

45 462622

Muzeul Etnografic al Transilvaniei



1922 - 1997

B. C. U. Cluj-Napoca
Nr. inv. 174/1998

50 ani

452622

MUZEUL ETNOGRAFIC AL TRANSILVANIEI

75 *de ani*

1922 - 1997

Ilustrația copertei:
Moșneag din Bărbătenii de Sus, Hunedoara.
Foto: R. Vuia, 1915.

MUZEUL ETNOGRAFIC AL TRANSILVANIEI

**ANUARUL
MUZEULUI
ETNOGRAFIC
AL
TRANSILVANIEI**

1997

-serie nouă-

Editura Mediamira
Cluj-Napoca, 1997

194/1998

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef:
TIBERIU GRAUR

MEMBRI:

Simona Munteanu - *redactor șef-adj.*, Ioan Toșa, Cristian Oșianu,
Tudor Sălăgean - *secretar de redacție*.

Tehnoredactare computerizată:
Cristian Oșianu, Ovidiu Muraru, Barbara Bartos.
Grafica copertei:
Barbara Bartos

Adresa: Str. Memorandumului nr. 21, 3400 Cluj-Napoca
tel. + 40.64.192344; *fax* + 40.64.192148;
e-mail: metnog@hera.ubbcluj.ro
I. S. B. N. 973-9358-08-X

Responsabilitatea asupra conținutului materialelor revine autorilor.

SUMAR · CONTENTS · SOMMAIRE · INHALT

TIBERIU GRAUR, Cuvânt înainte · <i>Foreword</i>	5
ROMULUS VUIA, Prefață · <i>Introduction</i>	19
TIBERIU GRAUR, Personalitatea și schimbarea culturii populare · <i>Personality and Changing of the Popular Culture</i>	31
ILIE MOISE, Considerații privind rolul modelator al confreriilor carpatice de tineret · <i>Beiträge zur Erzieherischen Rolle der Burschaften im Karpatenraum</i>	55
MARIA BOCȘE, Continuitate multimilenară în arta ceramicii din vestul României - zona văii superioare a Crișului Negru · <i>Continuité multimilenaire dans l'art de la poterie dans l'ouest de la Roumanie (La Vallée du Criș Noir)</i>	73
IOAN TOȘA, Contribuții la studiul păstoritului românesc de la sfârșitul secolului al XIX-lea · <i>Contributions to the Study of Romanian Sheperding at the End of XIX th Century</i>	101
EMILIA PAVEL, Obiceiurile agrare și culte funerare reflectate în jocurile cu măști din Moldova · <i>Les coutumes agraires et cultes funéraire refléée dans les jeux masquées de Moldavie</i>	127
SIMONA MUNTEANU, Despre vestimentație - dimensiune antropologică · <i>La tenue vestimentaire - dimension anthropologique</i>	149
IULIANA BLAGA, Portul popular din zona Bârgăului · <i>Costume in Bârgău Area</i>	189
IOAN A. GOIA, Considerații privind dinamica influențelor extracomunitare în portul țărănesc nord-transilvănean · <i>Betrachtungen zur Dynamic der Erneuerung in der Nordisiebenbürgischen Bauerntracht</i>	203
AUREL BODIU, Simboluri solare în colinda românească din Transilvania · <i>Solar Symbols in Romanian Christmans Corals from Transylvania</i>	211

ROMULUS OȘIANU , FLAVIA OȘIANU, Terminologie agrară în Mehedinți · <i>Agrarian Terminology in Mehedinți</i>	229
JANETA CIOCAN, Plata vâmlor în depresiunea Băii Mari · <i>"Tribute" Payment in Baia Mare Depression</i>	243
TUDOR SĂLĂGEAN, Arta manipulării elementelor în cultura tradițională. Tehnică magică și tehnică pozitivă (I) · <i>The Art of the Element's manipulation in the Traditional Culture. Magic Technics and Positive technics (I)</i>	249
AUREL BODIU, Lupul în cultura tradițională românească · <i>The Wolf in the Romanian Traditional Culture</i>	259
C-TIN BĂRBULESCU, Morți și vii. Mormintele și cimitirul din Onicești · <i>The Quick and the Dead. The Graves and the Cemetery in Onicești</i>	267
ELENA BĂRBULESCU, Casa și obiceiurile din ciclul vieții · <i>The House and the Customs of the Life Cycle</i>	281
DANA ȘERDAN, Simeon Florea Marian - etnobotanist · <i>Simeon Florea Marian - ethnobotanist</i>	295
LAURA TOP, Masculin / Feminin - Coordonate ale societăților tradiționale și moderne · <i>Masculine / Feninine - Aspects of Traditional and Modern Societies</i>	307
TUDOR SĂLĂGEAN, Începuturile Muzeului Etnografic al Ardealului (1922-1928). Contribuții documentare · <i>The Beginnings of the Ethnographical Museum of Ardeal (1922-1928). Documentary Contributions</i>	315
PAULA PASCU, Influența factorului uman în procesul conservării · <i>L'influence du facteur humain dans le processus de conservation</i>	339
ROMULUS OȘIANU , FLAVIA OȘIANU, Bibliografia "Anuarului Muzeului Etnografic al Transilvaniei" (I-X) · <i>The Bibliography of the "Ethnographical Museum of Transylvania Annual" (I-X)</i>	345

CUVÂNT ÎNAINTE

*Cu diferitele prilejuri, în țară și în afara țării, am afirmat că ideile care au stat la baza constituirii Muzeului Etnografic al Transilvaniei, datorate primului director Romulus Vuia, pot sta și în zilele noastre drept modele științifice și culturale. Când ne referim la **zilele noastre** avem în vedere sfârșitul unui veac și al unui mileniu. Nu odată am auzit că sfârșitul unei epoci își are, de obicei, zbateri, îngrijorări, nemulțumiri exprimate vehement, conflicte între culturi, etnii, națiuni, religii și generații. Din perspectiva "teoriei pragurilor" există posibile explicații, asupra cărora nu vom stăruia aici și acum, înțelegând că ideea de prag o folosim ca perioadă de trecere între vremuri, între epoci, veacuri și milenii.*

Analiza unor frământări, pe care le vedem pe toate meridianele pământului nostru, are rostul de a reda contextul istoric, politic, cultural și religios prin care se poate recunoaște valoarea mai sus menționată a gândirii și strategiei de constituire a unei instituții culturale în care sunt adunate informațiile unui întreg sistem.

Iată de ce am considerat, la această aniversare, că este util să republicăm acele pagini despre Muzeul Etnografic al Transilvaniei scrise de Romulus Vuia în 1928, sub titlul Muzeul Etnografic al Ardealului, dată la care se vernisa și expoziția Muzeului a cărui arie de interes cuprindea: Transilvania, Maramureșul, Țara Crișurilor și Banatul.

Întreaga evoluție, uneori involuție, a omenirii, a continentului și a națiunii noastre a trăit în acest veac, ajuns la numărătoarea inversă, suferinți și traume a căror intensitate și inventivitate stau alături, sau chiar le depășesc adesea pe acelea ale prigonirilor primilor creștini sau ale "ereticilor" din urmă cu câteva sute de ani. "Și ce-i cu toate astea?", m-a întrebat, la o masă rotundă, un specialist în ocupații tradiționale. Voi răspunde pentru a motiva afirmația mea privitoare la valoarea programului conceput de Romulus Vuia.

În 1922, când mari personalități ale culturii române semnau actul de naștere al Muzeului Etnografic al Transilvaniei, România era după o mare

izbândă istorică și politică; ne referim la împlinirea visului de întregire a pământului românesc, desăvârșit prin actul parafat la 1 Decembrie 1918. Nu este greu de înțeles de ce starea de spirit a națiunii era una de izbândă, de bucurie. În acest context istoric și spiritual, cu dreptă judecată și cu minte europeană, Romulus Vuia are în vedere toate criteriile posibile pentru facerea unui muzeu din care să nu lipsească nici etniile care viețuiesc aici, nici specificitatea zonelor, nici mărturiile creativității și ale transmiterii tradițiilor din generație în generație.

În acea vreme, după o întregire teritorială, culturală și spirituală, era necesar un spațiu care să adune mărturiile civilizației trecute. Căci ce altceva este un muzeu etnografic?

Se va acorda cu generozitate acest spațiu pentru adunarea dovezilor materiale și spirituale ale prezenței și permanenței românești în spațiul din curbura Carpaților, un spațiu atât de frământat, atât de răvnit, agresat și, nu de puține ori, mitizat.

Faptul că după 75 de ani - după o experiență umană tragică care are un inventar de milioane și zeci de milioane de uciși, arși de vii în cuptoare, morți de foame - problema identității etnice, culturale, religioase, a relațiilor interetnice este și astăzi o problemă la ordinea zilei pentru organizații internaționale, fundații, asociații etc., este un fapt relevant, și el arată valoarea unui muzeu transilvan a cărui substanță este însăși identitatea culturală a spațiului respectiv.

Toate acestea văzute prin ani și decenii ne confirmă valoarea programului și strategiilor lui Romulus Vuia dintr-o vreme când nimeni nu bănuia ce barbarie va demonstra secolul XX din partea unor mai mari ai lumii care au avut în pumn voința și în cuvânt puțința de a da comenzi care priveau continente, oceane, națiuni și, mai presus de toate, oameni.

Dimensiunea gândirii universale a lui Romulus Vuia este evidentă în secțiunea privitoare la culturile extraeuropene, pe care o programase în structura și funcționalitatea muzeului. Este vorba de o viziune în termeni lungi ai istoriei. Documentele fotografice sau informația parcursă la aceea vreme confirmă nu numai un simplu interes al cercetătorului etnograf dar și convingerea acestuia că orice schimbare care bate la ușa popoarelor, a națiunilor, a continentelor, a

culturilor și civilizațiilor lumii îl privește pe cercetătorul care dorește să înțeleagă mutațiile din propria-i casă.

Merită cu prisosință o privire și asupra gândului rămas neîmplinit, până acum, potrivit căruia Muzeul Etnografic al Transilvaniei trebuie să includă și o secțiune a popoarelor latine precum și una a vecinilor. Dacă azi, după ani și decenii de demonstrații arheologice și istorice, se mai dau publicității păreri sau afirmații privitoare la "incertitudinea" nașterii poporului român, asupra originilor și a spațiului strămoșilor românilor, ne întrebăm care puteau fi atunci supozițiile, informațiile false sau răuvoitoare ale celor care cu osârdie negau legăturile de sânge și de cultură ale dacilor cu romanii veniți aici ispititi de bogăția ascunsă în pământul transilvan. Iată de ce o secțiune a latinității într-un muzeu etnografic al spațiului amintit își avea rațiunea sa. Căci dacă obiectul este un gând constituit, ceva ce întâi a existat în "cutia de os" a capului și, printr-un proces de întrupare, a devenit obiect, casă, instalație etc, credem că o punere în paralel a cuvântului și a obiectului reprezintă o ecuație a cărei rezolvare spune enorm - dacă nu tot - despre înfrățirea de neam, despre raportul dintre cuvânt și obiectul făcut, în contextul familiei lingvistice. În ceea ce privește vecinii (din perspectiva granițelor politice) este cazul să amintim celor ce au uitat că, în anul de grație 1922, România se învecina, în afară de vecinii noștri de azi și cu Polonia și Cehoslovacia. Ori, dimensiunea geografică sub lupa etnografică este de asemenea relevantă când e vorba de împrumuturi, difuziuni, procese de aculturație și de alte mutații studiate de etnografi și antropologi. De la geografie la geopolitică este un pas hotărâtor, chiar dacă abordarea a cerut timp pentru înțelegerea acestor două concepte; și în acest caz, secolul nostru ne-a demonstrat cu tărie că geopolitica nu este un moft științific de cabinet. Dimensiunea vecinătăților geopolitice a lui Romulus Vuia este un semn de vedere, prevedere, intuiție și poate chiar premoniție.

Pe vremea când în această regiune europeană nu se întrevădea nașterea nazismului, a programelor de exterminare, a împărțirii lumii în lagăre, când nu se întrezărea un nou măcel mondial, atunci și aici se concepea un muzeu în care specificitățile zonale, etniile conlocuitoare, "frații de seminție latină" sau structurile culturale europene își găseau locul pentru depozitarea și valorificarea memoriei culturale. Sperăm să ne fie bine înțeleasă afirmația

potrivit căreia programul Vuia își are și azi valoarea de premieră în etnografia, etnologia și antropologia europeană.

Considerăm că la cea de-a 75-a aniversare a Muzeului Etnografic al Transilvaniei se cuvine o punere în valoare a celui care a fost și rămâne un întemeietor de școală, omul care a pus piatra de temelie a locului destinat adunării și interpretării gândurilor întrupate în materia din care ne facem lingură, masă, pat, sicriu, casă sau biserică.

Înfrățirea de sânge, de rasă, de limbă, de seminție, de etnie, de neam, de familie, de popor, de națiune, de teritoriu, de credință sunt tot atâtea componente ale specificității, ale întregului, cifrate în proporții diferite în produsul creației care este obiectul muzeistic făcut de mâna care cioplește, plămădește, frământă, dăltuiește, modelează, îmbină, leagă, zdrobește, prinde, tunde, țese, coase, taie sau se închină, binecuvântează... și câte alte munci sau rituri înscrise în zilele anului nu îndeplinesc ea!

Urmărind scrierile lui Romulus Vuia trăiești convingerea că toate acestea etnograful - în memoria căruia ne plecăm cu respect - le-a simțit, le-a înțeles în adâncul lor și în adâncul lui.

Convorbirile telefonice și corespondența cu Romul Vuia, fiul lui Romulus Vuia, azi în Canada, născut în anul înființării muzeului, m-au îndemnat nu numai la meditația pe marginea îngrozitoare uitări, atât de tragică pentru istorie, ci și la datoria de onoare de a spune răspicat, că aici, în Clujul anului 1922, se naștea un loc pentru culegerea tradiției, iar în 1929 un spațiu pentru primul muzeu în aer liber din România și al șaselea în Europa, denumit atunci PARC NAȚIONAL ETNOGRAFIC, transformat în Secția în aer liber și reactualizat după 1990 la vechea denumire căreia i s-a adăugat cu recunoștință și numele întemeietorului "ROMULUS VUIA".

Prima construcție adusă la înființarea Parcului Național Etnografic a fost casa văsarului din Vidra. Ca printr-un joc al destinului este singura gospodărie rămasă în picioare, restul fiind transformat în scrum prin grija trupelor hortiste și hitleriste care se retrăgeau în 1944.

A fost mare Romulus Vuia și rămâne mare prin ceea ce a scris și prin întreaga strategie de constituire a Muzeului, din care nu i-a scăpat nimic. Iată de ce afirmam la începutul Cuvântului nostru că în lumea noastră, care-și încheie socotelile cu veacul și cu mileniul, în răspunsurile pentru căutarea identității, a rădăcinilor și a neamului,

etnografia are de spus un cuvânt greu. Greutatea acestui cuvânt a simțit-o și a trăit-o cu toată ființa lui acela care a fost Romulus Vuia.

Cu câțiva ani în urmă, în Parcul Național Etnografic, într-o slujbă de aducere aminte însoțeam cu gând curat cântarea bisericească a preotului "Veșnica lui pomenire"... Totul se desfășura în biserica din Cizer, biserică ridicată de Horea în 1773, astăzi monument de referință în Muzeul nostru.

Cuvântul nostru încearcă o aducere aminte a întemeietorului acestei instituții, cu atât mai mult cu cât în anii dictaturii proletariatului unii nu l-au băgat în seamă, alții i-au găsit, cu viclenia cunoscută, "abateri" de la linia care tocmai se trasase pentru construirea "omului nou". Știm că Romulus Vuia a trăit o mâhnire adâncă, specifică oamenilor cărora nu li se ia în considerare nici valoarea, nici munca. Nu intenționăm să răscolim dosare, ci doar să aducem aminte că pe aici a trăit și a murit un Om care a știut că ceea ce face va dura.

În 1928, după cinci ani de cercetări și acumulări de date, de adunare a unui patrimoniu reprezentativ din zonele etnografice ale întregului spațiu menționat, a avut loc deschiderea Muzeului, în clădirea din piața Mihai Viteazul, azi demolată.

În aceeași zi s-a deschis și CARTEA DE ONOARE a Muzeului, în care personalități de seamă ale culturii românești sau ale lumii își exprimau părerile despre acest Muzeu. Patruzeci și trei de file conțin semnături ale oamenilor care au rămas pe veci în istoria științei, a culturii sau a diplomației. Cele 43 de file, pe care le vom publica integral în anul care vine, păstrează și semnături ale capetelor încoronate sau ale membrilor familiei regale românești, profesori, miniștri, generali, diplomați. Lăsând cititorului plăcerea de a descifra numele semnatarilor, publicăm doar câteva extrase din marea listă, începând cu textul din cea de-a doua zi după vernisarea expoziției.

În 1947, o mână "prudentă" a tăiat cele 43 de file și a reparat legătura cărții de onoare, ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat, continuându-se apoi în august 1953 când Muzeul a fost redeschis. Dorim să răspundem acelor care au acuzat cu voce tare sau voce șoptită gestul de atunci, încercând să vedem și partea bună a lucrului. Dacă mână

prevăzătoare nu ar fi efectuat operația jenantă de amputare suntem convinși că s-ar fi găsit vreun zelos care să pună pe jar sau într-o pivniță uitată pentru vecie Cartea de onoare. Azi atingem aceste pagini salvate cu o legitimă tristețe pentru ceea ce s-a întâmplat și cu bucurie pentru că filele au fost salvate.



De la stânga la dreapta: Acad. Ion Bianu, Acad. Emil Racoviță, Președintele Academiei Române, și prof. Romulus Vuia, Directorul Muzeului.
17 iunie 1928. Inaugurarea oficială a Muzeului Etnografic al Transilvaniei.

Judecând valoarea memoriei arhaice credem că este potrivit să medităm asupra părerii lui Konrad Lorentz, fondator al etologiei și laureat al Premiului Nobel pentru Medicină și Fiziologie 1973, care într-un volum recent apărut și în limba română Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate găsește că unul dintre cele opt păcate este tocmai sfărâmarea tradiției. Opinia unui savant de talia celui mai sus menționat ne întărește convingerea cu privire la importanța științei despre cultura

arhaică și despre tradiții, reafirmând, încă o dată, valoarea acelor întemeietori de școli care au înțeles importanța informației și a tezaurului băncilor de date din Muzeul etnografic al Transilvaniei și din toate muzeele etnografice ale lumii.

Tiberiu Graur.

18 June 1948

A doua zi: Inaugurarea oficiala a Muzeului etnografic
 In Cluj am vizitat partea expusa a colectiilor acestui muzeu, in care am admirat bogatia, varietatea si clasificarea datorita munerii si simtului am administratorului. Vida; am admirat si armonia prezentata si priceputa a intamplarii aratare in multe specimene. — Muzee acceptiv artelor populare romanesti cea mai ferita vizita in dezvoltare spre a neorid intemtor si muzicului cea mai ferita vizita in dezvoltare spre a arata romanilor si comunistilor de alte limbi precum si straiinilor vizitatori alandele bogati ale simbului alititice ale romanilor romanesc; Muzee alititice bogati ale simbului si se inspira in creatiunile lor de filozofii romani si se patrunsi si se inspira in creatiunile lor de arta superioara de motivele este din simbul artititice nativ al romanilor arta superioara de motivele este din simbul artititice nativ al romanilor.

Eudach. Noorvich
 J.S. Iacov

Carol
Chari-

1 Iunie 1929

Teana

Avec admiration et sympathie

Henri Focillon

ancien directeur du Musée de Lyon
professeur à l'Université
de Paris

7 nov. 1928

Henri Focillon

de l'Université de Paris

un admirateur du beau Musée
de Cluj

23 octobre 1931

Parva sed apta. !

Ide Marton

26 Oct. 1929

Ide Marton

8 April 1937

Unuș dinuș Directorului să se îmbolnăvească metatruand, înțelegerea pe care o merită după dale și să obțină mijloace necesare pentru a duce la ocazie după ce de necesare pentru noamul românesc.

G. Jorascu Suresc.

Al Cicio Poy
aromet

Emil H. Fiegner
2 Martie 1929

Mircea Eliade 11 Sept. 1919

PREFAȚĂ*

Mulțămită Fundației "Regelui Mihai I" orașul Cluj a fost îmbogățit cu o nouă instituție culturală: Muzeul Etnografic al Ardealului. Acest Muzeu și-a înscris în programul său de muncă două puncte principale: de a întreprinde o acțiune de salvare și păstrare a mărturiilor civilizației noastre populare și de a deveni un institut de cercetări etnografice, al cărui scop să fie studiul neamului nostru.

Poporul român a fost lipsit în trecut de o burghezime cu o civilizație orășenească, ca în țările Apusului. Civilizația poporului român a fost reprezentată în mare parte aproape numai prin civilizația populației dela țară. Ea a fost păstrătoarea și purtătoarea nu numai a puterii politice, dar și a civilizației autohtone românești. Muzeul etnografic, ocupându-se în special cu civilizația populației rurale, este tot odată și un muzeu al civilizației neamului românesc. Astfel conceput, acest Muzeu va fi un adevărat monument al individualității noastre etnice.

Având în vedere conservativismul deosebit al poporului român,

PRÉFACE

Grâce à la Fondation "Le roi Michel" la ville de Cluj s'est enrichie d'une nouvelle institution culturelle: le Musée Ethnographique Transylvain. Le musée a inscrit dans son programme deux buts principaux: entreprendre une action de sauvegarde et de conservation de la civilisation populaire roumaine, et devenir un institut de recherches ethnographiques dont le but principal soit l'étude du peuple roumain.

Ce peuple n'a pas eu, dans son passé, une classe bourgeoise avec une civilisation proprement urbaine. La civilisation des Roumains n'a été représentée en grande partie que par celle des campagnards. C'est elle qui a été la conservatrice et la dépositaire non seulement du pouvoir politique, mais aussi de la civilisation autochtone roumaine. Le musée ethnographique s'occupant tout spécialement de la population rurale est en même temps un musée de la civilisation du peuple roumain. Ainsi conçu, ce musée sera un vrai monument de l'individualité ethnique roumaine.

Vu le conservatisme extraordinaire du peuple roumain,

* Prezenta Prefață precum și Isoricul, care urmează sunt pagini din volumul MUZEUL ETNOGRAFIC AL ARDEALULUI, București, 1928, lucrare menționată în Cuvântul înainte.

materialul nostru etnografic nu prezintă numai imaginea vieții de azi a poporului nostru, ci și a vieții sale din trecut. Muzeul etnografic este astfel tot odată și un muzeu de antichități românești. Și cum poporul român a păstrat puține dovezi scrise referitoare la trecutul îndepărtat al neamului, materialul nostru etnografic va fi menit să umple acest gol.

Este un fapt cunoscut că acest material etnografic, sub influența civilizației uniformizatoare a orașelor, este sortit pieirei. Prin dispariția sa vom pierde cele mai prețioase mărturii ale civilizației noastre autohtone, absolut necesare pentru cunoașterea ființei de azi și din trecut a neamului nostru. Se impune deci o acțiune imediată și bine organizată, care în timpul cel mai scurt să salveze acest material. Acțiunea aceasta nu poate suferi nici o amânare. În fiecare zi vom fi mai săraci cu o mărturie prețioasă ce va dispărea irevocabil și ireparabil. Generației de azi i se impune marea datorie de a se îngriji de această acțiune. Nici o jertfă a generațiilor viitoare nu va putea repara marea vină a generațiilor de azi de a fi lăsat să piară, văzând cu ochii, comorile neprețuite ale civilizației noastre populare.

Muzeul Etnografic din Cluj este singurul muzeu special al țării, creat anume pentru îndeplinirea acestei misiuni. Înființarea lui chiar la Cluj are o deosebită însemnătate. Nicăieri problemele etnice ale țării nu vor interesa mai mult pe străini ca în

notre matériel ethnographique ne présente pas seulement l'image de la vie passée. Le musée ethnographique est donc aussi un musée d'antiquités roumaines.

Et comme le peuple roumain a gardé peu de témoignages écrits ayant trait au passé éloigné de la nation, notre matériel ethnographique aura le rôle de combler cette lacune.

On sait que notre matériel ethnographique, sous l'influence de la civilisation urbaine, est voué à la disparition. Or le phénomène a pris des proportions considérables depuis la guerre. Dans plusieurs régions, c'est à peine si les vieilles générations conservent le costume et les usages antiques. Une action immédiate et bien organisée s'impose donc, qui, le plus tôt possible, sauve ce matériel.

Cette action ne souffre aucun ajournement. Chaque jour nous serons plus pauvres d'un document de prix qui disparaîtra irrévocablement. C'est à la génération d'aujourd'hui que revient le grand devoir de veiller à cette action. Aucun sacrifice des générations futures ne pourra réparer le grand tort des générations actuelles, d'avoir laissé périr, sous leur vue, les immenses trésors de notre civilisation populaire.

Le musée de Cluj est le seul musée spécial de Roumanie créé précisément pour accomplir cette mission. Sa fondation à Cluj a d'ailleurs son importance. Nulle part les problèmes ethniques du pays

capitala Ardealului, unde trăiesc și alte naționalități, și nicăieri ca la Cluj nu va trebui să arătăm pe lângă puterea numerică covârșitoare a populației românești și calitățile sale excepționale exprimate prin strălucita sa civilizație populară. Din acest punct de vedere, Muzeul Etnografic va îndeplini nu numai un rol științific, ci și pe acela de informator obiectiv al raporturilor etnice din țară.

Între feluritele neajunsuri de cari suferă țara noastră în domeniul cultural, este și lipsa muzeelor întemeiate și organizate pe baze științifice. Străinul, venind să ne cerceteze, va căuta, pentru a ne cunoaște, în primul rând, muzeele etnografice, cari prin materialul lor prezintă imaginea vieții și a civilizației poporului nostru. Fiind un fel de depozitare a civilizației unui popor, muzeele sunt tot odată un criteriu de înțelegere a dezvoltării sale. Nu mai vorbim despre rolul lor în educația maselor mari, cari după terminarea școalei, au aproape numai două izvoare de cultură: muzeele și teatrele. Va trebui deci să se dea o altă importanță problemei muzeale la noi și a o soluționa temeinic în conformitate cu însemnătatea ei ca factor cultural.

Înființarea de muzee etnografice în cele patru centre universitare din țară și punerea lor în legătură cu catedrele de etnografie și folklor

n'interesseront autant les étrangers que dans la capitale de la Transylvanie - cette province où voisinent tant de nationalités - et nulle part plus qu'à Cluj il ne faudra montrer l'accablante force numérique du peuple roumain et ses qualités exceptionnelles exprimées par sa merveilleuse civilisation populaire. A ce point de vue, notre musée ne remplira pas seulement un rôle scientifique, mais aussi celui d'informateur objectif des rapports ethniques du pays.

Entre autres lacunes dont souffre notre pays dans le domaine culturel, se fait sentir le manque de musées qui soient à un niveau vraiment occidental. L'étranger qui viendra nous voir, cherchera, pour nous connaître, en première lieu, les musées, ethnographiques, qui par leur matériel représentent l'image de la vie et de la civilisation du peuple roumain. Les musées étant une sorte de dépositaires de la civilisation d'un peuple, sont en même temps un moyen pour se prendre compte de son développement. Ne parlons pas de leur rôle dans l'éducation, des grandes masses, qui, l'instruction finie, n'ont plus qu'à peu près deux sources de culture: les musées et les théâtres. Il faudra donner donc une autre importance au problème des musées chez nous et le résoudre à fond, conformément à son importance de facteur culturel.

La création de musées ethnographiques dans les centres universitaires du pays et leur mise en

trebuie să figureze în primul plan în programul ministerelor respective. Înființarea muzeelor ar asigura salvarea materialului nostru etnografic, iar prin crearea de catedre de etnografie, am duce la îndeplinire cea mai urgentă chestiune științifică românească: cunoașterea ființei și civilizației poporului nostru. Pentru tânăra generație a României întregite nu cunoaștem un subiect mai frumos care poate fi oferit de știința românească, ca studiul adâncit al neamului nostru și nici o datorie mai ardentă decât de a colabora la opera de salvare a mărturiilor civilizației noastre populare.

Cu toate cercetările ce s'au făcut până în prezent, nu avem încă imaginea clară și precisă a ființei poporului nostru făcută în baza unor cercetări sistematice, utilizând cele mai riguroase metode. Muzeul Etnografic din Cluj fiind pus în legătură cu Universitatea noastră, va deveni și un institut de studii menit să îndrumeze cercetările în această direcție.

Desvoltarea etnografiei în epoca cea mai recentă se datorește în mare parte rolului însemnat avut în această privință de muzeele etnografice întemeiate în țările Apusului. Adunarea la un loc a unui bogat material documentar și formarea unui personal științific, care să se dedice numai cercetărilor din acest domeniu,

rapport avec les chaires d'ethnographie et de folklore, doit figurer au premier plan dans le programme des ministères respectifs. La création des musées assurerait la sauvegarde de notre matériel ethnographique, et par la création de chaires d'ethnographie, nous réaliserions la plus pressante question scientifique roumaine: la connaissance de l'être et de la civilisation de notre peuple. Pour la jeune génération de la Roumanie actuelle nous ne connaissons pas de plus beau sujet offert par la science roumaine, que l'étude approfondi de notre peuple, et aucun devoir plus ardent que de collaborer à l'oeuvre de sauvegarde des témoignages de notre civilisation populaire.

Malgré toutes les recherches qu'on a fait jusqu'à présent, nous n'avons pas encore l'image claire et précise de l'être de notre peuple, faite sur la base des recherches systématiques, en utilisant les méthodes les plus rigoureuses. Notre musée ethnographique se trouvant déjà en rapport avec l'Université de Cluj, deviendra un institut d'études appelé à guider les recherches dans cette direction.

Le développement de l'ethnographie dans l'époque la plus récente est dû, en grande partie, au rôle important des musées ethnographiques fondés dans les pays occidentaux. Rassembler un riche matériel documentaire et la formation d'un personnel scientifique, qui se

au făcut ca această știință să progreseze și să ia o dezvoltare nebănuită în epoca anterioară. Acelaș rol în dezvoltarea etnografiei române va trebui să-l aibă și muzeele etnografice din țară, a căror înființare sperăm că nu va întârzia. Ele vor fi menite să pună la îndemâna cercetătorilor materialul științific necesar și vor da puțină tinerelor generații să se dedice și cercetărilor din acest domeniu.

Noi nu ne mai putem mulțumi numai cu materialurile adunate cu multă sârguință, dar de multe ori cu puțină pricepere de culegători amatori. Nu vrem să micșorăm meritul acestora; contăm și de aici înainte pe munca lor prețioasă și dovada se poate vedea chiar în numărul acesta al Buletinului. Credem însă că a sosit vremea și pentru etnografia și folklorul românesc ca cercetările în această direcție să se facă numai de către specialiști.

De asemenea nu suntem de acord cu cei ce cred că s'a adunat material suficient pentru a trece numai la cercetări cari ar putea valorifica acest material. Din potrivă, credem că nu exagerăm când susținem că vom avea încă mult de adunat, cu toate publicațiunile voluminoase ce s'au făcut până acuma. Ceea ce pretendem însă este introducerea unei metode științifice mai riguroase în conformitate cu metodele recente utilizate în acest domeniu. Munca generației de azi trebuie îndreptată în

dédié exclusivement aux recherches de ce domaine, ont fait que cette science progressât et prît un essor innattendu dans l'époque précédente. C'est le même rôle que devront avoir dans le développement de l'ethnographie roumaine, les musées ethnographiques du pays. Ils seront destinés à mettre à la disposition des chercheurs le matériel scientifique nécessaire, et permettront aux nouvelles générations de se dédier aussi à des recherches appartenant à ce domaine.

On ne saurait plus se contenter des seuls matériaux collectionnés - avec beaucoup de bonne volonté, mais souvent avec peu de compréhension - par les collectionneurs amateurs. Nous ne voulons pas diminuer le mérite de leur travail. Cependant nous croyons que le temps est venu pour l'ethnographie et le folklore roumain, où les recherches dans ces directions devront être faites par ceux qui auront une préparation spéciale, et se seront voués aux recherches particuliers à cette science.

Nous ne sommes pas, non plus, d'accord avec ceux qui croient qu'on a recueilli des matériaux en quantité suffisante pour passer aux recherches qui puissent les exploiter. Nous croyons, au contraire, - et nous n'exagérons pas en le soutenant - que, malgré les gros volumes publiés jusqu'à présent, on aura encore beaucoup à faire. Ce à quoi nous visions, en attendant, c'est l'introduction d'une méthode

deosebi spre adunări sistematice de materialuri, din cari apoi generațiile viitoare să construiască clădirea solidă a etnografiei române.

Cercetările de până acum în acest domeniu prezintă inconvenientul de a fi cultivat mai mult părți din domeniul propriu zis al folklorului și de a fi neglijat capitolele care se ocupă cu civilizația materială a poporului român, ca ocupațiuni, tipuri de case, port și celelalte. Buletinul fiind publicația unui muzeu, în care se adăpostesc mai mult obiectele culturii materiale, va fi chemat să umple acest gol, dând o deosebită atenție și cercetărilor din acest domeniu al etnografiei.

În jurul Muzeului Etnografic din Cluj s'au adunat câțiva oameni cari și-au închinat activitatea acestei tinere științe. Să nădăjduim că forurile conducătoare, apreciind îndeajuns importanța instituției noastre pentru cunoașterea vieții și civilizației poporului român, nu ne vor refuza mijloacele necesare pentru realizarea programului nostru.

scientifique plus rigoureuse et conforme aux méthodes récentes employées dans ce domaine. Le travail de la génération actuelle doit être orienté spécialement vers la recolte méthodique de matériaux, sur lesquels les générations futures puissent construire l'édifice solide de l'ethnographie roumaine.

Les recherches faites jusqu'à présent dans ce domaine présentent l'inconvénient d'avoir cultivé plutôt la partie appartenant en propre au folklore, et d'avoir négligé les chapitres qui s'occupent de la civilisation matérielle du peuple roumain: occupations, types de maison, costumes, etc. Organe d'un musée qui renferme surtout les objets de la culture matérielle, le présent Bulletin se doit de combler cette lacune en donant une attention toute spéciale aux recherches relevant de ce domaine de l'ethnographie.

Autour du musée ethnographique de Cluj se sont groupés quelque hommes qui ont voué leur activité à cette jeune science. Espérons que nos autorités, appréciant suffisamment l'importance de notre institut pour la connaissance de la vie et de la civilisation du peuple roumain, ne nous refuseront pas les moyens d'accomplir le programme que nous nous sommes fixé.

R. VUIA

R. VUIA

ISTORICUL

În primăvara anului 1922, Fundația Regele Mihai I a numit o comisiune cu însărcinarea de a face propuneri cu privire la înființarea unui muzeu etnografic în Cluj. Comisiunea a fost alcătuită din domnii: S. Pușcariu președinte, Al. Lapedatu, G. Vâslan, E. Panaitescu, G. Oprescu și R. Vuia.

După proiectul stabilit de comisiune, scopul muzeului este să adune și să conserve materialul etnografic referitor la poporul român și în special din regiunile: Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș; la popoarele conlocuitoare; la popoarele înrudite; la popoarele cari au fost în contact cu poporul român și au influențat civilizația populară română.

Muzeul va cuprinde deci patru secții:

- a) Secția română;
- b) Secția naționalităților din cuprinsul țării;
- c) Secția popoarelor latine;
- d) Secția popoarelor vecine, având ca scop special de a arăta influențele reciproce.

Muzeul nu se va mărgini numai la adunarea obiectelor de artă populară, cari până în prezent au fost considerate ca singurele demne de a figura într'o colecție etnografică română, ci va aduna și obiectele primitive, cari din punct de vedere științific adesea au o valoare mai însemnată decât obiectele de artă populară. Se vor aduna astfel toate instrumentele originale în legătură cu ocupațiunile primitive ale locuitorilor: agricultură, păstorit, pescuit și vânătoare. Se va ocupa cu diferite tipuri de case dela țară, cu portul popular, precum și cu uneltele și produsele industriei casnice. Va avea o deosebită atenție și pentru mărturiile materiale în legătură cu credințele, superstițiile și obiceiurile poporului, spre a da astfel o icoană vie și clară a întregii vieți materiale și spirituale a poporului dela țară, care prin conservativismul său trebuie considerat ca adevăratul păstrător al civilizației autohtone române.

În acelaș timp comisia face propuneri Fundației pentru achiziționarea a două colecțiuni importante: colecția de obiecte etnografice a d-lui A. Orosz din Apahida și colecția de ceramică a d-lui S. Leitner din Sibiu. Iar mulțumită intervenției președintelui comisiunii, Directoratul General al Instrucției din Cluj cedează pentru adăpostirea muzeului etajul al doilea al Muzeului de artă industrială din Cluj.

Pentru a nu întârzia cu salvarea materialului nostru etnografic, Fundația ne însărcinează încă în acel an cu adunarea obiectelor etnografice din Țara Hațegului. Aceste colecțiuni au format bazele instituției noastre.

Muzeul a luat ființă în luna Ianuarie 1923, când a fost numit actualul director având ca ajutor pe d-l N. Buta, student în litere.

Direcțiunea, având în vedere primejdia în care se află materialul nostru etnografic, a alcătuit un proiect de explorare sistematică conform căruia să fie cercetate pe rând, în fiecare an, regiunile mai însemnate ale Transilvaniei și Banatului, astfel ca în câteva decenii acțiunea de salvare să fie terminată.

Prima excursie de acest fel, a fost făcută în toamna anului 1922 în regiunea Pădurenilor (regiunea dintre râul Cerna și valea Murășului din județul Hunedoara), Țara Hațegului și basinul dela Petroșani, de unde s'a adunat timp de aproape trei luni tot ce este mai important pentru etnografia ținutului.

Ca urmare a acestui program, în anul 1923, s'a colectat materialul etnografic din Banat. Au fost explorate îndeosebi jumătatea de sud a județului Caraș-Severin și părțile de nord ale județului Timiș.

În toamna anului 1924, directorul Muzeului, cu sprijinul Ministerului Instrucțiunii, al Ministerului Cultelor și cu ajutorul Fundației, face o călătorie pentru studiul muzeelor din străinătate. Au fost cercetate îndeosebi marile muzee etnografice din Germania și Muzeul Nordic din Stockholm. Scopul călătoriei a fost de a studia organizația și aranjamentul acestor muzee, în vederea deschiderii muzeului nostru în clădirea proprie, spre a da astfel dela început noului muzeu o organizație care să fie la nivel, utilizând rezultatele cele mai recente în ce privește tehnica muzeală. Experiențele câștigate în această călătorie de studiu au fost de o deosebită importanță pentru dezvoltarea tinerei instituțiuni, astfel că ne simțim datori să exprimăm pe această cale tuturor persoanelor cari ne-au dat posibilitatea de a o înfăptui, cele mai călduroase mulțumiri.

La sfârșitul anului 1924, d-l N. Buta fiind ales bursier al școalei române din Roma, părăsește postul de secretar al Muzeului. În locul d-sale Fundația numește pe d-ra V. Gogan, profesoară, căreia i se încredințează și postul de desenator.

Anul 1925 a fost cel mai rodnic în toate privințele. Colecțiunile Muzeului au sporit în mod deosebit și după lungi stăruințe am ajuns în posesia unui local propriu.

Se reia campania de colectare sistematică a obiectelor în ținuturile Maramureșului și ale Beiușului, iar mulțumită sprijinului atât de generos acordat în mai multe rânduri de către d-l Al. Lapedatu, ministrul cultelor. Muzeul ajunge din nou în posesia unor importante colecțiuni particulare. Astfel, cu ajutorul acordat de Domnia Sa, s'a cumpărat frumoasa colecție de cusături bănațene a D-nei V. Baci din Lugoj, iar bogata colecție de obiecte etnografice a regretatului G. Murgoci a fost achiziționată direct de către Domnul Ministru Al. Lapedatu și dăruită Muzeului nostru.

Pentru a intensifica acțiunea de salvare a materialului etnografic, Fundația a tipărit un chestionar referitor la colectarea obiectelor pentru muzeu,

chestionar care a fost distribuit intelectualilor dela sate. În vederea aceluiaș scop s'au înființat și două agenturi ale Muzeului: una la Lugoj, având ca reprezentant pe d-na V. Baci, profesoară, și alta la Beiuș condusă de d-ra profesoară A. Tufan. Aceste agenturi au contribuit în mod însemnat la îmbogățirea colecțiilor.

Chiar dela început, grija cea mai mare a Comitetului și a Direcțiunei a fost procurarea unei clădiri proprii și potrivite. Idealul tuturor a fost aflarea unui teren mai mare pentru a pune bazele unui muzeu în liber, după modelul Skansenului din Stockholm. Lipsa unui teren disponibil în apropierea orașului și mai ales lipsa de fonduri mai însemnate a făcut Comisiunea să părăsească deocamdată acest plan și să caute un teren situat mai în centrul orașului cu o clădire potrivită scopului nostru. Această soluție se îmbia cu atât mai mult cu cât un astfel de teren există. Primăria orașului Cluj poseda într'una din cele mai frumoase piețe ale orașului, Piața Mihai Viteazu, un teren potrivit, cu o clădire care, cu mijloace mai reduse, se putea restaura și adapta noului scop, iar terenul destul de larg dindărătul clădirei permitea și aranjarea unui mic parc etnografic.

Consiliul orașului Cluj, apreciind străduințele Fundației, a făcut generosul gest și a donat și restaurat clădirea pentru noul muzeu al Ardealului. Lucrările de restaurare au început în vara anului 1925 și s'au terminat la sfârșitul lui, astfel că în anul următor Muzeul a fost mutat în clădirea proprie.

De-acum grija noastră a fost îndreptată spre procurarea vitrinelor și a mobilierului necesar; lucru care reclamă sume considerabile, îndeosebi în împrejurările de azi. Pașii noștri solicitori s'au îndreptat din nou către d-l Ministru al Artelor, Al. Lapedatu, care prin multiplele sale donații a devenit un adevărat patron al instituției noastre. Ajutorul cerut nu ne-a fost refuzat nici de data aceasta. Prin acordarea unei sume mai însemnate, Muzeul a fost pus în situația de a-și procura, cel puțin în parte, mobilierul necesar.

Mutarea în noul local și lucrările de pregătire pentru deschiderea Muzeului au cerut și sporirea personalului. Împrejurările ne-au fost favorabile și în această privință. Fundația a încuviințat angajarea d-lui I. Mușlea, doctor în litere și fost elev al Școlii de Antropologie din Paris, ca custode, iar Ministerul Instrucțiunei a îndeplinit cererea noastră de a detașa din învățământ pe d-l Andrei Orosz, un vechiu și pasionat cercetător și colecționar în domeniul etnografiei, în calitate de conservator al Muzeului.

În toamna anului 1926, d-șoara V. Gogan demisionând din postul de secretar desenator al muzeului, Fundația numește în locul său pe d-șoara Eugenia Herbay, care părăsește și ea postul în primăvara anului următor. În postul din nou vacant a fost numit d-l Const. Băltaru, student la Școala de Arte - Frumoase din Cluj.

La 1 Februarie 1927 d-l I. Mușlea, custodele Muzeului nostru, obținând un concediu de boală a fost substituit de către d-șoara Dr. L. Netoliczka, căreia i s'a încredințat aranjarea colecției de cusături și țesături a Muzeului. Cum această secție însemnată a Muzeului reclamă singură grija unei persoane, Direcția Muzeului nu a putut renunța la serviciile d-șoarei Netoliczka nici după expirarea termenului de concediu al custodelui.

Cu regrete trebuie să constatăm că din lipsă de fonduri, campania de explorare sistematică a materialului nostru etnografic nu a putut fi continuată și în ultimii doi ani. Pierderea era cu atât mai simțită cu cât eram chiar în preajma deschiderii Muzeului, când aveam mai mare nevoie de noi materialuri pentru completarea colecțiilor existente. Numai cei ce cunosc marea primejdie în care se află mărturiile civilizației noastre populare își pot da seama de pierderea însemnată suferită de Muzeu și de știință prin încetarea campaniei de colectare sistematică.

Nu putem să nu exprimăm la acest loc și măhnirea noastră adâncă pentru faptul că Muzeul nici în al cincilea an al existenței sale n'a putut ajunge la un buget anual, ci a trebuit să fie întreținut din sumele acordate întâmplător și după împrejurări de către Fundație și Ministerul Cultelor. Oricâtă solitudine am fi avut din partea ambelor instituții susținătoare ale Muzeului, ea nu poate compensa avantajele unui buget bine precizat care ne-ar fi permis, în locul vecinicilor alergări după ajutoare sosite aproape întotdeauna prea târziu, o activitate bine orânduită, concepută după un plan dinainte stabilit și asigurată prin fonduri suficiente.

Își va putea da seama orice cunoscător al cauzei, că o instituție științifică, de importanță Muzeului nostru, care și-a fixat ca scop salvarea materialului nostru etnografic și studiul poporului român, nu poate fi întreținută numai din sumele acordate la voia întâmplării. Să nădăjduim că deschiderea Muzeului va convinge pe toți despre însemnătatea covârșitoare a instituției noastre, asigurându-i existența și dezvoltarea printr'un buget suficient și regulat.

Cu toată vitregia împrejurărilor, putem înregistra și în ultimul timp câteva fapte cari au contribuit la îmbogățirea colecțiilor. Muzeul a angajat pe d-l Denis Galloway, pictor, care are un deosebit interes pentru viața dela țară, să execute tablouri reprezentând porturi din diferite regiuni ale Ardealului. D-sa ne-a făcut un prețios serviciu și prin colectarea obiectelor etnografice, precum și prin executarea unei serii de fotografii artistice de o deosebită valoare etnografică.

D-l Valer Seni, inspector șef al învățământului din Cluj, a consimțit ca obiectele etnografice aflătoare în Muzeul Școalei de Conducători tehnici din Cluj să fie predate Muzeului nostru. Această donație a fost importantă, pentru faptul că Muzeul amintit poseda o colecție bogată, îndeosebi de cusături și ceramică, referitoare la naționalitățile din Ardeal (Unguri și Sași), precum și la

popoarele vecine. Astfel aceste obiecte întregesc colecțiile Muzeului nostru cu material pe care azi cu greu l-am mai putea procura din altă parte. Exprimăm și pe această cale mulțumirile noastre d-lui Inspector Șef pentru interesul ce-l poartă instituției noastre.

Această măsură a fost bine venită și pentru faptul că ea constituie primul pas către concentrarea tuturor colecțiilor etnografice aflătoare în diferitele muzee din Cluj sub egida Muzeului nostru. Concentrarea acestor colecții într'un muzeu etnografic special - ceea ce a fost de altfel și gândul dela început al Fundației Regele Mihai I, - ar corespunde nu numai nevoilor locale, dar ar servi și interesele științei. În locul celor trei mici secții etnografice ale diferitelor muzee, vom avea astfel un singur și bogat muzeu etnografic, care cu materialele unite sub aceeaș direcție și adăpostite în aceeaș clădire va putea să dea o icoană mai unitară și nepărtinitoare a vieții și civilizației popoarelor din Adreal, facilitând tot odată și cercetările științifice în această materie. Concentrarea acestor colecții constituie un însemnat punct din programul ce ne-am propus să realizăm.

Și fiind vorba de programul de viitor, ținem să adăugăm că nu am abandonat planul dela început referitor la înființarea unui muzeu în liber. Clujul posedă un teritoriu cu o poziție uimitor de asemănătoare Skansenului din Stockholm. E vorba de Dealul Cetățuiei, lăsat în păraginare chiar în mijlocul orașului. Acest deal, care se ridică ca o coroană deasupra orașului, cu terenul său variat, acoperit în parte cu o mică pădure de brazi și alți arbori, ar fi locul cel mai indicat, pentru înfăptuirea Skansenului românesc. Oricine își poate închipui ce ar însemna pentru cinstirea civilizației populare și ridicarea prestigiului nostru în fața streinului, dacă pe acest loc s'ar aduce și s'ar așeza în mod potrivit câteva exemplare din frumoasele noastre biserici de lemn, câteva gospodării țărănești complet aranjate, o stână de munte, mori, cruci frumos sculptate și alte monumente ale artei noastre populare. Aduse și așezate aici în inima Ardealului, ar arăta viața curat românească și profund originală care palpită dincolo de barierele orașului înstrăinat. Acest Skansen românesc ar fi, în mic, icoana vie a întregului Adreal.

E un plan care cu puțină înțelegere s'ar putea realiza ușor. Și, cu concursul eficace al celor în drept, noi ne angajăm și garantăm în nu mai mult decât zece ani realizarea lui. Prin aducerea la îndeplinire a acestui plan, orașul Cluj ar ajunge în posesia celei mai instructive întreprinderi pentru atracția vizitatorilor, iar țara ar câștiga o instituție, care i-ar face cinste în fața străinului venit să ne cunoască. Să nu se uite faptul că Clujul nu este numai capitala celei mai însemnate provincii românești, ci și poarta țării noastre în spre occident.

Cinci ani este un timp relativ scurt pentru a duce la îndeplinire o operă atât de însemnată cum este înființarea și organizarea unui muzeu. Această operă

nu s'ar fi putut realiza în acest scurt timp, dacă nu aveam sprijinul și concursul numeroaselor persoane cari au urmărit cu atâta bunăvoință dezvoltarea acestei instituțiuni și nu ne-au refuzat ajutorul lor ori de câte ori li l-am solicitat.

Bazele Muzeului s'au pus cu ajutoarele date de către d-l Octavian Goga, în calitate de Ministru al Artelor, fapt pentru care instituția noastră îl va număra între întemeietorii săi, păstrându-i adâncă recunoștință.

Suntem profund recunoscători și d-lui Al. Lapedatu, care în calitate de Ministru al Cultelor și membru în Comitetul Muzeului, pătruns de importanța deosebită a acestui așezământ cultural pentru Ardeal, a dovedit cea mai largă solitudine pentru nevoile materiale ale Muzeului. Facem o mărturisire sinceră când recunoaștem la acest loc, că fără sprijinul acordat atât de larg de către Domnia-sa, nu ne-ar fi fost posibil să aducem la bun sfârșit acest așezământ.

Nu mai puțin hotărâtoare pentru realizarea scopului urmărit de Fundație a fost și gestul generos al Consiliului orașului Cluj prin donarea terenului și clădirii pentru Muzeu. Suntem recunoscători îndeosebi d-lui primar Dr. Oct. Utalea, care cu un spirit înțelegător pentru nevoile culturale ale orașului ne-a dat tot sprijinul necesar. Să nădăjduim că orașul Cluj, urmând pilda marilor centre culturale din Apus, cari ele înșile sunt întemeietoare și susținătoare de muzee, va continua să acorde Muzeului nostru și în viitor aceeași părintească solitudine la care îl obligă de aici înainte și partea însemnată cu care a contribuit la fondarea lui. Suntem îndatorați în mod deosebit și d-lui ing. V. Salvan dela Oficiul tehnic al orașului Cluj pentru grija cu care a condus și supravegheat, în mod onorific, lucrările de restaurare ale clădirii.

Nu putem încheia aceste rânduri destinate arătării recunoștinței noastre față de marii sprijinitori ai Muzeului fără a nu exprima mulțumiri și membrilor Comitetului Muzeului și în deosebi d-lui profesor S. Pușcariu pentru prețioasele sfaturi și sprijinul moral acordat cu cea mai mare bunăvoință de câte ori îl solicitam. Aceeași recunoștință datorăm și d-lui profesor E. Racoviță pentru sprijinul dat într-o clipă de grea încercare pentru existența instituției noastre.

Ultimul nostru cuvânt de recunoștință personală îl rezervăm d-lui profesor G. Vâslan. Soarta a vrut ca năzuința noastră de a îndeplini opera căreia ne-am închinat toate puterile, să întâlnim un om care a înțeles că în nepăsarea și nepriceperea generală în privința scopului urmărit de noi să ne dea ca neprețuit ajutor toată autoritatea și sprijinul său moral.

Romulus Vuia

PERSONALITATEA ȘI SCHIMBAREA CULTURII POPULARE

Cercetarea personalității în contextul cercetării culturii populare și a proceselor de schimbare ale acesteia reclamă o serie de precizări de ordin general, care trebuiesc menționate, fie și cu riscul unor repetări. Este vorba de conținutul conceptelor de *cultură populară* și *personalitate*, care reprezintă noțiunile de bază ale cercetării noastre din perspectiva antropologiei culturale.

Considerând cultura populară un sistem, personalitatea este unul din elementele prezente în toate subsistemele componente ale acesteia. Ea este o unitate structurală prezentă în toate componentele și funcțiile întregului sistem, componentă în care se întâlnesc toate nivelele de organizare ale întregului, iar dintr-o perspectivă semiotică participă în și la toate relaționalitățile: de natură sintactică, semantică și pragmatică. Sesizarea rostului personalității în cadrul culturii populare a însemnat un salt calitativ în rezultatele cercetărilor care aveau în vedere societățile tradiționale.

Cultura populară este specifică comunității folclorice și se caracterizează, printre altele, prin conformismul său la tradiție și la normele organizatorice de tip tradițional.¹ Teoriile referitoare la cultura populară s-au dezvoltat independent pe continentul european și pe cel american; doar mai târziu etnologii europeni și antropologii americani și-au început disputele.²

S. Svensson, scriind despre cultura populară, consideră că: "... este puternic condiționată de tradiție. De aceea studiul culturii populare poate să contribuie la îmbunătățirea cunoștințelor noastre despre epocile trecute în istoria culturii umane". În ciuda conservatorismului general, cunoscut și recunoscut, cultura populară se schimbă, trăiește semnificative procese transformatoriale din cauza influențelor din afară a proceselor de aculturație și cu precădere din cauza acțiunii exercitate de participanții sau actanții din cadrul proceselor ceremoniale sau rituale.

Analiza personalității în contextul modelului cultural tradițional atrage în discuție structura și funcția întregului sistem. Încă din anii 1930, G. P. Murdock, cunoscut antropolog american, în strădaniile sale de a realiza o viziune holistică a realității socio-culturale asupra căreia își îndreaptă atenția antropologia culturii, propunea un concept care să acopere pe plan teoretic componentele din cadrul

acestui sistem. Astfel, termenul LESOCUPETHY era propus de antropologul citat, fiind constituit după cum urmează: LEarning, SOciety, CUlture, PErsönality, THEorY.⁴ Procesele învățării (learning) culturii, în cadrul societății de tip tradițional, nu puteau și nu pot fi cercetate fără contribuția insului sau a *personalității*. Locul individului, a persoanei sau a personalității atrăgea tot mai mult atenția antropologilor considerându-se că neglijarea acestui element știrbește substanțial înțelegerea realității culturale de tip arhaic.

De la distanță privite, fenomenele culturii tradiționale par a fi îndeplinite de participanți dacă nu identici, cel puțin asemănători. Aparenta identitate a indivizilor aparținând unui grup tradițional s-a risipit odată cu interesul manifestat din partea antropologilor pentru personalitatea umană în contextul societății arhaice. Pe de altă parte, trebuie să recunoaștem că elementul individual se putea distinge sau percepe mult mai greu în condițiile societății arhaice, în care ascultarea și respectarea modelelor de gândire, simțire, precum și a celor comportamentale se îndeplineau fără știrbire de către toți membrii colectivității. Cercetările înaintașilor ne vorbesc despre structura modelelor comportamentale, precum și despre funcțiile și rezistența acestor configurații culturale, conștientizându-ne de forța de sancțiune a grupului împotriva oricărei veleități de desprindere de coeziunea comunitară.

Literatura mondială de specialitate, ca și literatura etnografică românească, oglindește puterea modelului tradițional în cadrul comunității rurale. Fără îndoială că schimbări au avut loc întotdeauna și în tot locul. Mutațiile structurale și funcționale din cadrul sistemului de credință sau a obiceiurilor au evoluat, în veacurile trecute și în primele decenii ale secolului nostru, într-un ritm foarte lent, dacă nu imperceptibil. Raportul dintre *lent* și *imperceptibil*, atribute folosite mai sus, are în vedere receptarea fenomenului de către o generație sau de mai multe generații. Pitiș observă deosebirile în timp - comparând cele spuse de bunica lui, pe care o ascultase în fragedă pruncie, și cele constatate de el în satul românesc contemporan - care se pot remarca între stadii de dezvoltare sau schimbări observabile la distanță de câțiva ani.

Personalitatea umană este o realitate comună pentru cercetările de graniță dintre antropologie și psihologie. În cercetarea personalității descoperim căile prin care omul poate influența dezvoltarea culturii, sau felul în care acesta este influențat de cultură. Aceste cercetări au fost adesea catalogate ca "studii despre cultură și personalitate". Unii etnologi consideră că ele trebuiesc etichetate "studii de personalitate în cultură" (personality in culture), din moment ce personalitatea este o parte a culturii. Termenul de "personality studies" a fost introdus în studiul culturii tradiționale, iar Erixon a subliniat valoarea și importanța studierii vieții folclorice din această perspectivă.⁵ Importanța personalității este exprimată plastic de Parson,

care concepe cultura, pe de o parte, ca fiind instituționalizată în sistemul social, iar pe de altă parte, ca fiind integrată în sistemul personalității.⁶ Cu totul remarcabile sunt contribuțiile lui Linton⁷, și cele ale lui Bagby⁸ în cercetarea personalității. Pentru Linton "agregatul organizat al deprinderilor care s-au fixat în individ constituie principala parte a personalității sale și îi dau formă, structură și continuitate. De fapt, putem descrie personalitatea ca fiind alcătuită dintr-un nucleu organizat și relativ persistent de deprinderi, înconjurat de o zonă fluidă de răspunsuri comportamentale, aflate într-un proces de reducere la deprinderi".⁹ Bagby definește personalitatea ca "sumă a normelor (sociale) exprimate de un individ". Această definiție a personalității a dus la conceptul de *caracter național*.

Pentru înțelegerea personalității în contextul culturii populare, de o deosebită importanță este teoria personalității de bază ("basic personality"). Conceptul a fost introdus de psihianalistul Kardiner și antropologul Linton, care prima dată au folosit conceptele "basic personality" sau "societal personality structure". Kardiner definește "personalitatea de bază" acea configurație de personalitate care este împărtășită de toți membrii comunității, ca rezultat al experienței pe care aceștia au avut-o în comun.¹⁰ Personalitatea de bază are corespondențe cu ceea ce a fost numit în etnologie "model cultural teritorial" ("areal cultural pattern") pus în legătură de către Devereux cu "personalitatea de bază teritorială" ("areal basic personality").¹¹ Considerăm important a pune alături termenul citat mai sus cu *specificitatea* atât de cercetată de specialiști; specificitatea care definește zona sau subzona etnografică și o integrează într-un spațiu cultural mai mare.

Cercetările teoretice sau investigațiile de teren, efectuate în alte culturi, asupra personalității în contextul culturii populare ne-au înlesnit investigația noastră asupra unor aspecte de o considerabilă importanță în viața socială în contextul istoric actual. Multă vreme, creativitatea poporului s-a desfășurat sau a fost înțeleasă de cercetători sub semnul anonimatului. De altfel, *anonimatul* reprezintă o notă definitorie în definițiile folclorului și ale creativității de tip tradițional. Toată folcloristica clasică a fost clădită pe conceptele: *colectivitate*, *anonimat*, *oralitate*, *tradiționalitate*. De la prima vedere este vizibil conflictul între *anonimat* și *personalitate*, care apare în sistemul de gândire antropologic. Anonimatul și personalitatea trebuiesc puse în legătură cu relația dintre individ și grup, iar pe plan filozofic cu raportul dintre parte și întreg, particular și general. Dar această relație poate fi relevantă pentru realitățile sociale ale comunității tradiționale în comparație cu societatea contemporană numai în perspectiva istoriei.

Anonimatul Evului Mediu, alături de dezinteresul său față de afirmarea individualității pot fi înțelese, pe de o parte, judecând situația economică a timpului,

iar pe de altă parte printr-o imersiune în adâncurile acelei conștiințe, dependente de acea forță a principiului "numinos" care nu îi îngăduia omului decât starea de smerenie. Rezultatul acestei conștiințe, dezvoltate puternic în gândirea socială, a fost nu doar păstrarea cu tărie a datinilor, credințelor și modelelor comportamentale arhaice, ci și influențarea unor personalități, determinându-le să își îngroape identitatea pentru istorie și să rămână, pentru istoria culturii, niște "anonimi", adjectiv transformat adesea într-un "nume de autor".

