a se angaja în viața politică a vremii. El însuși își va dezvălui principalul motiv al acestui refuz: „*Eram orientat spre stânga înainte de război, dar nu m-am înscris în Partidul Comunist, pentru că nu vream alt stăpân decât știința [...]*” (p. 31) și pentru că dorea să-și apere „*independența în gândire*” (p. 33). Oportunismul politic al contemporanilor săi, ce profitau de pe urma funcțiilor deținute în partid, nu a făcut decât să-i întărească această credință. Cunoscător al realităților țării, Golopenția respingea unele măsuri radicale propuse de platforma comunistă, cum ar fi colectivizarea, convins fiind că trecerea la „*colectivizarea dintr-o dată ar putea costa multe vieți de om în Banat și Ardeal unde proprietatea individuală e mai înrădăcinată decât în Uniunea Sovietică*” (p. 31).

Neimplicarea în politică nu a însemnat refuzul de a colabora cu autoritățile politice, oricare au fost acestea. Fidel convingerilor sale, cum că omul de știință trebuie să ofere politicianului

informațiile pe baza cărora acesta să ia măsurile cele mai potrivite pentru întreaga populație a țării. Anton Golopenția a acceptat să realizeze o serie de lucrări cerute de conducerile politice. Astfel, a condus activitatea de inventariere etnică a Transnistriei, în decembrie 1941, din ordinele mareșalului I. Ionescu și a acceptat și conlucrarea cu Gh. Gheorghiu-Dej, pregătind, la cererea acestuia, o serie de materiale privind îmbunătățirea alimentației capitalei în iarna 1944/1945, estimarea necesarului de locuințe în capitală, propuneri pentru reconstrucția regiunilor din zona de front a Moldovei, susținerea de lecții de statistică la Universitatea populară democratică organizată de Apărarea Patriotică. În octombrie 1949 redactează, după cum el însuși le intitula, „*niște sugestii pentru planul de guvernare al celor ce ar conduce țara, dacă un viitor războiu ar aduce cu sine căderea de la putere a Partidului Comunist*” (p. 33). Scrise cu intenția de a fi înmânate lui Sabin Manuilă, aceste *Sugestii* au fost, în cele din urmă, denunțate, de însuși autorul lor, la 1 martie 1950, anchetatorilor săi. Ioan Opriș se oprește asupra acestor reflecții, pentru a le comenta mai pe larg, cu atât mai mult cu cât intuițiile marelui savant s-au adeverit în mare parte. Vorbind despre problema naționalităților și raportul acesteia cu expansiunea economică, Golopenția nota: „*Epoca autorității necontestate a principiului naționalităților pare a fi trecut. Acum trec pe planul întâi considerațiile de geografie economică privind unitatea regiunilor și a rețelelor de căi de comunicații*” (p. 35). Deși scrisă acum aproape o jumătate de veac, ideea se încadrează perfect în contextul actual în care Uniunea Europeană a devenit deja un fapt real, iar moneda unică europeană a intrat în circulație în mai multe țări. De asemenea, ideea unui plan de „*reconstrucție intelectuală și morală*” (p. 35) își păstrează actualitatea, când tot mai multe voci vorbesc de necesitatea unei schimbări în mentalitatea oamenilor. Această schimbare atrage atenția Golopenția, nu se va face fără apariția unor regrete din rândul unor anumite categorii ale populației. De aceea, aceste regrete trebuie reduse la minimum prin păstrarea elementelor utile din vechile reglementări. Schimbarea preconizată de Golopenția nu trebuia, așadar, să fie radicală pentru a se evita tulburările de masă. Tot în vederea evitării unor situații neplăcute ar fi trebuit să se ia și anumite „*măsuri de protecție față de bunurile de stat*” (p. 36), în eventualitatea unei prăbușiri a regimului comunist. Pentru ca industria, transporturile, serviciile publice, agricultura, aparținând în cea mai mare parte statului, să nu fie distruse de furia maselor, Golopenția propunea difuzarea din vreme a unor „*indicații de comportare față de bunurile publice*” (p. 37), instituirea unor pedepse, precizări referitoare la restituirea averilor foștilor proprietari, alcătuirea unor echipe de intervenție.

Previzunile făcute de Golopenția nu se mărginesc doar la cadrul național. Înțelegând mecanismele acțiunii sociale și în plan global, el avertiza asupra pericolului marginalizării unor popoare în procesul de evoluție mondială. El nota că „*orice împiedicare sau întârziere a integrării în civilizația și cultura modernă a unor clase sau popoare de către clasele conducătoare sau puteri coloniale constituie un pericol mondial*” (p. 37). Adept al integrării în modernitate, el a condamnat izolarea României față de cultura și civilizația occidentală, datorită intrării țării în zona de influență sovietică. Atitudinea sa era cu atât mai fermă cu cât el însuși dusese o istovitoare muncă de popularizare a imaginii României în lume, mai cu seamă după Conferința de pace de la Paris, din 1946. În sarcă participase în calitate de tehnician statistician al delegației României.

Deși a constituit o probă importantă în acuzațiile ce i-au fost aduse, aceste sugestii ale sale „*nu incită*” după cum însuși autorul lor o sublinia – *la răsturnarea lui [guvernului – n.n.], ci stârnește pe cei ce vor reclama atunci conducerea*”. „*Tehnic și moderat*”, textul izvora din „*dragoste de popor, și anume de cei 60–70 % țărani și 20–25 % muncitori de tot felul, înainte de toate*”, pentru ca aceștia „*să sufere mai puțin dacă se va produce o schimbare*” (p. 33).

Referitor la atitudinile lui Anton Golopenția, Ioan Opriș remarcă: „*'Sugestiile' lui Golopenția atrag anumite semnale de alarmă, care vor fi preocupat pe cei care îl anchetau în numele unui regim ce se intitula democrat și se credea veșnic. Dar ele au darul de a ilumina și evenimente viitoare, prefațând schimbările ce s-au produs abia peste patru decenii de la enunțarea lor*”. „*Constatățile lui A. Golopenția surprind prin limpezimea lor, convingând datorită argumentelor aduse. Ele au darul de a*



*propune o serioasă meditație pentru cei care-și asumă, oriunde și oricând, rolul de factori decizionali publici, atrăgându-și judecata – fie și postumă – a faptelor în numele interesului general”* (p. 40).

Autorul volumului va prezenta pe larg legăturile stabilite de sociologul român cu diverse personalități din țară (Dimitrie Gusti, Sabin Manuilă, H.H. Stahl, Mircea Eliade, Mihai Pop, C. Brăiloiu, Eugen Ionescu ș.a.) și din străinătate (Joachim Wach, Eugene Pittard, A. Varagnac, Philip Moselly ș.a.), insistând asupra celor avute cu liderii politici ai epocii, în special cu cei comuniști, în scopuri profesionale (Miron Constantinescu, Lucrețiu Pătrășcanu, I. Antonescu ș.a.). Preocupat în permanență de lărgirea informației despre istoria, etnografia, cultura și știința românească în cercurile de specialitate din străinătate și în dorința de a ține la curent, cu ultimele apariții din țară, pe o mare parte dintre românii aflați în afara granițelor, Anton Golopenția le va trimite acestora, în mod sistematic, numeroase materiale documentare. Fragmente din corespondența purtată ilustrează această preocupare.

Bogata experiență de teren i-a adus lui Anton Golopenția cunoașterea unor realități caracteristice lumii rurale, întregindu-i astfel viziunea de ansamblu dobândită datorită studiilor statistice. Orizontul său de înțelegere asupra realităților economico-sociale din mediul rural s-a situat, astfel, cu mult peste cel al celorlalți statisticieni, al economiștilor sau politicienilor vremii. Această apropiere de universul vieții rurale românești se va face simțită și în diverse acțiuni concrete desfășurate de Anton Golopenția. Astfel, ca membru al Societății Franceze de Folclor (soții Golopenția urmaseră cursurile la *L'Ecole des professeurs à l'étranger*), el se va implica direct în proiectul inițiat de această societate, privitor la întocmirea unui anuar folcloric și a unui fișier internațional de arheologie și folclor comparat. În acest sens, va trimite în Franța o serie de cărți, avându-i ca autori pe T. Papahagi, T. Bănățanu, T. Alexandru, I.A. Candrea, Ștefania Golopenția, D. Gusti, precum și *Anuarul Arhivei de Folclor, Cercetări folclorice și Zamolxis*. La propunerea președintelui Societății, A. Varagnac, de a înființa în România o Centrală Națională, Anton Golopenția a consultat mai mulți specialiști români, încercând să rezolve crearea centrului românesc pe lângă Institutul Social Român. Inițiativa, venită din partea unei instituții occidentale, a fost însă chiar de la început privită cu neîncredere și rețineră în țară, unde politica izolării de restul Europei vestice era abia la început.

Partea finală a lucrării este consacrată desfășurării evenimentelor din ultimii ani de existență ai lui Anton Golopenția și mărturisirilor acestuia. Materialele inedite prezentate, cum sunt și unele declarații, impresionează prin forța gândurilor exprimate, prin claritatea și limpezimea lor. Până în ultima clipă, Anton Golopenția, conștient de valoarea sa, și-a păstrat convingerea că abilitățile sale profesionale îi vor determina pe activiștii politici să îl folosească. Speranța se amestecă însă cu deznădejdea și groaza că se va sfârși înainte de a fi dat ceea ce se pregătise îndelung a oferi.

*Irina Stănculescu*

**PETRE ISPIRESCU, *Legende sau basmele românilor*. Ediție îngrijită, note și comentarii de Aristița Avramescu. Prefață de Nicolae Constantinescu, București, Editura Fundației Culturale Române, Colecția „Fundamente”, 1997, 406 p.**

Poveștile lui Petre Ispirescu au fost și vor continua să rămână, pentru încă multă vreme, una dintre lecturile de căpătâi ale românilor. Indiferent de pregătirea ulterioară și de nivelul intelectual pe care l-au atins, toate generațiile din ultimii o sută patruzeci de ani și-au făcut ucenicia lecturii cu scrierile „unchiașului sfânt”, ale „modestului culegător-tipograf” Petre Ispirescu. Pe bună dreptate.

un distins profesor universitar, critic și istoric literar respectat și cu largă audiență, referindu-se la basmele lui Ispirescu, confirma realitatea potrivit căreia „noi toți le-am auzit încă înainte de a merge la școală” și că, deși istoria literaturii „ii acordă rareori un locșor autorului, aceasta nu-i împiedică pe copii să-i știe poveștile pe de rost” (Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*, I, București, Editura Minerva, 1990, p. 273).

Nu numai copiii citesc sau ascultă cu plăcere și interes basmele lui Ispirescu, ci și maturii. Sunt foarte numeroase mărturiile care atestă circulația basmelor lui Ispirescu în mediile folclorice tradiționale, de pildă, unde povestitorii locali, citind sau ascultând citindu-li-se basmele lui Ispirescu, le reproduc, le repovestesc în maniera proprie, reintroducându-le astfel în circuitul oral.

În sfârșit, încă de la prima lor apariție, în reviste, în broșurele sau în volume consistent alcătuite, basmele lui Ispirescu s-au bucurat de aprecierea celor mai de seamă scriitori și cărturari români, din toate timpurile. „Nici un basm românesc n-a avut parte de comentarii mai bogate decât *Tinerețe fără bătrânețe*, începând cu acela al lui Eminescu și sfârșind cu acela al lui Noica” (*Ibidem*). Numelor deja amintite să le mai adăugăm pe acelea ale lui Al.I. Odobescu, B.P. Hasdeu, V. Alecsandri, Barbu Delavrancea, Iorgu Iordan, Ovidiu Birlea ș.a.m.d. (cf. Mircea Anghelescu, *Introducere în opera lui Petre Ispirescu*, București, Editura Minerva, 1987).

O atât de largă audiență, o asemenea receptare, rămasă aproape nemodificată până în zilele noastre, impun cu acuitate o anume atenție față de acuratețea editării și reeditării operei lui Ispirescu, indiferent căreia dintre categoriile de vârstă sau socio-profesionale i se adresează ediția respectivă. Orice denaturare a textului original, orice intervenție, voită sau din ignoranță, a editorului poate avea consecințe dintre cele mai neplăcute, dezastruoase chiar. Am asistat, de aceea, cu strângere de inimă și îngrijorare, la asaltul pe care unii editori l-au dat asupra operei lui Ispirescu, în graba nesăbuită de a se îmbogăți cât mai rapid. Au apărut, în acești ani de după 1990, numeroase broșuri și broșurele, volume și volumașe purtând numele lui Ispirescu. Toate, mizând pe setea de lectură a copiilor și pe audiența extraordinară a basmelor lui Ispirescu, se adresau cu precădere copiilor și tineretului, ceea ce sporea gravitatea lucrului.

În aceste condiții ni s-a părut mai mult decât salutară inițiativa Fundației Culturale Române de a reedita, în condiții impecabile din toate punctele de vedere, opera principală (cea care i-a făcut renumele) a lui Petre Ispirescu. Volumul a apărut într-o colecție, „Fundamente”, de pe acum devenită prestigioasă, cu un statut și un profil bine definite în peisajul nostru editorial (coordonatorul colecției: Z. Ornea, redactor: Viola Vanca).

Editura a avut fericita inspirație de a încredința alcătuirea volumului celui mai bun și mai autorizat cunoscător al operei lui Ispirescu, al manuscriselor și tipăriturilor sale în reviste și volume: doamna Aristița Avramescu, unul dintre cei mai competenți și mai dinamici editori din România ultimilor patruzeci de ani.

