

P. 326

1671

REVISTA
DE
ETNOGRAFIE
ȘI
FOLCLOR

Tomul 36

5-6

1991

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

<https://biblioteca-digitala.ro>

Inw. 10047

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor-șef :

ALEXANDRU DOBRE

Membri :

Acad. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA ; acad. ION COTEANU ;
prof. ALEXANDRU BALACI, membru corespondent al Academiei
Române ; TIBERIU ALEXANDRU ; STANCA CIOBANU ; ION
H. CIUBOTARU ; NICOLAE CONSTANTINESCU ; CONSTAN-
TIN COSTEA ; ION CUCEU ; IORDAN DATCU ; GABRIEL
GHEORGHE ; ION GHINOIU ; ION ILIȘIU (redactor-șef adjunct) ;
SABINA ISPAS (secretar responsabil de redacție) ; MARIN MARI-
AN ; ILIE MOISE ; I. OPRÎȘAN ; SPERANȚA RĂDULESCU ;
MIHAIL M. ROBEA ; BORIS ZDERCIUC.

Responsabil de număr :

MARIN MARIAN

Autorii sînt rugați să înainteze articolele și recenziile dacti-
lografiate la două rînduri. Tabelele vor fi dactilografiate pe pagini
separate, iar dactilogramele și notele muzicale vor fi executate în
tuș, pe hîrtie de calc. Tabelele și ilustrațiile vor fi numerotate în
continuarea celor din text. Se va evita repetarea aceluiași date
în text, tabele și grafice. Explicația figurilor din text se va face în
ordinea numerelor. Titlurile revistelor citate în bibliografie vor fi
prescurtate conform uzanțelor internaționale.

Responsabilitatea asupra conținutului revine exclusiv autorilor.

În țară vă puteți abona prin intermediul birourilor de poștă.

Toate comenzile externe pentru revistele apărute la Editura
Academiei Române se vor adresa la ROMPRESFILATELIA,
Sectorul export-import presă, P. O. Box 12—201, telex 10376,
prsf r 78104, București, Calea Griviței nr. 64—66.

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

La „Revue d'ethnographie et de folklore” parait 6 fois par an.
Toute commande de l'étranger pour les revues parues aux Editions
de l'Académie Roumaine sera adressée à ROMPRESFILATELIA,
Sectorul export-import presă, P. O. Box 12—201, telex 10376,
prsf r 78104, Bucarest, Calea Griviței 64—66, Roumanie.

En Roumanie vous pouvez vous abonner par les bureaux
de poste.

APARE DE 6 ORI PE AN

ADRESA REDACȚIEI
București
71102 Calea Victoriei 125

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 36

1991

Nr. 5-6

SUMAR

STUDII

- H. GULEA, NICOLETA GOATU, Etnologia orașului — considerații etnosociologice (un program de cercetare etnologică a urbanului) (I) 207
 MARIN MARIAN, Adagiu folcloric la un concept psihanalitic 241

ISTORIA FOLCLORULUI ȘI A FOLCLORISTICII

- ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, Radu Niculescu. Schiță de portret 249
 GH. PAVELESCU, O valoroasă culegere de folclor din 1865 253
 ION I. DRĂGOESCU, Andrei Birseanu — corespondență inedită către Simion Mehedinți 259

NOTE ȘI DISCUȚII

- STANCA CIOBANU, Sentimentul continuității în cultura populară românească 263
 IULIAN CHIVU, O secvență-simbol din ritualul funebru în satele de pe Burdea 266
 NICOLAE COJOCARU, Mitul ursitoarelor în opera lui Mihai Eminescu 269
 MIHAI RĂDULESCU, Mihai Vulcănescu — o mitologie ornitologică personală 273

RECENZII

- C. CIUCHINDEL, *Folclor vechi românesc*. Ediție îngrijită, prefață, note și bibliografie de . . . , București, Editura Minerva, 1990 (Al. Dobre) 275
 LUTZ RÖHRICH, *Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten*, Freiburg — Basel — Wien, Herder, 1986, 4 vol. (Constantin Negreanu) 277
 G. L. PERMJAKOV, *Osnovi strukturnoi paremiologii*, Moscova, 1988 (Dumitru Stanciu) 278
 ELISABETH SCHULZE-BUSACKER, „*Phylomena*”, une révision de l'attribution de l'œuvre, in „Romania. Revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes”, fondée en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiée par Jacques Monfrain, nr. 4 (1986): *Des „Disticha Catonis” en Espagne, Italie et France*. Actes du Colloque International EUROPIHRAS 88, Phraséologie Contrastive, Klingenthal — Strassbourg, 12-16 mai 1988: *La moralité des fabliaux. Considération stylistique*. Publications de l'Université de Rouen. Ouvrage n° 83, PUF; *Proverbe ou sentence: essai de définition*, in *La Locution*. Colloque international, Université Mc Gill, Montréal, publ. in „Le moyen français. Revue d'études linguistiques et littéraires” (Gabriel Gheorghe) 281

REF, tom 36, nr. 5-6, p. 205-290, București, 1991



REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 36

1991

N^{os} 5-6

SOMMAIRE

ÉTUDES

- H. CULEA, NICOLEȚA COATU, L'ethnologie de la ville — considérations ethno-sociologiques (un programme de recherche ethnologique de l'urbain) (1) 207
MARIN MARIAN, Adage folklorique à un concept psychanalytique 241

HISTOIRE DU FOLKLORE ET DE LA SCIENCE DU FOLKLORE

- ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA, Radu Niculescu. Esquisse de portrait 249
GH. PAVELESCU, Un prestigieux recueil de folklore de 1865 253
ION I. DRĂGOESCU, Andrei Birseanu — correspondance inédite à Simion Mehedinți 259

NOTES ET DISCUSSIONS

- STANCA CIOBANU, Le sentiment de la continuité dans la culture populaire roumaine 263
IULIAN CHIVU, Une séquence-symbole du rituel funèbre dans les villages de la vallée de Burdea 266
NICOLAE COJOCARU, Le mythe des fées dans l'œuvre de Mihai Eminescu 259
MIHAI RĂDULESCU, Mihai Vulcănescu — une mythologie ornithologique personnelle 273

COMPTES RENDUS

- C. CIUCHINDEL, *Folclor vechi românesc*. Edition, préface, notes et bibliographie par . . ., București, Editura Minerva, 1990 (Al. Dobre) 275
LUTZ RÖHRICH, *Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten*, Freiburg — Basel — Wien, Herder, 1986, 4 vol. (Constantin Negreanu) 277
G. L. PERMJAKOV, *Osnovi struclurnoi paremiologii*, Moscova, 1988 (Dumitru Stanciu) 278
ELISABETH SCHULZE-BUSACKER, „Philomena”, une révision de l'attribution de l'oeuvre, in „Romania. Revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes”, fondée en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiée par Jacques Monfrain, nr. 4 (1986): *Des „Disticha Catonis” en Espagne, Italie et France*. Actes du Colloque International EUROPHRAS 88, Phraséologie Contrastive, Klingenthal — Strassbourg, 12-16 mai 1988: *La moralité des fabliaux. Considération stylistique*. Publications de l'Université de Rouen. Ouvrage n^o 83, PUF; *Proverbe ou sentence: essai de définition*, in *La Locution*. Colloque international, Université Mc Gill, Montréal, publ. in „Le moyen français. Revue d'études linguistiques et littéraires” (Gabriel Gheorghe) 281

ETNOLOGIA ORAȘULUI—CONSIDERAȚII ETNOSOCIOLOGICE (un program de cercetare etnologică a urbanului) (I)

H. CULEA, NICOLETA COATU

1. TEORIA OBIECTULUI

1.1. Dileme etnologice generale

Dilema care ni se conturează dintru început este cea a recunoașterii fie a unui singur sistem al „datului” (specificul național, *grosso modo*) ca „specificitate holistică” unitară și marcată de unicitate, fie a unei pluralități de sisteme ale datului (intra-naționale, zonale, locale). Din rațiuni strict metodologice, opțiunea noastră în lucrarea de față este pentru un sistem al „datului” concret-istoric, acut diferențiat intra-național (deci zonal, local etc.), avînd drept conținut mediile etnoculturale creatoare de modele specifice (particulare) locale, de grup etc.

„Datul” concret, conceput ca dimensiune a fenomenului social total (în sensul dat termenului de M. Mauss), particularizează, „colorează”, nuanțează într-un anumit fel, specific, întreaga fenomenologie socioculturală care, disociată pe „orizontală”, se exprimă prin cunoscutele structuri ale culturii materiale și spirituale (ale modului de viață în primul rînd), iar disociată pe „verticală”, dezvăluie „palierii” ale fenomenului social total¹, de felul :

- a) suprafața morfologică (fizică, obiectuală);
- b) conduite colective de utilizare (uneori și de producere) standardizate și statuate, formalizate și organizate;
- c) modele ce ghidează doar conduitele, în relație cu anumite roluri și atitudini;
- d) sistemul de „deprinderi anterior dobîndite”, difuz și informal, sub formă de practici, moravuri, rutine, stiluri mai flexibile, care pot fi denumite „populare” în accepția cea mai largă;
- e) conduite de rol, deci instituționalizate;
- f) atitudini colective: virtualități, preferințe;
- g) interpretări simbolice;
- h) conduite novatoare;
- i) idei și valori ce conferă sens;
- j) implicări psihice, stări de mentalitate, judecăți și prejudecăți colective.

În ipoteza de bază a lucrării de față etnocultura rezultă dintr-o amplă combinare a palierelor „verticale” (între ele) și a tuturor cu „ori-

¹ Vezi teoria fenomenului social total la M. Mauss (*Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1966) și teoria palierelor fenomenului social global la G. Gurvitch (*Traité de sociologie*, Paris, PUF, I, II, 1958—1960).

zontala" fenomenului social total, după regulile oricărei judecăți matriciale folosite pentru relevarea specificului local.

Un punct de vedere sintetic ne permite să afirmăm că :

1. etnoculturalul constituie doar o dimensiune a socioculturalului, și anume ca :

— „sistem al datului” („sistemul de deprinderi anterioare”) intricat, în pondere totală sau parțială, în oricare dintre palierele fenomenului social total și afirmat ca dimensiune a fenomenului social global ;

— specificitate locală, „traseu sociocultural ireductibil” sau, altfel spus, „biografia lucrurilor” în sensul de „inactual real” și „concret ideal” ;

2. etnoculturalul, ipostaziat (și ca dimensiune) în macrostructurile socioculturalului, se prezintă ca specific național (cultură națională), iar ipostaziat în „mezo” și „microstructuri” sociale se prezintă ca „medii populare” dinlăuntrul unităților, relațiilor și grupurilor umane (fenomenologia socioumană proliferată de acestea), în primul rînd a interrelațiilor comunitare ;

3. etnocultura reprezintă contraponderea centripetă la tendințele centrifuge ale socioculturii și se exprimă — de pildă în contemporaneitate — prin „coeficientul de rezistență” la tendințele de specializare fără specific național (ale culturii cărturărești) sau de masificare și uniformizare ale unei culturi de masă mozaicate sau/și ideologizate.

Etnocultura, fenomenologia ei nu sînt atît de „transparente” încît să-și dezvăluie lesne palierele și aspectele ca fenomen social global. Doar cercetarea — și nu fără deosebită trudă — le poate pune în evidență, prin operațiuni sofisticate analitice și de sociografiere, mai aproape de tehnica radiografiei decît a „grafiilor” curente. Astăzi „asaltul” asupra fenomenologiei socioculturale (pentru disocierea orizontalei și a verticalei fenomenului social total) revine unui întreg corpus de discipline specializate sau/și integrate. A aduce *sub speciaie etnologica* o puzderie de obiecte, activități, opinii ale socioculturalului, ca „texte umane” aflate în contexte urbane date, presupune aflarea unui *ireductibil* prin mijlocirea căruia să fie găsit numitorul comun într-o fenomenologie atît de diversă ca cea studiată îndeobște de etnografie, folcloristică, dialectologie, etnosociologie ș.a. Cercetările concrete de etnologie urbană, în măsura în care își găsesc legitimitatea epistemică, nu pot fi decît cercetări de etnografie, folcloristică, dialectologie și etnosociologie, *integrate*; perspectiva etnologică este însă cea care conferă temeiurile teoretice și metodologice ale acestei integrări, respectiv... *filozofia ei*. Teoria unei abordări etnologice conjugate, în general, în mediile urbane mai ales, rezidă în elucidarea problemei *ireductibilului*, a etnosului aflat în interstițiile unui socius posibil de disociat ca natură, creativitate și forme de expresie etnoculturale.

1.2. Socius și Etnos — generalități

Dăm aci *Socius*-ului accepția de modalitate (re)structurată a „socialului”, cu tendința (*trend*) aducerii proteice „materii sociale” în ipostaza de sistem social economic, de „orînduire a cadrelor și manifestărilor” economice, juridico-morale, spirituale etc. în moduri relativ distincte de producere și reproducere a vieții în grup a oamenilor.

Etnosul desemnează structura dimensiunilor „comunitare” ale unei colectivităţi istoriceşte constituite şi perpetuate în timp pe temeuri ca : tradiţie, solidaritate, limbă, trăsături antropologice (fizice şi socio-culturale), umanizare a mediului (teritoriu etc.), fizionomie psihică (caracterologie), trăire şi retrăire a identităţii (patriotism etc.) ş.a.

Socialul (de la *socius*, lat. ‘soţ, tovarăş, asociat’) a apărut o dată cu cele mai elementare şi primordiale (ca să nu spunem primitive) forme de asociere dintre om şi om, adică dintotdeauna, din *illud tempus*. Dinamica socialului evidenţiază o devenire continuă a acestor forme de asociere, cum şi a tuturor „lucrurilor” (sens durkheimian) care prin natura lor îşi au originea în sau depind de societate.

Răspunsul modern dat întrebării referitoare la esenţa şi structura societăţii (ce este societatea : natura şi esenţa ei) a luat succesiv sau simultan forma aşa-ziselor teorii : 1. organiciste ; 2. contractualiste ; 3. economiste ; 4. psihologiste ; 5. formaliste ; 6. relaţioniste ; 7. universaliste ; 8. obiectiviste ; 9. factorialiste ; 10. spiritualiste, 11. sociogeografiste ş.a. Dat fiindcă în mai toate teoriile enunţate complexul socius nu apare relaţionat cu etnosul, ne face să zăbovim în cele ce urmează asupra teoriei tradiţiei şi solidarităţii, în care aceste două realităţi sînt considerate din unghiul înriuririi lor întru particularizarea vieţii sociale. Socius-ul presupune nu doar coexistenţa indivizilor, influenţa lor reciprocă, conştiinţa unui scop comun etc., ci şi o ordine durabilă, o continuitate şi o tradiţie pentru ca orice societate să fiinţeze ca o particularitate concretă, specifică.

Ăjungem în acest sens din nou la problema „datului”, antamată mai sus şi pe care o vom relua din perspectiva unor idei generale referitoare la triada Tradiţie—Inovaţie—Identitate.

La o primă abordare s-ar părea că ireductibilul etnologic al socialului rezidă în partea de tradiţie şi solidaritate², ca factor de coeziune socială de un fel deosebit — comunitară — şi producător de modele îndătinat, posibil de regăsit în atitudini, comportamente şi situaţii chiar foarte depărtate de ... izvorul lor. Trecutul se interiorizează astfel în fiecăruia şi rezidă în Noi : este mai adîncul şi poate neştiutul din Noi înşine, ca fiinţă socială. Sau, cum ar spune C. G. Jung (vezi *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 1963) : „Viaţa mi-a apărut întotdeauna ca o plantă care trăieşte prin rizom³ sau chiar dacă tulpina se ofileşte întotdeauna”. Acest rizom poate fi arhetipul sau naţia, neamul, familia, copilăria, convingerile, întreg traseul cultural-comunitar şi existenţial. Toate acestea ne sînt date, înrădăcinate, întipărite ca identitate primară, ca „inconştient colectiv”, ele sînt partea genuină, simplă, autentică, neelaborată ca strategie socială raţională ci ca parte imaginativ-creativă, devenită „dat”, mitos, din orice socius.

Tradiţie şi solidaritate nu înseamnă însă numai trecut îndepărtat, ancestralitate, copilărie (a „socializării etnologice” — lingvistice, folclorice, general stilistice), ci şi „generaţie”, în succesiunea unor categorii sociale, stări socioculturale, mentalităţi, contexte spaţiale şi temporale comune, matrice stilistice ş.a.

² În literatura noastră de specialitate au operat sinteze oameni de ştiinţă precum P. Andrei (vezi *Sociologie generală*, Craiova, 1936), T. Speranţia (*Introducere în sociologie*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, I, 11).

Tradiția și solidaritatea pot acționa și în plină actualitate ca transmisiuni ale ideilor, ale impulsurilor, ale felului de a gândi și simți lucrurile — de la înaintași la urmași, de la cei solidari în toate cele. Căci dacă tradiția este „populară” pe verticala autorității (paternalității) charismatice, solidaritatea își instituie substanța prin orizontalitatea deschiderii omului către om.

Dintre toate formele autorității (de drept, personale, instituționale, valorice etc.), cele exersate cu precădere în contexte etnologice sînt cele charismatice, de *leadership* informal, de fascinație „magică” și vrajă (vezi importanța acestora din urmă în culturile populare).

Tradiția și solidaritatea — în sau fără conexiune directă cu autoritatea — explică numeroase manifestări de etnocultură, fie în expresiile ei existențial-comunitare, fie în reverberațiile ei spirituale, marcate de diversitate. Diversitatea afectează însăși tradiția pînă în chiar fondul ei. Încrucișările etnice (biologice, de civilizație și cultură) provoacă schimbări în însăși etnia componentelor, particularitățile comune (de limbă, descendență ș.a.) vîdindu-se tradiție „en marche”. Ample procese istorice de aculturație conferă o fizionomie dinamică nu doar generațiilor ce se succed, ci chiar uneia și aceleiași generații. Copiii nu sînt doar ai părinților lor, ci și ai timpului lor; de aceea, în succesiunea lor, generațiile găsesc și aduc mereu ceva nou, o realitate socială obiectivă și un spirit al timpului (Zeitgeist) la care parțial au contribuit și pe care parțial l-au găsit de-a gata, asumîndu-și-l.

Inovația și tradiția, mediile tradiționale și inovaționale, în general, sînt deopotrivă factor de sociocultură și etnocultură. De unde și necesitatea conceperii *ireductibilului etnologic* în relație cu echilibrul fragil dintre acești doi termeni ai dialecticii identității și specificului.

În limbajul de toate zilele, urmărind de pildă felul cum trăiesc, maniera cum se poartă și se exprimă indivizii, grupurile, obișnuim — nu în afara a nenumărate prejudecăți și stereotipii cărora le plătim uneori un tribut grav de subiectivitate — să le atribuim etniei (țigan, maghiar, evreu, român etc.), provinciei (ardelean, oltean etc.), zonei, originii sociale (țăran, „țărănoi” — sens peiorativ, muncitor etc.), mediului rezidențial (mahala, centru etc.), caracterologiei (vezi tipurile „nașagialești” notorii) etc.

În fapt, identitatea etnologică a indivizilor și grupurilor (identitate care ar putea fi disociată de cea biologică și socială) constituie o rezultantă complexă a socializării generațiilor succesive (socializare concepută sub forma „verigilor”, „inelelor” unui arbore genealogic dat) și a constituirii unui fond comun de reacții „date”, neelaborate ad hoc. Acest fond comun, în continuă dinamică (virtual—actual), nu este altceva decît o ipostaziere a mediului etnocultural cu înfriurii centripete (de repliere a insului întru entitatea sa comunitară).

Mediile centripete, în societățile moderne, sînt dublate de mediile centrifuge — contrabalansîndu-le chiar pe acestea — în tendința lor de a distanța insul de arborele al cărui ram este. Astfel, slăbirea coeziunii unor comunități prin dispersarea membrilor, asimilare etc. sau, dimpotrivă, revenirea la „rizom” (reconvertiri, căutarea identității) urmează îndeaproape pe de o parte pulsuniile sociale ale anomizării și, pe de altă parte, reacțiile la anonimatul autodizolvant.

Socius și etnos nu prezintă dezvoltări paralele și nu se exprimă ca o funcție lineară: etnosul vădește o relativă rămânere în urmă față de ritmul alert al socius-ului dar, în același timp, îl configurează specific (pe acesta din urmă). Istoria înregistrează numeroase cazuri de involuție ale unor întinse arii de etnicitate; sînt însă cunoscute și surprinzătoare supraviețuiri ale etnosului în societăți dezetnicizate. Există popoare renăscute ca din cenușă. Manifestări ale etnosului stagnate o vreme pot revigora și înflori chiar în momente cînd socius-ul slăbește sub raportul forțelor sale centrifuge.

Orașul modern, cu incipientele sale medii comunitare (uneori de o varietate surprinzătoare), se oferă ca un laborator inedit de experimentări în acest sens. În căutarea unei Identități, amenințată de societatea hiperindustrializată și de consum, de tirania totalitară sau comunismul primitiv, orașeanul de azi valorifică medii centripete, făurindu-și structuri comunitare, care refac prin neam, familie, localism etc. rădăcini uneori pierdute. Disciplinele etnologice, pivotînd în jurul ireductibilului etnocultural, dezvoltă azi o problematică a mediilor „vieții particulare” (în sens de locale) a oamenilor, interpuse între cadrele realității sociale general-instituționalizate, formalizate etc. și contextele lor nemijlocite de viață. Pe liniamentele vieții lor particulare, ale modului de viață nemijlocită, oamenii orașelor de azi dezvoltă o cultură specifică: etnocultura mediilor urbane.

1.3. Panorama aspectelor orașului

La suprafață orașul se dezvoltă ca un peisaj fizic amenajat, în care sălășluiesc: un conglomerat de locuințe, fabrici, șantiere, uzine, vehicule, bastimente — de asistență sanitară, școlare, culturale ș.a. — „felurite alte construcții de folosință publică, monumente, parcuri etc. și, bineînțeles, oameni, o aglomerație de oameni aflați în incinta spațiului construit sau într-un du-te-vino exterior, ritmat de ocupații, interese, activități, nevoi ș.a.m.d. În străfunduri, spațiul urban se relevă ca spațiu social-economic, juridic, politic, spiritual — structurat în urma unor plurale intercondiționări presupuse de procesul de producție (materială și spirituală), de relațiile interumane corespunzătoare acestora sau dependente de situații tipice gestate în grupări umane dintre cele mai felurite — de la cele profesionale pînă la asocierile „gratuite”.

Corelarea „matricială” a orizontalei și a verticalei unei aglomerări urbane permite dezvoltarea pluralității de funcțiuni, sincretice sau specializate, îndeplinite de unitățile sociale ale orașului.

O întregă „baterie” de discipline social-umane se apleacă azi asupra spațiului urban. Orașele sînt studiate de științele sociale în mai mare măsură decît satul, considerat altădată fiec al disciplinelor etnologice³.

Geografia urbană studiază fenomenul, sistemul și funcțiile orașului din punctul de vedere al spațiului urban (condiții spațiale de amplasare și extensiune a comunicațiilor, rezidenței, comerțului, industriei ș.a.), al concentrării urbane, al spațiului trăit și perceput, al șederii și mișcării, al climei și salubrității etc.

Urbanistica prelungește atari preocupări în relație cu: alegerea amplasamentelor unui oraș, zonificarea (industrială, de locuit, plantată,

³ Vezi *Current Sociology*, seria *Methods in Social Sciences*, 1960—1975.

amenajări comunale etc.), proiectarea oraşului în întregime ori resistematizarea şi modernizarea în perspectiva unor concepţii date (cu accente pe monumentalitate şi solemnitate, pe un tip de „urbanism romantic”, pe ideea „oraşelor verzi” ori pe unitatea dintre funcţie, modul de construcţie, economie şi expresie plastică). Urbanişti împreună cu edilii oraşelor cuprind într-o viziune de ansamblu problematica complexităţii drumurilor, a zonelor de ocupare a solului şi a activităţilor de optimizat.

Sociologia analizează la rindul ei oraşul ca organizare socială cristalizată, vizind o problematică vastă, revendică şi de etnografie. Avem în vedere: locuinţa (structura, fluxul, confortul, autonomia, dimensiunea, satisfacţia şi expectaţii, mobilitatea), educaţia, cultura (animaţia, difuziunea etc.), securitatea (protecţia, prevenirea accidentelor etc.), comunicaţiile (circulaţia, transportul, telecomunicaţia, informaţia etc.), administraţia, producţia, distribuţia (comerţ, bunuri şi servicii, publicitate, vitrinele şi reclamele oraşului etc.), solidaritatea (forme de sociabilitate etc.) — atît din punctul de vedere al funcţiei acestora în satisfacerea trebuinţelor şi expectaţiilor umane, cît şi al relaţiilor umane şi unităţilor sociale. Metodele de cercetare socială în urban, folosite de ştiinţele oraşului, conturează demersuri diacronice şi sincronice. În primul sens: studii privind evoluţia zonei în timp — evenimente, fapte, personalităţi. Printre studiile sincronice amintim în principal pe cele economice (producţie, circulaţie, distribuţie, comerţ), geografice (caracterele fizice ale spaţiului), ecologice (interrelaţiile dintre populaţie, mediu, aspectele şi nivelul tehnologiei, organizare socială etc.) ş.a.

Organizarea socială a mediului urban sub forma socioculturii (ierarhia formelor şi raporturilor sociale etc.) şi a etnoculturii (integrată în mediul tradiţional, în grupe primare şi secundare), influenţa psihosociologică intramedii, relaţii de familie şi parentale, grupările pe cartiere şi rezidenţe, formele de asociere particulară, formele noi de sociabilitate (grupări comunitare, de vîrstă, categorie, confesiuni, organizaţii, instituţii) au directă tangenţă şi cu preocupările etnologiei.

Migraţia şi integrarea culturală în urban a feluritelor „valuri” de populaţie, de sorginte socială şi rezidenţială extrem de variată, sporeşte considerabil etnoculturile mediului urban, stau în centrul atenţiei mai multor discipline sociale şi umanistice. Organizarea socială în mediul urban prezintă pentru etnologie un vast spaţiu de observare, deoarece trimite la studiul structurilor şi instituţiilor, al comportamentului grupurilor al relaţiilor sociale, al personalităţii de bază ş.a.

Se ştie că transformările sociale din mediul urban afectează ansamblul grupurilor sociale şi principalele instituţii. O cercetare aprofundată şi exhaustivă a acestora într-o mare aglomeraţie este practic imposibilă. De aceea tehnica eşantionării prelevează unităţi semnificative de ordinul familiilor, întreprinderilor, grupurilor locale, asociaţiilor etc.

Problematica contextelor de specializare şi forjare a valorilor culturii tehnice, ştiinţifice şi umanistice sînt studiate de ştiinţa socială atît în sistematica lor proprie, cît şi în haloul „mentalităţilor” şi „mediilor populare” prin care reverberează.

În noile medii urbane socializarea individului se operează la intersecţia celor „trei culturi”: specializate, de masă, popular-etnoculturale; constatarea e valabilă de la „trebuinţe” şi expectaţii pînă la integrări şi satisfacţie.

1.4. Trinitatea etnoculturalului. Comunitarul, mentalitatea „neofoleorică” şi mediile oraşului — ea trinitate a etnoculturalului

Din punct de vedere etnologic conceptele de *sociocultural* şi *etnocultural* acoperă, primul, întreaga sferă a vieţii sociale a omului, iar al doilea, dimensiunea particulară, specifică a acesteia, condiţionată de conjugata acţiune diferenţiată a tradiţiei, solidarităţii şi identităţii.

Sfera socioculturalului fiind cea mai largă vizează, de exemplu în societăţile moderne, o varietate de tipuri, forme şi moduri culturale şi sociale. În contemporaneitate coexistă societăţi cu moduri de producţie şi feluri de trai diferite; existenţa, conştiinţa şi creativitatea culturală a omului modern, urban în primul rând, poartă mărcile diverselor tipuri culturale: cărturăreşti, acut specializate; de masă şi populare, precum şi a unei multitudini de genuri, specii şi forme de cunoaştere. În acest din urmă sens, de pildă, pot fi disociate *genuri cognitive* de tipul „sistematico”-ştiinţific, filozofic, artistic, ideologic; *moduri de cunoaştere*: „simţul comun” (cunoaşterea intuitivă directă), cunoaşterea empirică, cunoaşterea teoretică (reflexivă, speculativă, conceptuală, simbolică, imagistico-abstractă). Pluralitatea şi polivalenţa tipurilor culturale, aflate în aceeaşi structură globală, se exprimă uneori tensional, conflictual, spărgînd chiar, mai rar, unitatea. Exemple benigne de stări tensionale sînt de pildă cele care se referă la antinomia dintre specializare culturală (inclusiv în domeniul artei) şi democratizare culturală, dintre omogenizare şi diferenţiere, dintre omul tradiţional şi cel inovaţional.

Personalitatea culturală a omului urban nu se află în afara procesului evolutiv de civilizare a intereselor şi de dobîndire a unor interese pentru civilizaţie: ea îşi afirmă culturalitatea ei prin eforturi, „creative” pentru cei mulţi, de a se conforma unui stil urban de muncă şi viaţă, exigenţelor civilizaţiei industriale şi societăţii de consum. Personalitatea etnoculturală exprimă o configuraţie de comportamente aflate şi sub înriurirea unor medii diferenţiată, în care sînt sintetizate evoluţiile nemandardizate ale procesului urbanizării unor grupuri de provenienţă foarte diferite.

Urbanizarea modernă — consecinţă a industrializării şi expresie ecologică a societăţii de tip industrial — implică o proliferare nebănuită a populaţiei, vaste organizaţii de muncă şi administraţie, apariţia maselor; dar ea implică totodată şi conturarea subculturilor, uneori chiar a contraculturilor, a coexistenţei mai multor tipuri de cunoaştere, mai multor stiluri existenţiale.

Implicaţiile culturale ale urbanităţii sînt multiple: în cunoaştere este vorba de reale mutaţii la nivelul „simţului comun” prin supremaţia genului cunoaşterii pozitive vis-à-vis de formele naive sau paraştiinţifice; în moravuri, cantitatea sporită a grupului social urban atrage restructurări ale valorilor morale, o oarecare ranforsare a individualismului şi anomiei; în estetică, triumful atitudinii finalizate în emoţia plăcută, reconfortantă, hedonistă, prin care „omul mijlociu” transgresează adeseori din mica lui viaţă personală plicticoasă şi umilitoare citeodată.

Urbanizarea stilului de muncă, a moravurilor, a sociabilităţii, a confortului, a atitudinii faţă de lumea obiectelor de civilizaţie, a intereselor de viaţă ş.a.m.d. se converteşte în etnocultură doar de acolo de unde grupurile, sub înriurirea traseului lor existenţial particular, diferenţiază direcţiile de evoluţie şi nivelele acestei urbanizări.

În ipoteza acestei lucrări, rădăcinile, „rizomul” personalității etno-culturale se află pe de o parte în formele populare originare ale tradiției solidarității și identității (așa cum apar ele filtrate de mediile urbane diferențiatore), iar în actualitate, în formele vieții comunitare apte să gesteze o tradiție, solidaritate și identitate genuine, informale, spontane, cu manifestări existențiale și expresii neofolclorice inedite, originale.

Dat fiind rolul hotărâtor pe care-l atribuim „existenței comunitare” în tripticul etnocultural amintit mai sus, vom face câteva considerații referitoare la relația dintre comunitate, subcultură, modele și comportament, pe de o parte, între manifestările informale de tip etnocultural și societatea civilă, eminentă socioculturală, pe de alta.

Etnocultura și societatea civilă sînt expresia cea mai directă și informală a etnosului, în primul caz, a socius-ului, în al doilea.

Regimul dictaturii și totalitarismul, cu acțiune atît de îndelungată și atotcuprinzătoare în România de pînă la 22 decembrie 1989, tindea să distorsioneze grav pînă și palierul conduitelor colective informale, difuze, sincretic-populare și să suprime manifestările oricărei societăți civile ce s-ar fi ivit spontan și în „compensare” pentru absența oricăror libertăți individuale și particulare.

Suprimarea libertăților democratice, sub ceaușism, determinase ca presa, formele de asociere și organizare politică, întrunirile, protestele, manifestațiile, alegerile, dezbaterile parlamentare etc. etc. să fie pur formale și dirijate toate de „vîrfurile” nomenclaturii tiranice. În același timp manifestările formale ale societății civile nu puteau depăși sfera unei dizidențe cu totul sporadice, iar cele informale, în expresii de viață socio-politică, sociospirituală și socioculturală cu totul tainuite, erau circumscrise uneori doar la perimetrul familial, al grupului de rudenie sau/ și de prietenie sau/și de amicitie autentică la locul de muncă.

„StatolatRIA”, după expresia lui Antonio Gramsci, a restrîns aria societății civile atît în planul rețelei complexe de condiționări culturale, morale și ideologice (autonomia unor instituții-învățămînt, cultură, mass-media), cît și a formelor „private”, cum ar fi sindicatele, biserica, parlamentul etc., toate private ca obstacole evidente în calea tendințelor de „statalizare” și dictatură.

Societatea civilă vizează acel sistem de relații în care indivizii, grupurile se manifestă ca entități autonome într-o diversitate de forme. În societatea civilă, salvardarea libertății prezumă existența etosului, a spiritului vieții comune.

Ipoteza avansată de noi cu privire la pluralitatea „mediilor” se dovedește tocmai o generalizare a unor fapte etnologice privind persistența societății civile și etnoculturii în orice condiții politice, oricît de vitrege ar fi ele. Pentru că, în realitatea aievea, salvardarea autonomiei de viață și spirit a fiecărui grup uman s-a realizat — chiar și în anii dictaturii recent abolite în România — prin dimensiunile informale ale „mediilor” proliferate de mai toate grupurile socioumane presupuse de structurile economice, politice ș.a. acut formalizate. În acest sens, pînă și partidul unic de guvernămînt prolifera „mediile” sale informale, recte modalitățile pletorice de exprimare „discretă” a nonconformismului și nemulțumirii față de „vîrfurile” nomenclaturii. Chiar dacă pe față nu existau alte partide, cluburi de discuție, sindicate libere și asociații pro-

fesionale și cu atât mai puțin manifestări susținute de opoziție, în underground-ul fiecărui loc de muncă, a fiecărei grupări umane se produceau fenomene de psihologie colectivă ce perpetuau în forme „marane” (ca maranii iberici ostracizați de inchiziție) conduite colective „neorganizate”, inerente unei societăți civile.

Etnocultura impregna respectiva psihologie colectivă cu fondul tradițional de atitudini, conduite, modele, idealuri, forme de Weltanschauung ș.a., menținind trează în populație, în formele ei comunionale cu precădere, „dizidența de masă” față de mercurialul politic al tiraniei. Uneori, toate acestea se exprimau prin abulie, rezistență pasivă, aparentă supunere la supunere: în străfunduri lucra însă „opoziția” întregului popor la puterea absolută exercitată de un singur dictator personal ostil asimilării diversității etnosocioumane aieva. Evenimentele din 16—22 decembrie 1989 au demonstrat că în România etnocultura și societatea civilă au fost realități aieva la scară populară și nu doar acțiunea unor mici grupuri politice dizidente ivite ad-hoc. Pe străzile Timișoarei și Bucureștiului și ale altor orașe au ieșit în acele zile sute de mii de persoane, deci ... poporul.

Or, fenomenul revoluționar nu ar fi putut căpăta asemenea extindere dacă cei cuprinși în acele zile de „psihoza colectivă” nu ar fi avut resurse sufletești (de psihologie colectivă și etnocultură) și de viață generate de varietatea „mediilor” existente și a palierelelor lor informale ontologice și de conștiință.

La rîndul ei, etnocultura, distorsionată prin și de către propaganda oficială și oficioasă, era condiționată ca în expresiile ei „fățișe” să se confunde tot mai mult ori s-o slujească pe aceasta. Astfel, așa-zisul „folclor nou”, de pildă, nu făcea decât să colporteze slogane oficiale și „valori morale” propăduite de dictatură, pentru întărirea forței ei de impunere a conformismului social.

Dar cum nici cea mai cruntă tiranie nu poate suprima total societatea civilă și etnocultura, nici în contextele României de ieri nu au lipsit manifestările de viață și spiritualitate informale, izvorite din spontaneitatea conduitelor colective și marcate de autenticitate.

Stările comunitare și comunionale s-au dovedit cele mai propice în acest sens. Duplicitatea impusă de „rolul social” și îmbrăcată în forma „amfibismului conștiinței” ceda de îndată ce oamenii intrau în relații familiale, de prietenie, de colegialitate autentică. Sufletele se deschideau pe dată, colportau sau performau conținuturi antitotalitare, de la zvonuri, bancuri, snoave și pînă la opinii „particulare”, total divergente în raport cu ... opinia publică. Astfel, societatea civilă supraviețuia printr-o economie, o cultură și o spiritualitate „paralelă”, iar etnocultura ținea treaz tradiționalul filon popular de gândire și simțire (și expresiile literare, artistice, stilistice corespunzătoare) aflate la antipodul „inovației colectiv-estatice”.

Pe temeiul unei asemenea societăți civile și etnoculturi, România posttotalitară și-a putut propune ca într-un răstimp nu prea îndelungat să realizeze o reconstrucție socială bazată pe feedbackul popular și al civismului pluralist.

Se știe că omul, ca ființă socială, se confruntă — în intimitatea raporturilor sale interumane — cu indivizi aparținînd sferei „Noi”-ului

(„noi frații”, „noi țărani”, „noi românii” etc.) sau „Altoia” (eu, el, voi, tu). Tipul și gradul de fuziune în „Noi”, „alții” determină alura manifestărilor de socialitate, ipostazele ei, care, surprinse sub aspectele cele mai generale, pot fi numite: *comunitare, de masă și de individualizare prin universalitate*.

După tipul și gradul acestei fuziuni sînt selectate seturile de modele percepute, reținute și asimilate, sînt integrate atitudinile și matrițate comportamentele creative, în primul și ultimul caz, cele standardizate în plan secund. Înseși subculturile exprimă în ultimă instanță acest grad de fuziune existențială și de obiectivare prin comportamente, manifestările conștiinței colective.

1.4.1. Comunitarul

Avansăm ipoteza că tipul și gradul de fuziune în ceea ce denumim „Noi”, „Alții” joacă un rol defel de subestimat în mecanismele sociale generatoare de mentalități, precum și în modalitățile simbolice (culturale, artistice). Formele de socialitate acționează asupra funcției și faptelor de cultură. Spre a lua doar un exemplu, reamintim, de pildă, de importanța structurii de rudenie — considerată formă de socialitate — ca „model” pentru anume mentalitate și expresiile ei simbolice. Pe bună dreptate se consideră că modelul neamului este aplicat de oamenii societăților tradiționale și în relațiile imaginare cu lumea miturilor sau cu lumi îndepărtate pe care niciodată nu le-au văzut. G. Călinescu arăta că în basmele românești se poate evidenția o ierarhie de vîrste, și în raport de aceasta și de putere, ceea ce corespunde exact schemei ierarhice și statutului fiecărui membru al neamului în lumea oamenilor.

Cele de mai sus exemplifică doar unele aspecte ale formelor de socialitate — cu repercusiunile corespunzătoare în planul manifestărilor imaginației creatoare de plămîni folclorice.