Viața modernă, dreptul de autor, mass-media, dorința fără precedent de afirmare și de "ieșire la rampă", și încă o serie de componente ale vieții de fiecare zi, ne oferă o posibilă explicație a renunțării la vechea modestie a omului medieval - și nu numai medieval - căruia i se spunea, adesea, că smerenia este calitatea care trebuie să însoțească întreaga viață umană în fața Creatorului. Nu dorim să contrazicem vreun percept de dragul contrazicerii, dar credem că este semnificativ saltul în lumea cu adevărat creștină, în care creștinul adevărat este ridicat la rangul de prieten al lui Christos și de moștenitor al Împărăției cerurilor. În astfel de structuri sau ranguri considerăm că și modestia, ca și ideea pierderii în anonim, își schimbă substanțial dimensiunea, iar *numele* este relevant. În zilele noastre este important în *numele* cui mergi, sau *numele* aceluia care semnează.

De la această stare de conștiință, atât de plastic descrisă de Huizinga în *Amurgul Evului Mediu*^{*}, în care toate manifestările vieții aveau un caracter "aprig" și "rigid", fiind încorsetate în datini și ceremonii normative care erau respectate cu teamă și cu sentimentul sacralității, până la modul de viață existent astăzi în comunitățile denumite "tradiționale", există o deosebire fundamentală, exprimată în disponibilitatea interioară de acceptare a noului, în curajul și acțiunea desfășurată pentru schimbare a vechiului sau a prezentului învechit, precum și în dorința de afirmare. Personalitatea umană și-a desfășurat ea însăși evoluția alături de celelalte compartimente ale realității sau în cadrul întregului sistem.

* Din lucrarea citată cităm mai jos un aliniat din capitolul *Caracterul aprig al vieții*:

"Când lumea era cu cinci veacuri mai tânără, toate întâmplările vieții aveau forme exterioare mult mai precis conturate decât acum. Între suferință și bucurie, între nenorocire și fericire, distanța părea mai mare decât ne pare nouă; Tot ceea ce se petrecea în viața omului era nemijlocit și absolut, așa cum bucuria și suferința mai sunt și azi în mintea copiilor. Orice eveniment din viață, orice fapt, era înconjurat de forme definite și expresive, era înălțat până la nivelul unui stil de viață rigid, neclintit. Lucrurile mari: nașterea, căsătoria, moartea, se aflau plasate, prin Sfintele Taine, în plină strălucire a misterului divin. Dar chiar și întâmplările mai mărunte: o acțiune, o călătorie, o vizită, erau însoțite de o mie de binecuvântări, ceremonii, descântece, datini".

În cultura arhaică, tendințele de afirmare a personalității sunt tot mai palide și greu de depistat, pe măsură ce parcurgem istoria în sens invers. În secolele trecute, precum și în primele decenii ale secolului nostru, comunitățile tradiționale de pe teritoriul spațiului cultural românesc s-au caracterizat printr-un accentuat conservatorism în ceea ce privește respectarea și păstrarea modelelor culturii arhaice. Sistemul de crezuri și credințe, cu semnificațiile și implicațiile lui, ținea în chingile-i puternice comunitățile omenești, reglând, în felu-i propriu, viața grupului pe planurile compartimentelor spirituale.

Această continuă luptă între nou și vechi, între rezistența arhaicului și eforturile de afirmare a modelelor culturale care depășeau deprinderile colective ale grupului, între "provocare" și "ripostă", cum ar spune Toynbee¹², între acceptare și respingere, între tot ce depășește pattern-ul încremenit al tradiției și forțele respective ale încremenirii este, în ultimă instanță, o confruntare dialectică între personalitate și grup.

De aceea am considerat relevant, pentru toate planurile vieții, tot ceea ce aducea o propunere nouă, în indiferent care domeniu al culturii populare. Am considerat relevante inovațiile introduse în procesele muncii, fie că este vorba de modificarea unui instrument de lucru sau de crearea unei unelte noi, fie că este vorba de introducerea unui sistem sau a unei metode de muncă.

Elementul *personalitate* își găsește expresia, în sistemul culturii populare, în detalii adesea nebagate în seamă, care pot avea însă o importanță majoră în desfășurările care urmează. Adoptarea unei noi tehnici de lucru sau a unei noi concepții referitoare la aranjamentul gospodăriei, la schimbarea funcționalității sau a unui traseu de comunicare, curajul de a propune o modificare într-unul dintre componentele unui proces ritual (spațiu, timp, gestică, muzică, cuvânt) presupuneau, întotdeauna, "impulsul" unui *ins*, a unui *individ* sau a unei *persoane*, de obicei considerat "cu un cap deasupra" celorlalți. Dar această idee ne este confirmată, cu mai multă forță de comunicare, de către un octogenar din Țara Bârsei în felul următor: "În toate satele și-n tot timpul au existat oameni mai răsăriți, mai luminați, la care le-a dat prin cap mai repede ca la ceilalți cum să facă un lucru mai bun, cum să lucreze ca să nu fie în scăzământ și cum să se priceapă mai bine la pământ și la animal. Ceilalți au văzut că prinsoarea lor este mai bună și că gândul lor are un rost, s-au uitat ... au întrebat, și hai! după ei, că așa învață oamenii, unul de la altul ...". Un alt informator din Țara Bârsei, din localitatea Moeciu, ne spunea în 1970: "Am avut la noi în sat un om de la care noi toți de aici multe am învățat; acum sunt om bătrân și acum alții învață de la mine; și, dacă bine mă gândesc, multe lucruri pe care le spun celor care stau în jurul meu acum le-am învățat când eram tânăr de

la omul despre care vă vorbeam, iar alte învățături pe care le spun sunt cele pe care eu le-am învățat de la pădure și de la animalele între care am trăit. Ca să fii vânător, cum eu am fost până nu demult, trebuie să înțelegi pădurea cu toată viața din ea, că altfel greu poți ca să înveți numai din cuvinte, oricât de multe ar ști acela care ți le spune. Mă credeți sau nu mă credeți, oricâte ai ști, când ești în pădure între fiare, acolo de multe ori inventezi ce n-ai știut sau nu ți-o trecut prin cap niciodată”.

În ceea ce privește planul vieții spirituale am notat, de asemenea, tendințele de neglijare a vechilor forme tradiționale, disponibilitatea interioară de a modifica vechile structuri arhaice, vis-a-vis de rezistența sau sancțiunea grupului, curajul de a afirma modele de credință aflate în opoziție cu modelele arhaice, a căror nerespectare putea atrage după sine sumbre amenințări asupra individului sau a întregii comunități. Structurile și funcțiile comunicării din cadrul evenimentelor folclorice¹³ sunt relevante din perspectiva performanței individuale. Participanții activi reprezintă categoria în care trebuiesc căutați acei înși care, de obicei, avansează propunerile pentru schimbare și care sunt considerați ”personalități”. Schimbările pot să apară în structură, în semnificație sau în planul pragmatic.

Este bine știut că modificarea structurală era cu desăvârșire neîngăduită. Mutațiile puteau apare doar în planul stilistic care purta amprenta actantului. Nici semnificațiile nu erau contrazise căci, chiar dacă erau oameni care se îndoiau de existența unor forțe malefice sau binevoitoare, aceștia nu cutezau să înfrunte un grup întreg, *îngrijorându-l*. Elementele planului pragmatic erau și ele consfințite prin datină. Timpul și spațiul erau bine stabilite pentru orice acțiune și ele nu puteau fi alese după preferință sau aranjamente. ”Dacă mai demult s-ar fi făcut o nuntă sâmbăta seara - ne spune un informator - așa cum se face acum, ar fi vorbit tot satul, poate și un an de zile”. Căci în cultura tradițională toate își au timpul și locul lor: și nunta, și spusul basmelor, și lucrul, și pețitul, într-un cuvânt toate activitățile economice sau spirituale se fac după modele bine stabilite, întrucât ”toate trebuie să aibă un rost și un timp anume”.*

* În 1969, în satul Șirnea din Țara Bârsei, într-o discuție cu un informator de 90 de ani, pe care adesea l-am citat, Benga Burlacu, după multe zile de conversații și interviuri, având în vedere că personajul avea suficient timp la dispoziție la vârsta lui, la întrebările din chestionarul nostru privind *timpul potrivit* pentru orice activitate omenească, acesta ne-a dat următorul răspuns: ”N-aș putea să vă dau un răspuns mai potrivit decât vorbele celui mai înțelept om care a trăit vreodată pe pământ, cunoscut sub numele de înțeleptul Solomon, care în cartea sa a scris vorbele pe care vă rog să le citiți dumneavoastră, întrucât eu nu mai văd, și tare mi-ar plăcea să mai aud odată acest text chiar dacă aproape că-l știu pe de rost”. La rugămintea interlocutorului meu am citit: ”Toate își au

Aceste aspecte, schițate în rândurile de mai sus, au fost în atenția noastră în cercetările întreprinse în Munții Apuseni, Țara Bârsei, Bihor, Sălaj și alte zone din Transilvania.

Întregul sistem al culturii populare era transmis *din generație în generație*, formulă atât de des folosită, referitoare la transmiterea informației tradiționale, începând de la manualele școlare și până la tratatele de antropologie culturală. Formula menționată își are analogii în cunoscutele expresii: "din tată în fiu", "din neam în neam" etc. Este vorba și de o semnificație de adâncime, ținând seama de *conflictul între generații* atât de frecvent în zilele noastre¹⁴. Cercetările noastre relevă faptul că și în satele românești se confirmă teza conform căreia modelele de credință erau învățate, în cea mai mare parte a lor, de la bunici, în timp ce modelele de muncă erau învățate de la părinți. Acest lanț are o deosebită importanță întrucât învățarea sistemului de credințe și a modelelor de gândire de la a doua generație, și nu în lanț direct, explică, în mare parte, schimbarea mai lentă a compartimentului vieții spirituale. "Tata m-o învățat să lucru și la el am văzut cum se ține mâna pe plug și cum se ține coasa în mână, apoi, de la moșu am învățat cât în lună și în soare; am învățat cum să salut, cum să stau în biserică, cum să respect oamenii și multe așa mai putea să înșir din învățăturile bunicilor și stăbunicilor mei," ne spune un octogenar din Lupșa (Valea Arieșului, Munții Apuseni). Deținem asemenea mărturii din cele mai diferite zone etnografice ale Transilvaniei. În ele se subliniază această firească diviziune a învățării căci, de cele mai multe ori, copiii rămâneau pe seama bătrânilor în timp ce oamenii cu depline capacități de muncă erau la câmp, la pădure sau cu turmele de oi, însoțiți de copii mai mari care-i ajutau la muncă. Răspunsurile informatorilor la întrebările "de unde știi?", "cine te-a învățat?" etc., sunt evidente în acest sens. Observăm că practicile de muncă, cunoștințele necesare în desfășurarea ocupațiilor care au asigurat întotdeauna existența sunt, în cea mai mare parte a lor, învățate de la părinți. Pe de altă parte, majoritatea datinilor și credințelor

vremea lor, și fiecare lucru de supt ceruri își are ceasul lui. Nașterea își are vremea ei, și moartea își are vremea ei; săditul își are vremea lui, și smulgerea celor sădite își are vremea ei. Uciderea își are vremea ei, și tămăduirea își are vremea ei; dărâmarea își are vremea ei, și zidirea își are vremea ei; plânsul își are vremea lui, și râsul își are vremea lui; bocitul își are vremea lui, și jucatul își are vremea lui; aruncarea cu pietre își are vremea ei, și strângerea pietrelor își are vremea ei; îmbrățișarea își are vremea ei, și depărtarea de îmbrățișări își are vremea ei; căutarea își are vremea ei, și pierderea își are vremea ei; păstrarea își are vremea ei, și lepădarea își are vremea ei; ruptul își are vremea lui, și cusutul își are vremea lui; tăcerea își are vremea ei, și vorbirea își are vremea ei; iubitul își are vremea lui, și urâtul își are vremea lui; războiul își are vremea lui, și pacea își are vremea ei". (Eclesiastul 3:1,8)

sunt cunoscute de la bunici, deci este vorba despre o generație intermediară. Raportul nu este identic în cazul bărbaților și al femeilor.

Tendențele de înnoire se manifestau, așadar, atât pe planul vieții economice, cât și pe planul vieții spirituale. La reformele propuse în cadrul vieții de zi cu zi, generația cea mai interesantă și mai activă era așa zisa generație de mijloc care, de fapt, dispunea de forța de muncă. Generația cea mai conservatoare era întotdeauna aceea a vârstnicilor, care acceptă foarte greu restructurarea sau modificările care tulbură *deprinderile* bine fixate.

Accentuăm ideea potrivit căreia, pentru studiul personalității, din perspectiva culturii populare, este importantă orice acțiune sau impuls individual care depășește, prin structură sau funcție, prin cantitate și calitate, vechea matrice semănând un germen de schimbare.

Pornind de la datini și obiceiuri, ne propunem o abordare succintă a dimensiunii privitoare la cultura materială. Este vorba de domeniul specific muzeografiei, acela al obiectului făcut de mâna omului, de unealta cu ajutorul căreia se lucrează pământul, se adună recolta, se taie lemnul etc. Aici, la acest nivel al contactului direct cu pământul, cu materia și cu mediul înconjurător, pare-se că înțelegem mai bine ceea ce antropologia numește *inovație*.

Studiul lui H. G. Barnett ¹⁴ ne surprinde prin diversitatea problematicii abordate în cele XIV capitole ale lucrării. Parcurgerea problematicii celui de al doilea capitol este provocatoare pentru cercetătorul interesat de fascinanta idee a inovației, care nicidecum nu este *inventie* ci, potrivit părerii autorului, exprimată chiar în titlul volumului, este *baza schimbării culturale*.

Cel de al doilea capitol, mai sus menționat, are în vedere: aculturația ideilor, concentrarea ideilor, colaborarea eforturilor, conjugarea diferențelor și (în sfârșit) *așteptarea schimbării*.

La prima vedere, construirea unei greble cu lățimea de 1,50 m nu înseamnă nimic sau aproape nimic, dar ascultând istoria unei inovații de acest fel, înțelegem ceva din mentalitatea individului care încearcă o îmbunătățire, ceva despre reacția comunității și procedeul de acceptare. În cercetările noastre de teren, în localitatea Șerdei ni s-a relatat următoarea informație: "Am văzut că merge tare încet adunatul fânului sau al spicelor după seceră. Oamenii foloseau o greblă cam de o jumătate de metru. M-am apucat și am făcut una cam de un metru și jumătate. Eram tânăr și am știut că oamenii or râde de mine. Când o văzut oamenii că am spor mare la lucru o uitat să mai râdă...și încet, încet, s-o dat și și-o făcut oamenii greble ca mine..., o trecut mulți ani de atunci, cred că aproape nime nu-și mai aduce aminte, da grebla mea o folosesc tăți până azi..." Același informator din Șerdei ne relatează un fapt de o remarcabilă importanță în viața economică a satului: "Eram copil pă vremea primului război mondial, bărbații nu prea erau acasă că erau la război, pământul

n-avea cine-l lucra, grâul stătea pe câmp, cu secera mergea încet...încet de tăt; am vorbit cu un unchi care era mai bătrân să băgăm coasa în holdă... și într-o zi am luat coasa și am tăiet holda. O mărș și de zece ori mai repede și s-o mirat lumea... apoi de atunci nu s-o mai lucrat cu secerea..." Problema apare și mai interesantă când oamenii judecă o asemenea schimbare dintr-o perspectivă economică, socotind "timpul necesar" pentru efectuarea lucrărilor: "Oamenii o socotit că merge de x ori mai cu spor".

Îmbunătățiri sau inovații am putut înregistra pretutindeni în mediul rural, și ceea ce am remarcat în conversațiile noastre este faptul că, întotdeauna, aceste schimbări sunt considerate ca elemente de progres. Un octogenar ne spune: "...sunt oameni care mereu se gândesc cum să facă ceva mai bine, cum să schimbe ceva să-i iasă lucru mai bun și mai repede..." sau: "...io cred că mintea oamenilor nu-i la fel, că sunt oameni care cum o apucat așe merg înainte, nu-și bat capu să inventeze ori să șmecherească ceva să-și ușureze lucru, alți, numa pă asta le stă mintea cum să facă să le răușască lucru mai bine..." Chiar în sistemul culturii populare arhaice se constată că indivizii care își manifestă stilul personal sau creativitatea devin "persoane etalon" și constituie niște repere referențiale în cadrul sistemului. În cultura populară nu trece neobservată o îmbunătățire: o capcană de vânătoare mai eficientă, o închizătoare mai sigură, un sistem de frânare a carului etc.¹⁵

Elementul personalitate apare în momentul în care individul depășește prin ceva modelul învățat și deprins, când o necesitate materială sau spirituală se încearcă a fi satisfăcută pe alte căi decât acelea bătătorite.

Cercetând modelele obișnuite de muncă sau inventariile existente în gospodăriile rurale, constatăm că informatorii menționează adesea cazurile aparte care au fost remarcate în ultimele decenii, precum și destinul propunerilor avansate. "În timpul primului război mondial o rămas aci pă valea noastră un om din altă parte și era tare priceput la făcut de case, și el o făcut casele de forma asta, care nu or fost până atunci în sat..." Este vorba de o decorație a frontoanelor pe care am întâlnit-o la un număr de cca. 18 case din Valea Drăganului, realizate de meșterul despre care ne vorbea informatorul nostru, pripășit aici, după război, din alte părți ale țării. Potrivit informațiilor primite, constructorul a lucrat și în alte localități vecine, și-a lăsat modelul presărat în zonă și a trăit toată viața în noua colectivitate cu care s-a obișnuit, oferindu-i și o propunere prin creația sa.

Ni se pare interesant faptul, constatat de noi pe teren, că sătenii din localitatea respectivă nu au continuat stilul introdus de meșterul care-l propusese și reușise să construiască un număr de case. Oamenii mai în vârstă știau că modelul frontoanelor fusese făcut de "un venit" cu care s-au înțeles bine și cu care au fost în foarte bune relații de muncă; dar nimeni nu a învățat

tehnica și stilul decorativ pentru perpetuare. În acest context relevăm o anumită atitudine foarte des întâlnită în mediul rural referitoare la libertatea oferită de către *gazdă* meșterului angajat pentru a-i face o lucrare. De obicei, omul care-și construiește o casă este interesat de planul încăperilor, de materialul necesar construcției, de timpul de execuție și de costul lucrării. Dacă aspectele estetice erau lăsate pe seama meșterului, aceasta se datorează în primul rând faptului că, în aproape toate cazurile, meșterul era din zona respectivă.

Există cazuri în care meșterul își impune ideea, și toți membrii grupului acceptă inovația. În acest sens remarcăm cazul unui constructor din localitatea Alțâna¹⁶, a cărui artă era prezentă încă în timpul cercetării noastre de teren (1967) aproape pe frontonul majorității caselor din satul menționat precum și în multe alte sate vecine. În ultima vreme, ne mărturisea meșterul, el nu a mai construit, ci s-a rezumat să accepte invitațiile de a realiza doar frontoanele caselor gata făcute. Este vorba de un sistem de decorare și de monograme de dimensiuni considerabile, unele ajungând la dimensiuni de un metru sau chiar mai mult, realizate într-un stil propriu prin basoreliefuri. Ceea ce ni se părea semnificativ în creativitatea acestui meșter era un sistem comunicativ, potrivit căruia orice trecător prin satul Alțâna descifra ocupația proprietarului gospodăriei după basorelieful de pe frontonul casei: cioban cu oi pentru cioban, barză pentru moașa comunală, scenă viticolă pentru proprietarul viței de vie, nicovală pentru fierar, unelte de prelucrat lemnul pentru tâmplar, unelte agricole pentru agricultor etc. Credem că același "cod" este păstrat și astăzi, chiar dacă numeroși membri ai respectivei comunități și-au schimbat îndeletnicirea, au plecat la oraș sau în străinătate. Din cercetarea noastră de atunci am reținut interesul trecătorilor pentru această inovație din domeniul decorăției arhitectonice, precum și recunoașterea unanimă a faptului că meșterul a fost o personalitate în viața satului.

Exemplele din teren consemnate de cercetători, ca și cele întâlnite de noi în zonele etnografice ale Transilvaniei, sunt foarte variate și numeroase; nu credem că o inventariere a lor ar fi utilă în cadrul articolului nostru privind locul personalității în contextul societății tradiționale, în general și în ultimele decenii, în special. Referirea noastră la domeniul culturii materiale în contextul ideii de schimbare a modelelor tradiționale ne-a fost sugerată de ideea cunoscutului profesor Simeon Mehedinți, exprimată în lucrarea sa *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca și uneltele sale*, potrivit căreia unealta este o proiectare a gândului în afară. În acest sens, unealta cifrează gândul, iar evoluția uneltelor este o oglindă a lanțului de "nașteri" de gânduri din mintea omului, de constantul proces de creativitate în care inovația îmbunătățește constant acest proces.

În compartimentul obiceiurilor se remarcă schimbări al căror ritm nu poate fi comparat cu acela din primele patru decenii ale secolului nostru. Schimbările au avut loc în structura și, totodată, în funcția proceselor ceremoniale din cadrul vieții tradiționale.¹⁷

În sistemul obiceiurilor considerăm că afirmarea personalității este mai relevantă. Obiceiul este un fenomen de deprindere colectivă, o regulă tradițională de comportament și el mai încifrează o rânduială tradițională a elementelor componente dintr-un proces ritual. Din momentul venirii pe lume copilul devine mica ființă a culturii din care face parte prin naștere, și are de învățat toate normele culturii, credințele și modelele comportamentale. Posibilitățile grupului sunt posibilitățile lui și imposibilitățile grupului devin și imposibilitățile lui. Obiceiul devine "a doua natură" și în sensul instituirii sale ca forță pusă la dispoziția voinței. Obiceiul devine un principiu care poate regla un întreg sistem existențial. Se mai vorbește de rolul binefăcător al obiceiului de a înlesni curgerea vieții în tihnă, pentru că viețuirea după modelele deprinse nu uzează sistemul nervos și conștiința, ci conservă viața psihică.¹⁸

Cunoscând importanța acestor dimensiuni psihologice și sociale și rostul lor în întregul sistem al culturii populare, putem aprecia la modul real semnificația unei schimbări în structura obiceiurilor, precum și curajul unui ins de a opera modificări în modelele tradiționale. Discutând cu informatorii vârstnici, alături de imensa informație pe care ne-o oferă culegerile scrierilor lui S. F. Marian, E. Sevastos, Niculiță Voronca, Ceașianu și alții, și comparând modelele tradiționale înregistrate în aceste scrieri sau în informațiile bătrânilor cu situația existentă azi în cele mai multe zone, constatăm existența unei distanțe semnificative. În acest mod putem judeca schimbările progresive și logice, de-a lungul multor ani care explică schimbările structurale și semnificațiile acestora.

Considerăm că acceptarea interioară a încălcării modelului arhaic, sau a nesocotirii datinilor păstrate odinioară cu sfințenie, se datorează schimbării unor raporturi dintre "semnificant" și "semnificat" în sistemul credințelor tradiționale. Dar această schimbare de raporturi între dimensiunile sistemului semiotic apare de obicei la indivizi cu anumite disponibilități de detașare din cadrul modelului datinei, ceea ce presupune un plus de personalitate. Căci este un act de curaj, în sistemul culturii tradiționale, acela de a modifica un ritual după gustul unui individ, indiferent care ar fi motivațiile sale, și de a obliga grupul, prin forța împrejurărilor, să participe și să accepte inovația.

Informatorii vârstnici ne uimesc atunci când ne vorbesc cu convingere despre rigiditatea cu care ritualul trebuia să fie respectat, confirmându-ne unele afirmații notate la sfârșitul secolului nostru, pe care azi nu le mai întâlnim nici chiar în satele izolate.

În zilele noastre nu mai suntem surprinși dacă auzim despre reformularea ceremonialului după nevoi raționale, dictate de timp, spațiu, interese materiale etc. În adevăratele timpuri tradiționale pregătirea unei nunți nu însemna altceva decât aplicarea obiceiului cunoscut de toată lumea din satul respectiv. Meniul era stabilit prin tradiție, și, de asemenea, ziua, ora, locul, modul în care să se meargă pe drum, traseul, vorbele care trebuiesc rostite, răspunsurile date, pieptănătura, îmbrăcămintea, salutul, cadoul din partea nașilor, socrilor mari, mici etc., plânsul miresii, fuga miresii, culoarea ciucurilor la cai, a "năfrămuțelor" etc. Cu alte cuvinte, totul era executat după datină, fără nici o știrbire. Fără îndoială că între două nunți există deosebiri și că ele nu pot fi identice; deosebirea constă în performanță și nu în competență, în timp ce, în condițiile actuale, schimbările au început să fie introduse în sfera competenței.

Un informator din Mogoș, care a fost vătăf la un număr de cca 200 de nunți, în localitatea sa și în aproape toate localitățile din apropiere, ne-a arătat variantele folosite de el "înainte" și "acum". Rugându-l să ne "grăiască" orația și întregul ritual, ne-a întrebat: "Care formă o doriți? Cea veche sau nouă?" Întrebat fiind ce l-a determinat să-și schimbe propria-i creație muncită pe o perioadă de aproape 40 de ani, ne-a spus: "De o vreme încoace am văzut că sunt multe lucruri care nu mai merg, că lumea s-a schimbat. Și mai este o problemă, de o vreme aproape la toate nunțile vin tot felul de oameni de la oraș, că aproape toți au acum neamuri la oraș; vin domni pe care nici nu-i cunosc, vin cu mașina de lux, cum pot eu să mai strâng 'Ce stați și vă cascați ochii și gura' ... cândva demult am strâgat forma veche și am văzut că au fost oameni la care nu le-a plăcut și de atunci am schimbat forma ..." Iată deci cum schimbarea compoziției sociale în rândul participanților a dictat schimbări în text și în context, schimbări care au fost operate la cererea tacită a grupului. Prața Iosif, căci așa se numește vătăful pe care-l menționam mai sus, a rămas același, dar prin "creația colectivă" realizată prin acceptarea sau neacceptarea propunerilor avansate de persoana care deține conducerea ritualului s-au operat mutații a căror semnificație este substanțială pe planul semantic și pragmatic al limbajului obiceiului.

Participarea noastră la ceremoniile de nuntă în special, în cele mai diferite zone transilvănene, precum și discuțiile purtate cu persoanele specializate în conducerea acestor procese rituale ne relevă faptul că aceste persoane, prezente în fiecare sat, au în mână lor puterea de a introduce mutații și schimbări potrivit talentului lor și capacității lor inventive. Nu este vorba de schimbări radicale în structura obiceiului, care ar neliniști grupul și ar fi respinse pe loc, ci de modificări aparent neînsemnate, așa cum am mai spus, care, într-un timp scurt, atrag schimbări în toate planurile sistemului.

Urmărind frecvența nunților în Țara Bârsei, precum și desfășurarea lor, ne-am interesat de la un locuitor, care urma să fie naș la o nuntă apropiată, ce pregătiri se fac pentru nuntă și în ce măsură se va respecta tradiția. Acesta ne-a întrebat: "Cum doriți să o facem, cum se făcea odată, sau ca acum?" Fără îndoială că interesul nostru științific era ca totul să decurgă normal, fără intervenții forțate și fără refaceri înjumătățite. Semnificativ era faptul că nașul putea decide într-o clipă dacă nunta proiectată urma să se desfășoare după riturile de acum patru decenii sau să decurgă ca toate nunțile din ultimii ani ...

În ceea ce privește schimbarea, credem că acest proces are o valoare socială deosebită numai dacă se face în spiritul unui principiu tranformațional, ca acela al gramaticii generative. Considerând obiceiul un limbaj, deci un sistem semiotic, nu este îngăduit a se schimba fără noimă elemente componente sau subsisteme, căci orice schimbare atrage tulburări în planul semantic al procesului de comunicare. Își vor confirma cu adevărat statutul de personalități acei indivizi care introduc inovațiile și schimbările încifrate în natura interioară a fenomenelor. Într-un alt sistem referențial, este vorba despre aceia care au o fină intuiție pentru "gramatica culturii".

Revenind la ideea amintită mai sus, a raportului dintre *semnificant* și *semnificat*, sugerăm o posibilă explicare, desigur dintr-o perspectivă semiotică. Transformarea pornește de pe planul semantic, căci o schimbare este posibilă în cultura populară numai atunci când insul a pierdut, voit sau nevoit, sensurile originare și originile impregnate de substanța fricii arhaice, și a ieșit din "virtutea inerției" care a mai ținut schemele tradiționale multă vreme în viață. Atâta timp cât un om crede că sporul în casă, fertilitatea, norocul sau sănătatea pot fi influențate sau pot fi dirijate prin practici, cuvinte sau gesturi, el nu va schimba acest arsenal de "mijloace", el nu-și va permite să nesocotească un amănunt, fie el cât de mic, dacă într-adevăr crede că are un rost în existența lui. Iată de ce personalitatea s-a putut cu greu afirma și dezvolta în contextul societății arhaice.

Apariția unui mare număr de indivizi care manifestă o personalitate distinctă în cadrul comunităților rurale, este în contextul actual un proces firesc, generat de condițiile fără precedent din viața satului românesc: transformarea agriculturii cu schimbarea completă a vieții, schimbări în structura demografică, procese de industrializare și urbanizare mai mult sau mai puțin reușite, acțiunile organizate pentru ideologizare, festivaluri mass-media etc. Libertatea de a studia și rezultatele cercetărilor științifice, uneori deconcertante, au surpat, într-o perioadă extrem de scurtă față de evoluțiile realizate în alte perioade istorice, întregul sistem de credințe arhaice, creând o ruptură între elementele componente ale planului semantic. Și dacă omul nu mai crede în "ceasul rău" sau "ceasul bun", în spiritele malefice care pândesc la tot pasul și

la tot "pragul" orice "trecere", și nici în nevoia de a merge pe drum ocolit sau de a trece pe sub pod, de a lega poarta, de a plânge, de a te ascunde în noaptea nunții și multe alte nenumărate rituri cu caracter magic, pentru a păcăli spiritele invidioase pe iubirea și succesul oamenilor, renunțarea la aceste forme golite de "rostrile" lor de altă dată nu mai reprezintă o problemă care aparține psihologiei fricii. Păstrarea acestor rituri mai ține, adesea, de compartimentul estetic sau de planul pragmatic în care se desfășoară viața cu ceremonii și rituri, cu obiceiul deprins și devenit "a doua natură".

În acest stadiu, personalitatea își are o deosebită importanță, căci în acest context ea își poate manifesta stilul prin avansarea propunerilor fără riscurile gândirii rigide de tip tradițional.

Creația literară folclorică ridică o seamă de probleme care nu mai pot fi rezolvate fără cercetarea personalităților. De altfel, primele simptome care ne vorbesc despre sesizarea importanței personalității trebuie puse în legătură cu interesul pentru informatori. Fișele personale prezente în arhivele de folclor sunt o dovadă a sesizării unor elemente nebăgate în seamă înainte. Monografiile unor povestitori, cercetarea repertoriilor, analiza procedeelelor personale și a surselor de inspirație reprezintă indici sugestivi pentru a recunoaște că un nou element component și-a făcut apariția în desfășurarea vieții folclorice: *personalitatea*. Pe plan teoretic, categoriile *competență* și *performanță* constituie cadrul referențial care oferă o bază științifică de cercetare.

Realitatea prezentă astăzi în cultura populară se desfășoară, mai mult ca oricând, sub semnul personalității, fiind exprimată în dorința de afirmare și în strădania de depășire.

Cu alte ocazii, am scris sau am spus că unele dintre cele mai uluitoare afirmații pe care le-am înregistrat și le-am reținut sunt răspunsurile la întrebările adresate interlocutorilor, obținute în cele mai neașteptate așezări și de la cei mai neașteptați oameni, adesea trecuți de 80 de ani. Experiența ne îndeamnă să credem că vârsta înaintată și condițiile de izolare, asociate, adesea, cu o anumită disponibilitate pentru meditație și cu o bună conservare a capacităților intelectuale, constituie o explicație pentru valoarea judecăților, uneori a paradoxurilor, pe care le-am auzit și le-am reținut. Numai referitor la *schimbarea lumii* și la ideea ordinei sau a normalității, redăm aici câteva păreri înregistrate de noi în cercetările de teren, cu precădere în Țara Bârsei și în diferite zone ale Munților Apuseni.

La întrebarea noastră: "Cum este lumea de acum față de aceea a tinereții dumneavoastră" - întrebarea a fost adresată numai persoanelor peste 80 de ani, în cercetările din anii 1970-1978.

Răspunsuri:

"Atunci a fost o lume, acum e altă lume". Localitatea Ocoliș.

"Lumea de acum nici nu seamănă cu lumea copilăriei noastre. Până la 18 ani, o dată am fost la Iara și o dată la Turda, acum când văd cum umblă tinerii prin lume, mă îngrozesc ...". Localitatea Buru.

"Dumneavoastră știți despre lumea noastră din cărți, noi,ăștia de 90 de ani, știm din viața noastră. Dacă aș spune celor ce-s din contingentul dumneavoastră cum am trăit noi, nu m-ați crede; de aia nu vă spun. Eu și acum mă uit, văd și nu cred, că apăs pe buton și ascult America sau Germania. Să vă spun drept, nu am crezut până ce nepotu' s-o jurat cu mâna pe cruce că nu-i vorba de păcăleală. Nu știu ce să cred sau ce să mai cred că ceea ce aud și văd azi îmi tulbură mintea ...". Localitatea Bârlești (Munții Apuseni).

"Am mare încredere în dumneavoastră și vă rog, dacă scrieți, nu-mi dați numele. Mă tem și de ce-i acum și de ce va veni. Sunt creștin ortodox și cred în învățătura bisericii. Am avut norocul să învăț a citi și am citit ce am putut găsi dar mai cu seamă Sfânta Scriptură. De când sunt bătrân nu mai fac nimic decât citesc. Citesc și mă gândesc și vreau să pricep cum se schimbă lumea asta în care trăim. Nimic nu mai este din ce a fost, numai credința în Dumnezeu, aceia care o mai au. Nici nu vreau să mă gândesc cum se va schimba lumea, când eu nu voi mai fi pe pământ ..."

"Nu știu dacă este sau nu vreo lege a schimbării. După ce am trecut prin două războaie și am văzut cum s-a întors lumea pe dos, totu-i altfel." (Interesant ni se pare folosirea termenului de *lege*, termen care presupune ideea legității, a logicii sau a unei ordini în procesul transformării.)

"Vă cunosc de câteva ceasuri. Azi nimeni nu mai are încredere în nimeni. Asta-i viața noastră de ani de zile și dacă nu-mi vine să spun ce cred și cum cred despre ce m-ați întrebat dumneavoastră despre schimbare, este, sau cum să spun, este pentru că noi am trăit o schimbare pe care n-am vrut-o, am trăit-o prin închisori. Vă rog, nu-mi dați numele. Am mare încredere în dumneavoastră. Și dacă or veni din nou ăia care o fost, nu vorbiți de mine; mai bine să nu știți de ce. Adevăru-i că mă tem. Lumea care o fost nu mai vine niciodată! Chiar dacă a cădea comunismul ce o fost n-a mai fi". Localitatea Poiana Mărului.

La întrebarea: "De ce ?" sau "Pe ce vă bazați?" interlocutorul ne spune:

"Poate mă înțelegeți, poate nu; e vorba de tinerii care vin, care-au venit și care vor veni; eu văd că aici e ruptura, da' nu mă pot supăra și nu judec, că mă tem că ceva nu înțeleg. Dacă nepoții mei nu-s pe un gând cu mine, văd, că nu-s nici orb, nici prost, că alta-i lumea lor față de lumea noastră, trebe să aștept până oi înțelege. Dacă oi înțelege, bine; dacă nu, oi înțelege pe lumea cealaltă. Lumea se schimbă!". Localitatea Fundata.

"N-aș fi crezut niciodată că voi trăi ce am trăit. Nici nu mai cunosc lumea din copilăria mea și ce mă doare mai tare este că nimeni nu mă crede ...". Localitatea Bran.

"Pe vremea copilăriei mele, ordinea era ordine. O sărbătoare era după cum e scris la carte. Știu că nu-i scris în nici o carte, dar așa-i vorba. Acum nici Dumnezeu nu știe cum merg lucrurile. Nici la sărbători, nici la nuntă, nici la moarte, nici la nimic ...".

"Comuniștii ăștia o întors lumea pe dos; ei cu revoluția lor. Ce-o fost bun, acum îi rău, ce-o fost rău, acum îi bun. Nici Dumnezeu, nici dracu' nu mai înțelege nimic! Să mă ierte Dumnezeu, poate că El înțelege, poate că celălalt înțelege. Ce văd, că lumea-i pe dos ...". Localitatea Poiana Mărului.

"Nu-s toți oamenii la fel! Unii foarte ascultători, alții fac cam ce le trece prin cap. Dar vorbind de lumea care s-a dus, cred că atunci era rușinea mai mare. Acuma aproape că nu este! Îmi vine în minte ce-a spus preotul duminecă la biserică, că: 'De Dumnezeu nu se tem și de oameni nu li-i rușine!'" . Localitatea Fundata, Țara Bârsei.

"În toate vremurile au fost *oameni aleși*; aleși de Dumnezeu, așa au fost toți proorocii care au spus la oameni ce trebuie să facă, cum să se poarte! E altceva, că nu au fost ascultați. Și azi sunt oameni aleși!". Localitatea Șirnea.

"Sunt oameni care au de la Dumnezeu darul de a mișca lucrurile, de a schimba ceva în amorțeală când lucru nu merge". Localitatea Sohodol.

"Mai demult totul, dar totul, era după regula aia care am învățat-o din leagăn. Părinții noștri ne spuneau de cei șapte ani de acasă. Atunci înveți cum să trăiești între oameni și cum să nu te faci de minune". Localitatea Moeciu de Sus.

"Eu nu vreau să spun că lucrurile trebuie să steie pe loc și să nu se miște nimic, că dacă asta ar fi legea de urmat, și azi am umbla cu carul sau căruța, dar vreau

să spun că schimbând acoperișul la casă, din cel de paie în țiglă, nu înseamnă să ne schimbăm și credința în Dumnezeu și să ne aruncăm pe fereastră obiceiurile care au ținut îndoiala în sat”. Localitatea Șirnea.

”Întrebarea Dumneavoastră despre oameni nu-i ușoară; că fiecare om este altceva. Când te uiți de pe munte, vezi satul, casele și știi că acolo sunt oameni. De acolo toți sunt la fel. Când ești în stradă, în case, în biserică cu oamenii, atunci vezi că oamenii sunt diferiți nu numai la față ci și pe dinlăuntru și la vorbă. E altceva că toți respectă datina și rânduiala, că altfel nu se poate”. Localitatea Ocolișm, Valea Arieșului.

Un informator din Poiana Mărului ne-a răspuns la întrebarea noastră privind *omul - omul de valoare - omul deosebit* sau alte categorii pe care le consideră semnificative când este vorba să judece o persoană. Răspunsul informatorului l-am putea considera un adevărat discurs universitar prin profunzimea datelor relatate. Răspunsurile pe care le așteptam le socoteam necesare pentru judecarea ideii de *personalitate umană*, termen pe care nu l-am folosit în conversația cu informatorul. Trebuie să menționăm aici că interlocutorul nostru avea un profund respect pentru rânduiala tradițională și era un creștin ortodox până în măduva oaselor. Din înregistrările realizate într-o perioadă de trei zile, iarna, când omul nu era solicitat de muncile câmpului, redăm câteva păreri pe care le considerăm relevante:

”În vechime, se spunea de un om că e din neamul lui ... era foarte important să se știe din ce sămânță te tragi, să nu fii considerat de-a nimănui. Și azi la noi se zice despre cineva că *ăla-i din neamul lui* ... și tot satul știe că neamul a fost de cinste sau de ocară. Se zice de un om că-i amărât, că nu plătește doi bani, că-i blestemat, că-i fără căpătâi sau că-i cu faimă ori că-i din neam ales; și dacă-i din neam ales, aproape totdeauna și el îi *ales*. Se zice de cineva că-i cinstit că așa a fost și neamul lui”.

Un număr impresionant de atribute veneau să califice omul colectivității tradiționale pentru a defini valoarea insului și posibila categorisire: *personalitate* sau *om de rând*. Enumerăm câteva atribute notate în lunga noastră conversație: om neîntinat, om nelegiuit, om nesocotit, om cu nume, om cu ochii deschiși, om de preț, om priceput, om cu frica lui Dumnezeu, om fără rușine, om sfânt, om șiret, om cu vază, om tocmît cu ziua, om vrednic de moarte și încă un număr impresionant de determinări a căror valoare este remarcabilă.

Ideea schimbării a fost printre cele mai vechi obsesii ale gândirii umane. În această parte a cercetării noastre, după o trecere prin câteva din fețele culturii tradiționale, încercăm câteva gânduri de sinteză, având în vedere că prima parte a lucrării noastre reprezintă un domeniu asupra căruia, cu mai mulți ani în urmă, am întreprins cercetări de teren, am urmărit cu mare atenție cercetările unor specialiști din alte zone ale lumii, care se minunau, aici, de extraordinarul material etnografic, folcloric și antropologic pe care-l găsești risipit pe văile și munții Spațiului Mioritic. Încă prin anii '70 am ascultat, nu fără uimire, părerea unui antropolog american care credea și afirma: "Cu românii se întâmplă ceea ce este cunoscut în alte planuri ale vieții, mai precis necunoașterea comorii din propria casă". Ideea specialistului nu avea în vedere numai comoara de informații arhaice, încă păstrate în multe zone ale țării, ci se referea, cu precădere, la șansa imensă de a putea vedea cu ochii desfășurarea în plin a proceselor de schimbare. "Eu pot să înțeleg aici pe viu - spunea antropologul - ceea ce am citit în diferite cărți despre procesele de modernizare din vestul Europei, care au trecut și acum se văd doar rezultatele. Fără îndoială că schimbarea nu se oprește, că, dacă America sau Europa de Vest au ajuns să-și risipească tradițiile, acum alte procese de schimbare au loc. Totul merge înainte și ceea ce trebuie să vadă și să descopere specialistul este calea care stă în față ...".

Credem că se impune aici o precizare, pentru a nu cădea în vreo posibilă confuzie. Schimbarea naturii și schimbarea culturii au căi aparte, întrucât natura este transmisă ereditar, iar cultura se învață. Este vorba despre acel LE din *Learning*, din concertul propus și menționat de noi în prima pagină LESOCUPETHY.

În acest context, vechea înțelepciune potrivit căreia *obiceiul este a doua natură* dă o valoare fără măsură obiceiului, deci *deprinderii colective*. Ideea foarte veche exprimată de Ieremia ni se pare esențială pentru studiul schimbării: "Poate un etiopian să-și schimbe pielea sau un pardos să-și schimbe petele? Tot așa, ați putea voi să faceți binele, voi care sunteți deprinși să faceți răul?" (13:23). Cu multe secole în urmă vizionarul citat știa că nici culoarea pielii nu se poate schimba și nici deprinderea comportamentală nu poate fi modificată.

Despre schimbarea obiceiurilor, însă, se știe și se cunoaște bine, ele pot fi transformate și sfărâmate. *Cuvântul înainte* al volumului cuprinde îngrijorarea lui Konrad Lorentz privind sfărâmarea tradiției, acțiune numărată între *marile păcate ale omenirii*.

Revenind la ideea schimbării și la interesul enorm pentru acest proces menționăm aici că, între primele cărți ale omenirii, este cunoscuta lucrare I CHING sau *Cartea Schimbărilor*, despre care aflăm că, în anul 1692, existau deja peste 2000 de titluri referitoare la faimoasa carte chinezească.

Interesul enorm pentru schimbare, din ultimii ani, se datorește, în primul rând, realităților văzute cu ochiul liber. Mai precis, ne referim la schimbări fără precedent, la sfărâmări de structuri tradiționale și, după cum este firesc, și la funcționalitățile acestor configurații. Ceea ce a stârnit interesul pomenit rezidă și în aspectul pragmatic observat în relațiile sociale, dintre generații, pe toate meridianele lumii.

Posibile strategii de măsurare a proceselor de schimbare reclamă o cooperare cu matematicienii și informaticienii alături de sociologi, psihologi și orice specialist a cărui obiect de cercetare este societatea, cultura, procesul de învățare și personalitatea umană.

Pentru evenimentele din viața insului sau a colectivității, ne referim la cele care marchează șirul vieții sau la cele respectate în calendarul anului, perioada *riturilor de trecere* este cea mai potrivită pentru *măsurarea* schimbării, întrucât în cadrul acestor *praguri* se îndeplinește ritualul și aici se poate nota ceea ce se respectă și ceea ce se nesocotește în desfășurare. Tot în perioada de *prag* se poate aprecia dacă nerespectarea modelului tradițional are loc din neștiință sau din necredință. Ne referim la posibila respingere a crezurilor arhaice privind pedeapsa pentru încălcarea normei.

Chiar cuvântul *normă* ne conștientizează de legătura lui cu *normalitatea* care, pentru cultura tradițională, este mod de viațuire al grupului al colectivității, cu existență de sute sau mii de ani.

În acest sens ni se pare relevantă posibila legătură între omul sau insul din cadrul grupului, care niciodată nu-și manifestă opțiunea pentru nevoia schimbării și persoana sau personalitatea care propune, care aduce provocarea pentru schimbare.

Schimbarea fără noimă înseamnă sfărâmare sau distrugere. Iată de ce A. Whitehead nota undeva, în scrierile lui, că: "Arta progresului rezidă în știința de a respecta, de asemenea, schimbarea în ordine".

Vorbind despre o posibilă relație dintre natură și cultură în procesul schimbării ideea lui François Jacob despre *integron* (concept introdus de autorul menționat) ni se pare de o mare valoare. Autorul este de părere că termenul folosit în câmpul biologiei are aplicabilitate și în domeniul culturii. Este vorba despre o unitate structurală constituită prin integrarea unor subunități, care, la rândul său, este aptă a servi ca subunitate constituantă pentru un nou integron de ordin superior.

Schimbarea naturală, biologică și psihică este cifrată chiar în noi, prin drumul parcurs de la leagăn până la mormânt. Cunoscutul text scris de Pavel este elocvent în acest sens: "Când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, gândeam ca un copil; când m-am făcut om mare am lepădat ce era copilăresc".

Legătura dintre natură și cultură este tot mai asiduu investigată pentru deseale supoziții privitoare la legătura incontestabilă a proceselor fiziologice privind

învățarea sau procesul deprinderii, care, realizat la scară de grup sau de colectivitate, este obișnuință sau, cu alte cuvinte, element component al sistemului atât de cercetat de acei care caută specificitatea, identitatea sau rădăcinile.

De la inovația privind perfecționarea unei tehnologii tradiționale și până la schimbările care transformă ordini sociale, ritualuri sau crezuri de viață este un enorm drum parcurs, în care personalitatea își are rostul de declanșare. Credem că este foarte necesar a înțelege că de la pașii mărunți făcuți odată de omul care modifica câte ceva în structura casei lui, a uneltelor sau a spațiului înconjurător și până la schimbările de ordin social, la schimbările de crezuri, credințe, religii etc., este un drum care, în termenii timpului, adesea raportați la evoluția omenirii și la minutele unui an calendaristic, acum trăim și cercetăm cele câteva secunde dinaintea gongului de la miezul nopții care anunță schimbarea vremii.

NOTE

1. *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*, vezi articolele *Culture* și *Folk Culture*
2. Idem; vezi capitolele pentru sinteza acestei evoluții.
3. Berg, G. & Svensson; lucrări mai recente în acest sens sunt semnate de Ortutay Gyula și Ujvári Zoltan în literatura etnografică maghiară.
4. Murdock, G. P., *The Science of Human Learning* ...
5. vezi Erixon S., *Ethnologie* ...
6. vezi Parsons, T. C., *Some Comments* ...
7. vezi Linton, R., *The Cultural Background* ... (lucrarea a apărut în traducerea românească a lui Sergiu Săraru, cu titlul *Fundamentul cultural al personalității*, cu o introducere de V. Caramelea.
8. vezi Bagby, *Culture and* ...
9. vezi Linton, op. cit.
10. vezi Kardiner, *The Individual and his Society*.
11. vezi Devereux, *Reality and Dreams*.
12. Ne referim la lucrarea lui Arnold Toynbee, *Study of History* (apărută recent și în limba română) în care istoricul britanic folosește noțiunile: *provocare* și *răspuns* pentru a explica strategia dezvoltării prin calitatea răspunsului dat provocării.
13. vezi Hymes, *Toward Ethnographies* ...
14. vezi H. G. Barnett, *Innovation: The Basis* ...
15. În cercetările noastre de teren am întâlnit și am notat un număr impresionant de *inovații*. Foarte adesea, în discuțiile purtate cu țărani aceștia le numeau *invenții*. Nu ne ocupăm în prezentul studiu de diferența între *inovație* și *invenție*, lăsând pe seama bunului simț înțelegerea și acceptarea termenilor.
16. Paul Schneider, peste 70 de ani la data cercetării noastre realizată în 1973 împreună cu I. Taloș.
17. vezi Ujvári Zoltan, *Rolul individului în obiceiurile populare*, în *Ethnographia* LXXVI, Budapesta, 65, nr.4 (autorul, în introducere, pune în discuție teoriile lui Hoffmann K., Neuman Hans, Geiger etc.)
18. vezi Ernest Bernea, *Introducere teoretică* ...
19. Termenul *numinos* este introdus de Otto Rudolf în celebra-i lucrare *Das Heilige* (1908), pentru a desemna o forță supranaturală din punct de vedere teoretic. Termenul este preluat de Jean Cazeneuve în *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1948. Termenul are avantajul de a fi mai cuprinzător decât acela de *mană* sau *sacru*, pe care le înglobează. După Otto Rudolf, "numinosul" corespunde unui "sentiment original și specific". Lucrarea a apărut în limba română la Ed. Dacia în 1992 sub titlul *Sacrul*.

BIBLIOGRAFIE

- Bagby, Ph. H., *Culture and the Causes of Culture*, American Antropologist, 55:4, 1953.
- Barnett, H.G., *Innovation: The Basis of Cultural Change*, New York, Toronto, London, McGraw-Hill Book Company, Inc., 1953.
- Bernea, Ernest, *Introduce teoretică la studiul obiceiurilor*, în *Revista de Etnografie și Folclor*, vol.13, nr.5.
- Black, Mary B., *Belief Systems*, în vol. John J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally and Co., Chicago.
- Dan Ben-Amos, *Toward a Componential Model of Folklore Communication*, în *Proceedings VIII-th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokyo and Kyoto, vol. II, p.309-311.
- Devereux, G., *Reality and Dream*, New-York, 1951.
- Duncan, Hugh Dalziel, *Symbols in Society*, New York, Oxford University Press, 1968.
- Erikson, S., *Ethnologie régionale ou folklore*, Laos, 1951.
- Feuer, Lewis S., *The Conflict of Generations. The Character and Significance of Student Movements*, London, 1969.
- Firth, Raymond, *Symbols Public and Private*, Ithaca, New York, Oxford University Press, 1968.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New-York, 1973
- Gellner, Ernest, *Words and Things*, London, Penguin Books, 1968.
- Gluckman, Max (editor), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, 1975.
- Graur, Tiberiu, *Piedici rituale în structura și funcția ceremonialului de nuntă tradițional*, în *AMET*, 1971-73, p.593-598.
- Graur, Tiberiu, *Schimbări structurale și funcționale în sistemul obiceiurilor de familie*, în *AMET*, 1978, p.431-443.
- Graur Tiberiu, *The Ethnographic Museum of Transylvania in a Century of Changes*, în *Transylvanian Review*, vol. V, No.1, Spring, 1996, p. 31-39.
- Guénon, René, *Domnia cantității și spiritul vremurilor*, București, Humanitas, 1995 (*Le règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, 1945).
- Hall, Eduard T., *The Hidden Dimension*, New York, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc. Garden City, 1969.
- Hawkes, Terence, *Structuralism and Semiotics*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1977.
- Huizinga, Johan, *Amurgul Evului Mediu. Studiu despre formele de viață și de gândire din secolele al XIV-lea și al XV-lea în Franța și în Țările de Jos*, București, Editura Univers, 1970.

- Hymes, D., *Toward Ethnographies of Communication: The Analysis of Communicative Events*, în Paolo Giglioli (ed.), *Language and Social context*, Penguin Books Ltd., London, p. 12 - 44.
- The I Ching or Book of Changes*, (foreword by C. G. Jung), New Jersey, Princeton University Press, 1967 (ed. rom. de Mira și C. Lupeanu, Ed. Qilinul de Jad, București, 1996).
- International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1960.
- Jacob, Françoise, *Logica viului. Eseu despre ereditate*, București, Editura Enciclopedică, 1972 (*La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Gallimard, 1970).
- Kardiner, A., *The Individual and his Society*, New-York, 1939.
- Linton, R., *The Cultural Background of Personality*, New-York, 1945.
- Lorentz, Konrad, *Cele opt păcate ale omenirii civilizate*, București, Humanitas, 1996.
- Lotman, I., *Studii de tipologie a culturii*, București, 1974.
- Maxwell, Nicholas, *From Knowledge to Wisdom. A Revolution in the Aims and Methods of Science*, London, Blackwell, 1984.
- Murdock, G. P., *The Science of Human Learning, Society, Culture and Personality*, în volumul *Culture and Society*, Univ. of Pittsburg Press, 1965.
- Parsons, T. C., *Some Comments on the General Theory of Action*, *American Social Review*, 18, 1953
- Prigogine, Ilya și Stengers, Isabelle, *Noua Alianță. Metamorfoza științei*, București, 1984.
- Tonoiu, Vasile, *În căutarea unei paradigme a complexității*, București, 1997.
- Turner, W.V., *The Ritual Process*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.
- Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965.
Versiunea în limba română: *Riturile de trecere*, Iași, Polirom, 1996.
- Watson, O.M., *Proxemic Behavior*, Mouton, The Hague, Paris, 1970.
- Wilhelm, Helmut, *Eight lectures on the I Ching*, translated from German by Cary F. Baynes, New York, Princeton University Press, 1973.
- Whitehead, A.M., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, MacMillan, 1969.

PERSONALITY AND CHANGING OF THE POPULAR CULTURE

- abstract -

In the complex process of changings, among the components which cooperate in systemic maner, the individual has a special role. Not every individual is a personality in the traditional process of creation. Substantial majority of the participants, or the members of the group, respect traditional order, either in the development of a ritual process or in the manner of behaviour or even in daily activity of work.

There are a set of individuals who have the courage to break the traditional order or to propose a new element into the structure of an event of folkloric type. It's quite interesting that the *inovation* is considered by H. G. Barnett: "the basic of cultural change".

The author has a few oppinions collected in the field, from the old informants, in different ethnographical areas of Transylvania. The informants were over 80 years old in the (years) 70's, and they compare the world of their childhood and "our world after two World Wars". They remember the words of their grandparents and their parents, their advices as well as the social order in the frame of the collectivity they were living.

The role of the person into the structure of the group is recognised especially when a person is a personality and the membres of the group have a respect for him. The author remembers here the G. P. Murdock's idea expressed in the concept of LESOCUPETHY (from: Lerning, Society, Culture, Personality and Theory).

The diffrences between the processes of changing, belonging to the domains: *nature* and *culture*; genetical dimension and that of learning are also mentioned.

François Jacob's idea about the action of *integron*, in biology, works in the field of culture also, as the author writes. It is the same idea: "the many become one and are increased by one". "The art of process is to preserve order amid change, and to preserve change amid order", Whitehead A. N.

CONSIDERAȚII PRIVIND ROLUL MODELATOR AL CONFRERIILOR CARPATICE DE TINERET

Ca în orice tip de societate, și în cadrul comunității românești tradiționale individul trebuie să parcurgă mai multe *trepte* sociale în vederea integrării în "comunitatea de vârstă" și ulterior în colectivitatea sătească. Fiecare treaptă, fiecare *prag* implică anumite secvențe comportamentale, o suită de prescripții impusă de tradiție. Astfel de *rituri* înlesneau trecerea de la un stadiu al vieții omului la altul: copilărie, tinerețe, starea de fecior sau fată de măritat, statutul de gospodar căsătorit. Încă la începutul veacului nostru un celebru etnolog francez spunea că "riturile de trecere" marchează viața omului "de la leagăn la mormânt"¹.

Astfel de rituri de trecere intrau în funcție, îndeobște, în perioada sărbătorilor de iarnă când o nouă generație apărea în viața socială a satului. În vederea integrării în colectivitatea sătească, care nu se poate face oricum, ci după rânduiri îndătinate, tinerii se organizează în "cete" ceea ce presupune asumarea unor "roluri" prestabilite și săvârșirea unor "acte" tipice, realizate și de generațiile precedente. Aceste "acte" și "roluri" cu care comunitatea a investit noua "grupare de vârstă", nu sunt altceva decât *funcțiile* și *atribuțiile* cetei de feciori.

a. *Funcția* principală a cetei de feciori și indiscutabil cea mai importantă (din care decurg și celelalte atribuții) este aceea de *organizare a tineretului* din lumea satului tradițional în vederea preluării "legatului" cultural al comunității din care face parte (simboluri, valori, norme, coduri, semne, gesturi, formule etc.) și a transmiterii acestuia către generațiile următoare.

Deși cuvântul "ceată" în limba română are întotdeauna sensul de mod de organizare a oamenilor, se impune totuși o distincție. Dacă în domeniul militar sau economic asocierea indivizilor se baza pe o decizie personală, în "ceata obișnuielnică", tradițională, tinerii intrau obligatoriu, odată cu gruparea de vârstă din care făceau parte, iar în cadrul confreriei își asumau, așa cum subliniam ceva mai înainte, roluri prestabilite, săvârșeau acte tipice, realizate și de generațiile precedente. Acest mod de organizare tradițională în "cete" a tinerilor beneficiază de un mecanism psihic fondat pe "voința esențială,

organică, pe voința speței” - pe ”Wesenwille” după expresia lui Ferdinand Tönnies². Intrând în ceată, odată cu întreaga generație (îndcobește la 16-17 ani), tinerii formau cu adevărat o ”comunitate de vârstă” îndeplinind, totodată, funcții specifice în cadrul mai larg al spiritualității satești de la noi³. În general rămânea între ”ai lui” până la căsătorie, fie că avea 20 sau 25 de ani, factorul *vârstă* conjugându-se, în acest caz, cu altul de esență socială: starea civilă.

Principala ”misiune” a cetei române era însă aceea de educare a tinerilor în vederea executării obligațiilor sociale care le revine în cadrul vieții satești. Să nu uităm că între atribuțiile cetei de feciori se numără și organizarea principalelor obiceiuri tradiționale (strigarea peste sat, nunta, jocul duminical, nedeile, călușarii, împănarea boului, cununa la seceriș etc.) fapt ce denotă încă o dată grija colectivității satești de a transmite generațiilor următoare valorile sale perene. Odată ”inițiați” - buni cunoscători ai tuturor tradițiilor culturale ale comunității, tinerii vor putea asigura transmiterea acestora către generațiile următoare. Și cum fiecare generație își pune amprenta vremii sale asupra normelor culturale care guvernează comunitatea satească, ceata de feciori are întotdeauna *trăsături arhaice* conferite de tradițiile și datinile cărora este chemată să le dea viață, dar și altele *noi* de oameni vii, crescuți și pătrunși de cultura vremii lor. Se renunță la unele simboluri, se introduc altele păstrându-se un echilibru surprinzător între tradiție și inovație.