Doamna Aristița Avramescu și-a asumat dificila sarcină de a repune în circuitul cultural și științific opera lui Petre Ispirescu, misiune nu tocmai ușoară și, după cum am văzut până acum, plină de riscuri și de răspunderi. A început prin a îngriji ediția de *Legende sau basmele românilor*, prefațată de Iorgu Iordan, apărută la Editura pentru Literatură, în 1968. A continuat cu *Lupul păcălăb*. Snoave și zicători populare, prefață de Adrian Fochi, Editura Minerva, 1970. Apărute în „tiraje de masă” (ceea ce însemna 30–100.000 exemplare!), bine primite de critica de specialitate și, mai ales, rapid epuizate, aceste două volume au constituit atelierul în care doamna Avramescu s-a familiarizat cu opera lui Ispirescu, cu cerințele pe care le impunea editarea ei într-o variantă definitivă, după toate rigorile normelor în vigoare ale edițiilor științifice. Și astfel, într-un timp foarte scurt, doamna Avramescu și-a pus semnătura pe cea mai reprezentativă și cuprinzătoare ediție Ispirescu, rămasă de referință în literatura de specialitate până astăzi (Petre Ispirescu, *Opere*, I. Ediție îngrijită, note și variante, glosar și bibliografie de Aristița Avramescu. Studiu introductiv de Corneliu Bărbulescu, București, Editura pentru Literatură, 1969; Idem, *Opere*, II. *Snoave sau povești populare. Povestiri istorice. Varia. Manuscrise și corespondență*, București, Editura Minerva, 1971). Aparatul critic al

acestei ediții este remarcabil, ceea ce a determinat o revigorare a studiilor consacrate personalității și operei lui Ispirescu, notele și comentariile doamnei Aristița Avramescu constituindu-se în surse de primă mână. Cele mai complete și singurele încă, până în momentul de față, de o asemenea amploare și exactitate.

Acestea fiind datele problemei, ne îngăduim o nedumerire totuși. În folcloristica românească s-au remarcat câțiva editori de mare calibru: Aristița Avramescu, Iordan Datcu, Ioan Șerb. C. Mohanu, I. Opreșan și încă alți câțiva. Nici critica folcloristică, nici istoria folcloristicii nu le-a remarcat contribuția menționabilă, rolul de netăgăduit în alcătuirea acestor indispensabile instrumente de lucru care sunt edițiile științifice, în punerea în lumină, prin note, comentarii, studii introductive etc., a unor aspecte foarte importante ale personalității și operei unor folcloriști din trecut, culegători sau teoreticieni. Ceea ce, trebuie să recunoaștem, nu este tocmai corect, potrivit realității. Reținem și remarcăm un studiu sau articol de 20-30 de pagini și nu acordăm atenția și însemnătatea cuvenite unor note și comentarii, liste biobibliografice etc. de zeci de pagini fără de care studiul operei în discuție ar suferi enorm. Este și aceasta una dintre lacunele care se manifestă în viziunea noastră asupra domeniului, o manieră în mod sigur inechitabilă de a stabili pe o bază reală adevărata ierarhie a valorilor în folcloristica românească.

Cea de a doua intuiție fericită a Editurii Fundației Culturale Române a fost aceea de a încredința alcătuirea studiului de prezentare a volumului unui specialist, bun cunoscător al operei lui Petre Ispirescu, cu o viziune modernă asupra domeniului în ansamblul său.

Domnul profesor Nicolae Constantinescu este un bun cunoscător al operei lui Ispirescu. A prefătat, între altele, antologia Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, București, Editura Minerva, col. „Meșterul Manole”, 1989, antologie alcătuită de doamna Aurora Slobodeanu, textele din acest volum fiind „reproduse după ediția *Legende sau basmele românilor*, vol. I. Ediție îngrijită de Aristița Avramescu, București, Editura Cartea Românească, 1988”, ceea ce, după cum vedem, adaugă o nouă contribuție, pe lângă cele enumerate mai sus, a doamnei Avramescu la popularizarea operei lui Ispirescu.

În prefața din 1989, intitulată semnificativ *Lumea basmelor lui Petre Ispirescu*, domnul Constantinescu face unele considerații de extremă însemnătate asupra operei lui Ispirescu. După ce rememorează diversele puncte de vedere și contribuții ale celor ce s-au ocupat de basmele lui Ispirescu, domnul Constantinescu insistă, aducând o nouă interpretare, asupra apartenenței lui Ispirescu, a poveștilor sale și a celor care i le-au comunicat la mediul bucureștean, ceea ce schimbă dintr-o dată optica de receptare și judecare a operei ispiresciene. Alte considerații, de aceeași factură novatoare, se referă la faptul că Ispirescu și-a scris basmele pentru a fi citite, ceea ce, iarăși, este de natură să pună lucrurile pe un alt făgaș.

În prefața la ediția pe care o recenzăm domnul Constantinescu reia aceste observații, extinzându-le, insistând asupra argumentelor aduse în sprijin. Lecturând cele două prefețe, care se continuă și se completează una pe alta, vom avea o imagine nouă a lui Ispirescu și a operei sale, mai aproape de realitate. „Basmele culese și publicate de Petre Ispirescu – atrage atenția prefăcătorul [...] fac parte din «lectura obligatorie» a oricărui cititor de literatură română, intră în «cartea de aur a scripților române», deși cel care le-a așezat pe hârtie se numea cu modestie un culegător-tipograf și nu bănuia, poate, la vremea aceea, cariera pe care acestea aveau să o facă în timp, în cultura română [...]. O notă aparte a basmelor culese de Ispirescu, dar și de N. Filimon, precum și, ceva mai târziu, de G. Dem. Teodorescu, o constituie faptul că, în marca lor majoritate, provin nu din mediul sătesc, la care ne-am obișnuit să raportăm, dintr-un reflex tradiționalist-ruralist, folclorul, creația populară, ci din mediul urban, chiar din Bucureștii ultimelor decenii ale veacului trecut [...]. Ceea ce, în mod cert, este bucureștean în basmele lui Ispirescu este stilul”.

La noi, cercetările de etnologie urbană sunt abia la început. Unii cred chiar, și desigur se înșală, că această disciplină științifică nici n-ar exista în România. În *Lumea basmelor lui Petre Ispirescu*, dl. Constantinescu remarcă câteva elemente semnificative de etnologie urbană, de care

trebuie să se țină seama nu numai pentru înțelegerea și interpretarea basmelor lui Ispirescu, a mediului specific și a timpului în care au fost scrise, ci și pentru conturarea unora dintre particularitățile proprii etnologiei urbane românești, ca disciplină științifică autonomă.

Din această perspectivă, opera lui Ispirescu impune o nouă lectură, dar o lectură extinsă asupra tuturor scrierilor sale, inclusiv asupra celor rămase în manuscris. Iar pentru ca această lectură să se dovedească fertilă și să ajute efortului de reinterpretare a operei „culegătorului-tipograf”, trebuie să se înceapă cu o reconstituire a vieții integrale a Bucureștiului anilor 1830–1870, sub raportul cultural, științific, edilitar, demografic, arhitectonic, al meseriilor, categoriilor sociale, al folclorului și etnografiei etc., într-un cuvânt al vieții de toate zilele. Iar sursa documentară cea mai relevantă nu poate fi alta decât presa timpului, amintirile și memoriile contemporanilor, cele câteva istorii ale Bucureștiului scrise și tipărite la vremea respectivă. Abia atunci vom sesiza, ca o particularitate cu semnificații deosebite, însemnătatea, științifică pentru cercetătorul de azi, de așezare în context a indicațiilor, supărat de sumare totuși, ale lui Ispirescu asupra subiecților care i-au „comunicat” basmele. O precizare ca aceea ce însoțește basmul *Numai cu vitele se scoate sărăcia din casă*: „Povestit de un țăran din satul Colintina, muncitor la presa mecanică de tipărit” (subl. ns. – A.D.), pusă în contextul amintit ne va da o altă imagine asupra originii basmelor lui Ispirescu, asupra a ceea ce am putea numi *procesul de urbanizare a basmului popular*, proces care implică cel puțin două etape succesive: 1. varianta modificată, adaptată stării „țăranelui-muncitor”; 2. varianta rescrisă de Ispirescu, potrivit normelor și concepției sale proprii.

În aceeași operațiune de reasezare a cercetării în parametri reali se înscriu și alte coordonate, cum ar fi urmele detectabile ale lecturilor lui Ispirescu (sau ale celor ce i-au comunicat basmele) din cărțile populare, cu o extraordinară circulație și cu o la fel de mare audiență tocmai în mediile în care a trăit și din care și-a cules Ispirescu basmele. Sau la fel de vizibilele influențe ale Bisericii Ortodoxe și ale acțiunilor sale de combatere a superstițiilor sau a unor practici vrăjitoarești din epocă.

Ispirescu, s-a subliniat adesea, a fost un autodidact. Chiar el precizează undeva că nu avea decât patru clase. Ceea ce i-a făcut pe unii folcloriști să-l asimileze povestitorului-țăran și, de aici, o întreagă și sofisticată construcție în legătură cu „autenticitatea” basmelor sale, cu caracterul lor „popular-tărănesc”. Nimic mai fals. Pentru vremea lui, și nu numai, Ispirescu avea o lectură impresionantă, foarte diversă. Din corespondența și însemnările lui aflăm că a citit, printre altele, patru volume din „Magazin istoric”, *Cuvențe den bătrâni*, *Pravila* lui Vasile Lupu, din 1646, *Pravila* lui Matei Basarab, din 1652, *Psaltirea* lui Dosoftei, din 1680, *Paremiarul* lui Dosoftei, din 1683, *Învățăturile creștinești*, din 1700, opera lui C. Negruzzi, *Terra nostra*, de P. S. Aurelian, *Evanghelia* de la Govora, 1642, *Psaltirea* tipărită la Belgrad în 1651; face extrase din *Psaltirea* lui Dosoftei și *Biblia de la București*, din operele lui Gr. M. Alexandrescu, I. Văcărescu, C. Stamate, C. Conachi, C. Fața, I. H. Rădulescu, B. P. Mumulcanu ș.a.m.d. Înseamnă aceasta lipsă de cultură? Câți oare dintre contemporanii noștri se pot lăuda că au răsfoit măcar lucrările respective? Iată deci sub ce strat de cultură se ascundea „modestul culegător-tipograf” Petre Ispirescu.

Să nu uităm, de asemenea, că Ispirescu s-a aflat mai tot timpul în preajma marilor noștri scriitori și cărturari: Al.I. Odobescu, B.P. Hasdeu, Titu Maiorescu, Vasile Alecsandri. Ispirescu participă la ședințele „Junimii” unde ține chiar și o conferință despre *Pomul de Crăciun*, pe care apoi o publică în „Convorbiri literare” și în broșură separată. A rămas oare Ispirescu imun, „nealterat” la influențele și existența aproape cotidiană în compania acestor intelectuali de elită ai vremii sale? În mod sigur nu, și influențele se repercutează, fără îndoială, nu numai asupra formației sale intelectuale, nu numai asupra concepțiilor sale despre cultura populară, a rosturilor și modalităților sale de valorificare, ci, în mod evident, și asupra scrisului lui Ispirescu, luat în întregul său. Iată, din acest punct de vedere, o mărturie a lui Ispirescu, din 1880, care ni se pare edificatoare: „Eu, iubite domnule Jarnik, mi-am fost singurul profesor, singurul îndrumător. N-am avut pe nimeni măcar să-mi arate, ori să-mi spuie ce să citesc sau să învăț măcar că tipografia din cea mai fragedă junete, îmi lua pe fiecare zi, cel puțin zece ore de lucru. Când m-am încumes câteodată, cu destulă sfială și atunci, să arăt la

câte cineva din procopsiții noștri câte ceva din ceea ce mă tăia și pe mine capul să scriu, ori să întreb ce ar fi folositor să citească sau să învăț, am întâmpinat vorbe descurajatoare și îndărâtnicitoare, care mă făceau să cred că eu n-aș fi bun de nimic în republica literelor... Ascultam, numai, când se întâmpla să se întâlnească pe la tipografie câte doi sau mai mulți procopsiți, la ceea ce vorbeau ei, trăgeam cu urechea la ceea ce discutau și începeam a mă consulta cu mine însumi și a scrie câte ceva că poate să fiu întru ceva capabil a face. Alte încercări n-am mai făcut. *Mulțumită însă d-lor Odobescu și Tocilescu, la care am găsit o desăvârșită bunăvoință și neîngâmfare literară, care m-au povățuit și m-au îndemnat intru a scri în limba poporului, ba încă mi-au și indicat cam ce izvoare să consult* (subl. ns. – A.D.)” (apud Traian Ionescu-Nișcov, *Corespondența dintre Jan Urban Jarnik și Petre Ispirescu*, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor”, XII (1963), nr. 3–4, p. 653).

Sunt încă multe alte aspecte prea puțin cunoscute și puse în valoare. Asupra unora dintre ele am atras atenția în două studii publicate acum aproape trei decenii (*Petre Ispirescu – 80 de ani de la moarte*, în REF, 12 (1967), nr. 6, p. 477–490; *Preocupări pentru folclor la „Țăranul român”*, în REF, 15 (1970), nr. 1, p. 41–53), altele au fost puse cu argumente convingătoare de dl. profesor Mircea Angheliescu în atât de valoroasa monografie (*Introducere în opera lui Petre Ispirescu*, București, Editura Minerva, 1987), iar în cele două prefețe pe care le-am amintit (*Lumea basmelor lui Ispirescu*, în Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*. Antologie alcătuită de Aurora Slobodeanu, București, Editura Minerva, 1989, p. 5–21, și *Ciitor în basme*, în Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*. Ediție îngrijită, note și comentarii de Aristița Avramescu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. V–XII), dl. profesor Nicolae Constantinescu extinde aria de investigație și interpretare, aducând-o pe direcția firească.

Fiecare generație a interpretat și valorificat opera lui Ispirescu potrivit cerințelor și orientărilor momentului dat, a metodologiei specifice disciplinei științifice respective: folcloristică, istoria literaturii, istoriografie ș.a.m.d.