Comunitățile constituie grupări mijlocii ca intensitate și profunzime de întrepătrundere a conștiințelor și conduitelor în actele colective de „Noi”. Ele sînt spațiul socialității prin fuziune spațială. Comunitatea asigură un optimum și în materie de presiune internalizată: conduitele se întrepătrund în profunzime; o mare parte din aspirațiile eului este contopită. Persistența stării comunitare este condiția *sine qua non* pentru perpetuarea mentalității „neofolclorice”. Or, mediul urban, în ciuda aparențelor unei generalizări a mentalității pozitive (sub impactul culturalizării și științificării de masă), tolerează, prin stările comunitare, recrudescența unei mentalități „neofolclorice” relativ disociabilă atît de mentalitatea exprimată în mozaicul modelelor de masă, cît și de mentalitatea condiționată de medii „raționaliste” și tehnico-pragmatice.

Am considerat pertinent conceptul de mentalitate „neofolclorică”, deoarece este simetricul conceptului de „stare comunitară” și se exprimă în forme (verbale etc.) concreșcute pe condiții social-existențiale, altele decît cele de masă (cu stările de psihoză colectivă, fabulații „mitologizante”) sau decît formele de expresie ezoterice, proprii grupurilor specializat-enclavate.

Mentalitatea „neofolclorică” de sorginte comunitară valorifică înăuntrul unor structuri variabile, socialmente determinate, genul cunoașterii comune — subordonînd acesteia elementele de cunoaștere științifică

şi filozofică; ea structurează şi ierarhizează formele cunoaşterii în funcţie de o matrice, sui-generis, de cunoaştere a fiinţării, a vieţii, naturii şi universului, a lumii tehnicii, a altora (cunoaşterea „de Alţii”), a „Noi-ului” şi cunoaşterea de sine; favorizează conform structurii ei logice imanente, şi în parte după limbajul utilizat ca „suport” al expresiei (limbaj local), modalităţile empirică, simbolico-intuitivă, dialectico-genuină.

Este suficient să analizăm pînă şi în cea mai neînsemnată povestire (mai mult sau mai puţin recurentă) oricare dintre opiniile referitoare la auto- sau heteropercepţie, forjate de către un individ aflat în „cercul magic” al stării comunitare, pentru a vedea diferenţa specifică dintre asemenea expresii neofolclorice ale mentalităţii şi vorbirea curentă, posibil de constituit în expresii simptomatice sau chiar pseudofolclorice, condiţionate de starea masificată a omului urban.

1.4.2. Mentalitatea neofolclorică

Referindu-ne la faptul că mentalitatea „neofolclorică” îşi are şi ea sorginea şi suportul cognitiv în cunoaşterea comună, nesistematizată, de regulă lipsită de rigoare dogmatică dar şi cu scăzută reflexivitate, trebuie totodată să insistăm asupra virtuţilor ei în ce priveşte autenticitatea şi obiectivitatea, în ciuda caracterului ei nemijlocit, intuitiv, spontan şi participativ. Mentalitatea neofolclorică se afirmă astfel ca o identitate şi identificare a conştiinţelor individuale întru refacerea unei conştiinţe comunitare la egală distanţă atît de cea masificatoare, cît şi de cea „elitist”-specializată.

Tradiţia comunitară nu este antinomică inovaţiei, nu se contrapune ei, ci îi întăreşte identitatea. La scara comunităţii tradiţia şi inovaţia nu se comportă antinomic, adică cea dintîi investind ritualitatea ca neschimbare, îngrădirea zonală ca vocaţie a perenităţii, orizontul ceremonial ca suspendare a cotidianului.

În faţa etnologului ce operează investigaţii în urban stă aşadar sarcina depistării formelor comunitarului (şi mediilor sale „generative”), precum şi a expresiilor lor neofolclorice aferente, de la stiluri de viaţă pînă la naraţiuni şi „vorbire locală”.

Acest demers, deosebit de complex, se poate institui pe temeuri metodologice comparatiste doar în tentativa de a regăsi în urban „elemente rurale”: locuinţă, port, arte decorative, obiceiuri, mitologie, basme şi cîntec epic în forme tradiţionale.

Abordarea dimensiunii „neofolclorice” inedite a urbanului, a creativităţii populare genuine şi originale, presupune însă o hermeneutică „ad-hoc”, adaptată fenomenologiei „mitosului” oraşenesc. Aşa-zisele povestiri şi legende urbane create în contexte comunitare nu numai că se deosebesc de tradiţionalele genuri corespunzătoare, dar vădese un specific evident şi în raport cu „folclorul difuz” produs în contextul unor stări de masă (aglomeraţii etc.).

1.4.3. Mediile oraşului

Oraşul dezvoltă simultan — şi în interacţiune — mai multe tipuri culturale, dintre care cultura specializată, cultura de masă şi cultura populară par a fi fundamentalele „părţi” ale culturii actuale.

Dintr-un alt unghi de privire se poate spune însă că diversitatea etnoculturală a mediilor etnoculturale ale oraşului este în funcţie de o combinatorie concretă între elementele a ceea ce unii etnologi numesc cultură minimală (tradiţia generală a grupului) şi marginală (proces de contraculturaţie), cultură generală (rezultată din formele instituţionalizate ale aculturaţiei) şi cultură comunitară (tradiţia, solidaritatea şi identitatea specifică), fiecare dintre aceste „elemente” şi „subsisteme” comportând mai multe tipuri de valori posibile: înalte, supramedii, submedii şi chiar joase.

Combinarea concretă a elementelor şi valorilor are loc la nivelul fiecărui mediu etnocultural: pentru construirea unei atari metodologii combinatorii — pentru modelarea ei — am imaginat o structură abstractă de 100 ittemi (privind atitudini şi comportamente relevante) distribuiţi după cum urmează: 60 pentru cultura minimală şi marginală, scalaţi în şase trepte şi patru valori; 25 pentru cultura generală, la fel scalaţi; 15 pentru cultura comunitară, de asemenea scalaţi.

Tipul de atitudini şi comportamente ittemizate sînt de ordinul valorilor privind: proprietatea, familia, confortul urban, cunoştinţe folositoare, mixajele (sociale, etnice etc.), obiceiurile, religiozitatea, opiniile. Prin aplicarea unei atari „combinatorii” am gîndit să devină posibilă o caracterizare a urbanului într-o serie succesivă de trepte: de la orăşeanul slab integrat pînă la cel „get-beget”; de la orăşeanul total masificat şi cuprins de un orizont mic-burghez la urbanul profund diferenţiat etnocultural prin stările comunitare în care se cuprind şi mediile care îl înriuresc.

Modelarea de mai sus a fost concepută ipotetico-deductiv şi doar pentru a dispune de o schemă la care eventuale demersuri de teren să fie raportate. Însă numai concretizarea la teren, prin ample investigaţii, poate verifica pertinenta unei atari ipoteze de lucru.

Din propriile noastre cercetări anterioare, ca şi din studii efectuate de alţi cercetători autohtoni am putut prelimina totuşi că în timp ce mediile de sorginte, ca şi cele de contraculturaţie condiţionează fenomene de urbanizare prin disimilaritate, iar mediile de masă produc o omogenizare acută pe un model standard, mediile comunitare produc o diferenţiere etnoculturală cu elemente inedite de orăşenizare.

Cultura comunitară — „trăită” şi „obiectivată” — este produsă în raporturi umane nemijlocite, cotidiene, simple, genuine, vădind următoarele mărci: politelism, formaţie afectivă, organicitate.

Metodologia etnologică modernă este nevoită să rafineze deosebit noile ei tehnici (etnografice, folcloristice, lingvistice etc.) pentru a surprinde formele inedite ale „comunitarului” în structurarea unor aspecte ca, de pildă, spaţiul locuit, viaţa cotidiană, sociabilitatea, vorbirea locală, modul de a conserva, cînta, dansa, povesti, toate acestea „ca la oraş”, dar în forme diferenţiate. Căci cultura de masă proliferază, mai ales în urban, forme standardizate, precum şi mod şi modele de diferenţiere socioculturală şi exoterice, cultura populară-comunitară reface echilibrul dintre general şi particular, prin variante producătoare de culoare locală.

În condiţiile realităţii noastre actuale — marcate de modernizarea structurilor sociale din toate sectoarele vieţii urbane — proliferarea noilor realităţi etnoculturale (parţial ca un continuum al celor tradiţionale,

parţial în opoziţie cu acestea) furnizează un obiect inedit etnologiei urbane. Depistarea acestui *obiect* şi elaborarea metodologiei pertinente a-l dezvălui, descrie şi interpreta devin astfel sarcini etnologice generale cu privire la realităţile actuale.

Identificarea mediilor culturale este o problemă de cercetare nemijlocită; doar investigaţia „la teren” poate dezvălui multifuncţionalitatea concretă a contextelor în care dialectica dintre oameni, locuri şi lucruri condiţionează o comunitate de atitudini, forme de gândire, comportamente şi integrări simbolice sau forme de expresii şi creativitate corespunzătoare, specifice şi diferenţiate.

În urban, infinitatea mediilor — de la cele ale oraşului, în totalitatea sa, pînă la cele prilejuite de instituţii, întreprinderi, organizaţii, activităţi, împrejurări, situaţii, relaţii publice şi private etc. etc. — este reducibilă la categorii, clase, tipuri ş.a. doar în lumina unor criterii care fac posibilă disocierea (înăuntrul) vastului domeniu sociocultural al dimensiunilor etnoculturale. *Criteriul pe care-l propunem este cel al formelor de structurare a grupurilor în: medii comunitare, medii de masă şi medii hiper-specializate.* Graţie criteriului amintit devine posibilă şi disocierea înăuntrul unităţilor sociale a posibilelor medii comunitare conturate de grupuri, instituţii etc.; acestea din urmă sînt luate în funcţionalitatea lor unidirecţională, formalizată, ghidată de interese prezente, praxiologice dar cu efecte benefice, ce-i drept, în planul concentrării riguroase a energiilor, a corelării mijloace—scop, a capacităţii de acţiune rapidă şi a forţei de penetraţie.

Înăuntrul oricăror unităţi sociale — unidirecţionale etc. — dar mai ales a colectivelor de muncă sau neprofesionale caracterizate prin coeziune se dezvoltă şi anumite stări de mediu, climate favorabile dezvoltării unor medii comunitare. Într-o lucrare recent apărută, colectivele de muncă erau caracterizate printr-o mare coeziune, cu forţă de muncă stabilă, care dezvoltă de-a lungul anilor spiritul comunitar, nevoia de sărbătoare în comun, de bucurie în comun. Apar obiceiuri, tradiţii legate de sărbătorirea marilor evenimente din viaţa omului: zilele de aniversare, naşterea copiilor, căsătoria, pomul de iarnă, agapele breslei pe generaţii ş.a.

Situaţiile stimulatoare de propensiuni comunitare sînt însă deosebit de diverse, deoarece, potrivit constatării rezultate din alte investigaţii, apariţia mediilor comunitare (ca în cazul noilor veniţi într-o întreprindere sau într-un cartier) se poate datora slabei lor coeziuni în colectivele de adopcare.

În căutarea mediilor concrete etnoculturale, etnologul care studiază întreprinderi, platforme industriale sau şantiere, cartiere sau chiar blocuri de locuinţe va trebui să urmărească atent diferitele forme de grupare umană. Din punct de vedere formal mediile etnologice se clasifică după grupurile în jurul cărora gravitează, grupul fiind o unitate colectivă reală, parţială, direct observabilă şi fundată pe atitudini colective continue şi active care are de îndeplinit o activitate anume.

Grupurile socioculturale constituite pot fi clasificate după criterii diverse: durată (temporare, durabile, permanente); ritm (cu cadenţă lentă, precipitată); măsura dispersiei; modul de acces; funcţii; orientare; grad de unitate; sorginte (spaţială, localitate etc.).

Sînt grupuri temporare : echipele sportive, grupele de joacă, de manifestanți etc. Grupele durabile sînt cele care se dizolvă prin : încetarea activității, decizie comună, disoluție impusă din afară, pensionare, moarte. Asemenea grupe sînt : familia, grupurile de vîrstă, profesii ș.a.

Grupele cu ritm lent sînt unitățile sociale de largă anvergură ; cu ritm mijlociu sînt grupele de activități ; cu ritm precipitat sînt, de obicei, aglomerările condiționate de conjucturi.

După măsura dispersiei sînt : deschise (devine membru al grupului oricine dorește), cu acces condiționat (de concursuri etc.) și închise.

După funcții pot fi disociate cele mai numeroase tipuri de grupuri : parentale, de activitate fraternală — de efort, generație, conjunctură — de localități, economice, lucrative, nonlucrative, politice, juridice, școlare, culturale, de interes general și particular ș.a.m.d.

Disociate după orientarea lor, ele pot fi combative, de uniune și conciliere etc.

După gradul de unitate, ele se pot prezenta în felurile ipostaze ale colaborării.

După sorginte clasificarea posibil de operat este în funcție de toate ipostazele socialului, rezidențialului etc.

Enumerarea în concret a tuturor grupurilor existente la un moment dat și într-o localitate urbană anume nu este posibilă nici în întregi tomuri. La fel, enumerarea mediilor posibil de pus în evidență ca dezvoltîndu-se în jurul tuturor acestor grupuri. Dacă am da un singur exemplu în acest sens, referindu-ne la grupurile de activități economice, de pildă, ar trebui să punem în evidență că într-o singură uzină din domeniul industriei metalurgiei feroase și cocso-chimice pot fi cîteva zeci de grupuri profesionale (oțelari, furnaliști, energeticieni, laminatori etc.) și tot atîtea medii condiționate de fiecare branșă și ocupație în parte. Tot astfel, enumerarea grupurilor profesionale din industria construcțiilor de mașini și a prelucrării metalelor și a mediilor posibil de cuprins în legătură cu acestea ar putea să înceapă cu mediul turnătorilor formatori, al frezorilor și forjorilor, al sculerilor și emailorilor și, trecînd prin zeci de alte grupuri ocupaționale, să ajungă la mediul vopsitorilor industriali și bijutierilor, al montorilor de utilaje industriale și de construcții agricole. Profesiile din sectorul transportului rutier și orășenesc ar prilejui etnologului pasionant descrieri de medii : de la cel al conducătorilor auto, tramvai, troleibuz și metrou, pînă la taximetriști, controlori de bilete ș.a.m.d. Ne oprim cu enumerarea aici, deoarece suita monografiilor etnologice posibile pe o tematică privind mediile profesionale ar putea cifra sute sau chiar mii de titluri.

Prin cele enumerate n-am vrut decît să sugerăm pluralitatea mediilor oricărei unități sociale (instituție, grup etc.), mecanismele sui-generis de apariție și dinamică, impactul lor cu formele comunitare în devenire sau constituite.

Dificultatea deschiderii unui asemenea șantier de investigații pentru etnologia urbană sporește considerabil atunci cînd sarcina devine caracterizarea mediilor ce se dezvoltă înăuntrul unor macrogrupări sociale de forma claselor și categoriilor sociale care se dovedesc a fi grupări de fapt, deschise, la distanță, de diviziune, permanente, variabil organizate și cu constrîngeri condiționale etc.

Clasele și categoriile sociale sînt supragrupări de mare anvergură, cuprinzînd o multitudine de subgrupuri asamblate pe criterii de : suprafuncționalitate, relativă rezistență la penetrații exterioare, incompatibilități relative cu alte clase, conștiință colectivă etc. Sub raport etnocultural clasa socială, în specificitatea ei, dezvoltă o anume „personalitate colectivă”, caracterologie, iar modelele ce forjează se înscriu într-o subcultură trăită mai mult sau mai puțin aievea în funcție de variatele submedii din care este alcătuită.

Dacă modelele culturale se pot dovedi ideale, prin caracterul lor abstract, și reale, prin factura lor tradițională, mediile sînt acelea prin care „datul” se dovedește real fără să fie ivit de actualitate, și concret, deși persistă ca idealitate. Un inventar al mediilor locale, cu funcție de „gîilă” pentru socioculturii, poate servi metodologic ca un instrument indispensabil pentru caracterizarea felurilor niveluri de urbanizare ale insului.

Pluralitatea mediilor — disociabile după criteriile de conținut amintite — se conjugă cu polimorfismul lor posibil de disociat și după variate criterii de formă.

Propunem în acest sens o clasificare strict formală a mediilor, după cum urmează : — medii relativ perene, de lungă durată și cu un „cîmp de interacțiuni slabe” dar persistente ; — medii incerte, de durată mai scurtă, dar cu un „cîmp de interacțiune acută” ; — medii conjuncturale, adaptate proceselor alerte, crizelor și surprizelor ; — medii ciclice repliate, favorabile reconversiuilor și „revenirii la matcă” ; — medii de alternanță între inerție și sincronism.

Din alte unghiuri privite, mediile ar putea fi clasificate în : permise (ne), deschise (închise), tolerante (in), ezoterice (ex), cu acces condițional (ne) ș.a.m.d. ; raportate la valori, ele sînt conservatoare (ne), stagnante (revoluționare) ș.a.m.d.

Opinăm că sub raport etnologic analizarea oricărui cadru social concret, a oricărui fapt social nu se dovedește relevantă fără o situație a conținutului lui sociocultural vis-à-vis de etnocultura mijlocită de medii.

A vorbi astfel, de pildă, de specificul românilor, în general, sau al oltenilor ori brăilenilor, cu referire zonală, sau de specificul minerilor, al bucureștenilor, al suporterilor Rapidului etc. înseamnă a descrie felul în care indivizii se află sub înrîurirea unor macro- sau micromedii hotărîtoare pentru specificitatea lor genuină și informală.

A defini mediul înseamnă a defini fenomenul social total, totalitatea socioculturală din unghiul de privire al etnoculturii. Etnocultura se realizează în și prin medii ce înconjoară fenomenul social total de la crusta exterioară a socialului — baza morfologică (geografică, demografică, ecologică, instrumentală) — , trecînd prin aparatele organizate, conduitele regulate, modele, semne, simboluri, pînă la idei, valori colective și mentalități, toate „colorate” de „sistemul datului”, pe care noi l-am numit la început al „deprinderilor existențiale și mentale” specifice.

Studierea decalajelor, tensiunilor, conflictelor, antagonismelor ori a complementarităților, implicațiilor mutuale și reciprocității perspectivelor între „sistemul datului” și celelalte sisteme ale fenomenului social total, între structuri și elemente astructurate — ecce ... Ethnologica !

(H. Culea)

2. TEORIA METODEI

2.1. Preliminarii

Pornind de la sugestia oferită de modelul în trepte al „competenței comunicative” al capacității hermeneutice propuse de Jürgen Habermas (*Der Universitätsanspruch der Hermeneutik*), conturăm o structură de cunoaștere etnologică urbană triadică:

— *treapta I* corespunde înțelegerii și interpretării etnourbanului la nivelul cercetării empirice;

— *treapta a II-a* marchează primul nivel de generalizare, al interpretării teoretice (este *treapta* lui *ratio*, a scientismului etnologic);

— *treapta a III-a* punctează un al doilea nivel, de abstractizare, al relevării esenței profunde, prin apelul la *intuitio*, la „cufundarea” coparticipativă a subiectului cunoscător în obiectul ireductibil de cunoscut.

La baza cunoașterii etnologice (urbane) situăm osmoza *ratio-intuitio*, cooperarea atitudinii științiste (din perspectiva lui *logos/etnologie*) cu atitudinea intuitiv-coparticipativă (din unghiul determinării lui *etnos/etnologie*). Imaginea teoretico-etnologică se întregeste prin aportul intuiției etnologice, care are menirea de a surprinde esențe ascunse la care scientismul nu are acces.

În viziunea fenomenologică a lui N. Hartmann⁴ faptul natural nu se lasă niciodată total determinat, el rămânând doar un etern deziderat al științei, neputând fi surprins decât în idee, prin intuiție filozofică. Intuiția produce o dilatare a cadrelor intelectuale, completând contribuția lui *ratio*. Rostul intuiției, așa cum îl conturează expresiv viziunea bergsoniană, este cel al unei lămpi stinse care nu se reanimă decât din când în când, abia pentru câteva secunde. Dar ea se reanimă, în fond, acolo unde un interes vital este în joc⁵.

Unite prin funcția comună de sesizare a esenței profunde a obiectului, cele trei tipuri de intuiții pe care le disociem — din rațiuni metodologice — artistică, filozofică, etnologică se diferențiază prin aceea că intuiției artistice îi este rezervată *individualitatea tipică*, celei filozofice, *generalitatea* (de altă natură decât cea sociologică științifică, în planul căreia stabilirea legilor generale ale sociologiei implică statistici cantitative) și celei etnologice-coparticipative, *specificitatea/particularitatea în cadrele generalului*.

Aspectul coparticipării din perspectiva etnologicului se circumscrie problematicii subiect/etnolog — obiect/etnourbanul.

Obiectul poate fi privit și ca existentă în sine, independentă de subiect, „l'être en soi”, de ordin ontologic și gnoseologic, ca potențialitate gnoseologică, purtând caracterul de existență pentru sine. Dar relația constitutivă a cunoașterii și a interpretării presupune raportul subiect — obiect.

Reprezentarea obiectului în subiect implică grade de concordanță/nonconcordanță, de adecvare/inadecvare la datele și legitatea obiectului. Adecvarea, condiție *sine qua non* în interpretarea etnologică în limitele

⁴ N. Hartmann, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, Paris, Éditions Mouton, 1945–1946, p. 119.

⁵ H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Felix Alcan, 1931.

adevărului, nu se poate împlini decît interpretînd ferm, dar nu exclusivist, determinaţia obiectului real. Respectarea exigenţei obiectivităţii impune recunoaşterea unui prag, dincolo de care se cer asigurate precauţiile privind rolul crescînd al subiectivităţii. Din conştiinţa inadecvării totale rezultă tendinţa de a realiza adecvarea la obiect. Pretenţia obiectivităţii absolute constituind un fals şi o imposibilitate, abordarea etnologică a urbanului introduce legie subiectivitatea ca valoare constitutivă. Obiectivitatea astfel postulată „nu se poate actualiza într-o performanţă concretă a înţelegerii, decît în limitele cadrului trasat de subiectivitate”⁶. În mod specific subiectivitatea etnologului se pătrunde şi de aspectul coparticipării, al cuprinderii particulare a subiectului etnolog în obiect-*etnos*, în cadrul urban (romănesc).

Esenţa *etnosului*, închisă într-o bogată şi diversă fenomenologie urbană, nu se lasă lesne de descoperit. Procesul de înţelegere şi interpretare se produce în trepte succesive. „Progresul cunoaşterii nu semnifică o mişcare în obiect, ci o mişcare în creaţia realizată prin cunoaştere”⁷. Această esenţă nu e oferită de-a gata unui etnolog care se mulţumeşte să aibă doar o atitudine receptivă, nu poate fi scoasă la iveală „cu ajutorul unor instalaţii mecanice, nu, dimpotrivă, interpretul trebuie să o recunoască şi să o reconstruiască în sine, cu ajutorul sensibilităţii sale, cu ajutorul propriei înţelegeri şi cu categoriile de gândire elaborate”⁸ în cadrele unei coparticipări specifice.

În raport cu triada evocată propunem o structură metodologică triadică, conform modelului de mai jos :

— treapta I — nivelul I metodologic : metodologia cercetării empirice ;

— treapta a II-a — nivelul II metodologic : metodologia teoretico-stiinţifică ;

— treapta a III-a — nivelul III metodologic : metodologia semnificaţiilor ultime — principiul metodologic al transducţiei.

Cele două structuri corespondente, determinate în planul conceptualizării şi al operaţionalizării, de cunoaştere etnologică şi de metodologie, se fundamentează pe principiul reducţionismului fenomenologic. La baza reducţionismului fenomenologic, în viziunea hartmanniană, se află ideea că fenomenul nu desemnează o simplă aparenţă ; dincolo de datele superficial-concrete ale obiectului sălăşluieşte o realitate mai adîncă, care solicită investigaţii ale straturilor de profunzime. Plecînd de la nivelul empiricului, al surprinderii spectrului fenomenologic în marea lui diversitate, în „stratul prim”, care constituie „actul de cunoaştere primitiv, prin care determinăm contururile exterioare ale obiectului”⁹, abordarea etnologică are menirea de a deschide şi revela, pe baza principiului metodologic al reducţionismului eidetic, „închisul substanţei”, de a restabili „sentimentul esenţei”¹⁰ specifice.

⁶ E. Hufnagel, *Introducere în hermeneutică*, Bucureşti, Univers, 1981, p. 117.

⁷ N. Hartmann, *op. cit.*, p. 153.

⁸ E. Hufnagel, *op. cit.*, p. 118.

⁹ E. Spranger, *Lebensformen*, Halle (Saale), „Max Niemeyer”, 1930, p. 87.

¹⁰ F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Bucureşti, Editura Academiei, 1965, p. 12.

Etnologul se definește ca o structură complexă, întruchipind în aceeași persoană pe investigator, metodolog și teoretician. Statutul de etnolog impune o formațiune umană particular-sintetică, științifico-filozofică, cu deschidere spre artă, în punctul de confluență al cercetătorului amplu documentat într-o diversitate de discipline în contact cu etnologia cu cel al unei persoane înzestrate cu sensibilitate artistică, pentru surprinderea valorii ireductibile a etnosului.

Structurile triadice corespondente, puse în valoare, se corelează cu două forme complementare de abordare a etnourbanului: — modalitatea teoretico-științifică — demersul etnologic; — modalitatea coparticipativ sensibilă a formelor sintetice audio-vizuale: filmul etnologic și etnodiaporama.

„După cum estetica nu transformă arta în știință, tot așa filozofia nu poate reduce sensul vieții la simplă teorie. Atât filozofia cât și estetica pun în lumină structuri ale vieții pe care nu au făcut decît să le descopere, și anume, tocmai în lumina proprie lor, aceea a analizei teoretice. Dar în forma teoretică trebuie totdeauna să se păstreze și conținutul ateoretic”¹¹. Și aceasta pentru că „există și posibilitatea de a aborda în alt chip acest întreg, *natura*: putem să-i intuim viața în bogăția ei de nuanțe și culori, în parfumul, ritmul, jocul ei de forme, armonia ei. Aceasta e natura interpretată estetic”¹². Împărtășind punctul de vedere exprimat mai sus, asociem perspectiva etnologică (urbană) celor două domenii în discuție, în contextul observațiilor și sugestiilor metodologice oferite.

Complexul metodologic etnologic în abordarea etnourbanului răspunde celor două cerințe fundamentale, celor două principii definitorii ale cunoașterii etnologice (urbane): *principiul totalității și principiul diferențierii, corelate (diversitate în totalitate)*.

Etnologia este o știință a diferențierii, care-și orientează opțiunea spre particular. Ceea ce-l interesează pe etnolog nu este universalitatea funcției, spune Lévi-Strauss, ci faptul că obiceiurile [și toate celelalte forme de expresie cultural-populară — n.n., N.C.] sînt atît de diferite, iar scopul etnologiei constă în a analiza și interpreta deosebirile¹³. F. Boas, geograf prin formație, și-a dat seama de vocația lui etnologică în cursul primei lucrări pe teren, în revelația, fulgurantă pentru el, a *originalității, particularității și spontaneității vieții sociale a fiecărui grup uman*¹⁴. Descifrăm, în cele de mai sus, un veritabil program pentru căutarea distinguerilor etnologice.

Etnologia este și o știință a totalității, iar formularea unei epistemologii și metodologii a gândirii totalizatoare etnologice trebuie să țină seama de *modalități de sesizare și conceptualizare a totalităților: siste mismul — structuralismul — funcționalismul — interdisciplinaritatea — dialectica*.

2.2. Metodologia teoretico-științifică a demersului etnologic — metodologie de convergență

Sugestiile terminologice și de conținut în conturarea ideii de *convergență metodologică*, în cercetarea etnologică urbană, provin de la mai

¹¹ E. Spranger, *op. cit.*, p. 85.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cl. Lévi-Strauss, *Antropologie structurală*, București, Editura Politică, 1978, p. 22.

¹⁴ *Ibidem*, p. 13.

multe surse care marchează domenii diferite; se regăsesc în studiile lui H. Bergson, promotorul însuşi al denumirii acestei metode, în comentariile lui Spengler referitoare la metoda de cercetare a „grupelor de afinităţi”¹⁵ sau în aluziile lui Claude Lévi-Strauss cu privire la „o antropologie înţeleasă în sensul cel mai larg, adică o cunoaştere a omului, care asociază diverse metode şi diverse discipline, şi care ne va dezvălui, într-o bună zi, resorturile secrete ce pun în mişcare acest oaspete prezent la dezbatere noastre fără să fi fost invitat — omul”¹⁶.

Complexul metodologic teoretico-ştiinţific pune în valoare o apartenenţă disparitate, în fapt o *diversitate de metode* (sistemică, structuralistă, funcţionalistă, interdisciplinară, dialectică) *convergente într-o unitate, în raport cu principiul totalităţii*.

2.2.1. Principiul metodologic sistemic

Sistemismul, departe de a fi o aventură plină de riscuri a spiritului uman mereu atras şi ispitit de totalitate, reprezintă un program epistemologic al prezentului dar şi al viitorului; se apreciază că dacă s-ar cere o trăsătură pentru metoda fundamentală a ştiinţelor viitorului, s-ar putea răspunde „neliniaritatea”, situaţie în care ştiinţele au adoptat conceptul şi viziunea de sistem înţeles ca „o nouă atitudine în ştiinţă. El dă prioritate întregului. Aduce omagiul meritat interdependenţelor”¹⁷.

Aplicarea principiului metodologic al sistemismului¹⁸ în investigarea etnourbanului răspunde *imperativului de abordare a obiectului din perspectiva integralităţii şi interacţiunii elementelor sale componente*.

Totalitatea ontologică etnourbană se vădeşte prin prezenţa unui tip de formaţiune care constituie un sistem integrat şi unificat de elemente calitativ diferite. Microgrupurile etnologice urbane — mediile urbane cu o viaţă culturală genuină, nemijlocită, străbătută de o mentalitate comunitară — fac obiectul unei cercetări sistemice datorită posibilităţii cuprinderii lor integrale, organice, solidare.

Elementele componente ale sistemului, ale microgrupului etnologic de socializare şi existenţă comunitară (şi anume individul/individii şi comportamentul/comportamentele folcloric, etnografic, lingvistic) nu au, într-o perspectivă etnologică, importanţă în sine, nu sînt studiate izolat, ci în interconexiune. Aceasta nu înseamnă că, într-o viziune a unidimensionalităţii, componentele unei formaţiuni integrate etnourbane nu pot fi studiate în ele însele, graţie ştiinţelor autonome specifice.

¹⁵ O. Spengler, *Le Déclin et l'Occident*, Paris, Gallimard, 1931—1933, I, p. 59.

¹⁶ Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 98—99.

¹⁷ M. Maliţa, *Aurul cenuşiu*, Cluj, Dacia, 1971—1973, III, p. 97.

¹⁸ O viziune de sistem asupra etnologiei se descriează în enunţuri teoretice esenţiale de tipul: „Etnologia concepută ca un sistem acordă prioritate întregului faţă de parte” sau „Ca ştiinţă fundamentală, etnologia promovează un sistem deschis de schimburi şi informaţii de elemente, teme şi probleme, atît cu disciplinele contingente, cît şi cu disciplinele social-istorice” (R. Vulcănescu, *Dicţionar de etnologie*, Bucureşti, Albatros, 1979, p. 251).

O concepţie sistemică teoretico-metodologică adecvată domeniului etnologiei fundamentează studiul ale unor cercetători de prestigiu, precum R. Vulcănescu, P. Simionescu, N. Dunăre ş.a. „În abordarea sistemică, punctul de vedere este întregul. Pentru noi, pe planul general al etnologiei, întregul este reprezentat de etnosistem. Prin etnosistem înţelegem totalitatea fenomenelor etnografice: obiecte, tehnici, procese, rituri, mituri, ceremoniale, instituţii etc. organizate conform unor conexiuni şi interrelaţii specifice” (G. Moraru, *Abordarea sistemică în etnologie*, comunicare ținută în cadrul sectorului de etnografie al I.C.E.D., la 9 XI 1981 — ms.).

O diversitate de conexiuni se stabilește între elementele sistemului : conexiuni de interacțiune (interacțiuni între diferiții membri ai grupului, între comportamentele sociofolclorico-etnografico-lingvistice), conexiuni de generare (A generează B), conexiuni de transformare (în interacțiunea dintre două elemente, A și B, acestea, separat sau împreună, trec dintr-o stare în alta), conexiuni de funcționare (A și B sînt legate prin unitatea funcției realizate, ele îndeplinind împreună o funcție determinată). Dintr-un alt unghi distingem conexiuni de cooperare (predominante în mediile urbane : grupuri cooperatoare) și conexiuni conflictuale (cînd în interiorul unui grup etnologic, în ansamblul unor relații de cooperare se pot ivi stări conflictuale în dinamica grupului).

Studiul proprietăților microgrupului etnourban ca sistem deschis implică considerații asupra *integralității, autoorganizării/autodeterminării și ierarhizării*.

A vorbi despre integralitatea grupului uman ca mediu înseamnă a-l trata nu ca o sumă a părților, ci ca o totalitate a componentelor în interacțiune. „Un sistem sau o configurație este întotdeauna prin natura sa altceva și mai mult decît suma părților sale ; el include și relațiile dintre părți, adică rețeaua de interconexiuni care adaugă un element semnificativ suplimentar ¹⁹.

Microgrupul etnourban (indivizii în interacțiune și ansamblul comportamental sociocultural, străbătut de o mentalitate comunitară și integrat *fenomenului social total*) constituie un sistem autoreglator capabil de schimbare (fără a-și pierde integralitatea) în cadrul interacțiunii active cu factori exogeni. Variabilele interne ale formațiunii sistemice etnourbane depind de multiple variabile externe, ele însele constituite în sisteme, și anume : factori naturali (geografici), economici, sociali, demografiei etc. Variabilele externe influențează și sînt influențate de variabilele interne ale sistemului etnourban.

Comportamentul general al unei microformațiuni etnourbane sistemice este deseori imprevizibil, aspect pe care analiza sistemică etnologică trebuie să-l aibă în vedere, din perspectiva unei interpretări prudente și adecvate a acestor principii metodologice, în raport cu ontologia obiectului. Într-o situație contextuală dată, un mediu poate acționa în moduri diferite, în funcție de opțiunea grupului ; acesta își poate alege un singur mod de funcționare, între mai multe variante posibile, nu întotdeauna cel predictabil în funcție de anumiți parametri.

În general, sistemele comportă subsisteme, *ierarhizarea* definindu-se ca una dintre proprietățile sistemice. Mediul urban se constituie ca o formațiune sistemică ierarhizată, ca sistem de subsisteme, considerînd că individul, sinteză biopsihosocioculturală, cu comportamentul lui complex sociocultural, formează un subsistem. În relația sistem—subsistem, „trecerea de la persoană la relația interpersonală și de aici la grup are semnificația trecerii unui sistem în condițiile de lucru ale altui sistem și, prin aceasta, transformarea lui (a primului sistem) în subsistem : persoana devine subsistem al relației interpersonale iar aceasta din urmă subsistem al relațiilor de grup. Subsistemul se subsumează legilor sistemului și datorită acestui fapt sistemul controlează subsistemele și com-

¹⁹ A. I. Kröeber, *Anthropology Today*, The University of Chicago Press, 1962, p. 293.

ponentele lor. Controlul nu se face însă direct, ci prin intermediul subsistemelor înseşi. Aceasta şi face ca procesele psihice [şi, relaţionat, comportamentul sociocultural — n.n., N.C.] ale persoanei, deşi se racordează la reţeaua energetică a actului interpersonal şi a grupului, modelându-se funcţional potrivit scopurilor şi sarcinilor acestor nivele de integrare, să nu înceteze să funcţioneze individual [şi deci diferenţiator — diferenţiere în unitate — n.n., N.C.] în cadrul subsistemului de care sint legate genetic : persoana”²⁰.

Propunerea pentru aplicarea metodologică a principiului integralităţii în abordarea obiectului etnologiei urbane generează întrebarea dacă perspectiva etnologică sistemică permite sau chiar necesită o modelare matematică.

În unele domenii de cercetare a oraşului s-a putut realiza modelarea matematică şi cibernetică. Elaborarea unui model matematic al unui oraş, în general, sau al unei reţele de oraşe în întregime, care să redea întreaga complexitate a fenomenelor ce se petrec în aceste organisme vii şi în permanentă schimbare, este mult mai grea decît modelarea unei anumite funcţii. Cuprinderea totalităţii şi complexităţii oraşului într-un model matematic, concentrarea lui într-o asemenea expresie se apreciază a fi practic irezolvabilă. „Mulţimea factorilor care nu pot fi măsurăţi şi aduşi la acelaşi numitor [şi relaţionat, elementele etnologice scapă în cea mai mare parte cuantificării şi uniformizării, principiul diversităţii fiind definitoriu — n.n., N.C.] dar trebuie, neapărat, luaţi în considerare, schimbarea continuă a rolului variabilelor independente şi dependente, împletirea relaţiilor fac ca concepţia, respectiv rezolvarea pe cale matematică să poată fi îndoielnică cel puţin în practică”²¹. Metodele şi modelele elaborate urmăresc analiza unei singure probleme la nivelul oraşului şi nu problematica întregului oraş. Enumerăm, într-o formulare generală, cu valoare de exemplu, câteva aspecte urbane care constituie obiectul studiilor şi al proiectelor de urbanism, axate pe modelarea matematică şi cibernetică : — modele matematice pentru amplasarea unor reţele de dotări de deservire ; — utilizarea metodelor pentru proiectarea zonelor de locuit ; — modelarea matematică a evoluţiei densităţii populaţiei în oraşe ; — modelarea matematică a reţelelor de dotări tehnico-edilitare ale unei localităţi ; — modelarea matematică a modificării repartiţiei populaţiei în teritoriu²².

Sucesiunea logică a proceselor de modelare matematică şi cibernetică în urbanism se caracterizează prin : 1. exprimarea prin modele a trăsăturilor fundamentale ale originalului ; 2. elaborarea formulilor matematice care evidenţiază aceste trăsături.

N. Wiener²³ puna cu mulţi ani în urmă problema extinderii, la ştiinţele sociale, a metodelor matematice de predicţie, care au făcut posibilă construirea maşinilor electronice de calcul. Răspunsul autorului era

²⁰ P. Golu, *Psihologie socială*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1974, p. 171.

²¹ V. Ioanid, *Utilizarea metodelor matematice şi cibernetică în urbanism*, Bucureşti, Centrul de Documentare pentru Construcţii, Arhitectură şi Sistemizare, 1967, p. 3.

²² *Ibidem*, p. 11, 5, 7.

²³ N. Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris, Cambridge, New York, 1948.

în cele din urmă negativ. Cl. Lévi-Strauss consideră că poziția lui N. Wiener este de necombătut dacă o raportăm la cercetările la care se referea, adică la monografiile și la lucrările de antropologie aplicată. „În aceste cazuri este vorba de conduite individuale, studiate de un observator care este el însuși un individ sau de studiul unei culturi, al unui *caracter național*, al unui gen de viață de către un observator incapabil să se elibereze complet de propria sa cultură sau de cultura de la care împrumută metodele și ipotezele sale de lucru, care țin la rîndul lor de un tip de cultură determinat²⁴”.