Această realitate socială și etnografică a atras destul de târziu atenția ”oficialității”⁴ la noi, tentativele de reglementare a organizării tineretului neavând sorti de izbândă⁵. De fapt, în spațiul românesc organizarea fiind de natură tradițională, locul statutelor este luat de însuși obiceiul ”cetei” care conține toate ”reglementările” necesare.

b. O primă îndatorire a cetei de feciori este aceea de a *iniția tineretul* în cântec, joc, datini și bunăcuviință țărănească în vederea integrării acestuia în gruparea sa de vârstă și a grupului de covârșnici în colectivitatea satească. Este cunoscut faptul că până la o anumită vârstă tineretul nu poate participa, din pricini biologice, la viața socială. El trebuie mai întâi să crească și să-și facă educația necesară în acest scop. Aceasta se face la început de mamă, apoi este preluată de către bărbații mai în vârstă, cu experiență. Odată ajunși la pubertate ”băieții și fetele parcurg un întreg ciclu de instrucție și încercări care constă în diferite procedee și ceremonii având drept scop, pe de-o parte, să transmită oamenilor tineri toate cunoștințele necesare odată cu trecerea în rândurile membrilor adulți ai tribului, iar pe de altă parte să le încerce deprinderea de muncă, priceperea de a înfrunta pericolele și altele. O serie de măsuri sunt destinate să-i călească pe cei supuși încercării și să-i învețe să suporte bărbătește nu numai insuccesele, ci și suferințele ... Sunt supuși inițierii atât băieții cât și fetele. Jucând un rol apreciabil în triburile mai înapoiate, inițierea

este înlocuită în fazele de dezvoltare a societății, prin alte forme de educație colectivă: uniunile de tineri, așa numitele case ale bărbaților sau "cluburile de celibatari" și altele⁶.

Fenomenul a fost constatat și studiat la aproape toate popoarele europene contemporane⁷, fiind mijlocul prin care, în anumite faze ale dezvoltării istorice, adulții instruiesc, înainte de a le primi în rândul lor, noile generații.

Traian Herseni, ca de altfel majoritatea cercetătorilor români care s-au ocupat de confreriile de tineret, consideră cetele de feciori "rămășița unor străvechi rituri de inițiere masculină și a unor <<cluburi de celibatari>>"⁸.

În încercarea noastră de a "detecta" elemente ale acestor străvechi rituri de inițiere masculină (probe de maturitate și bărbăție) ne oprim asupra câtorva momente din scenariul complex al cetei de feciori. Astăzi "băgatul la bute" - intrarea în rândul feciorilor, presupune doar împlinirea vârstei de 16-17 ani și cunoașterea unui repertoriu minimal de colinde și jocuri populare. În trecut, probabil, lucrurile s-au petrecut ceva mai puțin simplu, pentru primirea în rândul feciorilor, impunându-se cu siguranță, anumite *probe*. În majoritatea zonelor țării cetele de feciori mai păstrează câteva "resturi" ale unora din probele de bărbăție și riturile de primire în rândul juniorilor.

Ridicarea vătafilor, a *ghirăilor* și a *crășmarilor* (din zona Sibiului, Țara Oltului, Năsăud) atunci când sunt aleși, trebuie să fi fost mai demult un semn de primire a novicilor, al cărui rost a trecut la alegerea șefilor.

Tot în Țara Oltului se mai practică și azi *aruncarea în cergă*. "La Lisa aruncarea se face în ziua de Anul Nou; este aruncat fiecare fecior din ceată și uneori fetele îl răscumpără. La Sâmbăta de Sus e aruncat întâi vătaful apoi toți ceilalți feciori din ceată pe rând; la fel la Breaza. La Ucea de Sus obiceiul se mai practică dar alterat, trăind mai mult cu numele. Înainte el se practica și la Netotu"⁹. Deși astăzi aruncarea în cergă este privită ca un simplu joc, noi credem că inițial a fost și ea un rit de primire în rândul feciorilor.

Între probele de bărbăție care li se cereau tinerilor la intrarea în rândul feciorilor figurează - după aserțiunea lui Ion Mușlea - și *aruncarea buzduganului*. În favorul acestei ipoteze pledează și manifestările feciorilor din Schei la Bunavestire și Florii, pe care cercetătorii le-au numit "procesțiuni de pregătire". În ambele zile "feciorii care au de gând să se pună la Paști cu junii"¹⁰ urcă pe Coasta Prundului, unde joacă hora și aruncă buzduganul. Așadar, altădată, cei care mergeau pe Coastă la Blagoveștenii și Florii erau băiețandrii care vroiau să intre în ceata feciorilor și ieșeau să se exerseze în aruncarea buzduganului și jocul horei. Sunt ceremonii și "probe" despre care Mircea Eliade afirmă că "dezvăluie existența unei structuri inițiatice" și că prezintă "cazul unor supraviețuiri camuflate a riturilor de inițiere"¹¹.

Asemenea probe vizau cu siguranță și inițierea puberilor într-o posibilă carieră de vânători și de ostași. Tânărul trebuie pregătit pentru viață și în consecință, la nevoie, trebuie să lupte, să se apere și să apere familia, urmașii și comunitatea.

În "programa" de inițiere a tinerilor figura cu siguranță și educația artistică vizându-se, îndeobște, conturarea unei personalități complexe în stare să preia "legatul" cultural al comunității sătești.

Inițierea în cântece, dansuri și obiceiuri specifice comunității se făcea la *judie* sau în *șezătoare* (în multe localități organizată chiar la *casa junilor*) sub îndrumarea unui bărbat matur - *tata feciorilor*, bun cunoscător al repertoriului de colinde, cântece și dansuri locale. Adeseori era prezentă și soția acestuia care-și ajuta soțul în procesul de inițiere și "instrucție" a tinerilor.

Odată încheiat procesul de integrare a indivizilor în gruparea lor de vârstă, tinerii organizați în cete trebuiau să-și facă intrarea în colectivitatea sătească. Integrarea în viața comunității se efectua tot printr-un "examen" care începea odată cu ajunul Crăciunului. Colindatul cetei, jocul în mijlocul satului, șirul neîntrerupt de ospete și celelalte rituri și ceremonialuri legate de sărbătorile de iarnă se constituiau într-un interminabil număr de "examene", de probe de maturitate. Cetașii erau priviți și "notați" în fiecare familie, în fiecare casă din sat.

Atribuția fundamentală a oricărei cete de feciori - "scosul fetelor la joc" se derula conform unui anumit ritual: fetele se opuneau la început, apoi erau "obligate", "scoase cu forța" la joc. "Ele (fetele tinere) vreau să fie băgate în joc, dar așa e legea să nu se lase în ziua dintâi. În prima zi nu vin gătate la joc, dar a doua zi ... joacă în bună regulă"¹². Ne aflăm și aici în domeniul vast al comportamentelor ceremoniale atât de cunoscute în lumea satului tradițional, unde până și modul de întâlnire a feciorilor cu fetele este reglementat. Intrarea în horă a unei "fete mari", pe care părinții "o scoteau în lume" nu se putea face "oricum" și "oricând", ci după anumite practici și reguli de natură tradițională. În Vizantea Răzășească din Vrancea fetele nu intrau în joc decât la hora de la sărbătorile Crăciunului. Cel dintâi semn prin care se arăta grupului social că o "copilă" a ajuns "fată mare" era modul cum își făcea pieptenătura. "Fetele mari" se pieptăneau cu cărare, lăsându-și coade lungi pe spate, împletite în "cinci vițe". O astfel de pieptănătură semnală tuturor că fata este de "scos la joc", deci pregătită și pentru "măritiș". În timpul verii "copilele" care deveniseră "fete mari" mergeau la joc, dar numai să privească: în joc nu intrau și nici băieții nu le îndemneau la așa ceva. În schimb în preajma sărbătorilor Crăciunului flăcăii din sat cercetau și aflau care sunt fetele îndreptățite să "iasă la horă" și sunt învoite pentru aceasta și de părinții lor. Le poftesc în horă, mai întâi fetele refuzând fiindcă "le e rușine", până când flăcăii insistă trăgându-le de mâini, cu forța să joace. De-acum la marile sărbători - Crăciun, Anul Nou, Paști - fetele erau obligate să dea cetei de flăcăi un *colac*. După numărul acestor

colaci flăcăii țineau socoteala fetelor mari de măritat¹³. Așadar "scosul fetelor la horă" are loc în cele mai multe localități a doua zi de Crăciun - zi dedicată în întregime fetelor¹⁴. Acum are loc masa fetelor, orânduită într-un chip deosebit, ospăț la care fetele aduc "cinstea" destinată "cetei", care constă, de obicei, dintr-un *colac*, alimente gătită - friptură, plăcinte, mai rar și băutură, pe care le predă judei. În zona dintre Sibiu și Blaj¹⁵ fetele aduc și un "măr" frumos împodobit, asemănător celui de la nuntă, pe care judele îl "aurește" odată cu intrarea fetei la masă. Fiecare fecior se așează la masă cu "aleasa" sa, ospătându-se și petrecând laolaltă. La sfârșitul mesei "scot jocu-n curte", moment de maximă încărcătură emoțională în care junii "bagă fetele în joc"¹⁶. Dincolo de emoția justificată generată de intrarea tinerei fete în rândul celor "de măritat" ca și de asistența extrem de numeroasă ("tot satu"), "scosul fetelor la horă" este momentul intrării în viața satească a unei noi generații de fete, moment cu deosebite repercursiuni asupra întregii comunități. Ochiul și unghiul din care este privit acest ritual diferă de la o categorie de persoane la alta: într-un fel își privesc odraslele părinții, cu alți ochi se uită la fete posibilele soacre și cu totul altul este unghiul din care le privesc sătenii ceilalți. Tocmai de aceea momentul *intrării în joc* este pregătit cu mult timp înainte. Fetele mari, în special acelea care urmau să intre în horă la Crăciun, trebuie să-și termine de cusut *iia* sau *cămașa nouă*. Motivele ornamentale, cromatice, îmbinarea culorilor, erau ținute "în mare taină", fiecare casă devenind, în postul Crăciunului, un "laborator" individual de creație. Vrednicia și bunul gust aveau să fie apreciate de flăcăi și mamele lor, numai la "jocul de la ceată", jocul duminical fiind întrerupt de-a lungul postului.

Intrarea fetelor în joc era însoțită, în aproape toate localitățile arădene, de un ceremonial la care grupul de feciori organizați în ceată erau primii care jucau fetele nou venite și participau la petrecerile organizate de familiile acestora.

"O fată găsea opt feciori. Fata juca cu un fecior <<trei rânduri>>. Eu am jucat cu opt feciori la joc, în ordine pe care nu o uitam în nici o duminică: Sârb Gheorghe, Ostoia Gheorghe, Tripa Gheorghe, Boroneț Gheorghe, Dragomir Gheorghe, Bretean Nicolae, Tărsăndan Gheorghe și Ardelean Mitru. Cu primul cu care stam, jucam primul și ultimul joc, după aceea mă duceam acasă. În joc am intrat la etate de 15 ani, 1947. Am găsit un ficior, un văr Sârb Gheorghe, care a căpătat alți opt feciori care vor juca cu mine. După aceea i-am dat o batistă la cel care m-o băgat în joc și i-am chemat la mine acasă la un aldămaș, la o scurtă petrecere, unde-o vinit și highighișu cu broancășie"¹⁷.

În județul Botoșani¹⁸ scoaterea la horă se făcea în timpul sărbătorilor de iarnă, la jocul organizat de Crăciun. Momentul era pregătit dinainte, feciorul, care scotea fata la primul ei dans de perechi venea în seara de ajun cu alți flăcăi la "urat". Mama fetei cocea un *colac* bogat ornamentat pe care-l dăruia acestui

flăcău. Dacă altul, mai abil, "înhață" colacul, gestul echivala cu o declarație limpede de dragoste, și intenții de căsătorie.

În societatea tradițională codul de semne care indica etatea îl purta fiecare persoană și era exprimat atât prin îmbrăcăminte (piese specifice de port, culoare, ornamentică, croi, câmpuri ornamentale etc.), pieptănătura și podoabele capului (împletirea părului, purtatul cârpei), al broboadei sau basmalei etc.), cât și prin comportamentul cotidian al individului (participarea la diferite activități, la șezători, la cetele de feciori, ierarhie strictă la hora satului și la repartizarea stranelor în biserică, efectuarea actelor rituale etc.). Codul vârstei diferă de la zonă la zonă, uneori de la sat și cuprindea un număr de semne infinit. În lumea satului toți cunosc codul și în consecință îi răspund. În *Zarand*, spre exemplu, *purtatul brâului* ("încinsul pentru întâia oară") este asociat în portul fetelor, cu perioada ieșirii în viața socială a satului, primul act constituindu-l "intratul în joc". Era cu alte cuvinte, un moment de inițiere, brâul semnificând, alături de alte piese de port, o componentă a ritului de trecere de la o vârstă la alta¹⁹. La Drăguș - Făgăraș, fetele băgate-n joc, poartă "*păstura* pe dos și șorț cu flori și fodori"²⁰.

În sistemul de comunicare al satului tradițional un loc aparte l-au jucat *cojocul* și *sumanul*, piese legate de momentul inițierii, prima investire a tineretului cu toate piesele de port, cu toate atributele celor maturi, făcută cu ocazia intrării în joc. Acest moment însemna și desprinderea din cadrul familiei și integrarea în viața socială a comunității: "Când ai *cojoc* și *suman* poți ști că ești fecior mare, poți intra în joc și în ceata feciorilor"²¹.

Podoabele - diferențiau în primul rând grupele de vârstă ale purtătoarelor, condiția lor economică, socială și mai ales comercială. Mărgelele "spărgurii" ("venețiene") răspândite în Bihor, Sălaj, Apuseni, Maramureș și Țara Oașului, provenind din Italia sau de la hutele de sticlă din Bosnia, erau considerate principala podoabă în portul fetelor când intrau prima oară în joc, constituind adevărata marcă a unei etape de inițiere, de trecere de la o vârstă la alta, de la o anumită stare la alta, așa cum relatează informatoarea Maria Andru din Giulești (Valea Crișului Pietros): "la anii când se gătau fetele cu zgărzi și mărgele spărgurele, intrau și în joc. De la vârsta aceea începeau să fie căutate de pețitori"²². În Banat *salba din monede* de argint era asociată "câpiței de bani" (tulbent pe care erau montate până la 2 kg monede) întâlnită în portul fetelor care intrau în joc. În dans, ritmul era punctat de clinchetul produselor distinctive, marcând acest moment de trecere din viața tinerelor fete²³.

Iată cum lumea satului împarte cu mare strictețe *rolurile* între generații și sexe. Participarea la muncă, asigurarea continuității biologice a familiei, educarea și transmiterea experienței către tânăra generație erau obligații precis delimitate pe criteriul vârstei. "Împărțirea rolurilor sociale pe vârste și sexe,

pornind de la baza lor naturală (forță fizică, predispoziții, sexualitate, maternitate etc.) a fost un criteriu plauzibil pentru emanciparea graduală a individului și pentru a evita, în mare parte, conflictele dintre generații”²⁴.

c. Funcția apotropaică și de propitiere

Pretutindeni anul a fost ca un ciclu care avea un început și un sfârșit. La trecerea de la ciclul vechi (anul vechi) la ciclul nou (anul nou) se desfășura un spectaculos ritual care urmărea, în esență, renovarea simbolică a lumii.

Înnoirea anului cuprindea ideea perfecțiunii începuturilor, a beatitudinii ”vârstei de aur”, motiv pentru care oamenii tuturor timpurilor așteptau cu mare nerăbdare sosirea noului an. Renovarea anului cuprinde ciclul celor 12 zile (25 decembrie - 6 ianuarie) intersectat la mijloc de momentul culminant - al ”tăierii” timpului, la miezul nopții dintre anul vechi și anul nou. În mentalitatea arhaică populară, ciclul sărbătorilor de iarnă corespunde cu ciclul sărbătorilor de renovare a anului, care începea cu Crăciunul și se termina cu Boboteaza, prefătată de ajunuri. Cele 12 zile se pare că reprezintă o reducere simbolică a anului solar de 12 luni, o concentrare a timpului astfel încât o zi să echivaleze cu o lună.

Iată ce cuprinde, după Ion Ghinoiu²⁵, ritualul de renovare a timpului: sacrificiul ritual al unui animal, pregătirea unor mâncăruri rituale, stingerea și aprinderea rituală a focurilor, practici și manifestări orgiastice, jocuri cu măști, sărbători nocturne și priveghiuri, întoarcerea morților printre cei vii, egalitatea supușilor cu stăpânii, strigatul peste sat, practici de fertilizare a ogoarelor, vitelor și oamenilor, prevestiri și pronosticuri, jocuri de noroc, deschiderea cerului, întocmirea calendarelor meteorologice, practici pentru izgonirea spiritelor malefice, alungarea morților la lăcașelor lor.

Cunoscând concepția populară potrivit căreia tinerii colindători organizați în cete sunt un fel de vrăjitori²⁶, ”oaspeți buni”, cu puterea de a săvârși miracole, în lumea satului românesc intrarea în noul an se făcea prin ceata de feciori, grup omogen ce exprima gradul cel mai înalt de vitalitate de care dispunea comunitatea - *vârsta de voinic*. T. Herseni crede că ”această trăsătură de *vitalitate* maximă a cetelor de feciori este cheia întregului complex de obiceiuri care ne preocupă fiind vorba de o forță care, în concepțiile magico-religioase străvechi, avea puterea de contaminare, fie de întărire sau de înviorare a oamenilor, fie de fecundare sau fertilizare magică a câmpurilor, dobitoacelor și a ... femeilor”²⁷.

Ideea este întărită și argumentată de Petru Caraman care aduce în discuție aspectul atât de specific al colindatului de ”datină senină care deschide omului larg perspectiva optimistă a împlinirii de dorințe și de idealuri, iar pe de altă parte funcția de mesageri ai fericirii, pe care o au executorii ei ... un fel de magicieni cu puteri oarecum supra-pământești față de ceilalți oameni din comunitatea lor”²⁸. Rolul augural extrem de important ce li se atribuie

colindătorilor în lumea rurală nu poate fi despărțit de datina atât de cunoscută la români, dar și la popoarele învecinate, a *primului oaspete* din dimineața zilei care începe anul²⁹.

Dincolo de substratul magic, remarcăm o permanentă plăcere a întregii colectivități de a avea o legătură sau alta cu ceea ce reprezintă o culme a vieții, cu vârstele care se găsesc "în floare". Gesturile calde, de infinită plăcere cu care este înconjurată pretutindeni ceata, conduce la ideea că fetele noastre mai au încă sentimentul precis al unui *bine* (confuz, dar care umple inimile oamenilor de bucurie) ce derivă din desfășurarea acestor obiceiuri executate de feciori.

Iată de ce în centrul sărbătorilor de iarnă stă și acum ceata de juni "floarea feciorilor" din sat, grupul de tineri chemat prin tradiție să dea viață riturilor și ceremonialelor de renovare simbolică a lumii.

d. Între funcțiile sociale pe care cetele de feciori le-au îndeplinit până nu demult se numără și aceea de *învățare a cooperării* și subordonării față de autoritatea informală (neoficială)³⁰. Amintim în acest sens exercițiul de ordin social pe care adolescenții îl îndeplinesc cu ocazia celor 12 zile "dintre ani" prin asocierea în cete cu o ierarhie bine structurată, cu o gazdă comună, activitate colectivă și gospodărie devălmașă de venituri și cheltuieli. Este prima desprindere a tânărului de familie, uitată aproape complet în această perioadă și totodată cea dintâi subordonare față de altă autoritate (*judele cetei*) decât cea parentală.

O examinare mai atentă a formelor sub care apare mănunchiul de date rituale de care am amintit mai sus, ne aduce unele lămuriri asupra acestei funcții a cetei de feciori. În ordine cronologică adunatul vinului, însoțit de un ceremonial dintre cele mai pitorești, constituie primul act din cadrul "buții" din sudul Transilvaniei. Amintim că strânsul vinului se face întotdeauna în prima duminică după culesul viilor, în așa fel ca fiertul vinului să nu înceapă "până se adună vinul la "bute", că-i ghine să hiarbă tot laolaltă"³¹. Strânsul vinului laolaltă, ideea colaborării, a iertării celor întâmplare înainte³² ne îndreptătesc să considerăm "ceata" feciorilor un complex de rituri de purificare, practicat cu scopul îndreptării asperităților dintre membrii comunității, al refacerii purității gentilece.

Petrekerile și ospetele care se țin lanț, schimbul de delegații întâlnit mai cu seamă în centrul³³ și sudul Transilvaniei³⁴ întărește ipoteza noastră. Descifrăm aici aceleași gesturi ce simbolizează împăcarea, înlăturarea disensiunilor dintre membrii comunității, dorința de cooperare.

Toate acestea ne duc cu gândul la complexul de petreceri ce aveau loc cu prilejul saturnaliilor la romani, petreceri ce aveau pretenția să dea lumii un ideal de viață veselă și lipsită de griji, icoana legendarei domnii a lui Saturn pe pământ³⁵.

Unul din caracterele de frunte ale acestei sărbători era ștergerea totală a diferențierii dintre clase: "Orice deosebire dintre oamenii liberi și clasa servilă era atunci desființată. De aici o temporară egalizare a claselor ..." remarcă într-un

document studiu Petru Caraman³⁶. Zilele acestei sărbători purtau numele de "unctae dies" (datorită banchetelor care se țineau lanț) și "matidae dies", fiindcă la ospetele saturnalice se bea mult. Saturnalia era și "sărbătoarea prieteniei și împăciuirii între oameni. În timpul acesta toate dușmăniile tac ... orice prilej de dezbinare este evitat, cea mai frățească armonie domnește între oameni"³⁷.

De fapt la români întregul ciclu al sărbătorilor de iarnă se desfășoară sub semnul prieteniei și al bune înțelegeri.

Deși unele funcții ale cetei au fost preluate în timp de alte forme de organizare, constantă a rămas însă disponibilitatea tineretului spre neutralizarea conflictelor dintre semeni, spre cooperare.

Dintre funcțiile sociale pe care ceata de feciori le mai îndeplinește încă, cea *justițiară, de exercitare a controlului social*, mai poate fi întâlnită în majoritatea zonelor etnografice ale țării. Am văzut că ceremonialul de organizare a cetei se desfășura în două etape: etapa de primăvară, echinocțială, de la Paști și cea de iarnă, solstițială, de la Crăciun și Anul Nou. Riturile de trecere de la adolescență la maturitate, marcate prin "intratul în horă" - la Paști, trebuiau să preceadă riturile de intrare în ceata de feciori care aveau loc la solstițiul de iarnă. Intrarea în ceata de feciori dădea tinerilor drepturi, și îndatoriri social-culturale proprii statutului din care făceau parte. Alături de obligativitatea asigurării pazei satului și organizarea ceremoniilor festive de peste an, ceata avea dreptul de a aplica și unele sancțiuni în cadrul confreriei, precum *admonestarea, bătaia în fața obștii* sau chiar *eliminarea definitivă din "asociație"*. Acest tip de "judecată represivă înăuntrul cetei"³⁸, cu efecte restrânse, viza încălcarea dispozițiilor ierarhice, lezarea onoarei grupului, scandaluri etc. și era aplicată, îndeobște, de către *jude*. Uneori, precum în Susenii Bârgăului³⁹ (Năsăud) se întâlneau dregători pentru aplicarea pedepselor: doi "căprari" sau "hocnogi". În alte zone, precum Banatul, întâlnim *chinezul* și *voievodul*, care au misiunea de a pedepsi ("a globi") pe cei ce nu-și fac datoria⁴⁰.

Prin "glumele" pe care feciorii și le permiteau la adresa "fetelor bătrâne" - agățarea unui "moșuț" (manechin) la poarta casei acesteia, ceata exercita un autentic control social asupra ratei nupțialității (numărul căsătoriilor) în comunitatea rurală.

Mai importantă, sub raportul conținutului și formei este judecata feciorilor la nivelul întregii comunități sătose, efectuată prin ceata de strigători la date fixe din an: lăsatul postului (secului), Sfântul Gheorghe, luna sau joia de după Paști. În acest caz aplicarea "sancțiunilor" se făcea sub directă supraveghere a *sfatului bătrânilor* "pentru a îndrepta satul"⁴¹, urmărind să moralizeze poporul cum nu putea să o facă "nici legea, nici frica de pedeapsă, nici o autoritate"⁴².

Există în această situație o strânsă legătură între ceata de bătrâni, care fac parte din "sfatul satului" și ceata de strigători, care fac parte din ceata de feciori.

Bătrânii hotărâsc conținutul judecății și dezleagă moral pe cei ce vor striga peste sat "Numai ce iese din sfatul bătrânilor e bun de strigat. Aceasta este ceea ce am numit eu *Tribunalul satului*. Într-adevăr un tribunal sau mai bine o curte cu jurați în toată legea. Sentința vâtafului, numit când "maure", când "crai" pentru strigătorii din ceată "este fără apel și este valabilă până la anul ..."⁴³.

Cercetătorii⁴⁴ formelor arhaice care privesc strigările justițiare consideră că avem de-a face cu un "transfer de prerogative judiciare" din partea bătrânilor satului către comunitatea de vârstă a feciorilor - ceata. Ca să-și poată duce la bun sfârșit obligațiile ei de "judecători ai apucăturilor", ceata de strigători trebuie să rămână necunoscută satului. De aceea activitatea lor de tipul "strigărilor peste sat" avea loc pe întuneric, în vârful unor dealuri, după căderea nopții. Aceasta este "o tehnică străveche de acțiune criptică", în care atât "judecătorii" cât și "inculpații" nu se vedeau, ci numai se auzeau. Astfel judecătorii aveau toate șansele să-și mențină independența de spirit, să nu fie tulburați în acțiunea lor justițiară, iar cei judecați să fie confundați de ascultători, să primească loviturile morale numai în fața conștiinței lor.

În substanța ei satirică strigarea peste sat nu evita pe nimeni, demascând tarele personale care pot deveni sau au devenit defecte sociale în comportamentul individual, familial sau sâtesc. Tema principală rămâne, însă, aceea a "normelor tradiționale privitoare la căsătorie"⁴⁵ incluzând atât comportamentul din perioada relațiilor prenuptiale, cât și cel de după nuntă.

În esența lor strigările justițiare prezentau un dublu caracter *preventiv* și *punitiv* totodată, menținându-se în majoritatea cazurilor la nivelul "resentimentelor" enunțate sub formă de proverbe, locuțiuni, ghicitori și frânturi de texte. "Ca instituție de judecată populară care atrăgea atenția asupra vieții ilicite și a sancțiunilor represive ale opiniei publice, proverbul strigat a exercitat, în numele cetei de vârstă și sex, cu aprobarea tacită a sfatului de bătrâni și sprijinul moral al întregii comunități, o influență dominantă în viața juridică a satului românesc"⁴⁶.

f. O ultimă funcție a cetei de feciori (pe care ne-am propus s-o luăm în discuție), dar în ordinea importanței - una de căpetenie, este aceea de *divertisment*, și de *facilitare a închegării noilor familii*.

Am amintit într-un capitol precedent că relațiile statornicite între ceata de feciori și fetele de măritat erau de o factură specială, de natură bivalentă, sub semne contrare: o relație, în același timp de prietenie și bunăvoință, dar și de pândă și suspectare, de atenție la greșeli. De aici "un joc bine ascuns, dar strâns și aspru, un fel de "care pe care", de a se surprinde, de a nu se lăsa, de a nu se cruța"⁴⁷. Sub aspect social, ceata asigura petrecerile tineretului care se țin lanț de la Crăciun până la Sfântul Ion. Aici fetele și feciorii apăreau împreună, fără nici o disensiune, fără nici o deosebire. Socoteau că sunt tineri, că e "vremea

lor” ”și-apoi era sărbătoare și iarnă încât aveau timp de așa ceva”⁴⁸. În numeroase momente din desfășurarea cetelor apărea, însă, o oarecare tensiune și luptă între cele două categorii ale tineretului - fetele pe de-o parte și feciorii pe cealaltă parte. ”Lupta” se ducea în special în vederea căsătoriei. Fetele fiind maturizate ”coapte”, ca să nu ”se treacă” vroiau să se mărite, ”asistate” din umbră, binențeles, de mame. În perspectiva Cășlegilor care se apropiiau, mamele fetelor de măritat făceau eforturi vădite să atragă atenția asupra fetei și a casei lor de ”oameni harnici, vrednici și de omenie”. Feciorii, pe de altă parte, cu mamele, neamurile și prietenii lor, vroiau și ei să se însoare, să intre în ”rândurile oamenilor”. Dacă fata vroia să se mărite, iar feciorul să se însoare, nici unul nu voia să facă acest lucru oricum și cu oricine. De aceea începea lupta între cele două sexe, cu taberele respective pentru căsătorie. ”Lupta era surdă, dar aprigă, incomparabil cu ceea ce se spunea și se arăta, adică se lăsa să se vadă. Era vorba de o luptă manevrată și dusă mai mult din umbră, în și din culise, care totuși trecea și pe față, chiar dacă îmbrăca, cel puțin în aparență, forme mai blânde”⁴⁹. Iată, avem aici unul din aspectele principale ale complexului de obiceiuri legate de ceata de feciori și anume această verificare reciprocă a ”partidelor” de căsătorie cu pretenții destul de mari față de fetele de măritat (atât sub aspect material cât și moral) și ceva mai blânde față de băieți.

Nu trebuie neglijată nici lupta efectivă care se ducea, pe plan de concurență între tinerii de același sex, ceea ce complica destul de mult lucrurile (întreceri, laude, provocări, certuri și chiar încăierări etc.), mai ales dacă ținem seama și de participarea neamurilor, o realitate foarte puternică în societatea rurală de tip tradițional. Lupta dintre cele două sexe pe plan selectiv și între indivizi de același sex - pe plan de concurență, se desfășura - alături de cooperare, de la debutul și până la ”spargerea” cetei. Colacii de la fete erau ”însămnați”, apoi examinați de ceată cu un interes aparte, urmând ”critica”, pozitivă sau negativă, după caz. Alimentele aduse la ceată, sau în unele sate⁵⁰, ”cununile” făcute de fete, se bucurau de același ”tratament”. Purtările fetelor - la joc, la masă, sau ”în grajd”⁵¹ nu erau mai puțin examinate. Aceste suporturi de simpatie și tensiune dădeau sărbătorilor de iarnă un caracter ușor dramatic cu tot felul de intrigi și conflicte, cu deznodăminte vesele și nu o dată triste. Totuși în fața ”lumii” petrecerile tinerilor aveau aspectul unor adevărate nunți colective, încărcate de fast și ceremonial. Feciorii din cetele de colindători se îmbrăcau cu cele mai frumoase costume, iar judele și crâșmarii purtau ploști cu băutură și închinau ca la ”uspețe”. Casele gospodarilor cu fete de măritat ”sclipeau” de ordine și curățenie, iar interioarele locuințelor erau adevărate expoziții de artă populară. Întocmai ca la nuntă, la poarta casei unde avea loc ”ceata” se puneau brazi cu ”cănaci” în vârf. Jocul de la ceată, cu scoaterea fetelor la horă⁵², se derula după ritualuri bătrâne pline de subînțelesuri și gesturi ancestrale. Prin acest ritual de inițiere se trecea în rândul ”fetelor mari”, bune de măritat. Ospățul organizat la gazdă, după colindat, avea de asemenea, caracterul

unei nunți: fetele "ghirăului"⁵³ în semn de mare cinste sunt aduse "cu muzica", la masă fiecare fecior se așeza cu "aleasa" sa, iar după "uspătu din casa cu cinste" jucau "în șură" sau "în luncă" până seara târziu. Firește, de la o zonă la alta a țării, existau particularități, dar schema ritualului rămâne neschimbată.

Toate acestea, alături de "eforturile"⁵⁴ fetelor din șezătoare (de-a lungul celor șase săptămâni din postul Crăciunului) nu sunt altceva decât secvențe dintr-un amplu scenariu de "repartizare" a partenerilor pe cupluri, de instituționalizare a relațiilor prenuptiale și de pregătire a viitoarelor familii. Împreună cu fetele de la șezătoare, adeseori organizate într-o adevărată ceată feminină, ceata de feciori a avut un rol foarte important - în eliminarea, aproape totală, a celibatului din satul românesc de altădată.

Funcțiile ceteei, pe care le-am prezentat mai sus, poate și dintr-un ușor exces de didacticism, coexistă în cadrul aceluiași complex de obiceiuri, numai că în unele zone sau în anumite perioade istorice s-a pus accent pe o funcție, în altele pe o alta, adeseori în detrimentul celorlalte, dar peste tot au fost și sunt "văzute" ca o obligație exclusivă a feciorilor.

NOTE

1. Arnold von Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909.
2. Septimiu Chelcea, *Ferdinand Tönnies și sociologia românească*, în *Viitorul Social*, septembrie-octombrie, anul LXXXI, 1988, p.447.
3. Ion Chelcea, *Obiceiuri, comunitate, cultură populară*, în *Transilvania*, 1938, p.12.
4. Ion Chelcea, *Organizarea tradițională a tineretului în viața satelor noastre în Revista Fundațiilor Regale*, IX, 1942, p.343.
5. Pornind de la statutele brudesschaft-urilor săsești Ion Codru Drăgușanu redactează la 1864 un Regulament vătășesc încercând să așeze pe baze noi cetele de feciori din Țara Oltului. Această inițiativă nu e făcută decât "să doneze practici cu mult mai vechi din Ardeal" (I. Chelcea, *Organizarea tradițională ...* p.343), ecoul ei în rândul populației rurale lipsind aproape total. Al doilea regulament care a încercat să "reglementeze" trecerea de la copilărie la adolescență a fost acela al junilor din Scheii Brașovului datând din anul 1894. (Vezi Ion Mușlea, *Obiceiul junilor brașoveni*, Cluj, 1930, p.108-113). Din 1903 cunoaștem și *Pravila junilor* din Cârța publicată în revista *Familia* de la Oradea (cf. Amadeus, Crăciunul și Boboteaza la sate, p.580-582). Un Regulament de organizare a tinerimii adulte din parohia Săliște, publică la 1916 și istoricul Ion Lupaș, pe atunci protopopul săliștei Sibiului.
6. Lily Weiser, *Altgermanische Jünglingsweiche und Männerbunde*, Bühl, 1927 și Heinrich Schurtz, *Alterklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gessellschaft*, Berlin, 1902. Apud: T. Herseni, *Forme străvechi ...* p.301.
7. Vezi: W. Koppers, *Die Anfänge der menschlichen Gemeinschaftsleben*, Wien, 1921; R. L. Lowie, *Primitive Society*, New-York, 1921; Alexander Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, în *Wiener Beiträge für Kulturgeschichte und Lingvistik*, Wien, 1936; E. Damann, *Die Religionen Afrikas*, Bonn, 1963; G. Mensching, *Soziologie der grossen Religionen*, Bonn, 1966. G. Dumezil, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1960.
8. T. Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p.301.
9. I. Mușlea, *Obiceiul junilor brașoveni*, Cluj, 1930, p.93-94.
10. Ibidem.
11. Mircea Eliade, *Istoria religiilor și culturile populare în Anuarul Arhivei de Folclor*, VIII-XI, 1991, Cluj-Napoca, p.44-45.

12. T. Herseni, *Ceata feciorilor din Drăguș*, în *Sociologie românească*, I / 1936, București, p.12.
13. A. Motomancea, *Hora fetelor, un străvechi obicei din Vizantea Răzăsească (Vrancea)* în *Buletinul Atlasului Etnografic al României*, nr. 7 / 1980, p.125-127.
14. În lucrarea *Die volkstümliche Kultur Europas in urher geschichtlichen Entwicklung* (1926), etnograful german A. Haberland, susține că feciorimea reglementează trei forme ale vieții sociale a tinerilor: dragostea (participarea la horă și raporturile cu fete) raportul de cult cu vechile puteri ale naturii și purtarea de arme.
15. I. Moise, *Butea junilor*, Sibiu, 1976, p.38 (localitățile Cut, Răhău, Jina ș.a.).
16. La Drăguș (Făgăraș) o fată este considerată "băgată-n joc" numai în momentul în care a fost "băgată pe sub mână" de un fecior din ceată. (Herseni, *Ceata ...*, p.11).
17. Viorel Nistor, *Folclor coregrafic*, vol. I. Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din România, București, 1991, p.20 (informator: Sârbu Vioara, Cuvin (jud. Arad).
18. AFES, Informații provenite din județul Botoșani (Cernești și Hlipiceni) comunicate de cercetătoarea Rodica Ropot de la Muzeul Etnografic al Moldovei, Iași (1991).
19. Maria Bocșe, *Mutații contemporane privind funcțiile și semnificațiile portului popular transilvănean*, în *AMET* pe anul 1978, p.263.
20. T. Herseni, *Ceata de feciori din Drăguș ...*, p.12.
21. Maria Bocșe, *Mutații ...*, p.269.
22. Ibidem, p.270.
23. Ibidem, p.271.
24. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Ed. Meridiane, Buc. 1988, p.114.
25. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Ed. Meridiane, Buc. 1988, p.121-122.
26. Petru Caraman, *Descolindatul în sud-estul Europei* în *Anuarul de folclor* II/1981, Cluj-Napoca, p.81.
27. T. Herseni, *Forme străvechi ...*, p.131.
28. P. Caraman, *Descolindatul ...*, p.83-84.
29. În virtutea unei vechi tradiții și Crăciunul este considerat (în multe zone ale țării) ca început al anului.
30. Ion Chelcea și Septimiu Chelcea, *Tovărășiile tinerilor ...*, p.102.
31. Ilie Moise, *Butea junilor ...*, p.41.
32. Vezi T. German, *Tovărășiile de Crăciun ale feciorilor români din Ardeal* în *Anuarul Arhivei de Folclor*, V, 1939, Cluj, p.74. "În Dejanie obiceiul să se fure porțile numai de la cei certați între ei. Ele sunt schimbate, ca astfel cei certați să fie nevoiți în ziua de Anul Nou să meargă unul la altul să-și ia poarta - prilej de împăcare".

33. I. Chelcea, *Lăutărenii ...*, *Apulum*, 1967, Alba Iulia.
34. Ilie Moise, *Butea junilor ...*, p.27.
35. James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. IV, Editura Minerva, București, 1980, p.237-238.
36. Petru Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, Iași, 1931.
37. Ibidem.
38. Romulus Vulcănescu, *Etnologie Juridică*, Editura Academiei ..., București, 1970, p.252.
39. Susenii Bârgăului - BN (Informații comunicate de prof. Maria Holbură - 1987).
40. Ion Chelcea, *Dregătoriile în organizarea tradițională a cetelor de feciori din țara noastră*, în *Studii și comunicări* -V-VI, Satu-Mare, 1980/81.
41. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, p.252.
42. George Coșbuc, *Tribunalul satului*, în *Universul literar*, XX, 1902, nr.52, republicat în *Dintr-ale neamului nostru*, București, 1903, p.131-135.
43. George Coșbuc, *Tribunalul satului ...*
44. Nicolae Drăgan, *Cuvinte și obiceiuri*, 1933, Gabriel Manolescu, *Un obicei străvechi: strigarea peste sat*, în *Folclorul literar*, Timișoara, I, 1967, p.111-150, Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, 1970.
45. S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. I, București, 1898, p.278.
46. Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p.266.
47. T. Herseni, *Forme străvechi ...*, p.127.
48. Mărginimea Sibiului (AFES, convorbire cu folcloristul sibian Ion Albescu, consemnată în 14.04.1992).
49. T. Herseni, *Forme străvechi ...*, p.124.
50. Porcești, (AFES, convorbiri cu Ion Albescu, 1992).
51. Ilie Moise, *Butea junilor ...*, p.21-22.
52. A. Motomancea, *Hora fetelor - un obicei străvechi din Vizantea Răzăsească (Vrancea) ...*, p.127. "De Anul Nou sunt invitate să joace numai "fetele scoase la horă", fără băieți, iar zaraful și colăcerul intrând în mijlocul horei încep să le cinstească pe rând cu un pahar de vin, din care fetele doar gustă, o bucată de colac și câteva bomboane. Sunt cinstiți apoi cu vin și cei din asistență".
53. Ilie Moise, *Butea junilor*, p.20.
54. Vezi: Monica Brătulescu, *Ceata feminină în REF*, 1, 1978 și Nicolae Bot, *Șezătoarea în zona Năsăudului în AMET*, 1972, Cluj-Napoca, p.311-338.

Beiträge zur Erzieherischen Rolle der Burschenschaften im Karpatenraum - Zusammenfassung -

Die Studie stellt ein Kapitel der Arbeit Die Burschenschaft bei den Rumänen dar - einer Dissertation (wiissenschaftlicher Berater Hochschulprofessor Dumitru Pop), die am 19. Februar 1993 an der Philologiefakultät der Universität Klausenburg (Cluj-Napoca) verteidigt wurde, um den Dokortitel im Bereich der Ethnologie zu erwerben.

Von dem Gedanken ausgehend, daß die Burschenschaft Vereine archaischer Art sind, die danach streben in eine andere Altersgruppe überzuwechseln, beschreibt der Verfasser in der vorliegenden Arbeit die Rolle und die Merkmale, mit denen die traditionelle Gemeinschaft diese Altersgenossenschaft versehen hat:

a) Die Hauptaufgabe und die bedeutendste Funktion, aus der auch die übrigen Merkmale der Burschenschaft entspringen, ist jene des Organisierens der Jugend mit der Absicht, das geistige kulturelle Erbe der Gemeinschaft, zu der sie gehört, zu übernehmen - Symbole, Werte, Normen, Regeln, Zeichen, Gesten, Formeln - und diese an die nächsten Generationen weiterzuleiten.

b) Eine weitere Aufgabe der Burschenschaft besteht darin, die Jugend mit den Liedern, Tänzen, Bräuchen und einem Benehmen vertraut zu machen, um die Eingliederung in die Altersgruppe und letztendlich in die Dorfgemeinschaft zu gewährleisten.

c) Die apotropäische Funktion wird unmittelbar mit der außerordentlich wichtigen, prophezeienden Rolle in Zusammenhang gebracht, die man im dörflichen Umkreis den umherziehenden Liedersängern zuschreibt, sie wird aber auch mit jener Volksauffassung verbunden, deren zufolge, die in Gruppen organisierten Jugendlichen mit der Kraft ausgestattet sind, regelrechte Wunder zu vollbringen.

d) Von den Aufgaben mit einem ausgeprägten sozialen Charakter wird jene des Erlernens der Zusammenarbeit und Unterwerfung auch einer anderen Macht als der väterlichen hervorgehoben sowie.

e) Die juristische Funktion der Ausübung der Beaufsichtigung der Gemeinschaft, die sich vor allem durch das "Ausrufen über das Dorf" (*strigare pe sat*) auswirkt.

f) Eine letzte bedeutende Aufgabe wäre jene der Unterhaltung und des Beitrags zu einem leichteren Zustandkommen von Familiengründungen. Die gesamte Reihe von Jugendunterhaltungen an Feiertagen als auch die Spinnstuben sind nichts anderes, als Bruchstücke eines weiter gestalteten Brauchs der "Zuteilung" der Partnerpaare, der Institutionalisierung der vorehelichen Beziehungen und der Vorbereitung der zukünftigen Familien. In diesem Sinne scheint die Rolle der

Burschenschaft im ehemaligen rumänischen Dorf zur nahezu vollständigen Beseitigung des chelosen Standes geführt zu haben.

Die Beteutung, die die Gesamtheit der Riten und Bräuche des Übergangs für geistige Leben der Dorfgemeinschaft gespielt hat, ist auch durch die Tatsache beweisen, daß in den Fällen, wo die Burschenschaft mit ihren Aufgaben vollständig verschwunden ist, die herkömmlichen Bräuche desgleichen nicht mehr gepflegt werden.

MARIA BOCȘE

CONTINUITATE MULTIMILENARĂ ÎN ARTA CERAMICII DIN VESTUL ROMÂNIEI

- Zona Văii superioare a Crișului Negru -

"Ceramica, arta lutului este acel meșteșug multimilenar pe care, după unele mituri străvechi și credințe populare, omul l-ar fi furat divinității, folosindu-se de foc pentru a da vaselor grai și suflet"

(Corina Nicolescu, Paul Petrescu -
Ceramica Populară românească, 1974).

Document arheologic și istoric pentru un trecut multimilenar al poporului, fenomen de cultură în care fuziunea dintre criteriul funcțional și cel estetic capătă dimensiuni definitorii pentru locuri și oameni, simbol al gândirii, al concepțiilor și al simțirii poporului, al obiceiurilor, al creativității - vasul de lut, modelat de mâna sensibilă, care îi dă din forța, căldura și mângâierea sa viață, este punte peste spații și veacuri, între strămoși și neamuri: "Încât ulciorul mângâiat din mers

Păstrează nemurirea unui vers

.....

Olarii-și trec lumina printre noi

Pe curgătoare căi săpate-n ploi

Lăsându-ne din dreptul viciei lor

Câte-o poveste scrisă pe ulcior ..."

Ceramica bihoreană din centrele de pe Crișul Negru a fost generată înseși de condițiile de trai și de necesitățile cotidiene ale unei populații sedentare, cu străvechi ocupații (legate de cultivarea pământului, creșterea animalelor, exploatarea pădurilor), dovedind un filon continuu cu temelii adânci într-un vechi substrat neolitic. Formele variate ale ceramicii purtătorilor culturii Tisa (specifică ținuturilor din vestul Munților Apuseni) și decorul remarcabil (meandrul, spirala, linia punctată, triunghiurile striate, realizate prin incizare, imprimare, perforare și pictare) dau posibilitatea definirii

particularităților ei față de ceramica culturilor neolitice din estul și sudul Carpaților (Cucuteni și Vădastra). Săpăturile arheologice efectuate la Sălacea, Tarcea, Dersida², în vestul țării au scos la suprafață o ceramică (provenind din cultura Otomani) atât de bogată și variată cum numai în așezări statornice, pe o treaptă înaltă de dezvoltare se putea realiza.



fig.1. Piciorul unui vas de lut din epoca bronzului, descoperit la Valea lui Mihai. Amintește forma încălțăminte din acea vreme. cf. "Ghidul Secției de istorie a Muzeului Țării Crișurilor", Oradea 1973

Însăși viața spirituală a populației se poate descifra studiind inventarul de ceramică rituală, provenită din templul megaron descoperit la Sălacea, construcție cu certe analogii în lumea egeică (fig. 1). Pe Crișul Negru, la Sighiștel, Răbăgani dar mai ales la Sănnicolaul de Beiuș, arheologii de la Muzeul Țării Crișurilor din Oradea au descoperit, de asemenea, ceramică neolitică din cultura Tisa³.

Urmele materiale ale populației dace atestate în Țara Crișurilor, la Oradea, Diosig, Girișul de Criș, Berindia, Căpâlna, Rohani relevă o societate în dezvoltare, cu o artă specifică în modelarea lutului, în prelucrarea fierului, și a metalelor prețioase. Observând cana dacică datată în sec. II î.e.n., descoperită la Berindia și păstrată în patrimoniul Muzeului Țării Crișurilor din Oradea (fig. 2)



fig. 2. Cană dacică provenind din sec. al II-lea î.e.n. (se află în Muzeul Țării Crișurilor, Oradea)

se remarcă uimitoarea asemănare morfologică și decorativă cu ceramica țărănească actuală din centrele bihorene. În perioada daco-romană, deși erau situați înafara limesului roman, dacii liberi din vest n-au respins înnoirile ce le-ar fi venit dinafară, iar dovada peremptorie în acest sens o constituie numeroasele "terra sigillata" descoperite în acest teritoriu. Ceramica grecească și romană a fost acceptată și preluată în mod diferențiat, în condițiile vieții autohtonilor. Formele elenice, foarte diferite, au fost mai puțin asimilate, în schimb, unele vase romane, care se apropiau ca formă și ornamentație de cele ale vechilor locuitori ai acestui pământ au fost adoptate, cu unele firești modificări ale formelor și decorului.

Alături de ceramica autohtonă au fost găsite și urme ale ceramicii unor populații trecute vremelnice prin aceste locuri: gepizi, sarmați, goți, huni, avari⁴. La Tinca, pe Crișul Negru au fost descoperite vase și fragmente de ceramică cărămizie și gălbuie, modelată la roată, asemănătoare până la identitate cu formele romane provinciale, ulcioare, amfore, castroane cu nervuri etc.

Din fuziunea stilurilor diferite și de la polimorfismul caracteristic primelor secole s-a dobândit o ceramică unitară în formă și decor, ceramica proprie populației românești din ținutul de vest.

Pentru sfârșitul primului mileniu, lipsa documentelor scrise este suplinită de cercetările arheologice de la Salca, Oradea, care au scos la lumină elemente revelatoare pentru viața social-economică a populației în preajma anilor 1000, adăugând secvențe noi la tabloul epocii, recompus pe baza descoperirilor din cetățile prefeudale de la Dăbâca sau Morești⁵. Între alte meșteșuguri, olăritul deținea un loc important în acea vreme. Provenind din sec. IX-X a fost găsită o ceramică de factură locală, lucrată cu mâna sau la roată, ornamentată cu linii concentrice sau sinuoase, dar și fragmente ale unei ceramici din caolin, smălțuită, de factură bizantină⁶. Această ceramică diferită, una mai modestă alături de alta mai fină, importată, denota o stratificare social-economică și, în același timp legăturile spirituale ale Bihorului cu lumea bizantină, relatate de însuși Cronicarul Anonim⁷ al regelui Bela al Ungariei.

Arta modelării lutului, devenită în același timp meșteșug al unor pricepuți și talentați meșteri sătești era pomenită în documentele sec. XII alături de alte meșteșuguri⁸.

În evul mediu, mențiunile oficiale erau rare în acest sens, olăritul nefiind considerat un meșteșug profitabil pentru stăpânii pământului și ai Domeniului Beiușului, posedat de Episcopia Catolică de la Oradea de la 1113. Cu toate acestea, la 1347, documentele menționau pe un oarecare "Benedict fiul Olarului (Olliparii)"⁹, din împrejurimile Salontei, pe Crișul Negru. Olarii erau în primul rând agicultori și crescători de vite, completându-și câștigul din cadrul gospodăriei prin modelarea lutului și vânzarea produselor. La 1600, onomastica consemnată în urbariul

domeniului Beiuș cuprindea patronimul "Olarul" (în orașul Beiuș)¹⁰, atribuit probabil familiilor care practicau meșteșugul modelării lutului. În inventarele fierăriei ("ferricudina") domeniale de la Boi (Vașcău) se enumerau în același an diferite vase de ceramică, produse local și întrebuințate pentru uzul gospodăresc sau al topitoriei: "un ulcior de pământ, două oale noi de pământ ..." ¹¹, iar inventarul topitoriei de la Poiana (localitate situată în apropierea Vașcăului) menționa chiar existența unui "cuptor verde" ¹², în locuința din incinta "arămăriei" domeniale. Acest cuptor va fi fost neîndoios construit din cahle, smălțuite sau nesmălțuite (?), colorate, produse probabil de centrele de olari învecinate, Lehecenii sau Cărpinet. Considerăm această ipoteză cu atât mai apropiată de adevăr cu cât este foarte cunoscut sistemul anevoios de transport, pe drumurile grele din acea epocă, de la mare distanță, excluzându-se posibilitatea aducerii cahlelor din alte zone sau centre.

Secolul al XVIII-lea aduce noi informații despre centrele de olari, evoluția lor numerică, felul și valoarea produselor. Astfel, "registru de consemnare a bunurilor" de pe domeniul Beiuș și Vașcău, din 1733 pomenea existența mai multor olari (figuli)¹³. În satul *Târcaia* cu populație colonizată, maghiară (învecinat cu Beiușul) existau, conform Conscripției din acel an, 7 olari care cultivau în același timp câte-o sesie iobăgească și creșteau animale de tracțiune¹⁴. Mulți olari erau pomeniți la *Beiuș*, la *Negru* și fără îndoială că și în *jurul Vașcăului* (unde meșteșugul s-a păstrat până azi), unde pământul mai nefavorabil agriculturii conținea în schimb argilă de o calitate excelentă pentru ceramică: "Haec possio Territorium exiguum habet et nimium sterile panem ut plurimum ollis argilacéis gvaeritat"¹⁵, se preciza în "Registru" amintit.

Noi mențiuni documentare referitoare la aceleași localități s-au făcut în 1735 ¹⁶, într-o nouă conscripție.

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ca urmare a nenumăratelor plângeri iobăgești, se încerca reorganizarea domeniului și întocmirea unor noi reglementări urbariale, care să țină seama de situația satelor, de bogățiile solului și ale subsolului, de ocupații și meșteșuguri, deci de "beneficia et maleficia" lor, bunurile și relele lor, urmând a se stabili impunerile în baza unor clasificări (în patru clase sau categorii de sate) raportate la acestea. În cercetarea situației satelor din anii 1769-1770 era pomenit ca meșteșug cu randament economic și olăritul practicat în *Ceica*, *Lehecenii*, *Negru* sau *Târcaia*¹⁷, cu mențiunea "nonnulli ex colonis cum confectione vasorum testaceorum quaestum exercent".

Conscrierea de la 1770-1771 înregistra 19 olari la *Târcaia*, 3 olari în *Uileac*, 6 în *Negru*, 7 în *Remetea*¹⁸ (localități cu coloniști maghiari). Împrejurarea că actele oficiale aminteau doar olarii din satele care aveau populație mixtă sau maghiară (*Târcaia*) nu probează inexistența acestui meșteșug în alte sate, în exclusivitate românești, ci dorința oficialilor de a

releva "beneficia" în special în satele amintite pentru a le clasifica într-o categorie superioară. În realitate, în special în satele din jurul Vașcăului exista tradiția practicării acestui meșteșug perpetuat până azi.

O dezvoltare extraordinară a artei olăritului se anunța la începutul secolului XIX, ceramica bihoreană fiind căutată în târgurile din Câmpia Tisei, Aradului și în nord, spre Barcău și Someș. Numeroasele cuptoare de ars oale, particulare sau ale comunității (pomenite documentar ca fiind în *Vaşcău, Bărăști, Poiana, Vârzarii de Jos, Vârzarii de Sus, Cărpinet, Cămpanii de Sus, Lehecenii, Săliște de Vașcău, Criștior de Jos*) erau în stare de funcționare tot timpul anului. În majoritatea satelor erau câte 2-3 cuptoare, dar în unele ajunseseră la un număr impresionant. În anul 1809 existau 43 cuptoare la Cărpinet, în 1837 se înregistrau oficial 17 cuptoare la Cămpanii de Sus. În Lehecenii numărul cuptoarelor ajunsesese de la 60, câte erau în 1803, la 98 în 1809¹⁹, ca apoi să descrească, pe măsura angajării locuitorilor în alte activități sezoniere sau stabile, în special în cele legate de exploatarea pădurilor. Satul Săliște de Vașcău avea la 1813 un număr de 59 cuptoare, iar Criștiorul de Jos, în 1837 avea 12 cuptoare²⁰. În realitate, numărul olarilor trebuie să fi fost și mai mare decât numărul proprietarilor sau asociațiilor de la cuptoare, actele oficiale menționând doar capii de familie. Unii olari, în afara posesiei sau coproprietății la un cuptor dețineau și câte o "bocșă" de cărbuni (cuptor de ars cărbuni) cum apăreau menționați în actele oficiale referitoare la satul *Criștior*, olarii Baba Alexandru, Condre Murg, Baba Adam, Boc Petru²¹.

La începutul secolului XX situația olăritului în zona Văii superioare a Crișului Negru era la fel de înfloritoare. Cu toate că istoricul maghiar Borovsky Samu semnală o scădere simțitoare a meșterilor în modelarea lutului²² la acest început de veac, Moise Popovici, harnic cărturar și bun cunoscător al locurilor natale (împrejurimile Vașcăului) identifica la 1914, 157 olari la *Săliște de Vașcău*, 129 la *Lehecenii*, 34 la *Valea de Jos*, 20 la *Cărpinet*, 14 la *Cămpanii de Sus* și 9 olari la *Criștior*²³, care își desfășurau produsele (blide, oale mari și ulcioare, oțetare etc.) la târgurile săptămânale și de țară organizate în Beiuș, Tinca, Salonta, Oradea.

În aceeași perioadă (1912-1915) etnograful Györffy István semnală existența unor olari activi în Târcaia, Șuncuiș, Remetea și Ceica²⁴.

Solicitarea ceramicii bihorene, de bună calitate și prețurile modice care favorizau vânzarea optimă în toate târgurile din vestul Transilvaniei, aducând un spor de venit în gospodărie au fost tot atâtea condiții care au concurat la menținerea olăritului pe o treaptă superioară în ierarhia meșteșugurilor artistice din Valea Crișului Negru.

În afara centrelor vechi cunoscute, registrele oficiale din deceniile trei și patru ale secolului XX semnalau existența a doi-trei olari în multe localități

bihorene ca: Sudrigiu, Petrileni, Dumbrăvani, Buntești, Sebiș etc. Patrimoniul acestor olari (Pirtea, Popa, Boc, Bocșe etc.) sprijină ipoteza că aceștia proveneau din localitățile din jurul Vascăului, dar s-au strămutat în satele de pe cursul Crișului Pietros în urma unor evenimente social-istorice (răscoale, lotrie etc.) sau prin căsătorie. Chiar în localitatea Lelești, centru contemporan important, se pare că olăritul n-a fost practicat cu mult înainte de începutul secolului XIX, meșteșugul fiind învățat și adus de localnici de la olarii din Criștior și Leheceni, sate cu vechi tradiții în acest sens. Ca urmare, lipsa de productivitate a pământului sărac și pietros din hotarul Leleștilor a fost suplinită de aportul economic adus în toate gospodăriile satului prin practicarea olăritului.

În anul 1952, etnologul Tancred Bănățeanu²⁵ releva că în Lelești toți locuitorii cunoșteau arta modelării lutului dar numai 50 îl practicau cu consecvență, aprovizionând târgurile mari din ținutul Crișurilor. Același cercetător semnală atunci încă 10 olari activi la Valea de Jos, 30 la Cărpinet, 30 în Criștior, iar în satul Leheceni doar 25 familii nu practicau acest meșteșug. Etnograful Kós Károly ancheta în 1949 *ultimul olar* din localitatea *Negru* (n.1873)²⁶ care lucrase odinioară tipuri diverse de ceramică: cancee, cânti smălțuite, oale mari, într-o tentă închisă și ornamentate aidoma celor lucrate la Leheceni sau Criștior. În fine, în 1956, centrele cele mai active rămăseseră - după cum constatau etnologii Paul Stahl și Paul Petrescu - Criștiorul, cu 130 olari și Leheceni cu aproximativ 40 de olari²⁷. Azi, centrele Cămpanii de Sus, Cărpinet, Valea de Jos și-au încetat activitatea, olăritul menținându-se ca meșteșug artistic în satele Criștior de Jos, Leheceni, Săliște de Vascău. Nu demult, ultimul olar din Lelești, Pirtea Avram (care mai fusese în urmă cu 10 ani la Târgul olarilor organizat la Muzeul Etnografic al Transilvaniei din Cluj-Napoca), se stingea nelăsând urmași în arta olăritului.

PROCESUL DE CREAȚIE

Numărul mare al centrelor de olărit din Valea superioară a Crișului Negru și perpetuarea meșteșugului până în zilele noastre s-au datorat în primul rând existenței unei materii prime de calitate, lutul rezistent la ardere. Lutul gras, de culoare alb-cenușie (în cantități apreciabile extrăgându-se din colinele muncelor Codru-Moma) se amesteca cu lutul galben-roșcat și cu nisipul fin, pentru asigurarea elasticității și omogenității pastei. Ca și modelarea propriu-zisă, alegerea materialului și pregătirea lui presupuneau o îndelungată experiență și o măiestrie moștenită din tată în fiu. Argila scoasă din "lutăriile"

aflăte în apropierea satelor era transportată și depozitată în "jimpurile" (locuri îngrădite) pregătite în curtea gospodăriei olarului. După amestecarea argilelor de diferite calități, începea frământatul îndelung, cu săpăligile, apoi se lăsa la "dospit", zile, uneori chiar săptămâni. În vederea modelării, lutul era tăiat în bucăți mari, care se udau din nou și se băteau cu maiul, apoi erau aduse în atelier, care era deseori amenajat în "căsuță" (bucătăria de vară). Din nou se proceda la frământatul și omogenizarea argilei, înlăturându-se toate impuritățile și pietricelele din pastă. Cu "mezdreaua" (cuțit pentru tăiat lutul) se tăiau apoi bucăți mici, care se întindeau în folii de 5-6 cm. grosime, alternându-se argila roșie cu cea albă-cenușie, într-un bulz mare, așezat de obicei pe o laviță scundă, acoperită cu o pânză umezită. Cu mezdreaua sau cu ața (fir de sârmă) se desprindeau felii de lut, care se frământau în cocoloașe mai mici, ce se modelau pe roată. De obicei, în vederea modelării, se pregăteau câte 20-30 de "bulzișori", puși la îndemâna olarului.