Recitindu-l acum pe Ispirescu, în ediția de la Fundația Culturală Română, ne-am dat seama, cum se poate vedea și din cele câteva chestiuni abordate tangențial în aceste rânduri, că Petre Ispirescu rămâne încă departe de a fi cunoscut și înțeles așa cum s-ar cuveni. Rămâne, de aceea, ca o prioritate, sarcina de a-i cerceta opera și personalitatea în toată complexitatea ei, într-o viziune etnologică modernă. Aceasta este și explicația pentru îngăduința de a avansa cele câteva sugestii din rândurile de față.

Al. Dobre

**MIHAIL CANIANU, Studii și culegeri de folclor românesc.** Ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea. Cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu. Studiu introductiv de Al. Dobre. Glosar, indicele subiecților anchetați și bibliografie de Mihail M. Robea, București, Editura Minerva, Colecția „Folcloriști și etnografi evrei din România”, 1999, 280 p.

Colecția „Folcloriști și etnografi evrei din România”, inițiată de Centrul de Studii Ebraice din cadrul Facultății de Litere a Universității din București, a debutat în anul 1999 cu reeditarea lucrărilor reprezentative din activitatea de folclorist a lui Mihail Canianu (Moritz Cahana), adunate sub titlul general *Studii și culegeri de folclor românesc*.

Prima culegere de texte poetice populare (constituind primul capitol al lucrării de față) a lui Canianu a fost publicată acum un secol (în 1888), în Iași, la Editura Librăria Frații Șaraga. Titlul

conținea o indicație importantă pentru metoda adoptată în înregistrarea și tipărirea publicațiilor folclorice: „culese și publicate întocmai cum se zic”. Culegătorul recurgea deci la o transcriere exactă a textelor, publicându-le în forma în care circulau, neintervenind nici în limba folosită de informatori, nici în structura poetică. Impunea astfel o metodă nouă de înregistrare și tipărire a textului folcloric, putând fi considerat un cap de serie în această direcție.

*Poezii populare. Doine* se deschide cu o prefață (reprodusă integral în acest volum) în care Mihail Canianu își expunea părerea cu privire la literatura populară în general, la însemnătatea acestui segment foarte important pentru cultura unui popor, precum și concepția sa asupra metodei de culegere și publicare a producțiilor folclorice. În acest preambul, datat „Iași, 1888, februarie în 20 de zile”, relua și preciza ideea din titlu: „Culegătorul acestor doine a crezut cu cale a merge și mai departe, dându-și silința de a înfățișa cetitorului chiar limba locală din partea de sus a Moldovei, pe unde a cules. Căci într-adevăr datoria culegătorului literaturii populare e de a nu schimba absolut nimic, ci, din contra, de a lucra cu atâta băgare de seamă, cu atâta conștiință, încât cetitorul competent să rămâie pe deplin încredințat că nu s-a făcut nici o îndreptare, că nu s-a adus nici o întocmire, că nu s-a adus și nu s-a falsificat nimic.” (p. 5). Acest fragment vine ca o concluzie metodologică și ca precizare la obiecțiile pe care Canianu le ridică față de două tipuri de culegeri anterioare – cea a lui At. Marienescu și cea a lui Alecsandri, remarcând însă că, în cazul celui de al doilea, e vorba de „o tendință mai înaltă, adică de a înfățișa cetitorului pe țăranul român cu farmecul unei limbi armonioase și versificațiuni corecte” (p. 4).

Apare în fragmentul citat anterior interesul culegătorului și pentru un destinatar specializat, și anume pentru „cetitorul competent”, pentru un alt tip de receptor – specialistul interesat mai puțin de aspectul estetic al poeziei populare cât mai ales de originalitatea materialului pus la dispoziție. Culegătorul garantează astfel autenticitatea textelor ce pot deveni premise sigure pentru studii ulterioare (ideea autenticității este susținută și de transcrierea textelor, Canianu folosind un număr minim de semne grafice speciale, făcând lectura accesibilă). Autorul acestei culegeri trasează în acest fel o nouă direcție metodologică în care se înscriu colecțiile lui Miron Pompiliu, Burada, Jarnik – Bârseanu și Teodorescu și care valorizează în mod diferit literatura populară: „S-a răspândit convingerea că numai o literatură culeasă așa cum se găsește în gura poporului, fără nici o schimbare, fără adaos sau restricțiuni poate să ne înfățișeze ceea ce crede și gândește poporul, precum și graiul lui cel simplu” (p. 4).

Pe lângă necesitatea autenticității și a accesibilității textelor culese, Canianu se referă și la înregistrarea sistematică a materialelor prin exploatarea unor arii geografice restrânse. Urmărește astfel alcătuirea unor colecții cu caracter zonal, care, asamblate, vor constitui o structură unitară: „Pe de altă parte este adevărat că sutele de bucăți, mici petice, cari uneori apar a nu avea un înțeles mulțumitoriu, vor trebui, cu timpul, reconstituite. [...] Numai după ce vom avea la îndemână numeroase și bogate colecțiuni, numai atunci se va putea întreprinde reconstituirea despre care am vorbit” (p. 5).

Acest program metodologic schițat în prefață va fi susținut și argumentat de întreaga activitate de folclorist a lui Mihail Canianu.

Colecția *Poezii populare. Doine*, publicată în 1888 și receditată în 1893, are drept motto textul doinei „*Frunzi verdi tirliplic, / Di când iaram copchil nic / Doina o știu și doina o dzăc*” (auzită de la Vasile Toma din Deleni). Este interesantă această prefață din două motive. Pe de o parte, indică o deplasare a accentului de la cântecul bătrânesc către cel liric, subliniind atât valoarea documentară și artistică a textelor lirice, cât și schimbarea de direcție în interesul folcloriștilor. Pe de altă parte, textul ales are valoare de metalimbaj, fiind în esență un „cântec despre cântec” și având rolul de a motiva alegerea materialului pentru această colecție.

Culegerea este structurală în două părți: I. *Dor, dragoste și jale* și II. *Cătănie și haiducie* (conținând în total 333 de texte) și se încheie cu explicarea a aproximativ 200 de cuvinte „neobicinuite peste tot”. Majoritatea textelor provin de la un număr redus de informatori și de pe o

arie geografică restrânsă: jud. Botoșani (com. Deleni, Hârlău, Prajeni, Flămânzi, Lătăi), jud. Iași (com. Bădeni, Ceplenița, Cotnari) și jud. Neamț (com. Drăgușeni), aducând un prețios și reprezentativ material documentar pentru această zonă folclorică. Indică de asemenea și variante înregistrate la alte culegeri, precum și variante descoperite pe teren. De exemplu, textul LXXII este înregistrat ca „variantă la numărul I.XXI din acest volum”. La fel și textele CIII (variantă la CI), CXI („variantă la precedentă”) etc.

Poeziile din prima parte a colecției, cele adunate sub titlul *Dor, dragoste și jale* sunt, din punct de vedere tematic, reprezentative pentru acest segment al liricii populare. Dorul și dragostea sunt surprinse în multiplele lor ipostaze. De la manifestarea organică („*Ardi, ardi, nu sî stîngi / Doru, maici, rău mă frigi / Bate vîntu, iarba-nî culci, / Doru, maici, mă usuci*” - II sau „*Ci di friguri dzaci ti scolî, / Di dragoste dzaci și mori*” XXXVII) până la motivarea trăirilor („*Frundzi verdi ș-on dudău, / Di ci n-o lăsat Dumnădzău / Ci-oi iubî sî cii a nîeû / Și sî mor când oî vrê ieu?*” - VIII sau „*Cal balan și șăua niagri / Frău verdi di matasi / Ni-o venit cu dor di-acasi, / Di copchii și di nevastî*” - XXXIII).

Personajele care populează imaginarul acestor texte se înscriu în dublete dihotomice: omul drag – omul urât, omul sărac – omul bogat sau reflectă anumite relații sociale din viața satului (relația noră – soacră, textul XIII). De multe ori în versuri este cristalizat portretul ființei iubite – al mândrei – stabilind în acest fel un ideal feminin (schițat prin structuri comparative): „*Frundzi verdi trii castani, / Când ti vād trecând pi carari, / Ca o driapti lumănari, / Ij iara statu / Ca bradu, / Nijlocu ca ș-on crin, / Fețășoara - trandaciv*” (XXXIX).

Nu lipsesc însă accentele satirice menite a amenda evenimentele sau comportamentele care nu subscriu codului necris după care „funcționează” colectivitatea: „*Frundzi verdi lemu di scai, / Di tinerel mă-nsurai, / Tinerici ni-o lui / Di-o suti cindzăci di ai. / Nu poati roadi malaî, / Numa giandri daci-i dai*” (LXXXVIII) sau „*Alunaș cu crianga-n drum, / Iaci Ghiși cîl judul, / Cum umbli pi câmp neburn / Cu basma niagri la mâni, / Culegând la mărăguni: / Pântr-o curvi ș-o dubini, / Ni-am lăsat o gospodini*” (CCXLIX).

Doina cu valoare de metatext, așezată ca motto, nu este singura structură lirică aparte a colecției. Al doilea text al părții a doua (textul CCCI) ar putea fi catalogat, adoptând un termen aplicat prozei, drept „poezie în poezie”. Interesant aici este verbul „a cânta”, indicând modalitatea de circulație și transmitere a poeziei: „[...] *Ci stau cu ochi tot la pașci / Sî cu gîndu tot di duci / Sî din guri așî cântau: «Frundzi verdi, foai latî [...]»*”.

Textele aparținând liricii de cătănie din partea a doua a colecției surprind etapele vieții de soldat: încorporarea (texte: CCC, CCCVI, CCCIX, CCCX), stagiul militar – cătănia propriu-zisă (CCCV) și războiul (CCCIV), precum și statutul social aparte al cătăniei (CCCXVII, CCCV).

Pe lângă culegeri și studii proprii, activitatea de folclorist a lui Canianu înregistrează și o substanțială colaborare la două dintre cele mai importante colecții de folclor românesc. Este vorba de *Materialuri folkloristice*, publicată în 1900 sub direcția și numele lui Grigore Tocilescu, precum și de *Proverbele românilor*, publicată între 1895 și 1903 de Iuliu A. Zanne. Materialele culese de Canianu și încorporate în aceste două lucrări se adaugă activității folcloristului, îmbogățindu-i inventarul de texte înregistrate. Acest set de materiale, delimitate de contextul în care au apărut inițial și incluse în lucrarea de față, ajută la conturarea cât mai exactă a contribuției folcloristului la culegerea și tezurizarea producțiilor folclorice românești.

Activitatea lui Canianu este remarcabilă și în domeniul prozei populare prin publicarea în transcriere fonetică a basmului *Kiparuș Petruț Făt-Frumos* (povești culiasî pi moldovenești) – publicată prima dată în 1889, în ziarul „Românul”. Precizarea din paranteză indică o anumită orientare metodologică – aceeași ca și în cazul culegerii din 1888, de data aceasta însă aplicată la proza populară. Canianu publică o poveste „culiasî pi moldovenești”, neintervenind nici în substanța textului, nici în forma lui. Basmul (inclus în volumul pe care îl recenzăm) devine astfel un element important în demonstrarea metodei de cercetare adoptată, adăugându-se și îmbogățind, în același timp, corpusul de texte culese de folclorist.

Un foarte important segment din activitatea de cercetător a lui Canianu îl constituie capitolul dedicat descântecelelor, farmecelor și vrăjilor, domeniu în care a debutat în 1889 cu un „descântec de desfăcut”, urmat în anii 1893–1894 de studiul monografic intitulat *Din psihologia poporană. Descânțece, farmece, vrăji*.

Studiul consacrat deochiului debutează cu un scurt istoric al credințelor și practicilor, oprindu-se atât la credințele popoarelor din antichitate, cât și la cele ale unor popoare din Africa și din Orient. Își delimitează apoi „obiectul de studiu” pomind de la explicarea expresiei „a avea ochi răi”, expresie ce conturează credința populară în puterea unor persoane de a „aduce rău celui la care se uită” (p. 128). Detaliază apoi explicația și conturează cu exactitate domeniul precizând cinci deoaache și cine se deoaache, cine are ochi răi și de ce deoaache o persoană. Ajunge în acest fel la sensul termenului generic al bolii („De aici, provine și numele de deochi, ca efect al privirii ochilor, adică boala provocată de ochi”, p. 128) și la o definiție a deochiului („La români, credința e că deochiul e efectul privirii fixe și pătrunzătoare a unui om cu ochi răi asupra cuiva. Mai întotdeauna deochiul se produce când cineva are o calitate oarecare la superlativ și e mult admirat în față”, p. 128). După aceste precizări preliminare urmează simptomatologia și măsurile profilactice înregistrate în diferite regiuni ale țării și comparate cu practici ale altor popoare. Benghiul folosit atât în Moldova, cât și în Muntenia (zbenghiu) se întâlnește și la evrei sau la populația din Pelopones, iar scuipatul, ca metodă preventivă, era utilizată și de romani.

Partea a doua a acestui prim studiu monografic cuprinde tipuri de descântec cu variantele lor. Primul descântec înregistrat este cel performat de moașă după prima scaldă a copilului. Culegătorul nu se limitează la a înregistra doar textul separat de contextul performării, ci surprinde caracterul sincretic al practicii. Componenta verbală este urmărită ca parte integrantă a unei manifestări complexe ce presupune atât gesturi și acțiuni, cât și un adevărat instrumentar magic. Cuvintele, gesturile și obiectele au fiecare rolurile lor supuse însă unui unic scop – vindecarea. Componenta gestuală și cea reprezentată de obiecte explică sau completează textul, structura poetică repetând la nivel ideatic acțiunile magice („Apoi udându-l cu limba pe frunte și scuipând jos, zice mai departe: *«Cum își linge oaia mielul / Și vaca vițelul, / Așa spăl eu pe (numele) / De toate deochituri, / De toate mirături, / Cu limba îl spălai / Și la pământ îl lepădai»*”, p. 133).