Ne exprimăm și noi rezervele în legătură cu aplicarea principiului metodologic al modelării matematice și cibernetice în abordarea urbanității dintr-o perspectivă etnologică, cu argumentul că mediul etnologic se comportă ca „o totalitate reală”, „*ca și cum ar fi sistem*”, acționînd, interacționînd și reacționînd ca un tot; dar *el nu este sistem* „în sensu strict în care se definesc acestea în teoria matematică sau abstractă a sistemelor, în analiza și proiectarea de sistem, în teoria sistemelor cibernetice, deoarece interdependențele și interacțiunile nu sînt și în multe cazuri nici nu pot fi cuantificate la nivelul actual sau cel previzibil al practicii sociale, iar componentele (elementele și subsistemele, respectiv și temele parțiale) nu sînt și adesea nici nu pot fi definite exact”²⁵.

Limitele aplicării metodologiei sistemice în etnologie, cea urbană în speță, se datorează faptului că etnosul urban, constituit în principal din reacțiile informale, genuine, nestandardizate, la complexul împrejurărilor sociale, mai mult sau mai puțin standardizate, reprezintă tocmai *dimensiunea aleatorie și imprevizibilă a fenomenului social global*. Aceasta împiedică proiectarea, planificarea în termeni stricți.

Ce putem și ce nu putem, așadar, cuprinde într-o analiză sistemică a etnourbanului?

Etnologicul ca fenomen social total, relevat prin structurile mediilor, grupurilor comunitare va putea fi surprins sistemic²⁶ în procesualitatea destructurărilor-restructurărilor (deculturație—aculturație).

Pe de altă parte, etnosul urban ca fenomen social total prevede o multitudine de medii divergente, datorită modului lor de constituire, greu de formalizat ca subsisteme ale căror variabile să intre în relație cu variabilele sistemului general. De regulă, mediile etnologice sînt cele care condiționează funcționarea „în concret” a sistemului însuși. H. Culea, autorul secțiunii referitoare la teoria obiectului, observă că un subsistem cu tehnologia avansată, specifică RST-ului din epoca postindustrială, va funcționa în regim sistemic doar în măsura în care mediile, dialectica oamenilor și a «lucrurilor» (utilaje etc.) nu se arată divergente. În acest sens, tehnologia cibernetică, de exemplu, parte a unui sistem RST global, va căpăta atributul de tehnologie românească tocmai *prin bucla imprevizibilă, etnologică*, prin care acest sistem se poate autoregla sau nu se poate autoregla decît prin feedback de tipul reacțiunilor deschise. Așadar,

²⁴ Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 69.

²⁵ *Interdisciplinaritatea și științele umane*, București, Editura Politică, 1986, p. 21.

²⁶ În domeniul științelor etnologice se consenuează studii care aplică metoda matematică, precum *Metoda matematică în etnologie* (București, 1972), de O. Văduva și alții, și studii de factură interdisciplinară asupra categoriei basmului popular, cu un înalt grad de formalizare (autori Stanca Ciobanu și S. Marcus).

o metodologie sistemică va elimina din datele ei „bucla” de nedeterminat (nesistemic) care se va dovedi că circumscrie tocmai acele *dimensiuni ale etnologicului care sînt rebarbativ*e.

2.2.2. Principiul metodologiei structuraliste

Analiza etnologică structurală are la bază *procedeele reducerii structurale*²⁷. Structura etnologică și dinamica ei sînt expresia structurii și a dinamicii sociale; cu alte cuvinte, în ansamblul fenomenului social total etnosul este dependent de socius. Dependența este nonpozitivă (informalul care străbate etnosul dependent nonpozitiv de informalul socius-ului) și pozitivă (informalul cuprins în etnos dependent pozitiv/generat în replică/ de formalul socius-ului).

Studiul structural etnologic implică apelul la „factorii structurali” exteriori sistemului, dar care îi afectează în mod clar dinamica: factorii demografici, economici, geografici etc.

Procedeele de analiză structurală al compatibilității/incompatibilității dintre două sau mai multe elemente ale sistemului, procedee aplicate în cercetarea structuralistă etnourbană, se fundamentează pe ideea că două elemente ale unui sistem trebuie să prezinte un anumit grad de compatibilitate, ceea ce asigură coerența internă a sistemului. În acest sens, semnalăm ca un imperativ al cercetării etnourbanului aspectul acomodării/nonacomodării structurale a unor comportamente folclorico-etnografico-lingvistice rural-tradiționale (sau novatoare) ale imigranților de la sat la oraș, la procesul complex de modernizare și industrializare urbană. Relevarea structurii etnologice urbane se realizează prin studiul conjugat al structurilor folclorice, etnografice, lingvistice în ansamblul fenomenului social total.

Într-un univers social modern *elementarul* apare tot atît de structurat ca și *complexul*; nimic nu este „liber-plutitor”, nestructurat. Realitățile socioetnice vădesc, la rîndul lor, structuri de elemente ale căror mărci sînt: *informalul, popularul, sincreticul, difuzul* etc.

Întreaga problematică etnologică gravitează, în esență, în jurul fenomenologiei structurilor folclorico-etnografico-lingvistice; disciplinele etnologice (etnografia, folcloristica, lingvistica) analizează elementele acestora fie ca fapte socioetnice (faptul folcloric, faptul etnografic, faptul lingvistic în ansamblul fenomenului social total), fie ca forme de expresie, adîncite în specificitatea lor (de exemplu textul folcloric cu articulațiile lui specifice), într-o tratare relativ autonomă.

În accepția acestei lucrări, promovăm principiul metodologiei structuraliste într-o viziune sistemică. Structurile etnologice ale urbanului se constituie, în această optică integratoare, binar în contextul fenomenului social-global, ca „dimensiuni” ale structurilor acestuia, și cuprinse ca părți ale unei totalități, în fenomenul social total.

Metodologia structuralistă aplicată structurilor folclorico-etnografico-lingvistice urbane în ansamblul fenomenului social total, deci componentelor unei totalități integratoare, diferă de structuralismul aplicat părților cvasiizolate, la nivelul disciplinelor autonome.

²⁷ C. Zamfir, *Structurile gândirii sociologice*, București, Editura Politică, 1987.

Totodată, ne situăm la egală distanță atît de exagerările structuraliste, cît și de tendința recentă, ca reacție, de minimalizare a virtuților metodei.

2.2.3. Principiul metodologic al funcționalismului

Metodă modernă a entităților reale considerate sistemic și, deci, opusă analizei de tip atomist, care determină caracteristicile unui obiect pe baza descrierii elementelor componente luate separat, *analiza funcțională* pune în valoare articulațiile reciproce ale elementelor, conturîndu-se astfel ca una dintre condițiile necesare procedului sistemic. Analiza funcțională reprezintă una dintre componentele de bază ale gândirii etnologice, ea existînd, implicit sau explicit, în orice demers etnologic asupra urbanului.

Delimitarea funcțională constă în determinarea cerințelor funcționale și, implicit, a totalității elementelor care contribuie la realizarea acestora²⁸. Cerința funcțională dominantă pentru o formațiune sistemică integrată, de tipul grupului etnologic urban cu comportamentul său socio-cultural specific, în cadrele unei mentalități comunitare (de exemplu, o comunitate de familie, o comunitate de origine, un mediu socioprofesional etc.), este necesitatea de menținere, mai mult, sporire, a solidarității intragrupale, comunitare. Deci, funcția principală este cea de creștere a coeziunii în interiorul grupului. Toate componentele unei formațiuni sistemice urbane contribuie la satisfacerea acestei cerințe primordiale, cu consecințe pozitive pentru sistem; în acest sens se vorbește de *eufuncție* (sau funcție dominantă pozitivă). Într-o formațiune etnourbană, elementele componente răspund unor cerințe funcționale cu efecte pozitive pentru sistem, deci îndeplinesc funcții pozitive. Dar unele elemente pot avea la un moment dat consecințe negative (disfuncții) sau pot să nu afecteze nici pozitiv nici negativ cerința funcțională (cazul funcțiilor neutre sau nule)²⁹.

Studiul etnourbanului din perspectivă funcționalistă presupune aplicarea principiului apartenenței multiple și al pluralității perspectivelor funcționale. Un element îndeplinește, de regulă, mai multe funcții, este semnificativ pentru multiple cerințe funcționale; reținem în acest sens sugestia lui R. K. Merton, cuprinsă în conceptul de „fascicol funcțional”, care desemnează această proprietate a plurifuncționalității.

De exemplu, comportamentul sociocultural al unui imigrant din rural în urban se înscrie în trei sisteme, cumulînd funcții: — sistemul sociocultural al comunității din care a plecat și la care poate reveni intermitent, în migrări periodice; în cadrul acestui sistem comportamentul său îndeplinea, în ansamblul comportamentului de grup, anumite funcții (pe care etnologul urmează să le determine); — sistemul vieții personale a individului, cu implicațiile lui funcționale; — sistemul cultural al grupului/grupurilor etnourbane din noul spațiu de integrare; individul interiorizează normele socioculturale aduse. Acestea pot avea funcții pozitive, contribuind la sporirea coeziunii grupului, dacă sînt acceptate, sau dimpotrivă, negative, în cazul în care sînt respinse. Ca atare, individul

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Vezi R. K. Merton, *Social Theorie and Social Structure*, New York, The Free Pres

este promovată în grup sau dimpotrivă, se ivesc dificultăţi şi tensiuni de integrare.

Analiza etnologică funcţională surprinde situaţia frecventă a trecerii unui element (comportament sociocultural) dintr-un sistem în altul din sistemul rural în cel urban, de pildă; preluate de noul sistem, elementele sînt modificate (în cazul în care nu sînt eliminate), dobîndind funcţii noi în raport cu cerinţele noului sistem.

În schema funcţională accentul cade, deci, pe relaţia dintre element şi sistemul din care face parte, sistemul care îl construieşte sau îl preia, pe constituirea şi menţinerea unui element ca răspuns la o anumită cerinţă funcţională (deci contribuţia adusă la funcţionarea sistemului în care se cuprinde).

Modelul funcţional etnologic urban priveşte sistemul ca un mod de organizare a unui ansamblu de elemente orientate spre realizarea unui complex de funcţii. Analiza funcţională a etnourbanului se defineşte tot ca o tentativă de abordare a întregului.

Etnosul urban ca fenomen social total, cu funcţii în fenomenul social global, conduce spre o gamă de *particularizări*; *specificul românesc* presupune funcţii şi funcţionări proprii, particulare, rezultate din dialectica tradiţional-inovaţională, precum şi din modalitatea sui-generis de raportare a unei comunităţi etnice la Destin.

Dintr-un unghi larg de privire, analiza funcţionalistă poate conjuga demersurile care evidenţiază integralitatea şi globalitatea, sincronizarea României la contextul mondial, cu cele menite să releve elementele specifice, calea proprie, românească, de devenire. Valoarea unor variabile cu funcţii date se va judeca nu numai ca eficienţă, productivitate, competitivitate la scara ţărilor hiperdezvoltate, ci şi ca pregnanţă şi relevanţă a geniului naţional.

2.2.4. Principiul metodologic al interdisciplinarităţii

În abordarea etnourbanului, interdisciplinaritatea are un fundament ontologic. A gândi şi interpreta pluri- şi interdisciplinar obiectul nostru de studiu înseamnă a ne apropia de înfăţişarea reală a fenomenului etno urban, de *caracterul de unitate în diversitate*. Unitatea a tot ceea ce există ia oarecum forma unor „noduri” de coeziune, oricărui „nod” sau formă specifică de coeziune a unui domeniu al realităţii corespunzîndu-i cu necesitate un aspect specific al interdisciplinarităţii. Un asemenea nod de coeziune se dovedeşte a fi şi realitatea etnourbană, în manifestarea ei sincretică.

O cercetare specializat-monodisciplinară a unei faţete a obiectului, prin ştiinţele autonome (folcloristica, etnografia, lingvistica), sacrifică deliberat totalitatea complexă a acestuia pentru a aprofunda componenta detaşată din întreg. Optica evasiază autonomiei unidisciplinarităţii corespunde ideii de „specializare în izolare”. Izolarea specializată nu este niciodată absolută, conform principiului că nimic nu există în sine şi în afara relaţiilor; ca atare, orice disciplină are punctele sale de conexiune în altă parte decît în ea însăşi.

Perspectiva etnologică urbană întronează o gîndire integrativă, la nivelul căreia disciplinele etnologice autonome cooperează cu necesitate (mica interdisciplinaritate: folcloristică urbană—etnografie urbană—

dialectologie urbană) și intră în interacțiune, în funcție de cerințele interne ale sistemului etnologic, cu alte științe: sociologia urbană, psihologia urbană, antropologia urbană, istoria orașului, geografia urbană, demografia urbană etc. (interdisciplinaritate largită).

În câmpul etnologiei, relațiile interdisciplinare având pondere diferită în funcție de necesitățile obiectului de studiu, *principiul metodologic al reduționismului interdisciplinar* introduce o ierarhie în cooperarea etnologiei cu alte științe. Primatul sociologiei în raportul etnologie—sociologie se fundează pe constructul teoretic al explicării *etnosului* prin *socius*, în ansamblul fenomenului social total. Implicațiile psihologice întregesc relația socioetnologică; ierarhia raporturilor interdisciplinare continuă, prin apelul etnologiei la demografie, istorie, geografie ș.a.

Etnologul pornește de la o cunoaștere teoretică amplă a orașului, la nivelul diversității științelor deschise spre investigarea urbanului (sociologie urbană, psihologie urbană, geografie urbană etc.). Corpusul vast și eterogen de informație teoretică acumulată este supus filtrului reduționist etnologic. Conceptele și structurile teoretice selectate, provenind din alte discipline (de exemplu, conceptul și teoria grupului, ale comunității, ale mentalității, comportamentului etc.) nu servesc unei construcții în sine, sociologice, psihologice etc., ci *sînt integrate sintezei etnologice*. În câmpul investigației etnologice teoretice, epistemostructurile (concepte, structuri teoretice, metode), preluate din diferite domenii, interacționează în sensul unei *interdisciplinarități integrate*.

Din unghiul organizării activității de cercetare interdisciplinară, distingem două forme de investigare etnologică: *cercetarea etnologică individuală (interdisciplinaritatea individuală)* și *cercetarea etnologică micro- sau macrogrupală (interdisciplinaritatea de grup)*.

În cercetarea de grup, demersul teoretic etnologic parcurge mai multe etape, din perspectiva cooperării interdisciplinare.

1. *Formularea obiectivului de cercetare* constituie un prim moment în practicarea formei de solidaritate etnologică, în determinarea logicii organizării interdisciplinare specifice.

2. Postularea unui principiu interdisciplinar de pe pozițiile unui *proiect unic de cercetare*; elaborarea unui plan teoretic cu divizarea obiectivului pe subiective parțiale și distribuirea de sarcini de cercetare (rolul coordonatorului) pe cercetător/grupuri de cercetători.

3. Demersul etnologic configurat fie ca un studiu unic, fie ca o grupare de studii de autor, implică *o unitate de concepție*. Drumul spre constructul final, în cele două variante menționate, presupune elaborări parțiale (ale membrilor grupului) comunicate, verificate, modificate în cadrul ședințelor de lucru ale grupului. Conceperea de studii individuale provizorii, tentativele de integrare a soluțiilor particulare, imaginarea alternativelor de soluționare, căutarea unor module de agregare punctează operații necesare în vederea găsirii unei soluții. Aceasta se concretizează în demersul etnologic final, rezultat al cooperării directe a mai multor cercetători din diferite discipline, uniți în scopul elucidării problemei teoretice complexe a etnosului.

Demersul etnologic impune și *o unitate de limbaj și de stil*. Unificarea limbajului științific etnologic exprimă rezultatele integrate ale cunoașterii și cercetării într-un complex de relații cu o diversitate de științe;

constituirea unui limbaj categorial comun, a unui sistem unitar de concepte uneşte punctele de vedere ale cercetătorilor care cooperează.

2.2.5. Principiul metodologic dialectic

Principiul metodologic dialectic străbate întregul complex metodologic care uneşte sistemismul—funcţionalismul—structuralismul—interdisciplinaritatea, metode menite să investigheze obiectul ca totalitate. Studiul procesualităţii, al dinamicii etnourbane constituie o dimensiune care se impune cu necesitate cercetării etnologice. Rostul perspectivei diacronice într-o viziune dialectică este „de a construi lanţii de cunoaştere între trecut şi prezent către viitor”, căci „nimic nu se poate înţelege din ceea ce este fără cunoştinţa a ceea ce a fost şi nimic nu trebuie ştiut din ceea ce este fără deschiderea perspectivelor către ceea ce neapărat trebuie să fie”³⁰.

Abordarea sincronică se corelează, ca un imperativ metodologic, cu cea diacronică, în ideea urmăririi fenomenelor ca fiind în strînsă legătură şi condiţionare reciprocă, într-o permanentă mişcare şi transformare.

O aplicare corectă a structuralismului la domeniul etnologiei urbane înseamnă în primul rînd o luare de poziţie împotriva unui structuralism orientat în direcţia unei teorii a fixităţii antiistorice, a indiferenţei faţă de devenire şi transformare. Sintem preocupaţi de structuri, de întreguri, de ceea ce lucrurile sînt, dar sîntem în egală măsură preocupaţi de istoria lucrurilor, de procese. Un lingvist de prestigiu, Roman Jakobson, atrăgea atenţia asupra legăturii care trebuie să existe între analiza structurală şi metoda dialectică; el încheia celebrele sale *Principes de phonologie historique* spunînd că legătura dintre statică şi dinamică este una dintre antinomiile dialectice fundamentale care determină ideea de limbă.

Obiectul etnologiei urbane este, indiscutabil, structurat, dar structura nu este unică şi imuabilă; imaginea adevărată este cea a unei succesiuni de structuri, succesiune care introduce ideea definirii esenţei obiectului *în* şi *prin* dimensiunea diacronică, *în* şi *prin* devenire şi permanentă transformare. Studiul proceselor, corelat cu cel al structurilor, indică dinamica elementelor componente interrelaţionate ale sistemului, de la relativa lor stare de echilibru la o altă stare de echilibru în interiorul aceleiaşi sistem sau într-un alt sistem, prin *structurări*, *destructurări*, *restructurări* permanente. În dinamica faptelor etnoculturale, trecerea unui element dintr-un sistem în altul (de exemplu din rural în urban sau invers) implică destructurări-restructurări şi mutaţii funcţionale; un fapt cultural eufuncţional în cadrul unui sistem poate deveni disfuncţional în interiorul altui sistem; sau o eufuncţie se poate transforma într-o funcţie nulă ori o funcţie nulă într-o disfuncţie. Toate aceste schimbări structurale şi funcţionale care fac obiectul studiului etnourbanului se circumscriu ca problematică principiului dialectic, negaţiei dialectice care leagă între ele etapele succesive ale mişcării şi menţine continuitatea în procesul trecerii. O dinamică a realităţii etnourbane rezultă din unitatea dintre continuitate şi discontinuitate, dintre coerenţă şi diversitate, dintre devenire şi stabilitate relativă.

³⁰ Interdisciplinaritatea în ştiinţa contemporană, în volumul *Interdisciplinaritatea şi ştiinţele umane*, p. 217.

2.3. Metodologia semnificațiilor ultime — principiu metodologic al transducției

Dată fiind specificitatea etnosului ca fenomen social total, respectiv ca realitate prin care materia și ideea, norma și avântul creator, cosmobi-socialul și cultura se întretes sub forma subtilă a structurilor, de la cele mai mari pînă la cele infinitezimale, prelevarea datului etnologic din globalitatea socială nu poate fi pe deplin izbutită fără o „intuire” a esenței profunde a „lucrurilor”.

Metodele evocate anterior, chiar conjugate, se cer coroborate cu folosirea ingenioasă a unui tip de transducție, dincolo de procedeele științifice ale deducției și inducției, străbătute deopotrivă de virtuțile raționalismului teoretic și ale intuiției creatoare.

Principiul metodologic al transducției aplicat la investigarea etno-urbanului constituie o modalitate de cunoaștere și dezvăluire a unei esențe ascunse, factor de specificitate, „climat” sau „culoare” particulară.

Din perspectiva fenomenologiei intuiția este ridicată la rang de metodă. Oricărui fenomen, fără excepție, ea îi este accesibilă. De fiecare dată se procedează prin a pune între paranteze ceea ce nu este esențial, ceea ce este subiectiv, accidental și de a face să rezulte esența metaempirică a lucrului ³¹. Făcînd să reiasă trăsăturile esențiale, se pune în valoare fenomenul la nivelul inconștientului colectiv. Esența ca matrice a mediului-ipostază a etnosului nu este nici inventată nici produsă, ci descoperită în obiect, esența fiind la fel de obiectivă ca și lucrurile. Așadar, metoda consistă în a desprinde formele pure din complexitatea datului. La această *esență etnologică* cu caracter de totalitate, acest „numen in sens pozitiv”, *culoare specifică*, se ajunge pe calea reduționismului metodologic, parcurgînd nivelul teoretico-științific spre nivelul transducției, astfel încît intuiția să se rafineze în contact cu datele științei.

„Conceptul” și „extazul”, „necesitatea progresînd rece a lucrului” și entuziasmul „care fermentează”, iată în termeni hegelieni ³² sinteza atitudinală metodologică prin care se ajunge la *substanța adîncă a etnosului urban*.

Prin prisma retoricului, etnologul ajunge la lector sprijinindu-se pe sugestivitatea imaginilor, alternînd precizia noțiunilor științifice cu plasticitatea *metaforelor*; etnologul utilizează calea convingerii rațional-științifice și totodată canalele emotivității și sensibilității, inducînd în cititor-receptor trăire, simpatie, coparticipare.

În opinia unor filozofi asupra limbajului filozofic — care trebuie să cuprindă esența — limbajul convențional care exprimă conceptul — rezultînd din raționalitate — nu atinge inima categoriei. La fel, limbajul etnologic face apelul la *concept* adăugîndu-i *imaginea*; conceptul se dilată, devine mai suplu, anunțînd — după cum s-ar exprima H. Bergson — „prin franja colorată care-l inconjură” că el nu cuprinde experiența întregă. În acest mod, „intuiția nu ni se va comunica altfel decît prin inteligentă. Ea este mai mult decît idee. Ea va trebui totuși, pentru a se transmite, să fie purtată de idei. Ea se va adresa, deci, cu preferință ideilor celor mai concrete, care sînt inconjurate de o „franjă” de imagini. Compara-

³¹ N. Hartmann, *op. cit.*, p. 230.

³² F. Hegel, *op. cit.*, p. 12.

ţii şi metafore vor sugera ceea ce nu vom reuşi să exprimăm³³. Circumscriind, în mod adecvat, principiilor metodologico-fenomenologice relevante problematica metodologico-etnologică urbană, considerăm *demersul etnologic o sinteză a cuvîntului sensibil cu enunţul ştiinţific suplu, situat deci în afara unui scientism sever şi rigid*.

2.4. Metodologia mijloacelor sintetice audiovizuale : etnodiaporama şi filmul etnologic

Inspirată în primul rînd din tehnicile montajului filmic şi cele ale fotomontajului, în al doilea rînd din unele tehnici ale compoziţiei grafice şi picturale, aşa cum acestea au fost solicitate în cadrul diferitelor mişcări artistice moderne (dadaismul, cubismul, suprarealismul, constructivismul, Action-Painting, Op-Art Pop-Art), diaporama este „un mijloc de expresie şi comunicare, o modalitate modernă care se slujeşte de cele mai noi descoperiri în tehnici de vîrf şi se adresează unui public nou”³⁴.

Etnologul receptiv la noutate, la fenomenul cultural modern şi preocupat febril de îmbogăţirea şi rafinarea instrumentalului particular şi a mijloacelor de expresie în interpretare şi comunicare, îşi pune firesc întrebarea dacă şi în ce măsură aplicarea procedeeului audiovizual diaporamic este posibilă şi eficientă în etnologia urbană. Poziţia noastră, fundamentîndu-se pe un răspuns afirmativ, rămîne de demonstrat funcţionalitatea etnodiaporamei (urbane). Întrevedem o plurifuncţionalitate a etnodiaporamei urbane; aceasta are o valoare de instrument de lucru pentru un grup restrîns sau mai larg de specialişti, constituie un document etnologic, fiind complementară sau nu (poate avea şi existenţă autonomă) unui demers etnologic de factură teoretică, în sfîrşit, poate avea — de ce nu? — şi un rost preponderent artistic, de spectacol.

Modalitatea de comunicare este cea a unei proiecţii de serii de diapositive însoţite de un comentariu vorbit şi de o muzică corespunzătoare, făcute unui public cu care se intră într-un contact sensibil, printr-un act retoric sintetic, bazat pe sincretismul limbajelor vizual-auditive.

În construirea unei etnodiaporame etnologice (urbane) gîndirea etnologică, integralist-sincretică, fuzionează cu gîndirea diaporamică, proprie unei vizualizări complexe, în care se ţine seama de o multitudine de elemente: scenariul şi planul de lucru, realizarea şi/sau alegerea imaginilor, alcătuirea grupajelor de imagini, secvenţelor şi seriei complete, alegerea şi decuparea textului, deciziile cu privire la tehnicile posibile, crearea fuziunii dintre toate elementele arătate.

După opinia noastră, principiul metodologic care stă la baza concepţiei unei etnodiaporame urbane constă în realizarea simultană a unei pluralităţi de imagini (o imagine centrală şi imagini asociate laterale), răspunzînd necesităţii de relevare a sincretismului şi totalităţii specifice etnologice. În acest sens sugerăm necesitatea utilizării unor efecte caracteristice genului, prin care se obţin suprapuneri şi combinaţii de imagini,

³³ H. Bergson, *op. cit.*, p. 45.

³⁴ G. Achiţei, P. Agarici, M. Dimitriu, E. Iarovici, F. Nuss, A. Orădan, *Audiovizual şi diaporama*, Bucureşti, Editura Tehnică, 1983.

efecte care presupun folosirea mai multor proiectoare și a unui dispozitiv de „fendu enchainée” și chiar a mai multe ecrane ³⁵.

Modelul unui cadru cu o imagine centrală și mai multe imagini laterale sugerează cuprinderea totalității obiectului (cadru cu cadru), punind un accent (de fiecare dată, la nivelul fiecărui cadru) pe un anumit aspect etnologic (imagine centrală), corelat cu aspectele corespunzătoare palierele fenomenului social total (imaginile laterale).

Se poate imagina o etnodiaporamă a unui mediu urban, imaginile centrale conturind comportamentul sociocultural al mediului respectiv, cu aspectele cele mai relevante, relaționate cu cele corespunzătoare diferitelor paliere ale fenomenului social total, puse în valoare de cadrele laterale.

Filmul etnologic ocupă, însă, credem, locul central între mijloacele sintetice audiovizuale. Unii etnologi, așa cum remarcă J. Poirier, s-au ridicat împotriva noțiunii de film în etnologie, pentru diferite rațiuni. O motivație se include în opinia „unei antinomii între noțiunea de cinema și noțiunea de cercetare științifică” ³⁶. Cu mult timp în urmă filmul etnografic era înțeles și definit ca o sinteză științifico-artistică, prin aceea că „el unește rigoarea cercetării științifice cu arta exposé-ului cinematografic” ³⁷. Pledoaria pentru filmul etnologic și necesitatea lui vizează diferite aspecte. J. Poirier se referea, de exemplu, la faptul că, „departe de a constitui un obstacol pentru anchetă, filmul etnologic dă o nouă dimensiune acestuia și deschide o lume de posibilități noi” ³⁸.

(N. Coatu)

L'ETHNOLOGIE DE LA VILLE — CONSIDÉRATIONS ETHNO-SOCIOLOGIQUES (UN PROGRAMME DE RECHERCHE ETHNOLOGIQUE DE L'URBAIN) (I)

(Résumé)

L'ethnologie contemporaine est en train de se transformer en une science dont la première démarche est l'étude du phénomène social total — l'ethnos en profondeur.

La réalité ethnique se présente à l'œil exercé de l'ethnologue disposée en paliers, niveaux, plans étagés, couches de profondeur. En accord avec M. Mauss, G. Gurvitch et d'autres, nous considérons que ces paliers s'interpénètrent et s'imprègnent mutuellement. Cependant ils ne cessent de maintenir leur spécificité.

³⁵ Un exemplu concret de diaporamă realizată prin utilizarea mai multor ecrane, care are ca efect compunerea și relaționarea imaginilor, îl constituie o proiecție făcută cu ocazia unei expoziții de sculptură modernă, într-un parc, lângă Basel, în Elveția. Înainte de a păși în parc, înainte de vizionarea expoziției, doritorii puteau să vadă o diaporamă cu caracter documentar — educativ, de prezentare a diferitelor școli și tendințe, precizări despre autori, date istorice și explicarea sculpturilor expuse în parc. Imaginile pe cele trei ecrane se schimbau după necesitate. Pe ecranul 1 era un portret al sculptorului, pe ecranul 2 se arăta sculptura în întregime, pe ecranul 3 se perindau într-un ritm mai rapid detalii ale aceleiași sculpturi. Textul, relativ scurt, adăuga informația suplimentară față de imagini (G. Achiței ș.a., *op. cit.*).

³⁶ J. Poirier, *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, 1968.

³⁷ *Ibidem*, p. 459.

³⁸ *Ibidem*.

Notre programme de travail ethnologique, d'ethnologie urbaine en ce cas, est axé sur le palier des conduites collectives d'une certaine régularité mais qui se déroulent en dehors des appareils organisés.

Il s'agit de : conduites collectives rituelles et de procédure, fondées sur des traditions rigoureusement réglementées et ayant un caractère régulier (rites religieux, procédures juridiques populaires) ; conduites collectives en tant que pratiques, mœurs, routines ou genres de vie, qui sont bien plus flexibles que les conduites rituelles et de procédure et que l'on pourrait désigner par le terme de « folklore » dans son acception la plus large ; conduites collectives en tant que modes et engouements, fluides et changeants, dont les modèles ne sont pas liés à la coutume ou à l'habitude, mais sont sans cesse renouvelés (modes vestimentaires et d'autres) ; conduites collectives qui tiennent en échec les modèles insubordonnés, inattendus, « irréguliers » non conformistes, résistants.

Notre recherche ethnologique urbaine reproduit la diversité des milieux urbains et, dans chaque milieu, en premier plan, les communautés et les communions ; on considère que c'est dans la communauté que s'établit normalement la plus grande parité entre l'intensité de la participation dans l'ensemble et que la communion représente le degré maximum de l'intensité de participation, de la force d'attraction et de la profondeur de fusion dans le « Nous », dont les membres ne ressentent de ce fait que la pression minimum.

D'autres groupements soumis à notre recherche ethnologique sont : groupements réduits, temporaires ou durables, partiellement organisés, de parenté, d'affinité fraternelle, de localité et résidence, d'activité non lucrative, confessionnelle, extatique, etc.

Dans chaque milieu la *démarche ethnographique* révèle : la surface morphologique, les conduites collectives, les modèles sociaux, etc. La *démarche folkloristique* est axée sur les symboles sociaux, les idées et les valeurs collectives, les états mentaux et les actes psychiques collectifs ; enfin, la *démarche ethnosociologique* remarque les modèles sociaux, les trames des rôles sociaux, les attitudes collectives, les états mentaux et les actes psychiques collectifs.

L'épicentre de ces démarches est bien sûr l'objectif des conduites collectives d'une certaine régularité mais se déroulant en dehors des appareils organisés et d'autre part, les conduites collectives effervescentes, novatrices et créatrices.

Cette documentation qualitative qui nous avons décrite exprime une orientation nouvelle dans l'Institut d'Ethnographie et Folklore de Bucarest à même de devenir, par son développement futur une nouvelle branche : l'ethnologie des villes, des milieux urbains.

Cependant cette discipline n'est pas inédite en Roumanie. Elle puise ses racines aux études antérieures d'anthropologie et de psychologie collective et sociale, sur la personnalité de base et sur la relation entre l'*ethnos* et le *socius*. En continuant les précurseurs, nous avons adopté la distinction *donné-vécu*, tout ce qui s'impose à la personnalité de base avec un caractère de donné, et toute pratique par laquelle la personnalité réagit pour s'y adapter.

Donné, telle conduite populaire ; *vécu*, la ferveur d'une croyance quelconque. Si un même donné ou une même institution peuvent susci-

ter, dans deux contextes culturels différents, des pratiques différentes, c'est parce que la pratique est le fait de la personnalité de base formée par la totalité du donné et doit être entendue comme la somme d'un ensemble d'influences.

La légitimité des relations entre *vécu* et *donné* peut être mise en doute si l'on considère que l'individu seul est réel et que la personnalité de base est une abstraction. Mais la personnalité de base est un *fait* (ethnos), dans le sens durkheimien «est fait social» toute manière... susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure) bien partiellement un effet, mais elle est aussi une norme proposée par une ethnie à l'individu.

Tout le social vit ainsi dans le culturel; le culturel (sens ethnologique) c'est, en chaque secteur ou à chaque palier, le social en tant qu'il est vécu par les individus.

Dans une perspective méthodologique, nous proposons une structure triadique :

- premier niveau : la méthodologie de la recherche empirique (surtant l'enquête ethnologique) qui fait l'objet de la seconde étude);
 - deuxième niveau : la méthodologie théorique-scientifique;
 - troisième niveau : la méthodologie des dernières significations
- le principe méthodologique de la transduction.

Notre recherche vise deux modalités complémentaires d'aborder l'ethno-urbain :

- la démarche ethnologique scientifique-théorique;
- la modalité coparticipative sensible des formes synthétiques audio-visuelles : le film ethnologique et l'ethnodiaporamme.

Le complexe méthodologique répond à deux principes essentiels de la connaissance ethnologique urbaine : celui de la totalité et celui de la différenciation, qui sont corrélés (la diversité dans la totalité).

L'ethnologie est une science orientée vers le particulier et son but est l'analyse et l'interprétation des différences afin de mettre en évidence l'originalité, la particularité, la spécificité. En même temps l'ethnologie est une sciences de la totalité. Dans ce sens la méthodologie théorique-scientifique de la démarche ethnologique est une *méthodologie de convergence* : le complexe méthodologique met en valeur une diversité de méthodes (systémique structuraliste-fonctionnaliste-interdisciplinaire-dialectique-diacronique) convergentes dans une unité par rapport au principe de la totalité. Nous les analysons l'une après l'autre appliquées à la recherche théorique de l'ethnos urbain.

La méthodologie des dernières significations se réfère au principe méthodologique de la transduction ; il constitue une modalité de connaissance et dévoilement de l'essence cachée, du facteur de spécificité, du «climat» ou de la «couleur» particulière. À cette essence ethnologique qui a un caractère de totalité, à ce «numen en sens positif», on aboutit par le réductionnisme méthodologique, parcourant le niveau théorique scientifique vers le niveau de la transduction.

La méthodologie des moyens synthétiques audio-visuels se réfère à deux modalités de communication : l'ethnodiaporamme et le film ethnologique. À notre avis, un ethnodiaporamme urbain peut offrir le modèle

d'un cadre avec une image centrale et d'autres latérales suggérant les aspects les plus significatifs du comportement socioculturel d'un milieu urbain (l'image centrale) en relation avec les aspects correspondants aux niveaux des paliers du phénomène social total (les images latérales).

Le film ethnologique occupe le lieu central parmi les moyens synthétiques audio-visuels. Il est une synthèse scientifique-artistique qui « joint la rigueur de la recherche scientifique à l'art de l'exposé cinématographique ».

MARIN MARIAN

Făcînd odată un inventar al expresiilor populare în care este prezent elementul muzical, am aflat în monumentală colecție de proverbe a lui Iuliu Zanne¹ 15 utilizări ale formulei „nuntă fără lăutari”. În culegerea lui Ion Aureliu Candrea² mai avem două atestări ale acesteia, alte antologii de paremiologie românească preluînd din amintitele culegeri sintagma³ ori ignorînd-o⁴. Ca variante ea nu cunoaște decît formulările „nuntă fără tobă” și „nuntă fără cîntare”, amîndouă redatăe cite o singură dată de I. Zanne⁵. Aceasta din urmă este unica ce are corespondent în paremiologia altor limbi, același editor citat înregistrînd pentru spaniolă și portugheză formula „nuntă fără cîntece”⁶, iar pentru maghiară expresia „nuntă fără muzică”⁷. Nu avem semnalat un echivalent al formulei noastre în franceză⁸, engleză⁹ sau germană¹⁰.

¹ Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Moldova, Proverbe, zicători, povăzuiți, cuvinte adevărate, asemănări, idiolisme și cimilituri cu un glosar româno-francez de . . .*, București, Imprimeria Statului, vol. I—X, 1895—1903. În text, trimiterele se vor face prin abreviația *Zanne*—la fel ca și în cazul altor colecții și autori—, urmată de numărul care inventariază piesa în colecție.

² I. Aureliu Candrea, *Dicționar de proverbe și zicători*, București, Ed. Libr. Leon Alealay (col. BPT; f.a.).

³ V. Apa trece, *pietrelle râmîn. Proverbe românești*, ediție îngrijită, prefață, glosar și indice de George Munteanu, București, Ed. pentru Literatură, 1966; v. nr. 1708 și 4932. În continuare se va trimite la culegere prin prescurtarea *Apa trece . . .*

⁴ I. C. Hințescu, *Proverbele românilor*, ediție îngrijită de Constantin Negreanu și Ion Bratu, cuvînt înainte de I. C. Chițimia; Timișoara, Ed. Facla, 1985; Ludovic Leist, *Proverbe și expresiuni proverbiale române, germane și franceze, culese și rînduite de . . .*, București, Ed. Librăriei H. Steinberg, 1900; Simion Teodorescu-Kirileanu, *Proverbe agricole. Învățătură pentru plugari, alese de . . .*, București, Ed. Cultura Națională, 1923; *Cartea înțelepciunii populare. Proverbe*, ediție îngrijită, prefață și bibliografie de Ion Dodu Bălan, București, Ed. Minerva, 1974. Culegerea întreprinsă în secolul trecut de Iordache Goleșcu cuprindea și proverbe cu motivul „nuntă fără lăutari”, cf. mențiunilor făcute de Zanne la numerele 5502, 5686 și 10492 ale catalogului său; dar antologia făcută recent de Gh. Pasachia: Iordache Goleșcu, *Proverbe comentate*, București, Ed. Albatros, 1973, selectînd doar 2311 din cele 22 504 de piese, a lăsat la o parte și pe acelea cuprinzînd sintagma în discuție.

⁵ Nr. 17440 var. a 3-a; nr. 5502. Prima din variantele citate este preluată și în colecția *Apa trece . . .*; nr. 1708.

⁶ *Zanne* 10 492 (v. vol. IV, p. 525).

⁷ Istvan Vöö, *Dicționar de proverbe român-maghiar*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978; nr. 1365 (p. 85) „Nuntă fără lăutar și ceartă fără bătaie n-are haz” este echivalent cu „lakodalom zené nélkül (nuntă fără muzică), civakodés verés nélkül mit sem ér”.

⁸ V. Maurice Meloux, *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, Paris, Librairie Larousse, 1960; *Dictionnaire des proverbes du monde, réamis, clasés et présentés par Elien-J. Finbert*, Paris, Robert Laffont, 1965; Elena Gorunescu, *Dicționar de proverbe român-francez*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978.

⁹ V. Virgil Lefter, *Dicționar de proverbe român-englez*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978.

¹⁰ Mihai Anutei, *Dicționar de proverbe român-german*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1982, găsește pentru „Nu e moarte fără pricină și nuntă fără lăutari” (nr. 2200, p. 170) o expresie germană care se referă abia la prima formulă, la primul membru-enunț al proverbului nostru.