Operațiile complicate ale pregătirii lutului se înscriu, după cum sublinia istoricul de artă Paul Petrescu, ca un "adevărat cod tehnologic, asemănător cu o partitură muzicală sau cu o cifrare coregrafică"²⁸, procesul ergologic, gesturile, sensul lor, finalitatea și semnificația lor, comune tuturor centrelor de ceramică de pe teritoriul țării noastre constituind încă o bază de demonstrare a vechimii multimilenare a acestei arte, a desăvârșirii creatoare, conservată nu numai în obiceiuri cotidiene, ci și în vechi obiceiuri și rituri.

Libertatea olarului de a modela și de a da formă lutului inform, de a-i da căldură și viață, de a plasticiza obiecte cu destinație utilitară, dar cu certe calități artistice, oricât de modest ar fi vasul - reprezintă una din cele mai nobile fețe ale creației, manifestată în cadrul acestei prime "industrii mecanizate", din istoria umanității, cum o numea Gordon Childe, cu gândul la cei peste 6 mii de ani de modelare la roată²⁹. (fig. 3)

Cu pricepere și gingășie, olarul începea modelarea la roată ("rotila", lucrată de rotarii sătești, cu cele două discuri de dimensiuni diferite, legate printr-un ax vertical, "fusul roții", susținut de "jugul" sau "cleașca" laviței masive, pe care ședea olarul), cu ambele mâini, apăsând bulzul inform, ridicându-l făcându-l să "înflorească" în nebanuite forme de viață și frumusețe (fig. 4). Cu mână stângă trasând concavitatea vasului, cu dreapta netezind exteriorul acestuia, cu ajutorul "pieptenului" din lemn (un triunghi de lemn), olarul săvârșește în câteva minute, cu aparentă ușurință, dar cu multă forță, agilitate și precizie, același sublim act de însuflețire, săvârșit mereu, de milenii. O ultimă finisare se face cu "plotogul" din piele, muiat în apă, pentru netezirea vasului și acoperirea eventualelor vacuole, reducând porozitatea. (fig. 5)

Cea mai simplă și rapidă modelare, facilitată de forța centrifugă a roții, era aceea a blidelor cu "părcam" (cu margine) ornamentate cu ajutorul pensulei



fig. 3. Lutul care "crește", luând forma ulciorului. Leheceni, Bihor, 1964.



fig. 4. Dând viață lutului rece ... Leheceni, Bihor, 1964.



fig. 5. Modelând la roată "oala de pomană", Leheceni, Bihor, 1964.



fig. 6. "Olarii-și trec lumina printre noi...", Leheceni, Bihor, 1964

sau a "cornuțului" (la început făcute din corn de bovine, mai târziu, o pâlnie din lut). Vasul astfel realizat era desprins de roată cu "firul" de sârmă, cu capetele învelite în "plotoage", sau în cocoloși de lut. (fig. 6)

Modelarea unui ulcior presupunea patru faze distincte: modelarea "tolciului" (numit și "tiurtiug" sau "gura" olului, în această zonă), de forma unei pâlnii; formarea "bortei" sau a "foalelor ulciorului", în care se introduc "zăgălaele" (bile mici din lut sau piatră, pentru curățirea mălului din interiorul ulciorului), apoi atașarea "tolciului" la trupul ulciorului și așezarea "ciurului"

cu orificii, pentru scurgerea apei; "împestrirea" (ornamentarea) olului și bilobarea "gurii" vasului; în fine, modelarea "mănușii" (cozii olului) cu "vălău" (canal) și mamelon pentru scurgerea apei. După ornamentarea vasului, pe roată, e așezat la uscat, lent, uniform, evitându-se deshidratarea bruscă și în consecință, fisurarea vaselor. Uscarea dura 2-3 săptămâni.

Tehnica de construire a cuptoarelor de ars oale, ca și sistemul de ardere constituiau alte forme de păstrare și continuare a unor experiențe milenare. În centrele de olărit din Țara Bihariei se construiau cuptoare mari, tronconice, "clotane", cu diametrul la bază de 2-2,5 m și înălțimea de 1,20-1,50 m, deschis în partea superioară. Un procedeu vechi de centrare a cuptorului era acela de a folosi roata de car, înfipță într-o prăjină, după care se stabilea diametrul "gurii cuptorului". De la baza cuptorului (de la "vatră"), până la obada roții se înfîgeau oblic, pari groși, pentru alcătuirea scheletului de susținere a pereților din piatră, lipiți cu lut (de circa 20-25 cm grosime). După aprinderea focului, scheletul lemnos ardea, iar pereții erau consolidați prin ferecare, punându-li-se în exterior 2-3 cercuri de fier. (fig.7)

De obicei, cuptoarele erau amplasate în curte, sau în uliță. Pentru adăpostirea lor se construia un "arneu" (acoperiș în patru ape), din șindrilă, care glisa pe patru șoși de susținere, la fel ca fânarele din nordul Transilvaniei sau din Bucovina.

Durata etapelor de "coacere" (ardere) a vaselor diferea după felul și calitatea vaselor. Ceramica nesmălțuită era arsă o singură dată, dar vasele care urmau a fi smălțuite erau supuse unei prime "coaceri" și deshidratări, după care se smălțuiau cu o suspensie de litargă apoi se puneau a doua oară la "copț", pentru vitrificarea smălțului.



fig. 7. "Clădirea" oalelor în cuptor. Săliște de Vașcău, Bihor, 1968

Așezarea vaselor în cuptor presupunea de asemenea o practică îndelungată. Vasele erau în așa fel clădite ca să nu fie expuse direct la para de foc, alimentată continuu prin cele 2-3 guri inferioare ale cuptorului. Durata "coacerii" era de 7-8 ore, întâi la foc domol, pentru încălzirea lentă a ceramicii, apoi la foc "iute". Când "gura cuptorului" se înroșea sub "tăria focului", coacerea era considerată încheiată, iar focul era scos din cuptor. Răcirea dura 48 ore, pentru a se asigura contracția treptată a vaselor. "Topitul" și vitrificarea smalțului se asigura prin arderea în cuptor timp de 4-5 ore.

Cuptoare de ars oale se construiau aproape în fiecare gospodărie de olar, odinioară. În secolul nostru se semnalau și numeroase "tovărășii de cuptor" sau "de vatră", alături însă cei lipsiți de această posibilitate de ardere a produselor proprii oferind unui proprietar de cuptor circa 10-25 % din vasele sale, contra acestui serviciu ("coacerea" ceramicii).

PROCEDEE DE ORNAMENTARE

Datorită varietății procedeelor aplicate în ornamentarea ceramicii, precum și datorită valorii lor ca documente istorice ale continuității unui meșteșug multimilenar, la care se adaugă excelențele calități artistice, considerăm că merită a fi tratate într-un capitol aparte.

Procedeele decorative mult folosite erau incizia, reliefarea, vopsirea și smalțuirea.

Incizia, atestată pe toate fragmentele ceramice provenind încă din sec. V-VI î.e.n. s-a păstrat ca tehnică decorativă până azi, ornamentându-se "buza" olurilor, cântilor sau blidelor, cu ajutorul unui "clempuș" (bețișor) pentru incizare.

Reliefarea brăurilor alveolate, dispuse vertical și orizontal pe "trupul" pântecos al "bărdacelor" mari pentru păstrarea semințelor sau a oțetarelor este un procedeu străvechi, mult aplicat pe "chiupurile" dacice, așa cum atestă materialul arheologic. Similitudini decorative extraordinare, dovedind un fond tradițional comun se remarcă în centrele Vama (Oaș), Săcel (Maramureș), Baia-Mare, Biniș, Jupânești (Banat), Lipova, Glogova (Oltenia)³⁰ etc. Brăiele alveolate care șerpuiau pe "bărdacele" mari lucrate la roată, în centrele de olari din jurul Vașcăului, le conferea rezistență și o ornamentare deosebită.

Vopsirea presupunea o adevărată știință a preparării coloranților cu care se executau desenele, motivele decorative pe ceramică. Culoarea neagră se obținea dintr-o argilă care conținea oxid de mangan (ușor de extras din abundență în apropierea satului Ponoarele), ori din zgura de pe locul fostelor topitorii de fier, măcinată cu râșnița și dizolvată în apă. Huma roșie se găsea în stare nativă în zonele împădurite, sau în văile Meziad, Criștiorel, Rudăreasa, Crăiasa etc. "Piatra roșie" (humă conținând peroxid de fier) se dizolva în apă.

Pentru calitatea coloranților și pentru aceea a nuanțelor obținute, Barbu Slătineanu compara procedeele de vopsire ale bihorenilor cu cele ale antichității grecești³¹.

"Albeala" se obținea din argila albă, aflată în concentrație mare pe dealurile Izbucului (în apropierea Vașcăului). Această argilă se măcina cu rășnița, apoi se dilua, obținându-se o emulsie lăptoasă, cu proprietăți de aderență optimă pe suprafața oalei.

Pentru realizarea decorului prin vopsire se foloseau ustensile simple: "pana" sau pensula, "condeiul" și "plotogul", "cornuțul".

Smălțuirea vaselor neornamentate, sau a celor decorate prin pictare pare să fie o veche tehnică de "innobilare" a ceramicii țărănești din zona Văii superioare a Crișului Negru. Un document de arhivă atestă practicarea smălțuitului la Leheceni în 1815³², fără îndoială însă că olarii bihoreni îl cunoșteau cu mult înainte, având posibilitatea să-și procure litarga de la topitoriile de aramă din Băița și Poiana. Pe de altă parte, căraușitul pe drumuri lungi, impus de obligațiile feudale de pe Domeniul Beiușului și Vașcăului va fi prilejuit contacte cu alte centre de olari din Sălaj, și mai ales din nordul Transilvaniei unde se produceau de mult diverse vase smălțuite, purtând amprenta înrăuririi bizantine, din primele veacuri ale mileniului II³³.

Smălțuitul a fost la început adoptat în scopuri practice, pentru a se asigura rezistența vasului și impermeabilitatea. Curând s-a remarcat efectul decorativ al smălțului colorat, precum și posibilitățile nemărginite de pictare a vasului, sub poșghița protectoare, transparentă. Smălțul se prepara dintr-o suspensie de bioxid de plumb cu cuarț, care, turnată pe exteriorul vaselor, uneori și în interior se topește la temperaturi înalte, vitrificându-se în peliculă subțire, ce aderă la argilă ca un strat protector, dând un aspect estetic deosebit și rezistență la foc și umiditate. În ultimele trei decenii se prepara un smălț verde, prin amestecul de litargă cu oxid de cupru, iar culoarea brună se obținea prin amestecul de litargă cu oxid de mangan. Cu acest smălț colorat se stropeau vasele, "cu pupi", sau "cu limbi" (lobi aiunșiți), datorită prelingerii suspensiei pe suprafața ceramicii. De obicei, smălțuirea vaselor o făceau femeile. (fig. 8)

CATEGORII DE PRODUSE ALE OLARILOR BIHORENI

Ceramica lucrată în centrele de pe Crișul Negru a cunoscut o mare varietate morfologică și ornamentală, fiind destinată utilității casnice, depozitării, transportului, împodobirii interiorului, obiceiurilor. Pentru păstrarea și transportarea lichidelor se lucrau "olurile", cu forme ce amintesc anticele amfore, iar "oluțurile" (ulciorașe) reproduc la dimensiuni mai mici, aceeași formă cu sinuozități calde, proporționate, de reprezentare antropomorfă, de siluetă feminină. La târgurile săptămânale sau de țară,



fig. 8. Smălțuirea oalelor, la Leheceni, Bihor, 1928

la nedeiele de pe munți, frumoasele ulcioare erau concurate de "cânțile" mari sau mici, având "gura cu ciur", pentru scurgerea apei și împiedicarea pătrunderii impurităților în recipient. "Oalele lungi", de lapte, erau deopotrivă de apreciate și solicitate la târguri.

O altă categorie de vase lucrate de olarii bihoreni era aceea a ceramicii destinate preparării hranei dar deseori și pentru împodobirea interiorului: "blidele" de diferite mărimi, castroanele mari cu două toarte, "hârboicile" (oale scunde, sferoidale, cu o singură toartă), oale mari cu două toarte, pentru fiertul sarmalelor (amintind forma anticelor chiupuri), mult solicitate mai ales în perioada organizării nunților, primăvara și toamna. Fiind destinate ocaziilor festive, aceste oale mari erau ornamentate în mod deosebit, cu brăuri alveolate în șiruri orizontale, șerpuind peste "trupul" smălțuit al oalei. În aceeași categorie intră numeroasele tipuri de "laboșe" (castroane și cratițe), ghioabele (oale) pentru gătit, strecurătorile, capacele care completau inventarul gospodăresc.

Vasele destinate depozitării semințelor, "bărdacele", mari de 40-50 kg se asemănau oalelor mari pentru nunți, având însă gâtul îngustat, uneori fiind acoperite de un capac în formă de pâlnie, care constituia în același timp și o unitate de măsură (de circa 0,5 kg) pentru semințe, atunci când erau vândute la târguri, sau în drumurile parcurse de olari, între sate, știut fiind faptul că deseori ceramica era schimbată, vândută pe cereale, fructe, legume etc. Bogat

ornamentate cu câte 4-5 șiruri orizontale de brâuri alveolate, întretăiate de altele verticale sau oblice, bărdacele erau deseori dateate (prin tehnica inciziei sau impresiunii în pasta moale). Exemplare deosebit de frumoase am găsit personal în satele Cărpinet, Leheceni, Criștior, dateate din a II-a jumătate a secolului trecut, azi aflându-se în patrimoniul Muzeului Etnografic din Beiuș și în acela al Muzeului Țării Crișurilor din Oradea. (fig. 9)

De o certă realizare artistică erau și oțetarele sau oalele pentru ulei, de proporții mari.

În ultimii 20-30 ani se lucrează mult, în afara categoriilor de vase amintite, ghivece pentru flori, "adăpători" pentru pui, vase miniaturi pentru jocul copiilor și "pușculițe" de bani, piriforme, tigăi.

O categorie aparte a ceramicii bihorene o formau odinioară cahlele. Transformările survenite în locuința tradițională și îmbunătățirea echipamentului de încălzit (prin înlocuirea cuptorului din lespezi de piatră

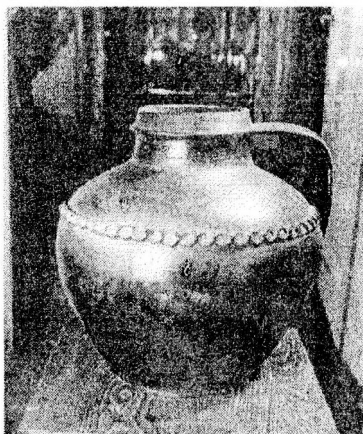


fig. 9. "Bărdac" pentru păstrarea grânelor. Beiuș, Bihor, 1963

cu camnița din cahle) au determinat sporirea producției de cahle cu destinație, așadar, funcțională dar și estetică³⁴. În Transilvania existau în secolele trecute numeroase centre care produceau cahle: Băița (Sălaj), Huedin, Barul Mare și Barul Mic (din sec. XVII-XIX)³⁵, Brașov, Sibiu, Bistrița, Cislădie³⁶, Tg. Mureș, Tg. Secuiesc, Dej, Turda, Aiud (sec. XVI-XVII)³⁷, iar mai târziu la Corund și Mădăraș³⁸.

Olarii din centrele de pe Crișul Negru au început producția de cahle la solicitări, mai târziu chiar pentru vânzarea lor la târguri. Nu cunoaștem exact vechimea producerii cahlelor în Bihor. Inventarul topitoriei de la Poiana, însă,

din 1600³⁹ pomenea existența în casa din apropierea topitoriei a unui "cuptor verde", care credem că va fi fost din cahle. Nu am identificat un alt act care să ateste această vechime a confecționării cahlelor, dar considerăm că, neîndoiș, în drumurile lor legate de căraușitul impus prin obligațiile iobăgești, meșterii bihoreni vor fi cunoscut devreme această inovație tehnică și artistică pentru echipamentele de încălzit.

Producția de cahle s-a dezvoltat cu deosebire în secolul XIX-începutul secolului XX, la Lelești, Cărpinet, Leheceni, iar în vecinătatea lor, la Târnăvița (în Țara Zărandului)⁴⁰, satisfăcând în cea mai mare parte cerințele populației din vestul țării.

Cahlele se modelau dintr-un lut mai aspru, care se frământa îndelung, apoi se puneau în tiparele din lemn, comandate de obicei vestiților lemnari și cioplitori din satul Ferice. După uscare, cahlele erau clădite în cuptoare, pentru a fi arse. Uneori, după ardere, erau vopsite cu o suspensie de culoare albastră, sau verde. În centrul Lelești, cahlele erau nesmălțuite, dar la Cărpinet și Leheceni se lucrau atât "căhăli" smălțuite cât și nesmălțuite. Ornamentul rezultat în urma turnării în tipare (de formă pătrată sau dreptunghiulară, "vincluri") reprezentau figuri geometrice simple, linii sinuoase, bordând elementul floral al "pomului vieții". După primul război mondial, modificările interiorului locuinței și introducerea sobelor din fontă au dus la încetarea producției de cahle și în centrele de pe Crișul Negru, unele exemplare rare putând fi identificate întâmplător, în satele din depresiunea Beiușului, altele fiind păstrate în muzeele din Oradea și Cluj (Muzeul Țării Crișurilor și la Muzeul Etnografic al Transilvaniei, achiziționate și studiate de etnologul Nicolae Dunăre, în deceniul al V-lea al veacului).

ORNAMENT ȘI SIMBOL

Cunoașterea ornamentației ceramicii bihorene, indiferent de procedeul decorativ utilizat, înseamnă deschiderea ferestrelor către o lume a semnelor și a simbolurilor, foarte îndepărtată, azi puțin cunoscută și descifrată, dar care, odată "citită" ne dă însăși cheia înțelegerii fondului culturii noastre populare și a etapelor sale istorice, ne dezvăluie în cele din urmă însăși esența unei "gândiri universale multimilenare"⁴¹.

Înțelegerea diversității reprezentărilor decorative pe ceramică ne duce la încadrarea lor în câteva simboluri, care au răzbătut peste milenii, din neolitic până azi, cu asemănări până la identitate. Drumul cunoașterii în acest sens și al înțelegerii artei noastre populare deschis de lucrările eminentilor cercetători I. D. Ștefănescu⁴², Paul Petrescu⁴³, Corina Nicolescu⁴⁴, Nicolae Dunăre⁴⁵ ne conduce la pătrunderea originii și semnificației simbolurilor în contextul

obiceiurilor tradiționale. Aceste simboluri sunt încifrate și în motivistica ceramicii bihorene, chiar inelele striate de pe gâtul "olurilor" (ulcioarelor), sau de pe buza blidelor, ori "coveiele" (meandrele) și liniile șerpuitoare ale "valului" putând însemna expresia unor idei pe care creatorul le comunica prin grafuri adresate unei comunități care le înțelegea și le recepta.

Ornamentele, "semnele" erau executate cu pensula modestă, confecționată de către meșter, cu "pieptenele" (triunghi din lemn), ori erau trasate cu degetul, folosindu-se huma neagră sau roșie, în contrast cu galben-portocaliul vasului. Aceste elemente, supraviețuind timpului sunt comune în același timp tuturor centrelor de ceramică de pe teritoriul țării, cu similitudini în Europa centrală⁴⁶, precum și în alte civilizații extraeuropene⁴⁷. Pe marginea blidelor și pe "umărul" ulcioarelor, "valul" este ritmat de șirul perlat, "puii", "șirul cu cârcei" (spirale legate), "optași" (ajur brodat parcă în linii sinuoase, realizate cu vopsea albă sau neagră). Alteori, elementele geometrice, "puii" sau "costișele" (semicercuri) erau alternate cu reprezentări ale "pomului vieții" ("frunze", "brazi"), formând o bordură care încadra pe blide elementul central, fixat pe fundul vasului.

Spirala, ca motiv principal în ornamentarea ceramicii neolitice de pe teritoriul țării noastre și evidențiată de toate vasele neolitice descoperite în Țara Crișurilor a fost motivul des întâlnit și pe ceramica medievală, reprezentat în variante diferite⁴⁸ și păstrându-se ca element principal în decorul ceramicii din toate centrele românești de olărit. Spirala mare, lanțul de spirale, "aripile" înșirate, pictate cu cornuțul pe fundul blidelor lucrate în Leheceni, Criștior de Jos sau Săliște de Vașcău erau semnele grafice ale unor simboluri legate de străvechiul cult al soarelui și de simbolul păsării-suflet.

Pornind de la reflectarea în artă a vieții economice, cercetători străini ca L. R. Nougier⁴⁹, Witold Hensel⁵⁰, Râbakov⁵¹, iar în România, Paul Petrescu, Georgeta Stoica, Boris Zdreciuc, Tancred Bănățeanu⁵² etc. au corelat semnificațiile acestor semne cu simbolul fertilității, al puterii germinative stimulate de energia soarelui, în strânsă legătură cu practicile agrare și cu obiceiurile agrare. Legat de cultul fecundității, acest motiv apărea în arta mai tuturor civilizațiilor de pe mapamond (de la arhipelagurile Pacificului, India, Orientul Mijlociu, Africa, Europa, până în America) așa cum releva istoricul de artă, Paul Petrescu⁵³.

Pe ceramica bihoreană spirala, ca și cealaltă reprezentare simbolică a soarelui, "roata" ("roata cu vârtej", "roata cu pui", având stropi de culoare, "roata cu cârcei", "calea rătăcită", "cârligul fără gătat") vor fi avut și conotații augurale și apotropaice, înafara evidentelor valori estetice. Așa se explică faptul că acest motiv decorativ apare mai adesea pe blidele destinate împodobirii pereților locuinței tradiționale ca o invocație a soarelui, a luminii și

a căldurii, a fertilității și belșugului. Deopotrivă, vasele folosite în diferite ritualuri (nupțial, funerar, sau la "masa ursitoarelor", după nașterea pruncilor) aveau ca decor motivul soarelui. (fig. 10)

Pe fundul blidelor, sau pe ulciorașe, meșterii olari pictau adesea motivul "pomului vieții", în terminologia locală numindu-se "pana mare", "pănuța", "pana cu spice" etc. (fig. 11)

Precizia și ritmicitatea motivelor, a culorilor, alternanța cromatică și dozarea luminii conferă ceramicii bihorene originalitate, distincție, căldură. Întreaga compoziție ornamentală a unui bid, spre exemplu cu motivul central puternic luminat, datorită formei înseși a vasului, cu adâncime accentuată, "străjuită" de "gardină" (răsfrângerea "buzei" vasului) ca un caliciu de floare,

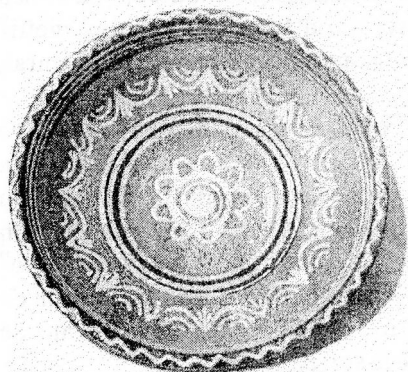


fig.10. "Strachină de pomană", cu motivul solar. Săliște de Vașcău, Bihor, 1963

era subliniate de "fuga" liniilor concentrice, a "colților", a "puilor", care, ușor lăsați în umbră, scoteau în evidență cu atât mai mult motivul-simbol al bidului.

Niciodată însă nu vor putea fi acuzate aceste splendide exemplare ale ceramicii bihorene (blide, ulcioare, cânti, bårdace, hârboici de lapte), de acel "horror vacui", care îmboldește la încărcarea greoaie a suprafețelor (ca la Horezu, de pildă) ci amintesc mai degrabă "spuma" dantelată a "fodrelor" cămășii tradiționale. Aceste compoziții împodobeau, "vorbeau" despre o anumită artă și cultură. Ele reprezentau semne care în timpuri îndepărtate erau "adevărate mijloace tehnice în acord cu ideologia timpului de intervenție în ordinea naturii pentru a o modifica în interesul colectivității" - cum definea "grafura artistică" a ceramicii, Paul Petrescu.⁵⁴

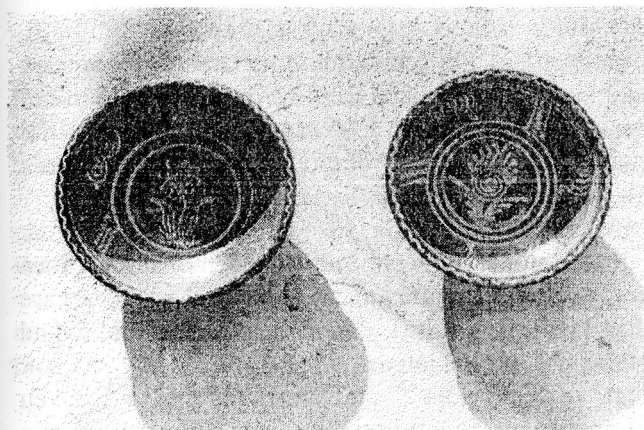


fig.11. "Pomul vieții"
împodobind blidele
Leheceni, Bihor, 1965

Un motiv interesant, propriu doar centrului Săliște de Vașcău era cel numit "pana mare", "desagii", desenat cu humă neagră pe "borta" cântilor sau a ulcioarelor nesmălțuite. Motivul, preluat ulterior și de olarii din Lelești consta din două elemente piriforme, hașurate și simetric așezate pe o tijă din linii drepte sau ondulate, având doi "cârcei" la bază. Acest desen i-a sugerat etnologului Tancred Bănățeanu un simbol antropomorf⁵⁵ ("sânii"), cu sensuri adânci, legate de rituri de fertilitate și de fecunditate, care explică de ce acest tip de vas era preferat odinioară în cadrul ritualului nupțial, pentru "adăparea" mirilor și a nașilor. (fig. 12)



fig.12. "Ulcioarele nunților". Pe ulcioraș este pictat motivul
"desagii cu șerpălău"- Lelești, Bihor, 1965

Întărim noi înșine această aserțiune despre acest simbol al fertilității, prin motivul "desagii" (numit astfel, în contemporaneitate, cu oarecare pudoare, dar denumit mai demult, "țâțele"- după cum ne informează bătrânii din zonă) încercând să vedem în tija de susținere a "desagilor", numită de altfel "șerpălău", - semnul șarpelui, străvechiul "oroburu"⁵⁶, simbol al eternei regenerări și al ciclului vieții.

Chiar asocierea acestui motiv singular în plastica populară, pe argilă, cu vasul nesmălțuit - deci alcătuit după străvechi tehnici - demonstrează încă odată că această ceramică destinată nunților avea conotații arhaice, care depășea aria cercetării noastre (zona Bihorului), dar și arealul carpatic, având îndepărtate legături mediteraneene și euro-asiatice.

Peste desenul pictat cu "pensula", cu "cornuțul" și striat cu "pieptenele" se turna smalt transparent sau colorat. Olarii din Lelești și cei din Săliște de Vașcău n-au adoptat însă tehnica smălțuitului, ceramica produsă în aceste centre având și azi culoarea roșie-gălbuie, cu motive negre sau albe, perpetuate din vechime (fig. 13)

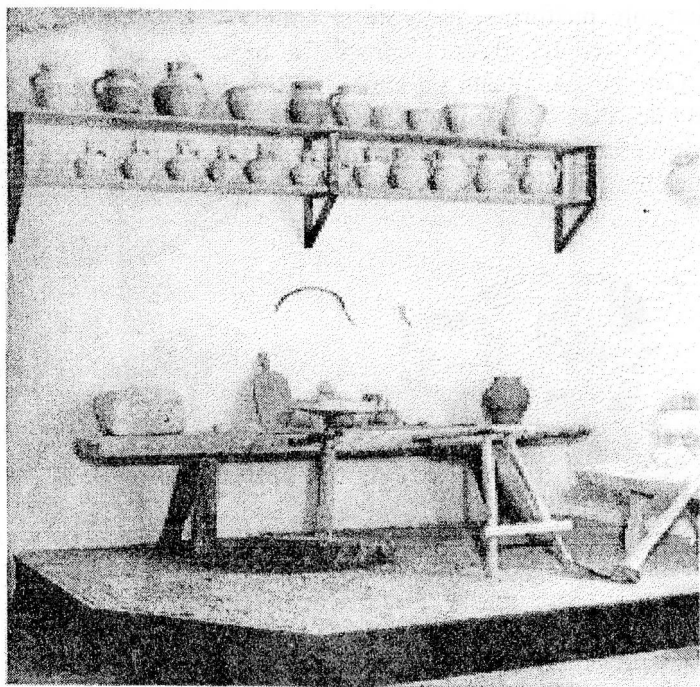


fig.13. Atelier de olar din Lelești- Bihor.
În Muzeul Etnografic din Beiuș, Bihor, 1968

Smaltul a fost preluat de olarii din Leheceni, Cărpinet, Criștior de Jos, în ultimii ani practicând chiar smălțuirea "în noir", prin scurgerea sau stropirea neuniformă cu suspensie plombiferă, căpătând după vitrificare irizări verzi-brunii, în tonalități calde.

Privind ornamentica ceramicii bihorene ca un tot unitar ni se pare uluitor faptul că, reluând mereu arhaicele motive perpetuate până azi, pe o vastă arie cu substrat comun, combinate și îmbinate în înălțuri cu rosturi estetice, rituale, magice sau de comunicare, apare mereu actuală, în concordanță cu concepția consumatorilor de artă, fiind expresia unui anumit mod de viață, a unei spiritualități dinamice. (fig. 14, 15)



fig.14. Târgul ulcioarelor pentru "Paștelele Morților" cu meșterul Bursășiu Ilie, din Săliște de Vașcău, 1970

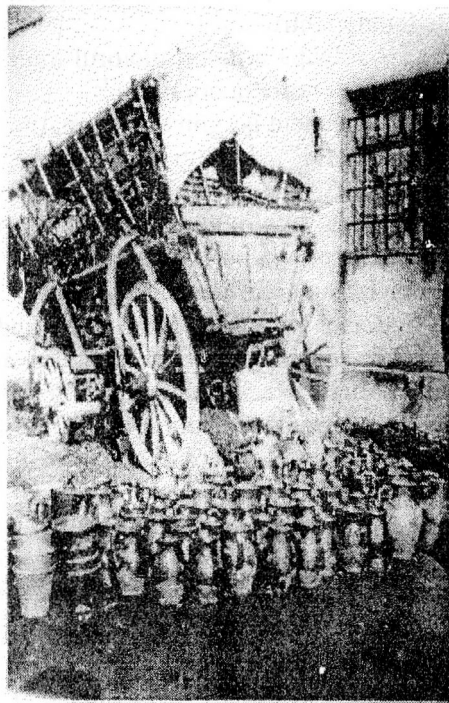


fig.15. Târgul de oale de la Beiuș, Bihor, 1960

SEMNIFICAȚII ALE CERAMICII ÎN CADRUL OBICEIURILOR TRADIȚIONALE

Fiind produsul uneia din cele mai vechi forme ale artei populare și, în același timp - rod al unui străvechi meșteșug, ceramica este legată în mod firesc de vechi credințe și obiceiuri de familie și de muncă. Vasele de lut, modelate și "rupte din trupul pământului" erau menite să concureze la toate ritualurile de fertilitate a pământului și de fecunditate a familiei. Acest aspect este dovedit de practicile păstrate până azi, când se folosesc în cadrul riturilor vasele de lut, cu toate că din practicile gospodărești cotidiene au dispărut de 2-3 decenii, fiind înlocuite de vesela de tip industrial. Implicațiile și semnificațiile ceramicii în cadrul obiceiurilor erau numeroase. "După nașterea unui copil se pune a o strachină mare, frumos ornamentată, plină cu apă, iar alături străjuind, linguri de lemn, pentru ursitoare"⁵⁷.

"După naștere, ulciorul trebuie să fie mereu plin cu apă, pentru a fi la fel viața și norocul copilului"⁵⁸.

"Fetele își ghiceau de măritat punând în noaptea Anului Nou un ulcior plin pe masă"⁵⁹, iar sub el, măgelele de la gât.

"Credințarea" (logodna) se încheia după ce tinerii și părinții beau, din ulcior, apă, ca simbol al viitoarei lor comuniuni. Mai dăinuie și azi obiceiul ca tinerii logodnici să cumpere la târg, în ajunul nunții, un ulcior (ol), pe care-l sparg la întoarcerea în sat, pe malul apei curgătoare, care străbătea așezarea, lăsând cioburile să plutească pe unda apei, ca ofrandă adusă celor morți și invocând elementul fast, benefic, asupra viitorului cămin. La nuntă, după substituirea întreită, rituală, a miresei (cu o bătrână, cu o fetiță, cu o altă fată) ea se arată "oastei" mirelui, purtând colac și ulcior cu țuică pe cap, pentru cinstirea mirelui. Acesta, la rândul lui, ieșind din casa fetei lua din cui un blid și un ștergar - simboluri ale "nucleului" material și spiritual ("germene de casă nouă") luat din vechiul cămin care se va răsfrânge și va asigura, prin contiguitate, statornicia viitorului cămin.⁶⁰

La intrarea alaiului nupțial în curtea mirelui se presărau peste nuntași boabe de grâu, din blid de lut, care apoi era aruncat peste casă, iar cioburile lui rămăneau să se fărâmițeze treptat, pe locul unde căzuseră, ca simbol de reintegrare a lutului în lut, urmând a fi apoi materie pentru o nouă formă, pentru o nouă viață ("de om sau de floare"⁶¹ - ne spunea informatoarea Blaj Mina, din Sudrigiu).

În curte, mireasa înconjura de trei ori un scaun pe care se afla un ulcior cu apă, trebuind să-l răstoarne brusc, cu piciorul, "ca să se spele răul, boala, neputința, iar nașterea viitorului prunc să fie ușoară"⁶². Aceleași rosturi benefice erau invocate pentru pământ, pentru vite, pentru pomii roditori.

La intrarea miresei în casă, blidele decorative de pe pereţi erau întoarse, sau erau unse cu miere, "ca nora să dea ascultare socrilor şi să fie dulce la vorbă"⁶³.

Într-un alt moment ritual al nunţii, - "adăparea miresei" - ceramica căpăta un nou sens benefic. Mireasa trecea puntea peste pârau, purtând un ulcior cu apă, pe cap. La mal, îl spărgea, lăsând cioburile să plutească pe unda apei. Era ultima ofrandă adresată în cadrul ritualului nupţial, morţilor, ca cei duşi în "Lumea neîntoarcerii", moşii şi strămoşii să vegheze asupra noii familii. Iar cioburile de lut pluteau până la CELĂLALT TĂRĂM, pe "Apa Sâmbetei", ca mesaje ale unui eveniment terestru. Astfel, "moşii şi strămoşii" erau poftiţi la ritualul familiei, al satului, ca paşnici şi beneficii convivi.

În a treia zi de nuntă, mireasa "adapă" pe toţi nuntaşii, la plecare, cu apă din două ulcioare gemene, "ca să trăiască cu pereche", "ca să nu rămână văduvă"⁶⁴. Această credinţă era atestată şi de versurile populare:

"Nu-nchin cu pahar de lut	Ci cu un pahar mândru
Ca să nu te vād mai mult	Să fie după gându ..." ⁶⁵ .

În cadrul ritualului de înmormântare, lumânările se puneau în oală de lut, plină cu grâul care se presăra apoi în urma sicriului.

Drept pomană, peste sicriu sau mormânt se dădeau oale lungi, "hârboici" de lapte, sau ulcioare, ori cântuţe. La moartea unui copil se ducea în urma sicriului o oală de lut cu jărat, spărgându-se apoi lângă mormânt, în semn de ofrandă⁶⁶. Cunoscute fiind credinţele legate de interdicţia de a arunca înafara casei, sau de a împrumuta foc sau jărat, pentru a nu da "norocul" şi sănătatea din casă, considerăm gestul de a duce oala cu jar, în urma sicriului, ca un rit inversat ("contraria contrariis curantur"), scoţându-se odată cu focul (simbol sacru al familiei) nenorocirea care s-a încuibat în "vatra casei" şi în "vatra focului", aducând moartea. De astă dată, oala de lut este receptacul al maleficului, care trebuia să dispară odată cu spargerea vasului.

Ceramica avea o semnificaţie majoră nu numai în cadrul riturilor de trecere, ci şi în riturile agrare. Sămânţa de grâu se păstra în "bărdace" de lut, în care se va fi pus busuioc, o potcoavă, coji de ou încondeiat - toate acestea constituind tot atâtea simboluri cu polivalenţă magică, menită să se răsfrângă asupra substanţei purtătoare de mană, prin contiguitate. Vasele mari de lut, asemănătoare chiupurilor dacice pentru păstrarea grânelor, erau "receptacule ale embrionului de viaţă", conform concepţiei populare.

Referindu-se la simbolismul iniţiatic din culturile arhaice ale mapamondului, Mircea Eliade cita una din sintagmele riturilor de iniţiere la vechile popoare asiatice: "noi suntem asemenea unor vase abia scoase din cuptor"⁶⁷ - ca purtători iniţiati ai germenului de viaţă. În concepţia tradiţională

românească, așa dar, vasul, "bărdacul" păstrează și "dă colț" (face să germineze) sămânța păstrată pentru alt an.

Ceramica bihoreană, deși adesea nesmălțuită era mult căutată la târgurile și la nedeile din Munții Bihorului, așa cum relevau la 1888 etnografii Frâncu și Candrea⁶⁸.

Calitățile acestei ceramicii se datorau nu numai splendidelor sinteze ale simbolurilor decorative ci și funcționalității vaselor. "Ulciorul și cantă nesmălțuite păstrează apa proaspătă și rece" - spunea Bursășiu Ilie, - "oalele de lapte închegau ca untul, iar boții (sarmalele) fierți în oală de lut te fac să te simți ca la nuntă" - repeta glumeț, meșterul. Și oamenii credeau aceste lucruri și le verificau zi de zi, în viața lor de truditori ai pământului care le dădea roade, ai pământului cărora ei le dădeau "forma și sufletul omului".

Schimbările esențiale determinate de mutațiile economice și sociale din țara noastră în ultimul deceniu și-au pus amprenta și pe olăritul de pe Valea superioară a Crișului Negru. Active au rămas centrele Leheceni, Săliște de Vașcău, Criștiorul de Jos. Din aceste centre, renumiți au rămas pentru personalitatea lor creatoare Balaș Aurel, Balaș Teodor, Anca Traian, Laza Ioan, Tulvan Gheorghe, Condrea Nicolae, Bursășiu Ilie, care prin forma vaselor și urzeala modestă a decorului au demonstrat puterea lor de creație și de sinteză simbolică a unui decor care ne aduce peste milenii "semne", "grafuri" desprinse din cultul soarelui, al strămoșilor, al arborilor.

Ochii multora se vor fi stins, mâna mângâietoare și dătătoare de viață în gestul mereu repetabil al CREAȚIUNII se va fi împietrit. Ei rămân însă nemuritori prin creația lor, prin ceramica (descori antropomorfă) prin dăinuirea meșteșugului transmis fiilor lor. Cei care vor descifra mai mult și mai aproape semnificația semnelor de pe ceramică vor deschide noi porți spre orizonturi de cunoaștere și de înțelegere a unei lumi, a unei istorii demult retrase în trecut, dar păstrată în crisalida de cristal a memoriei tradiției.

NOTE

1. Țârnea, George, *Cartea olarilor*, 1977, în rev. Flacăra, an XXVI, nr 37/1162/15sept.
2. Chidioșan, Nicolae, *Cronologia internă a culturii Wittenberg, în lumina săpăturilor de la Dersida*, Oradea, 1959; Popescu, Dorin, *Cultura Otomani, în Studii și cercetări de istorie veche*, 1958; Ordentlich, Ivan, *Așezările de la Otomani în lumina ultimelor săpături*, în vol. Dacia, nr. VII, 1965
3. Ignat, Doina, *Cercetări neolitice în Bihor*, în vol. Centenar muzeal orădean, Oradea, Muzeul Țării Crișurilor, 1972
4. Dumitrașcu, Sever, *Descoperirile arheologice din sec. IV-V e.n. în județul Bihor*, în vol. Centenar muzeal orădean, Oradea, 1972
5. Pascu, Ștefan, *Voievodatul Transilvaniei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974, p. 32
6. Ibidem, p. 38
7. Ibidem, p. 40-42
8. Ibidem, p. 403
9. *Documente privind istoria României. C. Transilvania, sec. XIV*, vol IV, 1955, doc. 575, p. 339, an.1347
10. Prodan, David, *Iobăgia din Transilvania în sec. XVI*, Editura Academiei, vol. II, 1968, p. 832
11. Ibidem, p. 885-856
12. Ibidem
13. *Arhivele Statului Oradea*, inv. 1, 1733
14. Ibidem, fila 423-425
15. Ibidem, fila 332
16. *Arhivele Statului Oradea (ASO)*, Fond Episcopia, inv. 1, 1733; vezi și Maxim, Virgil, Mudura, Gheorghe, *Valorificări etnografice din fondurile arhivistice, în Biharea*, 1975, Oradea, p.58
17. Ibidem, p. 60
18. Ibidem
19. Ibidem, p. 78-79; vezi și ASO, Fond Episcopia, Acte economice, dosar nr. 1918, 2421, 2425, 2441, 2442, 2583, 2584, 2587
20. Ibidem
21. Ibidem
22. Borovsky, Samu, *Bihar vármegye es Nagyvárad*, Budapest, 1901, p. 235-236
23. Popovici, Moise, *Meseriași și neguțători români în cercul Vascăului* (Răspuns la Chestionarul D-lui Madgearu), în *Transilvania*, an XIV, 1914, p. 469-480
24. Györffy, Istvan, *Dél-Bihar népesedési és nemzeti segi viszonyai negyedfélszáz év óta*, Budapest, 1915

25. Bănăţeanu, Tancred, *Arta populară în satele specializate din sudul raionului Beiuş, reg. Oradea*, în rev. *Studii şi cercetări de istoria artei*, nr. 1-2, Bucureşti, 1954, p. 143
26. Kos, Károly, *Fekete Körös völgyi néprajzi jegyzetfözetemből*, în *Bihari-Napló*, Oradea, 1973; Idem, *A Fazekaszág emléke kisnyéger hagyományok*, Ed. Kriterion, Bukarest, 1976
27. Stahl H. Paul, Petrescu Paul, *Ceramica smălţuită românească din Transilvania*, în *Studii şi cercetări de istoria artei* (SCIA), nr. 1-2, Bucureşti, 1956
28. Nicolescu, Corina, Petrescu, Paul, *Ceramica românească tradiţională*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1974, p. 21
29. Childe, Gordon, *Făurirea civilizaţiei*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1966
30. Bănăţeanu, Tancred, *Ceramica din Glogova; Regiunea Oltenia*, *Studii şi cercetări*, nr. 1, 1966; Idem, *Ceramica populară din zona Bihor (reg. Crişana)*, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj, 1966; Bobu-Florescu, Fl., Mozes, Tereza, *Ceramica populară din regiunea Crişana*, Oradea, 1967
31. Slătineanu, Barbu, *Studii de artă populară*, Edit. Minerva, Buc., 1972, p. 9; Butură, Valeriu, *Etnografia poporului român*, Cluj, 1978
32. Maxim, Virgil, Mudura, Gheorghe, *op. cit.*, 1956
33. Stahl - Petrescu, *op. cit.*, 1956
34. Vuia, Romulus, *Aşezările, casa şi portul ţăranului român din Ardeal şi Banat*, în vol. *Transilvania, Banatul, Crişana, Maramureşul*, 1918-1928, I, Bucureşti, 1929; Godea, Ioan, *La ceramique*, Editura de Vest, Timişoara, 1995
35. Slătineanu, *op. cit.*, p. 9
36. Bielz, *Arta populară a saşilor din Transilvania*, SCIA, III, nr. 3-4, Bucureşti, 1956; Pascu, Ştefan, *Meşteşugurile din Transilvania până în sec. al XVI-lea*, Ed. Acad. RPR, Bucureşti, 1954, p. 69, 101-102
37. Dunăre, Nicolae, *Colecţia de cahle a Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, în *AMET*, Cluj, 1958, p. 157-179; Idem, *Trei centre româneşti de producători de cahle în Munţii Apuseni*, în rev. *Steaua*, 8, Cluj, 1954
38. Kos, Károly, *Cahlele din Ciuc*, în SCIA, I, nr. 1-2, Buc., 1954
39. Prodan, *op. cit.*, vol. II, p. 856
40. Bănăţeanu, *op. cit.*, 1954, p. 35; Dunăre, *op. cit.*, 1958; Nicolescu-Petrescu, *op. cit.*, 1974, p. 43
41. Nicolescu - Petrescu, 1974
42. Ştefănescu, I. D., *Arta veche a Maramureşului*, Bucureşti, 1968
43. Petrescu, Paul, *Motive decorative celebre*, Ed. Meridiane, Buc., 1971
44. Nicolescu - Petrescu, 1974

45. Ibidem, p. 51
46. Zippelius, Adelhart, *Arta populară din Renania*, Düsseldorf, 1970; *Arta populară românească*, Edit. Academiei RSR, Buc., 1969, p.559
47. Owen, S. Eye - Evans, Clifford, *Traditional Pottery. Techniques of Pakistan*, Smithsonian Institution Press, nr.21, Washington, 1976, p.3 și u.
48. Nicolescu - Petrescu, 1974, p. 47; Petrescu, *op. cit.*, 1971, Slătineanu, *op. cit.*, 1972, Childe, *op. cit.*, 1957
49. Nougier, L. R., *L'art préhistorique*, Paris, 1964, p. 157
50. Witold, Hensel, *Some research on the function of the binocular motif*, în *Sbornik Národního muzea v. Praze*, nr. 1-2, 1966
51. Râbakov, B. A., *Kosmogonia I mitologhiia zembedel'ev eneolita*, în *Sovetskaia Arheologhiia*, nr. 1, 1965
52. Petrescu, *op. cit.*, 1971; Bănățeanu, *op. cit.*, Zderciuc, *op. cit.*
53. Ibidem
54. Ibidem
55. Bănățeanu, *op. cit.*, 1966, p. 162
56. vezi Chévalier Jean, Gheerbrant Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. III, Ed. Artemis, București, 1995; Cele două simboluri ale sexelor, figurate pe un ulcior destinat riturilor din cadrul ceremonialului nupțial este o elocventă invocare a fecundității și a perpetuării generațiilor
57. Inf. Blaj Mina, n. 1913, Sudrigiu, jud. Bihor
58. Inf. Toma Marina, n. 1902, Pietroasa, jud. Bihor
59. Idem
60. Bocșe, Maria, *Tradițional și contemporan în organizarea interiorului locuinței bihorene (zona Văii superioare a Crișului Negru)*, în vol. Crisia, XVI, 1986
61. Blaj, Mina, n. 1913, Sudrigiu, jud. Bihor
62. Idem
63. apud Bocșe, *op. cit.*
64. Inf. Bocșe Lucreția, n. 1896, Sudrigiu, Bihor; vezi și Bocșe - Călugăru Maria - *Obiceiuri de nuntă la români, în Bihor*, în vol. *Zilele folclorului bihorean*, 1968, p. 211
65. Arhiva de Folclor Cluj (a Institutului I. Mușlea - Cluj), nr. 1842, culegător Caba Vasile
66. Tripon, Aurel, *Monografia Almanahului Crișanei*, 1936, Oradea
67. Eliade, Mircea, *Nașteri mistice*, Ed. Humanitas, 1995, p. 72
68. Frâncu, T. - Candrea, I. A., *Românii din Munții Apuseni. Moșii*, 1888.

CONTINUITÉ MULTIMILENAIRE DANS L'ART DE LA POTERIE DANS L'OUEST DE LA ROUMANIE (La Vallée du CRIS NOIR)

-resumé-

La céramique des centres de Bihor est due aux conditions de vie et aux nécessités quotidiennes d'une population sédentaire à occupations ancestrales et prouvant une continuité qui a des racines profondes allant jusqu'au néolithique.

La céramique geto-dacique a racines profondes liées à celles de la culture Tisa, ensuite Otomani est remarquable par des formes étonnantes et des motifs décoratifs qui ont résisté jusqu'au présent dans la céramique paysanne de Bihor, de Criș Noir. La céramique romaine et hellène y ont laissé des traces spécifiques.

Ainsi on a obtenu une céramique unitaire, par forme et décor, spécifique à la population de l'ouest du pays, les traces de la céramique féodale découvertes à Salca - Oradea (pour le X-XI-ème siècle) et les documents féodaux du domaine de Beiuș, y attestent la continuité de la poterie. En 1735 il y avait plus de 200 potiers ("figuli") à Beiuș, Negru, Târcaia et encore d'autres dans les villages entourant Vașcău (un centre de la région surnommé Pays du Bihor).

Une extraordinaire développement de la poterie était souligné au commencement du XIX-ème siècle, la céramique de Bihor étant recherchée aux foires de la plaine de Tisa, Arad et au nord vers Barcău et Someș (les deux rivières dans l'ouest de la Transylvanie). Des villages entiers connaissaient une véritable spécialisation de la poterie, rien qu'à Cărpinet, Leheceni, Cămpani de Sus ou comptait en 1909 plus de 150 fours pour cuire la poterie et à Săliște de Vașcău, Criștiorul de Jos on en comptait plus de 71. En 1914, Moise Popovici trouvait 157 potiers à Săliște de Vașcău, 129 à Leheceni, 34 à Valea de Jos, 20 à Cărpinet, 14 à Cămpani de Sus, 9 à Criștior et l'éthnologue hongrois Györffy avait remarqué encore l'existence de plus de 20 potiers à Târcaia, Șuncuiuș, Remetea et Ceica, dans la même période. Pendant les décennies 3-4 du XX-ème siècle étaient enregistrés encore 2-3 potiers à Sudrigiu, Petrileni, Dumbrăveni, Buntești, Sebiș dont les familles furent-elles, peut-être, transférées à la suites de certaines événements historiques.

Vers 1800, Lelești devient un centre reconnu pour la poterie. Ces centres, présentes par des ethnologues de prestige (P. Petrescu, T. Bănățeanu, B. Zderciuc, V. Butură, T. Mozes, I. Godea) ont relevé que aujourd'hui existent encore des potiers actifs à Criștiorul de Jos, Leheceni, Săliște de Vașcău.

Il faut relever le processus de création, l'inventaire des instruments, les types de fours, les procédées de ornementation (incision, mise en évidence, peinture, émaillage) les formes et les catégories de la céramique (à garder les

liquides-pots, cruches à préparer la nourriture, assiettes, bols, à conserver-pots, à vinaigre, émaillées ou sans émail.

Un souschapitre à part est consacré à l'ornaments et au symbole de la céramique (motifs solaires, végétaux, anthropomorphes, cosmiques) qui ont résisté à travers les millénies, du néolithique jusqu' aujourd'hui. Aussi on souligne le transfert de l'origine et des significations des symboles vers les coutumes traditionnelles des croyances et le folklore, en soulignant le synchrétisme des formes de la création populaires.

IOAN TOȘA

CONTRIBUȚII LA STUDIUL PĂSTORITULUI ROMÂNESC DE LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA

Păstoritul este unul din capitolele etnografiei românești care a constituit obiectul cercetării a numeroși specialiști, problemele lui fiind abordate atât de pe pozițiile etnografiei cât și ale istoriei, filologiei, sociologiei, geografiei umane, etc. Cu tot numărul mare de lucrări publicate¹ până în prezent, nu se poate spune că problemele ridicate de practicarea păstoritului pe teritoriul României au fost rezolvate, bibliografia existentă conținând atâtea contradicții și lacune încât pe baza ei cu greu s-ar putea elabora o sinteză etnografică. Această situație se datorează faptului că în marea majoritate a cazurilor, păstoritul a fost cercetat de pe poziția strictă a disciplinei căreia îi aparținea respectivul cercetător, neexistând încă nici o lucrare apărută ca rezultat al unei cercetări interdisciplinare. Pe de altă parte, marea majoritate a lucrărilor au fost rezultatul unor cercetări personale care au vizat o zonă, mai mult sau mai puțin extinsă, numărul celor care se referă la unele probleme ale păstoritului extinse la nivelul întregii țări fiind foarte mic.

În condițiile în care și-n cercetarea păstoritului tradițional românesc este valabilă constatarea că "niciodată culegerea informațiilor nu a păcătuit prin excesivitate, ci prin lacune"² vom încerca să prezentăm în cele ce urmează câteva probleme legate de această ocupație, la sfârșitul secolului al XIX-lea, aspecte surprinse în unele fonduri documentare insuficient valorificate până în prezent. Fondurile documentare cercetate în vederea prezentării acestor aspecte sunt răspunsurile primite la chestionarele: *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* (1884) a lui B. P. Hașdeu³; *Chestionariu despre tradițiunile istorice și anticități ale terilor locuite de români* (partea I- 1893, partea a II-a 1895) a lui N. Densușianu⁴ și *Stâna. Păstoritul și prepararea laptelui* (1931) a Muzeului limbii române din Cluj⁵.

Cu toate că folosirea chestionarelor, ca metodă de cercetare, prezintă și o serie de deficiențe dat fiind că informațiile culese depind în mare măsură de pregătirea și conștiințiozitatea celor care redactează răspunsurile, cu ajutorul ei se pot surprinde fenomenele de cultură materială și spirituală dintr-un număr mare de localități într-o perioadă de timp relativ scurtă, lucru imposibil de

realizat prin cercetarea directă de teren. Semnalarea și prezentarea, mai mult sau mai puțin completă, a acestor fenomene permit cercetătorului revenirea (prin intermediul chestionarelor sau prin cercetarea directă) în acele localități în care aceste fenomene sunt relevante.

La cele trei chestionare s-au primit răspunsuri din 1340 localități⁶, adică din peste 10% din totalul localităților din România. Pe baza informațiilor cuprinse în aceste răspunsuri vom prezenta câteva aspecte legate de: I. Oi; II. Stâna; III. Produse; IV. Aspecte spirituale ale vieții păstorești.

I. Oile

În comunitățile rurale românești de la sfârșitul secolului al XIX-lea oile erau considerate a fi "animalele cele mai plăcute lui Dumnezeu, iar dracul care se poate închipui în orice animal nu s-apropie de oaie și nici nu se închipuie în oaie"⁷. Animal folositor omului deoarece "îmbracă casa omului"⁸ și "îndulcește și încălzește familia"⁹ oaia a fost considerată, alături de albină, viețuitoare pură¹⁰, creație a divinității¹¹ care se bucură de dragostea și protecția acesteia¹².

Animale puțin pretențioase, adaptate perfect la condițiile climatico-geografice ale spațiului românesc, oile sunt menționate ca deținând ponderea principală în cadrul animalelor crescute în gospodăriile rurale din toate localitățile din care s-au trimis răspunsuri. Această pondere este demonstrată de cele 7.885.461 ovine menționate de documentele oficiale¹³ ca fiind crescute în localități aparținând, la sfârșitul secolului al XIX-lea, județelor: Argeș - 86.714; Bacău - 86962; Botoșani - 98902; Brăila - 159.546; Buzău - 27.250; Constanța - 445.527; Covurlui - 67.882; Dolj - 261.891; Dorohoi - 108.036; Ialomița - 257.737; Iași - 120.457; Ilfov - 264.817; Muscel - 119.571; Mehedinți - 269.234; Neamț - 120.427; Olt - 190.024; Prahova - 191716; Putna - 114.716; Râmnicul Sărat - 140.441; Romanai - 190801; Suceava - 116.253; Tecuci - 74.724; Teleorman - 281.321; Tulcea - 214.082; Vaslui - 91.971; Vâlcea - 123.915; Vlașca - 202.306 și Transilvania - 3.497.532.

La sfârșitul secolului al XIX-lea în cadrul gospodăriilor țărănești s-au crescut oi din rasele: *țurcană*, *țigaie* și *stogoasă*.

Turcanele reprezintă rasa strămoșească cea mai răspândită¹⁴ deoarece "având o piele groasă și lâna lungă îndură bine frigul iernii și sunt obișnuite cu un trai mai simplu"¹⁵. Despre țurcane răspunsurile menționează că: "au lâna lungă și păroasă"¹⁶, "lâna groasă și aspră"¹⁷, "lână multă, aspră și puțin creată la vârf"¹⁸, "îndură bine frigul și sunt obișnuite cu un trai mai simplu"¹⁹, "cam la 3-4 ani oaia rămâne stearpă"²⁰.

Larga răspândire a țurcanelor se datorează caracteristicilor rasei; oile au picioare lungi cu o osatură puternică ce le permite să umble și pe locuri mai accidentate, ele putând fi pășunate vara foarte bine în zonele montane;

greutatea oilor poate ajunge până la 40 kg. iar a berbecilor până la 60 kg; producția de lână este de 2,2 kg la oi și 3,2 kg la berbeci. Lâna este groasă, lungă, păroasă și conține puțin usuc putându-se lucra cu ușurință; producția de lapte este între 60-80 kg pe an²¹.

Pe teritoriul României în cadrul rasei țurcane s-au diferențiat 4 variante; *albă*, întâlnită în Munții Apuseni și Făgăraș, cea mai valoroasă din punct de vedere al cantității de lână; *brumărie* întâlnită în N. Moldovei (jud. Botoșani și Neamț) valoroasă mai ales prin picelicele mieilor sacrificați imediat după naștere; *neagră* care se deosebește numai prin culoare de cea albă și *rațcă* întâlnită în părțile răsăritene ale Banatului²².

Țigăile au fost menționate în marea majoritate a răspunsurilor trimise, existând localități în care "numai acest soi de oi se cresc"²³. Despre țigăi informatorii menționează că: "au lână foarte deasă și moale"²⁴, "lâna mărunțică și moale ca mătasea și foarte deasă"²⁵, "au lână scurtă, subțire la păr"²⁶. Lâna este "galbenă, bătând în alb, moale la tors, fiind cea mai bună din regiune"²⁷. Despre oile țigăi se credea că sunt "mai blânde, mai molatice"²⁸.

Țigăile se caracterizează printr-o greutate ce ajunge până la 48 kg la oi și 57 kg la berbeci. Animalele au o osatură puternică, rezistentă, dau o producție de 2 kg lână oile și 4 kg berbecii și 80 kg lapte pe an. Berbecii au coarne puternice, gâtul de lungime și grosime potrivită²⁹.

Stogoășele sau *stogomanele* sunt menționate în răspunsurile trimise din acele localități în care s-au crescut țurcanele și țigăile. Despre stogoășe informatorii menționează că "au lână moale și lungă, îndesată și sunt bune de lână și de lapte"³⁰; "au lână potrivită"³¹; "au lână mai scurtă și mai moale decât a țurcanelor"³²; "au lână nici deasă, nici moale"³³; "au lână mai aspră și mai lungă decât a țigăilor"³⁴.

Oile stogoășe au rezultat din încrucișarea țurcanelor cu berbecii țigăi³⁵, din care cauză prezintă asemănări cu țurcanele în ce privește greutatea și laptele și cu țigăile în ce privește lâna. Oile pot ajunge în greutate până la 47 kg, iar berbecii până la 60 kg. Producția de lână poate ajunge până la 2 kg la oi și 4 kg la berbeci. Oile dau până la 80 kg lapte pe an³⁶.

Alături de țurcane, țigăi și stogoășe mai sunt menționate în răspunsuri și: *oile de munte*, *oile de câmpie*, *peleşele*, *țuțuenești* și *berci*. *Oile de munte* sunt menționate în răspunsuri trimise din unele localități din județele: Muscel³⁷, Ialomița³⁸ și Dâmbovița³⁹. Despre ele se menționează că au lână lungă, albă sau neagră⁴⁰, sau că au lână lăptoasă⁴¹.