Studiul lui Canianu înregistrează nu doar tipuri de descânțece specializate pe tipuri de beneficiari (pentru copil, pentru mireasă, pentru vite), ci și practici profilactice (legarea firului roșu, înfigerea unui cuiț sau a unor ace, alăptarea copilului de către o femeie recunoscută ca vrăjitoare etc.) oferind și variante din diferite regiuni ale țării.

Culegătorul clasifică în final descânțecele de deochi, stabilind patru tipuri principale ( a) Se sting cărbuni, b) Se descântă, c) Se pun ouă la stele, d) Se toarnă plumb ori cositor – p. 136) a căror prezentare pomește de la descrierea generală a practicii pentru a ajunge la particularități regionale.

Ultima parte a acestui studiu este rezervată doar textelor unor descânțece (numite „variante”) „din aproape toate județele din țară”, Canianu indicând data, locul și numele informatorilor, precum și variante.

Textul numărul 39 („rugăciune de deochi” scoasă din Aghiasmatar mic sau Scurtare de molitvelnic) semnalează interesul culegătorului pentru un tip special de descânțece – descânțecele-rugăciuni – des utilizat în practicile tradiționale, având de aceea o deosebită însemnătate științifică.

Cel de-al doilea studiu monografic al lui Canianu are ca obiect „Faptul”. Ca și în cazul „Deochiului” începe prin a preciza terminologia populară circumscrișă acestei practici (faptul, făcutul, datul, adusul, pusul, adăpatul ori aruncatul), explicând apoi cauzele și simptomatologia pentru a ajunge la practica propriu-zisă („a face ceva”). Urmând logica lucrurilor, Mihail Canianu notează apoi „desfăcutul”, care presupune, ca și în cazul descântecelelor de deochi, text, gesturi și obiecte sau plante. Intervin în aceste practici și indicații sau interdicții rituale: descântătoarea nu trebuie să vorbească („În tot timpul cât de duce cineva după apă neîncepută nu trebuie să vorbească cu nimeni nici la dus, nici la întors, altfel nu e de leac”, p. 168), se descântă doar în anumite zile sau în anumite



momente ale zilei („Se descântă în trei zile de-a rândul și numai marțea, joia și sâmbăta, de la trei ori pe zi, adică în trei răstimpuri: dimineața, la amiază și seara; nicidecum la lună nouă, și la pișcatul lunei”, p. 169) sau indicații pentru performerii nespecializați („Cine nu știe a descânta poate vindeca de fapt spălând bolnavul cu apă dulce [...]”, p. 169).

Canianu vorbește nu numai despre descântecul de desfăcut, ci și de rugăciunile de dezlegat utilizate ca alternativă la descântecul babelor („Și dacă trage de moarte, neputând să-și dea sufletul, și dacă nici leac sau descântec băbesc nu i-a putut aduce vreo îndreptare, atunci cei din Transilvania recurg la biserică, chemând preotul să-i citească rugăciunile de deochi, și dacă nici atunci nu moare, cei din apropierea bolnavului aleargă din nou la babe”, p. 172).

Unele texte din acest studiu conțin în însăși structura lor poetică fie gesturile și acțiunile performerului („[...] *Pe mine / M-au trimis / În calea voastră, / Răul / Să vi-l stric, / Faptul / Să-l împrăștii / Datul / Să-l împărțesc, / Pusul / Să-l amestec, / Aruncatul / Să-l suflu / Adăpatul / Să-l vârs*”, text nr. 59), fie adevărate inventare de substanțe și obiecte magice (text nr. 58), precum și enumerări ale tipurilor cunoscute de fapt (text nr. 62, 63) – această caracteristică a textului susținând credința potrivit căreia și simpla rostire poate fi eficace.

În încheiere se poate afirma că cele două micromonografii ale lui Mihail Canianu au o valoare științifică deosebită mai ales pentru că încearcă să construiască o imagine cât mai exactă și mai cuprinzătoare a acestui segment din folclorul românesc. *Deochiul* și *Faptul* nu conservă numai textele, ci refac universul practicilor terapeutice populare cu toate componentele: actanți, gesturi și acțiuni, plante și substanțe, timp și spațiu ritual, cuvintele și momentele – foarte bine stabilite – în care textul intervine în decursul descântecului.

Nemenționate de colecțiile ulterioare – inclusiv în corpusul lui Artur Gorovei – aceste două studii incluse în volum reprezintă atât un material important pentru conturarea activității culegătorului, cât și o bază de documentare pentru cercetarea acestui segment al folclorului românesc.

Ediția de față este îmbogățită cu un aparat critic relevant. *Cuvântul înainte* semnat de Alexandru Dobre marchează însemnătatea lucrărilor lui Canianu și punctează etapele activității folcloristului, raportându-le la momentele importante din istoria folcloristicii românești. Acestuia i se adaugă bibliografiile întocmite de M. Robea: Bibliografia folosită de M. Canianu și Bibliografia lucrărilor lui Mihail Canianu. Tot acest aparat critic facilitează atât lectura volumului, cât și caracterizarea întregii opere a lui Canianu.

Reunirea lucrărilor celor mai reprezentative îi conferă o altă imagine acestui specialist și îl așază definitiv pe locul ce i se cuvine în folcloristica românească.

Anca Stere

OFELIA VĂDUVA, **Magia darului**, București, Editura Enciclopedică, 1997, 266 p.

Prin implicarea valențelor sale materiale și spirituale în întreaga sferă a relațiilor umane, cu divinitatea și cu spiritele strămoșilor, darul are statutul de valoare culturală. Multiplele fațete, ca și modul în care, „prin conținutul său normativ”, darul deține un rol „important în conturarea identității culturale a unui grup”, fac obiectul cărții de față. Înțelegându-l ca act de comunicare desfășurat într-un limbaj sincretic, dna Ofelia Văduva optează pentru o analiză interdisciplinară a problematicii darului, apelând la instrumente și informații de tip etnologic, sociologic, lingvistic și psihologic.

Făcând o *Introducere în teoria darului*, dna Ofelia Văduva nu-și dovedește doar aptitudinile sintetice, reușind să extragă din bibliografia avută la dispoziție elementele esențiale și reprezentative ale diverselor teorii și orientări în modul de înțelegere a darului, ci și spiritul critic inerent oricărei activități de cercetare. „În esență, noțiunea de dar exprimă o relație bilaterală între un donator și un primitor (donatar), relație ce poate fi modelată în două moduri: un donator dă un dar unui donatar sau mai mulți donatori dau mai multe daruri mai multor donatari. Aceste modele predomină în timp și spațiu, elementul transferat prezentându-se sub diverse forme: obiecte, cuvinte, sentimente, muncă, servicii” (p. 23). Este o încercare de definiție care, prin generozitatea ei, nu limitează aria semantică a darului la un anumit mod de lectură, dar în același timp lipsită de ambiguitate, pentru că stabilește niște repere precise, comune oricărui tip de abordare. Definiția de mai sus îi va permite autoarei să alcătuiască o „paradigmă a darului”. Excursul teoretic este jalonat de „popasuri” (subcapitole) corespunzătoare unei anume probleme de care s-a lovit cercetarea darului. Nu sunt prezentate cărți sau teorii ale diverșilor autori (în special străini, căci, trebuie spus, *Magia darului* este prima carte a cercetării etnologice românești care se ocupă în mod profund și complex de problema darului), ci preocupările acestora de a lumina diversele fațete ale actului dăruirii, astfel încât, în cele din urmă, se conturează poziția și viziunea teoretică a autoarei înseși. *Darul - valoare socială* pomește de la punctul de vedere al lui Marcel Mauss, pentru care darul, „fenomen social total”, este un „schimb economic între diverse grupuri, dar cu multiple conotații spirituale”. Mauss a fost cel care a perceput practica darului ca pe un ciclu ale cărui principale faze sunt a da, a primi și a înapoia, dintre care ultima l-a preocupat în mod deosebit și l-a dus la ideea unei relații de identitate între donator și lucrul dăruit, care păstrează în el spiritul donatorului. Pe filiera lui Mauss se înscrie și Claude Lévi-Strauss, care a stabilit că cele trei faze ale ciclului actului dăruirii „nu sunt decât momente diferite ale aceluiași fenomen – schimbul” (p. 34). Ca un merit deosebit al analizelor lui Lévi-Strauss, dna Văduva consideră „deplasarea importanței celor două componente ale existenței sociale – realul și imaginarul – spre cea de a treia – simbolicul” (p. 35). Constatându-i prezența în toate cele trei faze ale riturilor de trecere, Arnold van Gennep a înțeles *Darul* – ca valoare rituală. Victor Turner a plasat și el darul în context ritual-ceremonial. Subcapitolul *Teoria darului în etnologia contemporană* surprinde mișcările de idei din jurul problematizării darului, care au generat puncte de vedere noi, uneori extreme, cum ar fi orientarea utilitaristă vs. orientarea antiutilitaristă. Între acestea se înscriu *Paradoxul darului* – „sau darul nu este gratuit (pentru că așteaptă un contra-dar), sau darul nu există (pentru că nu este gratuit) (p. 43) –, fundătura teoretică din care Gui Nicolas, de exemplu, a încercat să iasă introducând conceptul darului ritual „ca fațetă economică a schimbului simbolic” (p. 44); *Enigma actului obligativ* canalizează discuțiile în jurul obligativității înapoierii darului. De data aceasta, în centrul atenției autoarei a stat versiunea lui M. Godelier; *Ambivalența relațiilor* se referă la „dublul raport pe care darul îl creează între donator și primitor prin simplul act al dăruirii. Este vorba de solidaritate [...] (pentru că donatorul împarte cu primitorul din bunurile sale) și, totodată, de un raport de superioritate, pentru că primitorul, acceptând darul, se îndatorază față de donator și se plasează într-o poziție inferioară” (p. 47); *Magia darului* accentuează fațeta magică a fenomenului, luată în seamă de către teoreticieni, dar, după părerea Ofeliei Văduva, neindeajuns speculată. Autoarea deschide posibilitatea ca, prin funcții și finalități, darul să fie înțeles drept „o tehnică magică de influențare și dominare a celor din jur și chiar a divinității” (p. 48). Mauss vorbise despre un „spirit” al darului, dar dna Văduva duce ideea mai departe, considerând că „mult discutata problemă a contra-darului găsește explicații plauzibile în câmpul semantic al magiei darului, în acțiunea energiei pe care o conține și o emană obiectele vehiculate în schimbul de daruri” (p. 50). Darul poate fi perceput ca agent magic și [...] dincolo de valoarea materială, darul poate fi definit prin simbolul său, ca mod de expresie a gândirii, dorinței sau voinței, cu evidentă acțiune magică, în sensul dorințelor individuale și colective” (p. 52); în ceea ce privește *Rolul*

femeii. este trasă concluzia că, „simbol al darului, totodată responsabilă a actelor simbolice regăsite în registrul magic al actului oblativ, femeia face parte din fațeta *magică* [s.n.] a darului” (p. 53). Subcapitolul *Sacrificiul – darul primordial* mută discuția pe planul relațiilor indivizilor sau comunităților umane cu divinitatea. *Raportul dar – sacrificiu* propune o receptare a sacrificiului din perspectiva teoriei schimbului de daruri și introduce termeni noi, precum „victimă” și „ofrandă”. Sfera semantică a sacrificiului implică noțiuni precum: comuniune, dăruire de sine, spirit de sacrificiu, devotament, renunțare, cu distincție între sensurile religioase ale termenilor și cele profane. „metaforice, pe care le-au căpătat în timp” (p. 61). Problemele care s-au pus în cazul darului se pun și acum: raportul interes–dezinteres, altruism–egoism etc. *Fenomenului Pollatch. Reminiscențe ale mentalității de tip pollatch în actualitate*, fiind o formă particulară a schimbului de daruri, bazate pe „oferirea ostentativă de daruri bogate în cadrul unei ceremonii solemne, în scopul de a umili, a sfida și a obliga un rival [...]. Primitorul are datoria, contractată prin acceptarea darurilor, să răspundă ulterior prin daruri mai bogate, mai numeroase, să înapoieze cu dobândă ceea ce a primit” (p. 63), i s-a acordat un spațiu aparte.

Propunând o *Paradigmă a darului în cultura populară românească*, autoarea a înțeles prin dar „nu doar obiectele materiale vehiculate (alimente, obiecte textile), ci și mescele comune și acele fenomene ce se bazează, în esență, pe transmiterea benevolă a unor servicii sau bunuri spirituale (cuvinte, formule augurale, sentimente, cântece)” (p. 69). În acest capitol (III), dna Văduva a aplicat rezultatele teoretice, expuse în capitolul precedent, culturii populare românești. Dar nu s-a oprit la atât, ci a căutat elemente prin care instituția darului, așa cum este concepută și cum funcționează în cultura populară românească, este integrabilă unei paradigme universale, ca și elemente „inedite”, care o individualizează. Pomind de la acestea din urmă, a relevat noi posibile fațete ale problematicii generale a darului. Pe de altă parte, o seamă de practici și credințe ale culturii populare românești au putut fi mai bine înțelese/descifrate prin apelul la principii ale teoriei darului. Pare a fi o premisă a autoarei cărții aceea că „În cultura populară românească este evident faptul că valoarea materială a darului este umbră de valoarea sa spirituală” (p. 69). Ca mod de abordare, sunt luate în calcul cele două ipostaze ale timpului – cotidian și de sărbătoare – care generează tipuri diferite de comportament social. Distincției i se acordă un loc aparte în economia textului, dar transpare pe tot parcursul lecturii, fără a fi însă în mod abuziv îngroșată, de vreme ce însuși gestul dăruirii modifică atmosfera cotidiană, chiar dacă nu o transformă cu totul într-una sărbătorească.