Sintagma în discuție, formulă călătoare, constituind în fond o zicală, apare arareori singulară, asertorie prin sine însăși. Doar trei atestări de felul acesta avem: „Ca nunta fără lăutari” (*Zanne* 10495) și „Văzut-ai nuntă fără lăutari” (*Zanne* 10494, *Candrea* p. 156). Cel mai adesea însă, alcătuind structura propriu-zisă a unei paremii complexe, zicala însoțește alte formulări ținind de regimul observațiilor comune, extrase din mediul cotidian. În felul acesta ea servește ca termen de comparație pentru a învedera sensul etic și axiologic al unei întâmplări (ca în exemplul: „Nunta fără lăutari și cearta fără bătae nu au haz”, *Zanne* 10493). Conform unei tipologii funcționale (aparținând lui P. Ruxăndoiu), proverbul obținut s-ar încadra în clasa proverbelor de informație, care surprind și expun o relație între general și particular, aplicabile la contexte particulare numerice nelimitate¹¹. Din punct de vedere structural, proverbul compus cu ajutorul zicalei „nuntă fără lăutari” reprezintă (după o expresie a lui C. Negreanu) un enunț bimembru, exprimând în ansamblu relația semasiologică de sinonimie. Dar în interiorul structurii sale este reflectată nu doar această categorie fundamentală, antonimia fiind de asemenea prezentă. Fiindcă, în formularea cea mai tipică pentru proverbele care folosesc zicala noastră ca pe unul din cei doi termeni conjugați (ex. „Mămăliga nesărată e ca nunta fără lăutari”, *Zanne* 1899, *Candrea* p. 168, *Apa trece* ... 4932), avem de a face cu sinonimizarea a două antinomii, mai exact două stări disnomice, fiecare în parte și în ansamblu ilustrând o anomalie.

(mămăliga fără sare	e ea	nunta fără lăutari)
{antinomie} disnomie	sinonimie sinonimie	{antinomie} disnomie
} anomalie		

Sintactic, proverbul este compus cu ajutorul a patru substantive. Primele din fiecare pereche, deci 1 și 3, numesc câte un obiect complex, de ordin general, cărui îi lipsește un conținut particular, singular, denumit de substantivele pare (2 și 4). Comparația, care aliniază cei doi termeni, unind zicala noastră consacrată de încă una improvizată, servește drept — și constituie o — egalizare a semnificației unui fapt într-un alt plan, proverbul nostru făcând parte și din clasa aceluia despre care s-a observat că „trimit obligatoriu către un raport EFEMER/PERMANENT”¹². Dar în cadrul său totul evidențiază un regim al corespondențelor și realizează unul al paralelismelor.

Într-un proverb frecvent ca acela citat deja („Mămăliga nesărată e ca nunta fără lăutari”), atît domeniul de obiectivare a faptelor ilustrate (gastronomie — rit nupțial) cît și planurile de semnificație finală sînt destul de deosebite¹³. În „Petrecerea fără femeii e ca nunta fără lăutari” (*Zanne* 10565), domeniile de manifestare concretă, conținutul, cît și sem-

¹¹ Cf. Constantin Negreanu, *Structura proverbelor românești*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 26.

¹² Cezar Tabareca, *Poetica proverbului*, București, Ed. Minerva, 1982, p. 33: identic la p. 66.

¹³ V. și proverbele cu referiri fiziologist-impudice, la *Zanne* 5686, 10492, 10493 var. a 2-a, vol. IX, p. 119, după ordinea din ms. *Golescu*: nr. 2289.

nificațiile lor (distracția, petrecerea, bontonusul psihologic) sînt apropiate. Într-un proverb ca „Moartea fără pricină, ca și nunta fără lăutari” (*Zanne* 548, var. a 12-a; v. și *Anuței* 2200), domeniile de manifestare empirică sînt diferite, dar semnificațiile faptelor surprinse sînt comune, convergente, tind să se identifice. În cadrul acestor trei mari situații sau trei „pași” de relaționare, observăm că o simplă comparație, zicala „nuntă fără lăutari”, ajunge să servească drept *metaforă*, formulă care egalizează, identifică și prin care se identifică, agravîndu-se astfel, valoarea și semnificațiile unor fapte și evenimente banale, accidentale, izolate sau cotidiene și universal-existențiale, comune. Deoarece, pînă la urmă, o egalizare și identificare *semantic-simbolică* este ceea ce vizează și realizează proverbul obținut prin invocarea ca termen de comparație a sintagmei „nuntă fără lăutari”.

Termenul comparat reprezintă o observație simplă, extrasă din cele mai variate domenii, aspecte și momente ale experienței umane, care poate fi improvizată pe marginea oricărui subiect sugerat de o stare de neîmplinire, de eșec și eroare în cadrul unei încercări și șanse. În timp ce termenul al doilea, comparantul, zicala invariabilă, aduce un plan superior al relației și, în felul acesta, ridică judecata, „discuția”, într-o perspectivă valorică de excepție. Astfel el reliefează, accentuează, agravează și sugestionează moral semnificațiile întîmplării surprinse de celălalt termen al enunțului paremic.

Schema logică a acestui gen de proverb este :

observație primară	— comparație —	adevăr consacrat
(variabilă accidentală)	egalizare	(absolut)

Schema eidetic-semantică, la rîndul ei, este :

caz particular / individual — caz universal / general
concretizată prin asertarea concordanței :

regim cotidian (existențial)	regim ceremonial (ritualic)
efemer și profan	permanent și sacru

Punînd un fapt ritualic neîmplinit conform datinei să explice un eșec banal și să identifice semnificația lui, valoarea și greutatea acestuia din urmă sporește și își evidențiază absurditatea, neîndreptățirea și nefirescul. Deoarece „nunta fără lăutari” surprinde și definește derogarea de la condiția și calitatea autentică, veritabilă și viabilă, căderea din firese, legie și natural în nefiresc, monstruos și fad, (auto)jizgonirea din rai.

„Tirgul se face cu bani și nunta cu lăutari”, spunea Anton Pann (cf. *Zanne* 12982; idem *Hințescu* 2726; *Apa trece* . . . 7197). În formularea aceasta, folosită ca o comparație pozitivă, „nunta cu lăutari” exprimă și învederează tocmai naturalul ontic, *imposibilitatea-lucrurilor-de-a-fi-altfel-de-cum-sînt* (sau *de-cum-trebuie-să-fie*). Ceva ca o nuntă cu lăutari înseamnă un lucru care își trăiește condiția normală, firească de-a fi, și care — în ultimă instanță — nu desemnează nimic altceva dincolo de purul *a fi*. Sau încă, acea condiție care singură poate desemna pe *a fi*.

Sensurile pe care Iuliu Zanne le surprindea pentru cele explicate sau etichetate prin zicala „nuntă fără lăutari” ar putea fi clasificate astfel :

- 1) Un sens senzualist : ceea ce e ca o nuntă fără lăutari este, zice editorul, „neplăcut, fără haz” (de ex. la prov. nr. 10495 și 10565).
- 2) Un sens practic (praxiologic) : zicala s-ar invoca „pentru cele cari nu sînt după orînduială” (la 10493, 10595). Este vorba de neînca-

drarea într-o ordine generală, într-o tehnologie de ansamblu, aici, despre cele care în funcție de *alte* lucruri sînt nesatisfăcătoare (dar care în sine, față cu sine, pot totuși subzista).

3) Alțeva este însă cînd, spune Zanne, expresia se folosește „pentru cele cari nu sînt după orînduiala lor” (8635); cînd „se zice pentru cele ce nu se urmează pe deplin, după orînduiele lor” (Iordache Golescu, cf. Zanne 10492). Semnificația se adîncește fiindcă zicala arată că *lucrurile nu sînt conforme cu legile propriiei lor ființe, sînt ne-împlinite*. „Nu este lucrul cum ar trebui să fie; nu se află ceva, absolut trebuincios, și a cărui lipsă se simte” (Zanne 5686). Expresia, în concluzie, numește situația unei slăbiciuni intrinseci, imanente, *starea de carență și periclitare ontologică*. Se poate încă supraviețui și în acest context, dar aberant, alienant, fragmentar, amputat.

4) De la acest sens al ne-împlinirii, al frustrării ontologice, cu expresia noastră se va ajunge și la ilustrarea stării de *ratare ontologică*. „Văzut-ai nuntă fără lăutari?”, se folosește, spune Zanne, „pentru cele cari nu pot fi” (10494). Întrebare în care filozofii ar putea auzi glasul lui Parmenide: „există nonexistența?!...”.

Pentru a defini starea pe care o sugerează, o exprimă și — în figurația sa plastică, pilduitoare — o explică sintagma „nuntă fără lăutari”, va trebui, de altfel cu cel mai mare folos, să facem apel la conceptul modern de frustrație. De fapt am și văzut că nota comună celor doi membri sau termeni care compun proverbele ce utilizează comparația „nuntă fără lăutari” este frustrarea. Psihologia generală și psihanaliza, insistînd numai asupra proceselor psihologice manifestate la nivel individual, au rămas încă departe de a defini în mod complet și de a aduce în aceeași definiție complexitatea aspectelor pe care, pe niveluri diferite, frustrația le cuprinde. Iată de ce, urmează să vedem, gîndirea populară, cu psihologia sa colectivă, așa cum se manifestă și exprimă într-o expresie paremiologică precum cea în discuție, sugerează și impune redefiniri mai ample și sensuri noi unui concept ca acela de *complex inhibitoriu și compensatoriu* sau de *frustrație*.

Sigmund Freud este cel care a introdus termenul de *frustrație* ca denumire pentru stările de privațiune pe care le resimte un subiect uman în condițiile nerealizării libidourilor sale. Pe parcurs însă, sfera semantică a termenului a fost extinsă și relevanța sa extrapolată în diverse domenii. Cu toate acestea, s-a continuat ca fenomenul să fie cu preponderență aplicat, observat și comentat doar ca unul țînînd de viața și relațiile afective individuale¹⁴. Pentru dicționarele de specialitate deci, frustrația este „condiția unui organism care înlînește un obstacol mai mult sau mai puțin înșurmontabil, exterior sau interior, în calea satisfacerii unei nevoi”¹⁵. Faptul că aceste nevoi sînt organice, bazale, se subliniază de fiecare dată, și aproape tot de fiecare dată se accentuează pe aspectul refuzului (*a se refuza* [cuiva/ceva]). Frustrația este „condiția unui orga-

¹⁴ V. Horace B. English and Aba Champney English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychanalytical Terms. A guide to usage*, New York, London, Toronto, Ed. Longmans, Green and Co., 1958, p. 217.

¹⁵ Henri Pieron, *Vocabulaire de la psychologie*, Paris, PUF, 1963 (3-eme ed.,) p. 161.

nism supus absenței unui stimul agreabil”, „condiția unui subiect care se vede refuzat sau căruia i se refuză satisfacerea unei cerințe pulsionale”¹⁶; „starea celui care este privat de o satisfacție legitimă, care este înșelat în speranțele sale”¹⁷. Este un „fenomen complex de dezechilibru afectiv ce apare la nivelul personalității în chip tranzitoriu sau relativ stabil, ca urmare a nerealizării unei dorințe, a obstrucționării satisfacerii unei trebuințe, a deprivării subiectului de ceva ce îi aparținea anterior, în ordinea materială sau în plan proiectiv sau afectiv”¹⁸.

Iată în concluzie că, după cum ne e dat să-nțelegem, și psihologia sau psihanaliza contemporană privesc frustrarea tot ca o *amputare de real*. Refuz, obstacolare, păgubire, privare, toate acestea converg către acest sens. Din păcate, însă, condițiile în care frustrația poate apărea și consecințele pe care conștiința umană le poate înregistra în prezența frustrării nu sînt nicidecum epuizate în definițiile savante.

Într-un cîntec liric se afirmă că „Dragostea fără sărut/ E un clopot ce nu sună / Și ca noaptea fără lună”¹⁹. Prin regimul și natura comparațiilor folosite deci în folclor, neîmplinirea, frustrarea înseamnă alienare, disfuncție („clopot ce nu sună”) și, în ultimă instanță (prin „noaptea fără lună”) absența reperelor astrale; înseamnă *necosmicizare*. Dacă nota caracteristică a frustrării este „conștiința unei stări de privațiune care va da naștere unei tensiuni emoționale, unei nevoi de descărcare”²⁰, iată însă acum, că, în folclor, privarea de reperul *funcționalității* și al *cosmizării* definește deopotrivă „starea” de conștiință a frustratului. Și, după cum vom vedea, pentru gîndirea populară *tensiunea emoțională* și *descărcarea* nervoasă nu se sublimează decît în prezența și cu conștiința realității reperului funcțional și cosmizant.

În culegerile de paremiologie românească am văzut că avem 17 atestări ale ideii de frustrație prin intermediul zicalei „nuntă fără lăutari”. Prin multiplele utilizări, combinări și deferiți ale acestei sintagme, prin diversele puneri ale acesteia față în față cu imprevizibile observații ale unor fapte comune neîmplinite, am văzut clar că, în gîndirea populară frustrația nu este privită — ca în psihologie — doar ca afront asupra bontonusului psihologic, ca reflex psihologic în fața unei *amputări de real*. Și nici nu se insistă aci atît asupra sursei (pulsional-primară, biopsihofiziologică a) realităților obstaculate, nici asupra aspectelor ce țin de stricta subiectivitate umană (emoțional-afectivă). Folclorul aduce în plus relevarea frustrației și ca *neîmplinire morală*, și ca — posibilă — *ratare ontologică*. *Ceea ce nu se desfășoară pe deplin conform legilor proprii de ființare își pierde autenticitatea și calitatea de ființă, identitatea, definiția, condiția ontologică*. Cînd ceva/oricare dintre vremelniciile obișnuite ale omului e „ca o nuntă fără lăutari”, deci cînd planul terier-domestic ratat egalizează cu ratarea planului ritualic, rezultă că, în conștiința populară

¹⁶ Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967 p. 172 (v. p. 172-174).

¹⁷ Universitatea din București, Facultatea de istorie-filosofie, catedra de psihologie, *Dicționar enciclopedic de psihologie*, vol. I A-F, București, 1979 (multigrafat), p. 522.

¹⁸ Paul Popescu Neveanu, *Dicționar de psihologie*, București, Ed. Albatros, 1978, p. 283.

¹⁹ Citat de Ivan Evseev, *Simboluri folclorice. Lirica de dragoste și ceremoniul de nuntă*, Timișoara, Ed. Facla, 1987, p. 157.

²⁰ P. Popescu-Neveanu, vol. cit., p. 285.

românească, frustrația în cele ale omenescului înseamnă totodată *a nu avea parte de împlinire și justificare culturală, de buna împlintare în cosmos prin ritual*.

Vom extinde puțin sfera de investigare și aplicare a hermeneuticii noastre, acum, pentru a vedea că toate aceste aspecte sînt real experimentate și convergente în cadrul mentalității tradiționale, și că ele se integrează și se exprimă în contextul întregului complex al reprezentărilor populare.

În gîndirea veche, ceea ce nu s-a împlinit (în mod natural) înseamnă că a fost inițial răpit de forțe potrivnice, obscure, malefice. Boala, de pildă, pierdere a sănătății, e o răpire a bolnavului din starea de sănătate ori o răpire a sănătății însăși. O frustrare deci, refuz al naturalului necesar, este un rezultat al acțiunii de rapt. După cum bine se știe, cîntecul (execuția muzicală) are întotdeauna (deci chiar și la nuntă) și o funcție apotropaică. Într-o nuntă fără lăutari, deci într-un moment crucial al vieții omului, dacă lipsește acest apărător spiritual se creează condițiile propice pentru infiltrația intempestivă a răpirilor necurate, adică a principiului privării și frustrației. Și iată originea abisal-magică a zicalei noastre: un lucru care s-a pierdut sau care nu s-a împlinit (mai departe) pe sine e ca o ceremonie în care, absentînd apărarea antidemonică: sunetul (recte „lăutarul”), este absent (s-a pierdut, adică s-a răpit) ceva esențial. Și iată de ce, și-n ce fel, lipsînd apărătorul spiritual, ca lăutarul din nuntă, totul a rămas neîmplinit, ratat, adică frustrat.

Cîntarea, respectiv muzica, are la nuntă un rost apotropaic; dar nu în sens magico-mitic și religios, ci filozofic. Fiindcă în ultimă instanță expresia „nuntă cu lăutari” desemnează condiția ce asigură împlinirea *realului ca real*, a ființei ca ființă, situația care apără ratarea a *ceea-ce-nu-poate-să-nu-fie*. Dacă fără muzică și lăutari, la nuntă, se instalează condiția favorabilă instaurării frustrației, evitarea acesteia din urmă, îndeplinirea naturalului-necesar, constituie și un act de apărare (a lumii și lucrurilor față cu ordinea propriei lor ființe), de (auto)conservare.

Și acum un ultim adagiu. S-a spus că în gîndirea populară moartea este privită doar ca un *proces de trecere* și — din punct de vedere psihologic — ca o *criză de trecere*. Dar s-a redus la acest sens numai fiindcă fenomenul și experiența au fost studiate din perspectiva psihologiei sociale și a credințelor religioase, care țin toate de stadiul conștient, mentalitar, cutumiar-colectiv și intelectual. S-a ignorat însă dimensiunea intim personală, psihologia abisală a acesteia, în timp ce, referindu-ne cel puțin la psihologia muribundului, este imposibil să nu recunoaștem apariția — vis-à-vis de fenomenul și experiența morții — sentimentului și a stării de frustrație. Căci pe aceasta, orice individ înainte morții o înregistrează și suportă. Dacă în folclor moartea n-ar fi totuși privită și ca *marea frustrație* (neîmplinire, amputare de real, scoatere dintr-o formă de ontos), atunci n-ar mai fi existat teama de strigoi sau de reîntoarcerea vindictivă a spectrelor. Atunci păstorul mioritic sau tînărul nelumit n-ar ține să aibă parte de o compensație simbolică și nu și-ar rezerva, respectiv nu li s-ar face parte, în mod ritualic, de nunta de care au fost frustrați. „Moartea fără jale e ca nunta fără lăutari”, spune poporul (*Zanne* 5502). Iată de ce bocitoarele sînt lăutarii actului funebru și păsările sînt „lăutarii” imaginarei nupțialități mioritice.

Nunta suprapusă morții este aceea care îi modifică, ori cel puțin îi estompează statutul de frustrare. Așa că, vom spune, dacă fără de nuntă moartea este *marea frustrație*, fără corespondența „nuntă cu lăutari”, adică fără o bine-îndeplinită asemănare și corelare cu sacrul, orice act uman rămâne nedesăvârșit, amputat în ființă, frustrant și alienant în ultimă instanță.

În concluzie, sintagma „nuntă fără lăutari” ilustrează starea de frustrație, la orice nivel, psihologic și ontologic. Ea este expresia populară care surprinde și reprezintă cel mai bine, în toată amploarea și complexitatea obiectului ei, definiția frustrării. *Contribuția pe care gândirea populară o aduce, prin intermediul zicalei noastre, la definirea psihologiei frustrației este tocmai aceea care recunoaște și relevă rolul indispensabil al punerii actelor omeneste (zilnice și minore) conform modelelor absolute și evenimentelor de excepție, al privirii lor în lumina, oglinda sau perspectiva sacrului.*

ADAGE FOLKLORIQUE À UN CONCEPT PSYCHANALYTIQUE

(Résumé)

Souvent dans le folklore roumain les actes ou les états ratés sont comparés, donc égalisés par analogie, avec « la noce sans musiciens (*laoutars*) »; donc, avec une situation inadéquate, absurde, impossible. En étudiant les expressions parémiologiques qui utilisent le syntagme « noce sans laoutars », on arrive à savoir qu'il y a des expressions pour indiquer l'état ou la situation de *frustration*. L'étude met en évidence les différences entre la vision populaire sur la frustration et celle de la psychologie moderne et la psychanalyse.

Mais la noce, ou le mariage, est un fait rituel, donc sacré; et quand les faits banals, quotidiens sont assimilés à l'idée du sacré raté (la noce sans laoutars) on réalise que le cosmique, le rite et le sacré sont aussi les formes d'évaluation (folklorique) du quotidien, du périssable et du futile.

Dans le folklore, l'idée de la frustration ontologique est aussi complétée par celle de la solution ou de la compensation: la mort n'est pas une fin, parce qu'elle est représentée comme un mariage. Et les oiseaux servent pour des laoutars (comme *Mioritza* n'oublie pas de préciser), parce qu'il n'y a pas de noce réelle sans l'élément musical, toujours apotropaïque.

RADU NICULESCU. SCHIȚĂ DE PORTRET...

ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Cine l-a cunoscut pe Radu Niculescu în anii tinereții sale înfloritoare, cînd arăta cu armonioasă sa ființă un echilibru psiho-somatic de o natură cu totul deosebită, va păstra întotdeauna imaginea nu a „artistului ca tînăr”, ci a „intelectualului” în același anotimp al vieții. Chipul lui frumos respira o concentrare care te făcea să ghicești intensitatea gândului căutător, modul elegant de vorbire trăda o tensiune interioară de o abia bănuită forță.

La Paris, unde l-am întîlnit în 1967, făcuse între colegi și specialiști o impresie puternică. Romanistul se mișca, în cultura franceză în care se specializase prin studiile universitare (ca și în alte arii de cultură, tot atît de strălucit stăpînite), cu o ușurință fără ostentație. Dar preocupările îi erau mult mai numeroase și mai diversificate. Pentru el, interesul dominant față de folclor și folclorică aglutina domenii dintre cele mai variate ale activităților intelectuale. Pe de o parte căuta, insatiabil, pînă departe, explicații ale fenomenelor urmărite, în istoria socială, în sociologie, în teoria comunicării, în logică, cu scopul fundamentărilor teoretice; pe de altă, încerca o apropiere de substanța textelor înseși pe care le aborda cu mijloacele cele mai moderne ale criticii de text, oferite de către structuralism ori de semiotică (nu e de prisos să amintim că teza sa de licență era o cercetare de semantică aplicată unui text din Montaigne). Tindea, de fapt, spre o cuprindere dintre cele mai vaste a orizontului culturii românești cu mijloacele convergente care-i stăteau la îndemînă. Și nu era niciodată mulțumit cu ce avea și aspira mereu la mai mult și mai bine, se dorea tot mai în substanța definitorie a lucrurilor și mai aproape de adevăr. Căci el nu urma căile de cunoaștere ale minților comune, refuzînd lucrurile bătute, căutînd neîncetat regîndire personală și conexiuni noi, atît între fenomene cit și în sintezele lor. Stăpînind cu rigoare niciodată dezmințită metodologiile inducției și deducției, înălțîndu-se adică de la particular la general sau coborînd dinspre general înspre particular, el se angaja într-un neîntrerupt proces de cunoaștere care se schița, probabil, în mintea lui excepțională, pe dimensiuni uriașe, greu de cuprins pentru cei din afară, și care-l obligau pe el la un efort, la o combustie lăuntrică omeneste greu de suportat, dar de la care nu s-a sustras nici o clipă. Supus aceleiași tensiuni nediferențiate a intelectului aborda și o lectură de text, și o chestiune teoretică de largă anvergură. Sau cînd citea o carte, el n-o răsfoia, n-o judeca dintr-odată, ci se confrunta cu o problematică întregă, refăcea traiectele gândirii autorului, le supunea unui examen critic extrem de nuanțat, integrîndu-le în istoricul temei, deslușînd metode explicite și implicite, raportînd la ciștigurile europene și mondiale în materie, punînd în valoare plusurile aduse de contribuția respectivă, neuitînd însă clara mențiune a lacunelor, a inconsecvențelor, a oricăror imperfecțiuni descoperite de logica sa necruțătoare în substanța lucrării. Astfel, bunăoară, a

procedat și cu lectura *Esteticii basmului* de George Călinescu. S-a apropiat cu toată deferența de carte și de autorul ei, încercînd să distingă în impresionanta masă a datelor, a informației, coordonatele acelei foarte importante teme. Și a început prin a fixa atitudinea teoretică a marelui critic, așa cum reieșea dintr-o lucrare anterioară, din *Principiile de estetică* (1939), inserînd-o la rîndul ei în gîndirea estetică fină, ce precedea de la Kant și acceda la unii fenomenologi postkantieni și, în cele din urmă, la Croce. Descoperirea în acest mod în lucrarea cu caracter teoretic rădăcinile metodologiei folosite în largă operație analitică întreprinsă de Călinescu în *Estetica basmului*, și anume „l'étude descriptive compréhensive des ensembles de phénomènes, qu'il se propose d'appréhender autant que possible tels qu'ils se manifestent dans le temps et l'espace physique et moral que toute littérature présuppose”.

Radu Niculescu decela apoi obiectivele propuse de critic și urmărea analiza desfășurată pe cele trei niveluri strîns corelate: compoziție, acte specifice, personaje. Cu o atenție de adevărat specialist, mulată strîns pe obiect, el refăcea, sub lupă parcă, itinerariul străbătut de gîndirea critică a autorului cărții. Apăsînd pe aspectul cumpănitelor fenomenologie al cercetării călinesciene aplicate agenților și circumstanțelor acțiunii fabuloase, recenzentul introducea discuția modelului funcțional propus de Propp, pentru a indica oportunitatea modalității fenomenologice aplicate de Călinescu, mai relevantă în cazul poveștii folclorice. Și, în cele din urmă, după sublinierea cumpănită a meritelor cărții, neîndoielnice, apare, cu deplină obiectivitate, judecata de ansamblu asupra contribuției călinesciene, căreia, în ciuda unor lipsuri ca fragmentarea sau slăbirea rigorii în aplicarea sistemului etc., nu i se poate contesta calitatea de demers experimental, calitatea uneia dintre esteticile posibile ale basmului, o estetică a lecturii, răspuns la necesitățile urgente ale analizei, deși ea rămîne, deliberat, în afara stabilirii oricăror parametri axiologici.

Am insistat atît asupra unei comunicări științifice*, tocmai pentru că ni s-a părut exemplară în sine și expresivă în cel mai înalt grad pentru modul în care Radu Niculescu aborda orice obiect al demersului intelectual, în scopul unic al atingerii adevărului. Identificarea sa cu obiectul era atît de completă, încît refăcînd traiecul gîndirii celui a cărui operă o parcurgea, ajungea nu numai să reconstituie exact, în toate detaliile, datele gîndirii lui, ci să le și întregescă prin propria sa contribuție. Cea mai vie pildă pentru ducerea mai departe a unor cercetări mai vechi într-un spirit de inovație profund respectuoasă pentru tradiție, pentru continuitate, ni se pare a fi studiul intitulat *Ovid Densusianu și actualitatea exegezei „Mioriței”*.

Tînărul gînditor a simțit nevoia de a readuce în planul actualității studiul eruditului filolog și folclorist din prima jumătate a secolului, pe de o parte pentru a-i preciza meritele reale, nu suficient de puse în valoare după părerea sa, iar pe de alta pentru a da *Mioriței* sensuri mai de amploare decît cele comun acceptate.

Socotînd cercetarea realizată de Densusianu cu precădere sintetică, filologică și deductivă, Radu Niculescu preferă pe rînd, sistematic ca de obicei, cîștigurile incontestabile dobîndite în istoria problemei. Dar treptat, pornind de la valoarea documentației istorice întreprinse de marele filolog,

* Prezentată în 1969 la al V-lea Congres al I.S.F.N.R.

vastă și eficientă, recenzentul descoperă excesul de referință istorică folosită unilateral, în scopul demonstrării caracterului de „document de transhumanță” al *Mioriței*, ceea ce transformă în prejudecată ipoteze altfel pozitive și fructuoase. Și în acest mod, analiza estetică preconizată rămâne vagă și insuficientă pentru acest fenomen de superioară esență simbolică. Dar Radu Niculescu porcede, în continuare, la o contribuție complementară celei a lui Densusianu, expunând rezultatele unei lecturi experimentale a *Mioriței*-colindă, întreprinse deliberat numai la nivelul simbolic, semantico-logic al contextelor. Întemeiată pe analiza a 295 de variante, demonstrația sa, fixată pe logica obiectivă a textelor, conduce înspre concluzii inedite care se impun prin stringența și acuratețea cu care demersul s-a desfășurat. Și anume: *Miorița*-colindă, țesută pe un mit preluat, acela al condiției muritoare a omului, este „o lapidară tragedie, epurată și limpidă a incompatibilității”, a „străinului”, „o dureroasă laudă a vieții și lucrărilor ei”, străduindu-se să facă suportabilă „moartea ca idee trăită”.

Acuitatea penetrației analitice ni se pare însă a da roade excelente în „*Cîntecul Iancului*”. *Schiță a unei analize de text*, unde știința și intuiția critică lucrează într-o perfectă îngemănare. De la propunerea de a descoperi în text o „semnificație fundamentală”, prin examinarea atentă a contextului istoric și ideologic, Radu Niculescu intră în substanța propriuzisă a cîntecului, corelînd caracterele imaginii tradiționale a lui Iancu (care poartă însemnele regalității, ale excelenței în plan uman și ale sacralității în plan suprauman, mitic) cu desăvîrșirea formală, de la arhitectura textului la text ca rețea semantică. Cu mină de maestru, el separă elementele structurii, le cîntărește pe fiecare în parte, le reunește din nou punindu-le în raporturi foarte strînse și judecă și părțile și întregul. Uimitoare ni se pare descoperirea secțiunii de aur, a aceleia după care tînjeau oamenii Renașterii, în arhitectura cîntecului popular, dîndu-i astfel garanția perfecțiunii și potrivind-o pe măsura „eroului”. Căci „erou” este Iancu și fiecare din versuri adaugă calității sale un plus de înălțime pe scara valorilor umane, înspre ordinea mitică. Bisturii analizei însă, purtat atît pe suprafața textului cît și în profunzimi, relevă o ambiguitate ca nex fundamental al poemului, și anume aceea a joncțiunii dintre uman și sacru în ființa Iancului. Alternanța termenilor dintr-o ordine și din cealaltă aplicați personajului mitic îi creează acestuia un statut, o condiție de „erou” în sensul grec, ancorîndu-l simultan în mit și istorie. Și Radu Niculescu conchide: „Prin aceasta, *Cîntecul Iancului* și constelația de mituri ce-l învăluie, poate ultimul mare act de creativitate mitică în folclorul românesc din ultimul veac, se ancorează în istorie și o ilustrează”.

Domeniul analizei de text, explorat cu instrumentele critice cele mai moderne și stăpînit magistral, nu constituie însă, cum am mai spus, decît unul, cel mai apropiat de concretețea semnificanță a cuvîntului, din domeniile investigate de cercetătorul, neobositul intelect veșnic treaz al folcloristului gînditor. Lucrînd simultan pe liniile inducției și deducției, analizei și sintezei, acest intelect se simțea pretutindeni la largul său, cu aceeași încărcătură de erudiție și reflecție. Și cu aceeași conștiință acută de intelectual dator, față de cultura națională, să croiască drumuri și să contribuie la edificarea reală a unei scări de valori, Radu Niculescu pătrundea în universul conceptelor fundamentale ale disciplinelor pe care le slujea și în primul rînd ale folcloristicii. Cînd pornea la elucidarea vreunui din ele, cu metodologia sa de rigori matematice, mai întii reexamina

critic istoricul problemei, așa cum proceda cu conceptul de *anonimat* în creația populară. Plin de deferență pentru înaintași (ca și pentru orice contemporan, de altfel), expunea ciștigurile teoretice din țară și din străinătate, făcând să apară lacunele sau inadvertențele din enunțurile citate. De acord cu propoziția general acceptată care postulează anonimatul creației populare, refuzînd însă să subscrie la aproape unanima acceptare a uitării ca fenomen determinant al anonimatului, el intra în dezbaterea problematicei specifice cu argumentele nenumăratelor experiențe legate de culegerea pe teren, ca și cu acelea ale logicii intrinseci a fenomenului folcloric. Și de la respingerea uitării ca primă cauză a anonimatului, pînă la stabilirea cauzelor reale ținînd de dezinteresul mediilor folclorice față de paternitatea operelor pe care le cultivă, urmărirea toate elementele legate de funcționalitatea folclorului, de atitudinea umană care o determină. Aceasta din urmă acționează spontan prin interesul major față de opera, de produsul artistic și funcția lui și lasă în umbră pe autor și voința sa creatoare. Ca atare, se impunea concluzia că numele autorului n-a fost uitat, ci n-a fost memorat, concluzie inserată într-o foarte strînsă, concentrată descriere a folclorului: existînd numai în ipostază orală, interpretativă, creat colectiv, tradițional ca formă și spirit, popular ca mentalitate și concepție despre lume, funcțional prin însăși natura sa, anonim în subsidiar.

Ca și în cazul acesta, și în discutarea conceptului de *autenticitate* în materie folclorică, lui Radu Niculescu i se deschideau drumuri largi de cunoaștere, permițîndu-i cele mai bogate și pertinente conexiuni, de la folcloristică la sociologie, epistemologie și teoria științei. Și angajarea cu atîta seriozitate într-o chestiune care în cele din urmă viza situația din ce în ce mai precară a folclorului la noi (ca de altfel a întregii culturi românești) era făcută cu un nobil curaj și cu o pasiune a adevărului care transformă discuția într-o pledoarie ardentă, cu un subtext acuzator. Cerînd păstrarea fermă a valorilor folclorului național prin selecționarea repertoriilor și orientarea cu precădere spre bunurile clasice confirmate în timp și spațiu, Radu Niculescu făcea o implicită opoziție la invazia de așa-zis „folclor nou”, nume sub care se ascundeau, spunea autorul studiului, „grele cantități de contrafaceri”.

Ne găsim și cu acest studiu din 1972, *Perspectiva autenticului. Considerații critice asupra cercetărilor de folclor*, pe două dintre laturile distinsei personalități a lui Radu Niculescu. Eruditul specialist cu propensie de gînditor desfășura și aci registrele orgii sale de cunoștințe cu un pedalaș pe cît de exact, pe atît de expresiv și de nuanțat folosit în demonstrație. O dată mai mult, preocupările folcloristului și-au dovedit fundamentele solide de teoria cunoașterii și logică, precum și vastele conexiuni care le întregeau în estetică, istoria culturii și axiologie, mărturisind o formație modernă și o gîndire sincronie europeană.

Iar omul de cultură, pretutindeni prezent în operă ca o conștiință acută a unei nefericite vremi, se arăta dramatic însetat de un adevăr spre care tindea cu toată ființa lui de o probitate exemplară și pe care nu-l putea spune decît învăluit în recomandările maximelor rigori științifice.

Cît a putut suferi Radu Niculescu, specialistul și omul, mai mult ghicim decît știm, din paginile pe care ni le-a lăsat. Nu prea multe, dar admirabile. Purtînd mărturie pentru o inteligență strălucită și un mare caracter.

O VALOROASĂ CULEGERE DE FOLCLOR DIN 1865

GHI. PAVELESCU

Dicționarul folcloriștilor, realizat de Iordan Dateu și S. C. Stroescu, înregistrează peste 450 de autori care au contribuit la culegerea și valorificarea patrimoniului nostru popular. Interesul pentru recuperarea și a altor folcloriști necunoscuți sau dați uitării va scoate la iveală și alte nume ale unor modești truditori în acest domeniu. Ne gândim apoi și la o întreagă categorie de culegeri *inedite*, care au avut norocul să fie păstrate în colecții particulare până în zilele noastre. Valorificarea lor pe calea tiparului se impune cu necesitate, ea și scoaterea din anonimat a aceluia care le-au alcătuit.

Un astfel de exemplu îl constituie manuscrisul *Cîntece și hore, culese din gura poporului român* de Zaharia Bena (1865), păstrat în familia Bena de-a lungul mai multor generații.

Prezentarea unei culegeri inedite dintr-o perioadă timpurie a folcloristicii noastre și dintr-o regiune — cea a Sebeșului — din care nu avem încă o culegere de folclor publicată ne impune obligația de a răspunde la următoarele întrebări :

1. Cine este autorul acestei culegeri ?
2. În ce împrejurări a fost alcătuită ?
3. Care este conținutul ei ?
4. Ce valoare prezintă în cadrul folcloristicii românești ?

1. Zaharia Bena, autorul colecției, era originar din Pianul de Jos, comună așezată la 10 km spre vest de Sebeș. El descindea dintr-o veche familie, care a dat, timp de două secole, numeroși slujitori ai școlii și bisericii. S-a născut în 1843, fiind primul din cei trei băieți ai învățătorului Avram Bena, care a trăit între anii 1818 și 1881. Terminând școala primară în satul natal, Zaharia Bena studiază la gimnaziul german din Sebeș (1857—1861) și la liceul Brukenihal din Sibiu (1861—1865). A fost un elev sirguincios, după cum dovedesc caietele de lucrări și o carte de premiu, păstrate încă în familie. Salariul de învățător al tatălui său fiind mic — avînd și alți doi copii la școală — Zaharia Bena cunoaște viața grea a școlariilor români din Transilvania, care trebuiau să plătească taxe mari la școlile confessionale germane și să-și aducă de acasă alimentele principale.

După terminarea liceului se înscrie la Academia Juridică din Sibiu. Se îmbolnăvește însă de T.B.C., după cum reiese dintr-o scrisoare din primăvara anului 1867, adresată fratelui său Ioan. Pe acesta îl roagă să-i trimită un căruțaș de la Pian, să-l ducă acasă, întrucît ajutorul medicului nu mai este necesar, ba chiar i-a recomandat o „cit mai grabnică schimbare a aerului”¹.

¹ Scrisoare din 24 martie 1867, adresată fratelui său Ioan Bena.

În august al aceluiași an este din nou la Sibiu și, într-o scrisoare adresată părinților, cere să i se trimită „leguma și făina de grâu pentru împlinirea costului, la cunoscuta găzdoaie bătrână”. În același timp îl anunță pe fratele său că „nu se pot căpăta bani de la Sparcassa”. A primit în schimb de la secretarul Mitropoliei 10 fl., cu care se va ajunge pînă către 5—10 septembrie. „De studii nu m-am apucat cu energia ce mi-o mijlocește sănătatea de care mă bucur”².

În toamna anului 1867 a primit, probabil, o bursă de la Societatea „Transilvania” din București, care ajută pe studenții ardeleni. Cel puțin așa reiese din „adresa de recunoștință” trimisă acestei societăți, semnată de Zaharia Bena la 1 dec. 1867, a cărei copie ni s-a păstrat³.

Deși într-o scrisoare din februarie 1868 nu face nici o aluzie la starea sănătății, boala totuși progresa, după cum reiese din scrisoarea adresată părinților în 19 martie 1868. Cu toate că descrie cu amănunte, uneori chiar cu umor, starea deplorabilă a sănătății, el speră totuși să se facă bine. „Cum zic, eu nu sint almintrea bolnav, decît că o tuse blăstămată, pe lângă cost bun și scump, casă caldă și toate comoditățile, mă fac fără pulpe și buci, așa încît într-o dimineață m-am speriat de picioarele mele oable . . . Încolo se pare chiar că-mi merge bine și cînd voi vedea că nu mai am lipsă mare de doctor, atunci vă voi scrie eu, să veniți careva după mine”⁴.

Într-adevăr, după două săptămîni va scrie părinților să-l ducă acasă, dar nu pentru că nu mai avea nevoie de doctor, ci își vedea moartea apropiindu-se. „Veniți!!! că mor!” Sînt ultimele lui cuvinte scrise⁵. Și nu s-a înșelat. El moare după cîteva zile, la 9 aprilie 1868, în vîrstă de 25 de ani. Numărul din mai al revistei „Familia” anunță cititorilor săi, într-un „necrolog” laconic, moartea lui Zaharia Bena, „jurist de anul III la Academia din Sibiu”, precizînd că națiunea noastră a pierdut în el „un june brav, cu talent și român zelos”⁶.