Oile de câmpie sunt menționate în unele localități din jud. Ialomița, informatorii spunând despre ele că "sunt mici la trup și au lână mărunțică"⁴².

Oile tuțuienesti sunt menționate în răspunsuri trimise din unele localități din județele Ialomița⁴³ și Neamț⁴⁴, fără a se da și alte informații în legătură cu ele.

Printre cele mai vechi informații legate de numărul și rasele de oi crescute pe teritoriile românești se numără și cele cuprinse în *Descrierea Moldovei*⁴⁵ a lui Dimitrie Cantemir. După Cantemir oile se creșteau în număr mare mai ales în părțile apusene ale Moldovei deoarece un număr mare de oi erau date anual pentru "cuhnea sultanului pentru că carnea lor se socotește de turci mult mai bună decât altă carne, atât pentru gustul ei bun, cât și pentru ușurința mistuitului"⁴⁶. Cantemir menționează trei soiuri de oi: de munte, dee câmpie și oi sălbatice. Oile de câmpie erau mai mari decât cele de munte, însă ele se creșteau într-un număr mai mic. Dintre oile de câmpie Cantemir menționează o categorie aparte - oile de Soroca - despre care spune că ar avea o coastă în plus față de celelalte și că dacă oile sunt mutate din ținutul Sorociei în altă parte "fată mieii în al treilea an cu numai acele coaste obișnuite"⁴⁷. Interesante sunt informațiile lui Cantemir referitor la oile sălbatice "buza lor, cea deasupra, spânzură în jos, pentru aceea sunt nevoite să pască mergând îndărăt; grumazul lor este țăpăn, fără încheieturi, pentru aceea nu pot să-și întoarcă capul nici în dreapta, nici în stânga; picioarele lor sunt scurte, însă atât de grabnice încât nici câinii când le gonesc nu le pot ajunge"⁴⁸.

Informații privind numărul și rasele de oi crescute în Principatele Române, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului XIX întâlnim și la medicul sas Andreas Wolf. Pornind de la informațiile transmise de Cantemir și de un autor italian (pe care nu-l menționează cu numele) Wolf, un bun cunoscător al realităților moldovene de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, arată că în Moldova se creșteau un număr de 3 milioane de oi, iar în Valahia 4 milioane de oi⁴⁹. Wolf justifică numărul oilor prin obligațiile pe care le aveau Țările Române față de turci "o parte din produsele acestei îndeletniciri, această ființă apăsată, trebuie s-o dea turcilor pe un preț hotărât de domn"⁵⁰ și prin consumul local "mâncarea cărnii de oaie e vecină cu risipa"⁵¹.

Wolf menționează și rasele de oi crescute în Moldova: țigăi, pârnați (oi de Soroca) și oi sălbatice; și în Țara Românească: țigăi, bârsane și stogoase. Țigăile au o lână foarte fină și scurtă și o carne minunată, ele pot trăi la șesuri numai să aibe în apropiere o pădurice unde să se umbrească și apă bună. Bârsanele au o lână aspră și lungă, ele trebuiesc să fie duse vara la munte căci căldura de la șesuri le omoară⁵².

Andrei Veress în *Păstoritul ardelenilor în Moldova și Țara Românească până la 1821* stabilește, pe baza mărturiilor documentare, că s-au crescut următoarele rase de oi: *țigăi* - cu carnea foarte gustoasă, lâna lungă și fină; *turcane* sau *bârsane* cu lâna groasă și carnea mai puțin gustoasă; *tătare* -

coada groasă şi carnea puţin bună, cele mai potrivite pentru îngrăşat; *stogu* - cu lâna ordinară; *Soroca* (din regiunea Soroca) având o coastă în plus faţă de celelalte oi, aceste oi dacă sunt duse în alte locuri, la al treilea an faţă mieii cu coaste obişnuite; *pârnaie* - care au cea mai bună lâna⁵³.

Prăsirea oilor

Locuitorii satelor româneşti îşi procurau oile fie prin prăsire, fie prin cumpărare. Prăsirea era cea mai răspândită metodă de procurare a oilor deoarece proprietarii aveau posibilitatea selecţionării animalelor după calităţile lor (sănătate, producţia de lapte şi de lâna). Mieii rezultaţi de la oile cele mai frumoase şi mai productive erau ţinuţi de prăsilă şi numai în cazuri extreme erau sacrificaţi sau vânduţi. Pentru obţinerea unor miei de prăsilă performanţi o atenţie deosebită se acorda berbecilor. Berbecii de prăsilă, numiţi în unele sate şi *berbeci de rudă*⁵⁴ erau aleşi cu multă grijă dintre mieii oilor cele mai frumoase şi mai productive "se caută să fie negru sadea sau albi, cu lâna ţigaie"⁵⁵ sau "cei negri de felul ţurcanelor pârlii se aleg ca berbeci de prăsilă sau de rudă, din care ies mieii negri, creţ mărunt cu lâna sau părul răsucit"⁵⁶ sau erau cumpăraţi.

Mieii lăsaţi de prăsilă erau crescuţi împreună cu mamele lor până la întărcat (formarea stânii). În satele în care se creşteau un număr mai mic de oi, mieii de prăsilă erau ţinuţi, după întărcat, în cadrul gospodăriei, sau în altă turmă, trei sau patru săptămâni, după care erau aduşi în aceeaşi turmă cu mamele lor. În satele în care numărul mieilor de prăsilă era mare, aceştia fie că formau un botei aparte care era îngrijit de mielar sau cârlănar, fie că erau crescuţi împreună cu sterpele şi berbecii.

Berbecii erau separaţi de oi după formarea stânii şi erau îngrijiţi de *berbecar*. În satele în care numărul berbecilor era relativ mic, aceştia erau păşunaţi împreună cu mânzările şi sterpările până la Sântămărie mare (15 august) când se separau de ele, sau "pentru ca mârlirea să nu se facă înainte de vreme se coasă pe foalele berbecilor un petec de lâna pe la finele lui august, pe care-l descoasă la Vinerea Mare"⁵⁷.

Berbecii se lăsau între oi la: Taierea capului Sf. Ion (29 august)⁵⁸; Ziua Crucii (14 septembrie)⁵⁹; Vinerea Mare (14 octombrie)⁶⁰; Sf. Arhangheli (8 noiembrie)⁶¹; Sf. Dumitru (26 octombrie)⁶². Înainte de a se lăsa berbeci între oi acestora li se dă "mâncare mai bună şi mai multă" şi se făcea turta de areţi" o turtă mare şi tare din făină de grâu sau de porumb, care se dă printre oi şi cade cu faţa în sus atunci le merge bine oilor când vor fâta, dacă cade cu faţa în jos atunci le merge rău"⁶³. În unele localităţi înainte de a se lăsa berbecii între oi cu câteva zile li se dă oilor, pe lângă hrană îndestulată şi: "orz, tărâţe şi pleavă opărite cu sare"⁶⁴; "cu trei zile înainte de a se băga berbecii în oi, le dă în

fiecare dimineată saramură, adică foi de salcie pisate amestecate cu tărâte și sare⁶⁵; "tărâte sau făină și sare"⁶⁶; "poame gemene ca să fete câte doi miei"⁶⁷.

Micii lăsați de prăsilă erau numiți, după vârsta lor, astfel: *miel* - de la naștere până la întărcat⁶⁸; până la 6 luni⁶⁹; până la 1 an⁷⁰; *cârlan* - de la întărcat până la un an⁷¹; după ce a trecut de un an⁷²; *noaten* - când a împlinit un an⁷³; când are două veri⁷⁴; *mior* sau *mioară* - de la un an la doi ani⁷⁵; trecut de doi ani⁷⁶; de trei ani⁷⁷ și *tertiu* - de 2-3 ani⁷⁸.

Pentru a le putea deosebi, proprietarii dădeau oilor nume după anumite particularități exterioare și după culoarea lânii. Oile erau numite: *cornute* - cele cu coarne; *belciugate* - cele cu coarnele în formă de belciuge⁷⁹; *bouri* - cele cu coarnele îndreptate în sus⁸⁰; *sfrijite* - cele cu coarnele îndreptate în lături⁸¹; *câprii* - cele cu coarnele îndreptate îndărăt⁸²; *șute* - oile fără coarne și *ciule* - oile cu urechi mici⁸³.

După culoarea lânii oile se numeau: *laie* - oaia cu lâna neagră tare⁸⁴ sau cu lâna neagră ce pare însurită⁸⁵; *bălaie*⁸⁶, *băle*⁸⁷ sau *bele*⁸⁸ - oile cu lâna albă; *bucălaie* - oaia cu lâna albă și botul negru⁸⁹; *oacheșă* - oile cu "pleoapele ochilor țâpurate cu negru"⁹⁰; cu o dungă neagră deasupra ochilor⁹¹; cu pete negre în jurul ochilor⁹²; *buzară* - oile cu "puchiței negri pe bot și picioare"⁹³; *cudalbă* - oile cu lâna neagră și cu o pată albă la cap și coadă⁹⁴; *peleșe* - oile cu lâna mare⁹⁵; *brează* - oile cu lâna neagră ce au o dungă albă ce coboară din vârful capului până pe vârful nasului⁹⁶; *juie* - oile cu botul alb și cu pete galbene pe el⁹⁷; *mărcușă* - oile cu picături roșii pe bot⁹⁸.

Semne de proprietate

Pentru a-și recunoaște oile fiecare proprietar își avea semnele lui de proprietate. Semnele de proprietate erau făcute în urecheile oilor cu foarfeca, cuțitul sau potricala, sau pe bot cu fierul înroșit. Semnele de proprietate erau făcute la micii lăsați de prăsilă, sau la oile ce erau cumpărate, în care caz acestea aveau două semne, cele ale vânzătorului și cele ale cumpărătorului. Semnele de proprietate trebuiau să fie cunoscute și de ciobanii care îngrijeau oile deoarece în cazul în care o oaie murea sau era omorâtă de animale sălbatice ciobanul justifica lipsa ei cu urechea cu semnul de proprietate. În caz contrar era obligat s-o plătească.

Locul, în ureche, unde se făceau aceste semne a variat de la proprietar la proprietar "păi tu nu știi că are în dreapta șinată dinainte, iar în stânga ptișcătură dinainte și cirlig dinapoi"⁹⁹.

Semnele de proprietate, după forma lor, se numeau: 1. *potricală*¹⁰⁰, *preducea*¹⁰¹, *gaură*¹⁰², *nojiță*¹⁰³ sau *strungă*¹⁰⁴ - o tăietură rotundă făcută cu potricala în lobul urechii; 2. *Furcă*¹⁰⁵, *furculiță*¹⁰⁶ sau *ic*¹⁰⁷ - o tăietură făcută, în formă de unghi ascuțit, cu foarfeca în vârful urechii; 3. *Obadă*¹⁰⁸, *ptișcătură*¹⁰⁹,

*cercel*¹¹⁰ sau *şinată*¹¹¹ - o tăietură făcută, în formă de semicerc, la o margine a urechii; 4. *Crestătură*¹¹², *tăietură*¹¹³ sau *crepătură*¹¹⁴ - o tăietură simplă făcută într-o margine a urechii; 5. *Cociorvă*¹¹⁵, *cârlig*¹¹⁶, *foarfece*¹¹⁷, *crestătură*¹¹⁸, *ţâncuş*¹¹⁹ - o tăietură făcută în formă de unghi ascuţit într-o margine a urechii; 6. *Rătezată*¹²⁰, *teşitură*¹²¹, *şinată*¹²² - când este tăiat vârful urechii; 7. *Țăpar*¹²³, *cârlig*¹²⁴, *obeadă*¹²⁵, *hârleţ*¹²⁶, *şuetură*¹²⁷ - o tăietură, în formă de unghi drept făcută în vârful urechii; 8. *potricală în dungi*¹²⁸, *gaură*¹²⁹ - o tăietură în formă de pătrat, făcută în lobul urechii.

Cu fierul înroşit se făceau, pe bot, următoarele semne: *furcă*¹³⁰, *potcoavă*¹³¹, *stea*¹³², *linii*¹³³ sau *litere*¹³⁴. Pe lângă aceste semne de proprietate, primăvara când erau scoase oile la păşune, proprietarii obişnuiau să vopsească cu diferite culori oile şi mieii pentru a le "alege" mai uşor seara când se întorceau acasă.

Boli de animale

Practicarea păstoritului de-a lungul veacurilor a dus, aşa cum era firesc, la acumularea unor cunoştinţe legate de bolile de care suferă oile. În prezentarea acestor cunoştinţe vom ţine seama de cauza îmbolnăvirilor, simptomele bolii şi tratamentul bolii.

1. *Câlbeaza*, boală ce apare la oi şi la capre. Se credea că boala apare, primăvara şi toamna, când pasc oile pe locuri mlăştinoase¹³⁵, din cauza unor "viermi ce trăiesc pe iarba găsită aici care intră în ficatul oilor"¹³⁶, sau dacă "mănâncă un soi de iarbă, sau mustul acelei ierbi, se îmbolnăvesc de călbează, adică fac înăuntru corpului, în mai şi pe nişte vine, semne ca paraua turcească, iar dacă ajung la fiere mor"¹³⁷. Se mai credea că dacă plouă de Sânzâiene (24 iunie) şi oile sunt lăsate să pască, atunci se îmbolnăvesc de călbează "dacă plouă în ziua de Sânzâiene, toată ploaia ce cade e călbează"¹³⁸ şi că "boala apare din şapte în şapte ani"¹³⁹.

Oile bolnave de călbează au "capul şi gâtul umflat"¹⁴⁰, "slăbesc şi nu pot ieşi la deal"¹⁴¹, "le cade lâna"¹⁴², "slobod guşi"¹⁴³, "parcă-s bete, umblă cu capul aplecat"¹⁴⁴, "li-s ochii săunoşi"¹⁴⁵.

Pentru prevenirea bolii se evita păşunatul, primăvara şi toamna, pe locurile mlăştinoase, iar în ziua de Sânzâiene "ciobanii țin oile închise toată ziua zicând că atunci ele iau călbează şi din rouă şi mor, de aceea le dau iarbă cosită să mănânce"¹⁴⁶.

Tratarea bolii se făcea cu: "moare de curechi"¹⁴⁷, "sare prăjită amestecată cu piatră vânăta şi mâncare bună"¹⁴⁸, "posconiţă de cânepă, urzici cosite de vara şi frunze de mesteacăn care se pun la murat, după ce li se dă oilor acestea să nu bea apă"¹⁴⁹, "se mestecă humă, slatină şi stroh de cânepă şi se pune la fiert într-un cazan până-i ca un bulgăre de sare şi se dă la oi să-l lingă"¹⁵⁰, "moare de curechiu, chipăruşă, piatră vânăta şi mujdei, toate fierte în

clocot¹⁵¹; "strujnic rezultat din stoarcerea uleiului de cânepă amestecat cu drob de sare ars în foc și cetină de brad¹⁵²; "chisăliță de prune sau comină" (drojdia ce rămâne după fierberea rachiului)¹⁵³; "mujdei cu bureți"¹⁵⁴; "cenușă de lemn de tei și nisip mărunț"¹⁵⁵; "pleavă de cânepă și răză de arin fierte bine și puse în troaca oilor s-o mănânce"¹⁵⁶, sau le dau medicamente¹⁵⁷.

2. *Sângeratul*, boală ce apare la oi și la vitele cornute.

Se credea că boala apare atunci când animalele "n-au băut apă timp îndelungat"¹⁵⁸; "când au mâncat prea mult și lacom o plantă numită căpriță (cu frunzele crestate și tulpina de grosimea unui deget)¹⁵⁹; "când fug prea mult"¹⁶⁰; "când sunt prea grase"¹⁶¹, sau că boala se "ia din apă sau iarbă"¹⁶².

Animalele bolnave "nu mănâncă și nu beau"¹⁶³; "nu mănâncă, nu rumegă, au urechile reci, sunt triste și se culcă mereu"¹⁶⁴; "se umflă și stau triste"¹⁶⁵.

Tratarea animalelor bolnave se făcea prin lăsarea de sânge adică: "se freacă puțin urechea stângă, apoi cu un cuțitaș se taie puțin vârful ei și se lovește cu o nuielușă ca să curgă sânge"¹⁶⁶; se ia o nuiă și se vâra pe una din nări și cu ea se freacă până curge sânge"¹⁶⁷; "cu un cuțit se face o tăietură în locul puțin adâncit de deasupra ochilor ca să-i curgă sânge"¹⁶⁸; li se ia sânge cu un ac din bot"¹⁶⁹; "se ia sânge de sub ochi tăindu-se o vână"¹⁷⁰. Se credea că e bine ca oaia să lingă din sângele scurs¹⁷¹.

3. *Însplinatul*, boală de care suferă oile și vitele cornute.

Se credea că animalele se îmbolnăvesc atunci când mănâncă rapiță crudă¹⁷²; iarbă cu mană "atunci când bate vântul numit Răsăritul, ce aduce ceață și mană care strică semănăturile și iarba, dacă animalele mănâncă această iarbă se însplinează"¹⁷³; "când mănâncă căpriță - o plantă ce crește pe marginea drumurilor, cu cotorul de grosimea unui deget, înalt până la 70 cm, cu crăci multe și stufoase, cu frunze argintii cu praf pe ele - plantă care este foarte succulentă"¹⁷⁴; "când beau apă caldă, stătută"¹⁷⁵ sau "când mănâncă lături sau mâncare multă"¹⁷⁶.

Pentru prevenirea bolii ciobanii nu lasă oile să mănânce căprițe și iarbă cu mană și să bea apă stătută.

Animalele bolnave de însplinat nu "mănâncă și se scutură des"¹⁷⁷; "se întind și se culcă foarte des"¹⁷⁸; "li se bat tare flămânzările și respiră greu"¹⁷⁹; "li se umflă splina"¹⁸⁰.

Tratarea bolii se făcea cu: splinărită, spânz și împunsături de splină. Splinărită, o plantă "ce crește prin băltoace, cu frunze lucii, în forma splinei, se culegea toamna împreună cu rădăcina ei și se pisa și așa era dată animalelor bolnave"¹⁸¹.

Spânzul este menționat, ca fiind utilizat pentru tratarea însplinatului într-o singură localitate din Moldova: "se face o gaură mică, cu sula, în piept și se pune spânz în ea"¹⁸².

Împunsătura de splină era cea mai răspândită metodă de tratare a însplinatului. Pentru împunsătura de splină "unii oameni cunoscători împung cu

o sulă, aproape de şira spinării, numărând trei coaste de la spata piciorului dinainte, după care o plimbă puţin¹⁸³.

4. *Căpiatul*, boală de care suferă numai oile.

Se credea că boala se "căpăta din păscut"¹⁸⁴ şi se datorează unei băşici cu lichid în ea care apasă asupra creierului "au o băşicuţă în care se găseşte un lichid cu nişte viermi, care apasă pe creier. Osul din direcţia băşicii se înmoaie"¹⁸⁵.

Oile bolnave de căpiat fug de turmă¹⁸⁶; "se strică de cap, nu se țin de turmă, se învătesc pe loc până ameteşc şi cad jos"¹⁸⁷.

În general se credea că boala n-are leac, dar în unele localităţi s-a practicat trepanaţia, ca metodă de vindecare: "acolo unde osul este înmuiat se crestează cam cinci cm, în formă de unghi, se răsfrânge osul în afară şi se agată băşicuţa, se şterge sângele ce curge pentru a se vedea băşica care este albă"¹⁸⁸; "se despică craniul şi se scoate băşica care apasă creierul"¹⁸⁹; "se ia un ac şi se împunge în frunte, dacă nimereşti o gaură mică şi spargi băşica oaia se vindecă"¹⁹⁰; "i se sloboade oii bolnave apa cu viermii ce-i are la cap"¹⁹¹. Se mai credea că oaia se vindecă de căpiat "dacă de la început i se dă oii să tragă pe nas oţet cu piper"¹⁹² şi că este bine ca "femeile să nu toarcă vinerea şi să nu pună ghemul pe masă când răşchie sau urzesc"¹⁹³.

5. *Vărsatul*, boală cunoscută şi sub numele de floricele¹⁹⁴ şi bubat¹⁹⁵. Era o boală molipsitoare care "în 15 zile omoară toate oile din târlă"¹⁹⁶.

Se credea că boala apare când oile sunt ținute în căldură mare¹⁹⁷ sau când "beau apă mocnită"¹⁹⁸.

Oile bolnave de vărsat au nişte bube roşii ca prunele care se văd mai ales pe părţile lipsite de lână¹⁹⁹; "un fel de râie care apare pe pielea oii care face ca oaia să se scarpine mereu şi să piardă lână"²⁰⁰; "bube rotunde pe pulpe şi pe gură"²⁰¹; "fac băşici cu puroi"²⁰². Boala este molipsitoare din care cauză oile bolnave trebuie izolate de restul animalelor.

În general boala nu putea fi vindecată. Pentru prevenirea îmbolnăvirii, oile se vaccinau, adică "se crestează o bubă în patru părţi şi cu un ac de argint, în urechile căruia se bagă câteva fire de mătase sau lână, se trece prin rană după care acul se trece prin urechea oii sănătoase. Oile vaccinate nu mai sunt atinse niciodată de vărsat"²⁰³. Vaccinarea se putea face şi în coada oilor sănătoase²⁰⁴.

În unele localităţi s-a încercat vindecarea oilor bolnave de vărsat prin: spălare cu "murătoare de sare"²⁰⁵; "zeamă de hluj de tutun"²⁰⁶; "creolină şi stergoai"²⁰⁷ şi afumare "cu fum de răşină de brad"²⁰⁸.

6. *Râia*, boală molipsitoare care apare la oi şi la capre.

Se credea că boala apare atunci când dorm mai multe oi într-un grajd închis şi neaerisit²⁰⁹.

Boala se manifestă prin apariția "unor zgrăbunțe pe greabăn și pe spinare"²¹⁰ care provoacă animalului mâncărime mare²¹¹.

Pentru tratarea bolii se utiliza în general leșie de tutun²¹². Tutunul "se fierbea în zeamă de varză"²¹³ sau "într-un amestec de petrol și steregoaie"²¹⁴ după care se spălau oile cu soluția respectivă. Pentru tratarea bolii se mai folosea și steregoaia care "se fierbea în apă și apoi se spălau oile răioase cu soluția aceea odată sau de două ori"²¹⁵; gazul²¹⁶; untul²¹⁷; unsoare amestecată cu pucioasă²¹⁸; "o soluție de cornișor (o plantă cu trunchiul bifurcat și floarea albă) și petrol"²¹⁹ și "unsoare de răie cumpărată din potică"²²⁰.

7. *Gâlbănarea*, boală ce apare la oi și la capre.

Se credea că boala apare atunci când animalele mănâncă "buruieni rele"²²¹, sau când "pasc pe locuri umede"²²².

Animalele bolnave de gâlbănare: "nu mănâncă"²²³; "sunt triste și țin capul și urechile în jos"²²⁴; "se îngâlbenesc la ochi"²²⁵ și "slăbesc"²²⁶.

Pentru tratarea bolii se *tăia de gâlbănare* "se întoarnă pleoapa și cu ajutorul unui ac se prinde gâlbănarea și după o jumătate de ceas i se lasă să curgă sânge care se dă împreună cu gâlbănarea oii s-o mănânce"²²⁷; "oameni cunoscători împung cu acul locul unde se vede o mică umflătură în marginea ochiului spre bot"²²⁸; "se frig cu fierul fierbinte la triunghiul de sub ochi"²²⁹. Pentru tratarea bolii se mai folosea și: "un amestec de praf de pușcă, sare și unt de oaie ce se dă oii bolnave să-l mănânce"²³⁰; "un amestec de țărâțe și rădăcină de lumânărică"²³¹; rostopalniță²³² steghie²³³; șofran și gâlbinele²³⁴. Se credea că dacă "se observă în prima zi boala și se înțeapă cu un ac într-o vână a ochiului, până nu sfinte soarele, oaia se vindecă"²³⁵.

8. *Răfugul*, boală ce apare la oi, capre și vaci.

Boala apare din cauza umezelii²³⁶ și se manifestă prin "împetrirea pulpei"²³⁷; "ugerul se coace și oaia nu stă la muls și i se învinețește burta"²³⁸.

Pentru vindecare: se freacă ugerul cu "argint sau pământ luat din mușuroaiele scoase din cârțițe"²³⁹; "grăsime"²⁴⁰; "saramură"²⁴¹ sau "se alege o piatră, lată, rotundă, cu o gaură în mijloc prin care se introduce țâța oii sau a vacii și se mulge"²⁴².

9. *Schiopul*, boală care apare numai la oi.

Boala se manifestă prin "apariția unor răni între unghii"²⁴³ "un fel de carne vie"²⁴⁴; "puroi"²⁴⁵, din cauza cărora oile nu "se pot ține de turmă și flămâneză"²⁴⁶.

Pentru vindecarea picioarelor oilor bolnave se fac băi cu: "terepentină și piatră vânăată"²⁴⁷; "cu piatră vânăată"²⁴⁸; cu saramură²⁴⁹; "cu saramură și piatră acră"²⁵⁰; sau "se curătesc unghiile cu cuțitul, se spală cu apă rece și se presară sare"²⁵¹ sau după ce se curătesc picioarele se spală cu "zer fierbinte"²⁵² sau cu "zeamă de rădăcini de urzică"²⁵³.

10. *Boala de pulpă* numită şi *spurcat* apare numai la oi şi se manifestă prin umflarea pulpii din care cauză ele încep să şchiopăteze.

Boala se trata prin frecarea pulpei cu "unt de balmoş şi un amestec de unsoare, piatră vânăată şi unt de flori (pe care îl prepară fierbând tot felul de flori în apă)"²⁵⁵; "mujdei de usturoi"²⁵⁶; "se fierb 9 u. zici şi 9 nuiete de alun şi cu zeama aceea se freacă"²⁵⁷; "se face dubală de arin, adică se fierbe coaja arinului, şi cu zeama aceasta se spală picioarele oilor betege"²⁵⁸. Tot pentru tratarea bolii se "face o tăietură într-o vână la 5 degete de la pulpă către buric şi se lasă să curgă sângele"²⁵⁹.

11. *Dalacul* boală de care suferă în primul rând caii dar care este menţionată ca apărând şi la oi.

Animalele bolnave "nu mănâncă, suflă greu şi nu-şi găsesc loc"²⁶⁰ sau "strănută des din cauza inflamaţiilor nărilor"²⁶¹. Pentru vindecare animalelor bolnave li se dă "să bea usturoi de toamnă bine pisat şi oţet. Pentru 20 de oi trebuie ½ kg oţet şi o căciulie de usturoi"²⁶².

12. *Scala*, o boală de oi menţionată în localităţile făgărăşene. Se credea că apare atunci când oile stau în gunoi sau must de gunoi mult timp²⁶³. Pentru vindecare "se ardeau unghiile picioarelor cu piatră vânăată"²⁶⁴.

13. *Ariciul*, boală ce apare la oi, cai şi cornute mari.

Boala apare din cauza "şederii în loc gunoios"²⁶⁵ sau atunci "când asudă prea tare şi stă în loc de-i curge sudoarea de pe corp pe picioare până la copite unde se strânge şi fiind sărată şi foarte iute intră prin pori şi atacă pielea şi carnea din jurul copitei, după care se umflă picioarele, pielea crapă şi carnea dă sânge"²⁶⁶.

Ariciul era o boală rea deoarece animalele nu puteau umbla. Se credea că n-are leac, dar s-a încercat să o vindece "arzând locul cu unsoare fierbinte"²⁶⁷.

14. *Armurariu*, boală ce apare atunci când "oaia este ostenită şi bea apă rece"²⁶⁸. Pentru vindecare "se înţepă cu auţitul în şirea spinării, la împreunarea picioarelor dinapoi"²⁶⁹ sau se folosea armurariu "o plantă ce seamănă la trunchi cu crăpuşnicul, are flori albastre, frunze spinoase peste tot. Planta se fierbe în tărâte şi aşa se dă animalelor bolnave"²⁷⁰.

15. *Aprinderea*, boală ce apare în zilele călduroase la noateni "când se bagă cu capetele unii sub alţii de se înăduşesc şi mor pentru că li se strică plămâni"²⁷¹. Pentru a nu se îmbolnăvi noatenii trebuie să împrăştiaţi sau duşi la umbră²⁷².

16. *Cârceag*, boală care pentru "oile ţigăi era un fel de ciumă"²⁷³.

Boala apare mai cu seamă în preajma lui Sănpetru "dacă se lasă oile să zacă după ploi calde"²⁷⁴. Oile înţepenesc, au fierbinţi mari, ugerul aici se înfierbântă aici se răceşte, lâna li se întăpoşează apoi cade şi după trei zile oile mor"²⁷⁵. De această boală oile nu se prea vindecă, iar cele care scapă rămân goloase de tot"²⁷⁶.

17. *Durerea de gură*, boală de care oile nu mănâncă şi slăbesc. Pentru vindecare "se spală gura oilor cu murătoare de sare"²⁷⁷.

18. *Mătricea*, boală care apare numai la oi. Oile bolnave se tăvălesc pe jos din cauza durerilor de stomac. Pentru vindecare "le dă pe gât sânge de rătoi și undelemn"²⁷⁸.

19. *Tusa*, boală "ce apare la oi din cauza unor perișori ce se fac în plămâni din cauza cărora tușesc"²⁷⁹. Pentru tratarea bolii se folosea: "ulei de corn de cerb"²⁸⁰ cu care se ungeau oile pe la nas, sau "o băutură de steghie și măcriș mocnit în apă 24 de ore care se dă oilor dimineața pe inima goală"²⁸¹.

20. *Opăreala*, se trata ungându-se locul opărit cu spuma de pe lapte²⁸².

21. *Mușcătura de șarpe*. Tratarea oilor mușcate de șarpe se făcea astfel: "se fac împunsături cu vârful cuțitului în jurul mușcăturii și se spală cu apă rece, de trei ori în trei zile"²⁸³; "se străpunge cu sula locul ca să iasă veninul"²⁸⁴; "se stoarce mușcătura și se arde cu fierul înroșit"²⁸⁵ "se spală cu apă rece și se freacă locul cu un ban de argint apoi se dă oii să bea laptele în care s-a pus banul"²⁸⁶ sau prin descânțece cu "apă neîncepută pusă într-o oală nouă și cu 9 fire de iarbă muiată în apă din oală"²⁸⁷; "untură de șarpe, omorât în Ziua Crucii, descântată de o femeie iertată cu un câțel de usturoi și un bețișor luat din crucile de drum"²⁸⁸; "cu o piele de șarpe"²⁸⁹; "cu apă dintr-un vas și cu 3 nuiiele de alun"²⁹⁰.

22. *Deochiul*. Se credea că oile sunt deochiate de omul cu ochi răi "care vede oaia când o mulge și se miră"²⁹¹; sau de cineva "care se uită mirat la oi"²⁹². Pentru ca să nu deoache oile, ciobanul când pleacă omul, aruncă în urma lui o pietricică zicând "roade piatra asta nu oile mele"²⁹³, sau înoadă "în lâna de la șoldul oii un fir de tort roșu"²⁹⁴.

Pentru a afla dacă oile sunt deochiate "se sting cărbuni într-o fîngie cu apă proaspătă. Dacă cărbunii se duc la fund e semn că oaia-i deocheată"²⁹⁵.

Oile deocheate se descântau cu: "apă neîncepută luată din 9 fântâni"²⁹⁶ sau "cu apă luată de la o moară ce rătează spre stînga"²⁹⁷. În apă se puneau cărbuni²⁹⁸; un pai din mătură și un fir de busuioc²⁹⁹ sau un fir de ață roșie³⁰⁰. În timpul descântatului apa se taie în formă de cruce cu un cuțit³⁰¹ sau cu firul de busuioc. După descântat oile se stropesc cu apa respectivă iar o parte din ea "se pune în tărățe și se dă oilor"³⁰², iar ață roșie se leagă în lâna oii³⁰³.

NOTE

1. G. Bichigean, *De la băgatul pe brânză în Năsăud în Tudor Pamfile* V, Dorohoi; V. Bogrea, *Elemente latine în terminologia pastorală*, în *Dacoromania*, I, Cluj 1920-21; Gh. Brânduş, *Drama mocanilor seceleni în Ţara Bârsei*, IX, Braşov, 1937; V. Butură, *Adăposturi temporare în sud estul Munţilor Apuseni*, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei* (AMET), pe anii 1957-58, Cluj, 1958; Idem, *Etnografia poporului român*, Cluj-Napoca, 1978; P. Canceş, *Păstoritul la poporul român*, în *Convorbiri Literare*, Buc. 1913; I. A. Candrea, *Păstori* în *Junimea literară*, XII, Cernăuţi, 1923; Idem, *Păstorii. Însemnări. Boli şi leacuri la oi*, în *Otenia* I; Idem, *Viaţa păstorească la Megleniţi*, în *Dacoromania*, III, Cluj 1923; D. Cantemir, *Descierea Moldovei*, Bucureşti, 1909; Vladimir Kublijovyc, *Păstoritul în Maramureş*, în *Buletinul Societăţii Regale de Geografie* (BSRG). LIII, Buc. 1934; D. Dan, *Stâna la românii din Bucovina*, Cernăuţi, 1923; O. Densuşianu, *Păstoritul la popoarele romanice*, Bucureşti, I (1922), II (1923); I. Diaconu, *Păstoritul în Vrancea*, în *Grai şi suflet*, II, 1930; D. C. Duţescu, *Contribuţiuni la studiul oilor ţigăi şi ţurcane ca producătoare de lapte*, Bucureşti, 1911; N. Dragomir, *Din trecutul oierilor mărgineni din Sălişte şi comunele din jur*, în *Lucrările Institutului de Geografie al Universităţii din Cluj* (LIG) II, Cluj, 1926; N. Dunăre, *Păstoritul de pendulare dublă pe teritoriul României*, în *AMET* pe anii 1956-1967, Cluj 1968; Idem, *Problema cercetării etnografice a păstoritului*, în *Studii şi cercetări de istorie*, Cluj 1956; Idem, *Ţara Bârsei*, Bucureşti, 1972; St. Manciualea, *Sate şi sălaşe din Câmpia Tisei*, în *BSRG*, V, 1931; Em. De Martonne, *La vie pastorale et la transhumance dans les Karpates meridionales, leur importance géographique în Zu Fridrich Ratzel Gedachtnis*, Leipsig 1904; St. Meteş, *Păstorii ardeleni în Principatele Unite*, în *Anuarul Institutului de Istorie Naţională*, Cluj 1926; T. Moraru, *Viaţa pastorală în Munţii Rodnei*, Bucureşti, 1937; Idem, *Păstoritul în Alpii francezi şi în Carpaţi în Sociologie Românească*, IV, Buc. 1942; S. Opreanu, *Contribuţii la transhumanţa din Carpaţii Orientali*, în *LIG* IV, 1928-1929; Mara Popp, *Ciobănia la ungurenii din dreapta Oltului*, în *BSRG*, LI 1932; N. Mara Popp, *Contribuţii la viaţa pastorală din Argeş şi Muscel*, în *BSRG* XII, 1933; Idem, *Păstoritul de câmpie în cadrul vieţii pastorale româneşti în genere*, în *LIG*, VII, 1942; Idem, *Ungurenii*, în *BSRG*, LX, 1935; E. Precup, *Păstoritul în Munţii Rodnei*, Cluj, 1926; I. Vlăduţiu, *Etnografia românească*, Cluj, 1973; Idem, *Aspecte etnografice ale păstoritului în Moldova de sud*, în *Revista de etnografie şi folclor*, nr. 10, 1965; R. Vuia, *Tipuri de păstorit la români*, Buc., 1964; Andrei Veress,

Păstoritul ardelenilor în Moldova și Țara Românească până la 1821, București, 1927.

2. Virgil Vătășianu, *Metodica cercetării istoriei artei*, Buc., 1974, p.51
3. Răspunsurile la chestionarul lui B. P. Hașdeu se găsesc la Academia României (nr. 3418-3436) și la Institutul de folclor din Cluj-Napoca copii xerox. Ele au fost prezentate de I. Mușlea, O. Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hașdeu*, Buc., 1970. Am utilizat informațiile cuprinse în aceste răspunsuri (copii xerox) trimise din localități aparținătoare următoarelor județe: Argeș - 3 loc.; Botoșani - 8 loc.; Brăila - 15 loc.; Buzău - 21 loc.; Constanța - 12 loc.; Covurlui - 39 loc.; Dâmbovița - 20 loc.; Dolj - 62 loc.; Dorohoi - 2 loc.; Fălciu - 24 loc.; Gorj - 3 loc.; Ialomița - 30 loc.; Iași - 65 loc.; Mehedinți - 13 loc.; Muscel - 25loc.; Neamț - 47 loc.; Olt - 22 loc.; Prahova - 15 loc.; Putna - 6 loc.; R. Sărat - 14 loc.; Romanati - 4 loc.; Suceava - 28 loc.; Tecuci - 41 loc.; Teleorman - 21 loc.; Tucea - 17 loc.; Tutova - 44 loc.; Vâlcea - 4 loc.; Vaslui - 33 loc.; Transilvania - 44 loc.
4. Răspunsurile la Chestionarul lui N. Densușianu se găsesc la Biblioteca Academiei României sub nr. 4545-4561 și copii xerox la Institutul de folclor din Cluj-Napoca. Ele au fost prezentate de A. Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la Chestionarele lui N. Densușianu*, Buc., 1976. Am utilizat informațiile cuprinse în răspunsurile trimise din localități aparținătoare următoarelor județe: Argeș - 13 loc.; Botoșani - 4 loc.; Brăila - 36 loc.; Buzău - 39 loc.; Constanța - 47 loc.; Covurlui - 41 loc.; Dâmbovița - 18 loc.; Dolj - 34 loc.; Gorj - 52 loc.; Dorohoi - 37 loc.; Fălciu - 16 loc.; Ialomița - 23 loc.; Iași - 41 loc.; Mehedinți - 15 loc.; Muscel - 20 loc.; Neamț - 42 loc.; Olt - 20 loc.; Prahova - 8 loc.; R. Sărat - 11 loc.; Romanati - 16 loc.; Tecuci - 47 loc.; Teleorman - 36 loc.; Tulcea - 17 loc.; Tutova - 14 loc.; Vâlcea - 45 loc.; Vaslui - 24 loc.; Transilvania - 21 loc.
5. Răspunsurile la chestionarul Stâna al Muzeului limbii române se găsesc la biblioteca Institutului de lingvistică din Cluj-Napoca și provin din: *Județul Alba*: Râmeti, inf. Ioan Pârveu, înv.; Sebeșel, inf. Vasile Zdrenghia, înv.; *Județul Arad*: Gașa, inf. Traian Terebenți, preot; Stejar, inf. Vasile Popa, înv.; *Județul Argeș*: Sălătrucel, inf. Gh. V. Șerban, elev; *Județul Bihor*: Cărpinet, inf. Nicolae Bocu, elev; Criștiorul de Sus, inf. Nicolae Luca, elev; Curățele, inf. Popa Florica, elevă; Lugașul de Sus, inf. Antonescu Ioan, elev; Nimăiești, inf. Miron Nimetea, elev; Săliștea de Vașcău, inf. Gh. Teaba, înv.; Șoimuș, inf. Traian Dan, elev; *Județul Brașov*: Simion, inf. Gh. Tică, elev; Zărnești, inf. Andrei Mețeanu, elev; *Județul Suceava*: Câmpulung, inf. Mitric Druja, dir.; Tătăruși, inf. Gh. Bârlădeanu, stud.; Râșca, inf. Eva Clipa, elevă;

Județul Constanta: Sarai, inf. C-tin Tudoran, elev; *Județul Dâmbovița*: Bănești, inf. I. Dobrescu, înv.; *Județul Gorj*: Baia de Fier, inf. Teodor Gâlcescu, prof.; Cernădia, inf. Tartafciu Despina, elevă; Poienari, inf. Ana Luculescu, elevă; Sâmbotin, inf. Pompei Hossu Longin, înv.; *Județul Fălciu*: Crețești, inf. Dimitrie R. Marinescu, ing.; *Județul Făgăraș*: Beclean, inf. Matei I. Cosma, elev; Buciumi, inf. Dumitru Ghircoiaș, elev; Felmer, inf. Ioan Stan, înv.; Luța, inf. Valer Literat, prof.; Oprea Cârțișoara, inf. Andrei Gravu, elev; Pojorâta, inf. Dumitru Gușetu, elev; Porumbacul de Sus, inf. Iosif Escu, elev; Sinca Veche, inf. L. Gaiță, elevă; Teleki-Recea, inf. Ilie Boeriu, înv.; Ucea de Sus, inf. Virgil Voilă, elev; Viștea de Jos, inf. Neagoe Pantilimon, elev; *Județul Hunedoara*: Boșorod, inf. Leonte Domcescu, elev; Romos, inf. I. Basarab, dir.; Simeria, inf. Lula Remus, elev; Vulcan, inf. Pompei Hossu Longin, dir.; Fărcăndinul de Sus, inf. Aron Mihăescu, preot; *Județul Maramure*: Bârsana, inf. Bologa I. Petru; Ferești, inf. Ștefan Triplea, elev; Săliștea de Sus, inf. Gavrilă Vlad, elev; Săpânța, inf. Gh. Turda, elev; Șieu, inf. Dunca Maria; Vad, inf. Utan Teodor, înv.; Vișeu de Jos, inf. Gavrilă Sascu, elev; *Județul Năsăud*: Bârla, inf. Petre Pop, înv.; Mintiul Român, inf. Ileana Năsăudean, elevă; Năsăud, inf. Nagy Iosif, elev; Nepos, inf. Dumitru Silvan; Runcul Salvei, inf. I. S. Pavelea, înv.; Zagra, inf. Victor Corbu; *Județul Neamț*: Ardeluța, inf. Maria Tassan, elevă; Costișa, inf. Maria Cosma; Crăcăoani, inf. Eliza Ștefănescu, elevă; Hangu, inf. G. Grigorescu, înv.; Madei, inf. Agafia Cutulan, elev; Negrești, inf. Ana Lamatie, elevă; Orbic, inf. Ioan Doniza, elev; Pârâul Cârjii, inf. I. Olariu; *Județul Putna*: Coțofenești, inf. Ioan Lungu; Scurta, inf. I. Căciulă, preot; Vidra, inf. Toma Chilian; *Județul Roman*: Miclăușan, inf. I. Petroviciu, elev; *Județul Râmnicul Sărat*: Gologanu, inf. Vasilie Nonicaș, elev; Hângulești, inf. Iordache Dobra, elev; Slobozia Ciorăști, inf. Stoian Ghinea, elev; *Județul Sălaj*: Cristelec, inf. Gh. Hobjilă, înv.; Jibou, inf. Gh. Sălăjean, înv.; *Județul Severin*: Globu Craiovei, inf. Nicolae Tiseag, înv.; *Județul Sibiu*: Poiana Sibiului, inf. Ioan Munteanu, elev; Sibiel, inf. Teodor Apolzar, elev; *Județul Someș*: Bont, inf. Vasile Cutcan, înv.; Chiuza, inf. Gh. Tatu, înv.; *Județul Timiș*: Gherman, inf. C. Pascu, stud.; Herendești, inf. Olimpiu Teodoran, prof.; Secusigiu, inf. Ghenadie Ilie, prof.; Răcășdia, inf. Emilian Novacoviciu, înv.; *Județul Tutova*: Bâlea, inf. A. C. Cosma; *Județul Tulcea*: Sarisnasuf, inf. Alexandru Arbore, prof.; *Județul Turda*: Arieșeni, inf. Gh. Belei, elev; Buru, inf. Grigoriu Crăciun, preot; Gligorești, inf. Ana Tâmpănar, elevă; Sălciua de Jos, inf. Gh. Butură, stud..

6. Adrian Fochi, *op. cit.*, p. X

7. În loc. Valea Mare, Mățău, jud. Muscel (H); "oile sunt animale binecuvântate de Dumnezeu", Luncavița, jud. Tulcea (H).

8. În loc. Valea Merilor, jud. Olt (H).
9. În loc. Cucuteni, jud. Iași (H); Godeni, jud. Muscel (H); "oile sunt cele mai plăcute și folositoare omului", Văcăreni, jud. Tulcea (H).
10. În loc. Mățău, jud. Muscel (H); "cine se ocupă cu creșterea oilor și a albinelor va avea noroc. Când nu vor mai fi oi și albine va fi sfârșitul lumii".
11. "Oile le-a făcut Dumnezeu și umbla cu ele la păscut. El era îndestulat și tare liniștit", Cucuteni, jud. Iași (H).
12. "La oi cine ședea ?
 Șede bunul Dumnezeu
 Cu fluierul înțânelat
 Cu sumanu îmbăierat
 Când cu fluieru zicea
 Toată turma se strângea"
- "Dar la oi cine șede ?
 Tot Ion Sântion
 Cu brâu roșu-nțânelat
 Cu fluieru înfierat
 Cu baltagu încolțurat
 Din fluier își zicea
 Turma i se strângea"
- colinde din Năsăud (H).
13. Datele sunt luate din *Marele Dicționar Geografic al României*, vol. I, II, III, IV, Buc., 1899-1900.
14. Rasa țurcană este menționată în toate localitățile din care s-au trimis răspunsuri. În unele răspunsuri se specifică că: "s-au crescut numai oi țurcane", Dejani, jud. Făgăraș (S); "avem mai mult oi țurcane", Hangu, jud. Neamț (S); "numai oi țurcane, de mărime potrivită, cu lâna mare, albă, neagră sau cenușie se cresc", Baia de Aramă, Jud. Mehedinți (S); "pe aici numai oi țurcane se cresc", Voinești, jud. Muscel; Melinești, jud. Dolj (H).
15. Godeni, jud. Muscel (H); "țurcanele rabdă mai bine frigul de la munte", Luța, jud. Făgăraș (S).
16. Cegani, jud. Ialomița (H); "au lâna mai lungă decât țigăile", Slobozia, jud. Covurlui (H).
17. Alimănești, jud. Olt; Cosâmbești, jud. Ialomița; Cobia, jud. Dâmbovița; Fundeni, jud. Buzău (H).
18. Runcul Salvei, jud. Năsăud (S).
19. Costișa, jud. Neamț (S).
20. Bârsana, jud. Maramureș (S).
21. V. Creța, *Zootehnie specială*, București, 1975, p.218.
22. *Ibidem*, p. 219.
23. Lupșanu, Poiana, jud. Ialomița (H).
24. Slobozia, jud. Covurlui (H).
25. Petroiu, jud. Ialomița; Odaia, jud. Teleorman (H).
26. Boteni, jud. Muscel (H).
27. Albești, jud. Muscel (H).
28. Cosâmbești, jud. Ialomița (H).

29. V. Creţa, op. cit., p. 217; Tiberiu Cristea, *Creşterea animalelor în Transilvania*, în, *Transilvania, Banatul, Crişana, Maramureşul*, 1918-1928, I. 1929, dà următoarele caracteristici pentru oile ţigăi: talia 58-63 cm; greutatea 30-40 kg la oi şi 40-50 kg la berbeci. Oile nu prea au coarne, iar berbecii de obicei au coarnele bine dezvoltate, învârtite în spirale. Oile au o producţie de lână de 1,2-2,5 kg şi 30-50 kg lapte şi o carne delicioasă", p. 419.
30. Cobia, jud. Dâmboviţa, (H)
31. Albeşti, jud. Muscel (H)
32. Porumbacul de Sus, jud. Făgăraş (S).
33. Măcişeni, jud. Covurlui (H).
34. Filiaşi, jud. Dolj (H).
35. Ceacăru, jud. Brăila (H).
36. V. Creţa, op. cit., p. 219
37. Valea Mare, jud. Muscel (H)
38. Slobozia, jud. Covurlui (H)
39. Răciu, jud. Dâmboviţa (H)
40. Răciu, jud. Dâmboviţa
41. Slobozia, jud. Covurlui (H)
42. Boromeşti, jud. Ialomiţa (H)
43. Tândărei, jud. Ialomiţa (H)
44. Doamna, jud. Neamţ (H)
45. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Bucureşti, 1909
46. *Ibidem*, p. 72
47. *Ibidem*
48. *Ibidem*
49. Andreas Wolf, *Contribuţii la descrierea statistică şi istorică a Principatului Moldovei*, în *Ion Creangă*, XII, nr. 5-10, 1919.
50. *Ibidem*, p. 62.
51. *Ibidem*, p. 64-65
52. *Ibidem*; Cele trei rase de oi: ţigaie, bârsane şi stogoaşе sunt menţionate şi de Sestini Domenigo la 1833 despre care acesta spune: "ţigăile dau o lână foarte fină şi scurtă, carne excelentă, bârsanele au lână lungă şi grosolană, iar stogoaşele fiind o specie bastardă dau o lână mijlocie" apud Tiberiu Morariu, *Viaţa pastorală în Munţii Rodnei*, Bucureşti, 1937, p. 122 nota 1.
53. Andrei aVeress, *Păstoritul ardelenilor în Moldova şi Ţara Rorânească până la 1821*, Bucureşti, 1927, p. 139.
54. Mihăeşti, Măţau, jud. Muscel (H).
55. Măţau, jud. Muscel (H).
56. Mihăeşti, jud. Muscel (H).
57. Râmeţi, jud. Alba (S).

58. Ferești, jud. Maramureș; Zagra, jud. Năsăud (S).
59. Săpânța, jud. Maramureș (S).
60. Câmpulung, jud. Baia; Râmeți, jud. Alba (S).
61. Slobozia Ciorăști, jud. Râmnicul Sărat (H).
62. Hațeg, jud. Hunedoara (H).
63. Hațeg, jud. Hunedoara (H).
64. Felmer, jud. Făgăraș (S).
65. Baia de Aramă, jud. Gorj (S).
66. Madei, jud. Neamț; Poicnari, jud. Gorj (S).
67. Vulcan, jud. Hunedoara (S).
68. Beceni, jud. Buzău; Gura Bistricioara, Mălini, jud. Neamț (H).
69. Tătaru, jud. Brăila; Humulești, jud. Neamț; Prodănești, jud. Covurlui (H).
70. Albești, jud. Fălciu (H).
71. Mălini, jud. Suceava; Filioara, Gura Bistricioara, jud. Neamț (H).
72. Stăncuța Stanca, jud. Brăila; Albești, jud. Fălciu (H).
73. Bălțați, jud. Teleorman; Baia de Aramă, jud. Mehedinți; Albești, Muscel (H).
74. Bilciurești, jud. Dâmbovița; Bălțați, jud. Teleorman (H).
75. Pașcani, jud. Suceava.
76. Stăncuța Stanca, jud. Brăila (H).
77. Albești, jud. Fălciu (H).
78. Pașcani, jud. Suceava; Bistricioara, jud. Neamț (H).
79. Găinești, Mălini, jud. Suceava; Zăpodeni, jud. Vaslui (H).
80. Mălini, jud. Suceava; Zăpodeni, jud. Vaslui (H).
81. Gherman, jud. Timiș (S).
82. Gherman, jud. Timiș (S).
83. Vânători, jud. Neamț; Clopotiva, jud. Hunedoara; Copăcielu, jud. Făgăraș (H).
84. Gura Bistricioarei, jud. Neamț (H).
85. Braniștea, jud. Covurlui (H).
86. Gângiova, jud. Dolj (H).
87. Cărpinet, jud. Bihor; Pojorâta, jud. Făgăraș (S).
88. Braniștea, jud. Covurlui; Bălănești, jud. Olt; Petroiu, jud. Dâmbovița; Gângiova, jud. Dolj "care n-are nici o pată neagră pe tot corpul".
89. Braniștea, jud. Covurlui; Grindu, jud. Ialomița; Porumbacul de Sus, jud. Făgăraș (H).
90. Vânători, jud. Neamț; Braniștea, jud. Covurlui; Petroiu, jud. Dâmbovița (H).
91. Clopotiva, jud. Hunedoara; Petroiu, jud. Ialomița (H).
92. Braniștea, jud. Covurlui; Copăcielu, jud. Făgăraș; Gângiova, jud. Dolj (H).
93. Braniștea, jud. Covurlui; Raci, jud. Dâmbovița (H).
94. Vânători, jud. Neamț (H).
95. Porumbacul de Jos, jud. Făgăraș (S).
96. Porumbacul de Jos, jud. Făgăraș (S).

97. Herendeşti, jud. Timiş (S).
98. Gângiova, jud. Dolj (H).
99. Cărpint, jud. Bihor (S).
100. Corbu, jud. Mureş; Sălciua, Buru, jud. Turda; Bârsana, jud. Maramureş; Sălişte de Vaşcău, jud. Bihor (S).
101. Beclean, Buciumi, jud. Făgăraş; Sarai, jud. Constanţa (S).
102. Bârla, jud. Năsăud; Nimăieşti, jud. Bihor; Viştea de Jos, jud. Făgăraş (S).
103. Runcul Salvei, jud. Năsăud; Săpânţa, jud. Maramureş (S).
104. Gaşa, jud. Arad (S).
105. Buciumi, Felmer, jud. Făgăraş; Bârla, jud. Năsăud; Tătăruşi, jud. Iaşi (S).
106. Beclean, jud. Făgăraş; Costişa, jud. Neamţ (S).
107. Bont, jud. Someş (S).
108. Costişa, jud. Neamţ; Bârla, jud. Năsăud (S).
109. Madei, jud. Neamţ (S).
110. Cărpinet, jud. Bihor (S).
111. Beclean, jud. Făgăraş; Corbu, jud. Mureş (S).
112. Năsăud, jud. Năsăud; Ucea de Sus, jud. Făgăraş (S).
113. Câmpulung, jud. Suceava (S).
114. Bârsana, Vad, jud. Maramureş (S).
115. Bârsana, Fereşti, jud. Maramureş; Bont, jud. Someş; Runcul Salvei, jud. Năsăud (S).
116. Beclean, jud. Făgăraş (S).
117. Năsăud, Pârâul Cârjii, jud. Neamţ (S).
118. Viştea de Jos, jud. Făgăraş (S).
119. Bucium, jud. Făgăraş; Baia de Aramă, jud. Mehedinţi (S).
120. Bârla, jud. Năsăud; Costişa, Orbic, jud. Neamţ (S).
121. Beclean, Bucium, jud. Făgăraş; Sibiel, jud. Sibiu (S).
122. Porumbacul de Jos, jud. Făgăraş (S).
123. Năsăud, jud. Năsăud (S).
124. Baia de Aramă, jud. Mehedinţi; Cărpinet, jud. Bihor; Poienari, jud. Gorj (S).
125. Felmer, jud. Făgăraş (S).
126. Corbu, jud. Mureş; Costişa, Crăcăoani, jud. Neamţ.
127. Sibiel, jud. Sibiu; Slobozia Ciorăşti, jud. R. Sărat.
128. Bârsana, jud. Maramureş.
129. Bont, jud. Someş.
130. Costişa, Crăcăoani, jud. Neamţ.
131. Costişa, Crăcăoani, jud. Neamţ.
132. Baia de Aramă, jud. Mehedinţi.
133. Porumbac, jud. Făgăraş.
134. Buciumi, jud. Făgăraş.

135. Bâlca, jud. Tutova; "când pasc pe locuri mlăștinoase" Sarai, jud. Constanța; "când pasc pe locuri mlăștinoase care conțin sare multă" Globul Craiovei, jud. Severin; "când mănâncă iarbă de lângă ape" Zărnești, jud. Brașov (S).
136. Slobozia Ciorăști, jud. R. Sărat; "se fac în mai și mănăcă maiul" Jibou, jud. Sălaj; "li se îmbolnăvește ficatul" Filioara Neamț (S).
137. Cucuteni, jud. Iași (H).
138. Căineni, Telești, Slobozia, jud. Gorj (D).
139. Slobozia Ciorăști, jud. R. Sărat (S).
140. Orlat, jud. Sibiu (H).
141. Filioara, jud. Neamț; Corbu, jud. Mureș; Oprea Cârțișoara, Viștea de Jos, jud. Făgăraș (S).
142. Runcul Salvei, jud. Năsăud (S).
143. Runcul Salvei, jud. Năsăud; Scurta, jud. Putna; Negrești, jud. Neamț; Bâlca, jud. Tutova; Zărnești, jud. Brașov.
144. Viștea de Jos, jud. Făgăraș.
145. Runcul Salvei, jud. Năsăud.
146. Telești, jud. Gorj (H); "ciobanii țin oile mai mult în staul pentru a nu mânca iarbă cu călbează" Slobozia, jud. Gorj (H).
147. Câmpulung, jud. Suceava (S).
148. Runcul Salvei, jud. Năsăud.
149. Nepos, jud. Năsăud.
150. Negrești, jud. Neamț.
151. Câmpulung, jud. Suceava.
152. Corbu, jud. Mureș.
153. Herendești, jud. Timiș.
154. Câmpulung, jud. Suceava.
155. Jibou, jud. Sălaj.
156. Oprea Cârțișoara, jud. Făgăraș.
157. "de curând folosesc gălbior" Runcul Salvei, jud. Năsăud; "se dă dystol" Filioara Neamț; "li se dă prafuri" Scurta, jud. Putna.
158. Vișeu de Jos, jud. Maramureș.
159. Petroiu, jud. Ialomița (H).
160. Lisa, jud. Făgăraș (S).
161. Secusigiu, jud. Timiș (S).
162. Sarai, jud. Constanța (S).
163. Curățele, jud. Bihor; Madei, jud. Neamț; Bâlca, jud. Tutova (S).
164. Coțofenești, jud. Putna; Crețești, jud. Fălciu (S).
165. Stănești, jud. Gorj (S).
166. Vișeu de Jos, Maramureș (S).

167. Creteşti, jud. Fălciu; Stăneşti, jud. Gorj (S).
168. Bâlca, jud. Tutova (S).
169. Stăneşti, jud. Gorj (S).
170. Creteşti, jud. Fălciu (S).
171. Coţofeneşti, jud. Putna (S).
172. Porumbacul de Jos, jud. Făgăraş (S).
173. Dudeşti, jud. Ialomiţa (H).
174. Siliştea, jud. Buzău (H).
175. Petroiu, jud. Ialomiţa (H).
176. Lisa, jud. Făgăraş (S).
177. Nepos, jud. Năsăud.
178. Jibou, jud. Sălaj; Coţofeneşti, jud. Putna; Bâlca, jud. Tutova.
179. Porumbacul de Jos, jud. Făgăraş (S).
180. Stăneşti, jud. Gorj (S).
181. Albeşti, Boienşti, jud. Muscel (H).
182. Coţofeneşti, jud. Putna (S).
183. Bâlca, jud. Tutova (S).
184. Gherman, jud. Timiş (S).
185. Coţofeneşti, jud. Putna; Runcul Salvei, jud. Năsăud (S).
186. Bârla, jud. Năsăud (S).
187. Coţofeneşti, jud. Putna; Runcul Salvei, jud. Năsăud (S).
188. Porumbacul de Jos, jud. Făgăraş (S).
189. Sarai, jud. Constanţa; Corbu, jud. Mureş.
190. Sâlcium, jud. Turda (S).
191. Runcul Salvei, jud. Năsăud.
192. Negreşti, jud. Neamţ.
193. Gherman, jud. Timiş.
194. Globul Craiovei, jud. Severin.
195. Viştea de Jos, jud. Făgăraş; Zărneşti, jud. Braşov; Gherman, jud. Timiş.
196. Porumbacul de Jos, jud. Făgăraş.
197. Zărneşti, jud. Braşov (S).
198. Câmpulung, jud. Suceava (S).
199. Porumbacul de Jos, jud. Făgăraş.
200. Viştea de Jos, jud. Făgăraş (S).
201. Coţofeneşti, jud. Putna (S).
202. Luţa, jud. Făgăraş (S).
203. Porumbacul de Jos, jud. Făgăraş (S).
204. Becleran, jud. Făgăraş; Simon, jud. Braşov; Bâlca, jud. Tutova; Coţofeneşti, jud. Putna; Stăneşti, jud. Gorj (S).
205. Porumbacul de Jos, jud. Făgăraş.