Pentru a stabili câteva funcții ale darului, Oflia Văduva apelează la *Simbolica gestului oblativ* (p. 71), *Mana – simbol oblativ* (p. 73), la cutume (pentru că unul și același „dar” își schimbă sensul în funcție de finalitatea ritualului sau ceremonialului în care este integrat), la justificări ale actului oblativ aflate în răspunsuri ale țaranilor chestionați, care le reflectă mentalitatea, stabilind că „principala funcție a darului, mediatoare a relațiilor cu semenii sau cu forțele transcendente (ca factor de echilibru), este completată de funcția sa socializantă (ca factor al integrării sociale)” (p. 74). Ideea indusă de afirmarea faptului că darul exprimă conștiința apartenenței la un grup este aceea a posibilității funcționării lui ca factor de coeziune a grupului. Remarcând „în cultura populară românească credințe în existența unei forțe magice concentrate în dar” (p. 78), sunt abordate, pe rând, *Magia pozitivă a darului și Magia negativă a darului*, iar „obiceiul înapoierii darului în întregime sau al unei părți din el, la anumite ocazii” – *Enigme ale darului tradițional* – este interpretat din perspectiva identității între donator și lucrul dăruit. O formă a „darului total” (v. Mauss) în cultura tradițională românească este ospitalitatea. Ca „dar” poate fi receptat și cuvântul – în expresii ca „a da bună ziua”, „a da cuvântul de onoare” – în timp ce cuvintele de mulțumire ar fi un contra-dar (v. p. 88–90). Claca – *Darul în muncă* –, bazându-se pe principiul reciprocității, este inclusă în sistemul schimburilor de daruri caracteristice vieții

tradiționale. Analiza clăcii transilvănene de seceriș din perspectiva schimbului de daruri între oameni, dar și între oameni și „forțele transcendente”, îi oferă Ofeliei Văduva o perspectivă proprie de interpretare a cinei de la sfârșitul secerișului, considerată „un contra-dar adresat de mult uitatei divinități agrare, în semn de mulțumire pentru rodnicia recoltelor și asigurarea protecției pentru viitor. Receptați conform acestei interpretări, participanții la clacă, donatori ai muncii lor, sunt doar mediatorii care primesc contra-darul alimentar, care, prin ei, poate ajunge în sfera transcendentală” (p. 94). Întrucât în cadrul sărbătorii darul își dezvăluie atribute care fac din el o valoare culturală, *Darul de sărbătoare* are reținut în mod special atenția autoarei. Funcțiile rituale ale darului, conotațiile sale simbolice, sunt urmărite în contextele prilejuite de două dintre marile momente ale existenței umane – nașterea și căsătoria – apoi în acela al „mesei de sărbătoare”. Sărbătoarea oferă un cadru adecvat contactului spiritual cu divinitatea și strămoșii, prin medicarea ofrandelor (alimente sau rugăciuni) cu efect „psihic liniștitor, pentru că oferă speranța unui contra-dar sub formă de ajutor, iertare, apărare din partea sfântului protector” (p. 116). Dăruirea ofrandei acoperă un spațiu semantic, care se suprapune, în mare parte, celui al sacrificiului, ceea ce face să fie căutat un *Symbolism sacrificial în obiceiurile tradiționale*, în cadrul căruia sângele, „simbol al esenței vieții” (p. 112), îndeplinește funcții speciale. (Deși interesantă, propunerea dnei Văduva de interpretare a costumului lui Moș Crăciun – a cărui culoare „trimite [...] la sânge” – din perspectiva teoriilor sacrificiale, „Moș Crăciun fiind el însuși un simbol al darului” (p. 125), credem că este inadecvată culturii populare românești, în care modelul acesta de costum este de dată relativ recentă.) Al treilea mare moment al existenței individuale, căruia îi urmează postexistența, presupune *Darul instituționalizat. Pomana*, cu două forme de manifestare: pomana cotidiană și pomana rituală, aceasta, la rândul ei, cunoscând pomana pentru vii (sau pomana din viață) și pomana pentru morți. „Perenitatea ambelor forme de manifestare, persistența în timp a respectării periodicității lor și scenariul ritual adecvat, frecvența, ca și cantitatea ofrandelor date de pomană pot fi considerate mărci culturale identitare ale poporului român” (p. 130). Sunt subliniate funcțiile sociale (prestigiu, coeziune) și psihice (efectul catartic) al pomenii. Masa de pomană, de după înmormântare, are și înțelesul unei mese de despărțire; este adresată celui mort, deși oferită celor vii, „în schimbul plecării lui definitive” (p. 138). Are deci o funcție constrângătoare. Altă modalitate de a păstra legătura „fiilor” cu „strămoșii”, dar de data aceasta nu în context ritual, este ceea ce autoarea a numit *Racordul generațiilor*. Se referă la „forme de circulație a bunurilor cu semnificații ce prelungesc simbolic, din punct de vedere temporal, existența donatorului: zestrea și moștenirea” (p. 140).

În societatea contemporană darul „continuă să exprime apartenența fiecărui individ la mediul său cultural și, totodată, atitudinea lui față de condiționările impuse de evoluția (sau involuția) culturală a satului sub influența urbană” (p. 152) (v. capitolul *Darul în contemporaneitate*).

Problema *Terminologiei darului* (cap. V) este gândită în funcție de conținutul semantic al termenilor, relevat prin definiții de dicționar, dar mai ales prin analize ale contextelor lingvistice și extralingvistice în care respectivii termeni au relevanță și care evidențiază parțialitatea sinonimiilor. Termenii sunt grupați în trei categorii: prima îi cuprinde pe cei implicați în obiceiurile de naștere și de nuntă – dar, cinste, schimburi, plocon, vadră, călțunar, ospăț, rodina, cumetrie; a doua, pe cei aferenți obiceiurilor de înmormântare – pomană, sacrificiu, jertfă, abur, comandare, praznic, săracustă; a treia categorie o formează termenii ce desemnează darul sub forma diverselor modelări din aluat – colac, colăcime, colăcar, moș, cap, prinos, sâmbecioară, parastas, stolnic. După cum se observă, caracterul unitar al categoriilor se datorează strict (și suficient) valențelor semantice ale termenilor.

Cartea se încheie cu un *Corpus de documente*, texte folclorice extrase din publicații (mai ales de la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului XX), culegeri de teren ale autoarei. Arhiva de Folclor a I.E.F., a căror alegere a depins de calitatea lor de a ilustra aspecte discutate ale problematicii darului.

Încheiem, recomandând *Magia darului* specialiștilor, dar și cititorilor interesați pur și simplu de una dintre cele mai importante „achiziții” ale societății umane – darul. Iar traducerea cărții, care de altfel a primit premiul Fundației „Ethnos” pe anul 1997, într-o limbă de circulație internațională, este un lucru pe care îl așteptăm cu toții.

Laura Jiga

**ANTOANETA OLTEANU, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, București, Editura Paideia, Colecția „Paideia științe”, Seria „Antropologie culturală și etnografie”, 1998, 330 p.**

Cartea Antoanetei Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, se dorește a fi – după mărturisirea autoarei – „o abordare a domeniului medicinei magice, aflat la întretăierea unei vechi științe sacre cu rutina experienței oamenilor din societățile tradiționale. Practici magice spectaculoase, utilizarea unor nu mai puțin spectaculoase plante sau obiecte ce ascund forțe oculte, alături de prezentarea temușilor depozitari ai puterilor magice – iată câteva dintre elementele care, alături de analiza textelor magice, încearcă să ridice vălul ce acoperă un fenomen ce rămâne până în zilele noastre semnul misterului – descântatul”.

Modul cum a reușit să pătrundă în acest domeniu (o bibliografie care include nume de referință, însă modelată, asimilată și interpretată potrivit unei scheme originale, cu un cuprins care atestă o încercare de abordare completă a fenomenului) fascinează lectorul, mai mult sau mai puțin avizat, chiar în timpul parcurgerii celor peste 300 de pagini.

Antoaneta Olteanu distinge în demersul său două laturi: una practică, în care intră actele magice propriu-zise, practicile magice apotropaice sau terapeutice, și una vorbită, despre atitudinea actantului în fața agresorului suprauman.

De la studiile lui R.H. Codrington, Bronislaw Malinowski, J.A. King, J.G. Frazer, autoarea ajunge la prezentarea teoriei lui M. Mauss și H. Hubert, apoi la delimitarea operată de J. Maxwell, între actul religios, ca rugăciune, și cel magic, ca expresie a unei voințe, până la demersurile întreprinse de Émile Durkheim și Lucien Lévy-Bruhl, care arată că granițele dintre magie și religie sunt, de cele mai multe ori, incerte. Pentru Roger Caillois, exponentul celeilalte lumi este sacrul, iar Mircea Eliade subliniază opoziția dintre sacru și profan.

Autoarea îl citează de mai multe ori pe Eliade, mai ales în capitolul *Elemente ale sacrului*. Ea pomește de la ideea că obiectul consacrat aparține concomitent la două realități: o realitate aparentă, reprezentată de imaginea obiectului în lumea profană, când el este o prezență comună lipsită de semnificații, respectiv o realitate sacră, obiectul în sine fiind o hierofanie, o apariție a sacrului, uneori o intruziune a acestuia în lumea realului. Comportamentul magic viza obținerea unor lucruri concrete prin „manipularea sacrului”. Când vorbim despre mitologie, ne bazăm pe magie care, la rândul ei, presupune o încărcătură de forță care poate fi surprinsă prin cercetarea gândirii de tip animist, în ultimă instanță fiind tot o manifestare particulară a sacrului.

După enumerarea principalelor caracteristici ale stăpânilor de adevăr, ale inițiaților, fie ele dobândite din naștere sau achiziționate prin cunoaștere, autoarea arată o serie de tipuri de performări a practicilor magice care folosesc anumite mijloace pentru îndeplinirea unor acte magice.

Tema de boală, de potențiala ei prelungire în moarte a făcut posibilă crearea unui sistem de credințe și practici magice care acționează în favoarea omului numai dacă acesta cunoaște remedii care pot să conducă la păstrarea echilibrului firesc.

Mărci sacre reprezintă atât timpul, cât și spațiul. Primele reprezentări în legătură cu supranaturalul malefic s-au făcut pomind de la încălcarea unei limite temporale, care însemna o ruptură de nivel între timpul profan și cel magico-religios, când, după credința populară, „se deschid cerurile”: Anul Nou, Bobotează, Paște, Sânziene, Sf. Andrei, Crăciun. Atunci oamenii primeau darul de a înțelege graiul animalelor, de a vedea comorile, de a recunoaște personajele malefice.

Cum contiguitatea este principiul fundamental pe care se bazează întreaga gândire magică, este și firesc ca reprezentările celeilalte lumi s-o plaseze undeva în imediata noastră apropiere. Trecerea dintr-o lume în alta este, de fapt, o mișcare realizată în ambele sensuri: din supranatural în natural, și, respectiv, de la uman la supranatural. Elemente prin care se poate realiza accesul într-una din cele două lumi sunt: pragul, fereastra, hornul, răscruca, urma etc. Asemenea celorlalte elemente din univers, ele sunt hierofanii ale puterii sacre, componente ale universului uman care aparțin și lumii celeilalte. Latura lor profană se constituie atât ca un obstacol în calea neaveniților, cât și ca un sprijin meritat pentru inițiați, care văd în elementele date instrumente cu ajutorul cărora își pot valoriza cunoștințele.

Antoaneta Olteanu rezervă două capitole pentru plantele și obiectele magice. Ultimul capitol al cărții se ocupă de analiza textelor magice, de fapt de structura descântecului. Pentru că avem un conflict epic și o percepție a vicții ca devenire, descântecul aparține epicului. Dar el este realizat pe baza unor mici scenete, a unor dialoguri dintre magician și forța malefică. Totodată, prin forma lor versificată și prin nota subiectivă, descântecul aparține genului liric. „Existau descântece împotriva bolilor, a dăunătorilor umani sau animalii (împotriva deochiului, a insectelor, șerpilor, mușcăturilor de lup), împotriva celor care trimiteau fărmece, care luau mana vitelor; existau descântece roștite în situația unor tulburări ale echilibrului natural (de ploaie, secetă etc.), deci pentru toate cazurile în care se putea interveni, în cunoștință de cauză, pentru restabilirea stării inițiale, perturbată prin intruziuni nedorite ale exponenților celeilalte lumi” (p. 308). Schema structurală a descântecului era canonizată de tradiție.

Magia populară rămâne un domeniu care așteaptă noi exploatări. Demersul tinerei autoare, profesoara Antoaneta Olteanu, nu poate trece neobservat.

Niculina Chiper

## MARIA BÂTCĂ, *Dimensiunile spirituale ale Basarabiei*. Studii etnologice. București, Fundația Culturală „Libra”, 1998, 196 p.