Moartea timpurie l-a împiedicat să-și manifeste calitățile intelectuale, ce se întrezăresc totuși din ceea ce ne-a rămas de la el, în general corespondență, și în primul rînd din culegerea de folclor, rămasă, după moarte, în păstrarea fratelui său, Ioan A. Bena, pe atunci învățător, iar mai tîrziu preot în Pian. De la acesta a fost transmisă fiului său, Romul Bena — tot învățător — devenit personaj literar („vărul Romi”) în opera lui Lucian Blaga *Hronicul și cîntecul vîrstelor*, acest admirabil „Dichtung und Wahrheit” al literaturii noastre⁷.

Se pare că Ioan A. Bena s-a preocupat de tipărirea colecției, adresîndu-se în acest sens „Junimii” de la Iași sau direct lui Miron Pompiliu, ale cărui *Balade populare române* au fost publicate de „Junimea” în 1870. Aceasta reiese dintr-o scrisoare din 29 oct. 1869, a lui Miron Pompiliu

² Scrisoare din 12 august 1867, adresată părinților.

³ „Transilvania”, societate cultural-politică, întemeiată în 1867, la București, sub președinția lui Al. Papiu-Iliarian. A sprijinit pe studenții români din Transilvania și a avut un rol însemnat în susținerea luptei de eliberare națională a românilor transilvăneni. Cf. *Dicționar enciclopedic român*, vol. IV, 1966, p. 707.

⁴ Scrisoare din 19 martie 1868, adresată părinților.

⁵ Scrisoare din 2 aprilie 1868, adresată părinților.

⁶ „Familia” 1868, p. 167. Inseratul este nesemnat, dar aparține probabil lui N. Densușianu, student tot în anul III al Academiei de Drept din Sibiu.

⁷ Lucian Blaga, *Hronicul și cîntecul vîrstelor*, Ed. Tineretului, 1965, p. 208—221.

către I. A. Bena, prin care îl informează în ce condiții s-ar putea tipări colecția fratelui său de către „Junimea”⁸.

Probabil că tot cu această ocazie s-a făcut și o copie a manuscrisului, ce se păstrează împreună cu originalul. Nu se cunosc însă motivele pentru care colecția n-a fost, totuși, trimisă lui Miron Pompiliu, căci acesta, dacă ar fi primit-o, chiar dacă n-ar fi reușit să o tipărească în întregime, ar fi reprodus-o măcar parțial în revista „Convorbiri literare” al căror redactor efectiv era, așa cum a procedat și cu culegerile sale sau cu cele ale lui Vasile Alecsandri, Grigore Alexandrescu, Mihail Canianu și alți culegători⁹.

Ne miră însă faptul că nu s-au făcut, timp de un secol, și alte încercări pentru editarea acestei culegeri, întrucît Ioan A. Bena, fratele culegătorului, a manifestat și dinsul interes pentru folclor, după cum se poate vedea din lucrarea sa *Contribuții la monografia comunei Pianul de Jos* (1925), care cuprinde și un capitol de folclor¹⁰. Iar fiul acestuia, compozitorul înaintaș Augustin Bena, a fost de asemenea un mare admirator al folclorului nostru. El a făcut pentru prima dată la noi (1905) propuner concrete de a se introduce procedee tehnice moderne în culegerea cîntece-
lor populare, în vederea înființării unei Arhive fonografice de folclor¹¹.

2. Dar să revenim la a doua întrebare pe care ne-o pune această colecție: ce l-a determinat pe Zaharia Bena să întreprindă culegerea de cîntece și hore, înainte de 1865, adică în timpul cît era elev al liceului german de la Sibiu? Fără îndoială că factorul prim l-a constituit interesul general pentru patrimoniul popular, care a înmugurit în cercurile Școlii Ardeleni și a fost continuat de urmași și în special de Barițiu prin foile și „Calendarele” sale de la Brașov.

Al doilea factor îl constituie influența directă a centrului cultural sibian, care începe să se afirme o dată cu apariția „Telegrafului român” (1853). Acest organ oficial al episcopiei ortodoxe a manifestat de la început simpatie și interes față de tot ce este popular. „Datinile și obiceiurile unui popor — scrie redactorul Florian Aaron, în primul număr al „Telegrafului” — sînt atmosfera ce el răsufală în tot momentul, sînt o parte din carnea și singele lui, sînt, așa zicînd, chiar ființa lui”¹².

La fel se exprimă și Pavel Vasici, redactor al gazetei începînd cu nr. 9, făcînd elogiul obiceiurilor populare, al nedeilor și al dansurilor, precum și al poeziilor populare, pe care le consideră „tot atîtea mîrgăritare pe veșmîntul istoriei populare”. Ele trebuie păstrate cu sfințenie: „Cel ce se rușinează de acestea, se rușinează de părinții săi, care l-au născut și crescut între atîtea suferinți”¹³.

⁸ Scrisoarea lui Miron Pompiliu din 29 oct. 1869 către Ioan Bena.

⁹ Despre activitatea de folclorist a lui Miron Pompiliu, vezi studiul introductiv al lui Vasile Netea la volumul Miron Pompiliu, *Literatură populară*, 1967.

¹⁰ Cluj, Tip. Dacia, 1925, 113 p. Ultimul capitol al monografiei este intitulat *Obiceiuri superstiții, descîntece, versuri și jocuri de copii, o legendă* (p. 81—100).

¹¹ În acest scop, Augustin Bena, din însărcinarea „Societății pentru fond de teatru român din Transilvania”, a studiat la Viena, Paris și Eerlin stadiul de dezvoltare a înregistrărilor tehnice, făcînd în acest sens un raport cu propuneri, declarînd că „este gata oricînd la orice serviciu pentru înființarea unei astfel de arhive” („Familia”, 1905, p. 163).

¹² „Telegraful român”, 1853, nr. 1, p. 2.

¹³ „Telegraful român”, 1853, nr. 31, p. 122.

Elogiul poeziei populare îl întâlnim și într-un articol al lui Andrei Mureșanu intitulat *Românul și poezia lui*. Pătruns de îndemnurile și ideile lui G. Barițiu, articolul se încheie cu un apel adresat tinerilor de a se ocupa în vacanțe cu stringerea cîntecelor populare. Probabil că la acest îndemn, Ioan Popescu, pe atunci elev al liceului de stat din Sibiu, își va alcătui colecția de cîntece populare din Transilvania, trimise lui Vasile Alecsandri, pe care acesta le va tipări în suplimentul revistei „România literară” în 1855¹⁴. Începînd cu acest an, 1855, „Telegraful român” va publica și poezii populare, alese din colecția lui I. C. Schuller, ale cărui lucrări despre folclorul românesc au fost sprijinite și recenzate de gazetă.

Din 1857 colaborează la „Telegraful român” și Atanasie Marienescu, care se adresează în mai multe articole publicului cititor, îndemnîndu-l să culegă poeziile poporului din Transilvania. Inițiativa lui Atanasie Marienescu — din „Telegraful român” — a fost recomandată cu multă căldură, într-o circulară din 1859, adresată preoților și învățătorilor, de însuși Andrei Șaguna, care avea multă înțelegere pentru creația populară¹⁵. Este posibil, deci, ca Zaharia Bena să fi cunoscut încă din „familie”, prin intermediul „Telegrafului”, interesul pentru această creație¹⁶.

Al treilea factor stimulent l-au constituit, desigur, preocupările cercetătorilor sași pentru folclorul românesc. Zaharia Bena le-a cunoscut încă din timpul studiilor la gimnaziul din Sebeș, al cărui director, Fr. W. Schuster, era un vechi și pasionat culegător de cîntece populare din jurul Sebeșului. El a publicat, în anuarul școlii din 1862, studiul *Despre cîntecul popular românesc*, la sfîrșitul căruia redă în traducere 78 de poezii populare românești. Desigur că unele dintre ele au fost culese și prin elevii români ai gimnaziului.

Aceasta o deducem din însemnările făcute cu creionul pe marginea manuscrisului Bena. Astfel, la textul nr. 18 este notat „tradusă de Schuster”; la textele 26, 110, 160 și 162 e notat numai „Schuster”; la textele 1, 2, 4, 13, 48 și 187 este transcrisă și traducerea germană. De altfel, și în terminologia și în clasificarea culegerilor făcute de Bena, precum și în transcrierea lor fonetică se remarcă influența lui Fr. W. Schuster.

Acest lucru ne îndreptățește să credem că Zaharia Bena a început să culegă cîntece populare din timpul studiilor la Sebeș. El a fost stimulat în această activitate de îndemnurile „Telegrafului român” și ale profesorului său, Fr. W. Schuster, precum și de bogăția creației folclorice din împrejurimile Sebeșului. Desigur, Zaharia Bena a continuat să culegă folclorul și în perioada studiilor la liceul „Brukenthal” din Sibiu, unde se mai păstra tradiția acestei activități, inaugurată de I. C. Schuller. Și abia cu anul 1865 — data absolvirii liceului — Zaharia Bena își considera colecția rotunjită.

El nu și-a întrerupt însă interesul pentru folclorul nici ca student al Academiei de Drept. În vacanțele petrecute la țară mai continuă să noteze creații populare. Ultimele texte, păstrate pe foile volante ale însemnărilor

¹⁴ Cf. Gh. Pavelescu, *Un colaborator ardelean al lui Vasile Alecsandri: Ioan Popescu* în vol. *Studii și cercetări de folclor*, Ed. Minerva, 1971, p. 46—52.

¹⁵ Cf. Ion Mărcuș, *Preocupările folclorice ale teologilor sibiieni între 1871—1907*, în „Anuarul Arhivei de folclor”, vol. VI, 1942, p. 106.

¹⁶ Pentru interesul arătat folclorului de „Telegraful român” a se vedea studiile semnate de Gh. Pavelescu, Ilie Moise și Anca Goția în vol. *Studii și comunicări*, Sibiu, 1980, p. 25—51.

directe, datează din vacanța de iarnă din 26 decembrie 1866. De altfel, este ultima vacanță pe care o petrece între ai săi, înainte de apariția bolii care-i va curma firul vieții.

3. În ceea ce privește structura, manuscrisul lui Zaharia Bena este alcătuit din file necusute, avînd formatul 21/17 cm, obținut prin îndoirea unei coli de hirtie simplă, fără filigran. Foile îndoite sînt așezate una lingă alta și paginate cu creionul. Textele sînt numerotate în cifre arabe cu cerneală. Materialul este grupat în patru secțiuni, fiecare avînd o numerotare separată, atît a paginilor, cît și a textelor.

Prima secțiune, notată cu litera „A”, este intitulată *Romane și balade populare* și cuprinde 16 bucăți — majoritatea balade nuvelistice — în total 32 de pagini. A doua secțiune, notată cu litera „B”, poartă titlul *Cîntece și chiuituri umoristice și satirice*, cuprinzînd 48 de bucăți, în total 23 de pagini. Grupa a treia, intitulată *Lirică*, este cea mai bogată, cuprinzînd 142 de pagini cu 189 de texte. Ultima parte a colecției se compune din cinci foi, cuprinzînd strigături și orații la nuntă. Ele au formatul 17,5/10,2 cm și par a fi detașate dintr-un carnet. Probabil sînt ciorne ale culegerilor, intrucît unele texte sînt tăiate cu linii diagonale sau verticale, indicînd transcrierea lor. Pe unele dintre aceste foi se află și data culegerii și semnătura lui Zaharia Bena. În continuare mai găsim patru file, format 21/17 cm, scrise numai pe o pagină, ultimele două cu creionul și, probabil, de o altă mînă. Aceste file cuprind o orație de nuntă, *Colacul*, un fragment de baladă, o doină și o strigătură. În total deci colecția cuprinde 211 pagini, cu 274 de texte.

O lipsă a colecției Bena este neindicarea localității din care au fost culese materialele. O singură dată, la orația *Colacul*, precizează „după Georgiu Savu Bena”, care nu poate fi decît din Pian. Desigur că cele mai multe culegeri sînt din comuna natală, după cum putem deduce și din ciornele păstrate, care poartă data de 26 decembrie 1866, cînd nu putea fi decît acasă.

Cuvintele specifice graiului local (*ciuf, arine, prîvariu, goz, chindeu, a zoli*), toponimicul *Cuger* și alte elemente de text dovedesc același lucru. E posibil însă să fi cules și din alte sate din jurul Sebeșului și poate chiar al Sibiului, dacā luăm în considerare unele toponimice întîlnite în texte: *Sibiu, Alămor, Hondor* etc., deși poate fi vorba și de circulația textelor. Pentru a lămurii toate acestea, este necesar un studiu mai amănunțit al colecției.

4. În ceea ce privește valoarea folcloristică a colecției, aceasta rezultă atît din analiza sumară a conținutului, cît și din locul pe care îl ocupă în ordinea cronologică a colecțiilor de acest fel. Realizată între anii 1860 și 1865, colecția Bena este contemporană cu cea alcătuită la Blaj, după 1863, de către Ion Micu Moldovanu — prin elevii săi —, publicată mai tîrziu de Jarník—Birșeanu, și precede, cu cîțiva ani, începuturile folcloristice ale lui Miron Pompiliu și Mihai Eminescu. Singurele colecții tipărite, de proporții remarcabile, care ar fi putut servi eventual de îndemn lui Bena, au fost, în domeniul poeziei epice, *Baladele lui Vasile Alecsandri* (1852—1853) și cele ale lui Atanasie Marienescu (1859). În ceea ce privește poezia lirică, putem aminti doar cîntecele din Transilvania publicate de Vasile Alecsandri în suplimentul „României literare” (1855) sau de I. C. Schuller (1859) și de Fr. W. Schuster (1862), ca anexe la studiile lor. Dar în timp

ce Vasile Alecsandri publică doar 56 de bucăți, iar Schuster 78, colecția Bena posedă peste 250 de bucăți lirice. Prin numărul mare al creațiilor lirice, această colecție prezintă o importanță deosebită pentru studierea evoluției și circulației unor motive din folclorul românesc.

Dar și în privința baladelor, reduse ca număr, Bena are meritul de a fi cules primele texte ale unor teme specifice ardelenne: *Văleanu*, *În temniță la Băiță*, *Sora care-și otrăvește fratelul*, *Strigă Petru dintre lunci*, *La poartă la Tarigrad*, *Marcu Viteazul* sau variante noi ale unor balade culese de Vasile Alecsandri și Alanasie Marienescu. Importante sînt și orațiile de nuntă *Colacul* și *Goghio*, culese pentru prima dată din folclorul românesc.

Dar importanța cea mai mare o prezintă această colecție pentru cercetătorii folclorului din zona Sebeșului, oferindu-le un bogat material de comparație pentru studiul istoric al creației populare. Pentru toate aceste motive — la care am putea adăuga și interesul ce-l prezintă pentru etnografi și dialectologi, colecția de folclor *Cîntece și hore culese din gura poporului român* — alcătuită acum mai bine de un secol — de Zaharia Bena, merită să fie tipărită într-o ediție critică, pentru a pune la dispoziția tuturor celor interesați această comoară din neprețuitul tezaur al patrimoniului nostru popular.

ANDREI BÎRSEANU—CORESPONDENȚĂ INEDITĂ CĂTRE SIMION MEHEDIȚI

ION I. DRĂGOESCU

Grupajul de scrisori semnate de Andrei Birseanu se adresează directorului „Convorbirilor literare” și sint, din alte cunoaștem, inedite.

Prin problematica pusă în discuție ele capătă valențe multiple : 1) completează biobibliografia semnatarului ; 2) aduc noi date despre I. Slavici, G. Coșbuc, O. Goga, Enea Hodoș, G. Barițiu etc. ; 3) înscriu noi pagini în istoria culturii tradiționale românești ; 4) ne introduc în atmosfera științifică de la „Convorbiri literare” și 5) demonstrează o atitudine critică față de opresiunea exercitată de autoritățile maghiare ale vremii împotriva populației românești din Transilvania.

Toate acestea se constituie, credem, în suficiente motive care să justifice publicarea integrală a manuscriselor.

Documentul nr. 1

Arhivele Statului București, fond Simion Mehediți, dos, nr. 7,
filele 2 — 5

Brașov 1 oct. v. 1907

Mult stimat d-le Mehediți,

Am întârziat neobicinuit de mult cu răspunsul la scrisoarea d-voastră de la începutul lui sept. și aceasta nu atât din pricina diferitelor ocupații ce m-au grămădit în timpul din urmă, cât mai mult din motivul că nu știam ce să vă răspund. Deoparte n-aș fi voit să dau un răspuns negativ unei persoane pe care o prețuiesc așa de mult și într-o chestiune ce o țin de mare însemnătate tocmai în împrejurările actuale ; de altă parte însă nu-mi puteam da seama deplin dacă sint în stare a corespunde așteptărilor d-voastre sau nu ? — A trebuit să mă supun la un întreg examen care a durat poate mai mult de cum trebuia, și trebuie să constat, cu părere de rău, că acest examen a ieșit în defavorul meu.

Ca cineva să poată judeca cu destulă competență vederile religioase ale unui popor trebuie să cunoască în toate amănunțele viața sufletească a aceluia popor, să o fi asemănat cu viața psihică a altor popoare și să aibă puterea de abstracție necesară spre a putea deosebi ceea ce este original de lucrurile străine, superstiția de credința religioasă, ce e folositor și vrednic de păstrat de cele stricăcioase și vrednice de combătut și de depărtat. Pentru o asemenea lucrare nu e de ajuns un simplu folklorist, ci trebuie un om care să fi pătruns adinc în sufletul poporului, un sociolog și în același timp un om înzestrat cu cunoștințe solide teologice și filozofice.

Eu însă nu îndeplinesc aceste condițiuni, silit fiind să mă ocup cu lucruri diferite, nu m-am putut specializa în nici o ramură, nici chiar în aceea față de care în tinerete mă simțeam mai mult atras. Și astfel ar fi din partea mea o înecare prea cutezată a voi să tratez în mijlocul unei

societăți așa de alese a temei așa de complicată și așa de puțin studiată la noi pînă acum.

Cutezanța mea ar fi cu atît mai mult de condamnat cu cît avem cîteva persoane care au aprofundat cu mult mai mult decît mine această materie și care au dat și pînă acum dovadă că sînt în stare a înțelege viața sufletească a poporului nostru și îndeosebi sentimentele lui religioase.

Între aceștia, după a mea părere, locul prim se cuvine d-lui Slavici, care chiar în ultimul său articol publicat în „Convorbiri” dovedește că se ocupă serios cu viața religioasă a poporului nostru. Mai departe ar fi poetul G. Coșbuc, care încă a dovedit atît în lucrările sale poetice, cît și în descrierea mai multor obiceiuri și în interpretarea unor proverbe și credințe populare că este un bun observator și în același timp un pricepător ager al sufletului poporului. Același lucru se poate susține despre Oct. Goga, care chiar acum începe sub titlul *Vrem calea adevărului* în foaia poporală „Țara noastră” nr. 40 o serie de articoli, în care pare a se ocupa special cu credințele religioase și cu superstițiile poporului nostru.

Dintre folkloriștii noștri de aici cel mai de seamă este în tot cazul dl. Enea Hodoș, care încă cred că ar putea răspunde la apelul cu mai multă competență decît mine.

La una din aceste persoane deci, sau la alta pe care o veți ținea de mai bine pregătită, vă rog, așadară, să binevoiți a vă îndrepta pentru conferințele proiectate. Eu unul bucuros vă voi da mină de ajutor la lucruri mai mici la care mă pricep.

Nu-mi luați în nume de rău acest răspuns al meu, singurul pe care-l pot da după o chibzuință destul de îndelungată, și mai virtuos vă rog să mă iertați că am întîrziat așa de mult cu trimiterea lui.

Al d-nei voastre devotat

A. Birseanu

P.S.

Între profesorii de teologie din Sibiu este și dl. dr. N. Bălan, școlar distins al regretatului Găină, un tînăr cu cunoștințe foarte frumoase și un cap deosebit de limpede, după cum m-am convins dintr-o disertație (*Cultura și religiunea*), ce a ținut-o la Adunarea din Bistrița. Dînsul încă poate fi în stare a tracta tema ce vă interesează. — Dacă m-ați autoriza, m-aș face bucuros mijlocitor între d-voastră și dînsul.

Același

Documentul nr. 2

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7, fila 1
Brașov, 4 dec. V. 1907

Mult stimat d-le Mehedinți,

Voi încerca să scriu o scurtă dare de seamă asupra mișcării literare la noi, cei închiși între culorile roșu — alb — verde, în cursul anului ce este aproape a se încheia.

Încercarea o voi putea face însă numai în sărbătorile Crăciunului, cînd voi dispune de mai mult timp liber și cînd cred că mă voi putea rezezi pînă la Sibiu, unde voi putea culege informațiile de lipsă cu mai multă înlesnire și într-un mod mai complet ca aici.

Până atunci te rog să binevoiești a primi salutările mele cordiale și a le împărtăși și celorlalți cunoscuți ai mei din jurul vechilor, dar nu învechitelor „Convorbiri”.

Felicitările mele sincere pentru frumosul număr din urmă închinat amintirii nemuritorului Odobescu; indeosebi pentru excelentul d-tale articol în care se scot așa de bine la iveală calitățile marelui învățat și artist.

Cu deosebită stimă,

A. Birseanu

Documentul nr. 3

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7, filele 6—7

Brașov, 28.XII.1908

Mult stimate d-le Mehedinți,

Sintem la încheierea anului și încă tot nu mi-am putut îndeplini promisiunea dată astă primăvară. Împrejurările au adus cu sine că n-am putut avea o săptămână, două libere, ca să mă pot ocupa cu tot dinadinsul de subiectul pus în vedere, care merită un studiu întreg și nu numai două, trei pagini ocazionale.

Cred însă că în viitor voi fi mai norocos și voi afla răgazul de lipsă, ca să mă achit față de memoria lui G. Bariț.

Ca să dau însă o dovadă că numi-am uitat datoria ce o am față de „Convorbirile literare” și de harnicul ei redactor am crezut că nu voi face rău dacă voi trimite de această dată o altă lucrare a mea despre un contemporan și prieten bun al lui Bariț, anume despre fericitul episcop al Caransebeșului, Ioan Popescu, cumnatul lui Ioan Maiorescu și unchiul de pe mamă al d-ui T. Maiorescu, unul din cei mai vrednici bărbați ai noștri din generația de la 1848, întemeietorul intelectual al școalelor noastre din Brașov și colaboratorul lui Șaguna la afacerile bisericești și politice.

Nu este un articol științific acela pe care-l trimit, ci e un discurs ocazional, ținut — ieri a fost o săptămână — la festivitatea școlară organizată cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la moartea nefericitului episcop.

Nu știu dacă publicarea unui asemenea discurs, ținut în formă populară în vederea publicului ce-l aveam înaintea mea, intră în tradițiunile „Convorbirilor”, atita însă mă simt îndreptățit a afirma, că am căutat să desfășor într-însul o pagină frumoasă din trecutul nostru, o pagină care cred că ar putea interesa și un cerc mai larg decât cel din localitate.

Întrucît am izbutit sau nu, în realizarea intențiunei mele, vei putea prețui d-ta cu mult mai bine decât mine.

La cazul că vorbirea mea s-ar afla admisibilă pentru „Convorbiri”, așa putea pune la dispoziție și portretul lui Popasu, sau ca episcop sau de cînd era protopop la Brașov, cum s-a publicat în n-rul jubiliar al „Gazetei”. La caz contrar m-aș ruga ca manuscrisul să mi se trimită cît mai curînd înapoi, căci mi s-a cerut din alte părți. Se înțelege de sine că cheltuiala de *porto* o voi întoarce cu mulțămîtă.

Dorindu-vă un An Nou fericit și perseverență la munca condusă cu atîta pricepere și devotament,

Vă salut
Cu deosebită stimă,
A. Birseanu
Brașov, Tîrgul Cailor 12

Documentul Nr. 4

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7,
fila 8

Brașov, 3. II.1909

Mult stimat d-le Mehedinți,

De cum se va face loc în n-rul 2 al „Conv.” discursului meu despre Popasu, m-aș ruga dacă se poate să mi se trimită ultima corectură, ca să văd cu deosebire unele citate, care aș dori să se tipărească corect. Revizia o voi face repede, așa încît cred că nu voi pricinui nici o întîrziere.

Felicitările mele la frumosul număr pe ianuarie și îndeosebi la articolul d-tale geografic aplicat la Unire, împreună cu călduroasele mele salutări.

A. Birseanu
Brașov, Tîrgul Cailor 12

Documentul nr. 5

Arhivele Statului București, fond Simion Mehedinți, dos. nr. 7,
fila 9

Brașov 25 ian. 1910

Mult stimat d-le Mehedinți,

M-am trezit cam tîrziu cu contribuția mea pentru n-rul festiv închinat d-lui Maiorescu. Aveam de gînd să scriu un articol mai mare, dar apoi m-au năpădit alte lucrări și nu l-am putut urma cum aș fi voit.

Astfel am fost silit să mă mărginesc la alăturata notă, care nu știu dacă mai poate avea loc în publicație — fie și chiar la ușă.

La tot cazul mi-ar părea foarte bine dacă i s-ar putea face loc.

Cheltuielile tiparului, se înțelege, le voi purta cu¹ mulțămîtă.

Primește, mult stimat d-le Mehedinți, salutările mele cele mai respectoase.

Cu deosebită stimă,
A. Birseanu

SENTIMENTUL CONTINUITĂȚII ÎN CULTURA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

STANCA GIOBANU

Vorbim de obicei despre continuitate și permanență în sensul dovedirii documentare a acestui adevăr, în sensul descifrării de informație care reverberază din devenirea istorică în creația folclorică, vorbim de continuitate și folclor apropiind cele două concepte în ce au ele comun, în interacțiunea lor — folclorul ca expresie a continuității istorice și etnice, continuitatea dovedită și de creația spirituală tradițională. Credem că putem încerca să vorbim despre continuitate și folclor și în alt sens, nu numai prin cuplarea lor condiționată obiectiv, ci și de partea intimă, subiectivă a continuității, conținută de tradiția folclorică. Cu alte cuvinte, de sentimentul continuității, de nevoia de constant și continuu în folclor. Individul colectivității de tip tradițional trăia în continuitate, nu avea de rezolvat discontinuitatea. Din ansamblul formelor și manifestărilor folclorice răzbate ideea continuității — însăși viața nu e concepută cu început și sfârșit în linie dreaptă, flancată de două extreme, ci de un continuum marcat în evenimente și perioade. Fără a intra într-o expunere amănunțită a datelor care dovedesc acest caracter al spiritualității noastre tradiționale, vom spicui câteva aspecte din considerarea cărora reiese sentimentul continuității.

O serie de practici ceremoniale considerate ca marcind o încheiere de activitate și, implicit, de perioadă calendaristică, au conținută în ele și marca de început, deci de negare a sfârșitului imediat prin afirmarea concomitentă a deschiderii următoare. Obiceiurile de iarnă, care au loc la încheierea unui ciclu de activitate — comentat în textul amplu al urării de Plugușor — conțin în germen e un ceremonial de început, și anume acela al primei brazde¹. Obiceiurile de încheiere a recoltatului sînt un prilej cu care cununa de seceriș nu oferă doar imaginea încununării finale ca însemn al miresiei griului. Ele impun, în același timp, luarea în atenție a deschiderii ce urmează. O exprimă acțiunea propriu-zisă: „... gospodarul împletea totuși la sfîrșitul seceratului spicele... și le aducea acasă păstrîndu-le pînă la recolta viitoare”² sau „În unele locuri se lăsau întotdeauna neculese citeva spice pentru a nu se lua holdei întreaga putere roditoare”³, deci asigurarea atît în preajma casei gospodarului cît și la holdă a continuității. Lucrul este exprimat și de textul cîntecului însoțitor: „De unde cununa vine/ Rămîne țarina plină,/ De unde cununa pleacă, / Rămîne țarina-ntreagă”⁴. Contrastul este aparent: „de unde cununa vine”, prin urmare de unde s-a secerat, „rămîne țarina plină”, pentru că „plină” și „întreagă” se referă la viitoarea recoltă, e o urare implicată: acțiunile cununei — „vine”, „pleacă” — înseamnă încheierea reală, iar atributele țarinei — „plină”, „întreagă” — înseamnă continuitatea numită. Cununa — emblemă a încheierii — conține în ea și germenele viitor al cîmpului — sămînța. Practica ceremonială a reținut sub îmboldul însemnului continuității și elementele cu valoare certă de început: „Acest obicei a fost poate la început o practică empirică de selecționare a semînțelor. Mai tirziu griul din cunună a avut menirea să fertilizeze magic recolta viitoare. Ele se treierau aparte, se băteau cu îmblăciul și se amestecau în sămînța anulului viitor punîndu-se în fiecare sac de sămînță cîte un pumn de griu din cunună”⁵. De altfel, însuși

¹ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Consiliul Culturii și Educației Societății, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1976, p. 78.

² *Ibidem*, p. 112. Și în alte obiceiuri se remarcă intenția continuității, prin păstrarea unui obiect care și-a împlinit rostul în momentul încheiat: „Se oprește în ziua de Paști un ou roșu, se acoperă cu o fâșie de ceară pe la mijloc, ca să se poată lega, și apoi se atrînă în cui, în casă, și la un an, la celalt Paști, se sparge” (Tudor Pamfile, *Dușmani și prieteni ai omului*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, XXIX, 1916, p. 71).

³ Mihai Pop, *op. cit.*, p. 114.

⁴ *Ibidem*, p. 118.

⁵ *Ibidem*, p. 114.

repertoriul de formule protocolare numește reluarea acțiunii : „Să trăiești și să ne mai chemi” și „Să trăiești și să vii și la anul”⁶.

O serie de obiceiuri apelează la elemente naturale al căror însemn vital de continuitate este rodirea — fie că e o rodire metaforică, avînd referent în ființa omenească implicată ritualului, fie că e o rodire reală. Oricum, proba înmuguririi înseamnă că ce este constat și rezolvat în prezent se realizează deplin în continuare. Floarea — metaforă a tinerei de vîrstă premaritală sau implicată ritualului marital — este totdeauna în textul comentor al practicii asociată doritei rodiri. Astfel, tinerele fete, atunci cînd fac obiectul udării în obiceiurile de primăvară, cu rost de urare, sînt identificate în text ca flori și tot textul care numește udarea exprimă rostul acțiunii : „Am auzit că aveți o floare frumoasă / Și-am venit s-o ud să nu se vestejească”⁷. Plenar se dezvoltă imaginea florii înflorite și nerodite, deci care riscă discontinuitatea, în orația de nuntă. Tocmai evitarea riscului și asigurarea continuității este motivația acțiunii așa cum o numesc textele : „... a zărit o floare / Ca o stea strălucitoare / Care de crescut tot crește, / De-nflorit tot înflorește, / Iar de rodit nu rodește, / Căci pămîntul nu-i prieste. / De aceea, împăratul / Făcu întru sine sfatul : / Că p-acea frumoasă floare / Și dulce mirositoare, / S-o ia ca să strălucască / La curtea împărătească, / Unde locul să-i priască, / Să crească, / Să înflorească, / Odrasle să odrăsească, / Să-și dea rodul la iveală”⁸. Corespondentul masculin al fetei, deci al florii, în obiceiurile de trecere, este bradul, care este „un simbol de tinerețe și fertilitate și, ca atare, trebuie așezat la loc de cinste”⁹. Rodirea este în textul comentor înlocuită de astă dată cu neofîlirea, deci altă posibilitate de permanență : „... Ca să-l înălțați / Și să-l împlîntați / Sus pe vîrf de munte / Unde-s fete multe, / Ca ele să-l stropescă / Să nu se-ofilească ...”¹⁰. Un alt însemn — și nu singurul — din lumea vegetală de care se atașează rodirea ca expresie a continuității rituale este creanga de măr, a cărei înmugurire la un moment marcat ceremonial este și un semn benefic augural : „... pun la sf. Andrei o crînguță de măr în apă, într-un loc unde nu-i nici prea cald și nici prea frig. Dacă crînguța înmugurește și înflorește, cel ce-a pus-o este om norocos”¹¹. Semnul este cu atât mai evident valoric dacă ținem seama că aceeași crenguță este urmărită în procesul înmuguririi în perioada de iarnă, deci de stagnare a evoluției de viață a naturii. În reducția dimensiunii pînă la crenguța de măr, continuitatea rodirii este asigurată, iar reușita, proba acestui demers izbutit, deci continuitatea confirmată, este valorificată în urarea de an nou : „Copiii taie verzele din pomii roditori ... le pun într-n borcan de apă ... ca să înmugurească și să înflorească pînă la Sf. Vasile, cînd cu ele, ca sorcove, își vor sorcovi părinții și neamurile”¹².

Metamorfoza este o altă expresie a legăturii între ființe omenești și celelalte elemente ale lumii vii, legătură care este o soluție în rezolvarea unui sfîrșit care se cere negat, evitat prin continuitate. Sfîrșitul este în acest fel un început mitic. În basm, din minuseul natural ia naștere ființa omenească investită cu calități de excepție, pentru ca în finalul unor cîntece rituale, din ființa omenească să apară — în sensul asigurării continuității vitale — elemente ale regnului vegetal : „Din ochii cei albaştri, / Cum or crești stînjineți ! / Din sprînceni ca corbu, / Vădu ei crești bozu. / Și din păru castaniu / Cînd s-ar faci-on liliac ...”¹³ sau „Dragii mei de ochișori / Crește-or mindri pomîșori”¹⁴. Atunci cînd sfîrșitul este urmarea unei încălcări rituale, deci a unei abateri de la regula comportamentală a inițiatului, metamorfoza care deschide poarta lumii mitice este soluția continuității. Colinda feciurilor preschimbați în cerbi „vorbește ... despre lumea unor credințe potrivit căroa vîntorii, dacă trec peste pragul tainelor pădurii, intră în mit, se prefac în cerbi”¹⁵. Dacă protagoniștii, prin nerespectarea normei, contravin continuu-mului fericit, fiind victimele unor intervenții dușmănoase, metamorfoza este expresia continui-

⁶ *Ibidem*.

⁷ AICED, inf. 17150, 1948, Cugir — Hunedoara.

⁸ G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, Editura Minerva, 1982, p. 197.

⁹ Mihai Pop, *op. cit.*, p. 142—143.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 72.

¹² Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, XIX, 1914, p. 147.

¹³ Alexandru Vasiliu, *Cîntece, urături și bocete ae-ale poporului*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, IV, 1909, p. 190.

¹⁴ Mihai Pop, *op. cit.*, p. 171.

¹⁵ Textul de referință este : „Cel uncheș bătrîn, / El că ș-o d-avut / Nouă fiușori. / El nu i-o-nvățat / Nice vâcărăși, / Făr' el i-o-nvățat / Munții la vînat. / Punte și-au aflat / Urmă de cerb mare, / Atît a urmărit / Pîn' s-au rătăcit / Și s-au netinat / Nouă cerbi de munte ...” Mihai Pop, *op. cit.*, p. 60—61).

tății lor de viață, dar și de trăire a sentimentului care i-a unit în existența reală : „Fă-te, mîndruț, ce te-i fa, / Fă-te, mîndruț, floare-albastră, / În grădină la fereastră : / Că și eu, mîndruț, m-oi face / Un firuț de ruguț sfînt, / M-oi întinde pe pămînt. / Fă-te, mîndruț, ce te-i fa, / Fă-te, mîndruț, floare-albastră, / Tot în pahar, în fereastă ; / Că și eu, mîndruț, m-oi face, / Rosmarin verde-nflorit, / Lingă tine răsărit, / Să vadă că ne-am iubit”¹⁶. Se evită discontinuitatea pînă și în credințele despre unele prezențe alternante cu absențe în decursul vremii. Astfel, se crede că după Sinziene cucul își încetează cîntul, ceea ce ar fi un semn al plecării lui. Nu pare a corespunde simțămîntului adînc al continuității această credință și atunci aceeași mentalitate guvernatoare aduce corectivul prin altă credință, și anume : „Poporul crede însă că după Sinziene cucul nu pleacă în țările mai călduroase, ci rămîne la noi, prefăcîndu-se în uliu. Sub acest chip petrece dînsul iarna și așteaptă Blagoviștenile, cînd se face iarăși cuc și începe a cînta”¹⁷. De altfel, un text de cîntec liric atestă această credință : „... cucul merse și cînta, / Nevasta-afară ieșea / Și pe cu mi-l hclci / Și din gură că-i vorbi : / Du-te, uliule, la dracu, / Nu-mi mai sparge mie capu . . .”¹⁸.

Continuitatea este numită într-o varietate de mărci în ceremonialul care însoțește rezolvarea evenimentului care ar părea cu adevărat un sfîrșit definitiv. Tocmai contrazicerea acestei păreri face ca încheierea reală, transfigurată în deschidere mitică, să fie expresia însăși a continuității. În recuzita obiectelor ceremoniale sînt asigurate lăcașuri care străpung despărțirea definitivă. Fereastra „căsuței” de vesnicie face posibilă comunicarea cu cei de acasă, din casa vremelnică : „Fă-ți căsuța măi în fați . . . / Și să lasați vo feristi, / Doarl m-or vide di-acasi”¹⁹. Aceeași căsuță pare că protejează de soare, apă și aer — în fapt elementele vitale sînt refuzate celui ce este închis între pereții ei. Dar izvoarele de viață asigurate înseamnă continuitate și ea este înlesnită de „răsflători”, „feresti” : „La căsuța ta cea nouă / Nu te ninge, nu te plouă, / Nu te-atinge pic de rouă. / Nice vîntu nu te bate, / Nici soare nu te arde. / . . . te roagă de săpători / Să lase răsflători, / Să lase patru feresti : / Pe una să vie luna, / Și pe una soarele, / Și pe una jalele, / Și pe una să mai vie / Cîte-o zi de liturghie . . .”²⁰. De altfel, cîntecul ritual al înfruntării acestor elemente ale vieții prin dialogul „surorilor” (deci partea feminină activă în ritualurile de ființă—neființă, viață—moarte) decodază rostul lor pentru explozia trăirii ; aceeași idee a continuității de viață este regăsită și în *Dealul Mohului* : „Cine se umbrea / Și se sfătuia / Sora soarelui / Și cu a boarelui / Ele se umbrea / Și se sfătuia / Care e mai mare. / Sora soarelui, / Ea așa zicea, / Că ea e mai mare, / Că-i frate-său soare, / Și de cînd răsare, / Pînă cînd sfințește / Lumea o-ncălzește. / Că de n-ar sori, / Lumea n-ar mai fi. / Sora vîntului, / Ea așa zicea, / Că ea e mai mare / Că-i frate-său boare, / Că de n-ar bori / Oamenii-ar muri”²¹.