206. "se tund oile și se spală cu zeamă de hluj de tutun" Negrști, jud. Neamț.
207. Viștea de Jos, jud. Făgăraș (S).
208. Arieșeni, jud. Turda; Nimăiești, jud. Bihor (S).
209. Porumbacul de Jos, jud. Făgăraș.
210. Viștea de Jos, jud. Făgăraș (S).
211. Vad, jud. Maramureș; Buciumi, jud. Făgăraș (S).
212. Viștea de Jos, Beclean, jud. Făgăraș; Zărnești, jud. Brașov; Cristelec, jud. Sălaj; Bănești, jud. Dâmbovița; Sarai, jud. Constanța.
213. Beclean, jud. Făgăraș (S).
214. Zărnești, jud. Brașov (S).
215. Oprea Cârțișoara, jud. Făgăraș (S).
216. Baia de Fier, jud. Gorj (S).
217. Arieșeni, jud. Turda (S).
218. Herendești, jud. Timiș (S).
219. Tazlău, jud. Neamț (H).
220. Cristelec, jud. Sălaj (S).
221. Zărnești, jud. Brașov (S).
222. Crăiești, jud. Fălciu (S).
223. Zărnești, jud. Brașov; Crețești, jud. Fălciu (S).
224. Negrești, jud. Neamț; Bâlca, jud. Tutova; Coțofenești, jud. Putna (S).
225. Zărnești, jud. Brașov (S).
226. Negrești, jud. Neamț (S).
227. Zărnești, jud. Brașov; Negrești, jud. Neamț (S).
228. Bâlca, jud. Tutova (S).
229. Crețești, jud. Fălciu (S).
230. Corbu, jud. Mureș (S).
231. Baia de Fier, jud. Gorj; Drajna de Sus, jud. Prahova (H).
232. Galați, jud. Covurlui (H).
233. Valea Mare, Voinești, jud. Muscel (H).
234. Zărnești, jud. Brașov (S).
235. Beclean, jud. Făgăraș (S).
236. Crețești, jud. Fălciu (S).
237. Negrești, jud. Neamț.
238. Crețești, jud. Fălciu; Bâlca, jud. Tutova.
239. Coțofenești, jud. Putna; Sarai, jud. Constanța.
240. Scurta, jud. Putna.
241. Negrești, jud. Neamț.
242. Coțofenești, jud. Putna.
243. Slobozia Ciorăști, jud. Râmnicul Sărat; Bârsana, jud. Maramureș.
244. Luța, jud. Făgăraș.

- 245. Câmpulung, jud. Suceava.
- 246. Sarai, jud. Constanţa.
- 247. Bârsana, jud. Maramureş.
- 248. Gologanu, jud. R. Sărat; Vulcan, jud. Hunedoara.
- 249. Madei, jud. Neamţ.
- 250. Sarai, jud. Constanţa.
- 251. Câmpulung, jud. Suceava.
- 252. Nimăieşti, jud. Bihor.
- 253. Luţa, jud. Făgăraş.
- 254. Negreşti, jud. Neamţ; Gherman, jud. Timiş.
- 255. Nepos, jud. Năsăud.
- 256. Câmpulung, jud. Suceava.
- 257. Corbu, jud. Mureş.
- 258. Bârsana, jud. Maramureş.
- 259. Gherman, jud. Timiş.
- 260. Negreşti, jud. Neamţ; Cucuteni, jud. Iaşi.
- 261. Herendeşti, jud. Timiş.
- 262. Negreşti, jud. Neamţ.
- 263. Luţa, jud. Făgăraş.
- 264. Luţa, jud. Făgăraş.
- 265. Seuleni, jud. Iaşi (H).
- 266. Doamna, jud. Neamţ (H).
- 267. Doamna, jud. Neamţ (H).
- 268. Lisa, jud. Făgăraş.
- 269. Bogza, jud. R. Sărat (H).
- 270. Călineşti, jud. Botoşani (H).
- 271. Sarai, jud. Constanţa.
- 272. Sarai, jud. Constanţa.
- 273. Beclean, jud. Făgăraş.
- 274. Beclean, jud. Făgăraş.
- 275. Beclean, jud. Făgăraş.
- 276. Beclean, jud. Făgăraş.
- 277. Secusigiu, jud. Timiş.
- 278. Petroiu, jud. Ialomiţa (H).
- 279. Runcul Salvei, jud. Năsăud.
- 280. Runcul Salvei, jud. Năsăud.
- 281. Câmpulung, jud. Suceava.
- 282. Năsăud, jud. Năsăud.
- 283. Fereşti, jud. Maramureş; Globul Craiovei, jud. Mehedinţi.
- 284. Nepos, jud. Năsăud.

285. Pârâul Cârjii, jud. Neamț; Poienari, jud. Gorj.
286. Baia de Fier, jud. Gorj; "se spală cu lapte în care s-a pus un ban de argint"
Corbu, jud. Mureș.
287. Câmpulung, jud. Suceava.
288. Bont, jud. Someș.
289. "și se zice: pielită prestiță/ țină-se de prepeliță/ Prepelița bea venin de 9
ori" Corbu, jud. Mureș.
290. "se zice: pielită pestriță/ țină-se de pielită/ pielita de carne/ carnea de os/
osul de măduvă/ măduva de rece/ recea de pământ și se freacă locul cu
nuielele udate în apă" Viștea de Jos. În localitatea Coțofenești descântecul
era: "Jos la locu ciotuuș/ Este un șarpe veninos/ Șarpe de ce m-ai mușca ?/
Tu de ce m-ai călcat ?/ Spune leacu ce să fie/ Ban d-argint și trei crengi d-
alun". În timpul descântecului nu trebuia să te miști din loc.
291. Buru, jud. Turda.
292. Bârla, jud. Năsăud.
293. Bârla, jud. Năsăud.
294. Buru, jud. Turda.
295. Cristelec, jud. Sălaj.
296. Cernădia, jud. Gorj.
297. Răcășdia, jud. Timiș.
298. Cernădia, jud. Gorj; "9 cărbuni" Corbu, jud. Mureș.
299. Cernădia, jud. Gorj.
300. Răcășdia, jud. Timiș.
301. Corbu, jud. Mureș.
302. Cernădia, jud. Gorj.
303. Răcășdia, jud. Timiș. Transcriem un descântec de deochi din Poienari, jud.
Gorj: "Fugi deochi dintre ochi/ Din cap, de la inimă/ Din plămâni/ De-o fi
deocheat de muiere/ Să-i crape țâțele/ Să-i cure laptele./ De-o fi deocheat
de om/ Să-i crape coastele/ De-o fi deocheat de fată mare/ Să-i pice părul/
Să-i cadă cosițele/ Să rămână cheală./ De-o fi deocheat de codru/ Să-i pice
rodu./ De-o fi deocheat de gard/ Să-i pice proptelele/ Să-i rămână
nuielele./ De-o fi deocheat de ape/ Să le sece izvoarele/ Să rămână
pietrele./ De-o fi deocheat de muroi/ De strigoi/ De strigoaice/ Să fugă tare
ca vântul/ Țânând pământul/ Peste mări s-apuice/ În praf să se despice/ În
patru vânturi s-apuice/ Și la oi și la vite/ La Să nu să puie/ Să rămână
curată/ Luminată ca argintu strecurat/ Descântatul de la mine/ Leacul de la
Maica Domnului să vie".

Contributions to the Study of Romanian Shepherding at the End of XIXth Century

- abstract -

The author presents the first chapter - The Sheep - of a paper drawn up on the Answers to B.P.Hasdeu's (1884*, N. Densușianu's (1895) and Stâna's (1931) Questionnaires, sent from 1340 localities.

First part presents, after it is shown up the number of sheep that were breed in different parts of Romania at the end of the XIX-th century, the characteristics of the main sheep breed (prime wool, tzurcana, "stogoasă"), and are indicated also some of the earliest bibliographical references related to this subject.

Further on, the local denomination given to sheep, depending on their age, wool color and some appearance particularities, and respectively, the most often met marks of property, are presented.

A broader space is left for presenting the causes, symptoms and treatment of 22 sheep diseases.

OBICEIURILE AGRARE ȘI CULTE FUNERARE REFLECTATE ÎN JOCURILE CU MĂȘTI DIN MOLDOVA

Jocurile cu măști din Moldova, ce au loc cu prilejul Anului Nou, sunt obiceiuri arhaice, cu origini în îndepărtatele rituri agrare și pastorale, neolitice și traco-getice, rituri care au evoluat și s-au dezvoltat simultan cu riturile funerare și cultul morților strămoși.

Constituite în alaiuri de capre, cerbi, țapi, berbeci, boi, struți, cocostârci, cai și urși, în sunetul tălângilor, al zurgălăilor, al fluierului și tobelor, măștile străbat și acum satele în Ajunul și ziua de Anul Nou, amintind de serbările bacchice și Dionysiace din antichitatea greco-romană, ca și în general de toate vechile serbări de pretutindeni legate de cultul fertilității și fecundității.

Jocurile cu măști se organizau în antichitate primăvara¹, când începeau muncile agricole, dar reforma calendarului roman din anul 46 î.e.n. (din timpul lui Iulius Caesar) fixează data de 1 ianuarie pentru începutul anului în loc de 1 martie și, de atunci, are loc mutarea obiceiurilor de primăvară în plină iarnă. Obiceiurile Mărțișorului la 1 martie, ne amintește de data când se sărbătorea începutul anului primăvara².

Vechimea, bogăția și spectaculozitatea măștilor de teatru tradițional din Moldova, atestă nu numai existența pe aceste meleaguri a unor milenare obiceiuri, dar și continuitatea lor; totodată, măștile însele constituie dovezile istoriei nescrise a unor obiceiuri străvechi. Criticul de artă francez Pierre Francastel, vorbind în general despre măști, afirmă: "Măștile sunt arhivele unui popor care, ignorând scrisul, n-a putut să-și înregistreze istoria în biblioteci (...) Societatea măștilor rămâne cartea înțelepciunii popoarelor"³.

Referitor la aceste străvechi obiceiuri, Mircea Eliade susține: "Asemenea ceremonii sunt încă populare în Balcani, în România mai ales, în timpul celor 12 zile din Ajunul Crăciunului până la Bobotează. La origine, acestea erau ceremonii în legătură cu întoarcerea periodică a morților și comportau tot felul de măști animale: cal, capră, urs ...". În continuare, același autor adăuga: "Avem destule probe ale moștenirii păgâne, adică geto-dacice și daco-romane la români. Este de ajuns să te gândești la cultul morților și la

mitologia funerară, la riturile agrare, la obiceiurile sezoniere, la credințele magice etc, care, se știe, persistă abia schimbate de la o religie la alta, timp de milenii”⁴.

Societățile neolitice cunoșteau cultul morților, căruia mai târziu i se adaugă idei noi. ”Pământul în care sălășluiesc strămoșii este același cu cel din care, în fiecare an, apare în chip miraculos hrana întregii comunități; de aici ideea, că spiritele morților contribuie la încolțirea semințelor”⁵.

În credințele și obiceiurile românești ”ploile moșilor”, care ajută recolta, încep în preajma moșilor de vară, sâmbătă înainte de Rusalii. Această sâmbătă este una din cele mai mari sărbători de pomenire a morților, care persistă până astăzi în tradițiile poporului nostru”⁶.

Vasile Pârvan susține că Rusaliiile țăranilor noștri, ”Moșii”, sunt serbate astăzi, ca acum o mie nouă sute de ani, de către strămoșii noștri. Cuvântul ”moși”, de origine străveche, probabil traco-getică, s-a păstrat în vocabularul românesc. Sărbătoarea Rusaliilor se potrivea cu datinile și obiceiurile tracilor, care credeau în nemurirea sufletului și aveau un foarte elaborat cult al strămoșilor. ”Cei morți erau considerați apărători ai celor vii, de aceea li se aduceau prăznuiri și închinări”⁷.

Mortii, considerați ca sămânță aflată în germinație în trupul unei divinități a pământului, cum era orice zeiță mamă telurică, erau socotiți ei înșiși ca puteri ”nutritoare”, ”germinatoare” și ”crescătoare”⁸.

Practicile magice în legătură cu prezența pe pământ a morților în preajma Anului Nou, când au loc jocurile cu măști, se bizuiau, cum a subliniat Petru Caraman, pe ”credința că în noaptea de Crăciun se deschid mormintele și ies strigoii și duhurile morților în lume ... Sufletele morților umblă în tot timpul celor 12 zile de iarnă noaptea”⁹. La Bobotează e vremea când libertatea lor încetează. Ele trebuie să reîntre în sălașul lor subpământean. Cum însă nu vor s-o facă singure, apare obiceiul alungării duhurilor, care s-a întâlnit și în Valea Oltului și în zona Făgărașului, denumit ”baterea tufei”¹⁰. În Moldova, în zona Iașilor, distrugerea și aruncarea măștilor în seara de Anul Nou sunt similare cu această practică.

Cultul morților, ca și cultele agrare, există și la alte popoare de pe glob. La triburile californiene, cu ocazia Anului Nou, nemuritorii sunt presupuși a fi prezenți pe pământ. Ritualul înnoirii anuale a lumii este cea mai importantă ceremonie religioasă a acestor triburi”¹¹.

În Mexic și în Peru, ceremoniile cu măști erau legate de cultele funerare. Dansurile rituale se executau după fluier și tobă”¹², instrumente străvechi folosite în jocurile cu măști la români. Cultele agrare și funerare, sunt cunoscute de egipteni”¹³, de popoarele Africii”¹⁴, de indienii din nordul Americii, America centrală și sudică, în ambele timpuri, în preistorie și modern”¹⁵.

Măștile sunt folosite pentru a aduce ploaia necesară recoltei. Ele apar în funerarii, ca și în alte ocazii, ca agenți ai fertilității agricole¹⁶.

Mircea Eliade susține că în sudul și în sud-estul Europei, folclorul și practicile religioase ale populațiilor rurale, mai înfățișau încă, la sfârșitul celui de al XIX-lea veac, figuri, mituri, ritualuri din cea mai îndepărtată antichitate, ba chiar din preistorie¹⁷.

Imagini ale măștilor de Anul Nou, capră, urs, bou, s-au găsit pe placa de ceramică ornamentală de interior din secolul al XVI-lea, descoperită la Iași în 1961, și care în prezent se află la Muzeul de Istorie al Moldovei¹⁸.

Jocurile cu măști sunt descrise în mai multe izvoare din secolele XVII-XVIII. În anul 1656, ambasadorul suedez Welling, cu ocazia vizitei făcute la Iași, descrie obiceiul caprei: "În joc ... figura o capră, în care era vârât un om și pe care o juca un băiat. Sfârșind jocul, băiatul trăgea cu o săgeată în capră și astfel hora se sfârșea, iar băiatul căpăta un bacșiș. Se înfățișa deci primitiv o scenă de vânatoare"¹⁹. În secolul al XVIII-lea Del Chiaro amintește de obiceiurile populare de Anul Nou și despre jocul de Crăciun al Cloanței și al Uncheșului: "Ea cu un plisc ca de pasăre, iar el cu o mare barbă falsă și care spuneau fel de fel de necuviințe"²⁰. În *Descrierea Moldovei*, Dimitrie Cantemir²¹ consacră jocului un paragraf semnificativ. Pe timpul lui Dimitrie Cantemir, jocul era simplu, format din două personaje - turca (și moșul de turcă) - jocul turca și moșul de turcă din Moldova, sau brezaia (și moșul brezaii) în Muntenia, are un caracter străvechi, aparținând datinilor și spectacolelor comune pentru întreg sud-estul Europei. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, jocul turca din Moldova apare menționat în lucrările de specialitate sub denumirea de capră.

În studiul etnografic al lui Tudor Pamfile²², ca și în alte monografii recente, este descris întregul alai al caprei cu măștile apărute de-a lungul evoluției jocului²³. Prețioase date despre alaiurile de Anul Nou ne oferă și Teodor Burada: "În Moldova, ca și prin alte părți locuite de români, este obiceiul ca la Crăciun să se joace capra sau turca"²⁴.

În Moldova, pregătirea jocurilor tradiționale cu măști²⁵ începe de la lăsata secului, la începutul postului, când tinerii tocmesc lăutari să le cânte la sărbători și în seara de "Sf. Andrii" (30 noiembrie) când are loc, conform tradiției, "păzitul usturoiului". Credința poporului în legătură cu această sărbătoare a fost cântată în versuri de Vasile Alecsandri: "Zgomot trist în câmp răsună / Vin strigoi se adună / Părăsind a lor secii / Voi creștinilor popoare / Faceți cruci mântuitoare / Căci e noaptea-ngrozitoare / Noaptea Sfântului Andrei"²⁶.

Ca să alunge strigoi, se ungeau geamurile cu usturoi, iar tinerii din sat, care se adunau în seara de Andrii la Casa de joc, spuneau că merg la "păzit

usturoiul". Referitor la acest obicei, Petru Caraman afirmă: "Usturoiul și în antichitate avea același rol, ca și azi, de a îndepărta de locuința omului duhurile rele, care la sărbătorile închinat morților, părăseau lumea subpământeană, mormintele toate deschizându-se, și deveneau foarte îndrăznețe. Superstiția antică își închipuia că poate opri spiritele morților prin ajutorul usturoiului, întrucât ca și la români până astăzi în noaptea Sfântului Andrii"²⁷.

Ovidiu Bârlea este de părere că în această perioadă morții participau nu numai sufletește, ci gustau din ofrandele festive, cel mai adesea din vase așezate anume pentru ei, deci înfruptându-se total din aceleași bucurii ca și cei vii. Urme ale acestei concepții străvechi pot fi surprinse într-o seamă de practici legate de moșii de Crăciun, ca și de unele detalii ale colindatului²⁸.

T. T. Burada arată la începutul secolului nostru că obiceiurile de Anul Nou din Moldova și din Transilvania sunt identice: "Cantemir descrie turca din Moldova pe la începutul secolului trecut (al XVIII-lea (n.n.)) și eu cunosc turca actuală din Transilvania, anume pe cea din Țara Oltului, ambele sunt identice"²⁹.

În Moldova, zona Iașilor, alaiul caprei este constituit din tineri, care au "ieșit la joc" și care se bucură de încrederea sătenilor. Aceiași tineri care, în seara de Andrii au "păzit usturoiul", merg de Anul Nou cu capra.

Alaiul caprei constituie componenta principală a desfășurării carnavalurilor populare cu măști de Anul Nou. Ca variante ale străvechilor turca sau brezaia³⁰, măștile de capre, cerbi, țapi, berbeci, boi, cocostârci, struți au aceeași semnificație. Asemănarea și unitatea lor, se desprinde din joc, "clântănitul" maxilarului inferior fiind un element permanent întâlnit la aceste măști, iar dacă măștile de capră, cerb, bou, struț, reprezintă animale diferite, jocul le unește pe toate, ca și muzica instrumentelor după care el se executa, fluierul și toba însoțind întotdeauna aceste spectacole.

Ideea morții și învierii este predominantă în spectacolul cu măști de Anul Nou, punctul culminant al jocului fiind încetarea din viață a animalului, care este apoi descântat și reînviat. Vatra satului este scena pe care se desfășoară jocurile populare cu măști, spectatorii fiind toți cetățenii din sat. La împodobirea măștilor participă întreaga comunitate. Sunt scoase la lumină diferite podoabe, panglici colorate, hurmuz, zgărđițe de mărgele, flori de lămâiță, busuioc, năframe, bârnete, brăie, barize, ca și alte piese de port popular tradițional, care se păstrează în lăzi pentru astfel de ocazii.

De asemenea, sunt oferite, celor ce le solicită, bucăți de blană, lână, cânepă, pene, cârpe, pentru confecționarea măștilor sau haine uzate pentru costumație. Cu acest prilej ies la iveală tălăngile, clopoței, zurgălăii și curelele de piele cu nasturi metalici, pe care mascații le poartă de Anul Nou. Același fenomen al participării colective la îmbrăcatul cetelor de feciori sau la

împodobirea măștilor s-a întâlnit și în țara Oltului, după descrierile lui T. Burada și T. Herseni.

În podișul Central Moldovenesc, zona Iașilor, zgomotul asurzitor al tobelor bătute cu insistență în timpul nopții, începând de la "Andrii", dar mai ales în Ajunul și ziua de Anul Nou, căruia i se adaugă cel al tălăngilor, zurgălăilor, fluierelor, aveau în vechime rostul de a ține deoparte de casa omului spiritele rele.

Carnavalul cu măști începe în ajunul Anului Nou, când are loc întâlnirea în centrul satului a tuturor formațiilor și primul spectacol. La aceste întâlniri au loc întreceri între cetele de mascați. În satul Popești-Iași, moșnegii de la fiecare capră sunt apărătorii și ei au cel mai important rol în joc. Despre ceata învinsă vorbește tot satul, iar moșnegilor nu le mai rămâne decât să încerce să se răzbune.

Moșnegii de la capră reprezintă pe strămoșii care s-au întors să petreacă în sat; ei au același rol ca Anul vechi din jocul dramatic al Jienilor și "moșul" de la priveghi. Moșnegii din străvechiul ritual de înmormântare păgân "imagini evolute din ritul morților strămoși", devin figura centrală în jocurile tradiționale cu măști³¹. În afară de moșnegi, nelipsite din alaiul caprei sunt babele, apoi personajele care reprezintă meșteșuguri sătești sau anumite profesii, cum sunt: căldărarii, fierarii, negustorii, doctorii, militarii.

Capra este jucată de un tânăr care, în ritmul tobelor și al fluierului imită salturile animalului. Personajul care însoțește capra, este ciobanul; el joacă și strigă: "Ța, Ța, Ța, căprită, Ța / De la munte te-am adus, / Cu beteală și hurmuz, ...". "Rafeturile" sunt personajele care poartă măști umane. În afară de mascați, din alaiul caprei mai fac parte tineri îmbrăcați în costum național tradițional specific satului; ei sunt arnăuții, irozii și fetele. Irozii, în număr de 10-15, bat tobele după cântecul fluierului. Fetele la capră sunt doi tineri frumoși, îmbrăcați în haine femeiești; fetele și femeile din sat sunt excluse de la aceste jocuri. Alaiul caprei este condus de arnăut. De acesta ascultă toți participanții: "Așa cum ascultă compania de căpitan, ascultă tineretul de la capră de arnăut"³².

Arnăuții, în jocurile cu măști, au același rol pe care îl are "birăul" în organizarea cetelor de feciori din Țara Oltului.

Referitor la întrecerile ce au loc între formațiile de măști T. Burada, care descrie măștile din Porcești - Țara Oltului, susține: "Unde sunt două turce, fiecare începe de la un cap de sat și când se întâlnesc, se întrec jucătorii; turcașul învingător primește o coroană de iederă pe care, ca semn de distincțiune, o poartă între coarne, cât țin sărbătorile"³³.

Turca, în Transilvania, se joacă începând din Ajunul Crăciunului până în Ajunul Crăciunului cel mic, înțelegându-se prin Crăciunul cel mic, Anul Nou.

Jocurile cu măști încep cu urătura sau plugușorul în Ajunul Anului Nou și cu semănatul în ziua de Anul Nou.

Urătura sau plugușorul este un străvechi obicei. Arnăutul care urează evocă epopeea muncii agrare, începând cu aratul, semănatul, seceratul, treieratul, măcinatul și făcutul colacilor. În dimineața de Anul Nou, arnăutul seamănă și, aruncând boabe de grâu, repetă versurile: "Ca merii, ca perii / În mijlocul verii / Ca toamna cea bogată / Toată lumea-nbelșugată".

Aruncatul boabelor de grâu, ca simbol al belșugului, al străvechiului cult al grâului, al vegetației, se folosește și în obiceiurile legate de ciclul vieții. La nuntă, de exemplu, se aruncă cu boabe de grâu în prag, când vine mirele să ia mireasa sau când scot danțul din casă, înainte de plecarea la cununie. Colacii se folosesc de asemenea la naștere, nuntă, înmormântare.

Primul colac pe care gospodina îl face de Anul Nou, se păstrează la icoană până primăvara. Din acest colac mănâncă boii înainte de a trage prima brazdă primăvara, după ce mai întâi au fost tămâiați (Bivolari - Iași). Prima turtă pe care o femeie o face în Ajunul Crăciunului (se numește "Crăciun"), se păstrează ca să i se dea vacii când are vițel (Popești - Iași).

În timp ce capra cu ciobanul joacă, celălalte măști umane execută fiecare rolul în același ritm. Arnăuții cu fetele dansează hora specifică satului după cântecul fluierului și bătaia tobelor. La sfârșitul jocului arnăutul, ca reprezentant al formației, primește un colac frumos.

Măștile animale, ca și cele umane, constituie un important capitol al culturii noastre populare.

Masca este un obiect ritual, dar încă din antichitate ea devine și un obiect de recuzită, un element al spectacolului³⁴. Inscriptia găsită în apropiere de Zlatna, la Petroșani, "Libero Patri et libere Herclianis et cervabus" (CIL, III/1303), ne amintește de existența unor divinități autohtone dacice, în legătură cu cultul liber al Diane, care ar oglindi supraviețuirea tradițiilor populațiilor locale³⁵.

După etnograful polonez Tadeusz Severyn, măștile de Anul Nou simbolizează fertilitatea pământului și abundența recoltelor. El descrie masca de bou, "turon", de capră "koza" și de urs; semnificative sunt versurile: "Unde turon sau koza trece / Grâul va crește ..."³⁶.

Măștile animale și umane de Anul Nou, se întâlnesc și în Sud-Estul Europei. În studiul său, "Klocalica Serbulu au Curka în Banatul sârbesc", Mirjana Ilic afirmă că obiceiul este românesc³⁷. Măștile s-au găsit în Polonia, Cehoslovacia, Ucraina, Bielorusia, Suedia, Danemarca, Anglia, Elveția.

În era creștină aceste culte păgâne au rămas destul de puternice. În secolul al VII-lea, episcopul de Canterbury decreta că "orice persoană care se va deghiza în cerb sau taur la calendele din ianuarie, adică se va travesti în animal, va suferi o interdicție de trei ani, deoarece această practică este demonică"³⁸. Este cunoscut și cultul taurin cretan, ale cărui reminiscențe supraviețuiesc în "Corridas", serbări tradiționale în Spania contemporană³⁹.

În Asia ca și în Africa contemporană, jocurile cu măști sunt practicate în special cu ocazia sărbătorilor fertilității. În Japonia serbările cu boul ritual, care ia parte la ceremonia plantării orezului sau dansul animalier cu opt cerbi, executat la templul Schintoique, sunt cunoscute și în prezent⁴⁰.

Izvoarele folclorice se referă la taur, capră sau porc, ca fiind animale care reflectă atât cultul fecundității, cât și cultul străngerii recoltei⁴¹.

Sacrificarea porcului, în folclorul european, este o întruchipare a spiritului grâului. În Egipt, porcul era identificat cu Osiris și era sacrificat în cinstea sa, în ziua în care, potrivit tradiției, Osiris însuși a fost ucis⁴².

De-a lungul mileniilor, regii egipteni fuseseră zeificați și identificați cu tauri puternici. Ca și în Creta sau în Egipt, în India și Mesopotamia, taurul era simbolul forței divine și al fertilității⁴³, identificat cu astrul solar.

În vechea Grece, ca și în Europa modernă, calul era una din înfățișările spiritului grâului. Sacrificarea calului la romani, pe câmpul lui Marte, era un obicei de toamnă practicat pe holdele de grâu ale regelui.

În obiceiul de toamnă și primăvară, în nordul Europei, stâlpul de Arminden este pus uneori în fața casei primarului și i se aducea acestuia ultimul snop de grâu din recoltă, pentru că este căpetenia satului⁴⁴.

Obiceiurile chinezești și europene în care are loc sacrificarea boului ca reprezentant al spiritului grâului pot arunca o lumină asupra obiceiurilor de a jertfi un taur în ritualurile lui Dionysos. Dionysos, zeu al pădurii, era înfățișat ca țap, ca întruchipare a spiritului grâului, el este un taur⁴⁵.

Unul din cultele cele mai frecvente și mai populare din Grecia antică era dedicat lui Dionysos, zeul vieții și al fertilității. Dionysos - zeul taur - era direct asociat cu creșterea vegetalelor și în particular cu strugurii, cu vinul și cu iedera.

Odată cu pătrunderea romană în Balcani, Dionysos este asimilat sincretic cu divinitățile romane Bacchus și Liber Pater, precum și cu zeul frigian Sabazios. Cultul lui Dionysos, extins în această zonă, îmbracă aspectele sincretice romane, păstrând unele trăsături specifice locale, cum ar fi cavalerul trac⁴⁶, zeitate locală tracică, zeu al vieții și vegetației, zeul fertilității, fiind acolit al lui Dionysos⁴⁷.

Cele mai vechi monumente ale cultului lui Dionysos ar putea fi considerate reprezentările viței de vie pe ceramica pictată de la Răcătău, Bacău

și din multe așezări de tip dava de pe cuprinsul întregii Dacii, sau pe cupele cu picior de argint de la Sâncreieni - județul Harghita.

În Dacia intercarpatică Dionysos - Bacchus este cunoscut sub numele de Liber și Libera, iar ca simboluri dionysiace vița de vie este frecventă pe tot felul de monumente funerare. Cultul lui Liber Pater, zeu de veche origine italică, asimilat cu divinitatea greacă Dionysos, adoptată de romani sub numele de Bacchus, a cunoscut, așa cum atestă inscripțiile, dar mai ales reprezentările plastice de toate categoriile, o popularitate neegalată de alte divinități⁴⁸. Arborele vieții a fost pus în legătură cu cultul lui Dionysos-Bacchus și s-a răspândit în lumea helenistică și romană târzie. În mormintele acestei lumi apar strugurii și vița de vie. Pe crengi se află păsări, care aduc "apa vieții" spune I. D. Ștefănescu.

Cultul taurin cretan⁴⁹ a fost la originea a o mulțime de practici și obiecte de cult. Cele mai mărețe realizări artistice din lumea antică emană din această insulă, așa cum s-au păstrat pe cupele de aur de la Vaphio (Peloponez), unice ca opere de artă⁵⁰.

În concluzie menționăm că jocurile cu măști populare din Moldova sunt dovezi concludente ale existenței cultului fertilității și cultului morților strămoși la traco-geți și daci. Teodor Burada care a studiat aceste obiceiuri susține: "Obiceiurile au urme în foarte îndepărtata mitologie tracică"⁵¹, iar "bourul și taurul sunt animale sacre la geto-daci"⁵².

În lucrarea sa "*Arta traco-getică*", Dumitru Berciu evidențiază frecvența reprezentărilor zoomorfe: taur, cerb, urs, capră, cal, porc. Deducem deci că, în cultele autohtone, aceste animale erau socotite sacre, figurări ale zeilor vegetației⁵³. Reprezentările acestor animale continuă să persiste în jocurile cu măști de Anul Nou, ca urmare a unor străvechi culte și obiceiuri moștenite de la autohtoni.

În jocurile cu măști animale la români predomină figurarea caprei, ursului, calului, cerbului, țapului, berbecului, bouului, păsărilor, măști pe care, în cercetările noastre, le-am întâlnit în Moldova.

Jocurile cu măști de Anul Nou se regăsesc în diferite variante pe întreg teritoriul românesc, cum le-am găsit în Moldova și Țara Oltului, dovezi sigure ale unității și continuității poporului nostru în spațiul carpato-danubiano-pontic.

NOTE

1. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului, Ed. "Dacia", Cluj-Napoca, 1977, p.322;
2. Idem, p.91;
3. *Realitatea figurativă*, București, 1972, p.146; traducerea autoarei
4. Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Genghishan*, Ed. științifică și enciclopedică, București, 1980, pp.32, 79;
5. Gordon Childe, *Făurirea civilizației*, Ed. științifică, București, 1966, p.113;
6. Informator Maria Gh. Pavel, 87 ani, Popești-Iași, 1981;
7. Mihai Pop, *Sărbători țărănești de primăvară cu substrat geto-dac*, în *Magazin istoric*, an XIV, nr.3/166 din martie 1980 și în *Strămoșii poporului român, Geto-dacii și epoca lor*, Ed. politică, București, 1980, p.196-203;
8. Traian Herseni, *op. cit.*, p.327;
9. Petru Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, Iași, 1931, pp.70,71;
10. Traian Herseni, *op. cit.*, p.92;
11. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, București, 1978, p.41;
12. *Mexican Masks*, Essay by Donald Cardry, Amon Carter Museum, Fort Worth, 1973, p.2, 3, Litographed in U.S.A.
13. *Image and identity, the role of the mask in various cultures*, Museum of cultural history Galleries, University of California, Los Angeles, 1972, p.25, 9;
14. *African Masks*, Franco Monti, Paul Hamlyn, London - New York - Sidney-Toronto, 1966, fig.14, p.14;
15. *Masks of the North american indians*, A. Milwaukee Public, Museum Publication, Third Printing, 19959, p.2;
16. *Image and identity, the role of the mask in various cultures*, Museum of cultural history Galleries, Univerity of California, Los Angeles, 1972, p.9;
17. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, București, 1978, p.160;
18. Cahla, inv. nr. 1767; Alexandru Andronic, *Iașii în lumina datelor arheologice*, în *Cercetări istorice*, nr.1/1970, p.102;
19. Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călătorii*, vol. I, București, 1928, p.368;
20. Nicolae Iorga, *op. cit.*, vol. II, București, 1929, p.114;
21. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, 1936, p.243;
22. Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români*, București, 1914, p.185;

23. Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, 1970; Julia N. și Mănăstireanu V., *Tradiții și obiceiuri românești*, București, 1968; Emilia Pavel, *Jocuri cu măști*, Iași, 1971;
24. Teodor T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, vol. I, Iași, 1915, p.57;
25. Emilia Pavel, *Jocuri cu măști, zona Iași (Podișul Central Moldovenesc)*, Comitetul de cultură și educație socialistă al județului Iași, Iași, 1970; *Măști populare moldovenesti*, Muzeul etnografic Iași, 1972; *Măști de teatru tradițional din zona Iașilor în ultimele decenii*, S. C. I. A. seria Teatru, Muzică, Cinematografie, Tomul 31, 1984, p.79-82;
26. Vasile Alecsandri, *Noaptea sfântului Andrii. Opere complete, poezii din ciclul Mărgăritarele*, 1852-1862, vol. I, Ed. Socec, București, 1897, p.373;
27. Petru Caraman, *op. cit.*, p.18;
28. Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, I, Ed. Minerva, București, 1981, p.270;
29. Teodor T. Burada, *op. cit.*, p.59;
30. Olga Flegont, *Teatrul popular - entitate a duratei spirituale în istoria culturii românești*, (10, Studii și cercetări de istoria artei, seria Teatru, Muzică, Cinematografie), Tomul XXIV, 1977, p.43-44;
31. Idem, The "Mos" in the Romanian popular Theatrical Art, în *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art*, Tomul III, 1966, p.129;
32. Informator Pricop Ion, 74 ani, (1965), Popești-Iași;
33. T. T. Burada, *op. cit.*, p.61-62;
34. Mihai Pop, *Măștile de lemn din Bârsești-Topești, Vrancea*, în *Revista de Folclor* Nr.1, an III, București, 1958, p.8;
35. A. Bodor, *Studia Universitas Babeș-Bolyai, Histoire* 1960, IV, fasc. I-1942; Silviu Sanie, *Culte și credințe antice în sudul Moldovei, în Civilizația romană la est de Carpați și romanitatea pe teritoriul Moldovei sec. II î.e.n. - III e.n.*, Junimea, Iași, 1981, p.202-204;
36. Tadeusz Severyn, *Les problèmes de l'exposition des coutumes populaires*, în *Etnographica*, I, Brno, 1959, p.190-191; fig. 92, 93, 95, 99;
37. Mirjana Ilic, *Klocalica Serbulu au Curka*, Rad Voivocianskih Muzeia, 12-13, Novi-Sad, 1964, p.63;
38. J. R. Conrad, *Le culte du taureau*, Payot, Paris, 1961, p.180;
39. Idem, p.143;
40. Kondera J. M., H. Kitano et N. Origuchi, *Des danses populaires japonaises, art populaire*, Ed. Duchartre, Paris, 1931, pl.94, fig.1, pl.90, fig.2, p.185;
41. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, București, 1978, p.44;
42. James G. Frazer, *Creanga de aur*, Ed. Minerva, București, 1980, vol. IV, p.33, p.7;
43. J. R. Conrad, *op. cit.*, p.94, 142;

44. James G. Frazer, *op. cit.*, p.33;
45. Idem, p.7, p.33;
46. Viorel Căpitanu, *Dava de la Răcătău*, "Carpatica", XXIII/1, Volum omagial Vasile Pârvan, 110 ani, Editura fundației "Chemarea", Iași, 1992, p.146;
47. Constantin Scorpan, *Cavalerul Trac*, Constanța, 1962, p.83, fig.41;
48. Viorel Căpitanu, *op. cit.*, p.147; Silviu Sanie, *op. cit.*, p.202-204;
49. J. R. Conrad, *op. cit.*, p.148
50. Idem, p.94, 142;
51. N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, vol. II, București, 1929, p.102;
52. *Istoria teatrului în România*, Ed. Academiei R. S. R., vol. I, p.24;
53. Dumitru Berciu, *Arta traco-getică*, Ed. Academiei R. S. R., București, 1969, p.109, 113, 121, 131, 161;

Résumé

Les jeux de masques traditionnels occasionnées par la fête du Jour de l'An, chèvre, cheval, ours, cerfs, bédriers, boucs, ont leur origine dans les rites agraires et pastoraux néolithiques et thraco-gétiques, rites qui ont évolué et se sont développés parallèlement aux rites funéraires et au culte des morts chez nos aïeux. Telles cérémonies sont encore populaires dans les Balkans et en Roumanie, surtout pendant les douze jours entre la veille de la Noël et l'Épiphanie et étaient, à l'origine, liées au retour périodique des morts, comportant toutes sortes des masques animaux.

Petru Caraman affirme que la conviction selon laquelle, pendant la nuit de la veille de la Noël, les tombeaux s'ouvrent laissant sortir les fantômes et les esprits des morts parmi les hommes est générale chez les Roumains. Le culte des morts et les cultes agraires existent aussi chez les tribus Californiennes, au Mexique, au Pérou, dans l'Amérique du Nord, Centrale et du Sud, chez les Égyptiens et en Afrique.

Les jeux de masques populaires de Roumanie et surtout de Moldavie sont des preuves concluantes de l'existence du culte de la fertilité et du culte des morts aïeux chez les Thraco-Gètes et chez les Daces.



Fig. 1

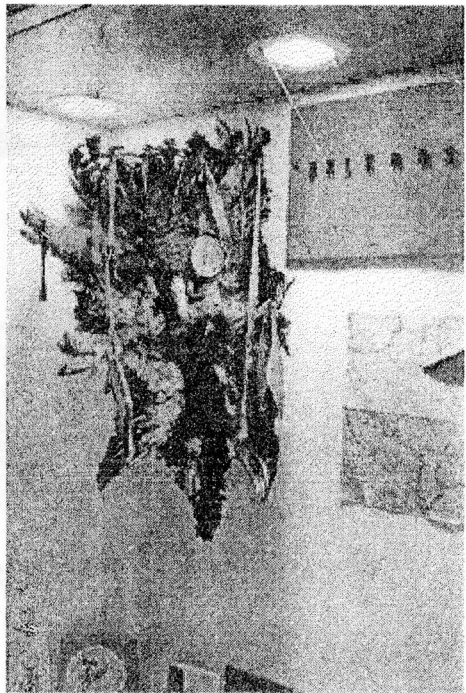


Fig. 2

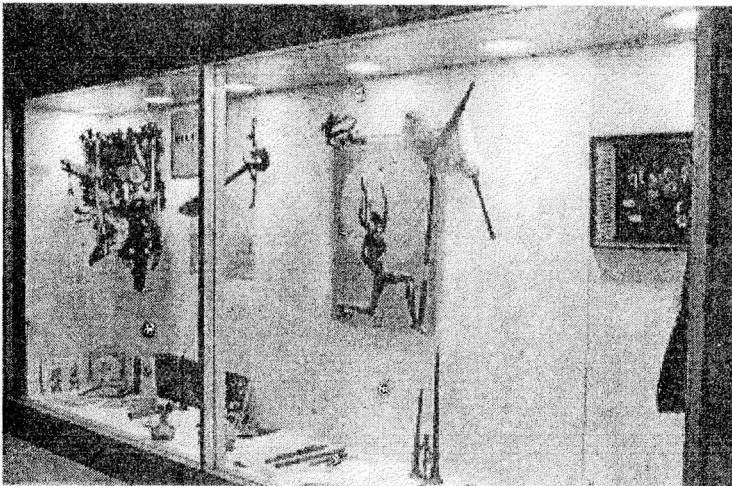


Fig. 3



Fig.4

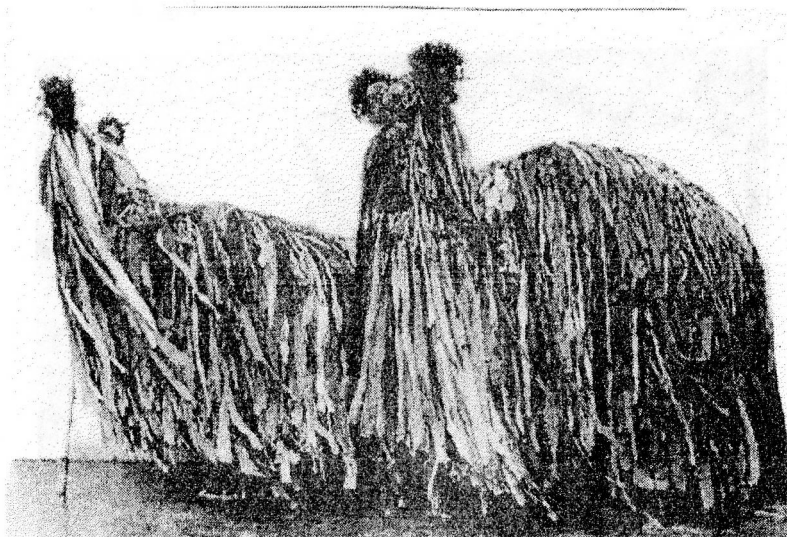


Fig. 5



Fig 6

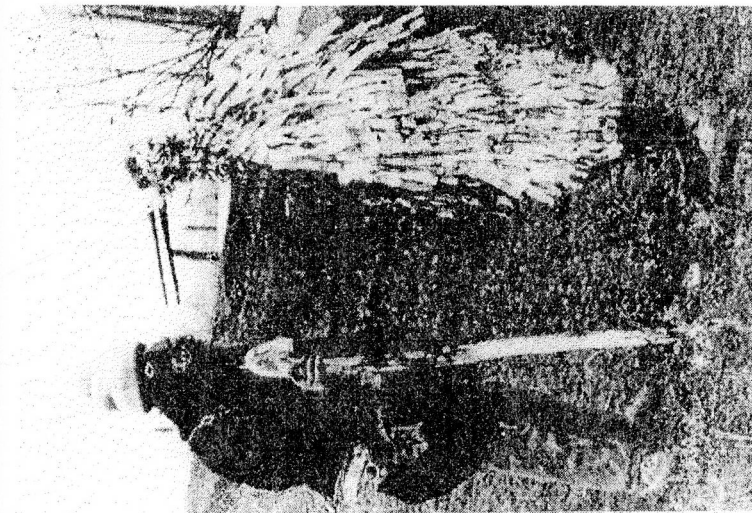


fig.7

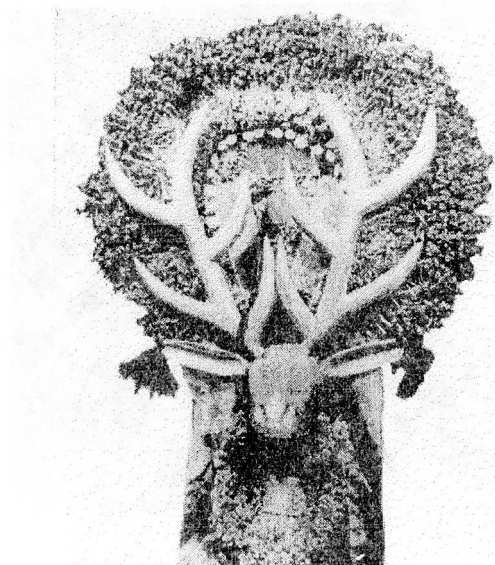


Fig.8

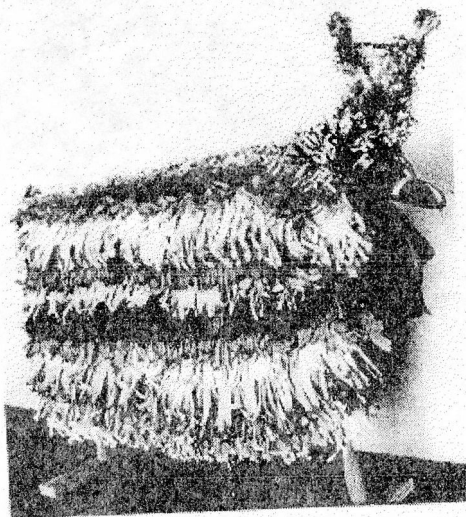


Fig. 9

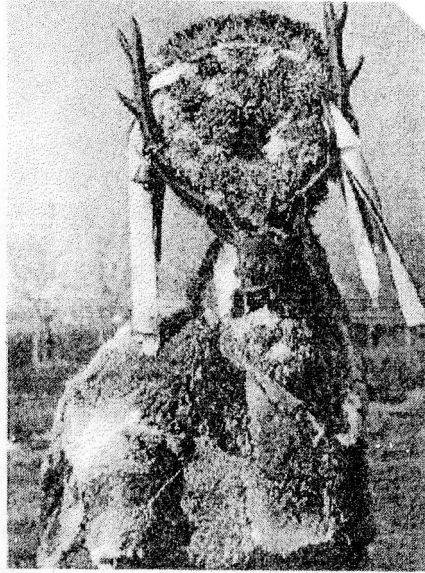


Fig. 10



Fig. 11

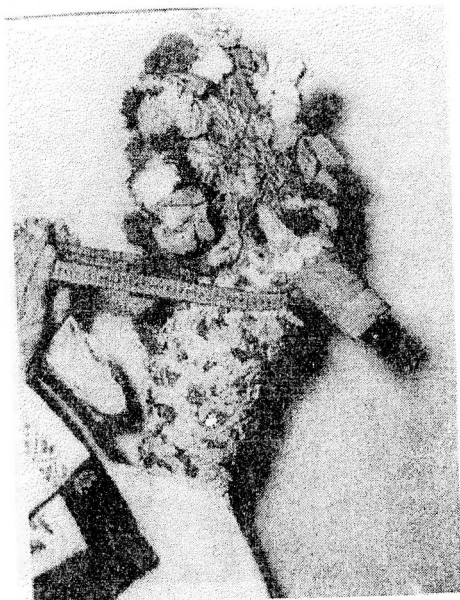


Fig. 12



Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15

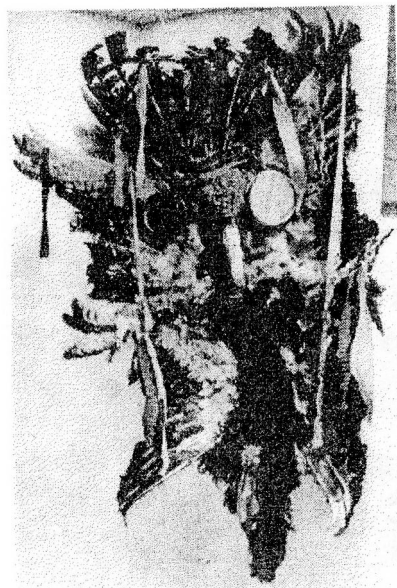


Fig. 16



Fig. 17

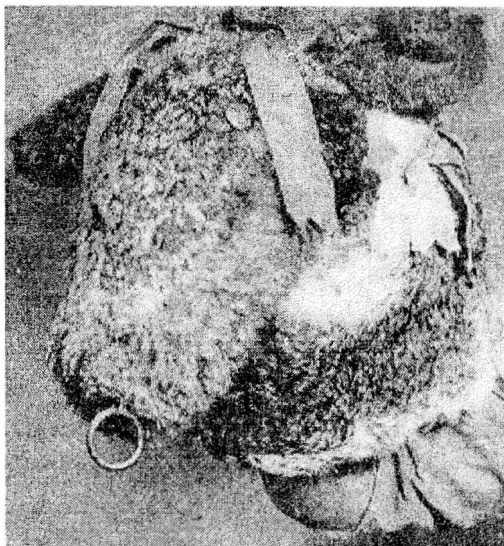


Fig. 18



Fig. 19

Lista ilustrațiilor

1. Etnomuzicologii Ana și Arthur Briglieb, de la Universitatea din Los Angeles - California, S. U. A., cu etnografa Emilia Pavel, la cercetări etnografice de Anul Nou 1972, în satul Popești-Iași.
2. Mască de moșneag din Popești-Iași, expusă în Muzeul Universității din Los Angeles - California, S. U. A., 1972.
3. Mască de moșneag din Popești-Iași, expusă la Muzeul Universității din Los Angeles - California, S. U. A., 1972.
4. Struțul și turcii, Mădărjac - Iași, 1968.
5. Măști de capre - Andrieșeni - Iași, 1968.
6. Struțul, Valca Seacă - Pașcani, Iași, 1970.
7. Cocostârcul și ciobanul, Budești - Mogoșești - Iași, 1968.
8. Mască de cerb, zona Iași, 1970.
9. Mască de capră, Suceava, 1970.
10. Cerbul, Balș - Hârlău - Iași, 1968.
11. Cerbul, Belcești - Iași, 1968.
12. Mască de cal, Gura Bădiliței - Iași, 1967.
13. Mască de capră, Târpești - Petricani, Neamț, 1970.
14. Ursul, Bacău, 1968.
15. Ursul, Butea - Iași, 1968.
16. Mască de moșneag, Popești - Iași, 1970.
17. Mască de cocostârc, Budești - Iași, 1968.
18. Mască de urs, Colecția M. E. I., 1954.
19. Mască de cocostârc, Colecția M. E. I., 1970.

DESPRE VESTIMENTAȚIE - DIMENSIUNE ANTROPOLOGICĂ

Motto:

"Ființe și costume - un centaur
îmbrăcat în togă - este, evident, ceva
nepotrivit! Un Mefisto în frac, - asta
merge."

Interesul pentru limbajul cultural cifrat în vestimentație l-am descoperit în urmă cu mai bine de zece ani, printr-o analiză de text a unor lucrări de literatură în care se "citeau" limpede limbajele acestei categorii etnografice, atât de bine cunoscută de țaranul român tradițional și, mai mult decât atât, respectată cu sfîntenie în viața de fiecare zi, în zilele de sărbătoare ca și în cadrul evenimentelor ceremoniale sau rituale care au avut loc în viața individului sau a grupului din care acesta făcea parte.

I. Slavici a fost, poate, cel mai relevant scriitor în literatura noastră, care ne oferă, cu o generozitate fără limite, exemple din care reiese cunoașterea și respectarea "ordinii" tradiționale în ceea ce privește regulile nescrise privitoare la semnificațiile costumului, a veșmântului, a hainei, în contextul întregului model comportamental de tip arhaic sau tradițional. Comunicarea noastră, *"Coduri ale limbajului culturii populare în opera lui Ioan Slavici"*, inventaria și explică o seamă de rânduieli ale satului românesc, cu precădere ale celui transilvan, cu privire la sensuri, semne, simboluri, conotații, înțelesuri și încă o seamă de nuanțe din marile registre al *receptării* în ecuația limbajului cultural.

În afară de textele literare la care ne-am referit, sursa inepuizabilă a fost și rămâne obiectul muzeal, însoțit de informațiile care-l însoțesc, ca și cercetarea adevăraților "purători" ai acestor informații a căror valoare se percepe pe măsură ce timpul curge odată cu generațiile, pe măsură ce noile generații devin tot mai neștiutoare în fața semnificațiilor vechi sau foarte vechi, informații care, pentru bătrânii sau vârstnicii satelor, au devenit deprinderi de viață, chiar dacă uneori nu-și găsesc cuvintele să explice și vagă idee nu au despre dimensiuni teoretice privitoare la transmiterea de informații prin veșmânt, prin gest, prin salut, prin distanță, prin zâmbet sau prin tăcere. Lista componentelor care alcătuiesc limbajul cultural tradițional este mult mai mare

față de enumerarea noastră, dar nu dimensiunea teoretică este aceea care ne captează interesul în prezenta lucrare. Dorim totuși să menționăm ceva despre imensitatea materialului din ultimii 30 de ani, apărut în antropologia culturală cu privire la limbajele culturale. Interesul pentru *comunicare*, în afara limbajului natural, reprezintă poate, considerăm noi, domeniul cel mai apreciat și poate cel mai "bătut" de antropologii, etnologii, etnografii sau folcloriști din ultimele decenii care au abordat spații culturale tradiționale cu dorința de a înțelege și a comunica înțelegerea lor celor interesați. Nu este indiferent dacă acordul exprimat prin mișcarea capului, într-o altă civilizație înseamnă dezacord, și nici faptul că, într-o altă cultură, *albul* este culoare de doliu, în comparație cu altă cultură în care semnificația este cu totul alta.

Semnificative ni se par titlurile unor lucrări celebre privitoare la limbajele culturale, cum ar fi, de exemplu, "*Dimensiunea ascunsă*" sau "*Limba tăcută*" a lui Eduard Hall. Celebra carte a aceluiași autor "*Dincolo de cultură*", face parte din aceeași suită de perspective și metodologii în cercetarea limbajelor culturale. Nici fascinantă Mary Douglas, cu a sa lucrare "*Înțelesuri implicite*", nu poate fi ocolită în enorma listă a lucrărilor privitoare la înțelesurile culturale. Întâlnirea cu Lou Taylor, autoarea excepționalului volum "*Haina de doliu*" (O istorie socială a costumului), ne-a fost de un folos nespus de mare, prin discuțiile privitoare la dimensiunea românească alăturată altor dimensiuni europene.

Parcursul studiilor de semiotică, gramatică culturală, teoria comunicației și teoria limbajelor, într-un constant dialog cu textele literare menționate, dar mai cu seamă cu adevărații păstrători ai tradițiilor, adevărate arhive vii, încă prezenți pe ulițele satelor, ne pun în față realitatea și eficiența limbajului la care ne referim în lucrarea noastră. Ce poate fi mai surprinzător, pentru omul societății industriale, decât să asculte cuvinte, propoziții, afirmații, însoțite de gesturi, priviri sau zâmbete care deslușesc înțelesuri a căror pricepere necesită efort, dar mai cu seamă te conștientizează de faptul că nu cunoști o seamă de cifruri, limbaje, sensuri; constăți, în discuția cu oamenii că există un "alfabet" dintr-un limbaj "tăcut" sau o "dimensiune ascunsă", pentru a folosi din nou ideea aceluiași E. Hall.

În prima parte ne propunem să punem în atenția cititorului o seamă de texte din Ioan Slavici, dintr-o serie de scrieri foarte bine cunoscute, învățate încă de pe băncile școlii elementare sau ale liceului. Scriitorul menționat mai sus se dovedește un cunoscător de mare clasă a limbajelor culturale, un "stăpânitor" al semnelor și simbolurilor folosite de membrii colectivităților arhaice, care adesea înțeleg semnificații care nu sunt prinse în dicționare explicative și care scapă trecătorului de rând, acelui trecător pentru care satul bunicilor sau al părinților este un loc în care petreci câteva săptămâni în timpul

verii ... Este vorba, aşadar, de vorbirea, dialogul sau conversaţia în grup: la poartă în zilele de sărbătoare, la moară în timp ce-ţi aştepţi rândul la măcinat, la cârciumă, unde auzi veştile bune sau rele din sat şi, fireşte, în alte locuri specifice unde oamenii află ceea ce-i interesează, de la politica satului, nunţi, morţi sau "împerecheri" şi până la viaţa fierarului sau a porcarului care păzeşte turma satului.

Importanţa vestimentaţiei este relevantă şi într-un număr semnificativ de proverbe sau alte genuri ale folclorului, în care cu adevărat "înţelepciunea poporului" nu se dezminţe.

Un proverb englezesc spune că "Se iartă cu uşurinţă o fisură în caracterul unui om, însă nu şi în veşmintele sale".

Enumerarea foarte multor vorbe de duh sau înţelepciuni sau zicători ori proverbe, aparţinând diferitelor popoare, deci din perspectiva disciplinei noastre, diferitelor culturi se pretează, fireşte, la clasificări sau la interpretări. Cu unele suntem, cu altele nu suntem de acord, în adâncul nostru. De ce nu am recunoaşte, că acest *adânc al nostru*, depinde enorm de ceea ce *am învăţat*, de ceea ce *am deprins* când trăiam primele contacte cu lumea înconjurătoare sau cum spune un informator "când am prins a pricepe lumea".

Proverbul persan: "mănâncă după gustul tău şi te îmbracă după gustul altora" a constituit tema propusă pentru câteva comentarii din diferite structuri sociale şi cărora le-a fost adresată întrebarea noastră! Dintre răspunsuri redăm aici câteva: "o fi aşa la perşi dar nu la noi, - nu te îmbraci să placi la cineva ci te îmbraci aşa cum trebuie, pentru momentul potrivit la care te duci, că nu te vei duce la înmormântare nici în roşu şi nici cu haină scurtă aşa cum te duci la disco", "în ceea ce mă priveşte, mie trebuie să-mi placă cum mă îmbrac"; "cred că proverbul pe care mi-l spuneţi, are ceva neclar, poate că nu-i bine tradus, dar cred că este vorba ca să fi potrivit pentru locul şi treaba pentru care te îmbraci".

Revenind la lucrarea noastră mai sus menţionată, subliniem, pe de o parte, enunţurile unor teze de comunicare paralingvistică, a căror valoare poate fi apreciată şi în zilele noastre în cadrul cercetărilor privind teoria comunicării, teoria informaţiei, a semioticii şi a teoriei limbajelor, toate acestea fiind considerate deschizătoare de drumuri pentru înţelegerea modului de funcţionare al unui sistem cultural.

Pe de o parte ne sunt prezentate, am putea spune, enunţuri ale unor teze de comunicare paralingvistică, a căror valoare este apreciată astăzi în cadrul unor studii sau cercetări privind teoria comunicării, semiotica, teoria limbajelor, considerate astăzi deschizătoare de drumuri pentru înţelegerea modului de funcţionare al unui sistem cultural.

Pe de altă parte, ne sunt prezentate elemente ale limbajelor culturale care funcționează în cadrul societății tradiționale de sute și mii de ani, dând unitate și sens comunității pe care o servesc.

Am recitat parte din bogata operă a lui Slavici cu atenție deosebită, în vederea depistării semnelor și simbolurilor pe care autorul le folosește cu aleasă măiestrie în acțiunile și descrierile pe care le realizează în scrierile sale.

Așadar, la modul explicit și implicit, ne aflăm într-un adevărat tratat de teoria limbajelor, exemplificat din abundență de șirul evenimentelor, de modul în care este "folosit": spațiul satului, al curții, al casei și, am putea spune, chiar spațiul care trece de hotarele satului.

Analizând afirmațiile lui Slavici, constatăm că multe sau foarte multe din ipotezele de lucru cu care se operează în cercetarea semiotică în zilele noastre, și care sunt rezultate ale cercetărilor unor cunoscuți specialiști, au fost spuse cu simplitate în primele două decenii ale veacului nostru de scriitor: "Sunt lucruri care se văd cu ochii, se pot simți cu inima și închipui cu gândul, dar în graiul omenesc nu se pot spune", sau: "... oameni care s-au trezit în pădure ... ai căror părinți, buni și străbuni tot păstori au fost, oameni care au obiceiurile lor și limba lor păstorească, *pe care numai ei o înțeleg*". Firește, nu este numai un limbaj natural, nu este vorba de o limbă a unui popor sau o limbă națională, ci una cu caracter strict ocupațional, în care participă multe și diferite limbaje și coduri.

Despre specificitatea zonală, citim: "Sofron, pădurean și el, știa să vorbească cu pădureni, tocmai de aceea însă în curând simți că anevoie se va înțelege cu dânșii". Faptul că omul nu este conștient de nici un fel de gramatică a vreunui limbaj (ne referim la comunitatea tradițională) dar că folosește eficient aceste limbaje, ne este redat prin mirarea lui Iorgovan, care nu știe de unde știe ceea ce știe: "Dar de unde îl cunoștea pădureanul? De unde ? De pe port ! dar prost mai sunt strigă el".