Subintitulată „Studii etnologice”, cartea Mariei Bâtcă – *Dimensiunile spirituale ale Basarabiei*, cuprinde un ansamblu de studii etnologice de o complexitate impresionantă. Meritul prim este dat de faptul că toate aceste studii se referă la spațiul dintre Prut și Nistru, care, după cum se poate constata încă de la prima lectură, aparține, în esență și în structura sa, etniei române. Nu este cazul să fie repetat, în oricât de succint rezumat, conținutul cărții. Cu toate acestea, orice comentariu va observa seriozitatea concepției și elaborării cărții. Ca un etnolog care își respectă profesia, Maria Bâtcă începe prin a stabili, cum era și firesc, coordonatele geografice și istorice ale pământului românesc dintre Prut și Nistru, sub cunoscutul adagiu pe care nici nu-l mai formulează ca atare: „Cine nu are istoric nu va avea nici viitor”. Coordonatele o dată stabilite, Maria Bâtcă pornește a reflecta societatea basarabeiană în oglinda veacurilor. În acest scop este cercetată o bogată bibliografie în care lui Dimitrie Cantemir îi succed numeroși călători străini care, de obicei, înregistrează fapte de viață, chiar dacă uncori, cum e de asemenea firesc, cuprind și impresii subiective. Conținutul lor real interesează atât pe cititor, cât și pe autoarea însăși, care îi citează pentru seriozitatea însemnărilor lăsate posterității, fie pe Paul de Alep, fie

pe doctorul I. H. Zucker ș.a. La acestea se adaugă apelul făcut la studiile Școlii sociologice de la București, condusă de Dimitrie Gusti. În oglinda veacurilor se reflectă astfel satele basarabene, cu arhitectura lor specifică, din lemn – această civilizație a lemnului a cuprins o arie imensă, de la țărmurile Mediteranei și până în Peninsula Scandinavă. Se știe, de pildă, cât de mult este apreciată de către etnologii străini arhitectura populară românească din lemn. Se reflectă apoi vestitele cetăți basarabene, de la străvechea Chilia, bizantină la obârșii și devenită pe parcurs genoveză și, în sfârșit, integrată principatului Moldovei, la cetatea Hotinului, atât de bine prezentată de polonezul Achacy Taszycki în călătoria sa spre Constantinopol, în 1640, observând cu entuziasm bogăția de produse de pe piața orașului Hotin: „pește, pâine, mied și bere”. „Să dea Dumnezeu, îl citează Maria Bâtcă, pe solul polonez, să avem de toate tot astfel pretutindeni”. La care citat s-ar conveni să adăugăm noi, azi, meditația poetului „de-așa vremi se-nvredniciră cronicarii și rapsozii”. Oglinda retrovizoare a etnografului surprinde, bine-înțeles, orașele, în rândul cărora se profilează, pe prim plan, Chișinăul, așezare urbană sortită să devină capitala basarabeană, dar amintindu-și originea după toponimia cumană („Keserna” – cimitir). Profilul și viața orașului sunt conturate de-a lungul unei impresionante perioade istorice, de la obârșii până astăzi, cu modificările permanente ale unei arhitecturi și ale unui urbanism, supuse tuturor avatarurilor acestui colț de țară. Autoarea acestor studii are în vedere tot timpul conglomeratul de etnii care se formează în Basarabia de-a lungul veacurilor, românii asociindu-li-se evrei, ruși, ucrainieni, germani ș.a., a căror contribuție la viața pământului dintre Prut și Nistru nu alterează, ci îmbogățește dimensiunile spirituale ale Basarabiei care are azi un profil și o componență etnică foarte complexe. Asupra zbuciumatei istorii a acestui pământ românesc s-au aplecat numeroase condeie de poeți, prozatori, esești, publiciști, critici literari, scrierile lor – de la Dimitrie Cantemir la Nicolae Iorga – întregind imaginea noastră asupra trecutului istoric și spiritual al Basarabiei. În rândul acestora, cititorul o va include, fără îndoială, și pe Maria Bâtcă, deoarece, dincolo de valoarea științifică a cărții, autoarea face dovada unui frumos stil literar în care prezentarea, analizele și sintezele științifice sunt îmbrăcate structural. De unde cititorul poate deduce faptul sau poate să rămână cu impresia că despre „dimensiunile spirituale ale Basarabiei” nu se poate scrie decât cu inspirația descinsă din Parnas.

Întorcându-ne la firul dezvoltării cărții, vom întâlni abordarea habitatului rural basarabean, de la planul casei până la decorația de interior, cu covoare, scoarțe și perne. Un capitol, sau un studiu aparte, care pare a o interesa pe autoare în mod deosebit, este portul popular femeiesc. Dincolo de tot ceea ce bibliografia de specialitate și muzeele i-au putut oferi, Maria Bâtcă a întreprins o cuprinzătoare, spre a nu spune exhaustivă, cercetare de teren în perioada 1992–1996. Dar, la capătul lecturii, se simte că limita studiului etnologic este depășită. Esențializând bogăția de date căreia i se adaugă cu succes înveșmântarea literară a expresiei, se constată că Maria Bâtcă evoluează cu îndrăzneală în spațiul captivant al altui domeniu decât acela al științei etnologice, în spațiul metaforei, atât de apropiat de viziunea unor Lucian Balga sau Oswald Spengler, studiile sale etnologice despre dimensiunile spirituale ale Basarabiei afirmându-se ca o valoroasă contribuție contemporană, poate cea mai importantă caracteristică a acestei cărți, la o filozofie a culturii, filozofie care, pe linia unor mari și străluciți înaintași, se afirmă cu autoritate la acest sfârșit de veac și de mileniu.

*Olga Horșia*

**STELUȚA POPA, Folclor muzical din Basarabia. Cântecul propriu-zis. Repere funcționale și stilistice. Prefață de prof. univ. Emilia Comișel, Timișoara, Editura Augusta, 1999, 192 p.**

În intenția sa de investigare a tuturor ținuturilor ce aparțin spațiului etnic românesc, Constantin Brăiloiu dedica una dintre primele sale deplasări pe teren Basarabici, în anul 1928, când punca și

bazele Arhivei de Folclor a Societății Compozitorilor Români. Se grăbea atunci să prezinte la Radio București („Prima culegere de cântece populare din Basarabia”), apoi în ziarul „Dimineața” (30.VIII. 1928) rezultatele cercetărilor sale. Nu întâmplător, savantul revenea în mod public la Basarabia, după câteva anchete de studiu, susținând, tot la Radio, conferința „Despre muzica românilor de peste Bug”, în 1943, anul plecării sale în străinătate.

După aproape cincizeci de ani, pe fondul renașterii unor speranțe străvechi și al reluării rapide și intense a relațiilor culturale, se produc numeroase și fecunde manifestări științifice și artistice, contacte între instituții de același profil, schimburi de opinii între intelectuali și specialiști. În acest context se înscrie și documentarea de teren întreprinsă de Steluța Popa, avizată cercetătoare a Institutului de Etnografie și Folclor din București, însoțită de folcloriștii basarabeni Grigore Botezatu și Nicolae Băieșu, ca urmare a invitației primite din partea Academiei de Științe și a Institutului de Limbă și Literatură Română, secția Folclor din Chișinău. Materialul, cules în nouă sate aparținând zonei Codru, pe parcursul a trei săptămâni ale toamnei anului 1990 și prezentat la Radio România la data de 25 noiembrie a aceluiași an, sub genericul „Prima cercetare comună a folclorului românesc din Basarabia”, s-a constituit în „*Fondul Basarabia – 1990*”, ce se află în arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”.

Considerăm că Steluța Popa s-a dovedit deosebit de inspirată prin această întreprindere, deoarece materialul i-a servit și pentru publicarea unei frumoase cărți de folclor (insist asupra termenului „folclor”, deoarece acest nume sfânt este atribuit frecvent astăzi și unor fapte subculturale), tipărită sub îngrijirea Editurii Augusta și prefăcută de eminenta discipolă a lui Constantin Brăiloiu, profesoara universitară Emilia Comișel. Cât despre însemnătatea fondului cules și a volumului apărut, reținem aprecierile Emiliei Comișel, profesoara Steluței Popa și a multor generații de la Universitatea de Muzică din București: „Fragment important al unei civilizații ancestrale, folclorul românesc din Basarabia, străbătând veacurile, a rămas tot timpul cel mai direct și mai sincer mijloc de stămpărare a suferințelor și durerilor, de solidarizare pentru același ideal, de relaxare și de exteriorizare a dorinței de viață. Consider o reușită acest volum, rod al unei munci științifice susținute” (p. 5). De altfel, așa cum se precizează în preliminarii (p. 7–8), lucrarea a fost inclusă în seria *Sinteze* a Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”.

Că despre folclorul basarabean, specialiștii din România acelor aproximativ cincizeci de ani au scris mai puțin – după cum notează și autoarea – este întru totul explicabil. Nu sunt de neglijat totuși culegerile localnicilor și, mai ales, contribuțiile din ultimul timp ale muzicienilor de la Chișinău, care s-au perfecționat, uneori prin teze de doctorat, la Universitățile de muzică sau la instituțiile de profil din România. Personal, port o mare recunoștință Conservatorului din Chișinău, care, prin venerabilul și mult regretatul profesor Gheorghe Ceacovschi Mereșanu, a colaborat cu Universitatea de Muzică din București, reprezentată de subsemnatul, la efectuarea unei cercetări comune pe plaiurile mirifice basarabene, în vara anului 1991. Cu atât mai mult, înțelegem și elogiem, așadar, pasiunea și eforturile demonstrate în apariția cărții de față.

Un studiu consistent (p. 9–26), însoțit de notele explicative, anticipă corpul propriu-zis, foarte clar orânduit în cele două tipologii: literară (p. 29–92) și muzicală (p. 93–152). Trei tabele, cuprinzând sistemele sonore, ambitusul melodiilor, sinoptic și trei index-uri, unde apar titlurile cântecelor, informatorii prezenți în colecție, localitățile de unde s-a cules, la care se adaugă imaginile finale, confirmă ținuta științifică a demersului.

Cele aproape o sută de exemple abordate în volum aparțin în exclusivitate celei mai răspândite categorii – cântecul propriu-zis. Studiul introductiv oferă mai întâi explicații privind tipologia literară, întocmită în concordanță cu criteriile propuse de specialiștii în domeniu: Ion Mușlea și Ovidiu Birlea (*Tipologia folclorului*), Sabina Ispas și Doina Truță (*Index motivic și tipologic al liricii de dragoste*). Textele poetice au fost încadrate astfel: de dragoste (34), de dor (7), de jale (1), de înstrăinare (3), de armată (11), de război (9), de pahar (8), de petrecere (4), satirice (14), epico-lirice (10). Autoarea observă frecvența mare a unor motive poetice, izvorând din simboluri arhaice și cimentate în conștiința și



memoria creatorilor anonimi, ca trăsătură a oralității și dovadă a respectării tradiției. S-au conservat, de asemenea, unele particularități expresive: prelungirea unor vocale pe final de rând sau strofă, repetările sau înlocuirile de cuvinte sau versuri, interjecțiile și refrenele cu caracter stabil sau improvizatoric.

Sub aspect metric, pe lângă versurile tetrapodice, acatalectice și catalectice, își face apariția tiparul tripodic, de tipul „*Măriță, Măriță / Tânără fetiță*” ca un ecou al epicului în cântecul propriu-zis contemporan. Cu aceeași pedanterie sesizează autoarea locul obișnuit al interjecțiilor melodice înainte de primul rând melodic și, mai rar, în fața celui de al doilea. Ele se execută deseori pe treapta a șaptea, mai puțin la interval de cvartă sau cvintă față de fundamentală. Construcția muzicală este vădit influențată de elementele cu caracter spontan, precum completarea și elidarea silabică, plasate cu rolul de amplificare sau concentrare a desfășurării poetico-muzicale. Efectele arhitecturale sunt mult mai substanțiale prin intercalarea refrenelor, mai ales când dimensiunea acestora este diferită comparativ cu tiparele metrice. Nu mai puțin de 48 de piese conțin refrene, mărimea acestora variind între 2 și 32 silabe; cele ce depășesc 14 silabe aparțin grupului refrenelor versificate sau compuse. Față de pseudorefren, refrenul propriu-zis are loc fix în perioada muzicală, intercalându-se în mijlocul acesteia sau alăturându-se la ultimul rând melodic propriu-zis. Clasificarea refrenelor aceluiași exemplar se poate opera și după conținutul muzical: identice, înrudite sau diferite în comparație cu celelalte rânduri melodice.

Autoarea a fost preocupată și de problema stratificării pieselor tratate din material; desprinde, astfel, două straturi: unul vechi, în care ornamentica este mai amplă, unele trepte sunt mobile, sunetele finale sunt prelungite, ritmul fiind parlando-rubato pentru 20 de exemplare și divizionar pentru alte 6 exemplare. Pentru celelalte 62 piese, consideră autoarea, este adecvat stilul modern, mai ales datorită ritmului, dar și raporturilor funcționale dintre trepte, predominând pendularca de terță mică, lărgindu-se ambitusul (ce poate depăși octava), tinzându-se către simetria frazelor.

Se constată o mare diversitate de structuri sonore, de la tetraonii până la heptacordii, ponderea ocupând-o, fără îndoială, pentatoniile anhemitonice cu sau fără pieni. Modurile nu apar în forma lor pură, ci combinate, cu sunete mai mult sau mai puțin afirmate pe parcursul discursului muzical. Inflexiunile cromatice sunt puține și se produc în special prin coborârea treptelor a cincea și a doua, ca o trăsătură caracteristică a întregii Moldove.

În mod firesc, autoarea a decupat nu atât sunetele finale ale strofelor melodice, ci, mai ales, relația sonoră concluzivă: 2-1 (71 piese), 7-1 (1 piesă), terță mare descendentă (2 piese), terță mică ascendentă (1 piesă), cvartă ascendentă (1 piesă), cvartă descendentă (1), sensibilă ascendentă (5), cadență melismatică (3), cadență frigidă (5). La fel se procedează și cu incipiturile, care sunt extrase spre finalul studiului, considerându-se determinante pentru conturul muzical.

Prin analiza morfologică au rezultat 50 de tipuri melodice, clasificate după structura materialului sonor, forma arhitectonică, sistemul cadențial, configurația strofelor muzicale. Dacă avem în vedere că un asemenea valoros, divers și inedit material a fost, în mare parte, recuperat din fondul pasiv al folclorului, se cuvin cu atât mai mult evidențiate eforturile și realizările Steluței Popa. Cartea însăși ar trebui să fie un pas însemnat în unirea contribuțiilor folcloristice pentru împlinirea acelei sinteze mult dorite atât basarabene, cât și românești în general. Iar pentru ceea ce înseamnă efectele cercetării sale, rezervăm cuvântul autoarei: „Pentru noi, corpul studiat reprezintă o arhivă de spiritualitate românească, de trăire intensă a românului, care, înfruntând vicisitudinile destinului a supraviețuit cu demnitate și verticalitate, chiar dacă a fost despărțit în timp și spațiu. Cântecul a constituit o modalitate de exprimare a ființei sale naționale, ajutându-l să-și păstreze limba, obiceiurile, tradițiile străvechi”.