Întregul parcurs al celui ce devine component al lumii mitice, al călătorului²², deci nu obiect al evenimentului real, ci subiect al mișcării mitice, înseamnă credința în prelungire și continuitate. Drumul — spațiul nu static, ci destinat mișcării — poate fi bun sau rău. Opoziția bun/rău e aici deschidere sau închidere a acestei continuități, prin expresia integrării la neam, deci a continuității de neam, sau prin riscul nerealizării ei : „Să iei sama tari bini, / Sî nu ti duci pî carafia cei cu spini, / Ci-i gasi numa straini : / Sî ti duci pî cei cu floricii, / Ci-i da distă nemureli, / C-acolo s-o dus tăti eli”²³. La locul integrării, doîndit prin alegerea direcției corect indicate, se asigură „traiul”, deci continuitatea vieții, cu joc, dar și cu dor. Jocul poate fi afirmarea continuității optimiste, cu legături, și ele asigurate, cu lumea de unde pleacă — dorul. Deci nu regăsirea traiului mitic e unica expresie a continuității, ci și relația cu ceea ce a lăsat e cheazășie a ei : „... acolo-i de trai / În dealu cu jocu / C-acolo ți-e locu. / În cîmpu cu bujoru / C-acolo

¹⁶ Tit Bud, *Poezii populare din Maramureș*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, III, 1908, p. 29. Despre acest motiv : „imaginea plantelor îmbrățișate pe mormintele a doi îndrăgostiți nu ține numai să preamărească dragostea. Ea exprimă, de fapt, o idee străveche, după care îmbrățișarea acestor plante ar constitui o nuntă de natură magică” (Adrian Focli, *Valori ale culturii populare românești*, București, Editura Minerva, vol. II, 1988, p. 11).

¹⁷ Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, București, Academia Română, Din viața poporului român. Culegeri și studii, XI, 1910, p. 112.

¹⁸ *Ibidem*, p. 112.

¹⁹ Alexandru Vasiliu, *op. cit.*, p. 195.

²⁰ Mihai Pop, *op. cit.*, p. 171.

²¹ *Ibidem*, p. 116.

²² „... am auzit / Că ești călător, / Cu rona-n picioare / Cu ceața-n spinare / Pe calea cea lungă, / Lungă fără umbră” (Mihai Pop, *op. cit.*, p. 168).

²³ Alexandru Vasiliu, *op. cit.*, p. 193.

„E doru”²⁴ (legătură similară în cîntecele de nuntă și cu aceeași valoare a continuității: „Bate vîntu de prin munți, / Adă-mi dor de la părinți, / Bate vîntu de prin flori, / Adă-mi dor de la surori, / Bate vîntu de prin brazi, / Și-mi adă dor de la frați”²⁵).

Literatura populară pledează cu prisosință în favoarea afirmării sentimentului de continuitate. În cele două creații majore ale spiritualității populare, *Miorița* și *Meșterul Manole*, moartea e sublimă pentru că ea nu înseamnă decît permanența vieții: „... prezența morții nu este, aici, negativă. Moartea din „Miorița” este o calmă reîntoarcere «lingă ai săi». Moartea din „Meșterul Manole” este creatoare, ca orice moarte rituală”²⁶.

În cîntecul liric de dragoste, motivul deja pomenit al îmbrățișării postume a plantelor, care din coborîrea în pămînt se înalță înspre viață, este o expresie a vieții ce trebuie continuată, chiar dacă în forme noi, metamorfozate: Din mormintu de la fată / O crescut o rujă creată, / Din mormint de la fecior / O crescut un rușor. / Rușorulu tăt s-o ntins / Pînă ru, a o cuprins / Tăți oamenii s-o mirat / C-o fost dragi, nu s-o lăsat”²⁷.

În basme, eroul a cărui existență e numită, nu se naște și nu moare, are o apariție miraculoasă, ia ființă din ființă naturală, dar nu umană, sau doar prin mijlocirea inactivă a umanului, iar moartea lui e temporară, ca probă a reînvierii. De altfel, e probabil ca între această probă a morții și reînvierii din basm și unele practici din obiceiurile de după naștere să fie legături intime. Eroul de basm trece proba, ceea ce-i dă o cheazăie a calităților de excepție și protegitoare față de alte primejdii, iar copilului vulnerabil i se corectează vulnerabilitatea: „să i se schimbe numele... Schimbarea numelui se făcea printr-un rit care implica... ideea morții și a renașterii”²⁸ (decî o remediere tot în sens benefic continuator, atunci cînd continuitatea inițială²⁹ e în pericol). Nici haloul eroului, norocul lui, imaginat ca personaj cu existență paralelă celui de care e atașat, nu are o moarte definitivă: „Ascultă ce-ți spun. Norocul tău n-a murit de tot: e îngropat chiar sub bordeiul în care stai. Du-te și sapă acolo, că ai să găsești trei căzi de bani. Atunci Norocul tău are să învie”³⁰. De altfel, la trezire, Norocul rostește replica aïdoma celei a eroului în situație similară: „Greu somn am dormit”.

Cuplul marital, care poate și trebuie să asigure continuitatea, este de cele mai multe ori înveșmîntat în haine de podoabă excepțională, cu rang înalt în ierarhia alegoriei sau a basmului, care face distincția față de cotidian. Dar dacă în alegoria orației de nuntă perechea împărat-împărăteasă este tină, în basm ea e la vîrsta senectuții. Referențial real al alegoriei din orație e cuplul tinăr, care înseamnă încredere în continuitate, în basm continuitatea e riscată (potrivit modelului secvențial cu o lipsă inițială — lipsa continuității), căci cuplul trăiește drama discontinuității și tocmai de aceea basmul oferă remediu.

Nu am făcut decît să sugerăm ideea că în întimitatea faptelor de folclor există continuitatea, că ea poate fi căutată în folclorul însuși și nu doar în relația lui cu alte realități, istorice, lingvistice, sociologice etc., iar faptul că ea face parte din ființa creatorului și a purtătorului de cultură populară înseamnă și aceasta un argument de statornicie, de permanență — căci numai un popor legat dintotdeauna și pentru totdeauna de locul și timpul vetrei sale va gîndi în spirala continuității neîntrerupte.

²⁴ Mihai Pop, *op. cit.*, p. 169.

²⁵ *Ibidem*, p. 146.

²⁶ Mircea Eliade, *Comentariu la legenda Meșterului Manole*, București, Editura Publicom, f.a., p. 131.

²⁷ *Folclor din Transilvania*, vol. III, București, Editura Minerva, 1967, p. 119.

²⁸ Mihai Pop, *op. cit.*, p. 132.

²⁹ „Trebuie menționat că de obicei se dădeu copiilor numele părinților sau al bunicii, în unele locuri al nașilor” (Mihai Pop, *op. cit.*, p. 131).

³⁰ Tudor Pamfile, *Dușmani și prieteni ai omului...*, p. 58—59.

O SECVENȚĂ-SIMBOL DIN RITUALUL FUNEBRU ÎN SATELE DE PE BURDEA

IULIAN CHIVU

Depășind dificultățile teoretice și practice ridicate de individualizarea unei zone etnografice (perimetru cu o puternică personalitate etnofolclorică delimitat de interferențe, asimilări și penetrări), se poate aprecia că *subzona Burdea din zona etnografică Teleorman* își poate susține identitatea nu numai prin caracteristici secundare.

Subzona, alcătuită din localități preponderent *adunate de-a lungul firului apei*, numără satele de pe valea fertilă a pârului Burdea, cu importante suprafețe agricole ce alternează cu fișii de pădure. Includem aici satele: Plopi, Beuca, Drăcșani, Drăcșenei, Odobeasca, Muți, Drăgănești, Goala, Meri, Dulceanca, Albești, dar și Zimbreașca, Butculești, Săceni, Văcărești, Coșoteni și Ațirnați, care își aveau obștea de-o parte sau de altă a aceluiași pârui.

Implicațiile pe care le-au avut vecinătățile de obște au dus la omogenitatea subzonei și la conservarea în condiții similare a unor valori perene de cultură populară. Dintre acestea fac parte și tradițiile legate de ciclul vieții, între ele remarcându-se complexul ceremonial al „marilor treceri”.

Fenomen natural, a cărui ireversibilitate îl încarcă de mister, moartea a prilejuit omului credințe variate, care au îndătinat obiceiurile cunoscute prin care se susțin. (În satele de pe Burdea se crede frecvent că fiecare muribund primește moartea în funcție de vîrstă, dar și de morală: „după cum s-a purtat în viață”).

Analizate, asociate, comparate și clasificate, aceste credințe au relevat nu numai opțiuni concepționale diferite, ci chiar un peisaj psihic diferit determinat. Așa se explică de ce, de pildă, itomancezii din America considerau că un suflet „odată ieșit trage și alte suflete după el”¹, de ce populația australiană wakelbura „vira mortului tăciuni aprinși în urechi”², ceea ce nouă ne apare cel puțin ca o profanare, sau de ce orice negru din Guineea justifică o banală durere de oase prin vagabondajul sufletului său în timpul somnului și de snopirea lui în bătaie de către un altul, la fel de zburdanic³.

În spațiul spiritual tradițional, „sentimentul morții la țaranul român nu aducea cu sine ideea de infinit. Nici un document de teren nu confirmă prezența acestei noțiuni”⁴. El gîndește moartea ca pe o finitudine, iar „trecerea” se face, în consecință, cu solemnitatea ce o implică ruperea de cei dragi. Aceasta este probabil singura explicație a nădăjduirii în revenirea spiritelor celor morți printre cei de acasă. Revenirea se suprapune atît unor sărbători păgine (*moșii*), cit și unora creștine.

În cea mai mare parte a Europei se crede că de sf. Silvestru (31 decembrie) bîntuie spiritele celor morți. Poate că teama de aceste spirite, considerate ca malefice, face ca la albanezi să nu fie îngăduit „să porți de griiă celor care au murit, nici să-i pomeniști”⁵.

În scopul neutralizării spiritelor strigoilor care ies sau umblă în noaptea sf. Andrei⁶, pentru îmbunarea spiritelor copiilor morți care vin pe la casele părintești de sf. Ilie⁷ ori respectarea cunună a zilelor Bubatului (4, 5, 6 decembrie), se întreprind restricții și prohibiții apotropaice, ca și practici magice.

Identitatea în spațiu a acestora a atras atenția specialiștilor de pretutindeni și s-a putut concluziona într-un fel sau altul, în funcție de criteriile cercetării, de scopul ei, de impasurile vremii, de limitele facturii intelectuale ale cercetării etc.

„Credințe de felul acesta pe care le găsim la popoarele cele mai îndepărtate unele de altele, la popoare fără nici o legătură de origine între ele, sînt, prin urmare, de natură antropologică”⁸, constata, în folcloristica noastră, încă din primele decenii ale acestui secol, I.A. Candrea. I.a. concluzii similare ajungeau, pe rînd, și G. Dumézil, Cl. Lévi-Straus, R. Caillois ș.a.

Si ce altă concluzie se poate desprinde, de pildă, din relatarea făcută de Strabon în legătură cu obiceiul asirienilor de a-și spăla minile la întoarcerea de la mort⁹ și cea identică, de la noi, semnalată de Simion Florea Marian sau din compararea obiceiului „pausului” cu cel al descendenților din Egiptul antic de a vărsa apă pentru părinții „care odihnesc în mormintul lor din văile pustului”¹⁰?

Pentru folclorul românesc se dau astfel de detalii la Simion Florea Marian¹¹, din zona Abrudului, unde exista obiceiul de a pune apă pentru dumeți pe la locuri fără fîntîni sau izvoare, sau de a se căra apă pe la casele vecinilor pentru sufletele morților. Tot el notează că la moldoveni

¹ J.G. Frazer, *Creanga de aur*, București, Ed. Minerva, 1980, vol. II, p. 100.

² *Ibidem*, p. 101.

³ *Ibidem*, p. 114.

⁴ E. Bernea, *Cadre ale gîndirii populare*, București, Cartea Românească, 1980, p. 68.

⁵ Strabon, *Geographia*, București, Ed. Șt și Enc., 1984, vol. III, p. 46.

⁶ T. Pamfile, *Sărbătorile de toamnă*, București, Ed. Acad. Rom., 1914, p. 126.

⁷ T. Pamfile, *Sărbătorile de vară*, București, Ed. Acad. Rom., 1915, p. 207.

⁸ I. A. Candrea, *Cu privire la originea credințelor populare*, în „Viața Nouă”, nr. 4-6, 1920, p. 65.

⁹ Strabon, *op. cit.*, vol. III, p. 295.

¹⁰ Constantin Daniel, *Gîndirea egipteană antică în texte*, București, Ed. Șt. și Enc., 1974, p. 143.

¹¹ Sim. Fl. Marian, *Înmormîntarea la români*, București, Ed. Acad. Rom., 1892.

există obiceiul de a se pune o strachină cu apă lângă muribund „ca să aibă sufletul cînd e înecat de unde bea”¹².

Desigur că toate aceste credințe își au originea în setea vădită a muribunzilor, păstrată ca unică modalitate de ajutor pentru suferind; i se dă apă să bea pentru că cel mai adesea „zace cu fața la perete/ cu gura friptă de sete”. Zăcerea cu fața la perete este ea însăși un semn prevestitor de moarte, iar înlocuirea spatelui, semn de *călătorie*.

Amplasarea surselor de apă pentru sufletul mortului se face pe tot „drumul străbătut de suflet între clipa morții și momentul stabilizării în Cîmpile Elisee”¹³. În acest context se plasează și obiceiul „slobozirii apei”¹⁴ sau „slobozirii izvorului”¹⁵, respectiv al „dezlegării apelor”, cum este cunoscut și păstrat în credințele și datinile din satele de pe Burdea.

Acest obicei, ca și altele din ritualul funebru, se înscrie armonios într-o suită de credințe, în parte de sorginte romană, în parte din fondul geto-dac, dar toate ținînd cu certitudine de antroponiile htoniene, din care cauză înhumarea aici este la fel de veche ca însuși poporul hăstinaș.

Și în Burdea, pentru că subzona reprezintă o continuitate fecundă, ritualul funebru include două părți distincte: „ale trupului”, care se desfășoară din preajma decedului pînă la înhumare, și „ale sufletului”, care se desfășoară atît concomitent cu primele, cît, mai ales, după acestea și se prelungește în timp pînă la șapte ani.

Spectrul tanatofobiei a impus celor cu obligații față de răposat respectarea strictă, pînă nu demult, a întregii suite de „rînduiești”. „Căratul apelor”, urmat de „dezlegarea apelor” (părțile distincte ale obiceiului) se practică indiferent de vîrsta sau sexul răposatului, în toate satele din vatra folclorică Burdea. Ca pretutindeni în Oltenia și Muntenia, unde este frecvent obiceiul, și aici apele se cară începînd de a doua zi de la înmormîntare: „o fată pînă la 12 ani (ca să fie curată) duce apă la vecini 40 de zile”¹⁶.

Totodată, soția sau sora, mama sau fiica răposatului pune pe o policioară agățată în perete, pe prispă, la intrare, în dreapta, o ceașcă sau o cănuță cu apă alături de o „cută de zar” (zahăr) și de un covrig, din care se crede că se va ospăta sufletul răposatului pînă la șase săptămîni, timp cît, conform credințelor, el „dă ocol casei”. Apa și covrigul se schimbă zilnic.

Unele femei cred și susțin că sufletul bea de acolo și chiar gustă din covrig sau zahăr. Copilul, respectiv fata care cară apele, fiind minor, cel mai adesea de vîrstă preșcolară, și neștiind să țină cu rigurozitate seama găleților cărate, va primi de la femeia în vîrstă care conduce ritualul două bețișoare de alun sau de măr, pe care va creșta pentru fiecare apă cărată cu un cuțit, ca pe un răboj autentic. Pe unul din bețe va însemna „apele mari”, iar pe celălalt „apele mici”.

Trebuie să reținem preferința pentru măr sau alun, aceștia fiind cunoscuți din practicile magice, din credințele mitologice sau din uzul lor la naștere (celălalt capăt al vieții), însă cu valori de simbol diferite.

„Apele mici”, în număr de patruzeci și două de găleți, se cară cîte una pe zi, iar „apele mari” se cară cîte două găleți pe zi, dimineața, din apa neîncepută a fîntîni, incît în final ele vor fi optzeci și patru de găleți. „Rînduiala” recomandă să se ducă pe rînd apele: se vor duce întîi cele două găleți din „apele mari” pe la vecini (preferabil la aceeași casă), iar a treia, din „apele mici”, se duce de regulă „în casă”, adică acasă la copil sau la casa mortului. Apele se cară numai de la aceeași fîntînă. Se preferă fîntînile curate, cu apă bună.

Se poate remarca pe parcursul obiceiului renunțarea la unele elemente care și-au pierdut din semnificații pentru cei care îl practică. În satele de pe Burdea ordinea apelor nu este peste tot aceeași, ca dovadă că niciieri aici nu se poate pleda pentru prioritatea uneia sau alteia dintre ele. Ne vom opri și asupra altor exemple.

În timp ce fata duce gălețile cu apă este supravegheată de un băiat de vîrstă apropiată, care va servi în final ca „martor la dezlegatul apelor”. Cu mulți ani în urmă, chiar și la începutul secolului, băiatul avea rolul de a „înregistra” numărul găleților cărate de fată, ca dovadă a importanței respectării numărului de găleți. După scurgerea celor șase săptămîni în care s-au cărat apele, femeia în vîrstă ia coșnița cu care merge la tîmîiat, o sticlă cu vin, tîmîie și o „glăveajă” (jumătate) de tiugă, ia fata care a cărat apele și martorul și merg împreună la cea mai apropiată apă curgătoare (Burdea), unde are loc „dezlegarea apelor”, cea de a doua parte a ritualului. Această ultimă parte amintește, prin modul de desfășurare, de sărbătoarea postpas-cală cunoscută sub numele de Paștele Blajinilor, cînd se dau pe o apă curgătoare coji de ou roșu, bucăți de cozonac și alte alimente rămase de la masa pascală pentru ospățul strămoșilor.

¹² *Ibidem*, p. 157 și urm.

¹³ P. Mureșan, *Fluviul Lethe sau apa uitării*, în AMET/IX, Cluj, 1977, p. 307.

¹⁴ M. Olinescu, *Mitologie românească*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 324.

¹⁵ D. A. Vasiliu, *Sufletul românului în credințe, obicei și datini*, București, Ed. I.E. Torouțiu, 1942, p. 39.

¹⁶ D.A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 39.

În satele de aici „Paștele Blajinilor” se socotește a fi „luni, după Paști”. „Luni, după Paști” se păstrează ca expresie în limba populară echivalând cu latinescul *ad calendās graecās*. Spre deosebire de descrierea pe care o face D. A. Vasiliu acestui obicei din satul Vinăta, din apropierea Tismanei, în satele de pe Burdea, la apa curgătoare nu se mai aprind lumânări pe un mal și pe celălalt, ca încă una din simplificările survenite din cauza pierderii de semnificație, însă și aici, plină nu demult, era obligatoriu ca fata să ia cu „glăveaja” de tiugă tot attea măsuri de apă cîte găleți cărase (42 + 84 = 126) și să le arunce pe mal în formă de cruce, în cele patru direcții, începînd de la răsărit. Acest moment amintește cu pregnanță de libațiile pentru strămoși aduse de romani, de greci și, în general, de toate popoarele antice care au cunoscut și practicat cultul strămoșilor.

În timpul cît fata aduce libații cu apă curgătoare, femeia care conduce ritualul, cu un cuțit, pentru fiecare măsură aruncată pe mal, reteză din cele două răbojuri (nici aici ordinea nu contează, deși avem toate motivele să credem că a existat una) iar așchiile pleacă la vale pe apă; numărul lor este egal cu cel al găleților. Mai tirziu, această secvență a rămas mai mult simbolică, pentru că din cinci-șase retezături femeia epuizează răbojurile, iar în ultimii cincizeci-șaizeci de ani, fata nu mai aruncă cu tiuga apă pe mal. Această ultimă simplificare vorbește despre pierderea sensurilor de libație a căratului apelor.

Prezența martorului de-a lungul întregului ritual are numai caracter testimonial. Mărturia lui încheie această secvență-simbol, secvență care ea însăși se constituie, așa cum am putut observa, prin rigoarea scenariului într-un ritual aparte.

Femeia care a inițiat și condus ritualul îl încheie în dialog cu martorul:

„— Ești martor că X (numele fetei) a cărat apele lui Y (numele mortului)?”

La aceasta martorul răspunde:

„— Sînt martor că X a cărat apele lui Y!”

Dialogul se repetă de trei ori. În acest timp femeia tîmțiază cele din coșniță și deasupra apei, apoi stroștește în formă de cruce. În „glăveajă” se pune tîmția cu care a tîmțiat, apoi se pun, aprinse, și cele patru lumînări care au ars tot timpul la cele patru colțuri ale prosopului pe care a stat coșnița de la sosirea la apă și se dau să plutească la vale.

Aruncatul apei în formă de cruce spre cele patru puncte cardinale, ca și dispunerea lumînărilor în aceeași formă nu definesc ritualul ca fiind exclusiv creștin ci, mai degrabă, ilustrează o secvență a interferării unor credințe păgîne cu ritul creștin ortodox, ocazionată de conservarea cultului strămoșilor în condițiile concrete ale spiritualității autohtone.

Deși de mai mică importanță, finalizarea secvenței amintite merită a fi notată: recompensa materială pentru fată, care, cel mai adesea, este prestabilită. La aceasta se mai adaugă sticla de vin adusă la rit și chiar și găleata cu care s-au cărat apele și care a fost cumpărată special pentru aceasta. Băiatului nu i se dă nimic, din care cauză în limba populară din subzona Burdea „a fi martor la căratul apelor” este echivalent cu a face un gest de prisos sau a face o prezență figurativă.

În paralel cu aceste credințe și datini, în satele de pe Burdea mai poate fi semnalată credința că vara, în special deasupra holdelor, în timpul arșiței, se vede cum se ridică spre cer „apa morților”, o credință de aceeași origine cu aceea despre care am relatat: străvechiul cult al strămoșilor.

MITUL URSITOARELOR ÎN OPERA LUI MIHAI EMINESCU

NICOLAE COJOCARU

În opera lui Mihai Eminescu găsim un substrat valoros de cultură populară, pe care poetul l-a preluat din tezaurul tradiției orale și l-a folosit în stil propriu și original. Activitatea lui Eminescu în acest sens se concentrează pe două obiective principale: el a cules folclorul și apoi a folosit motivele populare ca sursă de inspirație în creația sa literară.

De remarcat că poetul n-a prelucrat folclorul cules ca prietenii săi Slavici și Creangă. Ce a adunat din popor a lăsat în forma sa autentică, constituind o arhivă de inspirație pentru literatura cultă. Atenția lui s-a îndreptat însă mai mult spre *miticul popular*, pe care l-a transpus în motive poetice, recreate la înălțimea proprie geniului cultivat.

Mitul, ca mod de inspirație, devine astfel la Eminescu un element fundamental al gândirii populare, mergând către tămiruri insondabile de istorie și spiritualitate românească. Metoda este specifică romanticilor. Cum afirmă prof. Zoe Dumitrescu-Bușulenga în studiul *Hyperionul românesc*. „Mitul a fost pentru conștiința aspirând spre absolut și universalitate a romanticilor o prețioasă substanță, des modelată și original interpretată, datorită abiguității sale de structură”¹.

Lui Eminescu, mitul i-a dat posibilitatea apropierii de sensurile primordiale. Poetul coboară pe această cale în fondul de credințe populare străvechi, pentru a surprinde gesturile demiurgice colosale. De pildă, cum spune doamna Bușulenga în studiul citat: „În *Luceafărul*, eroul este o făptură celestă a lumii prime, atotputernice și atotștiutoare. El îmbracă acum haina mitologică, într-o dublă ipostază, greacă și românească, purtând două nume care de fapt sînt cele două fețe ale eroului: *Luceafărul* și *Hyperion*. Sensul mitologic este investit aci și cu sens filozofic. Văzut de pe pămînt eroul apare ca o simplă stea, *Luceafărul*, steaua care stăpînește deșinele oamenilor, „norocul” în termeni eminescieni, și după care, în chip himeric, pot tinji cite-o dată dorurile tinerelor fețe. Dar această denumire acoperă numai aparența, fenomenul perceptibil pentru pămîntenii neștiutori de taină și veșnicie. Văzut de sus, din perspectiva absolutului, spre care Eminescu a aspirat cu o irezistibilă putere și cu rezultate poetice uimitoare, *Hyperion* e o făptură nemuritoare, aparținînd primei creații, asociat într-un anumit fel la facerea lumii”.

O dimensiune mitologică proprie inspirației folclorice o avem în mitul ursitoarelor, pe care Eminescu l-a transpus în poemele: *Poveștea Dochiei și ursitorile*, *Ursitorile*, *Miron și frumoasa fără corp* și *Mușal și ursitorile*, iar unele referiri despre „ursire” apar sporadic și în alte poeme.

În aceste creații mitul ursitoarelor este redat în viziunea unui sens sacral al relației omului cu destinul, așa cum de fapt îl găsim și în gândirea mitică populară. Pentru a fixa cadrul motivului folosit de poet, vom spune că ursitoarele din mitologia populară aparțin credințelor predefinite și sînt ființe fantastice care apar la cel dintîi moment principal al vieții omului, la naștere, cînd, în concepția populară, se dă celui venit pe lume și destinul vieții. Iată ce spune tradiția: ursitoarele sînt de obicei „trei femei sau trei fețe foarte frumoase, cu veșminte albe ca zăpada. Una e șchioapă”. Ele sînt „suflete curate”². Numele lor e necunoscut. Totuși, în unele părți ele se numesc: Bălașa, Ioana și Dumitra sau Ana, Sinziana și Diana; Prița, Rochița și Pricochița; Dolna, Molna și Prisca ori Virja, Hîrja și Tisca. Ele locuiesc prin păduri sau pustietăți, mai ales în locuri curate, neumblate de om. Cînd se naște un copil, ele vin la casa respectivă în primele zile, de obicei a treia zi noaptea, și ărsesc noului-născut viitorul, cum îi va fi viața și norocul, mai ales fetelor la măriții, apoi și sfîrșitul vieții. Se spune că numai cea șchioapă ursește, iar în alte părți se crede că două dintre ele ărsesc de bine iar una de rău. Pentru a atrage o ursire bună, este obiceiul din vechime ca în a treia zi să se pună în camera copilului tot felul de bucate pe masă, pentru a îmblîzni ursitoarele și a-i prezice noului născut o soartă bună³.

În lirica populară ursitoarele sînt adesea invocate pentru motivarea nefericirii în viață: „Ursitoare, ursitoare / M-ai ursit la grea dogoare / Și dogoare fără foc / Ca omul fără noroc / Foae verde bob năut, / Ursitoare ce-am ayut / Cu amar le-am petrecut / Cu amar și cu necaz / Tot cu lacrimi pe obraz”⁴.

În mitul ursitoarelor rezidă credința în ursită, noroc și soartă, noțiuni care se folosesc cu același sens. De altfel, una dintre ursitoare e și numită *Soartă*. Cîntecele despre noroc sînt foarte frecvente în folclorul nostru, multe redînd sentimentul de jale pentru neîmplinirile vieții, puse pe seama sorții nemiloase și fără noroc.

Motivul influențării destinului prin acțiunea de precizare, „ursire” sau predestinare a ursitoarelor l-a cucerit pe Eminescu în meditațiile sale filozofice asupra vieții, ceea ce l-a determinat să-l preia pentru a-i da o expresie deosebită. Astfel, în poeziile sale mitul ursitoarelor capătă valențe noi, îmbogățit în sensuri și în formele de exprimare.

¹ Publicat în vol. *Caietele Mihai Eminescu*, I, București, 1972, p. 18—25.

² Ion Mușlea, Ov. Birlea, *Tipologia fetelorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, 1970, p. 427—428.

³ Adrian Fochi, *Dalini și eresuri populare la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, București, 1976, p. 359—352.

⁴ *Mindră floare-i norocu. Doine și cîntece*, Antologie, prefață și bibliografie de I. Filipciuc, București, 1980, p. 85.

Imaginea lor este redată cel mai bine în poemul *Mușat și ursitorile* :

Trei umbre albe ies din întuneric,
La cer ridică brațele lor goale,
Ușoare — parc-ar fi de vînt pluite,
Descint copilu-n somn să nu se scoale.
Sunt ursitori cari din cer sosite
Revars-asupra-i zarea aurorii,
Cu cîte daruri lui i-au fost menite.
I-aduc comori, viață lungă, glorii
Deasupra lui revarsă raze slabe,
Din ochii lor, adînc-adormitorii.
Pe părul lor — mărgăritare-n boabe —
Bălai și moale ca și auru-n spice
Scinteie-n umbră ale lor podoabe.
Copilul doarme, ele fac să pice
Deasupra-î flori, se pleacă să-l menească.

Ursirea nu este numai o rostire. Din cuvintele ursitoarelor se degajă o acțiune magică în baza căreia viața omului este influențată într-un sens benefic sau malefic, după cum și ele sînt ursitoare bune sau rele, căci ele *menesc*, adică predetermină sensul vieții. În poemul *Miron și frumoasa tără corp*, după ce Miron este adus de la botez, apar ursitoarele :

Dar deodată din părete
Ies ursite ca pe-o poartă
Flori albastre au în plete
Cîte-o stea în frunte poartă,
Și de-o tainică lumină
Toată casa este plină
Ce din ochii lor porni.
Peste leagănu-i se-nchină
Și-ncepură a-l meni.

Actul menirii corespunde momentului integrării definitive a copilului în lumea aceasta — „în lumea albă” după tradiție — și devine astfel un început cu semnificații pentru toată durata vieții. De aceea ursitoarele bune îi dau trei daruri, cele mai de preț, în concepția populară, pentru o realizare înaltă în viață : mărire, vitejie și înțelepciune. Motivul primirii acestor daruri este frecvent întilnit în basmele românești, iar alegerea înțelepciunii își are soriginea pînă în scrierile biblice vechi.

Poetul respectă aceste tipare de gîndire arhaică și, găsind corespondențe cu propria-i aspirație, se integrează spiritual în mitul ursirii, afirmîndu-și, ca în basme, idealul propus. Astfel, la „leagănu-i de aur”, ursitoarele i-au venit să aspire după ce-i mai mare și mai desăvîrșit, ca în *Ponestea Dochiei* :

Zise-atunci din ele una :
— De-o dorești cu dinadînsul,
Fie-i dat ca totdeauna
El să simtă-adine într-însul
Dorul după ce-i mai mare
'N astă lume trecătoare,
După ce-i desăvîrșit
Și să-și vadă la picioare
Acest dar neprețuit.

Eminescu a poetizat ursitoarele încă de la primele începuturi literare. În oda *La Bucovina* însă el le numește „genii rele”, căci ursirea lor e descintare, cu sens de incantație magică fără a prevesti ceva bun. Prezența mamei însă este salvatoare :

Numai lingă snu-ți geniile rele
Care îmi descintă firul vieții mele,
Parcă dormita ;
Mă lăsară-n pace, ca să cînt în lume,
Să-mi visez o soartă mîndră de-al meu nume
Și de steaua mea.

În mit, intervenția mamei pe lângă ursitoare, de obicei schimbă sensul predestinării. Este aici o reminiscență a sacralității matriarhale, protecție împotriva oricăror influențe nefaste și care poate schimba chiar sensul menirii ursitoarelor, în poezie mama dobîndind pentru prunc cea mai mare dorință, tinerețea fără bătrînețe și viața fără de moarte.

În gazeta „Timpul” (1880), unde poetul reproduce în rezumat basmul lui Petre Ispirescu *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte*, îl consideră „unul din miturile cele mai semnificative din cite a păstrat poporul nostru”. Iată începutul acestui basm, așa cum l-a repovestit Eminescu : „Unul din miturile cele mai semnificative din cite a păstrat poporul nostru este următorul : La leagănul unui copil se coboriseră trei ursitori, menindu-i una tărîe, alta istețime, a treia mărîe lumească. Muma copilului, nemulțumită că i se dăruiseră și lui bunuri pe care le-au avut atîția oameni, rugă pe cele trei zine ca îndeosebi copilului ei să-i hărăzească ceva ce n-a avut încă nici un muritor. Cu-ntristare-i răspunse una din zine : Ca toți oamenii, nici judeci, nici poți judeca ceea ce ai cerut, dar totuși îți îndeplinesc dorința și dăruiesc copilului tău tinereță fără îmbătrînire și viață fără de moarte”.

Motivul acesta îl regăsim și în poemul lui Eminescu *Mușat și ursitorile*, unde poetul trăiește cu eroul liric efectul actului mitic :

Căci i s-a dat să simtă-ntotdeauna
Un dor adînc și îndărătnic foarte
De-o frumusețe cum nu e nici una
Și s-o ajungă chiar e dat de soarte,
Căci tinerețe nelmbătrînită
Îi dăruim, și viață fără de moarte”

Inspirat din mitul ursitoarelor poetul face adesea referiri în versurile sale la „soartă”, cum se mărturisește în *Mușatin și codrul* :

Dar demult sînt fermecat
De o zîină rea.

Semnul distinctiv al ursitei omenești poetul îl vede în stele. Ecouri ale unor vechi credințe în simbolismul stelelor pentru viața umană, care au determinat și anumite practici mantice de „ghicire” în stele, miturile stelare își au sorginea în mitul popular care spune că atunci cînd se naște un om se aprinde o stea, iar cînd moare un om se stinge o stea, cum întîlnim în *balada Miorița* : „la nunta mea / a căzut o stea”, referitor la moartea ciobanului. Poetul îl reformulează în *Povestea magului călător în stele* : „Un om se naște — un inger o stea din cer aprinde”, iar în *Luceafărul* îl reamintește : „Ei doar au stele cu noroc”.

Credința că o stea poate influența benefic destinul vieții o are și Cătălina, care se adresează rugător Luceafărului :

— Cobori în jos, luceafăr blind,
Alunecînd pe-o rază,
Pătrunde-n codru și în glînd,
Norocu-mi luminează !

⁵ „Timpul” V, 14 februarie 1889, în Eminescu, *Opera politică*, vol. II, ediția I. Crețu, București, 1941, p. 24—27.

⁶ Eugen Todoran, *Mitul românesc în poezia lui Eminescu*, în vol. *Studii de folclor și literatură*, Ed. pentru Literatură, București, 1967, p. 569—681.

Datorită greutăților vieții poetul revine adesea în opera sa asupra unui destin lipsit de noroc, pe care-l consideră un adevărat martiriu. De aceea crede că a fost fermecat de „duburi rele” și aruncă blestem împotriva sorții și a tuturor celor ce ar putea-o predestina, ca în *Nunta lui Brig-Bel*. De o frumusețe sacrală însă este ruga eroului liric în poezia *Rugăciunea unui dac*:

Astfel numai, Părinte, eu pot să-ți mulțumesc
Că tu mi-ai dat în lume norocul să trăiesc.

Spirit filozofic profund și iubind cultura populară, Eminescu a avut o înclinație nativă spre mitologie, spre timpul mitic al istoriei, unde bogăția de spiritualitate „Ale miturilor dace, ale credinței din bătrâni” l-a purtat către orizonturile primordiale ale sufletului nostru.

MIHU VULCĂNESCU —

O MITOLOGIE ORNITOLOGICĂ PERSONALĂ

MIHAI RĂDULESCU

Mihu Vulcănescu (n. 1937), grafician, pictor de șevalet, autor de vitralii, ceramist, monumetalist, mozaicar, scenograf, regizor de film, poet, muzician, este unul dintre cei mai prolifici și personali reprezentanți ai suprarealismului european contemporan. Nu ne vom opri aici asupra caracterului melodic al desenului său, asupra purității liniei, asupra inventivității artistului, asupra atmosferei atât poetice, cât și de straniețate, ce respiră din lucrările sale; nu vom aduce argumente pentru a vădi că el ocupă unul dintre locurile de frunte ale plasticii de astăzi, deoarece toate acestea au fost dovedite de mult timp de către criticii de specialitate români și străini. Ceea ce ni se pare util a fi demonstrat prin exemple concrete este intuiția comună tuturor acestora — și nedezvoltată încă de nici unul — de identificare a unor surse mitologice *române* pentru opera sa, exemplară pildă de urmărire obsedată a citorva motive simbolice în mii de ipoteze variate, populând un univers specific creației sale. Atari motive sînt: „omul-mască”, „femeia-hulub” (Franco Solmi), megalitul antropomorfizat sau zoomorfizat, peștele, ochiul, cheia, copacul și, cu osebire, invazia extrem de generoasă a columbidelor, vestitoare ale păcii lăuntrice, și dintre oameni și nații, ale echilibrului, ale blîndeții, ale iubirii. Armando Nacentini îl consideră pe Mihu Vulcănescu, alături de Brăncuși, Tristan Tzara, Eugen Ionescu, Mircea Eliade, în schimb imaginarul provocat și intrupat prin el se desfășoară într-o libertate nehotărnicită; viziunea lirică se învecinează stuporii metafizice; enigma sufocată de sensuri ce-și refuză descifrarea dă mîna cu vidul; tradiția primitivă tănuiește imperfect mascatul din prezentul uliței, care face cu ochiul.

Într-adevăr, rolul măștii în obiceiurile de iarnă ale românilor contribuie la crearea unei realități supraimpuse calendaristic, extrem de impresionantă, care se mută cu toate caracteristicile ei, umorul și fiorul spaimei, în opera ce ne preocupă; în lucrările lui Mihu Vulcănescu, tensiunea ritualului popular pulsează cu atât mai bizar cu cît elementul etnologic nu este citat, în schimb imaginarul provocat și intrupat prin el se desfășoară într-o libertate nehotărnicită; viziunea lirică se învecinează stuporii metafizice; enigma sufocată de sensuri ce-și refuză descifrarea dă mîna cu vidul; tradiția primitivă tănuiește imperfect mascatul din prezentul uliței, care face cu ochiul.

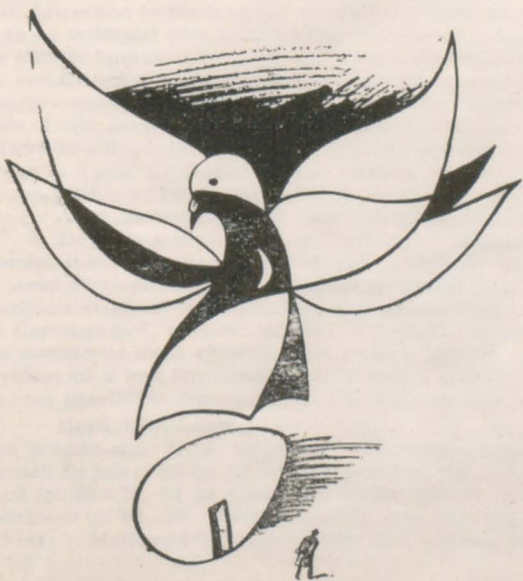
Megalitul antropomorfizat și cel zoomorfizat, implantați în munții noștri, trovanții de pe malurile și din patul riurilor, îndelung comentați de oamenii de cultură, începînd cu Dimitrie Cantemir, oferă o viziune nouă, palpitînd de mister, căutării istovitoare a creatorului în ceea ce privește soluționarea tainelor existenței sau în domeniul metaforelor și al simbolurilor necesare exprimării realității. Copacul-coloană a cerului, tăcerea înțeleaptă a peștelui sau a altor elemente din zodiac, atotprezența privirii ce desurubează existentul în cele mai minuscule părți componente și aduce permanent adevărul la suprafață, cheia — ce să o mai menționăm! Dar femeia-hulub? Ce poate reprezenta această „simbioză mitologică, structurală, de elemente pietrificate”, dintre „porumbel și arhetipul feminin”, cum scrie același Armando Nacentini? Zborul desenează Cosinzene; două păsări ce se privesc una pe cealaltă alcătuiesc ovalul chipului unei făpturi de vis; din capul cu plete bălaie, împietrit pe țărnul unei mări stranie, se desprinde

o pereche de zburătoare, ca o însoțire de coline; o înaripată este mal de fluviu, alta — corabie cu prova: gură, nas, ochi; în țeasta desfăcută a unui bust, solemn ca de ghips, dorm pui; aripile sînt eșarfi, în jurul unui gît înclinat spre dreapta; sau cresc din temple femeiești, din claviculă; trupul porumbelului este sold, genunchi, pintec, palmă, sprinceană, sin; bazinul unei siluete este retezat: în el regăsim un cuib cu două turturele înamorate. Așa cum subliniază Romulus Vulcănescu, avem de-a face cu o „mitologie ornitologică”, cu implicații estetice, simboluri ale sacralității, ale purității, libertății, liniștii, gingășiei și păcii cosmice” (p. 624).