Slavici știe ca nimeni altul că există un limbaj al portului care codifică zona, categoria socială, ocupația și altele: "Fiecare sat își are portul lui; n-avea decât să caute un zimbran ca să afle de la el dacă Simina este sau nu acolo".

Distincțiile pe care autorul *Morii cu noroc* le face în tagma porcarilor sunt relevante: "Dar și porcarii sunt oameni, ba, între mulți, sunt oameni de tot felul, și de rând și de mâna a doua, ba chiar și oameni de frunte". La categoria *oamenilor de frunte* este încadrat Lică Sămădăul, despre care aflăm date semnificative după port: "Lică este porcar, însă dintre cei ce *poartă cămașă subțire și albă ca floricelele, piețar cu bumbi de argint și bici de carmajin cu codoriștea de os împodobit cu flori tăiate și cu ghintuțele de aur*".

Portul marchează ranguri și stări sociale: "Tu nu știi să te îmbraci în portul lor" îi spune Neacșu Siminei pentru a-i explica neconcordanța între ea și

Iorgovan. Desigur, deosebiri vizează și alte dimensiuni: "Tu nu știi să stai la masa lor, nici să mănânci cu lingura lor ..." și în final concluzia: "nici să vorbești în limba lor".

La moartea lui Neacșu, Șofron spune Siminei: "Acum du-te și-ți despletește părul", și în continuare "nouă săptămâni Simina nu și-a împletit părul". Referința scriitorului este la obiceiul de a purta doliu exprimat și prin pieptănătură.

Funcția de reglare a comportamentului social este, de asemenea, bine conturată de Slavici. Comportamentul este determinat de colectivitate, de respectarea normelor pe care fiecare individ le învață în familia și comunitatea în care s-a născut. Sanționarea abaterilor este realizată de colectivitate prin cuvânt, prin privire, prin atitudine, iar mecanismul *rușinii* funcționează implacabil. Ceea ce se face trebuie făcut la lumina zilei. "Oamenii cinstiți își fac treburile ziua la lumina mare". Pretutindeni apare teama și rușinea lui Busuioc pentru ceea ce vede și vorbește satul, oamenii ...

Într-un alt context: "... și-a lepădat portul țărănesc, a petrecut toată noaptea cu niște oameni pe care nu-i mai văzuse în viața lui, și nu în oraș ci peste Murăș, la Schelă, unde nu-l știa nimeni". Încălcarea normei etice o face eroul nostru în afara contextului muștrător, acolo unde controlul nu funcționează, unde nimeni nu-i poate reproșa nimic, căci cei pe care nu i-ai văzut în viața ta nu au nici un drept (și nici o competență) să-ți spună sau să-ți reproșeze ceva, să te dezaprobe sau să te aprobe. Când Iorgovan are de gând să-și facă de cap își zice: "- Bani am? -Am. Aici nu te cunoaște nimeni și nimeni nu te bagă în seamă".

Citim în *Mara*: "O, Doamne ! câte n-ar fi făcut ea (Persida) dacă n-ar fi fost în apropierea ei Trică ! și ce a făcut când s-a văzut singură de capul ei". Iată de ce Slavici afirmă: "Nu ! omul nu trebuie să fie niciodată singur" - o explicită recunoaștere a rolului său: "Aici, în mijlocul acestei lumi unde nimeni nu i se punea împotriva".

Pentru valoarea ideilor exprimate, mai menționăm câteva exemple: "Voia să meargă acasă, unde toți o cunosc, toți se simt în drept a-i sta în cale, unde nu poate să umble de capul ei", sau: "... e atât de greu a-ți face datoria când nimeni nu te ajută, nimeni nu te silește, nimeni nu ți-o aduce mereu înainte".

Și, pentru a recunoaște o componentă esențială a mecanismului social - și a o așeza la loc potrivit în sistem, Slavici exclamă aproape retoric: "E mare stăpân rușinea ...". Rușinea care funcționează cu precădere acolo unde ești membru component al colectivității, unde se acționează dintr-o intuiție a naturii care-ți șoptește că dereglarea unei componente din sistem tulbură întregul, și drept urmare ochii se uită muștrător la tine, lumea te ocolește, sau te înfruntă direct.

Aflăm în opera lui Slavici despre "semne tainice", prin care ortacii se înțeleg pentru a nu fi înțeleși de alții; despre comunicări prin semne la anchetă:

"îi făcu semn că da"; despre modul de trecere printre oameni, din care reiese siguranța de sine, prestanța sau intenția păcătoasă; despre anunțuri simbolice de nenorociri, semne de locuri bune sau locuri rele, înserări sau amurguri senine sau ploioase care anunță distorsiunile sufletești sau presimțirile nefaste; toate acestea într-un enorm dicționar de semne și simboluri, logic încadrate în arhaicul sistem de crezuri și superstiții atât de "active" în societatea tradițională. Toate aceste elemente comportamentale sunt marcate de port și vestimentație, pentru recunoașterea apartinerii de grupul social din care individul face parte.

Un impresionant capitol de relații om - natură se desprinde din citirea atentă a operei lui Slavici, în care oamenii, care au trăit o viață înfrățiți cu muntele, cu pădurea, cu câmpia, cu fiarele sălbatice și cu cele domestice cunosc limbajul acestora: "Căinii au pentru oameni un lătrat anume și trebuie să înțelegi limba lor pentru ca să te folosești de ei ..."

Un bogat alfabet de semne care cifrează stări de spirit, slăbiciuni, existența sau lipsa virtuții, răutatea, mârșăvia, cruzimea, lăcomia și câte altele, sunt prezentate pe fiecare pagină: "... din noaptea în care el îi sărutase mâna, el îl socotea un om slab ...", sau "... își aruncă biciul pe masă, semn că voia să petreacă în draga sa voie", sau "... asta se vede din ochii lui, din rânjetul lui, sau mai ales din căutătura ce are, când își roade mustața cu dinții". După felul cum stau oamenii în căruță, după ceea ce este în căruță se știe că "nu vin de departe". Acest noian de informații este evident pe tot parcursul textului.

Continuăm prezentarea de înțelesuri pentru sublinierea limbajului spațial. Menționăm în primul rând circumscrierea morii și a cârciumei ca loc de comunicare, așa cum acestea apar și în studii relativ recente, privind comunicarea spațială: "La moară umblă mulți oameni, mulți oameni știu multe", sau "moara lucra ca întotdeauna și oamenii stăteau de vorbă". Când Sămădăul vrea colaborarea lui Ghiță, se subliniază că la moară se știe tot ceea ce se întâmplă, întrucât pe acolo trec oameni. Lică îl cooptează pe Ghiță într-un adevărat "serviciu de informații", oferindu-i informații despre semnele de la urechile porcilor pentru observarea, identificarea și comunicarea, pentru o perfectă cunoaștere a situației. Semnele de proprietate care marcau turmele și proprietarii, erau codurile pe care Ghiță urma să le folosească pentru depistarea eventualelor fraude, furturi, dar și pentru notarea prețioasei informații privitoare la tot ceea ce mișcă în zonă.

Am insistat asupra acestor coduri privind comportamentul, având în vedere că aceste personaje, oriunde s-ar afla, sunt constant recunoscute după veșmântul și portul lor.

Am procedat, așadar, la rezumarea lucrării noastre menționate, având în vedere că textele lui Slavici au fost acelea care ne-au îndemnat să privim cu alți ochi o

sumedenie de informații de la oamenii cu care vorbim sau din cele mai diferite texte literare sau chiar informații de presă și să vedem, din această perspectivă, înțelepciunea proverbelor atât de des citate în vorbirea de fiecare zi, să vedem și să încercăm a găsi legăturile comunicative atât de vizibile între cuvânt, gest și spațiul căruia îi aparțin prin veșmânt, pieptănătură, culoare, încălțăminte și încă un număr considerabil de elemente componente ale mesajului cultural.

Am pornit de la Slavici și am ajuns să ne dăm seama de imensa putere a comunicării efectuată cu știre sau fără știrea legilor gramaticale ale culturii, în viața de toate zilele sau în momentele deosebite ale vieții sau ale anului. Dintr-o altă perspectivă, aceea a timpului care curge, este vorba despre *categoria sacrului* și a *profanului*. Dacă muncile câmpului sau ale altor ocupații din care avem hrana, lemnul, cărbunele etc. sunt desfășurate de țaran, păstor, pădurar, cărbunar etc. ... în haina de lucru, în straiele specifice ocupației pe care omul o îndeplinește, în care croiul, culoarea, materialul, accesoriile își au rostul și înțelesurile lor, tot așa vestimentația de sărbătoare își are, la modul superlativ, semnificațiile deosebite care se acordă cu diemnsiunea *sacralității*.

Vom parcurge o înșiruire de date, fapte, marcări de semnificații în contextul limbajului cultural, din perspectiva timpului, a împrejurărilor, a unor înțelepciuni străvechi, adesea cu un pronunțat caracter magic.

Nu există un ritual sau un ceremonial tradițional sau chiar modern în care vestimentația să nu prezinte importanță comunicativă în contextul întregului limbaj.

Studiile de specialitate privind nunta, nașterea, înmormântarea sunt relevante, iar mulțimea momentelor decisive sau a detaliilor din structura ritualului sunt vizibil încărcate de înțelesuri.

Parcurerea cunoscutelor volume ale lui Simeon Florea Marian (ne referim acum la cercetări din veacul trecut) privind momentele importante din viața omului - mai sus enumerate - ar fi suficientă pentru înșiruirea de dovezi privind locul și semnificația hainei la nuntă, la moarte, îmbrăcarea mortului, doliul, hainele noului născut etc., ele manifestând o atenție deosebită pentru notarea limbajului vestimentar, subliniindu-se valoarea respectării tradiției, din acest punct de vedere.*

* D. Drăghicescu în a sa *Psihologie a poporului român*, tipărită la început de veac, are o referire semnificativă privind pioșenia obiceiului de împărțire a hainelor la înmormântare (și nu numai a hainelor). "Chiar trebuințele de îmbrăcăminte, de încălțăminte, de mâncare sunt foarte adesea îndeplinite pe aceeași cale pioasă. La orice înmormântare, și la epoci anumite, cari urmează înmormântarea, sătenii, rude ale celui răposat, împart haine și de ale mâncării la vecini, la rude sau la oamenii din altă parte." D. Drăghicescu, pag.287

Dar ritualurile de peste ani au și ele, cu prisosință, legi, tradiții, reglementări comportamentale care privesc pe fiecare ins care face parte din colectivitatea satească, ocupațională, religioasă etc.

Lucrarea lui Gail Kligman, *"The Wedding of the Dead - Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania"* - din perspectiva abordată de noi, este relevantă având în vedere observarea și notarea pertinentă a informațiilor privind: costumul de sărbătoare, de nuntă, de înmormântare, probleme ale mutațiilor în cadrul structurii și funcțiilor costumului ca rezultat al industrializării zonelor, relația rural-urban și alte elemente care vizează informațiile cifrate în costumul tradițional sau în costumul purtat în zilele noastre ca urmare a schimbărilor survenite.

Importanța lucrării este sporită prin viziunea unui antropolog străin, care recepționează evenimentele sau faptele fără a fi marcat de cunoștințele asimilate în procesul învățării în colectivitatea proprie.

Față de bibliografia privind portul popular românesc și față de numărul cercetărilor și rezultatelor obținute nu am putea aduce la această dată contribuții referitoare la zonarea și detalierea costumului. Dorim doar să subliniem imensa importanță atât de frecvent afirmată în studiile de specialitate. Este vorba de faptul bine exprimat de d-na dr. Maria Bâtcă: "În reliefarea identității unui popor, veșmântul constituie emblema sa de recunoaștere, marca apartenenței la un anumit spațiu cultural ... alături de limbă, obiceiuri și tradiții".

O altă idee asupra căreia s-a insistat este diversitatea în unitate a portului, idee bine redată de autoarea mai sus menționată. Dimensiunea arheologică ne impresionează prin găsirea rădăcinilor cu 85 de secole în urmă, prin investigațiile scoase la iveală de săpături, de unica și uimitoarea Columnă a lui Traian și încă un număr de surse enumerate de cercetătoare.

Lucrarea despre *opregul bânățean* a d-nei dr. Mariei Bocșe este un exemplu de uimitoarea varietate doar într-o zonă din Vestul țării. Detalii despre structură, material, mod de îmbrăcare și zonarea realizată de autoare, conștientizează pe cititor de complexitatea problemei, cu atât mai mult, cu cât cercetătoarea se referă la o zonă și la un element component din cadrul costumului.

Aspectul menționat de noi, este elocvent și din bibliografia imensă peste care nu se poate trece pentru efectuarea unei evidențe sau inventarieri corecte a costumului.

Poate că cea mai ilustrativă dovadă ar fi chiar listele folosite de muzeografi pentru evidența patrimoniului muzeal, editate de Centrul de Informatică și Memorie Culturală (București), Fișa Analitică de Evidență pentru bunuri culturale mobile - Instrucțiuni de completare, în care un număr de pagini semnificative stabilesc denumirea elementelor de port bărbătesc și femeiesc.

Evoluția, mutațiile de structură și semnificație sunt în zilele noastre și mai vizibile, avându-se în vedere că cele mai rapide transformări s-au desfășurat în ultimul veac, iar ritmul schimbărilor în zilele pe care le trăim este fără precedent.

În acest context am considerat că procesul de conștientizare a omului de rând sau a celui instruit asupra vechilor înțelesuri și metamorfozarea acestora, sau chiar uitarea lor, este de o importanță culturală foarte mare, întrucât în aceste mutații rezidă întreaga strategie de transformare. De această transformare depind în mare măsură relațiile viitoarelor generații cu trecutul, de legătura între ceea ce a fost și ceea ce va veni.

Chiar și simpla înșiruire a elementelor care intră în componența complicatei categorii privind vestimentația, portul, haina ... ne deschide drumuri de investigare în care își găsesc loc dimensiuni ale vieții umane, și întrucât omul este "măsura tuturor lucrurilor" își afirmă această *măsură* precum și identitatea printr-o formulă din care acoperământul trupului, cu toate semnificațiile conținute, ocupă un loc esențial.

Un muzeu etnografic reprezintă o memorie a tradiției, iar în substanța acestuia, memoria cifrată în *port* a fost întotdeauna dominantă. Cataloagele sau inventarele depozitelor de port sunt ilustrative.

Un muzeu de istorie nu s-ar putea imagina fără hainele luptătorilor, fără zalele vremurilor trecute sau costumele care defineau grade, ranguri sau poziții sociale, militare și politice. De la sclav, iobag sau țăran liber și până la baronet, baron, principe, rege, împărat sau țar, haina mărturisește locul și funcția.

Expoziția de bază a Muzeului etnografic este relevantă, în acest sens, avându-se în vedere "trimiterea" la zonă, vârstă, etnie. Hărțile ilustrative din expoziția noastră privind portul popular al principalelor zone etnografice exprimă varietatea, precum și diferențele. Considerăm semnificativă ilustrarea grafică a catrințelor, care de obicei atrage atenția vizitatorului. Se pare că reprezentarea unui element de port, respectiv catrința, cu conotațiile zonale realizează un rost didactic foarte eficient. Am insistat asupra acestui detaliu exact pentru motivul remarcat de noi cu diferite prilejuri, și anume, oprirea frecventă a vizitatorului din drumul său odată cu sesizarea "codului" fără explicații teoretice. Am înregistrat plăcerea multor vizitatori de a descoperi această dimensiune comunicativă, exprimată în port sau în unul din elementele constitutive ale portului.

La fel de sugestiv ni s-a părut procesul de conștientizare trăit de unii vizitatori țărani, care pentru prima dată recunoșteau, în urma explicațiilor, că niciodată n-au știut ce valoare au ei în lăzile și-n casele lor.

Referitor la conștientizarea despre care vorbeam cităm părerea unui bătrân care zicea: "n-am știut niciodată, mă oameni că știm atâtea! Dar mai cu

seamă că toate au un rost; nu vorbesc de plug și de lopată, că-i ușor să știi rostul la scula cu care lucră, da' aici înțeleg cum te descurci în lume și cunoști omu' sau femeia că de unde-i, după chemeșă sau cătrintă!"*



Bărbați în port de sărbătoare.
Timiș, 1923. Fondul Romulus Vuia.

Având în vedere valoarea de excepție a imaginilor din fototeca Muzeului nostru, considerăm oportun să redăm câteva imagini de început de veac, imagini care-și păstrează și misterul timpului și, cu precădere, valoarea informațională a portului tradițional din zonele spațiului cultural românesc. Din câteva mii de imagini realizate de Romulus Vuia și D. Gallaway în anii '20, redăm un număr foarte restrâns de fotografii, fără pretenția unei tipologizări, ci doar pentru transmiterea atmosferei de epocă și a autenticității.

* Discuția redată a avut loc în spațiul Muzeului, într-un grup de vizitatori străini, care după mulți ani vizitând Clujul și-au invitat și părinții "la oraș". La întrebarea noastră adresată bătrânului care avea comentarii deosebit de interesante, întrebare prin care încercam să aflăm cine este, aceasta s-a finalizat neașteptat. Ni se răspunde: "Mai bine să nu-mi aflați numele că numai mi-ți da în ziar sau cine știe unde-ți scrie despre mine cum că a zis că aici am aflat câte n-am știut ... mai bine lăsați-mă doamnă un neștiut".



Nevastă și fată (cea din dreapta).
Hunedoara. Fondul Romulus Vuia.



Bărbați în port de sărbătoare.
Timiș, 1923. Fondul Romulus Vuia.



Țărane în port de sărbătoare.
Caraș-Severin, 1923. Fondul Romulus Vuia.



Fete săsoaice.
Târnava Mică. Fondul D. Galloway.



*Vornicii cheamă la nuntă pe oaspeții de la celelalte nunți din sat (sași).
Năsăud, 1932. Fondul D. Galloway.*



*Fată în portul de sărbătoare (unguroaică).
Cluj. Fondul D. Galloway.*



Port popular de sărbătoare (familie de unguri).

Calata. Fondul D. Galloway.



*Nevastă în drum cu leagănul pe spate.
Caraș-Severin, 1923. Fondul Romulus Vuia.*



Ospăț înaintea bisericii.
Caraș-Severin, 1923. Fondul Romulus Vuia.

Investigațiile noastre de teren, adesea cu caracter de sondaj, precum și discuțiile purtate cu oameni din a treia vârstă, ne arată că această generație a asimilat în copilărie cunoștințe religioase, precum și cunoștințele tradiționale din cadrul modelului comportamental, respectat și azi în unele comunități sătești. Cunoșcând locul preotului în sat, a învățătorului, precum și prestigiul bătrânilor satului ne este ușor a înțelege și a recunoaște substratul care a stat la baza păstrării de-a lungul deceniilor a modelului arhaic. Se explică astfel punctul de vedere al bătrânilor care "dovedesc" și susțin adevărul și moralitatea străveche, aducând foarte adesea mărturii, din textele Vechiului sau Noului Testament.

Recunoaștem aici și mărturisim uimirea noastră pentru desele citate folosite de unii octogenari care-și susțineau părerile despre felul cum un om trebuie să se îmbrace, prin textele, pe care adesea le cunoșteau pe de rost.

Despre schimbarea portului, atât de frecventă în zilele noastre, între bărbat - femeie, Toader din Valea Ierii, ne spunea încă în 1995: "De ce să spun eu, ca și cum eu aș fi inventat ce-i voie și ce nu-i voie pe lumea asta, iată că vă spun, că știu de mult ce scrie în Deuteronom, și niciodată nu am uitat".

"Femeia să nu poarte îmbrăcăminte bărbătească și bărbatul să nu se îmbrace cu haine femeiești, căci oricine face lucrurile acestea este o urâciune înaintea Domnului, Dumnezeuul tău". (22:5)

"Dacă vorbele astea sunt din porunca lui Dumnezeu, de ce să nu le ascultăm ...?"

Încă un număr de informatori au răspuns la întrebările noastre susținându-și părerile, întotdeauna întemeiate pe texte biblice sau învățături din tradiția creștină. Relevante ni s-au părut cunoștințele despre podoabele vechilor preoți și toate ordinele lui Iehowa pentru facerea brăului, ciucurilor și tuturor elementelor din vestimentația slujitorilor templului.

Despre restul vestimentației am înregistrat un număr semnificativ de păreri, prin care ni se comunică crezul generațiilor trecute despre modul în care omul trebuie să se îmbrace. Redăm câteva păreri: "Toate s-au schimbat pe la noi, dar cred că nu numai la noi, poate că în toată lumea; vedeți dumneavoastră că și hainele îs altele; la noi în sat, dacă nu aș cunoaște oamenii, care a cui îi, n-aș putea spune că-i din sat ori de la oraș ...".

"Io-s om bătrân și nu-mi place să spun că nu-mi place lumea asta în care trăim, chiar dacă nu-mi place ceva, poate că nu înțeleg ... așa zice nepotul meu ... dar niciodată n-o să cred că-i bine ca femeia să umble ca bărbatu' îmbrăcată și nici să se dezgolească ... cred că e o lege creștină; știu că nu suntem din religia aceea care cere femeii să umble cu fața acoperită și nu asta vreau să spun, dar cred că datina aia veche trebuie ținută și când îi vorba de haină și trup."

"Când eram tineri, știam cum e rându', când mergeam pe uliță, înțelegeam și știam care ce fel de om sau femeie este; știam din casă, de la părinți, de la

bătrâni, după cum ascultam că se vorbește ... și cu rându' hainelor era lucru știut că este haină de mârș la biserică, că este haină de mârș la secerat or la plug, că este haină de jele or pentru fel de fel de întâmplări din viață ... Eu cred că la oraș, da' ce să zic, că și la sat, mai ales la satele care-s aproape de oraș, lumea-i întoarsă pe dos ... dacă nu-i chiar întoarsă nu mai e cum o fost. Io-s bătrân și nu mă mai pot învăța cu lucruri pe care părinții mei le credeau nelalocul lor: haine de bărbat pe trup de femeie; dacă o fată ar fi ieșit în sat în haine de bărbat, cred că până la moarte ar fi fost de râsul satului; io cred că și-n satele vecine s-ar fi aflat așa ceva, că o muiere o luat haine de bărbat. Mă uit aici la oraș, că și tunsoarea și chemeșă, și de la brâu în jos ... tât o apă ș-un pământ. Dar poate-i mai bine să tac; că-s bătrân, nu mă pricep și de ce să râdă lumea de mine”.



Cuptorul unui olar român din Boarul Mare.

Hunedoara. Fondul R. Vuia, 1911



Strung țărănesc.

Hunedoara. Fondul R. Vuia, 1915-1923

Dintr-o perspectivă a antropologiei vestimentației care ar avea în vedere conotațiile timpului, a schimbărilor de mentalitate, a orientărilor culturale și a raporturilor dintre generații, ni se pare semnificativ ceea ce vedem cu ochii noștri, ceea ce s-a constatat în întreaga lume de altfel, gustul și preferința tinerei generații pentru schimbarea modei, pentru însușirea altui stil - nu numai de viață - dar și a veșmântului.

În volumul lui Lucian Boia¹ ni se relevă o stare de spirit și o atitudine comportamentală de la mijlocul secolului trecut a cărei citare în text o considerăm necesară:

"În 1860, alfabetul latin este legiferat. Spre 1830, tinerii aristocrați adoptaseră deja îmbrăcămintea europeană. Iconografia ne oferă imagini

¹ Boia Lucian; ISTORIE ȘI MIT ÎN CONȘTIINȚA ROMÂNEASCĂ; Ed. Humanitas, București 1977, p.11-12.

amuzante: în saloanele epocii, bărbații trecuți de prima tinerețe, consecvenți modei orientale, stau alături de tineri, precum și de femei de toate vârstele, înveșmântați și înveșmântate "europenește". Ștefan Cazimir a schițat un interesant tabel al gradului de receptivitate față de formele occidentale: boierii mai receptivi decât vârstnicii, femeile mai receptive decât bărbații. O boieroaică tânără - admiratoare a modei franceze și cititoare de romane franțuzești - simțea cu siguranță mai bine pulsul vremii decât un târgoveț bătrân! Scrierea și moda se constituie în simptome ale unui proces pe cale de a cuprinde, cu intensități variabile, toate compartimentele societății românești. Trebuie înlăturată aici o idee, puternic înrădăcinată, prin repetarea ei în timp de aproape cinci decenii. Nu clasele de jos și nu o burghezie practic inexistentă au fost, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, purtătoarele ideii de progres. Opoziția între "vechi" și "nou" nu a separat clasele sociale antagoniste, ci a împărțit însăși elita românească a vremii. *Purtătorii noilor veșminte și a noilor idei au fost în majoritatea lor tineri boieri.*"

Semnificativ ni se pare subtitlul capitolului I, "*Prima întoarcere în Europa*", din care am extras citatul.

Schimbările de gusturi sau preferințe pentru vestimentație sunt semnificative din perspectiva "modelelor" istorice. Dimensiunea religioasă are o importanță covârșitoare. Vechi religii, ordine religioase sau culte cu tradiție recunoscută și-au păstrat țesătura, croiul, semnele și simbolurile de-alungul sutelor sau miilor de ani. Nu același destin l-a avut moda nenumăratelor caste, armate, grupuri sau clase sociale. Iată un citat pe care-l reproducem în text pentru relevanța lui, din fascinantă lucrare a lui Huizinga: "Amurgul Evului Mediu".

"Admirația pentru tot ceea ce sclipește se reflectă și în împodobirea îmbrăcăminții, care în secolul al XV-lea constă îndeosebi în montarea pe veșminte a unui număr peste măsură de mare de pietre scumpe. Abia mai târziu acestea fac loc panglicilor și fundelor. Pentru a mai accentua sclipirea cu ajutorul unui zângănit, se poartă clopoței sau monede. La Hire poartă o manta roșie încărcată toată cu talângi mari de argint. La o intrare triumfală din 1465, căpitanul Salazar apare cu douăzeci de oameni înzăuați, ai căror cai sunt acoperiți cu clopote mari de argint; pe valtrapul propriului său cal se află prins, la fiecare dintre figurile cu care este presărat, câte un clopot mare de argint aurit. La intrarea lui Ludovic al XI-lea în Paris în 1461, caii lui Charolais, Croy, Saint Pol și ai altora poartă colonete. Un duce de Clèves, care a venit acasă cu această modă de la curtea burgundă, îi datorează porecla "Johenneken mit den bellen". La un turnir, Carol Temerarul

apare într-un costum festiv, acoperit cu galbeni renani zângănitori; niște nobili englezi poartă costume acoperite cu ducați de aur. La nunta contelui de Geneva, la Chambéry, în 1434, un grup de domni și doamne execută un dans, toți fiind îmbrăcați în alb și acoperiți cu "or clinquant", iar domnii, în plus, cu brăie late pline cu clopoței". (aur zornăitor) (p.433-434)

Ce diferență vizibilă între împărații sau regii vremii noastre, îmbrăcați în costum și cravată și vechii încoronați a căror îmbrăcare necesita ajutoare!

Capitolul "Simțul estetic" din opera citată a lui Y. Huizinga este o fascinantă inventariere a preferințelor pentru culoare, croi, material și podoabe.

Revenind la spațiul cultural, ni se par revelatoare asemănările și deosebirile pe care le vedem cu ochiul în imaginile columnei lui Traian, descrierile în timp a portului țărănesc din spațiul menționat și portul din zilele noastre, acolo unde acesta s-a păstrat autentic. Trecerea de la portul tradițional la îmbrăcămintea europeană își are, fără îndoială, o tranziție deosebit de valoroasă pentru acei interesați de "alfabetul de tranziție".

Dacă perioada citată de noi se referă la "prima intrare în Europa", este important a observa că fenomenul schimbării, cu ritmicități variate, a fost unul constant; în comunitățile sătești, unde obiceiurile și portul popular au rezistat în timp, iar uneori chiar până în zilele noastre schimbarea de veșmânt, despre care vorbim, reprezintă un fenomen mult mai complex, care, de fapt, în antropologie este cercetat în cadrul programelor privind schimbarea modelului cultural. Pentru a accepta schimbarea costumului, a portului, a veșmântului, se presupune o renunțare la o anumită rigiditate de tip arhaic, o acceptare a modificării ordinii tradiționale. Părerile informatorilor noștri sunt relevante în acest sens.

Concordanța noțiunilor din Vechiul Testament, sau, în alți termeni, *indexul* de noțiuni sau concepte, ne pune în fața unor posibile interpretări semantice, sau a unor înțelesuri care depășesc mult înțelesul primar al cuvântului. Pe de altă parte, chiar neștiutor fiind într-ale "legislației" divine pentru poporul ales, nu poți rămâne insensibil la amenințarea din Cartea lui Țefania, prin care aflăm, nu fără mirare, cum că Domnul va pedepsi "pe voievozi și fii împăratului și pe toți cei ce poartă *haine străine*". (1:8)

Este încă o dovadă, dacă mai era nevoie, privind transmiterea de mesaj etnic, național, cultural sau religios exprimat în veșmânt străin. O amenințare cu pedeapsa pentru purtare de *haină străină*, pentru zilele noastre ar părea o gravă intoleranță, un spirit îngust care nu are ce căuta în universul nostru, în

care atât de multe profesii acționează sub indicativul "fără frontiere". Nimeni nu și-ar putea imagina azi în Europa sau în Statele Unite că cineva ar putea fi pedepsit pentru că poartă *haine străine*. Am putea întreba, fie și la modul retoric, *străine de cine, sau de ce?*

Cunoașterea după haine, straie sau port, a persoanei care-ți stă în față este exprimată fără egal de Eminescu în a sa operă, de asemenea fără egal, în literatura noastră, în care citim spusele *fetei de împărat* în fața LUCEAFĂRULUI: "... *străin la vorbă și la port ...*". Așadar, sentimentul înstrăinării sau sentimentul apartinerii și neaparteninței, a cunoașterii sau nerecunoașterii, stă cifrat și în *vorbă* și în *port*.

Nu ne mirăm de dimensiunea cercetării privind haina, portul, veșmântul, îmbrăcămintea, culoarea acesteia, materialul și încă un set impresionant de detalii și atribute, care, toate vorbesc despre locul geografic, timpul anului, vârstă, etnie, religie și încă o sumedenie de caracteristici ale îmbrăcămintei.

Recunoașterea insului, a omului, a personalității, după haină, este o idee relevantă în registrul semnificațiilor din cadrul limbajelor culturale. Poate că cea mai veche și, în același timp, reprezentativă întâmplare, devenită în timp istorică, este aceea trăită de Iosif, care, după cum bine se știe, a fost vândut de frații lui. După ce vlăstarul familiei a trăit tragicul eveniment familial, frații, uniți în mârșăvia lor, găsesc de cuviință să-l păcălească și pe bătrânul tată, inventând o poveste cum că Iosif ar fi fost ucis de fiarele sălbatice. Pentru a dovedi minciuna, frații udă haina lui Iosif în sângele unui ied și, cu o prefăcută întrebare, cer tatălui să ateste identitatea hainei. Tatăl, care știa atât de bine cum arată haina fiului iubit, confirmă că haina este a lui Iosif. Descoperim o "expertiză criminalistică" de tip arhaic, sau, mai bine zis, o excelentă inducere în eroare. Semnul era *haina*.

După conștientizarea pierderii copilului, tatăl își sfășie haina, un semn vechi pentru exprimarea durerii. Bătrânul își continuă jalea prin vechiul obicei de a-și acoperi trupul cu sac.

Sfășiatul hainelor, sau "ruptul hainelor", era un semn distinctiv pentru exprimarea deznădejnii, sau, îndrăznim să spunem, o capitulare în fața destinului.

Când fascinantul personaj Iov află despre sumedenia de nenorociri care au venit asupra lui, pierderea copiilor săi și a averii sale, "și-a sfășiat mantaua și și-a tuns capul" ... apoi a zis "gol am ieșit din pânțele mamei mele și gol mă voi întoarce în sânul pământului". (Iov 1: 20-21).

Considerăm potrivit a cita în text câteva fragmente din mulțimea celor ce au descris faptul menționat. "Iosua și-a sfășiat hainele și s-a aruncat cu fața

la pământ ..." (Iosua 7: 6); gestul era făcut în urma unui blestem, când poporul păcătuisese și repercusiunile erau așteptate.

Cunoscuta "înălțare la cer" a unicului profet Ilie, își are o uimitoare descriere în cea de a doua carte a Împăraților (2:12), de unde aflăm că Elisei, văzând uimitoarea scenă, strigă: "Părinte!, Părinte!", ... și "apucându-și hainele le-a sfâșiat în două bucăți". Dar învățătura despre veșmântul purtat nu se încheie aici, în fascinanta istorie a lui Ilie, întrucât din același text aflăm că Ilie și-a aruncat *mantaua*, cu care întristatul Elisei "a lovit apele Iordanului, care s-au despărțit într-o parte și în alta și Elisei a trecut" (II Împ. 2: 14).

În contextul istorisirilor aflăm în aceeași carte a Împăraților (11: 14) că "Atalia și-a sfâșiat hainele și a strigat: Vânzare ! Vânzare !" iar despre Ezechia se scrie că "și-a sfâșiat hainele, s-a acoperit cu sac și s-a dus în Casa Domnului" (II Împ. 19: 1).

Relatările din vechime privind acțiunea de sfâșiere a veșmintelor sunt semnificative prin numărul lor. Acțiunea marchează totdeauna o deznădejde în fața soartei.

Un element mai puțin observat în cercetările antropologice și etnografice privind relația om-haină este dimensiunea olfactivă.

Mirosul sau mireasma individuală, în afara dimensiunii poetice și a afectivității care îngăduie iubitului sau iubitei recunoașterea celui drag după miros, are considerabile trimiteri în câmpul magiei. Dintre multele exprimări poetice privind mireasma hainei persoanei iubite, ne oprim de această dată la versurile din "Cântarea Cântărilor": "Miere picură din buzele tale, mireaso, miere și lapte se află subț limba ta, și *mirosul hainelor tale este ca mirosul Libanului*".(4:11) Autorul ne dezvăluie și esența mirosurilor din preajma iubitei: grădină de rodii, nard, șofran, trestie mirositoare, tămâie, scortişoară, aloe și altele.

Credem că istoria descrisă în cartea Genezei, din care aflăm cum Iacov a furat dreptul de întâi născut fratelui său Esau, cu ajutorul mamei sale Rebeca. Când Isaac a simțit că zilele-i sunt numărate și vederea îi slăbise, a dorit să-și încheie obligația de acordare a binecuvântării primului născut. La sfatul mamei sale, Iacov se prezintă la tatăl său, în timp ce fratele lui nu era acasă, îi duce o mâncare pregătită de mama lui, cerându-i binecuvântarea tradițională. Iacov se îmbracă cu hainele fratelui său, își trage pe mâini o blană de ied, întrucât fratele său era pârș și se prezintă în fața tatălui său pentru ritualul menționat. Bătrânul îi pipăie mâinile afirmând că vocea este a lui Iacov dar mâinile sunt ale fratelui său Esau. Nedumerirea bătrânului se pare că se spulberă în momentul în care-i miroase hainele; "Iacov s-a apropiat și l-a sărutat. Isaac *a simțit mirosul*

hainelor lui; apoi l-a binecuvântat și a zis: "Iată mirosul fiului meu este ca mirosul unui câmp ...".

Sunt cunoscute în tehnica actelor magice capacitățile de "absorbție" a unor radiații emanate de trup și asimilate de veșmintele care sunt în directă atingere cu pielea. Vrăjile cu "cămașa purtată" pentru a determina îndrăgostiri "fără leac", sunt frecvente în tagma vracilor sau a celor "specializați" în farmece de acest gen. O bătrână din Vrancea afirma: "nu vă dați cămașa purtată oricui că minuni se pot face cu haina care s-a atins de piele; sucești mintea și înnebunești pe cineva că acela nu mai poate trăi fără acela de care a fost legat, da, da, asta se face cu o cămașă. Cu cât este mai purtată, cu atât a stat mai mult pe pielea omului cu atât vraja se leagă mai puternic ...".

Hainele miros fie a materialul din care sunt făcute, miros care, după un timp, se duce cu spălatul și cu vremea, fie a meseria sau ocupația purtătorului. O investigație sumară, realizată de noi în câteva localități transilvane, ne arată că este bine cunoscută realitatea potrivit căreia unele ocupații își au materializat mirosul în haine: ciobanul, baciul, păstorul ... care luni și luni sunt în mijlocul oilor, vitelor, caprelor, berbecilor și țapilor ... "A ce să miroasă hainele ? - întreabă un țăran din Munții Parângului - a lâna din care-s făcute, a zăr și a oaie ...". Despre mirosul morarilor sau a fierarilor din sat, avem de asemenea câteva afirmații, uneori nu lipsite de umor: "când vine căoaciu știm de la colț, că miroase a cărbune și a fum ca o locomotivă ..." sau: "moraru nostru are făină și-n cap și-n cămașă și a ce să miroase oare dacă nu a făină ?". Interesante păreri am înregistrat, în același spirit glumeț, despre mirosul socăcițelor, ale căror haine sunt impregnate de mirosul bucatelor gătite. În continuare, același gospodar ne spune că în zilele de sărbătoare sau duminică, femeia (de altfel ca orice sătean) își ia haina de duminică sau de sărbătoare care așteaptă în dulap între ierburi mirositoare.

Credem că este potrivit să menționăm aici că și în cadrul vieții urbane există o apreciere a mirosurilor pe ocupații sau meserii. De la medic și până la gunoier întâlnim un registru considerabil de mirosuri al hainelor purtate. În cadrul respectatului grup ocupațional al "doctorilor" există, fără îndoială, diferențieri, întrucât nu este totuna să fii anatomo-patolog, stomatolog, chirurg sau specialist în bolile aparatului digestiv. Ne referim numai și numai la medicamentele de care ești înconjurat, cu care lucrezi și care impregnează halatul atât de des apretat. Sunt frecvente aprecierile care transmit ideea ocupației sau a meșteșugului după mirosul hainelor: "miroși ca o farmacie", drogherie, hornar etc. Această idee se leagă de costumul ocupațional, despre care urmează să vorbim.

Lucrarea despre "Costumul ocupațional în Anglia" de Phillis Cunnington și Catherine Lucas este semnificativă pentru cercetarea limbajului vestimentației. Lucrarea distinge costume specifice pentru: *muncitori pe uscat, oameni ai mării și pescari, mineri, cărăuși, săpători, negustori, meșteșugari, tâmplari, legători (de cărți), constructori, țesători, croitori*; o altă categorie de meșteșugari: *măcelari, morari, băcani, bucătari, comercianți de băuturi, vânzători; servitori (bărbați - femei)*; este analizat costumele celor angajați în transport: *căi ferate, birjari, conducători de omnibuse, tramvaie, diligente, poștalioane; poșta, poliția, pompierii*; diverse servicii publice: *gunoieri, coșari, lampagii, bărbieri*; domeniu medical: *doctori, igieniști, farmaciști, asistente* și o categorie mai veche, aceea a *vindecătorilor*. Autorii au în vedere costumele de protecție, ca și simbolurile distincte pentru anumite categorii, grade, ritualuri.

Onomastica este, de asemenea, sugestivă prin nume date oamenilor care anunță o ocupație din domeniul confecționării îmbrăcăminte: Croitoru, Cojocar, Cizmaru, Ciubotaru, Curelaru etc. Numele proprii menționate de noi se referă doar la îndeletniciri privind confecționarea de îmbrăcăminte. Procedul preluării numelor este bine cunoscut și în cazul altor ocupații devenite nume de familie: Lemnaru, Moraru, Fieraru, Podaru, Sitaru etc. Considerăm important a remarca că în multe alte limbi europene există această transmitere de la ocupație la nume propriu.

Atitudini sociale specifice unor mentalități sau unor stări de fapt se exprimă adesea prin notarea gestului pus în legătură cu vreun element vestimentar: *a te căciuli* este evident un gest care trădează plocoanele, în care căciula este ținută în mână, trupul plecat, eventual mâna întinsă și fața smerită. Expresia *a-ți ridica poalele-n cap* își are un înțeles binecunoscut și este folosit frecvent pentru atitudini neelegante în procesul comunicării. *Fustangiu* este, de asemenea, un termen care nu necesită explicații, chiar dacă interlocutorul, prin absurd vorbind, n-ar fi auzit niciodată cuvântul.

Considerăm că o cercetare importantă și semnificativă din perspectiva antropologiei ar oferi *costumul ocupațional de la noi*.

Față de costumele ocupaționale din Anglia, fără îndoială că spațiul cultural român are alte priorități, având în vedere marele procentaj al clasei țărănești, pentru care portul popular tradițional reprezintă, am putea spune, costumele ocupaționale.

Clasa țărănească din România a ocupat până în primele decenii ale secolului nostru un impresionant procentaj, care depășea 80%. Toate celelalte

ocupații și-au constituit, în timp, un costum reprezentativ care comunică îndeletnicirea celui care îl poartă.

Dacă preoțimea românească, precum și armata, au tradiții în ceea ce privește vestimentația, o seamă de ocupații mai puțin prestigioase și-au însușit un costum ocupațional mult mai târziu.

Vorbind în cadrul lucrării noastre numai despre costumele preoțesc sau soldătesc este important a remarca semnele și însemnele care transmit ierarhia sau gradul. De la modestul călugăr sau preot proaspăt hirotonisit și până la Preafericit, o sumedenie de ierarhii sunt cunoscute după semne care spun cunosătorului că este vorba de protopop, vicar, arhiepiscop, episcop sau mitropolit.

Subliniem faptul că semnele și însemnele sunt diferențiate în cadrul diferitelor religii sau culte.

În *Dicționarul de simboluri* al lui Jean Chevalier și Alain Gheerbrant citim o substanțială enumerare de semnificații pe care veșmintele le încorporează. Referința este la discutabilul proverb "*Nu haina face pe om*", și în acest articol amendat, afirmându-se chiar că ne cam pripim afirmând acest lucru, subliniindu-se funcția hainei călugărești prin care se maschează individualitatea trupului. Veșmântul călugăresc este "un al doilea botez", în multe ordine monastice. Se menționează limbajul vestimentației în diferite arii culturale. Deosebit de sugestive sunt trimiterile foarte bogate la Vechiul și Noul Testament, de la vechi sau forte vechi reguli pentru veșmântul cerut în cadrul oficierei ceremoniei și până la vedcnii, profeții sau sensuri privind ierarhii divine, justițiere, semnificații privitoare la curățenia insului sau a ființelor superioare.

În vechea înțelepciune chineză găsim exprimată ideea potrivit căreia *țesătura* aleasă nu este un semn care trădează valoarea ascunsă. În *Cartea Căii și Virtuții* citim la capitolul LXX: "De aceea sfântul (înțeleptul) sub țesătura grosolană (a hainelor sale simple) păstrează la sânul său jadul.

De asemenea costumele armatei cuprind un număr de semne și însemne, de la simplu soldat și până la general sau mareșal. Nu este lipsit de importanță faptul că diferitele specialități își au mărci determinative prin culoare sau simboluri (marină, aviație, infanterie, vânători de munte etc.).

Nu putem să nu menționăm, fie și în treacăt, dimensiunea politică a veșmântului. Semnificațiile au accente foarte pronunțate, în partea noastră de lume, după experimentele veacului pe care-l trăim încă. Semnificația ocupațională în cazul armatei a depășit categoria *ocupație* prin amprenta programelor sau a misiunilor asumate de unele armate sau mișcări. Armata germană își are alte conotații în istoria evoluției ei. De exemplu noțiunea de nazism sau SS a modificat ideea de *ocupațional* prin adăugarea conținutului ideologic pe care armata respectivă trebuia să-l urmeze.

Cămașa, neagră, verde sau brună, devine simbol pentru mișcări a căror substanță este reprezentată de un program politic. Cu puțin efort vom găsi și alte elemente ale vestimentației care deturneză ideea profesiei în una politică. Culoarea șepcilor poate fi, de pildă, relevantă pentru identificarea purtătorului și integrarea acestuia într-o mișcare.

Observațiile noastre, ca și discuțiile purtate cu tineri sau cu persoane din cea de-a doua vârstă ne indică - ne referim la spațiul nostru cultural - o aversiune pentru ceea ce se numește uniformă. După aproape o jumătate de veac de regim totalitar nu este greu să înțelegem aversiunea pentru o *formă unică* (căci ce altceva este uniformă).

Oameni din a treia vârstă ne mărturisesc mândria pe care un elev putea să o aibă purtând uniformă de licean, în special când liceul era unul de prestigiu. Un brașovean ne spunea la o întâlnire aniversară că uniforma Liceului Șaguna din Brașov era "o mândrie care nu poate fi exprimată în cuvinte în zilele noastre". Părerii asemănătoare am ascultat despre vechi liceeni de la "George Barițiu" sau alte școli sau licee de mare prestigiu.

În acest context vom menționa onoarea și mândria enormă pentru purtătorii unor semne sau însemne ca de pildă chipiul studentesc, al vechilor studenți care știau că semnul este recunoașterea lor în rândurile acelor clase intelectuale de primă mărime în societate.

Sunt cunoscute dese neamulțumiri sau chiar revolte ale liceenilor pentru simpla sugestie care poate deveni dispoziție sau normă, de a te prezenta la școală îmbrăcat în *uniformă*. Pe de o parte este vorba de o manifestare a personalității, de o puternică dorință de a nu te înregimenta sau a nu-ți manifesta vreo înregimentare exprimată prin veșmânt, iar pe de altă parte, credem că este vorba de acea dorință de pierdere în mulțime, micșorând șansele de identificare.

Revenim la citatul nostru din Slavici, din care reiese limpede o anumită libertate de mișcare între oameni care nu te cunosc, unde nici chiar veșmântul nu poate ajuta identificarea insului, când acesta vrea să fie "de capul lui", fără cenzură și fără opreliști.

Încărcătura magică a vestimentației este unul din subiectele sau obiectele de studiu din cadrul marelui capitol *magie* din etnografie sau folclor. Faptul că haina are puterea de a se încărca sau de a-și lua asupra-i forțe ale trupului pe care l-a îmbrăcat reprezintă miezul celor mai diferite acțiuni magice; de la farmece care leagă sau dezleagă perechi și până la blesteme cumplite. Literatura de specialitate are nenumărate texte privind rolul țesăturii, cămășii, a hainei purtate, în vederea acționării asupra "purtătorului". Nu intenționăm să alunecăm aici și acum în sfera magicului sub semnul bumbacului, cânepii, mătăsii sau lânii ... și nici sferele, atât de la modă, privind corporalitățile omului și capacitățile unora de a se lega de haina purtată. Avem

multe sau prea multe documente, dar ceea ce alegem de data aceasta spre exemplificare, este într-un fel, uimitor dacă judecăm zona ca și sursa. Ne referim la volumul DESCÂNTECE DIN CORNOVA - BASARABIA de Stefania Cristescu tipărit în 1984 în USA, Providence, de Sanda Golopenția - Eretescu. La capitolul "descânțece și vrăji de dragoste și de urât" citim despre "Dragoste cu sămânță de cânepă", "dragoste cu cămașă de copil" și "dragoste cu cămașă de cunatat a bărbatului". Textele sunt relevante pentru cel avizat, pentru cunoscătorul de tehnici sau practici magice arhaice.

În acest context, considerăm că informațiile din Noul Testament, privind atingerea unor bolnavi de hainele apostolilor sau hainele acestora de apostoli pentru vindecarea bolilor din acele vremuri, reprezintă o confirmare a tehnicilor sau a cunoștințelor foarte vechi, aplicate atunci și acum.

Dintr-o perspectivă creștină, specifică perioadei descrise de evanghelii, aflăm că exista o credință și, în același timp, un efort din partea mulțimii, de atingere de "poala hainei Lui și toți câți s-au atins s-au vindecat" (Mat. 14,36). Aceeași idee este exprimată în cuvintele femeii bolnave care își zicea: "Numai să mă pot atinge de haina Lui și mă voi tămădui" (Mat. 9,21).

Cămașa lui Christos, devenită și titlul unui roman celebru al lui Douglas, cunoscută de întreaga creștinătate după iconografia tradițională sau după mari opere ale pictorilor celebri, a devenit un simbol al umilinței divine, acceptată de trimisul lui Dumnezeu, în care se vede desconsiderarea pentru ceea ce este material, din partea unei Ființe a cărei împărăție "nu era din lumea aceasta".

Aflăm de la Ioan Evanghelistul o foarte interesantă istorie a acestei cămăși. După răstignire, soldații care și-au îndeplinit "misiunea" și-au împărțit hainele între ei (în patru părți) și, ajungând la cămașa care nu avea nici o cusătură, deci era țesută din același fir, socotind că nu este cazul să o sfășie în patru pentru a-și lua fiecare partea ce i se cuvenea din ea, au tras la sorți. Se împlinea o veche profeție a lui David, într-un psalm al lui, în care spunea cu veacuri înainte că "pentru cămașă s-a tras la sorți" (22). Într-o istorie atât de zbuciumată și decisivă pentru istoria lumii, pentru creștinătatea de azi, pentru destinul lumii, într-o relatare relativ scurtă sau rezumată la un număr de capitole, se acordă spațiu pentru redarea evenimentelor privitor la cămașă.

Revenind la sistemul de credințe ale spațiului nostru cultural, subliniem credința potrivit căreia *haina* are o încărcătură și în funcție de materialul din care este făcută.

Semnificații care se lasă înțelese, chiar dacă *insul* nu are cunoștințele din dicționarele de semne și simboluri, reies din discuții sau interviuri cu oameni ai munților sau ai câmpiilor, cu oameni cărora spațiul cultural respectiv

nu le este străin. Cunoscutele versuri, traduse și în cântec privind personalitatea lui Avram Iancu, sunt relevante: "Iancu mergea 'nainte,/ Pe-un cal și-un ager scut,/ Iar peste *îmbrăcăminte,/ purta pielea de urs.*"

Dăm doar câteva răspunsuri ale țăranilor din Munții Apuseni, referitoare la posibila conotație a versurilor citate: "...au știut moșii noștri ce-i aia să porți pielea de urs, așa cum or fi știut ce-i aia tăria ursului, că nu degeaba Iancu purta peste haine pielea de urs" sau, un alt locuitor de pe Valea Arieșului ne spune: "...eu cred că pielea de animal pe care o poartă un om poate să-i deie și puterea pe care o avut-o fiara ...". Este fără nici un dubiu că remarca țăranului din Poșaga, citat de noi are o trimitere la o gândire magică sau chiar la tehnici cunoscute în literatura de specialitate.

Respectând distanța istorică precum și zonele culturale la care ne refeim, aducem aminte cititorului, aerul de mister transmis prin simpla informație potrivit căreia Ioan Botezătorul, se hrănea cu miere sălbatecă și purta o *haină de cămilă*.

Dacă materialul din care este făcută haina are darul de a transmite corpului forța substanței specifice materiei, înțelegem că pielea animalului sau a animalelor are o capacitate sporită, în acest sens. Vechi culturi presărate pe cele mai diferite meridiane și continente ale pământului păstrează credința în puterea ascunsă în pielea sau blana animalelor.

Respectând credințele triburilor pentru care haina are din puterea animalului vânat, înțelegem și logica tradițională potrivit căreia gradul de agresivitate al animalului este proporțional cu puterea asimilată de pielea acestuia.

Înțelegem, mai degrabă prin intuiție, cum se face că vestimentația edenică a început cu mitologica frunză din zona sexului. Imaginea a fost preluată atât în arta europeană, cât și în pictura pe sticlă.

Odată cu izgonirea din Paradis, bunul Dumnezeu găsește de cuviință ca oamenii să nu plece goi și confecționează exilațiilor *haine de piele*! Acești primi oameni, cunoscuți sub numele proprii Adam și Eva, dobândiseră sentimentul rușinii prin încălcarea interdicției de a mânca din Pomul Cunoașteri. De la starea de nudism se trece la stadiul acoperirii cu frunză (deci regnul vegetal), iar stadiul următor este haina de piele (regnul animal).

Este o cale lungă pentru a vedea și a înțelege semnificațiile pentru: material, formă, culoare, ritual etc. și legăturile între toate aceste componente.

În contextul cultural al sfârșitului nostru de veac, caracterizat printr-o căutare fără precedent a identității etnice sau naționale, *festivalurile de folclor* prezentate în nenumărate state din Europa sau alte continente, etalează portul ca semn distinct pentru a comunica apartinerea grupului participant la o

anumită etnie. Calendarele care anunță acest gen de festivaluri în întreaga lume sunt de-a dreptul uimitoare prin numărul lor și al participanților.

Deschiderile ca și închiderile acestor manifestări au loc pe străzile principale ale orașelor. Costumul este *primul purtător* al mesajului etnic. Este de la sine înțeles că dansul executat de participanți transmite același mesaj al apartinerii etnice, dar primul semn prin care se anunță locul de baștină al grupului este costumul. Dansul este fără îndoială o componență relevantă pentru transmiterea etniei. Acordul dintre limbajul vestimentației și al dansului este o necesitate de sistem. Nimeni nu și-ar putea imagina un dans sicilian în costum scoțian! Aceste componente, port - dans, sunt legate organic și nici un rabat nu ar putea fi acceptat de specialiștii din componența vreunui juriu.

Judecând comunicarea etnică din perspectiva vestimentației propunem o paralelă între lumea vestimentației tradiționale și lumea modernă, în care marile case de modă își au cuvântul. Dacă tradiția păstrează materiale, forme, croiuri, podoabe ..., care au rezistat peste veacuri și milenii, casele de modă moderne ne anunță cu regularitate propunerile lor pentru anul care vine sau anotimpurile care bat la ușă.

Dacă lumea orientală și-a păstrat chiar cu o anumită religiozitate portul, nu același lucru s-a întâmplat în lumea apuseană europeană sau în Lumea Nouă, care-și caută cu asiduitate rădăcinile.

Dimensiunea etnică cifrată în costumul popular este întotdeauna subliniată în muzeografie, prin expozițiile care au în vedere spații culturale în care diferitele grupări etnice viețuiesc.

Referindu-ne numai la Muzeul nostru, credem că este important să subliniem aici că vechiul criteriu stabilit de Romulus Vuia, încă de la înființarea Muzeului, acela de a cuprinde toate categoriile etnice, a fost respectat în toți anii în care această instituție și-a dus existența.

Muzeul nostru a organizat în ultimii ani expoziții temporare, care au avut în vedere comunicarea etnică, exprimată prin diferite categorii etnografice, cu precădere prin port. Dăm câteva exemple: "*Arta săsească din Transilvania*", "*Din creația populară a naționalităților conlocuitoare*", "*Costumul de sărbătoare din N-V Transilvaniei*", expoziții ce comunică atributul legat de etnia căreia îi aparține veșmântul.

Menționăm de asemenea expozițiile de la Roma și Veneția, din 1993 respectiv 1994, a căror conținut a fost *Masca tradițională*, element constitutiv al vestimentației rituale arhaice. Expoziția de la Veneția "*Maschere popolari romene - riti e feste*" a fost însoțită de un număr semnificativ de fotografii din arhiva Muzeului nostru, fotografii de la începutul secolului, realizate de

Romulus Vuia, Denis Gallaway, Luise Netoliczka, imagini care transmit valoarea comunicativă a hainei și locul acesteia ca element component în întregul sistem ritual.

În 1970 apărea o carte editată de Morris Freilich: *Băștinașul marginal: antropologul la lucru* cu un număr de autori de marcă. În *appendix*-ul volumului, (p.591) "Note pentru călătorie în străinătate", între recomandările antropologului care urmează a se integra temporar într-o colectivitate pentru efectuarea cercetărilor, la punctul (j) se menționează *îmbrăcăminte* potrivită. În afară de zona geografică sau anotimpul care presupune haina potrivită de protecție pentru frig, căldură, ploaie etc. există o dimensiune culturală de care cercetătorul culturii arhaice trebuie să țină seama într-o colectivitate. Cu cât colectivitatea își păstrează atributele arhaice cu mai multă forță, cu atât toleranța pentru acceptarea modernității este mai scăzută. Observând situația zonelor etnografice din spațiul nostru transilvan, constatăm că zonele foarte frecventate de străini (turiști sau antropologi) au o deschidere vizibilă și un înalt grad de acceptabilitate pentru comportament sau port străin. Locuitorii satelor sau cătunelor izolate, acolo unde nici telefonul, nici radioul și nici drumurile nu sunt prea practicabile au nevoie de un timp mai îndelungat pentru a se obișnui cu stilul și portul străin. Un moț din Apuseni, ne mărturisea cu câțiva ani în urmă că în satul lor a apărut un american și "multă vreme i-a trebuit să fie crezut de oameni, până sătenii s-or obișnuit cu barba lui, cu vorba și cu hainele... că în sat la noi - spunea moțul - până la el niciodată nu a mai călcat nici un străin".

Am considerat necesară această mențiune, pentru a exemplifica cât de departe și cât de ramificate sunt aspectele pragmatice ale categoriei etnografice privind haina, vestimentația, portul, moda etc.

Ne oprim și asupra unui aspect care face parte din metodologia cercetării de teren. Orice cercetător știe că există o cerință psihologică, care intră în strategia neexprimată în vorbe pentru apropierea de oamenii de la care dorești să obții informația. Între primele cerințe sunt cele legate de comportament pentru a nu complexa informatorul nici cu tonul și nici cu veșmântul. Cantitatea și calitatea informației obținute depinde în mare măsură de contactul realizat de cercetător cu acela care este sursa de informații, cu alte cuvinte, cu țăranul de la coarnele plugului, cu pădurarul, cu vânătorul, cu țesătoarea, cu olarul, cu dulgherul

Adesca auzim în zilele noastre întrebarea despre un om sau chiar o personalitate, exprimată prin formulele: "ce culoare are ?" sau, "ce haină poartă?"; a-ți schimba părerea precum schimbatul cămășilor, este, de asemenea, o formulă bine cunoscută. Haina sau veșmântul este atribuit nu numai oamenilor ci și lucrurilor. Unul din textele poetice ale cărții lui Iov este relevant, considerăm noi, din acest punct de vedere: "Ca pământul să se schimbe ca lutul pe care se pune o pecete, și toate lucrurile să se arate îmbrăcate în *haina* lor adevărată. (38:14). Considerăm semnificativ faptul că citatul nostru face parte din capitolul considerat a fi "*răspunsul Domnului*".

Fața lucrurilor sau *haina* pe care o îmbracă lucrurile este o idee a cărei înțeles îmbogățește considerabil valoarea semantică a substantivului *haină* sau *veșmânt*, a verbului "a îmbrăca", trimițându-ne din nou la tradiționala lege a moralei arhaice, care cere concordanță între *haină* și *purtare* sau între *cuvânt* și *port*.

Într-o discuție purtată cu un grup de țărani care-și vindeau produsele pe trotuarele orașelor am remarcat trimiterea lor la semnificația veșmântului. Dăm aici câteva expresii ale acestor țărani din nordul țării: "Acasă umblăm cu hainele noastre, aici purtăm ce vedeți Dvs. Da noi mai tare ținem la hainele de acasă. Aste-s mai ieftine." ... în continuare, vorbind despre oameni din sat, despre învățători, preoți, milițieni și alte categorii ocupaționale am ascultat următoarele: "multe nemernicii se pot face sub haina pe care o porți, ...auzit-am de preoți care sub patrafir ascundeau fărădelegea, de milițieni care *or făcut dreptate strâmbă* ... și ... Dumnezeu mai știe câte nemernicii poate ascunde o uniformă ...".

Faptul că *lucrurile* pot și ele a fi îmbrăcate într-o *haină* este bine știut și iată de ce este necesar a menționa aici că ideea de *lucru* depășește ceea ce se înțelege prin *lucru material*, acel lucru pe care-l pipăi. Este vorba de răspunsul pe care-l aștepti când întrebi: "cum stau lucrurile?" Acest gen de lucruri își au veșmânt sau haină, acestea "se îmbracă" cu haine adevărate sau haine false sau mincinoase.