**PAUL HENRI STAHL, *La Méditerranée. Propriété et structure sociale. XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles*, *Encyclopédie de la Méditerranée*, Les Éditions Édisud, Alif, Toubkal, 1997, 88 p.**

Noul studiu al lui Paul H. Stahl, *Mediterrana. Proprietate și structură socială. Secolele al XIX-lea – al XX-lea*, a apărut sub egida *Enciclopediei Mediteranei*. Pentru cititorul român menționăm că *Enciclopedia Mediteranei* ființează în trei ediții, franceză, italiană și arabă, constituindu-se ca o coproducție izvorâtă dintr-un parteneriat dintre diferite edituri de pe țărmurile Mediteranei.

Problematica generală a *Enciclopediei* este de a verifica dacă Mediterana – cu complexitățile sale, diferențele și tensiunile care o traversează – constituie un ansamblu susceptibil de a fi obiectul unei analize și al unei cercetări. Organizarea actuală a cunoștințelor va incita la a merge în sensul acestei ipoteze, deoarece puține științe sunt astăzi aplicabile acestui domeniu, în mod direct sau indirect.

Demersul se va înscrie, pe de o parte, într-o vastă perspectivă istorică, pentru a arăta că antagonismele au generat până la urmă mai puține răni grave decât confluențe și contribuții pozitive. Pe de altă parte, deoarece nu este posibil să urmărim doar identitatea istorică, oricât de bogată și de complexă ar fi aceasta, *Enciclopedia* abordează prezentul, pentru a lua cunoștință de pericolele și de dificultățile care par să se opună astăzi reînnoirii schimburilor dintre culturile mediteraneene. *Enciclopedia* pune deci premisele unei adevărate întreprinderi culturale, care are ambiția de a înscrie Mediterana în centrul dezbaterii actuale, al gândirii și al studierii perspectivelor conform așteptărilor popoarelor mediteraneene.

În studiul consacrat problematicii enunțate mai sus, Paul H. Stahl prezintă în *Introducere* semnificația Mediteranei în calitate de areal cultural, precum și premisele care au dus la această receptare. Mediterana constituie pentru geografi o vastă zonă în care condițiile naturale creează condiții de viață asemănătoare. Pentru științele sociale, Mediterana este un areal cultural, deoarece încă din antichitate contactele dintre societățile de pe cele două țărmuri au fost frecvente. apartenența ulterioară la o singură unitate politică (Imperiul Roman) sau la unități sociale care acoperceau o bună parte a regiunii (Imperiul Bizantin, Imperiul Otoman) au făcut posibile contacte sociale și, prin urmare, schimburi culturale.

Criteriile geografice și criteriile sociale sunt luate adesea în considerare în regăsirea pe teritoriul european a unor zone care ajung regiuni culturale, datele geografice constituind adesea cadrul care favorizează o viață socială comună.

Acesta este și cazul Peninsulei Balcanice, desemnată mai judicios sub numele de regiune culturală a Europei de Sud-Est. Ea a favorizat organizarea unui număr important de instituții de cercetare care doresc să explice particularitățile limbilor locale, ale vieții religioase, ale vieții sociale și așa mai departe, în pofida faptului că populațiile regiunii sunt extrem de variate.

La lucrările lui Ami Boué, apărute către mijlocul secolului al XIX-lea, se adaugă cele ale istoricului Nicolae Iorga, care a definit regiunea, i-a dat numele și a studiat instituțiile într-o manieră comparată. Jovan Cvijić a prezentat la începutul acestui secol geografia umană a Peninsulei Balcanice, iar o lucrare mai recentă a lui P. H. Stahl, *Terra, societă, miti nei Balcani*, Messina, 1993, studiază din perspectivă comparată societățile tradiționale ale regiunii.

Cercetarea proprietății „mediteraneene” se realizează sub mai multe aspecte: *Proprietate și comunitate. Proprietate și tehnică de exploatare; Proprietatea în societățile tribale; Proprietatea în societățile țărănești/rurale; Două excepții notabile.*

Proprietatea, așa cum este descrisă în paginile cărții, nu exprimă punctul de vedere al unui jurist, nu este un studiu de drept în adevăratul sens al cuvântului, ci un studiu de antropologie juridică – nu se prezintă coduri de legi, ci societăți diferite care au un sistem juridic sau altul, bazat îndeosebi pe cutumă.

Principala proprietate, care caracterizează cea mai mare parte a populației formate din țărani, este pământul. Tehnica de exploatare influențează direct formele proprietății: fiind vorba de o agricultură itinerantă, vorbim de o proprietate itinerantă, trecătoare. Cel care exploatează o parcelă câțiva ani la rând devine proprietarul provizoriu al acesteia, până când o abandonează. Alegerea unui teren se poate face în comun, când tribul decide în ce parte a teritoriului său vor fi instalate terenurile arabile pentru anii următori. O dată cu practicile de exploatare ameliorată, stabilă, începe să se vorbească și de o consolidare a sentimentului proprietății individuale și de dezvoltare pe baze noi a spiritului comunitar (de exemplu, fixarea hotarelor proprietăților este de asemenea o întreprindere comunitară, la care ia parte întreg satul).

Concluzia cea mai surprinzătoare la care ajunge cercetătorul este că pretutindeni proprietatea are un caracter comunitar. Dacă aceasta se observă cu ușurință în ceea ce privește zonele comunale, afirmația este neașteptată în ceea ce privește terenurile arabile. Și aici proprietatea păstrează totuși un caracter comunitar, care este evident nu numai când este vorba de grupuri domestice numeroase, ci și în cazul în care aparent proprietatea este a unei persoane. Aceasta primește o proprietate pe care o transmite integral succesorilor: nici o vânzare, nici o înstrăinare nu este posibilă fără acordul grupului: proprietarul-moștenitor nu este decât un administrator.

Înscriindu-se mai degrabă în categoria etnologiei juridice, studiul lui Paul H. Stahl se încadrează foarte bine într-o prestigioasă serie de lucrări cunoscute cititorului străin, lucrări ce au ca temă spații culturale diferite: *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești* (Henry H. Stahl, București, 1958–1960), *Civilizația vechilor sate românești* (Henry H. Stahl, Paul H. Stahl, București, 1968), *Nerej: un village d'une région archaïque* (H. Stahl, București, 1939) ș.a.

*Antoaneta Olteanu*

**SANDA GOLOPENȚIA, *Desire Machines. A Romanian Love Charms Database*, București, Editura Fundației Culturale Române, Colecția „Antropologie culturală”, 1998, 308 p.**

Volumul publicat de Sanda Golopenția este, din mai multe puncte de vedere, o lucrare deosebit de interesantă. În primul rând, este vorba de o actualizare bine venită a preocupărilor pentru un domeniu marginalizat, este vorba de cel al practicilor magice, din a căror mare sferă de activitate autoarea alege farmecele de dragoste, considerate mai bine încheiate și mai plastice, mai expresive decât alte forme ale actului magic. Mai mult, pe lângă farmecele de dragoste deja publicate în România, baza de date alcătuită de autoare mai cuprinde zece texte inedite (28, 29, 30, 34, 35, 36, 41, 55, 109 – colecția Ștefania Cristescu; 111 – colecția Sanda Golopenția).

În al doilea rând, este vorba de un volum în limba engleză (mai bine spus, bilingv, în ceea ce privește textele incluse), fapt ce extinde cercul cititorilor, specialiști sau nu, care se pot bucura de o selecție reprezentativă a principalelor forme de farmece care orbitează în jurul sferei dragostei (de aflare a ursitului, de atragere, de captare a atenției celor din jur, de propițiere, precum și de întoarcere a vrăjilor etc.).

În sfârșit, dincolo de meritele menționate anterior, rolul prezentei lucrări este, poate, mult mai important. Cartea Sandei Golopenția este o prețioasă bancă de date *in nuce*, prin intermediul căreia autoarea încearcă să pună ordine în amalgamul de texte magice specializate de cele mai diferite dimensiuni și structuri, care sunt cunoscute sub același nume – *farmece de dragoste*. Într-adevăr, prin evidențierea și însumarea principalelor elemente care constituie sistemul practicilor magice

circumscrise farmecelor de dragoste (text ritual, gesturi, plante și obiecte magice etc.) ne aflăm în interiorul unei mașinării cu un mecanism aparent simplu, dar de o putere deosebită, care manipulează, spre minus sau spre plus, în concordanță cu legițile mitice (ursitoare, Cartea vieții etc.) destinele oamenilor, în funcție de dorința unora sau a altora: aducere grăbită a ursitului sau „legarca” acestuia, ruperea vrăjilor nefaste sau pur și simplu cochetare cu puterile (supra)naturale – în cazul practicilor premaritale de „ghicire” a viitorului soț.

Într-o privire generală asupra ansamblului lucrării, în introducere (I. *Introducere. Baza de date a farmecelor de dragoste românești*, p. 9–38) este caracterizată sumar baza de date elaborată, care constituie, într-o fază incipientă (lipsind o serie de componente semnificative din dosarul farmecelor analizate), nucleul volumului de față. Baza de date a farmecelor de dragoste românești este de mică întindere, limitându-se strict la domeniul folclorului magic, fiind constituită inițial ca un instrument de lucru științific. Realizată de prof. Sanda Golopenția (de la Brown University), lucrarea s-a bucurat, pe lângă aportul colectivului de traducători, de sprijinul dr. Allen Reaner (director al Scholarly Technology Group de la Brown University), care a fost coordonatorul proiectului.

Răspunzând la întrebarea *Ce sunt farmecele de dragoste?*, autoarea pune accent pe esența psihologică a fenomenului abordat – farmecele de dragoste și practicile magice care le însoțesc, fiind explicate, în primul rând pentru cititorul occidental, ca un fel de tratament psihanalitic complex. Astfel, „farmecele de dragoste sunt forme marginalizate de energie psihologică și de terapie, ce mai pot fi încă întâlnite local în Europa rurală. Pentru lumea intelectuală occidentală, ele pot apărea ca o alternativă recesivă a practicilor psihoterapeutice dominante”. În calitate de psihoterapie, farmecele de dragoste sunt performate în cadrul unor ședințe private, de către un specialist recunoscut (sau, în cazurile mai simple, chiar de „victimă”) în interesul clientului victimizat (din punct de vedere psihologic), prin intermediul unei ficțiuni terapeutice generale (oferite ca răspuns pentru plângeri specifice și cu scopul de a spori capacitatea clientului de autoînțelegere, de autoconsiderație și de putere) și al unor scenarii gestuale caracteristice, în concordanță cu un dogmatism specific (sau teorie).

În continuare este enunțată pe larg această dogmă imuabilă în jurul căreia gravitează farmecele de dragoste. Astfel, în straturile arhaice ale „teoriei dragostei”, care stă la baza farmecelor de dragoste românești, se spune:

1. pentru fiecare ființă umană sunt dați trei parteneri de căsătorie, sortiți în marea ordine a lucrurilor (ursiți de Ursitoare; înscriși în Cartea vieții; meniți de Dumnezeu etc.);

2. este responsabilitatea fiecăruia de a se asigura că se va căsători cu soțul adevărat, cu ursitul (prin intermediul practicilor rituale premaritale din timpul anului – la Crăciun, Sf. Vasile, Paște, Sf. Ion, în zilele de duminică etc.);

3. dacă, din cauză că respectivul s-a grăbit sau din cauza unei „orbiri” existențiale, toți partenerii maritali au fost atrași către alți „soți”, doritorul îl poate „extrage” pe unul dintre ei din mariajul lui sau al ei, considerat a fi un mariaj „nepotrivit”. Prin urmare, cineva poate performa farmece, în interesul propriu sau în interesul altei persoane, pentru a cunoaște ursita (pentru a o „vedea”, a o visa); farmece pentru dezlegarea sau întoarcerea ursitului care s-a combinat nepotrivit cu un soț „greșit” și, în sfârșit, farmece pentru căsătoria cuiva cu ursitul.

Cercetarea Sandei Golopenția își propune să evidențieze principalele tipuri de scenarii ale farmecelor, variante de realizare a teoriei sus-numite. În accepțiunea autoarei, „în mod ideal, un scenariu de farmec combină mențiunea formulelor cu descrierile, comentariile sau sfaturile referitoare la acțiunile psihice și la regulile care guvernează mixtura eficientă a cuvintelor magice cu gesturile magice” (p. 12).

Motivându-și alegerea studiului farmecelor de dragoste, autoarea consideră că scenariile de dragoste pot fi privite ca niște modalități de acțiune-proliferație, asemănătoare cu legile și legițile care funcționează în cultura modernă, reprezentând prototipul pentru orice vindecare simbolică (p. 14). Prin însăși structura sa, un scenariu al unui farmec de dragoste poate fi privit ca o elementară

*mașinărie a dorinței*, în care echipamentul de bază (*hardware*, împrumutând limbajul computerelor) – obiecte magice, substanțe magice, plante magice etc. – este combinat cu un program specific (*software*), reprezentând formule magice, acțiuni magice psihice, pentru a servi unui scop bine definit. „Comparația acestora cu programele de computer poate fi revelatoare, pentru că va pune în lumină gradul de formalism și de abstractizare cuprinse în ceea ce astăzi pentru mulți rămâne eminent o superstiție izolată, exotica și naivă”.

Pe lângă deschiderea către o largă cercetare semiotică a domeniului magiei, în special cel al farmecelor de dragoste, autoarea evidențiază, de asemenea, interesul pe care analiza farmecelor de dragoste îl poate prezenta pentru studiile feministe. „Create de femei, farmecele de dragoste românești reflectă un univers semantic feminin centrat în jurul identității, ocupațiilor, valorilor și acțiunilor feminine” (p. 16).