Curiozitatea amatorului de artă și a cercetătorului sînt ațîțate în mod firesc. Ne întrebăm ce motiv popular îl bîntuiește pe creator. Să deschidem *Ornitologia poporană română* de S.Fl. Marian. Pătrundem în universul original al tuturor posibilităților de metamorfoză: pupăza este femeie; ciocănițoarea, muiere „nasută” (cu nas mare) ori fiică blestemată de părinți să se facă ghionoaie; o fată de împărat s-a preschîmbat în vultur; altă copilă împărătească — în privighetoare; tot în privighetoare s-a schîmbat o nună mare; mierla e o vădană nemîngiată; Luminioara a ascultat de blestem și s-a făcut ciocrlie; chelărița hanului, cea nu prea scrupuloasă cît privește banul, a ajuns țarcă; dintre două surate care s-au visat păsări, Zeica s-a trezit gaiță, stăpînind știința cîntării în multe chipuri și a lătratului, a rinchezatului, a zberatului, pe scurt, grăind în zece limbi, „a cucei, a rîndunelei, cînd aceasta merge la culcuș, a cioarei, a țarcei, a iezilor, a prepeiței, a pupezei, a grangurului, a cloșcii, cînd strigă pui, și a calului” (II, p. 74); iar cealaltă soră s-a deșteptat turturică; fata-cioban, pornită la munte, în straie bărbătești, a ajuns acolo rîndunică; sireata nesătulă de inavuțire a fost pedepsită de paltin și și-a petrecut zilele cîte i-au rămas ca pupăză; fiica moșneagului recăsătorit a scăpat de mașteră datorită porumbeilor ieșiți din oasele vițelului năzdrăvan; Zina este pasărea cunoscută de noi sub numele de prepeiță; cele trei lebede sînt surori de singe și moștenitoarele împărăției; rața este Ileana (cea dolofană).

Apropierile de mai sus sînt adevărate. Avem, totuși, dreptul să socotim folclorul nostru și, îndeosebi, legendele ornitologice, izvor de inspirație pentru Mihai Vulcănescu? În nici un caz. Este o evidență că artistul e creatorul unei *mitologii ornitologice personale*. Ceea ce credem, în schimb, că putem afirma este că, supus, ca noi toți, imperatiivelor subconștientului colectiv al etniei, specificul național mitologic i-a impus — după cum a remarcat Nocentini —, în mod *inconștient*, o direcționare a forțelor imaginative, Mihai Vulcănescu ajungînd să elaboreze, să smulgă din adîncul său, să aducă la lumină o *nouă* mitologie ornitologică, să desprindă din întuneric un univers în care pasărea este femeie, iar femeia pasăre. Actul său demiurgic interesează direct mitologia muzicală al cărei analist sîntem, căci, în conformitate cu opinia dreaptă a lui Liviu Călin, desenele lui Mihai Vulcănescu sînt „converții ale sonorităților decantate care exprimă o structură [...] muzicală” *.

* Observațiile noastre sînt deduse din reproducerile aflate în următoarele albume, cărți și cataloage de expoziție și din lucrările de specialitate: Armando Nocentini, *Vulcănescu. Disegni*, Firenze, Giunti Martello, 1984; *Vulcănescu. Presentazione di Franco Solmi*, Firenze, Giunti (1987); *Vulcănescu. Presentazione di Marcello Vannucci*, Abano Terme, Piovani Editore, 1988; Mihai Vulcănescu, *Il cane andaluso. Presentazione di Alessandro Bonsanti*. (*Poesie e disegni di Mihai Vulcănescu*), Koberger (Firenze, 1980); *Mihai Vulcănescu, interpret al poeziei americane*, București, Biblioteca Americană, 21 septembrie — 9 octombrie 1981; *Mihai Vulcănescu. Presentazione di Armando Nocentini*, Galleria d'Arte Palazzo Vecchio, 20 Novembre 1982; *Romulus Vulcănescu, Mitologia română*, București, Editura Academiei R.S. România, 1985; S. Fl. Marian, *Ornitologia poporană română*, Cernăuți, Tipografia lui R. Eckhardt, 2 vol., 1883.



Desene în tuș de Mișu Vulcănescu

C. CIUCHINDEL, *Folelor vechi româneșe*. Ediție îngrijită, prefață, note și bibliografie de . . ., București, Editura Minerva, 1990, XXVII + 260 p.

Apariția, în cursul anului 1990, a unei cărți de folelor, în condițiile cunoscute, constituie, numai prin acest simplu fapt, un eveniment editorial, cultural și științific ce trebuie salutat și apreciat ca atare. Sentimentul nostru de satisfacție sporește într-o măsură considerabilă în momentul lecturii atente a acestei cărți care, o vom spune de la început, prin conținutul său are o valoare de necontestat, răspunde unor exigențe reale, aduce în peisajul folcloristicii românești contemporane un suflu nou, de seriozitate, de implementare în problemele de fond ale disciplinei.

Întimplarea face ca, în urmă cu 30 de ani, debutul nostru publicistic, care a avut loc chiar în coloanele acestei reviste, să fi fost prilejuit tot de o lucrare a profesorului Constantin Ciuchindel (Tudor Pamfile, *Cinteece de țară*. Ediție îngrijită și prefațată de Constantin Ciuchindel, București, Editura Tineretului, 1960, în „Revista de folclor”, VI (1961), nr. 1—2, p. 149—150). Pentru cititorul interesat să cunoască drumul parcurs de folcloristica românească în această perioadă, împrejurările și condiționările care i-au determinat evoluția, rememorarea acelor vremuri se va dovedi deosebit de instructivă chiar și numai prin secvența evocată mai sus.

Profesorul Constantin Ciuchindel are o activitate pedagogică, științifică și editorială nu numai îndelungată dar și bogată, lista bibliografică a lucrărilor Domniei sale fiind destul de cuprinzătoare.

Antologia *Folclor vechi româneșc* atestă, în primul rând, constanța preocupărilor de o viață ale acestui distins folclorist. De asemenea, prin antologia la care ne referim, profesorul C. Ciuchindel aduce un argument convingător asupra propriei sale evoluții științifice, din fericire marcată printr-o reușită de prestigiu. În sfârșit, prin cele două antologii, situate la antipodul celor trei decenii trecute, avem însăși imaginea evoluției folcloristicii românești contemporane, măsura strădaniei celor ce au slujit-o și trudnica lor sarcină de a pune în valoare moștenirea atât de prețioasă a spiritualității tradiționale românești.

Ideea alcătuirii unui corpus al folclorului românesc aflat în vechile manuscrise este destul de veche. Vorbind despre acest deziderat, Ovidiu Birlea îl numea chiar „visul de aur” al folcloristicii românești. Dar, așa cum se întimplă de obicei, de la vorbă la faptă, de la idee la împlinirea ei practică este un drum lung și cel mai adesea rămâne doar în stadiul de proiect. Generos, foarte util, interesând pe toată lumea, cu reale consecințe pentru știință, dar, din păcate, numai proiect. Așa s-a întimplat și în cazul nostru. Tentația de a desprăfui manuscrisele de pînă la 1860, aflate în diferite fonduri, și a scoate la iveală textele folclorice a existat și pînă acum. Așa se face că, la această oră, sînt deja publicate numeroase astfel de texte în diferite lucrări pe care, în mod foarte conștiincios, profesorul C. Ciuchindel le enumeră într-o notă de subsol la prefața antologiei sale. Toate aceste preocupări sînt de reținut și au meritul, pe care trebuie să-l consemnăm ca atare, de a fi arătat ce valoroase și cit de numeroase sînt textele consemnate înainte de Anton Pann și Vasile Alecsandri și de a menține viu interesul pentru această categorie de piese folclorice, pînă se va ivi cineva care să le parcurgă exhaustiv și să le editeze metodic.

Acest deziderat a fost împlinit acum de profesorul Ciuchindel.

După ce a parcurs, cu o răbdare ce-l onorează, un număr însemnat de manuscrise din fondul Bibliotecii Academiei Române, ajutat în această operație de sfatul util al domnului Gabriel Ștrempel, un bun cunoscător al acestui fond, și utilizînd și instrumentul bibliografie al aceluiași (Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, I, 1978 ; II, 1983 ; III, 1987), autorul a procedat la o selecție a textelor aflate în manuscrise după criteriul — ne asigură Domnia sa — al valorii artistice în primul rând. Este evident că a mai funcționat și un al doilea criteriu, și anume acela al prezenței pe cit posibil a unor eșantioane reprezentative din toate speciile.

După *Introducere* (p. V—XXII) și *Nota editorului* (p. XXIII—XXVII) urmează antologia propriu-zisă. *Lirica* cuprinde următoarele categorii de piese: *De dragoste* (p. 1—33, 57 de texte), *De jale și dor* (p. 33—55, 35 de texte), *De instrăinare și călătorie* (p. 55—65, 8 texte), *Strigături* (p. 65—78, 54 de texte), *Bocete* (p. 78—81, 3 texte). Celelalte secțiuni cuprind: *Cinteece bătrînești* (p. 82—94, 7 texte), *Descinteece* (p. 94—134, 40 de texte), *Orații de nuntă* (p. 134—204, 15 texte), *Mulțumiri la colinde* (p. 205—210, 6 texte), *Proză* (basmе, snoave, povestiri: p. 211—240,

12 texte) și *Ghicitori, proverbe, sentințe* (p. 241—249, 16 grupuri de texte). Aparatul critic, desigur, cum am văzut, de o introducere și obligatoria notă asupra ediției, este completat cu scurte note lămuritoare la unele dintre secvențele antologice, cu o listă a manuscriselor din care s-au extras textele și cu un glosar al cuvintelor mai puțin folosite în limba literară de azi.

Cel mai însemnat merit al acestei antologii și, de fapt, cel care dă valoarea ei indiscutabilă, justificând toate elogiile pe care i le-am adus, este acela de a fi pus la îndemna unui public cât mai larg, alcătuit din cercetători, iubitori și preiutori ai creației populare românești, un eșantion de texte folclorice inedite, aflate în manuscrise prea puțin accesibile multora dintre cei interesați de acest fenomen. Sunt texte consemnate în scris înainte de apariția primelor culegeri și colecții tipărite, ceea ce iarăși este un lucru de mare merit. Acesta a și fost obiectivul pe care domnul Ciuchindel și l-a propus și, după ceam am amintit deja, l-a realizat integral și într-o manieră lăudabilă.

Dar, dincolo de intențiile și reușitele autorului, antologia asupra căreia atragem atenția mai are meritul de a deschide drumul unor dezbateri teoretice și practice de cert interes și cu o eventuală finalizare ce ar proiecta folcloristica românească contemporană cu un mare pas înainte. Pentru că intenționăm ca această dezbatere să capete un caracter mult mai larg, cu participarea efectivă a tuturor specialiștilor interesați și cu preocupări în domeniu, ne gândim să organizăm în cadrul Comisiei de Folclor a Academiei Române o sesiune științifică specială consacrată acestui subiect. În cadrul acestei dezbateri publice, care va fi reflectată corespunzător și în coloanele „Revistei de etnografie și folclor”, va trebui să se încerce găsirea unor răspunsuri acceptabile unor întrebări cu caracter mai general sau mai limitat. Ar trebui pornit, considerăm noi, de la inventarierea a tot ceea ce s-a spus în această problemă, de la simpla enunțare a dezeratului pînă la programul unei astfel de lucrări și încercările de a-l pune în practică, inclusiv cea despre care discutăm acum. Extragerea din cataloage a manuscriselor existente în diferite funduri ne-ar duce la concluzia că, începînd din veacul al XVII-lea, dar mai ales din cel de al XVIII-lea, a existat o preocupare constantă a unor copişti pentru consemnarea în scris a unor texte folclorice. Este adevărat, multe dintre aceste piese au fost consemnate accidental, dar la fel de adevărat este și faptul că, în nu foarte puține cazuri, înțîlnim colecții compacte, de un extraordinar interes științific și artistic, ceea ce schimbă în mod radical datele problemei și ne obligă să devansăm cu cel puțin o jumătate de secol preocupările și interesul pentru folclor în cultura românească. Dacă, de pildă, profesorul Constantin Ciuchindel s-ar fi orientat după descrierea manuscriselor românești din Biblioteca Academiei făcută de la începutul secolului pînă către zilele noastre de Ioan Bianu și colaboratorii și continuatorii săi (Ioan Bianu, *Catalogul manuscriselor românești*, tomul I, 1907; Ioan Bianu și R. Caracș, idem, tomul II, 1913; Ioan Bianu și G. Nicolaiasa, idem, tomul III, 1931; G. Ștrempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, idem, vol. IV, 1967) ar fi putut ușor observa existența unor asemenea colecții. O analiză a acestora ar fi făcut posibilă considerații dintre cele mai utile asupra genurilor și speciilor cultivate cu precădere de copişti-culegători, asupra motivației preferințelor către o categorie sau alta (orații de nuntă, descintețe). Ar fi obținut, în același timp, date de însemnătate crescîndă asupra circulației textelor în cauză, observabile prin circulația manuscriselor; în sfîrșit, ar fi determinat cine au fost culegătorii, cu toate datele posibile și implicațiile ce rezultă din acestea. Dintr-o asemenea operațiune s-ar fi putut face multe constatări, dar cum autorul nu și-a propus să meargă pe această cale, nu-i facem reproșuri; subliniem doar meritul Domniei sale de a fi indicat o direcție posibilă pentru cercetători și investigații viitoare.

Mergînd pe linia sugestiilor pe care ni le-a stimulat antologia *Folclor vechi românesc*, devine necesară clarificarea atributului de „vechi” acordat primelor consemnări scrise. Sunt „vechi” textele copiate sau notarea lor? Întrebarea devine cu atît mai presantă cu cît, de pildă, majoritatea textelor lirice sînt contemporane consemnării lor în scris, sînt „opera” copiştilor respectivi și, în multe cazuri, nu sînt ceea ce îndeobște înțelegem prin noțiunea de folclor. Ca să nu mai vorbim de puțînul interes documentar pe care-l prezintă. Iată, așadar, numai două dintre chestiunile de natură teoretică care se cer elucidate.

Toate aceste clarificări și încă multe altele, posibile și necesare în cadrul unei dezbateri mai ample și pregătite cum se cuvine, ar aduce noi proiecții în istoria folclorului și a folcloristicii românești, ar netezi mult calea spre realizarea aceluia „vis de aur” la care se referea Ovidiu Birlea.

Atît prin valoarea în sine, cît și prin perspectivele pe care le deschide, antologia *Folclor vechi românesc*, realizată de domnul profesor Constantin Ciuchindel, asistat de prestigiosul editor Iordan Datcu de la „Minerva”, rămîne un moment de referință în munca de valorificare a folclorului românesc, în efortul general al disciplinei de a se delimita și a-și asuma sarcini cît mai cuprinzătoare și foarte ambițioase.

LUTZ RÖHRICH, *Lexicon der sprichwörtlichen Redensarten*, Freiburg — Basel — Wien, Herder, 1986, 4 vol., 1256 p.

Cultura germană înregistrează o bogată bibliografie a lucrărilor cuprinzând expresii proverbiale. Dintre cele publicate în ultimele decenii amintim: Bernhardt Baur, *Ullstein — Synonymen—Wörterbuch* (1966), Borchardt — Wustmann — Schoppe, *Die sprichwörtlichen Redensarten im deutschen Volkstum* (1954), G. Buchmann, *Geflügelte Worte und Zitatenschatz* (1958), Hans Dittrich, *Redensarten auf der Goldwage* (1970), Karl-Erich Krack, *Redensarten unter die Lupe genommen* (1961), Lutz Mackensen, *Zitate, Redensarten, Sprichwörter* (1973), Hermann Schuch, *2000 Wörter und was man damit machen kann* (1971), Dora Sculz, Heinz Griesbach, *1000 idiomatische Redensarten Deutsch* (1964), Friedrich Wolf, *Moderne deutsche Idiomatik* (1970).

Lexiconul expresiilor proverbiale al lui Lutz Röhrich, publicat de prestigioasa editură Herder, ocupă un loc aparte în contextul acestor lucrări, atât prin amploarea materialului înregistrat, fiind până acum cea mai cuprinzătoare colecție de acest gen din spațiul german, cât și prin tehnica alcătuirii.

Înainte de a trece la prezentarea acestui remarcabil lexicon, câteva cuvinte despre autor. Lutz Röhrich este profesor de folclor și germanistică la Universitatea din Freiburg și director al Institutului de Etnografie și al Arhivei Germane de Cîntece Populare. Se ocupă de dialectologie și paremiologie. A publicat numeroase cărți, între care: *Basm și adevăr* (1974), *Povestiri din evul mediu tirziu* (1962 și 1967), *Cîntece populare germane* (1965), *Gest — metaforă — parodie* (1967), *Adam și Eva. Prima pereche în folclor și artă populară* (1968), *Legende și basme. Cercetări actuale* (1976).

Introducerea *Lexiconului* — asupra căruia ne vom opri în cele ce urmează — constituie un amplu și documentat studiu referitor la aceste expresii. Autorul pornește de la stabilirea unei definiții operaționale, arătînd că expresiile proverbiale se află în vecinătatea proverbelor, dar nu sînt proverbe. Diferența constă în formă, structură și funcție. Astfel, *proverbul* este o propoziție bine fixată care exprimă o părere a noastră asupra unui comportament sau o motivație la un comportament opus acestuia. În schimb, *expresiile proverbiale* nu sînt fixe; sînt înlocuibile în tendința lor, au valori libere. Forma lor de expresie verbală duce la lipsa de conținut fix și la lipsa unei tendințe etice și instructive, în sensul că ele nu oferă „o înțelegere proverbială” și numai prin includerea în propoziție primesc un conținut (p. 9). Pe bună dreptate, autorul menționează că există treceri de proverbe la expresii proverbiale și invers, iar limitele dintre ele devin flexibile în momentul în care sînt cuprinse într-un text poetic. Expresiile proverbiale fac parte din „forme simple”, fiind cele mai simple.

Pentru analiza structurală a expresiilor proverbiale este valabil, *mutatis mutandis*, ceea ce spunea Matti Kuusi despre proverbe, și anume: „proverbele se pot grupa după trei aspecte: 1. după idee; 2. după structură; 3. după nucleul construcției. Proverbele cu aceeași idee sînt proverbe sinonime. Proverbele care sînt formate după aceeași schemă sînt identice structural. Proverbele care se grupează în jurul aceiași imagini cu același sens sînt proverbe cu același nucleu de construcție” (*Ein Vorschlag für die Terminologie der parömiologischen Strukturanalyse*, în „*Proverbium*”, 5, 1966, p. 971).

Referindu-se la schemele formale ale expresiilor proverbiale, Lutz Röhrich arată că cele mai simple sînt așa-numitele *formule-gemene*, adică perechi de cuvinte în conexiuni frazeologice legate prin rimă. De asemenea, dintre expresiile cu formă simplă și structură simplă fac parte și *comparațiile proverbiale* sau *expresiile proverbiale comparabile* (ex. „sărac ca un șoarece de biserică”; „prost ca patele de fasole”). Uneori, forma finală a unei expresii proverbiale este fixată definitiv de creația unui scriitor.

Din punct de vedere istoric, Röhrich consideră că noțiunea de expresie idiomată proverbială este derivată din expresia simplă. Această noțiune apare în sec. al XVII-lea, cînd *Redensart* (expresie idiomată) redă fr. *façon de parler* și termenul este folosit pentru prima dată de Joh. Arndt (1605). Termenul de expresie idiomată proverbială (*sprichwörtliche Redensart*) apare însă la 1683, în opera lui Justus Georg Schottel, *Lucre explicativă a limbii literare germane*. Noțiunile nu sînt identice, în sensul că nu orice expresie sau structură lexicală poate fi denumită proverbială, deoarece metafora din conținutul ei nu mai este conștientizată de noi.

Observațiile asupra frecvenței și caracterului anonim al expresiilor populare sînt judicioase și evidențiază faptul potrivit căruia chiar dacă pot fi demonstrate originea sau autorul unor proverbe și expresii proverbiale, totuși ele rămîn populare datorită frecvenței, funcției și anonimatului. Chiar și din documentele mai vechi nu reiese clar dacă aceste expresii sînt de origine populară sau sînt creație scriitoricească. Este discutabil faptul dacă o expresie proverbială a fost folosită ca atare sau dacă este citat. În general — concluzionează autorul — frecvența apariției expresiei proverbiale este un criteriu care decide dacă este vorba de o expresie proverbială populară sau de o structură literară individuală (p. 17).

În ce privește originea expresiilor proverbiale sînt indicate diferite izvoare : lumea juridică, lumea meseriașilor și a comercianților. În epoca contemporană, o contribuție la formarea unor noi expresii o are mass-media : TV, film, teatru, muzică, povestiri umoristice etc. Multe pot proveni și din domeniul tehnic.

Este subliniată necesitatea unor studii comparative care să pună în evidență căile de circulație a expresiilor proverbiale de la un popor la altul. Lutz Röhrich are perfectă dreptate atunci cînd afirmă că pentru un străin cunoașterea expresiilor idiomatice înseamnă însușirea limbii pe o treaptă maximă. Dificultatea în întrebuițarea ei constă în faptul că expresia „este o caracteristică a unei structuri idiomatice, că nu înseamnă ceea ce ar însemna cuvîntul de sine stătător” (p. 32). Sensul poate fi apreciat numai după funcție, adică în cunoașterea posibilităților de întrebuițare concretă.

Lexiconul propriu-zis cuprinde, în cele 4 volume, 2200 de articole care cercetează originea, importanța istorică și aparițiile în literatură a peste 10 000 de expresii proverbiale. Lexiconul explică într-un limbaj accesibil relațiile lingvistice ale expresiilor proverbiale din punct de vedere cultural, istoric și social și le conștientizează pe cele utilizate în conversația cotidiană.

Dovezi istorice din cronică, izvoare juridice vechi, din literatura de specialitate sau din creația literară au fost folosite aici, la care s-au adăugat variante orale.

Multe articole care cuprind cuvinte-cheie ale expresiilor paralele din limbi străine ne arată transmiterea și extinderea imaginilor și a formelor lingvistice cele mai uzuale.

Iconografia culeasă din diferite surse reprezintă un unicat. Imaginile, în număr de 600, sînt din surse contemporane cu epoca în care este atestată apariția expresiei date. Imaginile nu servesc numai pentru ilustrare, ci oferă și o explicație convingătoare a originii expresiei respective. Prin aceasta sînt completate cercetările despre formarea expresiilor discutate.

Deoarece nu se poate face întotdeauna o delimitare clară și convingătoare între un singur cuvînt și o expresie, în cazurile în care apar asemenea cuvinte în context fix și unde se poate demonstra etimologia lor cultural-istorică, ele au fost introduse în lexicon. De asemenea, cuvinte etalon-sloganuri au fost incluse în lexicon după criteriul necesității de explicare. Diferențial au fost supuse atenției lectorului și expresii formale sau expresii idiomatice simple.

Pentru a face lexiconul util nu numai pentru limba contemporană, ci și pentru a oferi posibilitatea utilizării lui ca lexicon-etalon în cercetarea scrierilor mai vechi, au fost introduse și numeroase expresii dispărute în limba actuală. Caracterul istoric este astfel evident, autorul menționînd că lexiconul încearcă să dea răspuns la întrebarea : de unde vine expresia ?

Pornind de la faptul că fiecare expresie proverbială are un conținut și o formă și aparțin unui spațiu lingvistic, adică au un anumit spațiu geografic, lexiconul acordă o atenție deosebită dialectelor, deoarece acolo se păstrează cel mai bine formele inițiale.

Lexiconul are trei anexe deosebit de utile pentru cercetători. Prima, *izvoare și interpretări*, cuprinde bibliografia colecțiilor din care au fost extrase expresiile proverbiale și a studiilor despre acestea. Următoarea anexă este consacrată *explicării ilustrațiilor* din cuprinsul lexiconului. Ultima anexă, *registru*, cuprinde cuvintele-cheie. De regulă apare numai un cuvînt și anume în forma de bază, adică infinitivul la verbe, nominativul singular la substantive și formele rîcomparative ale adjectivului.

Prin modul alcătuirii articolelor și multitudinea expresiilor proverbiale înregistrate, *Lexiconul* lui Lutz Röhrich constituie un model, înscriindu-se în rîndul lucrărilor de referință în paremiologia universală.

Constantin Negreanu

G. L. PERMJAKOV, *Osnovî strukturnoi paremiologii*, Moscova, 1988, 236 p.

În cartea *Bazele paremiologiei structurale* sînt cuprinse studii care au mai fost publicate fie independent, fie constituind capitole în diferite opere sau prefețe, precum și alte studii necunoscute din arhiva celebrului paremiolog G. L. Permjakov (1919—1983). Selecția scrierilor aparține unui entuziast admirator al regretatului savant : G. L. Kaptchiț, ajutat de M. S. Haritonov și T. V. Tivian. Ca un omagiu adus întemeietorului paremiologiei structurale, lucrarea apare tot în ciclul *Studii de folclor și mitologie din Orient*, editate la Nauka din anul 1969, unde locul de onoare îl ocupă operele lui G. L. Permjakov.

Fără îndoială că întreprinderea îngrijitorului ediției a fost impulsionată și de interesul tot mai mare stîrnit de *teoria elipsei* pe plan național și mondial, teorie care stă de fapt la baza paremiologiei structurale. Avem de a face, cu alte cuvinte, cu o carte pe care am putea-o intitula *opere alese*, unde sînt reprezentate problemele de bază ale paremiologiei structurale elaborate de G. L. Permjakov.



Astfel, articolul *Clasificarea expresiilor proverbiale. Sistemul de transformare logică a proverbelor* (p. 11—33), ca și cel intitulat *Despre motivarea semnificației formelor complicate de limbă* (p. 34—57) fac parte din cunoscutul studiu *Gramatica înțelepciunii proverbiale*, studiu de referință care a stat la baza sistemului de clasificare din colecția *Proverbe și zicători ale popoarelor din Orient*, Moscova, 1979.

La cele deja arătate despre *motivație* în sistemul lui G. L. Permjakov în recenzia noastră din „Studii de literatură universală”, XXI/1980, p. 155—159 vom mai adăuga că, în concepția sa, aceasta are dublă dependență: lingvistică și logico-semantică, iar analiza sensului motivațional este înțeleasă ca o globalitate, indiferent dacă este legată direct sau indirect de text. Proprietățile textului depășesc proprietățile părților lui, textul este o totalitate nonaditivă. Motivația poate fi zero sau diferită de zero (mai mare decît zero). Iar motivația diferită de zero are alte posibilități de transfer în textele care conțin componenți direcți (motivați). Caracterul transferului sensului în componenți metaforici sau de alt fel este esențial pentru întregul sens al textului. În particular, sensul poate fi metaforic numai prin transferul metaforic al componenților, pe cînd uzul altor figuri de stil, ca metonimia, hiperbola, litota etc., păstrează sensul general direct.

Din prezentarea detaliată a distribuției factorilor, pe bază de scheme și tabele, a proprietăților textului și a componenților motivaționali rezultă o descriere interesantă, în termeni de analiză componențială, a mecanismelor motivaționale pentru fiecare specie folclorică în parte, și se realizează în același timp caracterul izomorf al operațiilor motivaționale pentru toate tipurile de elipse sau specii folclorice, indiferent de lungimea sau de complexitatea lor structurală. În acest sens, ordinea introdusă de Permjakov prin această tehnică a analizei încheie un efort pe care-l făcuseră și lingviști de mare intuiție ca A.A. Potebnea, citat de însuși Permjakov, anume că între speciile folclorice, indiferent de lungime, între micro- și macrostructurile textuale nu există diferență decît de mărime, de detaliu constructivist. Conținutul logico-semiotic și/sau cel motivațional rămîne același, redus la un număr de scheme. Ceea ce diferențiază și definește existența speciilor folclorice (elipsei) constă în modul diferit de întrebuițare a componenților sensului motivat pe schemele logice prin contrast cu sensul nemotivat al aceluiași scheme.

Contribuția lui Permjakov, atît de originală și eficientă în cercetarea paremiologică, a trecut în umbră activitatea sa de traducător. Din practica traducerilor de proverbe, snoave, basme, mituri etc. ale popoarelor din Asia, Africa, Oceania poate i-au venit sugestii pentru teoria sa. Oricum, practica traducerilor n-a rămas fără ecou în formația sa de folclorist, este de părere G. L. Kaptchiț.

Alt studiu, *Transformarea de sens a citorva personaje și subiecte folclorice* (p. 58—80), pare mai puțin de domeniul paremiologiei, dar nu iese din folcloristică și nici din concepția lui Permjakov potrivit căreia proverbul este nucleul întregii literaturi populare, celălalte specii deducându-se din el. Articolul selecționat pentru *Bazele paremiologiei structurale* a servit drept prefață la culegerea *Prodelki hitrešov*, 1972, o panoramă a *glumelor șireșilor, poznașilor* din toată lumea, circa 500 de texte de la 120 de popoare și de unde, din păcate, Păcală și Tindală ai noștri lipsesc.

Din *Studii tipologice de folclor*, 1975, este reținut pentru *Bazele ...* capitolul intitulat *Structura fondului paremiologic* (p. 80—106), în care se analizează paremia ca element al limbii și al folclorului, funcțiile textuale și tipologia structurală a paremiei. Finalul expunerii, deoarece aceste studii au fost mai întâi prelegeri care s-au ținut la Institutul de Etnografie al U.R.S.S. În 1972, se ocupă de raporturile paremiologiei structurale cu cea tradițională. Caracteristic pentru paremiologia clasică este abordarea comparativ-istorică și geografică, pe cind abordarea structurală se referă în primul rînd la modul de construcție a paremiilor, importanța și sensul lor, fondul general-uman și specificul local. Paremiologia tradițională caută sursa, circulația de la un popor la altul, atestarea. Este diacronică cu alte cuvinte. Între cele două abordări sînt și asemănări, nu numai deosebiri, în sensul că nu se opun una alteia, ci se completează sau, așa cum spun lingviștii, se găsește în legătură de completare a repartizării. Chiar dacă în această perspectivă paremiologia structurală apare complementară celei tradiționale, totuși ea are ceva în plus în practica cercetării, pentru că aduce mai multă rigoare prin găsirea fundamentelor paremiei, *realia*, în termenii lui Permjakov, care nu sînt în limbă, ci în lucruri. Tot cercetării structurale îi revine meritul de a fi descoperit mecanismele constructiviste care operează în toate speciile folclorice, lungi sau scurte.

Că *Structura de sens și clasificarea expresiilor paremice* (p. 107—134) ne situăm iarăși în categoria materialelor publicate, deoarece acest studiu a mai apărut în „*Paremiologhieskii sbornik*”, 1978 (p. 105—135), publicație scoasă de Inuși Permjakov, cu o largă colaborare internațională: Alan Dundes, Arvo Krikmann, Matti Kuusi, Heda Jason, Vilmos Voigt etc. În articol sînt analizate teme din perspectiva perechilor: mare—mic; apropiat—depărtat; bun—rău; bătrîn—tînăr; deștept—prost; vechi—nou; început—sfîrșit; întreg—parte; conținut—formă etc. Cîteva exemple vor fi edificatoare. În tema proverbului *Muntele năștea un șoarece*, nu se găsește vreun șoarece sau realitatea altui obiect, ci perechea invariantă mare—mic. Alt exemplu mai complex: *Nu e fum fără foc, nici prost fără noroc și Nu există rîu fără maluri*. Forma logică care le unește este aceeași. În ambele proverbe se arată că nu poate exista un membru (component) al perechii fără celălalt. Primul confirmă că nu există consecință fără cauză, iar al doilea că nu se află un întreg fără ceva dintr-o parte componentă a lui. Toate perechile semantice invariante stau la baza grupelor tematice ale proverbelor uzuale. Cu un aparat logic simplu și relativ empiric stabilește într-un tabel grupele care se formează într-un corpus paremic și pe care le ordonează apoi după tipurile și modurile de legătură, după care se construiesc proverbele.

Un fragment din *Omonimie și sinonimie în paremiologie* (p. 135—138) scoate în evidență modul de abordare cu totul nou al lui Permjakov, care fixează aceste probleme la nivel logico-semiotic și nu lingvistic, de vocabular, ceea ce conferă perspective largi de aplicare în orice corpus paremic.

Sub titlul *O problemă de paremiologie a limbii. Despre nivelul paremiologie al limbii și minimumul paremic rus* sînt reunite și alte materiale din arhiva autorului (p. 138—170), care sînt totuși importante pentru elaborarea unei teorii generale a folclorului în care să fie implicate psihologia, logica și alte discipline. Aceste notări au servit pentru unele experimente de paremiologie, pentru introducerea unor paremii rusești dintre cele mai uzuale în dicționare, pentru întocmirea unor culegeri cu caracter normativ etc.

În *Anexe* (p. 170—221) sînt incluse: *Indicatorul tematic universal*, care a servit drept instrument de lucru la clasificarea *Proverbelor și zicătorilor popoarelor din Orient*, 1979, și alte schițări ale unor proiectate cercetări: *Despre structura semnului paremiologic; Etapele de bază ale dezvoltării ideilor de paremiologie structurală; Despre ghicitori*, apoi note, adnotări pe marginea unor lucrări deja publicate sau în curs de tipărire etc.

O bibliografie bogată (p. 222—235) cuprinde operele lui Permjakov, izvoarele ei, precum și ecoul pe plan național și internațional pe care l-a avut *teoria eliseelor*. Sînt citați și doi paremiologi români: N. Roșianu și D. Stanciu.

După prezentarea de mai sus, care a urmat intenționat structura cărții, se poate încerca o evaluare de ansamblu a sistemului paremiologic al lui Permjakov. Se constată în primul rînd *unitatea* experienței umane vehiculată de proverb în special și de creațiile folclorice în general. În al doilea rînd este învederat că analiza de la *conținut la formă* conduce la rezultate mai bune

deci investigația de la *expresie* la *conținut*, practică de-a lungul veacurilor. Sigur că sistemul lui Permjakov rămâne perfectibil. Autorul însuși a intenționat aceasta, după cum ușor se poate constata din note, amendări, completări și alte însemnări. Timpul nu i-a permis să-și desăvârșască sistemul. A murit în plină vîrstă creatoare. Dar întreprinderea lui constituie un punct de răspîntie pentru cercetarea folclorică în general și pentru cea paremiologică în special, și aceasta nu numai pentru temeritatea investigației, ci mai ales pentru rezultate. S-a constatat că diferențele între colecțiile folclorice de toate felurile sînt numai superficiale și de detaliu nesemnificativ, iar asemănările sînt de profunzime și de structură, iar în evaluări acestea din urmă trebuie luate în considerare în primul rînd.

Prin caracterul său generativist, sistemul lui Permjakov poate construi cu ajutorul regulilor de formare și de transformare complementul creațiilor folclorice existente, adică complementul *actualului* sau, cum se spune cu un termen din logică, *posibilul*, pornind de la universalitatea tipologică a experienței umane prezentată atît de documentat și de convingător în toate studiile sale.

Folcloriștii noștri, dar mai ales paremiologii vor găsi sugestiile esențiale de organizare științifică a corpusului paremic românesc, întreprindere absolut necesară și care se lasă nepermis de mult așteptată.

Dumitru Stanciu

ELISABETH SCHULZE-BUSACKER

1 „Philomena”, une révision de l'attribution de l'œuvre, în „Romania.

Revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes”, fondée en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiée par Jacques Monfrain, nr. 4 (1986)

O controversă seculară se desfășoară în jurul *Philomenei*, operă descoperită de Gaston Paris în 1884, care conține, ca incluziuni, texte mai vechi și adaptări din fablele lui Ovidiu (43 î.e.n. — 17 e.n.). Această operă este introdusă în *Ovidiu moralizat* prin referințe clare la o sursă care menționează un Chrétien, poate chiar doi, la jumătatea operei figurînd *Crestiens li Gols*, identificat de C. Paris în *Histoire littéraire de la France* cu Chrétien de Troyes (sec. XII). Opinia lui G. Paris n-a fost acceptată și i-au urmat numeroase încercări de stabilire, în principal, a paternității *Philomenei*.

În această chestiune, după 1910 s-a ajuns la concluzia că *Philomena*, atribuită de anonimul autor al lui *Ovidiu moralizat* unui Chrétien, trebuie să fie prima dintre operele lui Chrétien de Troyes. Pentru rațiuni lingvistice, însă, *Philomena* nu este cuprinsă printre operele lui Chrétien de Troyes. Nici una din opiniile formulate în această privință n-a fost acceptată fără rezerve, astfel că specialiștii discută încă dacă *Philomena* poate sau nu să fie considerată ca aparținînd lui Chrétien de Troyes.

Autoare a unei lucrări de referință — *Proverbes et expressions proverbiales dans la littérature narrative du moyen âge français*, Paris, 1985 (v. R.E.F., nr. 4/1988), în care s-a ocupat de „utilizarea unui procedeu retoric în operele narative franceze din secolele XII și XIII, mai exact de modul de utilizare în opere literare din epocă a proverbelor și expresiilor proverbiale. —, Elisabeth Schulze-Busacker încearcă să elucideze atribuirea operei în discuție pe baza exprimărilor proverbiale folosite și a modului în care sînt întrebuințate: ca ornament, ca argument pentru fundamentarea unei idei prin generalitatea acceptării poziției reflectate de proverbul utilizat, în ironie etc., după modul lor de inserție. Sintem de acord cu autoarea privitor la posibilitatea stabilirii paternității unei opere prin determinarea modului de folosire a exprimării proverbiale, a felului de introducere într-un context ideatic, în frază etc.

Fiecare ins este produsul mediului în care a fost semănat de natură, iar limba face parte din acest mediu. Excluzînd geniile, marca majoritate a oamenilor folosesc lexicul, inclusiv exprimările proverbiale, care nu-s dect aspectul estetic și pitoresc al limbii, pe care l-au învățat în mediul familial și în cel habitațional.

Există tendința generală spre raportarea unor elemente din natură la aspecte din viața cotidiană a omului, datorită cărora apar metafore ușor de înțeles și de fixat în memorie ca: urechea acului, gîtul sticlei, un deget de ulei, brațul riului, bot de deal, inima pădurii, a carului,

piciorul podului, poalele muntelui, gura văii, a cimpului etc., care reflectă indisponibilitatea altor termeni, în începuturile limbajului, decît cei la îndemîna omului, elementele referitoare la om și la sistemul lui relațional fiind printre primele numite, din nevoia de comunicare. Acest procedeu, al raportării prin similitudine la nume din zona lui antropos, a dus și la stabilirea unor nume de plante : ochiul-boului, talpa-giștii, coada-șoricelului etc.