Vorbind despre structura bazei de date, cercetătoarea constată că, în starea actuală, baza de date a farmecelor de dragoste românești conține peste 800 de fișe, care pot fi cuprinse în următoarele patru mari categorii, definitorii pentru ceea ce înseamnă această *bază de date a farmecelor de dragoste*:

1. formule ale farmecelor – adaptare la fața locului a formulei-tip la sexul, nevoile și viața clientului;
2. tehnici ale farmecelor – îndrumări în proză date de informator sau comentarii ale culegătorului referitoare la componenta nonverbală a farmecului;
3. scenarii ale farmecelor – liste ordonate ale numelor celor ale căror documente cuprind formule sau tehnici, al căror conținut a fost prezentat de informator ca fiind caracteristic pentru același tip de performare a farmecului;
4. dosare ale scenariilor farmecelor – liste ordonate de informație factuală (obținută în timpul interviului), bibliografică (agenți individuali și colectivi, autori, alții decât cel care ia interviul, care au publicat sau republicat același scenariu; reviste care au fost implicate în circulația extra- sau postfolclorică a respectivului scenariu de farmece și, atunci când este posibil, măcar o parte a variantelor din aceeași regiune sau din alte provincii ale României, publicate în secolele al XIX-lea și al XX-lea) și structurală, considerată utilă pentru un cititor din afară sau pentru un viitor cercetător. O parte a informației este imputabilă atât informatorului, cât și culegătorului inițial. Informația structurală a fost extrasă din întrebările referitoare la scenariul farmecului. Spre deosebire de ordinea naturală caracteristică a listelor cu componența scenariilor, ordonarea listelor dosarului este strict convențională.

Informația științifică este codificată în baza de date prin intermediul așa-numitelor *mărci distinctive*. Mărcile (mențiunile) utilizate pentru delimitarea tipurilor variate de informație și ordinea în care acestea pot să apară în dosarul scenariului sunt următoarele:

1. *mențiunea carte*: înainte de referințele bibliografice; de obicei se reduce la numele autorului, anul publicării și pagina ce conține informația necesară;
2. *informator*: urmat de indicarea numelui, vârstei, a științei de carte, a studiilor și, uneori, a naționalității informatorului;
3. *culegător*: urmat de numele culegătorului, atunci când acesta nu este și cel care publică scenariul farmecului;
4. *locul*: înaintea numelui localității în care a fost luat interviul (poate coincide cu localitatea în care trăiește informatorul);
5. *data*: înaintea indicării anului sau, când este posibil, a lunii și zilei în care a fost luat interviul;
6. *variante*: înaintea enumerării, pentru fiecare provincie istorică, a localității sau regiunii în care variantele cu același scenariu au fost culese și a referințelor bibliografice relevante;
7. *funcție*: înaintea numelui românesc dat scenariului de farmec de către informator sau de către cercetător (*de dragoste, de urât* etc.);

8. *tradus*: înaintea numelor membrilor colectivului de traducători;

9.  *timp*: înaintea enumerării tuturor ocurențelor textuale ce se referă la momente, intervale de timp, număr de repetiții specifice acțiunilor magice etc. (*înainte de răsărit, după joc, trei zile la rând, de trei ori pe zi etc.*);

10. *localizare*: înainte de enumerarea tuturor ocurențelor textuale care precizează locul desfășurării magice (*cer, vârful muntelui etc.*);

11. *plante*: înainte de enumerarea tuturor ocurențelor care se referă la plantele magice (*busuioc, urzică, mătrăgună etc.*);

12. *substanțe*: înainte de enumerarea tuturor ocurențelor textuale referitoare la o substanță care este necesară fiecărei acțiuni magice narate de formule sau fiecărei acțiuni reale a cărei performare ideală este definită prin intermediul tehnicilor (*aghiazmă, apă ne-ncepută, argint, păr de țap, de lup etc.*);

13. *obiecte*: înainte de enumerarea tuturor ocurențelor textuale ce precizează utilizarea obiectelor magice în cadrul scenariului (*pană de cocoș, brâu, ac etc.*);

14. *magic*: înainte de enumerarea tuturor ocurențelor textuale ce precizează un act magic (*a lua o gură de apă de la fântână și a o aduce acasă, măcinare în sens invers etc.*);

15. *auxiliar*: înainte de enumerarea tuturor ocurențelor textuale ce se referă la ființe/ajutoare, mitice sau biblice: *Maica Domnului, Sfântul Soare, Sfântul Ion*;

16. *adversari*: înainte de lista tuturor ocurențelor textuale ce se referă la ființe malefice: *trei fermecătoare, nouăzeci și nouă de vrăjitori*.

Informațiile referitoare la mărcile distinctive 9–16 nu sunt incluse în volumul de față.

Avantajele unei astfel de baze de date sunt prezentate pe larg de autoare: „Farmecele pot fi comunicate cititorilor, spre tipărire, în formatul preferat (dintr-o listă de formate propusă de editor): ca super-scenarii ale farmecelor, scenarii ale farmecelor, formule de farmece sau tehnici de farmece, ca unități de bază ale prezentării; în ediții bilingve sau monolingve; cu un dosar limitat la informație factuală sau bibliografică sau extins, pentru a include și analiza structurală; alese după informatori, culegători, locul unde au fost culese, data când au fost culese, timpul sau localizarea specifică fiecărei performări, plante, substanțe sau obiecte folosite, acțiuni fizice etc. Toate acestea sunt deosebit de utile nu numai pentru a răspunde mai exact nevoilor specifice ale utilizatorului, ci și pentru a oferi o perspectivă mai largă asupra subiectului” (p. 31).

Dar, ca să răspundă într-adevăr nevoilor de sistematizare pe care le impune acest domeniu abordat parțial de autoare, în vederea unei potențări a calităților evidente pe care le posedă sistemul de ordonare propus de Sanda Golopenția în volumul de față, se impune dezvoltarea viitoare a bazei de date a farmecelor de dragoste românești. Astfel, aflăm că suplimentarea bazei de date a farmecelor de dragoste deja a început: 20 de farmece franceze sunt deja pregătite pentru a fi introduse în baza de date (care va deveni astfel baza de date generală a farmecelor de dragoste). Etapele următoare de evoluție ar fi:

1. introducerea sistematică în baza de date a farmecelor de dragoste romanice (franceze, italiene, spaniole, portugheze), urmate de scenarii ale farmecelor de dragoste latine, grecești, germanice și slave;

2. introducerea în baza de date a farmecelor de dragoste performate de regulă de hărți (spre deosebire de farmecele europene, care sunt de regulă create și performate de femei), cum sunt, de exemplu, cele din insulele Trobriand (culese de Bronislaw Malinowski) și ale indienilor americani;

3. adăugarea la materialul farmecelor de dragoste a legendelor, basmelor și memoratelor legate de farmece și performarea lor;

4. suplimentarea bazei de date a farmecelor de dragoste românești cu hărți, ilustrații ale plantelor, ilustrații ale obiectelor magice, fotografii ale informatorilor, ilustrări gestuale (atunci când este posibil) și alte materiale vizuale, deosebit de necesare.

Deosebit de incitantă, cercetarea Sandei Golopenția se dovedește a fi într-adevăr un instrument deosebit de util pentru cercetarea sistematică și sistemică a gândirii populare, a domeniului foarte larg

al spiritualității populare, a cărei parte integrantă o constituie și *farmecele*. Completată cu materiale din alte arii culturale, înrudite sau nu, baza de date a farmecelor de dragoste poate servi drept model perfectibil, în funcție de particularități, și pentru alte specii ale spiritualității populare, cu precădere atunci când este supusă unui proces susținut de formalizare (*basme, cântece istorice, balade, cântecul liric, snoave, ghicitori etc.*)

Antoaneta Olteanu

## CĂRȚI ȘI PUBLICAȚII PERIODICE STRĂINE PRIMATE LA REDACȚIE

1. *Acta Museorum Italicorum Agriculturae*, nr. 16 (1996–1997), Milano, 1998, 118 p.
2. *Annals of the Naprstek Museum Praha*, vol. 19, Praha, 1998, 115 p.
3. *Bayerische Blätter für Volkskunde*, vol. 25, nr. 3, Würzburg, 1998, 129–208 p.
4. *Bollettino del Centro Interuniversitario di Ricerche sul „Viaggio in Italia”*, nr. 33–34, fascicoli I–II, Torino, 1996, 340 p.
5. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, vol. XLII, Tartu, 1998, 257 p.
6. *Einografia Polska*, vol. XLII, nr. 1–2, Warszawa, 1998, 228 p.
7. *Folia Ethnographica. Supplementum ad Acta Musei Moraviae*, vol. 32, Brno, 1998, 197 p.
8. *Glasnik Etnografskog Muzeja*, vol. 60, Beograd, 1996, 262 p.
9. *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes*, vol. 47, Wien, 1998, 279 p.
10. *Jahrbuch für Volksliedforschung*, vol. 43, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1998, 271 p.
11. *A Janus Pannonius Muzeum Ekvonyve*, nr. 41–42 (1996–1997), Pécs, 1998, 115–157 p.
12. *Lares. Rivista trimestriale di studi demotnoantropologici*, vol. LXIV, nr. 1, Firenze: Leo S. Olschki, 1998, 149 p.
13. *Literatura Ludowa*, vol. L, nr. 1, 2, 3, 4/5, 6, Wrocław, 1997, 64 p.+73 p.+79 p.+119 p.+63 p.
14. *Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych*, vol. LXXXI, Poznan/Warszawa/Wrocław, 1997, 336 p.
15. *Lunda Linjer*, nr. 16, Lund, 1996, 46 p.
16. *Mathesis*, vol. 7, Viscu: Universidade Catolica Portuguesa, 1998, 390 p.
17. *Mousaion*, vol. XVI, nr. 2, Pretoria: University of South Africa, 1998, 116 p.
18. *Musikforum*, vol. 34, nr. 89, Mainz: Schott Musik International, 1998, 131 p.
19. *New Sound. International Magazine for Music*, nr. 11, 12, Belgrade, 1998, 159 p.+173 p.
20. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, vol. 101, nr. 4, Wien, 1998, 391–558 p.
21. *Population and Development Review*, vol. 24, nr. 2, 3, New York, 1998, 203–428 p.+429–673 p.
22. *Pro Ethnologia. Publications of Estonian National Museum*, vol. 5, Tartu, 1997, 80 p.
23. *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, vol. 43, Bonn und Munster, 1998, 270 p.
24. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, vol. 94, nr. 2, Basel, 1998, 137–262 p.
25. *Totem. Journal du Musée d'Ethnographie de Genève*, nr. 23, Genève, 1998, 8 p.
26. *Zeitschrift für Kultur Austausch*, vol. 48, nr. 3, 4, Stuttgart, 1998, 114 p.+146 p.

**NOTĂ:** Cărțile și publicațiile periodice străine primite la redacția noastră pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brâiloiu” al Academiei Române.

Rubrică realizată de  
Elena Berceanu





Au apărut:

Academia Română  
MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR  
Tomul VII (1993)

În sumar:

- **ELENA SECOȘAN** și MARIA BÂTCĂ, *Costumul popular al Dunării de Jos. Origini și evoluție*
- ILIE MOISE, *Sibiul – centru cultural-științific racordat la cercetarea academică românească*
- CONSTANTIN COSTEA, *Repere istorice în evoluția jocurilor feciorești*
- TITUS MOISESCU, *Muzicieni români – pagini epistolare*
- PETRE FLOREA, *Domnul de Rouă* (studiu monografic)
- ALEXANDRU DOBRE, *Documente etnofolclorice românești*
- ALEXANDRU DOBRE, *Considerații etnofolclorice pe marginea unui eveniment istoric: Intrarea triumfală a lui Mihai Viteazul în Alba-Iulia – 1 noiembrie 1599*
- ALEXANDRU DOBRE, *Adnotări pe marginea unei comunicări academice: V.A. Urechia, Inscricțiuni după manuscrise. Comunicări și note*

Academia Română  
MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR  
Tomul VIII (1994–1996)

În sumar:

- SABINA ISPAS, *Legenda populară românească tradițională între „canonic” și „apocrif”*
- GHEORGHE OPREA, *Structuri sonore în repertoriul obiceiurilor de peste an (I)*
- MARIA BÂTCĂ, *Mărci reprezentative ale costumului popular tradițional din Transilvania: cămașa cu „ciupag” și zadia cu „trupul vânăț”*
- RADU OCTAVIAN MAIER, *Meșteșuguri țărănești. Prelucrarea fibrelor vegetale și animale în mediul rural românesc*
- ALEXANDRU DOBRE, *Documente etnofolclorice românești. Mărturia cu sufletul, jurământul pe Tetraevanghel, cartea de blestem*

**Tipografia Stelian:**  
**Tel: 25022.81**



LUCRĂRI APĂRUTE  
ÎN EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR, tomul VIII/1994–1996,  
1997, 232 p.

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR  
„CONSTANTIN BRĂILOIU”, serie nouă, tomul 8/1997, 1998, 230 p.

CONSTANȚA CRISTESCU, *Chemări de toacă*, București, 1999, 400 p.

În București, cărțile și revistele publicate la Editura Academiei  
Române pot fi procurate din următoarele librării:

Librăria ACADEMIEI, Calea Victoriei nr. 12A, tel. 313.85.88;

Librăria LUCEAFĂRUL, B-dul Unirii nr. 10, bl. 7B, tel. 315.56.74;

Librăria MINERVA, Calea Victoriei nr. 126, tel. 650.39.43;

Librăria EMINESCU, B-dul Regina Elisabeta nr. 5, tel. 315.87.61;

Librăria SADOVEANU, B-dul Magheru nr. 68, tel. 211.29.65;

Librăria UNIVERSUL, Calea Moșilor nr. 62–68, tel. 315.70.70, int. 119;

Centrul de Carte al EDITURII ACADEMIEI ROMÂNE, Calea  
Victoriei nr. 178.

ISSN: 1220 – 5370

REF, tom. 44, nr. 2–3, p. 135–272, București, 1999