În afara acestui sistem general, ușor de urmărit în toate limbile, fiecare mediu și fiecare ins are propriul său sistem asociativ între noțiuni, modalități proprii de activare, mai bogate sau mai sărace etc. Ceea ce numim în mod curent „ticuri verbale”, prezente la toți indivizii, nu-s decît ticuri de gîndire, aparținînd unei stereotipii, unei mecanici a gîndirii, dominate de comoditate în gîndire și, evident, și în exprimare. Manifestate în frecvența cu care apar în discurs anumite formule-tip, anumite exprimări proverbiale își află spontan locul ori de cîte ori contextul în care sîntem obișnuiți să le plasăm se găsește pe buze, ca și în modul lor de inserționare. Unele din acestea sînt specifice unor anumite perioade de existență.

Examinînd cu atenție opera unui scriitor, putem descoperi astfel de ticuri, de predispoziții pentru utilizarea anumitor expresii, în anumite contexte specifice. De îndată ce stăm mai mult de vorbă cu cineva nu se poate să nu-i recunoaștem astfel de ticuri, de înclinări inconștiente către anumite formule stereotipe de expresie, uneori supărătoare pentru auz. Există o compensație : și interlocutorul le suportă pe ale noastre. Să dăm un exemplu din literele românești. Am întîlnit la M. Eminescu un dicton latin : *Affirmanti obstat probatio*, pe care nu l-am mai întîlnit în opera nici unui alt autor român. Ei bine, găsind un text a cărui paternitate este îndoie-nică, care însă ar putea aparține lui Eminescu, dacă în acesta ar figura dictonul citat șansele ca textul să fie al lui Eminescu ar crește în mod considerabil pe seama prezenței unei mărci (dictonul respectiv) specifice acestuia.

Producînd o argumentație doctă, riguroasă și minuțioasă, Elisabeth Schulze-Busacker are îndreptățirea să presupună în finalul demonstrației sale, că „*Philomena* este una din operele lui Chrétien de Troyes”.

Prezintă un rezumat succint al acestei lucrări nu am intenționat decît să reținem atenția cercetătorilor asupra unei modalități de investigare în textologie cu ajutorul exprimării paremiologice. Pentru argumentația de detaliu, ca și pentru felul în care este aplicată, este necesară parcurgerea textului original pe care, din parte-ne, îl ținem la dispoziția celor interesați.

2 Des „Disticha Catonis” en Espagne, Italie et Francee. Actes du Colloque International EUROPHRAS 88, Phraséologie Contrastive, Klingenthal — Strassbourg, 12—16 mai 1988

În evul mediu, *Disticha Catonis* (Stihurile lui Cato) reprezintă pentru Europa occidentală una din lucrările de bază pentru învățămîntul școlar elementar. Deși conținutul a variat de-a lungul secolelor și deși atribuirea textului lui Cato cel Bătrîn (234—149 î.e.n.) a fost contestată, în sec. IX, de către Remi d'Auxerre (m. 908 e.n.), important este că textul a prezentat interes pentru păgîni și pentru creștini, pentru filozofi, scriitori, pentru adaptatorii și traducătorii vechi, ca și pentru interpreții literari și filologii moderni, în fine pentru paremiologi, și asta din antichitate pînă-n zilele noastre.

În realitate, este vorba de un text latin anonim, cu caracter didactic, compozit, a cărui primă fază de redactare se situează în sec. III e.n., ultima aparținînd sec. VII și VIII e.n. Din aceasta din urmă provin toate traducerile și adaptările ulterioare : anglo-normande (trei traduceri din sec. XII), franceze (trei versiuni din sec. XIII, legate unele de celelalte), italiene (o serie de traduceri, mai ales în proză, începînd de la jumătatea sec. XIII, pînă în sec. XX), catalane și occitane.

În lucrare se urmărește situația și caracterul manuscriselor (în versuri sau în proză, traducere sau adaptare, gradul de intervenție al adaptatorilor în textul de bază și versiunile rezultate etc.) în țările vizate. Se evidențiază, din acest punct de vedere, un text occitano-catalan de la sfîrșitul secolului XIII, intitulat *Paraphrase de Cato*, deci acesta nu conține decît circa o treime din *Disticha Catonis*, adică 54 de distihuri. Autorul, necunoscut, a avut ideea de a transcrie cu cerneală roșie distihurile originale, în latină, cu cerneală verde versiunea lor din Cato Novus și cu cerneală neagră parafraza lor în occitană, punînd astfel în evidență textul original și pe cele adăugate sau modificate, ceea ce reprezintă o binefacere pentru filologie, paremiologie, în general pentru cultură.

În estul Europei *Distihurile lui Cato* n-au avut circulație, fiind puțin cunoscute.

Lucrarea aduce informații interesante, mai ales pentru paremiologii preocupați de aspectul comparativ.

3 La moralité des fabliaux. Considération stylistique. Publications de l'Université de Rouen. Ouvrage n° 83, Presse Universitaire de France

La începuturile poeziei populare franceze apar (sec. XII—XIII) aceste *fabliaux*, niște poeme populare în versuri, un fel de anecdote, cu caracter moralizator. Legătura specifică în evenimentul prezentat și învătătura rezultată apropie genul de proverbe, despărțindu-l atât de fabulă, cit și de pildă.

Elisabeth Schulze-Busacker își propune să afle dacă există o legătură definitorie între *fabliaux*, moralitate și proverb și, în plan stilistic, dacă „intrebuițarea proverbului în exprimarea moralității genului se deosebește, de asemenea, în forma sa de folosire în interiorul narațiunii sau în alte genuri narative ca: romane, cintece populare, fabule, *le Roman de Renard*, în care proverbele sînt relativ frecvente, cum rezultă din lucrarea sa” (v. R.E.F., nr. 4/1988).

După ce își fixează criteriile de departajare, autoarea citează concluzia la care a ajuns în lucrarea menționată, și anume că „frecvența și tipul enunțului proverbial în anecdotele populare [*fabliaux*] ca și în romane și cintece populare din aceeași epocă depind de preferințele autorului și de o anumită modă, și nu de forma aleasă pentru narațiune”, ceea ce ține de evidență și este cit se poate de normal.

Alegerea proverbului ca motiv fundamental este specifică narațiunii scurte, dar, în timp ce în cintece proverbul este folosit cu rol ornamental, în anecdota populară proverbul este implicat exprimării aspectului moralizator. Se dau exemple de utilizare stilistică a proverbului în cele mai vechi texte ca: *Ja Plantez, Auberée*, anecdotele lui Jean Bodel etc., pe baza cărora se conchide că trei tendințe rămîn dominante privitor la utilizarea proverbului de-a lungul unui secol din istoria acestui gen de narațiune scurtă:

— exploatarea proverbului în prolog și în epilog, inclusiv în exprimarea moralității anecdotei, ca particularitate a genului:

— interjecțiile proverbiale ale autorului în timpul povestirii:

— discursul direct de alură cotidiană venind din elementul proverbial utilizat.

În marea majoritate a cazurilor, genul amintit folosește o moralitate pe bază proverbială. Aceasta se conturează ca o parte a anecdotei, detașată de povestire, formulată pe baza uneia sau mai multor elemente proverbiale care contribuie la înțelegerea faptelor prezentate și apare, din punct de vedere stilistic, sub forma unui comentariu, fie implicit, fie explicit.

Aceste concluzii sînt sprijinite cu un număr apreciabil de exemple comentate care ni se par convingătoare. Pentru cineva din exterior urmărirea textelor ilustrative este îngreuiată de faptul că acestea sînt în așa-zisa franceză veche, în care se înregistrează destule cuvinte din lexicul românelor contemporane și dintotdeauna, dar în care figurează și numeroase cuvinte neînțeleșibile, care nu există în nici o limbă cunoscută, unele negăsindu-se nici în dicționare de „franceză veche”, ceea ce este perfect explicabil dacă se ține seama de faptul că „franceza veche nu este o limbă în sensul modern, ci un ansamblu de dialecte din Franța de nord, nefiind nici măcar o stare de limbă, cel puțin în aspectul său lexical ...” (A.J. Greimas, *Dictionnaire de l'ancien français*, p. IX). Iată cum arată această „limbă” într-un scurt citat din fabula *Les trois Dames qui trouvent un vil*:

„Pour ce, seigneur, je vos chastie:
Par essample vos mostre et preuve
Que se nul de vos avoir treuve,
S'il i a compaign ne compaignie.
N'atende pas que il s'en plaigne.
Mes rende l'en toute sa part

...

Mes en la fin di en apert:

Cil qui tol covoite tol pert” (din lucrarea recenzată, p. 534).

Am urmărit cu interes eforturile autoarei de-a pune-n evidență importanța și specificitatea stilisticii și modul de folosire a acesteia ca metodă de stabilire a paternității unei opere cu autor incert, a caracterului limbii unui autor, a gradului de folosire a limbii populare în scrierile unei anumite perioade de timp, a răspîndirii și circulației anumitor proverbe în diverse epoci etc. Pentru unele din aceste aspecte, lucrările Elisabethei Schulze-Busacker pe care le cunoaștem ni se par argumentate și convingătoare.

Nu ne-a convins părerea privind influența unora din textele analizate asupra altora, pe baza unor simple asemănări stilistice: „une influence des Proverbes au vilain sur les fabliaux me semble donc probable” p. 537 (v. și alte formulări asemănătoare la p. 532, 533, 535, 536).

Affirmanti obstat pobatio, ceea ce nu se face și, în lucrarea analizată nici nu e posibil de făcut, și nu numai pentru că, în secolele XII, XIII, înainte de apariția tiparului, circulația ideilor era mult mai restrânsă, iar probabilitatea ca un prezumtiv autor să ajungă să parcurgă un anumit manuscris era extrem de redusă. Oricum, nu se poate vorbi de influență înainte de a dovedi existența unui contact nemijlocit între opera „influențatoare” și autorul „influențat”, condiție *sine qua non*. Afirmările pe această temă, fără dovada minimală menționată, sînt simple supoziții. În plus și hotărîtor: nici un „loc comun”, lipsit de atributul originalității, nu poate reprezenta sursă și materie de influență.

Pantru Aristotel *existentia est singularium*, iar în logica stoică „ceea ce e comun nu există” (Simplicius, categ. 26, ap. V. Brochard, *Die Philosophie der Griechen*, 1880, partea 3, p. 235), astfel că proverbele, neavînd un autor cunoscut, nu pot intra în discuție privitor la o influență oarecare. După părerea noastră, chestiunea influențelor în materie de proverbe nu are rost să fie ridicată. A se vedea și lucrarea următoare, în care autoarea arată (p. 134) că „le moyem âge classait proverbes et sentences sous les loci communes . . .”.

4 Proverbe ou sentenees : essai de définition, în *La Locution. Colloque international*, Université Mc Gill, Montréal, publicat în „Le moyen français. Revue d'études linguistiques et littéraires”, nr. 14–15, p. 134–167

La Colocviul internațional cu tema „Locuțiunea”, ținut la Universitatea Mc Gill din Montreal, au fost prezentate 21 de comunicări axate pe tema colocviului, „promovarea discuțiilor asupra definiției locuțiunii”. Unii participanți au propus definiții, alții le-au contestat pe cele existente. Patru comunicări s-au ocupat și de proverbe, considerate ca locuțiuni, comunicarea pe care o analizăm, a Elisabetei Schulze-Busacker, fiind dintre acestea.

Autoarea își propune să dovedească că în evul mediu s-ar fi produs conversiuni de sentințe în proverbe și treceri ale unor proverbe în sentințe.

Ca și în cazul celorlalte lucrări ale autoarei, sistematizarea și rigoarea documentară sînt remarcabile. Colecțiile pe care-și edifică cercetarea sînt *Thesaurus Proverborum Medii Aevi* (TPMA), la care se lucrează de circa 15 ani, în Elveția, sub îndrumarea lui S. Singer, și propriile sale excerpte din scrieri narative din secolele XII și XIII în Franța. TPMA este un dicționar al proverbelor din toate textele medievale, scrise în limbile romanice și germanice + latina medievală, cu sursele lor clasice eline și latine. Prin concepție, acest dicționar conține nu numai proverbele propriu-zise, ci și maximele, sentințele și aforismele, locuțiunile și formulele fixe de orice fel, atît timp cît provin dintr-o sursă cunoscută. Lucrarea tinde să ilustreze „unitatea spirituală a Europei creștine în evul mediu”. După cite am înțeles, deși lucrarea se întinde între anii 500 și 1600, nu intră în programul lucrării decît textele din Europa occidentală, ceea ce lasă să se întrevadă că și în planul culturii operează prezența a două Europe, ceea ce nu ni se pare nici științific, nici rezonabil. Înainte de a intra în materia lucrării autoarea își definește termenii.

În ce privește sentința, „din antichitate este considerată ca o frază exprimînd o gândire, mai ales de ordin moral, formulată într-o manieră dogmatică, și al cărei autor, real sau fictiv, este cunoscut, dar nu neapărat numit”. Deci, caracteristicile definitorii ale sentinței ar fi: *intenția morală sau de normă de conduită și prezența ei într-o sursă literară cunoscută sau presupusă cunoscută, deci folosirea ei prin citare*. Avem rezerve față de această definiție, dar spațiul nu ne îngăduie să le expunem.

Referitor la definiția proverbului, ni se spune că este mult mai complexă și mai puțin acceptată de toată lumea. Cea mai convîngătoare, după părerea autoarei, este aceea dată de Susanne Schmarje (inspirată din a lui Erasmus): „expresia proverbială [decî nu se distinge între proverbe și expresie proverbială — n.n., G.G.] este un enunț scurt, cu caracter universal, care izbește printr-o formulare în mod vizibil deosebită de rostirea obișnuită”.

Se insistă asupra a două caracteristici care, se afirmă, nu mai suscită discuții printre paremiologi: „caracterul universal” (nu popular) al proverbului și apartenența proverbului la un „cod particular” al limbajului care se deosebește prin unele trăsături formale, punînd în evidență enunțul proverbial de fluxul limbajului curent.

Se observă că în definiția prelucrată de S. Schmarje după Erasmus s-a exclus orice fel de explorare a conținutului ca și caracterul didactic, cerut de mulți cercetători.

Și asupra acestei definiții avem rezerve. În primul rînd pentru că „intrebuintarea pragmatică” și „didacticismul” nu-s definitorii pentru proverb.

Care este caracterul didactic în proverbe ca :

- *Morții cu morții, viii cu viii*
- *Seamăna ca două picături de apă*
- *Fiecare e stăpîn pe capul lui . . .*

Dacă *Haina face pe om* are funcție didactică, *Haina nu face pe om* are funcție antididactică.

Pentru că, în opinia noastră, proverbul nu reprezintă o modalitate de formulare a unei încercări sapiențiale sau didactice, ci o formă de expresie artistică, figurată, prezentă în toate limbile. Ca atare apare ca obiectivă și necesară demitizarea proverbului de încercătura de *sapiențtia*. Aceasta nu este definitorie pentru genul aforistic, dimpotrivă, o considerăm ca pe un balast intelectual, o înțelegere confuză. Nu poate fi vorba de filozofie, fie ea numai populară, aceasta exprimându-se, de cînd lumea, atît în stilul direct cit și în cel figurat, exprimarea sapiențialiității, filozofia, nefiind apanajul stilului figurat.

În plus, nu se poate primi părerea că „scurtimea formulării este mai mult o problemă de utilizare literară a proverbului decît de întrebuințare pragmatică”, deoarece *scurtimea* este element definitoriu (a se vedea chiar definiția acceptată de autoare: „bref enoncé . . .”).

Că unele proverbe au și un aspect sapiențial, dedus din experiență, chiar didactic, nu ne îndreptățește să extindem această cauzistică accidentală la întreaga masă a proverbelor. Într-adevăr, proverbul se naște din experiență (p. 139), „les proverbes sont les échos de l'expérience”, după formularea lui Bernardin de Saint-Pierre (1737—1814), dar nu se poate accepta ca „il se tourne ensuite vers une évaluation morale (globale)”. Ni se pare că iar se extinde la întreg un element caracteristic pentru o parte.

Care este partea morală în proverbul „Ochii care nu se văd se uită”, dar în antiteza acestuia „Ochii care se văd rar sînt mai dragăstoși”, dar în „Moartea nu iartă pe nimeni”? etc. etc. Se pot da sute de exemple de proverbe care au exclusiv funcție constatare, fără implicații de moralitate.

Admirăm ușurința cu care autoarea se mișcă într-un vast și impresionant univers paremiologic, sîntem de acord cu existența unei „legături diacronică între sentință și proverb” (p. 140), dar, contrar celor afirmate de Hans Walter — rezultatele obținute din despuierea materialelor (TPMA) lăsate de Singer —, nu credem în posibilitatea convertirii nici unei sentințe în proverb. Un șir de milenii, țărani analfabeți și-au croit limba, inclusiv proverbele, cu mult timp înainte de existența scrisului și a oamenilor de cultură de tip școlar. *Les proverbes étaient avant les livres* (E. Finbert, *Dictionnaire des proverbes du monde*, Paris, R. Laffont, 1965, p. 20), în timp ce sentințele nu au putut lua naștere decît după apariția scrisului și a școlii, iar pînă aproape în contemporaneitate țărani, poporul analfabet sau semialfabetizat n-aveau cum lua cunoștință de produsele oamenilor de cultură, neavînd acces la ele.

În sec XVIII încă durata medie de viață nu depășea, în Franța, 25—28 de ani (v. M.A. Legrand, *La longévité à travers les âges*, E. Flammarion, 1911, p. 49, P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe des lumières*, Paris, 1971, vol. I, p. 150—203). La capătul secolului luminilor apare, o dată cu prelungirea vieții, un auxiliar capital: „bunicul”. „În Germania, speranța medie de viață, la ambele sexe, se situează în jur de 20 ani” (G. Kurth, O. Roehrer-Ertl, *Zur biologischen Kontinuität von Populationsfolgen*, Actes du 11^e Congrès International de Thracologie, vol. III, p. 413—421).

Școala nu este posibilă fără o limbă cît de cît unitară, fără învățători pentru limba respectivă. Franța, cea mai avansată din punct de vedere al răspîndirii culturii, este, în secolul luminilor, o țară de analfabeți. „În decursul celei de a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea limba franceză reușește (!) să depășească și penultima (!) etapă a cuceririi teritoriului național (!). Ea este indisolubilă de alfabetizarea la nivelul revoluționar, exploziv, apropiindu-se de 50%” (!!) (v. P. Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 199). „Alfabetizarea generală nu este rentabilă decît acolo unde există o speranță de viață satisfăcătoare” (*ibid.*, p. 203).

Să mai cităm un text edificator și concludent: „Il ne faut pas oublier que la scolarité n'a été obligatoire qu'à partir de 1882 [în România învățămîntul obligatoriu și gratuit a fost introdus la 1864 prin Legea Instrucțiunii — n.n., G.G.]; ainsi, vers 1950, on pouvait encore rencontrer quelques personnes âgées qui ne parlaient que le patois et ne comprenaient même pas le français.

Dans les anciennes générations le fait était courant chez les femmes; quand les hommes avaient été désignés par le tirage au sort, ils avaient été initiés au français en faisant le service militaire, qui n'a été réellement rendu obligatoire pour tous qu'à partir de 1905”. (Pierette Debuisson, *Les atlas linguistiques: instruments de synthèses des parlers de nos terroirs*, n^o 37, Juillet 1980 du „Courrier du CNRS”).

Realitatea prezentată dovedește că nici un mecanism de convertire a unei sentințe în proverb nu a fost posibil, în principal datorită rupturii totale dintre operele scrise și populație. Exemplele date de autoare nu sînt convingătoare, deoarece nici unul din „proverbele” născute

din sentințe, date ca exemple, nu are circulație universală (ne-am ținut tot timpul de definițiile acceptate de autoare; deși, cum am arătat la început, nu le împărțăm în totalitate).

Dacă există sentințe cu conținut similar cu al unor proverbe, fapt de netăgăduit, aceasta se explică numai prin reformularea, conștientă sau inconștientă, de către unii oameni cu studii, a conținutului unor proverbe, proverbul fiind totdeauna cu mult mai vechi decât orice sentință echivalentă. A nu se uita că o mențiune scrisă reprezintă o dovadă a prezenței textului atestat în epoca respectivă, dar nu furnizează cea mai fragilă dovadă asupra momentului apariției proverbului pe care textul respectiv îl reproduce sau îl aproximează.

După părerea noastră, proverbele sînt tot atît de vechi ca și limba, și nici un proverb (popular) nu are un autor cult, chiar dacă în unele cazuri este vehiculat, ca atare sau modificat, de opera unui scriitor. A se vedea, în acest context, zecile de incriminări aduse unor iluștri autori francezi (că au reprodus în sentințele lor proverbe populare) de către P. M. Quitard, *Etudes historiques, littéraires et morales sur les proverbes français* . . . , Paris, 1860, 460 p.

Să dăm și un exemplu găsit de noi, La Bruyère (1645–1696), în *Les Caractères. De la société et de la conversation*, publica următoarea sentință: „C'est une grande misère que de n'avoir pas assez d'esprit pour bien parler, ni assez de jugement pour se taire. Voilà le principe [sic !] de toute impertinence”, reluînd într-o exprimare nefericită, stufoasă, proverbul popular: „*Tay toy dit ce ribaud Thérèse, Ou dis chose meilleure que silence*”.

Luînd faptele prin comparație cu colecția lui Le Roux de Lincy (1849) în care proverbul figurează, am putea fi induși în eroare de jocul aparențelor și să credem că sentința lui La Bruyère (sec. XVII) s-a putut converti în proverb, ceea ce ar fi fals. La aceasta ar putea contribui faptul că proverbele (populare) circulă exclusiv oral, că nu avem pentru ele un termen *post quem*.

Proverbul a fost întîlnit în română, în nouă colecții populare, în două forme, înregistrat în vorbirea unor țărani analfabeți, care nici n-au auzit măcar de La Bruyère. De asemenea, l-am întîlnit în latina medievală (*Aut silere oportet, aut silentio meliora loqui*), în italiană, în spaniolă etc. Am folosit acest exemplu pentru că este edificator, proverbul figurînd într-un text din sec. XVI, înainte de La Bruyère, de asemenea găsiindu-se și alte variante (v. De Vibraye, *Trésor des proverbes français*, p. 395).

Iată încă un exemplu: proverbul francez *Il n'est si grande folie que de sage homme*, corespondentul proverbului românesc *Unde-i înțelepciune multă e și nebunie multă*, „a fost imitat de Montaigne în forma *De quoi se forme la plus subtile folie que de la plus subtile sagesse?*” și de La Rochefoucauld, sub forma *La plus subtile folie se fait de la plus subtile sagesse* — *Maximes*, 134” (Conf. Quitard, *Etudes historiques* . . . , p. 62). Dat fiind că proverbul circulă oral, s-ar putea încerca înversarea raporturilor reale și să se deducă proverbul din sentințele lui Montaigne și La Rochefoucauld, ceea ce ar fi eronat.

Întîmplător acest proverb figurează în *La Chronique de Rains* (sec. XIII), Paris, 1837, p. 68, sub forma: *El souvent avient que sages hom fait grant folie*, scrisă cu sute de ani înainte de autorii de sentințe citată, de un scriitor popular anonim, ceea ce, sperăm, lămurește, deplin lucrurile: anume că niciodată o sentință nu s-a putut transforma în proverb, procesul fiind indiscutabil cu sens unic, de la rădăcină spre corolă, de la popor la pătura cultă. Numai autorii de sentințe au imprumutat, conștient sau nu, din paremiologia populară.

A se vedea și opinia lui G. Duby, *Objet et méthodes de l'histoire de la culture*, 1982, p. 17: „oriunde și în orice cultură « savantă » se află un reziduu de cultură populară”.

Din cercetările noastre rezultă că pînă la apariția formelor moderne de mass-media nici o înțelegere evidentă a culturii „savante” asupra celei populare nu poate fi dovedită și nu se întrevide nici un mecanism după care să se fi putut efectua. Exemplele de sentințe convertite în proverb, date în lucrarea recenzată, nu ni se par convingătoare, „proverbele” obținute din sentințe nefiînd proverbe, în principal pentru că le lipsește „circulația universală”, iar, în al doilea rînd, unele erau proverbe în circulația orală și înainte de apariția sentinței care li se propune ca mază. Aceasta, cu atît mai mult cu cît textele, manuscrise sau, mai tirziu, tipărite, nu au circulat în casele țăranilor (analfabeți), ci în mănăstiri și în castele, în care nu se nase pro verbe sau, dacă s-ar naște, n-ar avea cum să se răspîndească. În plus, grafia textelor este atît de instabilă (am întîlnit și 8 feluri diferite de a scrie un cuvînt), că și dacă textele paremiologice din evul mediu francez ar fi ajuns, întîmplător, în sate, și chiar dacă s-ar fi găsit 1–2 alfabetizați (la început se numeau astfel cei care știau să se scîlăască — v. P. Chaunu, *op. cit.*, p. 198–199), nu ar fi putut fi înțelese (cum nu sînt astăzi înțelese de oameni cu înfinit mai multă școală decât țăranii din Franța evului mediu), astfel că în nici un fel n-ar putea constitui puncte de sprijin pentru teza lucrării.

Confuzia, ni se pare, este favorizată de caracterul livresc, al paremiologiei franceze, nefiîndu-ne cunoscută o eulegere de proverbe din graiul viu al poporului, ci numai copii de texte (manuscrise sau tipărite anterior). Or, cum am arătat în *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, București, Ed. Albatros, 1986, nici o colecție paremiologică, chiar populară,

nu poate înregistra tot ce circulă în popor, nici măcar în momentul alcătuirii, în primul rând datorită inexistenței unei metodologii care să asigure integralitatea culegerii din viu grai a tuturor proverbelor populare. Ne referim la impresionanta colecție a lui I.A. Zanne (10 volume de cîte aprox. 800 p. fiecare), în care am constatat absența a sute de proverbe și expresii proverbiale de uz curent. În realitate, este vorba de simple prezumții, formulate datorită faptului că anterioritatea unora din proverbe față de sentințele din care par a fi deduse nu poate fi evidențiată datorită circulației orale a proverbelor.

Am studiat cu atenție lucrarea și, pentru motivele arătate, exemplele date pentru a ilustra mecanismul de convertire a unor sentințe în proverbe nu ni s-au părut probante. Proverbele galice, rumâne (în evul mediu, limba provensală se mai numea rumână), au existat concomitent cu cele latine și independent de ele. Credem că am dovedit fără putință de tăgadă (v. *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, p. 25—30) că împrumutul referitor la proverbe trebuie inclus chiar ca poziție teoretică și ca premisă, neexistînd nici un argument care să-l susțină, fiind vorba de o imposibilitate naturală.

Faptul că nu există scrieri concomitente cu cele latine nu dovedește deloc că proverbe identice sau similare cu cele care circulau în peninsula italică nu circulau și în Galia, Germania, Dacia și în restul Europei, proverbele născîndu-se o dată cu limba. Există limbă, există proverbe. Într-o anumită zonă geografică și pe o anumită treaptă de evoluție socială sînt de numit cam aceleași noțiuni și aproximativ același tip de relații, pe care lexicul trebuie să le reflecte, inclusiv proverbele și locuțiunile proverbiale.

Iată un exemplu ilustrativ. Pe p. 150 se citează o propoziție în stilul direct, pe care autoarea o consideră proverb: *Femme mariée doit estre simple et porter la guimpe*, care, după opinia noastră, nu poate fi în nici un fel categorisită proverb pentru că este de aceeași speță cu propozițiile următoare: *Bărbatul căsătorit trebuie să fie voinic și muncitor și să-și iubească nevasta; Fata nemăritată trebuie să fie frumoasă și cuminte și să se îmbrace simplu*.

Putem multiplica la nesfîrșit astfel de exprimări în stilul direct, dar acestea n-au nici înclin în nici un minc cu paremiologia, deși pot răspunde cerințelor puse de autoare: „designant à la fois les atouts de la bonne épouse et le code vestimentaire de l'époque”.

Un astfel de „proverb” nu există în română și nici în altă limbă, pentru că nu-i proverb și nu îndeplinește condițiile definiției acceptate de autoare: nu are caracter didactic și nu aparține unui cod aparte de limbă, care să atragă atenția prin anumite trăsături formale („le proverbe appartient à un « code particulier » du langage qui frappe par certains traits formels faisant ressortir l'énoncé proverbial de la chaîne du code parlé”).

Deși nu există, cum am arătat, o astfel de formulă în română, și nici în franceză nu există (nu-i cunoscută francezilor), neavînd circulație universală, obiceiul există în România și e foarte strict respectat la țară: femeia măritată poartă obligatoriu bașma (guimpe) care să-i acopere țințele, părul și ceafa, și intră în categoria femeilor, al căror port este sobru și simplu, ca și purtarea impusă de situația de nevastă. Condițiile de purtare și de vestimentație ale femeii măritată fac parte dintr-un cod necris, respectat cu strictete, și sînt prezentate în scris în diverse lucrări, dar nu într-o formulare unică.

După părerea noastră nici sentința citată nu există, citatul din *Eracle*, de Gautier d'Arras (p. 151) nereferindu-se la femeia măritată, ci la fete care așteaptă să se mărite. În al doilea rînd nu este vorba de un citat (condiție definitorie după regula fixată de autoare), iar în al treilea rînd și, decisiv, *simple* și *guimpe* nu sînt folosite de d'Arras ca un *ecou* din „proverbul” *innocat*, ci pentru că în limba franceză pentru *guimpe* nu există dect o singură rimă: *simple* (a se vedea P. Desfeuilles, *Dictionnaire de rimes*, Paris, Garnier Frères, 1967, p. 240, ca și orice alt dicționar de rime). De unde se vede că e vorba de o rimă obligată, ca unică, și nu de vreun *ecou*. În plus, d'Arras, prin ceea ce se spune, se referă, eufemistic, la viclenia femeilor care se arată la început curtenitoare, cumînți, tăcute și simple, dar numai la început...

De aceea, noi considerăm că și în acest caz nu există nici o legătură între „proverbul” și „sentința” menționate, cu atît mai puțin un raport de filiație.

Am mai putea adăuga că proverbele exprimă adevăruri care sar în ochi (este motivul pentru care sînt reținute cu ușurință, pentru că reprezintă *forma logică pe care o îmbracă experiența tuturor*), dar nu toate adevărurile care sar în ochi sînt formule proverbiale. *Răsare soarele, se face ziuă, nu plouă, nu se fac bucate* etc. sînt adevăruri banale, le știe toată lumea, sar în ochi, dar nu-s proverbe. De aceea, metodologic, credem că orice afirmație privind convertirea sentințelor în proverbe trebuie confruntată înainte cu definițiile date pentru proverb și pentru sentință.

Deși, dat fiind caracterul livresc al paremiologiei franceze, nu-i de exclus ca unele proverbe cuprinse în *Biblie* să fi fost cuprinse în diverse manuscrise culte, nu se poate susține ideea că unele proverbe din *Biblie* au ajuns pe această cale să circule în popor.

N-am înțeles de ce se folosește pentru aceste manuscrise care conțin liste de proverbe titlatura *recueils* (de 3 ori numai pe p. 142), pentru că nici un text paremiologic francez din

evul mediu nu a reprezentat o culegere din popor și nicăieri nu am întâlnit sub un proverb „*cules, de la* . . . (datele de identitate ale informatorilor de la care a fost cules).

Cum știm, în tot evul mediu *Biblia* a fost citită în biserici în limbi neînțelese de popor: latina în Occident, slavona în estul Europei. Proverbele sînt mult mai vechi decît *Biblia*, în care au pătruns din vorbirea populară. Poporul și-a conservat, prin continuitate, ca și limba și o dată cu limba, zestrea de proverbe populare. Faptul că, la un moment dat, cîteva din aceste proverbe apar în unele texte medievale nu a putut aduce nici o atingere proverbelor din limba populară. Este sigur că *poporul nu vorbea limba din textele medievale franceze*, și este știut că între limba scrisă și cea populară este o diferență esențială. Că lucrurile stau așa și nu altfel o vom dovedi în continuare.

a. Proverbul *Orb pe orb povățuind cad amindoi în groapă*, prezent în toate limbile europene, figurează și în *Evanghelia după Matei* 15/14, scrisă în sec. II e.n., dar se găsește și la Cicero și la Horațiu (65–8 î.e.n.), *Epistolae*, I, XVII, 4.

b. Proverbul *Mai bun e prietenul(vecinul) de aproape decît un frate de departe* se află în toate limbile europene, și în Cartea *Proverbele* 18/24, scrisă cel mai devreme în sec. IV î.e.n. Dar proverbul figurează și în poemul *Munci și zile* (Hesiod, sec. VII î.e.n.).

c. Proverbul *Soarele încălzește pe toată lumea, și pe cei buni și pe cei răi*, pe care-l găsim în *Evanghelia după Matei* 5/45, apare și în *Satyricon*, 45 (Petronius, m. la 66 e.n.), cu aproape un secol înainte de redactarea *Evangeliei după Matei*.

Prezența acestui proverb în epopeea gigant *Mahābhārata*, care precede cu circa un mileniu *Evanghelia după Matei*, lămurește deplin raporturile de prioritate între proverbele din *Biblie* și prezența lor în paremiologia populară. Spațiul nu ne îngăduie, dar am putea continua cu exemplificările, din care sã rezulte clar ceea ce am arătat: că multe proverbe populare au pătruns în *Biblie* și în alte texte, cu titlul de sentințe, și niciodată invers. Pentru lămurirea acestui aspect argumente irefutabile, în sensul celor de mai sus, se găsesc la Rev. J. Long, *Eastern Proverbs and Emblems illustrating old Truths*, Londra, 1881, și în studiul nostru *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, p. 41–43.

Un argument peremptoriu privind cuprinderea în *Biblie* a unor proverbe în circulație în lumea antică *precreștină* îl constituie proverbul latin *Quem Jupiter (Fortuna, Deus) perdere vult dementat prius*. Formele cu „Jupiter” și „Fortuna”, neputînd apărea în creștinism, nu pot fi decît precreștine. Dar, proverbul se găsește și la Euripide (s.V î.e.n.), ceea ce lămurește proveniența și raporturile de vechime dintre textele care-l conțin.

Din cele cîteva mențiuni de mai sus reiese, credem, că nici un proverb (popular, cu răspîndire universală etc.) nu provine din *Biblie* sau din vreo altă carte, ci, invers, din circulația orală au pătruns în *Biblie* și în texte diverse. Limba, inclusiv exprimările proverbiale, constituie factorul prim și este independentă de texte, în timp ce textul este un factor derivat, depinzînd de limba în care e scris.

Am dori să reținem atenția asupra unei erori de înțeles paremiologic, care nu se poate explica decît prin dificultățile implicate de grafia așa-zisei franceze vechi, despre care am mai amintit.

Pe p. 162–163 autoarea afirmă că Chrétien de Troyes „a creat spontan un proverb . . .”, referindu-se la fraza din *Yvain*: „car molt valt mialz, ce m'est a vis/uns cortois morz c'uns vilains vis” (a se observa „c'uns” = rom. „c'un” sau „ca un”). Este cît se poate de evident că nu-i vorba de un proverb, că, dimpotrivă, proverbul francez corespondent sună invers: *Mieux vaut goujat debout qu'empereur enterré*. Pe de altă parte, o frază pe care un paremiolog n-a întâlnit-o niciodată între zeci de mii de proverbe parcurse nu poate fi categorisită proverb, neavînd răspîndire în vorbire. Autoarea afirmă că „pe plan formal”, proverbul de mai sus reia una din structurile cele mai răspîndite în culegerile de proverbe . . . forma binară, cu elementul introductiv „*Mieux vaut* . . .” (Mai bine . . .) și că „în componentele sale lexicale este ecoul proverbelor de tipul *Li mort aus morz, li vif aus vis*” (Morții cu morții, viii cu viii), similitudine lexicală care nu se vede.

Pe parcursul acestei lungi recenzii am analizat patru din lucrările d-nei Elisabeth Schulze-Busacker de la Universitatea din Montréal, unindu-ne în idei și aprecieri asupra unora din aspectele paremiologice pe care le-a tratat, disociîndu-ne acolo unde punctele noastre de vedere nu s-au sincronizat. Fiînd vorba de lucrări științifice, pluralitatea punctelor de vedere este nu numai necesară, ci și bine venită, din puncte de vedere diferite mîlîndu-se adevărul.

Îl mulțumim încă o dată că ne-a oferit prilejul de a-i citi lucrările, din care am aflat destule lucruri interesante și pe care le-am apreciat, chiar dacă nu în toate cazurile am putut fi de acord cu afirmațiile D-sale.

Între timp, doamna Elisabeth Schulze-Busacker a avut amabilitatea să ne trimită copii ale următoarelor colecții paremiologice medievale:

- 1 *L'afaitement Catun*, ms. anglo-normand din sec. XII, conținnd traducerea, în general precisă, a proverbelor din *Disticha Catonis*.
- 2 *Recueil de (363) proverbes français en prose*, ms. Rowlinson C 641 d'Oxford, sec.XIII.
- 3 *Li proverbes au vilain*, ms. compus între 1174 și 1191, XXX + 188 p.
- 4 *Proverbes au Conte de Bretagne*, recueil attribué à Pierre dit Mauclerc, sec. XIII (1239).
- 5 *Fragments d'une paraphrase provençale des distiques du Pseudo-Caton ou Dionysius Cato ou Cato philosophus*, sec. XIII.
- 6 *Die altprovenzalische Version der Disticha Catonis*.
- 7 *I proverbi di ser Garzo*, sec. XV (Studi Petrarqueschi, 1984).

Gabriel Gheorghe



MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR A ACADEMIEI ROMÂNE
Tomul II (1988)

Din sumar :

- MIHAI POP, *Evocarea primului curs de folclor ținut la Universitatea din București*
- AL. I. AMZULESCU, *Cîntecul „propriu-zis” în Muscel. Aspecte actuale (II)*
- Nicolae Constantinescu, *Tipologia relațiilor familiale în poveștile lui Ispirescu și Creangă*
- CONSTANTIN COSTEA, *Geneza și evoluția dansului de perechi în spațiul folcloric transilvănean*
- IORDAN DATCU, *Folcloriști români. Pagini de dicționar*
- ALEXANDRU DOBRE, *Comisia de folclor a Academiei Române. 1946—1948.*
- MIHAIL M. ROBEA, *Vechi texte folclorice în manuscrisele din nord-vestul Munteniei*
- ELENA MAXIM, *Țesăturile de interior în zona Tg. Neamț*

DIN SUMARUL NUMERELOR VIITOARE

- Despre dezvoltarea folcloristicii și etnografiei românești în deceniul 1950—1960
- Originea instrumentelor muzicale în legendele românilor și alte tradiții privitoare la ele
- Contribuția lui S. Fl. Marian la elaborarea Dicționarului Academiei
- Premiile Academiei Române pe anii 1986, 1987, 1988 și 1989
- Vechi culegeri de proverbe românești
- Alexandru Țiplea — un înaintaș de seamă al folcloristicii românești moderne
- Unele practici de ursită pe valea Izei
- Romulus Vuia și apicultura
- Fenomenul de întemeiere a așezărilor pastorale în Bucovina
- Personajul doica țigancă, roaba Gherghina, în *Cîntecul despre moartea lui Brâncoveanu*
- D. Caracostea : *Pentru un corpus al poeziei populare*
- Aromânii — credințe populare
- Nunta simbolică în cadrul obiceiurilor populare
- Ghicitoarea cultă
- Proverb sau maximă populară? Probleme de terminologie
- Sinzienele — istorie și tradiție
- Despre cercetările inter- și intradisciplinare în etnomuzicologie

ISSN 0034—8198

REF, tom 36, nr. 5—6, p. 205—290, București, 1991

4