Textul nostru încearcă să semnalizeze varietatea problematicei pe care vestimentația o oferă cercetătorului din domeniul culturii. Așa cum menționam, de la Grădina Edenului și până la casele de modă se parcurg veacuri și milenii, crezuri sau convingeri privitoare la rostul hainei care-ți acoperă trupul.

Veșmintele zeilor, ale sfinților, fie în tradiția orală sau în iconografie sunt grăitoare pentru ceea ce transmit. Fără îndoială că din perspectiva etnografică categoria portului este aceea care vorbește.

În încheiere ne anunțăm intenția de a continua ideea comunicării prin veșmânt pe dimensiuni arhaice, mitologice, tradiționale, precum și pe cele ale vieții cotidiene.

BIBLIOGRAFIE

- *** *Buna cuviință oglindită în proverbe și maxime din toată lumea*, culese de Paschia Gh., București, Ed. Albatros, 1979.
- Bănățeanu, Tancred, *Portul popular din regiunea Maramureș, zonele Oaș, Maramureș, Lăpuș*, București, 1996.
- Procesul de creație în arta populară*, (în) Astra, Brașov, 1967, 1, 2, 3.
- Arta populară din nordul Transilvaniei*, Baia Mare, 1969.
- Arta populară bucovineană*, București, 1975.
- Portul popular românesc*, Buc, Ed. Did. și Ped., 1965.
- Bâtcă, Maria, *Costumul popular românesc*, Buc., D.I.P., 1996.
- Bocșe, Maria, *Contribuții la studiul opregului bănățean*, (în) AMET, 1968-1970, pag.243-259, Cluj, 1971.
- Contribuții la tipologia catrinței în Banat (Valea Bistrei)* (în) Tib. Etn., 1974, pag. 79-92.
- Boia, Lucian, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Ed. Humanitas, 1997.
- Bologne, Jean Claude, *Histoire de la pudeur*, Olivier Orban, 1986.
- Butură, Valer, *Străvechi mărturii de civilizație românească*, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- Chelcea, Ioan, *Portul cu coarne* (în) M.S., 1970, pag. 143-164.
- Chevalier, Jean; Gheerbrand Alain, *Dicționar de simboluri*, Ed. Artemis, București, 1994.
- Cristescu, Ștefania, *Descănțece din Cornova-Basarabia*, Providence, 1987.
- Cunnington, Phillis; Catherine, Lucas, *Occupational costume in England from the eleven century to 1914*, London, 1976.
- Douglas, Mary, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Douglas, Mary, *Natural Symbols*, New York, 1973.
- Drăghicescu, D., *Din psihologia poporului român*, Ed. Albatros, Buc. 1995.
- Dunăre, Nicolae, *Portul popular din Bihor*, București, 1957.
- Influențe reciproce în portul și textilele populare de pe ambele versante ale Carpaților*, (în) AMET, 1959-1961, Cluj, 1963.
- Ornamentică tradițională comparată*, București, 1979.
- Duncan, Hugh; Dal, Ziel, *Symbols in Society*, New York, Ortodox Univ. Press, 1968.
- Formagiu, Hedwig, Maria, *Portul popular din România*. Catalog tipologic, București, 1974.
- Gaga, Lidia, *Contribuții la studiul portului popular din Almăj* (în) Tib. Etn. 1976-1978, pag. 37-56.
- Hall, Edward T., *Beyond Culture*, New York, Anchor Press / Doubleday, 1976

- Hall, Edward T., *The Silent Language*, New York, Anchor Press / Doubleday, 1973.
- Irimie, Cornel, *Portul popular din Țara Oltului, Zona Avrig*, București, 1957.
Portul popular din Țara Oltului. Zona Făgăraș, București, 1956.
Portul popular din zona Persanilor. Țara Oltului, București, 1958.
Portul popular din zona Branului. București, 1960.
- Hall, Edward, *The Hidden Dimension*, New York, 1969.
- Huizinga, Johan, *Amurgul evului mediu*, București, Ed. Univers, 1970.
- Marian, S. Fl., *Înmormântarea la români*, București, 1892.
Nascerea la români, 1892.
Nunta la români, 1890.
Maschere popolari romene - Riti e feste Venezia, 1994.
- Moise, Ilie; Klusch, H., *Portul popular din județul Sibiu*, 1978.
- Mușlea, Ion; Bîrlea, Ovidiu, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu*, București, Ed. Minerva, 1970.
- Pascu, Viorica, *Croiuri de cămăși din colecțiile Muzeului Etnografic al Transilvaniei* (în) *AMET*, 1962-1964, pag. 435-454.
Considerații asupra portului popular din Transilvania, (în) *AMET*, 1957-1958, Cluj, 1958.
- Pavel, Emilia, *Portul popular bănățean din Clisura Dunării*, (în) *Tib. Etn.* 1975.
Portul popular moldovenesc, Iași, 1976, pag. 27-53.
- Secoșan, Elena, *Elemente caracteristice ale portului popular din Banat*, (în) *Tib. Etn.*, 1974, pag. 67-72.
Despre tipologia portului popular din județul Caraș-Severin, (în) *SCEI*, Caransebeș, 1977.
Izvoade almăjene, (în) *RISBC*, VII, 1940, febr.-mart., 28-29, pag. 115-163; IX, 1940, mai-iun., 31-32, pag. 339-343.
- Secoșan, Elena; Petrescu, Paul, *Portul popular de sărbătoare din România*, București, Ed. Meridiane, 1984.
- Slavici, Ioan, *Spaima zeilor*, Editura pentru literatură, București, 1969.
Mara, București, 1906.
Nușele, vol. I-II., Editura Minerva, București, 1907.
- Stoica, Georgeta, *Evoluția portului popular din satul Sîrbova (jud. Timiș)*, (în) *M.S.*, 1970, pag. 165-192.
Evoluție și permanență în costumele populare din Banat (în) *Tib. Etn.*, 1974, pag. 73-79.
Portul popular din cîmpia Munteniei, (în) *MS*, 1970, pag. 107-142.
Podoabe populare românești, București, 1976.
- Stoica, G.; Petrescu, P.; Bocșe, M., *Dicționar de artă populară*, Editura științifică și pedagogică, București, 1985.
- Stratilesco, Tereza, *From Carpathian to Pindus*, London, 1906.

Taylor, Lou, *Mourning Dress*, London, 1983.

Vuia, Romulus, *Portul popular al pădurenilor din regiunea Hunedoara*, București, 1957.

Portul popular din Țara Hațegului, bazinul de la Hațeg, București, Editura Meridiane, 1962.

Vulcănescu, Romulus, *Măștile populare*, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1970.

La tenue vestimentaire - dimension anthropologique

- résumé -

Le présent ouvrage se veut un aperçu sur le costume populaire présenté dans une perspective anthropologique. En dehors de sa fonction purement pragmatique qui consiste à protéger du froid de la chaleur, de la pluie etc., le vêtement porte en lui des signes permettant l'identification sociale et non seulement de celui qui le porte, appartenance ethnique, région culturelle, zone, statut social, occupation et beaucoup d'autres attributs qui le définissent.

L'ouvrage a pour point de départ une série de nouvelles de l'écrivain roumain originaire de Transylvanie, I. Slavivi, qui, au début du siècle remarquait avec grande finesse la communication chiffrée dans le costume. Il s'agit selon l'affirmation de l'auteur, d'un véritable traité de communication et de sémiotique avant la lettre et dans l'absence de tout cadre théorique; le rang social, l'occupation, la position dans la société; la connaissance et la reconnaissance de l'individu et de sa détermination selon le costume qu'il porte, tout cela devient relevant dans les écrits de l'auteur mentionné.

Les vêtements renseignent donc sur un grand nombre de traits de celui qui les porte de même que sur les circonstances où il se trouve: noces, funérailles, deuil, fête, travail etc.

Selon le costume qu'il porte (la manière dont il est habillé) on peut distinguer le rôle de l'actant - marié, parrain etc - dans le cadre de ces divers événements.

Le costume de travail présente de l'intérêt permettant la reconnaissance de l'occupation, du métier de l'individu. Ainsi il devient le signe qui permet de distinguer entre officier et prêtre, agriculteur et pompier, facteur, ramoneur ou éboueur et la liste pourrait certes continuer. On remarque le long chemin historique parcouru depuis le vêtement paradisiaque jusqu'au Maisons de mode (à la haute couture) de nos jours.

L'ouvrage de Simona Munteanu présente toute une série de dimensions anthropologiques à travers lesquelles sont mises en évidence les diverses connotations du tissu du costume, de sa coupe, de sa couleur, des circonstances où on le porte, de la diversité zonale du registre de conduite etc.

L'auteur fait des références significatives concernant par exemple le geste du déchirement des vêtements, signe du désespoir ou de la capitulation devant le destin.

On met aussi en discussion l'odeur du vêtement selon laquelle on peut identifier celui qui le porte. L'allusion à Esau et Jacob de l'Ancien Testament y est sans doute évidente. L'ouvrage présente de fréquentes références et citations aux cultures anciennes aux opinions des informateurs de terrain concernant le processus d'évolution du costume traditionnel dans le cadre des changements de la culture archaïque.

PORTUL POPULAR DIN ZONA BÂRGĂULUI

Îmbrăcămintea a constituit dintotdeauna o preocupare continuă a omului, deoarece a apărut ca o necesitate vitală de apărare împotriva naturii. Portul popular este strâns legat de viața omului, de condițiile istorice, social-economice și de mediul în care s-a dezvoltat.

Ceea ce se poate afirma cu certitudine despre portul popular românesc și, ca urmare, și despre cel din zona cercetată este faptul că acesta se bazează pe un fond cultural străvechi, care, condiționat istoric, social-economic a determinat stilurile zonale existente astăzi. Unitatea portului popular este evidentă mai ales în elementele de structură: în croi și piesele componente.

Procesul transformărilor din cadrul costumului n-a avut loc întâmplător ci în legătură cu unele nevoi stringente de viață. Acele nevoi care n-au izvorât din necesitatea satisfacerii unor cerințe imediate au fost adoptate mai întâi de păturile mai înstărite, ca un lux, iar generalizarea lor a avut loc mai lent.¹

Evoluția costumului popular a avut loc și sub influența târgurilor, care constituiau puncte de legătură cu negustorii și meșteșugarii din sate și zone vecine. Schimburile comerciale au avut un rol hotărâtor în materializarea concepțiilor populare despre port pentru că asigurau în parte materia primă necesară confecționării îmbrăcămintei. Totodată petrecerile, nedciele au avut și au un rol mobilizator în domeniul creației populare, implicit și al portului.

Materialele folosite la confecționarea pieselor de port au fost asigurate de două activități: păstoritul și cultivarea plantelor textile (cânepa și inul). Acestor materiale de bază li s-au adăugat treptat altele: bumbacul, textile din fire sintetice etc.

Majoritatea pieselor specifice ale costumului popular erau confecționate în fiecare gospodărie în parte.

Piesele de bază ale costumului erau confecționate din pânză de cânepă și in, iar pânza folosită la cămăși și poale, precum și cea pentru îmbrăcămintea de vară a bărbaților se țesea în două ite. Pentru îmbrăcămintea de iarnă se folosea îndeosebi lâna, care se torcea în grosimi diferite după destinația pe care o primea. Țesăturile de lână pentru haine erau mai subțiri și se dădeau la puiă, cele pentru cergi erau mai groase și se dădeau la vâltoare.

Alături de piesele de port realizate în casă, exista și o categorie foarte importantă, aceea a hainelor de iarnă care erau confecționate de către meșteșugari. Dintre acestea amintim cojoacele, hainele de postav. Piesele de port confecționate de meșteșugari din materiale mai fine, cu decor bogat, erau utilizate mai ales în zilele de sărbătoare. Erau lucrate în general la comandă, constituind totodată și un semn de distincție socială.

Portul popular femeiesc din zona Bârgăului se încadrează tipului de costum cu catrințe², iar cel bărbătesc tipului de costum cu izmene. Costumul femeiesc cu catrințe este unul din cele mai răspândite ansambluri vestimentare din țara noastră. Aspectul său diferă însă de la o zonă la alta chiar și în cuprinsul Transilvaniei unde acesta este general răspândit. Cromatica, ornamentele, concepția decorativă sunt elementele care îl diferențiază.

Din ansamblul portului femeiesc fac parte și pieptănăturile care, împreună cu găteala capului, dau o înfățișare deosebită purtătoarei. Pieptănătura și găteala capului au cunoscut în zona Bârgăielor o varietate de forme în funcție de ocazii și de categoriile de vârstă.

Pieptănătura caracteristică fetițelor era cea cu cozi împletite fie de la frunte, fie din ceafă sau din dreptul urechilor. Pentru fetele mari era specifică pieptănătura cu o singură coadă lăsată pe spate, sau cu *toacăni* de o parte și de alta.³ Pieptănătura nevestei constă din două cozi împletite, de obicei de la ceafă și prinse în spate în *conci*.

Acoperământul capului în zona cercetată este relativ simplu față de alte zone, unele chiar învecinate - Moldova - și constă din năfrâmi procurate din comerț. El marchează însă diferențieri de vârstă, stare civilă, materială, de ceremonial etc.

Fetițele purtau vara capul descoperit, iarna și-l acopereau cu năfrâmi de culoare deschisă. Fetele, în zilele de sărbătoare, umblau cu capul descoperit, împodobindu-și părul cu flori de grădină, flori artificiale, agrafe, piepteni, panglici. În zilele răcoroase și la lucru ele își acopereau capul cu năfrâmi înflorate în general pe un fond deschis. Iarna se îmbrobodeau cu năfrâmi de păr tot înflorate. Nevestele tinere umblau în permanență acoperite pe cap: vara cu năfrâmi subțiri din pânză înflorată, iarna cu năfrâmi din păr peste care își puneau un șal de lână. Femeile bătrâne își acopereau capul tot cu năfrâmi dar în culori mai închise decât cele tinere.

Din informațiile de teren obținute, și care reconstituie o perioadă de cca. 80 de ani, reiese că acoperământul capului pe Bârgăie era procurat din comerț; nu ni s-a semnalat confecționarea în gospodărie a vreunei piese specifice.

Năframa nu avea numai rolul de a acoperi părul și de a proteja capul purtătoarei, ci și pe acela de a îmbogăți ținuta femeii, de a conferi mai multă eleganță costumului.

Din cercetările de teren asupra acestui domeniu al gâtului capului, am desprins un aspect deosebit ce indică funcția rituală a acoperământului de cap. Ne referim la faptul că năframa se purta îndeobște legată în față sub bărbic, uneori la spate, dar la mort nu se mergea cu ea legată în spate.⁴

Piesa de bază a costumului popular românesc, așadar și a celui din zona Bârgăului a fost cămașa din pânză, purtată atât de femei, bărbați și copii, pe lângă care cel femeiesc a fost întregit cu *pânzături*, iar cel bărbătesc cu *ițari* sau *cioareci*.

Portul femeiesc - cămașa. Materia primă utilizată pentru confecționarea cămășii era pânza țesută în casă, în două ite (*pânzeste*). Piesele purtate în zilele de lucru se confecționau, în general, din pânză de câncpă mai groasă. Pentru cămășile de sărbătoare se folosea pânza de in mai subțire și mai fină sau pânza din bumbac. Materialul necesar la confecționarea unei cămăși era de aprox. 4-5 lați, din care câte un lat pentru față și spate, câte unul pentru fiecare mânecă și alții doi pentru clinii de pe margini și fâșia care se adaugă la mânecă numită *foltău*. Subsiori se introducea o bucată de formă pătrată numită pavă, care conferea libertate și mobilitate în mișcări. Mânecele cămășii erau largi, libere la extremitatea inferioară sau se terminau cu volane numite *fodori* sau *burzalăi*.⁵

În clasificarea tipologică a cămășii se utilizează drept criteriu principal croiul și anume componentele sale schematice esențiale. Astfel pentru stabilirea tipului de cămașă este hotărâtor croiul stanului, al pieptilor și sistemul de prindere al mânecii. În funcție de aceste două componente se poate stabili tipul de cămașă femeiască specific zonei cercetate. Aceasta este cămașa cu pieptii și mânecile încrêțite de la gât, deschisă în față. Peste încrêțul de la gât se pune o bentiță ce poartă numele de *pocmată*. Acest tip de cămașă este considerat caracteristic pentru tot spațiul românesc și conservă cele mai vechi elemente tradiționale de croi.

După lungimea cămășii se disting două variante: una lungă până la glezne și alta scurtă până în talie, la care se adaugă poalele separate. În zona Bârgăului prima variantă a fost cel mai frecvent purtată, acum părăsită, în general, purtată doar de bătrâne. Cea de-a doua variantă este mai frecventă acum.

Decorul cămășilor, pentru perioada reconstituită, era îndeosebi cel floral, pe lângă care mai apărea și cel geometric dispus pe *pocmată*, pe mâneci și piept. Era realizat cu *satnuri* sau mărgele. Cromatica era diferită în funcție de vârstă, de gustul realizatoarei, precum și de ceea ce oferea comerțul, de unde-și procurau materialele auxiliare (mărgele, satnuri). Cromatica ornamentelor oscila între un rafinament

discret - combinații de bej, mov, gălbui, verde, maro, roz, toate în nuanțe pastel - până la combinații îndrăznețe de culori.

Poalele se confecționau din circa trei lați de pânză pentru a le da lărgimea necesară. Cele de sărbătoare erau brodate în partea de jos cu aceleași motive ca și cămașa la care erau îmbrăcate realizând astfel un ansamblu de o frumusețe și un rafinament deosebit.

Peste cămașă și poale se puneau *pânzăturile* - catrințe - una în față, alta în spate, la fel de late, diferind eventual decorul - *puii*.⁷ Pânzăturile erau țesute din păr cu *vârste ingenate*⁸, adică pe lângă negru mai aveau și altă culoare (roz, roșu, portocaliu, galben etc.). Cele mai vechi erau ornamentate numai în partea de jos, pe două trei rânduri de vârste, pentru ca mai târziu să alterneze până sus vârste ornamentate cu altele neornamentate. Decorul era realizat din elemente florale, *cusute pe scrisoare*⁹ sau cu *crucea mănântăcă*. Cele mai vechi pânzături erau cu *tivitură*, fără *cănaci*, primele fiind specifice portului bătrânelor iar celelalte pentru tinere. Cele mai noi au la capătul de jos o aplicație de dantelă făcută cu mâna.¹⁰

O schimbare în portul bârgăuan al femeilor o constituie înlocuirea pânzăturii din față cu *șortul* confecționat tot din păr sau stofă procurată din comerț. El este mult mai lat decât o pânzătură, neornamentat, având doar o aplicație de dantelă pe laturi și la poală. Este de diferite culori: negru, verde, bordo etc.¹¹ Fetele au continuat să poarte pânzătura pentru ca apoi doar la sărbătorile mari să și le pună și ele sau numai cele care erau druște la nuntă.¹² O marcă distinctivă pentru mireasă era faptul că își punea sub șort și pânzătura dinainte pentru a se ști că a fost fată.¹³

Urmărind evoluția compoziției ornamentale de pe catrințe se poate observa că piesele simple cu dungi au pregătit terenul pentru cele încărcate, pentru ca apoi și acestea să fie părăsite în favoarea unor piese ușor de executat.

Cromatică acestor piese de port era un semn distinctiv al vârstei, ocaziei în care erau purtate. Altele erau culorile dungilor la tinere în raport cu bătrânele, precum și a acelora ce se purtau în post sau în zilele de sărbătoare.¹⁴

În zilele mai răcoroase îmbrăcăminte era completată de pieptarul scurt, înfundat, confecționat de meșteri specializați (*suci*). Pieptarul era croit din două bucăți de blană albă de oaie, fără *brașon* la cel bătrânesc și cu *brașon* la cel tineresc.¹⁵ Decorul se compunea din motive florale cusute cu ață policromă. Tehnica de ornamentare era *broderia peste fire* sau *crucea mănântăcă* (tip goblen). Acum se poartă *pieptare ungurești*¹⁶ - *de beliur* - deschise în față, mai lungi decât primele, de culoare cafenie și foarte puțin ornamentate cu aplicație de piele neagră.

În picioare femeile purtau *opinci de dubală* (piele de vită), încălțate peste obiele de pânză vara, sau iarna aveau *ștrimfi* - ciorapi - din lână albă sau

sură, peste care își puneau obiele de lână. La sărbători, dar și în acest caz ca o marcă de distincție socială, încălțau *ciobote* - cizme din piele. Acum se poartă pantofi, ghetete sau cizme în funcție de anotimp.

Clima din zona de munte în care sunt situate satele de pe Bârgaie a determinat apariția unor piese de îmbrăcăminte din blană sau postav, comune atât femeilor cât și bărbaților.

Îmbrăcămintea femeiască din timpul iernii era completată de *gubul sărădui*¹⁷ - suman din pânură cafenie. Pentru sumane era folosită pânura țesută în gospodărie și *rușită* cu *călăcan*, *cernită* cu *cenușă* și băgată apoi în muguri de arin ca să sclipească.¹⁸ Această piesă de îmbrăcăminte era confecționată de meșteri specializați. În zona Bârgăului se numește *gub sărădui* pentru că la guler, la marginea fețelor, la mâneci, la buzunare, la tiv, avea o aplicație neagră numită *sărad*, care conferea piesei o eleganță deosebită.

O altă piesă extrem de frumoasă era *cojocul cu cănaci*. Cojocul purtat aici era lung, din blană albă de oaie, cu o croială largă cu clini, bogat ornamentat prin brodare, cu aplicații de meșină și ciucuri, confecționat de aceiași meșteri care făceau și pieptarele de blană.

Ansamblul costumului se completează armonios cu o serie de podoabe și accesorii purtate atât de femei cât și de bărbați. Podoabele simbolizează dorința omului de a se distinge, de a marca un anumit eveniment, apartenența la un grup social sau de vârstă.

"Portul podoabelor devine atributul unor anumite vârste, mărturie a trecerii dintr-o etapă în alta a vieții. Tinerețea este marcată prin strălucire și culoare; treptat pe măsura trecerii anilor, membrii societății rurale renunță voit, rând pe rând la podoabă și cromatica vie, accentuând nota de sobrietate și măsură caracteristică artei populare românești în general."¹⁹

Podoabele reprezintă și un semn de distincție socială, mărci sociale menite să sublinieze avuția, situată economică deosebită. Materialul din care erau confecționate unele podoabe vine să sublinieze acest fapt. Este lesne de înțeles că nu oricine își poate permite să poarte cercei sau inele de aur.

Panglicile prinse în părul fetelor, florile artificiale sau naturale sunt un semn de distincție al vârstei și o podoabă totodată. La acestea se mai adăugau inele sau cercei din argint, iar la gât mărgelile colorate, din sticlă prinse în formă de șiraguri.

În linii generale *costumul bărbătesc* este mai simplu și reflectă mai pregnant ocupația de bază decât cel femeiesc. Costumul bărbătesc din zona Bârgăului se încadrează tipului morfologic de costum alb cu cămașa lungă și cu cioareci sau izmene. Acest costum se impune mai ales prin forma lui de sărbătoare bogat ornamentată.

Tipurile și variantele portului bărbătesc s-au dezvoltat prin diferențierea pe calea a două modalități principale: 1) prin evoluția internă - care reprezintă adaptarea continuă a portului la un anumit mod de viață și 2) acceptarea unor modificări sub influența eterogenă.²⁰

Costumul bărbătesc din zona Bârgăului avea ca piese de bază cămașa lungă și ȋtarii, lucrate din pânză țesută în casă în două ȋte. Cămașa și ȋtarii purtați la lucru se făceau în general din pânză de cânepă, iar cei de sărbătoare din pânză de in. După primul război mondial, odată cu pătrunderea pe scară largă a bumbacului, acesta se folosește intensiv, atât ca urzeală cât și ca băteală la cămășile de sărbătoare, iar la cămășile de lucru doar urzeala mai era din cânepă.

Cămașa purtată de bărbații din zona Bârgăului era cămașa lungă tip poncho²¹ cu mâneca prinsă de pe umăr. Era confecționată din 4-5 lați. Pe părți avea clini pentru a fi mai largă și mai comodă. Mâneca era largă, prinsă de la umăr și *tivită căpăstrat* la margine.²²

Acest tip de cămașă cunoaște în zonă două variante - una denumită *cămașă cu capac*, care avea o placă dreptunghiulară prinsă la umeri, în față și în spate, de la care erau prinși stanii și alta *cămașa cu guler*. Prima variantă se purta "mai de rînd"; cea de-a doua era de sărbătoare.²³ Cămășile aveau gura în față, încheiate la gât cu *spăcmă cu cânaci* sau mai târziu cu nasturi colorați. Mâneca era largă, liberă la extremitatea inferioară. Sub braț, ca și la cămașa femeiască se introducea un petec pătrat numit *pavă*.

De la brâu în jos, bărbații purtau vara pantaloni din cânepă - *ȋtari* și pentru iarna *cioareci de lână*.²⁴

Peste cămașă bărbații se încingeau cu curele late de piele sau cu brâie. "Vechi elemente de strictă necesitate, cingătorile reprezintă piese de legătură care contribuie la structurarea unitară a costumului popular."²⁵

Cingătorile de piele purtate de bărbații din această zonă erau adevărate podoabe care dădeau un plus de frumusețe costumului bărbătesc. Depășind cadrul strict utilitar, cingătorile, prin aspectul lor decorativ exprimat în frumusețea, bogăția și varietatea ornamentală, devin adevărate piese de podoabă care imprimă o notă specifică întregului ansamblu al costumului popular bărbătesc.

În zona Bârgăului se cunosc două tipuri de cingători folosite de bărbați - curele late și brâie, ambele confecționate din piele.

Cureaua lată, confecționată de meșteri specializați, era croită dintr-o bucată de piele de formă dreptunghiulară de circa 30-35 cm. lățime și 95 cm. și peste, lungime. În localitățile Joseni, Prund, Tiha, Mureșenii Bârgăului se poartă *cureaua lată de 5*. Este lucrată dublu cu două perechi de trăgători, clapă la buzunar, rever și gaică, din piele neagră și are în formă finită o lățime de circa 13 cm.²⁶ "Principalii câmpii ornamentali sunt: broderia de la trăgătorile de

deasupra, compusă din tulipani (lalele), cireșe, cârlige, rânduri șerpuite, floarea mare (ghinda în frunze, strugure, tulipanii, stea, inimă, încadrate de un chenar decorativ alcătuit din cerculețe); broderia de la îndoituri (bazată pe romburi de doi pași); două ghirlande despărțite între ele - în sens longitudinal - fie de un brăuleț îngust sau cusătura mărunță; broderia de la clapă (romburi de doi pași, tulipani) și cusătura lată - la încheiere; floarea de la buzunar (stele, tulipani, frunze); cusătura de la gaică, bazată pe romburi de trei pași, precum și broderia care fixează trăgătorile la curca (romburi de trei pași).²⁷

Gama de culori folosite la ornamentație este echilibrată: alb, roșu, verde, galben, albastru.

Trebuie amintite și curelele mai înguste de 10-12 cm. Cusute cu mărgelile care se poartă în satele Josenii și Prundu Bârgăului. Decorul acestora îl reprezintă elementele florale.

În general, curelele late - chimirele, au un rol de întregire a costumului tradițional, se încheie pe talie peste cămașă. Folosit încă din cele mai vechi timpuri de către păstori, servea la protejarea corpului în timpul muncii și la ușurarea efortului fizic. În chimir se păstrau o serie de obiecte trebuincioase omului: amnar, cremene, iască, acte, bani, etc. Aceste piese aveau și o pronunțată valoare artistică datorită bogăției ornamentației care le însoțește.

Brăul de piele brodat, se poartă în localitățile: Joseni, Tiha, Prundu și Bistrița Bârgăului. Acesta are o lățime de circa 11 cm. este lucrat dintr-o singură bucată cu două trăgători duble, o gaică, fără rever și clapă la buzunar, cu marginile tivite și căptușit cu meșină. Broderia se bazează în special pe elemente geometrice - romburi, iar cromatica prin tonurile de alb, roșu, galben, albastru înfrumusețează compoziția ornamentală. Acest tip de brău cunoaște o variantă *cu ghirland*, la care motivele geometrice sunt înlocuite cu motive florale.

Pentru zona Bârgăului sunt specifice curelele late, brodate pe fond negru cu fâșii de piele colorată sau cu mărgelile precum și brăiele de piele cu motive florale sau geometrice.

O altă piesă care completa costumele bărbătești din zona în discuție era *pieptarul*. Cel mai vechi tip de pieptar era cel alb, înfundat și brodat cu motive florale, care trecea cu puțin de talie. Mai târziu au început să se răspândească pieptarele mai lungi, deschise în față. Iarna, pentru a se apăra împotriva frigului, bărbații purtau sumane din pânură neagră - cafenie, sau cojoace lungi albe cu *zăgară*.²⁸ Pe cap se acopereau iarna cu *cușma* - căciula din blană de oaie, iar vara cu pălărie de paie sau mai recent de fetru. Feciorii își puneau la pălărie *pana de flori* - vara din flori naturale, iarna *pana de păun*.

Încălțăminte bărbătească o constituiau opincile din piele sau gumă, procurate la târg, bocancii sau ciobotele. Pe picior își puneau obiele sau ciorapi de lână.

Din tradiționalul port de sărbătoare din zona Bârgăului n-a mai rămas decât cămașa brodată și cureaua lată, ȋtarii și cioarecii fiind înlocuiți cu pantalonii de stofă. O atenție specială merită *costumul de nuntă* din această zonă, nu atât pentru că ar fi altul decât cel de sărbătoare ci pentru faptul că era anume confecționat pentru această ocazie. După unele informații²⁹, cămașa mirelui era cusută de viitoarea lui nevastă, uneori chiar cu aceleași motive și în aceeași cromatică ce apăreau pe cămașa și poalele ei de mireasă. Singurul element cromatic care nu trebuia să apară pe acest costum era negrul.³⁰ O notă aparte, specifică pentru costumul femeiesc de nuntă o aduce aceea fază din evoluția portului, când *pânzătura dinainte* a început a fi înlocuită cu *șurțul*, dar care în cazul miresei era purtată sub aceasta pentru a sublinia cinstea miresei.

Pe cap mireasa ȋși puna ca semn distinctiv o cunună de flori care apoi sub influența orașului a fost înlocuită de o *cununiță de mărgele*³¹, peste care se prindea *șlaueru* (voal). Feciorii ȋși împodobeau pălăriile cu *pene de flori*.

Toate podoabele și pieptănăturile utilizate în aceste momente au aceiași semnificație, sunt podoabe ocazionale care au rolul să marcheze momentul special al căsătoriei.³²

Un aspect demn de remarcat în analiza portului popular din zona Bârgăului este faptul că între costumul românesc și cel al naționalităților conlocuitoare și al locuitorilor din alte zone au existat interferențe. În această zonă unde românii au avut contact cu sașii, costumul românesc l-a influențat pe cel săsesc din zona Bistrița. "Cojoacele lungi, bogat ornamentate și catrințele cu decor ales la poală și purtate de sași sunt împrumutate din costumul românesc".³³ Influențe reciproce se pot semna în această privință între costumul de pe Bârgaie și cel din zona Năsăudului și chiar Bucovina. Spre exemplu catrința de Năsăud a fost puternic influențată de cea de Bârgău,³⁴ iar pieptarul purtat pe Bârgaie în anii din urmă este foarte asemănător cu cel ce se poartă în Bucovina.

Costumul popular are un dublu caracter funcțional: unul practic, altul decorativ, ca urmare el poate fi clasificat atât după structură cât și după decor.

"În îndelungata evoluție a portului popular progrese mai importante s-au înregistrat mai mult în înfrumusețarea pieselor de bază, decât în perfecționarea croiului. S-au păstrat până în timpuri apropiate linii simple, de tradiție străveche, deoarece complicarea croiului ar fi îngreuiat doar confecționarea pieselor, fără să aducă ameliorări funcționale apreciable."³⁵

Un aspect esențial în evoluția portului în general și a celui din zona Bârgăului în mod special este faptul că și cromatică s-a diferențiat pe categorii de vârste, precum și preferința pentru anumite tehnici, motive etc.

Literatura de specialitate subliniază trei etape în evoluția portului popular românesc, etape ce pot fi surprinse și în portul bârgăuan. O etapă coincide cu epoca

feudalismului când portul s-a individualizat în raport cu cel al popoarelor învecinate. În această etapă s-a ajuns la stilul specific, s-a îmbunătățit calitatea materialelor și a croiului, s-a cristalizat portul de sărbătoare.³⁶

O altă etapă este aceea marcată de accentuarea influenței orașului prin introducerea materialelor industriale procurate din comerț. Textilele țesute în casă au fost înlocuite cu altele cumpărate. Această etapă coincide în unele zone cu părăsirea portului popular. În zona Bârgăului această etapă n-a coincis chiar cu părăsirea portului tradițional ci doar cu înlocuirea pieselor confecționate în gospodărie și folosite în portul de lucru cu piese de factură orășenească, portul de sărbătoare rămânând cel tradițional. "Piese de influență orășenească au apărut, de obicei, ca protectoare ale celor tradiționale în activitățile productive, cum a fost șorțul peste zadia din față, bluza peste cămașă, năframa în locul maramei albe etc. Treptat acestea au înlocuit piesele tradiționale în portul zilnic, apoi și în cel sărbătoresc"³⁷. "Costumul cu zadii cu trup vânat și cămașa cu ciupag au evoluat în ritmuri și sensuri diferite. În satele din estul Câmpiei Transilvaniei a fost înlocuit în activitățile productive cu haine de influență orășenească, iar în gătelile sărbătorești, de costumele mai bogate în elemente decorative, ca cele din susul văii Bistriței ardelenesti, de pe Bârgaie, din susul văii Mureșului, pe la Toplița cu evidente accente moldovenesti. Mai evident a fost procesul de schimbare al portului în satele dintre Reghin și Bistrița unde interferau influențele mureșene cu cele bârgăuane, în costume tinerești, înflorate și viu colorate care contrastau cu cele tradiționale purtate de femeile bătrâne"³⁸.

Declinul portului popular s-a accentuat în unele zone odată cu dezvoltarea economiei de schimb și a legăturii cu orașele.

A treia etapă în evoluția portului popular este cea actuală când costumele tradiționale nu se mai poartă deloc la muncile agricole, dar interesul pentru portul popular a sporit odată cu intensificarea manifestărilor cultural-artistice.

Procesul evolutiv la care este supus portul popular are legile sale care se desfășoară fără a putea fi limitat, dar introducerea unor elemente noi are nevoie de timp pentru a fi acceptate, pentru a se sedimenta. Transformările din viața satelor noastre atrag schimbări în structura și piesele componente ale costumului popular. Un rol important în acest sens l-au avut târgurile, nedeile care au ocazionat nu numai întâlnirea locuitorilor multor sate cu negustori din toate părțile, dar și contactul între locuitorii unor zone mai mult sau mai puțin învecinate. Perimarea unor obiecte inclusiv a celor ce țin de portul popular începe cu perimarea funcționalismului lor în condiții de civilizație schimbate. Acest proces atrage după sine în mod obiectiv și diminuarea creerii elementului lor artistic. În acest sens putem vorbi de părăsirea cămașilor albe și a pantalonilor albi din costumul bărbătesc și înlocuirea lor cu îmbrăcăminte procurată din comerț. "Uneori atât materialele cât și piesele noi orășenești sunt

ușor asimilate și îmbinate elementelor și pieselor tradiționale de cele mai multe ori însă în evoluția costumului apar perioade lungi de tranziție în care îmbinarea nu mai are loc armonios, constatându-se nepotriviri și stridente.³⁹ Alteori "tendința de menținere a principalelor elemente care constituie structura costumului tradițional joacă un rol decisiv în realizarea noilor ansambluri."⁴⁰

"În legătură cu mecanismul pătrunderii noutăților în domeniul veșmintelor și podoabelor se observă din cele mai îndepărtate timpuri că succesul lor a depins de existența unei "scene" în care podoaba creată pentru a fi văzută să fie prezentată public. Scena pe care s-au prezentat podoabele în cadrul comunităților rurale a fost târgul, hora satului sau locurile de desfășurare a marilor ceremonialuri la care se adunau membrii acelorași comunități."⁴¹

Arta populară oferă mereu exemple de mutații funcționale ce se petrec în cadrul ei, care dau acesteia mobilitate, realizându-se prin transplantarea unui obiect dintr-un plan în altul.

Procesul de urbanizare, proces firesc și obligatoriu, impus de factorii de civilizație a facilitat pătrunderea masivă și rapidă a tuturor noutăților în materie de îmbrăcăminte și în mediul rural așa încât părăsirea portului tradițional nu este decât o consecință obligatorie a acestui proces.

NOTE

1. Georgeta Stoica, Virgil Vasilescu, *Portul popular din Gorj*, Comitetul județean pentru cultura și educație socialistă Gorj, 19711, p. 11
2. *** *Arta populară românească*, Editura Academiei, București, 1969
3. Informator Gabor Nastasia a Căpotoiului, n. 1912, Bistrița Bârgăului nr.848
4. Informator "
5. " Năuc Maria, n. 1913, Bistrița Bârgăului, nr. 884
6. " Vlad Paraschiva, n. 1942, Bistrița Bârgăului, nr. 17
7. " "
8. " Năuc Maria
9. " "
10. " "
11. " "
12. " Vlad Paraschiva
13. " "
14. " Gabor Nastasia
15. " Năuc Maria
16. " "
17. " "
18. " Orban Ioana, n. 1918, Mureșenii Bârgăului, nr. 333
19. Georgeta Stoica, *Podoabe populare românești*, Editura Meridiane, București, 1976
20. *** *Artă populară românească*, Editura Academiei, București, 1969
21. Idem
22. Informator Vlad Paraschiva
23. " "
24. " Gabor Nastasia
25. *Atlasul etnografic al României*, nr.6, Institutul de etnologie și dialectologie, București, 1979, p. 276
26. Valeriu Savu, Elena Savu, *Curele late din Bistrița-Năsăud*, Centrul județean de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de masă al jud. Bistrița-Năsăud, 1978
27. Idem p.19
28. Informator Năuc Maria
29. " Vlad Paraschiva
30. " "
31. " Gabor Nastasia
32. Petr Bogatyrev, *The functions of folk costume in Moravian Slovaks*, The Hague-Paris, 1971

33. *** *Arta populară românească*, Editura Academiei, București, 1969
34. Viorica Pascu, *Portul popular din zona Năsăudului*, în *AMET* pe anii 1965-1967, Cluj, 1968
35. Valer Butură, *Etnografia poporului român*, Editura Dacia, Cluj, 1979
36. Idem p.304
37. Idem p. 306
38. Idem p. 307
39. Georgeta Stoica, *Podoabele populare românești*, Editura Meridiane, București, 1976, p. 44
40. Idem p. 45
41. Ibidem

Costume in Bârgău Area

- abstract -

The study follows the framing of the folk costume from Bârgău zone (Bistrița-Năsăud district) in the ensemble of Romanian Folk costume.

The folk costume from researched zone is based on a cultural ancient feature which would develop through historical and social-economic conditions, and it determined the zonal style.

The study analyses the structure of the folk female and male costume from this zone, and the costume of wedding ceremonial, too.

The autor remarks the fact that between romanian folk costume and german costume there are interferences and influences with neighbouring zones.

In the costume's evolution from this zone you can surprise as the same stages as in general evolution of Romanian costume.

CONSIDERAȚII PRIVIND DINAMICA INFLUENȚELOR EXTRACOMUNITARE ÎN PORTUL ȚĂRĂNESC NORD - TRANSILVĂNEAN

Îmbrăcămintea țărănească avea funcții precise în comunitatea tradițională românească și în cea din alte arii geografice¹. Funcția utilitară ar consta în adaptarea pieselor de port la condițiile de mediu și la munca specifică iar funcția socială ar decurge din necesitatea marcării prin veșminte a diferențierilor de sex, stare civilă, vârstă și avere în interiorul comunității și din necesitatea marcării statusului social al membrilor comunității în raport cu puterea social-politică supracomunitară. Funcția de identificare individuală și comunitară ar consta în marcarea - prin port - a apartenenței individului la o anumită comunitate dar și în delimitarea comunității respective de o alta. Funcția magică ar reprezenta varianta ezoterică a funcției utilitare, fiind direct legată de rolul apotropaic sau de invocare al pieselor de port iar funcția estetico-ceremonială ar consta în articularea decorului și a întregului ansamblu al îmbrăcămintei după reguli estetice valabile pe arii largi, dar și după reguli locale, subsumate primelor.

În timp, ponderea unor funcții în ansamblul îmbrăcămintei crește sau scade, în relație cu conjunctura social-economică, culturală, chiar politică. Indiferent de raportul dintre funcții la un moment dat, acestea converg întotdeauna într-o funcție supraordonată: cea de comunicare.

În așa-numitul "port de lucru" și în "portul de sărbătoare" ponderea funcțiilor enumerate este diferită.

În cazul portului de lucru sesizăm următoarea situație:

- 1) funcția utilitară este preponderentă (materiale ieftine și rezistente, croiuri și dimensiuni adaptate mișcării, ansamblu redus la piesele esențiale)
- 2) funcția socială este ilustrată prin elemente de reprezentare individuală curentă, fiind absente elementele de exhibare socială
- 3) funcția de identificare acționează prioritar în plan intracomunitar
- 4) funcția magică este potențată specific, prin practici legate de muncă (eventuale tabuuri vestimentare legate de fecunditate și fertilitate etc.)
- 5) funcția estetico-ceremonială este mult diminuată.

În cazul portului de sărbătoare sesizăm următoarea situație:

- 1) funcția utilitară este diminuată (lărgimi și lungimi exagerate, introducerea în ansamblu a unor piese ce îngreunează mișcarea)
- 2) funcția socială este accentuată în sensul marcării statusului social intracomunitar și exhibării acestui status în mediul intercomunitar
- 3) funcția de identificare acționează atât intracomunitar cât și extracomunitar, sărbătoarea fiind - deseori - prilej de contact intercomunitar
- 4) funcția magică este accentuată (piese cu caracter apotropaic și de invocare)
- 5) funcția estetică-ceremonială este exacerbată

De observat că portul de lucru vehiculează cu prioritate informații în mediul intracomunitar, pe când portul de sărbătoare vehiculează aceste informații specifice și în mediile extracomunitare (prin pelerinaje, târguri locale și zonale, nedei interzonale). Portul de sărbătoare constituie, deci, un fenomen de contact cultural ce se definește față de exterior printr-o reacție de atragere - respingere. Tocmai din acest motiv, afirmația cercetătorilor ce susțin conservatorismul mai accentuat al costumului de sărbătoare în raport cu portul de lucru - în mediul țărănesc tradițional - ni se pare a fi o generalizare pripită. Portul de lucru a preluat piese străine doar în măsura în care a beneficiat și el de contactele extracomunitare pe care portul de sărbătoare - prin forța împrejurărilor - le-a avut de-a lungul veacurilor. Muncile sezoniere practicate de bărbați în afara zonei proprii au favorizat preluarea unor piese de lucru dar acestea nu s-au impus în zonă decât dacă s-au suprapus profilului ocupațional local. Abia industrializarea - recentă - a deschis portul de lucru influențelor masive sau - pur și simplu - l-a lichidat.

Mult mai frecventă este însă situația inversă, în care piesele străine zonei pătrund mai întâi în costumul de sărbătoare și abia mai târziu, într-o a doua fază, trec în portul de lucru. Atât la bărbați cât și la femei, zona de ultimă rezistență a costumului țărănesc tradițional o constituie - în Transilvania nord-vestică cel puțin - costumul de lucru. Relația costum local - influențe extracomunitare poate fi suprapusă - în ultimii 100 de ani - relației sat-orăș, respectiv relației dintre materialele obținute în gospodărie și cele de fabrică. În zonele în care materialele de oraș erau investite cu semnificații social-economice pozitive, deținerea lor sporind prestigiul personal, piesele executate din asemenea materiale au pătruns mai întâi în portul de sărbătoare, Sălajul putând fi inclus într-o asemenea arie. În zonele în care utilizarea materialelor de fabrică semnifica *sărăcia* purtătorului, lipsit de pământul suficient autarhiei tradiționale, aceste materiale au pătruns mai întâi în portul de lucru (sudul Transilvaniei cunoaște pe alocuri acest fenomen, prezent în perioada interbelică și în Munții Apuseni).

Influențele dinspre alte etnii pătrund deseori - de exemplu - în portul românesc sălăjean al ultimilor 100 de ani prin medierea factorului urban, căruia țăranii îi acordau uneori - cu oarecare îndreptățire - conotații supraetnice. Sub această "acoperire" urbană pătrund în satele actualului județ Sălaj toate piesele executate la mașina de cusut, piese cu croiuri și ornamente aparținând altor arii etnice: frișul și șopa (influență austriacă), buica (influență slovaco-maghiară) bluzurile și rochiile (influență central-europeană). Aceste influențe nu provin, deci, dintr-un contact interetnic direct, consistent, deoarece specificul județului consta în dispunerea românilor în horsturi etnice compacte, dominante teritorial (întreaga zonă Meseș, întreaga Vale a Someșului, alcătuind împreună 2/3 din teritoriu) ori în arii compacte, talonate de sate maghiare izolate dar mari, fostele măierști nobiliare medievale (V. Barcăului, Crasnei, Zalăului). Singura microzonă rurală predominant maghiară este Tövishát-ul², cu sate relativ mici, situate lateral de Valea Sălajului, talonate - de această dată - de sate românești mari (Bobota, Bocșa, Derșida). Acestei absențe a unui contact interetnic consistent la nivel rural i se adaugă și legca ariilor marginale, conform căreia satele din zona de graniță etnică sunt mai degrabă zone de respingere prin delimitare decât zone de amestec. Vechiul contencios româno-maghiar a făcut ca aceste arii românești compacte să-și marcheze emanciparea lor social-economică de după 1850 prin preluarea treptată a pieselor urbane cu status social superior și fără status etnic distinct. Se știe că acest status social superior le era inaccesibil majorității românilor în perioada medievală, legile în vigoare normând purtarea îmbrăcămintei pe etnii și stări sociale.

De observat că, dacă în satele de pe linia de contact româno-maghiară piesele de port capătă conotații etnice inevitabile, în satele din interiorul horstului etnic aceste conotații se diluează, comunitățile adoptând cu mai multă receptivitate o piesă nouă - chiar străină - și introducând-o în repertoriul identitar, repertoriu la fel de intolerant - în mod obișnuit - față de elemente de costum etnic străine ca și față de elemente dintr-o zonă cu costum diferit, aparținând etniei proprii.

Este interesant în acest caz faptul că "portul nostru" este văzut de comunitate ca un ansamblu diferit de cel al etniei învecinate, chiar dacă ambele ansambluri au piese comune, piese care nu sunt, însă, considerate deranjante pentru mecanismul identitar. La 1900 atât maghiarii din Calata cât și românii din zona Meseș purtau pieptare femeiești și bărbătești cu același croi și ornamentică, executate în orașul Huedin, de către cojocari maghiari. Pe la 1910-1915, unele cămăși femeiești românești din zona Meseș (cu excepția Sub-Meseșului) purtau cusături de origine cultă, asumate de maghiarii de la Calata ca însemn etnic (așa-numitul "irásos" sau, la români, "cusătură pă scrisoare"). Originea străină a cusăturii nu a limitat popularitatea ei în interiorul celor două

comunități etnice zonale, pentru că alteritatea - în zona de contact interetnic - era conservată în piese ale ansamblului net diferite: muszuly-ul la maghiare și zadiile cu trup la românce.

Prin mecanismul adăstării treptate a noi piese se poate produce, în timp, schimbarea completă a caracterului etnic al întregului ansamblu, deoarece piese străine pătrunse în port cu o generație în urmă pot fi considerate de generația următoare ca aparținând fondului propriu. Este cazul costumului maghiar de sărbătoare din zona Calatei, care este - fără îndoială - aproape un dublet al costumului slovac din regiunea Vlcnov³, dar este și cazul costumului femeiesc de sărbătoare din zona românească Meseș, care a preluat, în intervalul 1935-1960, prin intermediul orașului Huedin, piese puternic influențate de Calata: buica albastră, zadia cu bucare, rochiile din material de prăvălie ("glot" și "păr"), "vizipicile" central-europene, cizmele negre, cu tureac tare. Toate aceste piese de sărbătoare erau percepute de o parte a comunității sătești românești ca "orășenești" nu "ungurești", preluarea lor fiind facilitată de această percepție. Altor membri ai comunității românești conotațiile "ungurești" ale unor piese le-au oferit satisfacția accederii la un status social interzis românilor secole în șir. Frustrările seculare economico-sociale și-au găsit expresie în exhibarea unor piese cu un status considerat - doar parțial justificat - privilegiat, etnicul fiind - în acest caz - eclipsat de social.

Cât despre podoabe, acestea sunt - de secole - străine prin excelență sub raportul materialelor și - parțial - al formei, deoarece valoarea lor intrinsecă obligatorie era amplificată de faptul că proveneau dintr-un circuit extracomunitar ce le făcea greu accesibile (coralul, mărgelile venețiene sau boemiene, talerii de argint, cununile din materiale diverse). Se poate chiar susține că domeniul podoabelor este domeniul de contact intercultural prin excelență, particularitățile zonale și etnice fiind legate atât de ariile mari de difuziune culturală cât și de modalitatea de purtare și asociere a pieselor.

De observat că, în cazul costumului femeiesc de sărbătoare din zona Meseș, primele piese înlocuite cu variante orășenești au fost pieptarul, năframa, zadia și încălțăminte, piese cu conotații sociale, magico - ceremoniale și de reprezentare pregnante, iar ultimele piese înlocuite au fost cămașa și poalele, piese cu pondere utilitară maximă în ansamblul costumului. "Zadia dinapoi", piesă nevestească specifică, rezistă și ea, dispărând o dată cu poalele. Ea supraviețuiește însă încă două decenii zadiei identice purtate în față, tocmai pentru că era purtată doar de femeile căsătorite, obligate de comunitate la un anumit conservatorism vestimentar. Se poate observa că generația tânără (necăsătorită) este mai puțin supusă controlului comunitar în acest domeniu și joacă rolul-cheie în disoluția unui ansamblu de port, prin introducerea de piese noi. Aceste piese pătrund în vechiul ansamblu la nivelul portului tineresc de

sărbătoare, a cărui latură spectaculară necesară, scuza - în fața comunității - abaterea de la tradiție.

Se pune problema dacă acest mecanism a funcționat doar în ultimii 100 de ani, perioadă de deschidere spre exterior a comunității rurale, sau este vorba de o constantă în istoria costumului țărănesc. Dacă luăm în studiu evoluția structurii și ornamenticii cămășii femeiești țărănești din Transilvania, remarcăm între sfârșitul secolului al XVIII-lea și mijlocul secolului al XX-lea cel puțin 3 schimburi notabile, unele intervenite în contact cu mediul cultural extracțnic (trecerea la cămașa cu ciupag, de exemplu). Există și indicii că aceste schimbări s-au produs inițial în portul de sărbătoare: cămașa cu ciupag, aproape generală în secolul al XIX-lea în Ardealul istoric, era atât de incomodă - prin ampla și rigidă cusătură trapezoidală de pe piept - încât pătrunderea sa inițială în portul de lucru este improbabilă. În același interval de timp însă (sfârșit sec. XVIII - sec. XX), zadiile-catrință își vor păstra structura, inovațiile apărând doar la nivel de ornamentică (cromatică, dispoziție a registrelor decorative). Este o situație inversă față de cea din perioada post 1900, când tocmai zadia-catrință va fi înlocuită - în unele zone - cu șorturi (schimbare structurală), în timp ce cămașa se dovedește mai conservatoare. Situația diametral opusă s-ar putea datora - pe de o parte - diminuării în timp a funcției magice a zadiei-catrințe, paralel cu sporirea rolului funcției sale de reprezentare în ultima perioadă, iar pe de altă parte s-ar putea datora diminuării funcției de reprezentare la cămașa din ultimul secol, ca urmare a acoperirii sale cu pieptare ce preiau acest rol. Pieseile cele mai expuse înnoirii se dovedesc a fi - atât în trecutul îndepărtat cât și în cel apropiat - piesele cu funcție de reprezentare accentuată. Faptul că asemenea piese sunt frecvente în special în costumele tinerilor sprijină ipoteza că mecanismul amintit (generația tânără ca element de fracturare a tradiției) a funcționat și anterior anului 1850, chiar dacă ritmul schimbărilor a fost mult mai lent, atât datorită autarhiei comunitare cât și din cauza tabu-urilor sociale statuate juridic. De reținut că mecanismul schimbării se poate regăsi, în forme asemănătoare, pe arii mai largi, dar ritmul și direcția schimbării pot fi diferite de la zonă la zonă, în funcție de realitățile locale.

O situație semnificativă are costumele femeiești românești din zona Sălaj (situată la nord de Munții Meseș), costume care conțin unele piese ce aparțin structural ariei central-europene, piese necunoscute românilor din Ardealul istoric sau Maramureș dar prezente sporadic în Oaș, Bihorul de câmpie, Banat. Poalele și cămășile din zona Sălaj sunt croite orizontal, prin plasarea orizontală, nu verticală a pânzei ce formează corpul piesei. Acest croi era frecvent în Polonia, Slovacia, Cehia, Ungaria, Croația, Slovenia, Austria, Bielorusia⁴ dar era absent la costumele maghiare din Sălaj, databil la 1900. Acest fapt exclude împrumutarea pieselor respective prin intermediere maghiară și ridică

problema unei eventuale intermediieri slovace, deși ponderea elementului slovac în zonă este neînsemnată. Se poate presupune și o apartenență mai veche a costumului din această zonă la aria culturală central-nord-europeană, deoarece Sălajul a aparținut, timp de secole, Partiumului, împreună cu Bihorul și Banatul. Există însă elemente ce pledează pentru o preluare târzie a acestor piese, cândva la mijlocul secolului al XIX-lea. Păstrarea până azi a vechilor termeni "poale" și "zadie", alături de ulterior - folosiții termeni străini "pindileu" (german prin intermediere maghiară) și "șurț" (german) indică preexistența costumului cu catrințe iar ciupagul din satul Iaz, existent în depozitul Muzeului Etnografic al Transilvaniei și datat la mijlocul secolului al XIX-lea indică și prezența aici a spăcelului cu ciupag, piesă românească specifică Ardealului secolului XIX. Semnificativ pentru tema noastră este faptul că la jumătatea secolului al XIX-lea sau chiar înainte, într-o perioadă de relativă autarhie, de mobilitate redusă a populației, de presupus conservatorism vestimentar a fost posibilă reconfigurarea fundamentală a unui port zonal, fără ca amintirea eventualei sale origini străine să se păstreze în memoria colectivă. Este o dovadă că funcția *etnică* a costumului țărănesc, menționată de unii specialiști ca funcție distinctă este - în vechea comunitate tradițională - înglobată în funcția de identificare iar în cadrul acesteia este subordonată nevoii de identificare zonală. Astfel, în ciuda conștientizării problematicei naționale la nivelul țărănimii transilvănene, sătenii zonei Meseș - compact românească - făceau încă, în perioada interbelică, distincție între cămașa femeiască "rumânească" (iia de Mărginime sau Muscel, impusă de învățători în unele sate) și cămașa "țărănească" (termen ce desemna spăcelul local). Modul de utilizare a celor doi termeni sugerează prezența unei atitudini țărănești *pragmatice* (vizând definirea unei identități concrete) și a uneia *politice* (vizând definirea identității suprazonale, abstracte). În cazul ambelor etnii - română și maghiară - abia educația patriotică sistematică, indusă prin școală și prin activitate politică va atrage atenția asupra aspectelor etnice pe care le implică portul local și va provoca - în mediul rural, dar nu numai - fixații naționaliste, materializate în atitudini puriste sau, dimpotrivă, "anexioniste" față de elementele declarate "străine etnic". Asemenea atitudini apar însă - simptomatic - în perioada de disoluție a costumului local tradițional.

NOTE

1. Bogatyrev, P., *The functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, Mouton, The Hague, Paris, 1971
2. Kós, K., Szentimrei J., Nagy J., *Szilágysági magyar népművészet*, Kriterion, Bukarest, 1974, p. 7
3. Benes, J., *Vlcnovské Vysiváni*, Brno, 1959
4. Goia, A., *Probleme ale evoluției croiurilor. Geneza și evoluția croiului orizontal în spațiul european*, în Biharea, Oradea 1982, p. 29-35

**Betrachtungen zur Dynamik der Erneuerung in der Nordsiebenbürgischen
Bauentracht**
- Zusammenfassung -

Der Verfasser untersucht vergleichend das Schwergewicht der wichtigsten Funktionen der Bauentracht für Feier - und für Arbeitstage und bemerkt, daß die Erneuerungen im Norden Siebenbürgens vorwiegend - in den letzten hundert Jahren - bezüglich des Festgewandes erscheinen, das kulturelle Informationen sowohl im inner -, als auch im außergemeinschaftlichen Bereich vermittelt. Das große Gewicht der sozialen Funktion, der Repräsentation im Falle des Festgewandes bewirkte die Übernahme in die Bauentracht einiger städtischen Stücke - die als "ethnisch neutral" galten -, die - nach 1850 - soziale Emanzipation signalisierten. Das städtische Milieu war jedoch kosmopolitisch und viele "ethnisch fremde" Elemente gelangten in die Bauentrachten der verschiedenen Nationalitäten durch diese städtische Vermittlung und nicht durch direkte interethnische Verbindungen. Diese Stücke wurden der *lokalen* Tracht eingegliedert, ohne daß die jeweilige Gemeinschaft dies als einen "Identitätsverlust" betrachtete. Später bewirkte die romantisch - patriotische Erziehung von Fall zu Fall gelungene oder nicht gelungene Versuche, die fremden Elemente zu "annektieren" oder sie aus der Bauentracht auszuschließen.

SIMBOLURI SOLARE ÎN COLINDA ROMÂNEASCĂ DIN TRANSILVANIA

Colinda are o obârșie țărănească și o structură în care se văd urmele unui fond arhaic.

Elementele bisericești (ortodox - religioase) reprezintă infiltrații și adaosuri relativ târzii.

Chiar și în așa zisele colinde apocrife sau religioase, sărbătoarea creștină a Crăciunului este o prezentă destul de palidă.

Cele mai multe colinde sunt închinete Nașterii Domnului. Ele vestesc sărbătoarea, prezintă nașterea și botezul Fiului. Textele acestor colinde prezintă însă evenimentele într-un mod deosebit, altul decât învățăturile bisericești. Este o concepție religioasă simplă, naivă, a țăranimii, care interpretează Biblia după propriile ei condiții de viață.

Dezagregarea mentalității magico - religioase arhaice și "pătrunderea în circuitul folcloric a colindelor religioase au dus astfel la o ruptură în rigurosul sistem tradițional al colindatului și la restructurarea continuă a repertoriului de colinde"¹.

Unul din motivele solare, motiv vechi, născut odată cu apariția unor forme sociale primitive, "societăți", sau a familiei - transpar în colinda despre Sora Soarelui.

Soarele se îndrăgostește de sora sa, probabil Luna și o cere în căsătorie. Dar legile moralei nu acceptă această legătură. Mai mult, Sora Soarelui nu este ea, în primul rând de acord, rămânând o divinitate "curată", feciorelnică, pură, asemenea florilor (Floarea Soarelui) sau apropiată de ipostazele fetei sălbatice. Să nu uităm că în alte colinde ea este pețită sau furată de un pământean, sau râvnită de "păcurarul cel mic" din colindele ce dezvoltă motivul mioritic. Așadar, Sora Soarelui simbolizează un ideal erotic. În colinda "La poartă la Țiligrad", care are la bază acest motiv se menționează textual că Sora Soarelui e Luna, denumită în alte variante "soră mic" sau Soromie sau Solomie. Numele personajului creează unele incertitudini. Forma "soră mic" constituie oare forma inițială, din care s-a dezvoltat prin extindere Soromie, apoi Solomie sau "soră mic", poate fi o formă involutivă de la onomasticul Solomie, care conține în sine sunetele cuvântului soare, din forma latină primară "solem" ?!

E greu de precizat acest lucru când exemplele sunt puține, iar textul atât de șlefuit. Colinda amintită implică nu numai precepte de ordin moral ci și cosmic și ontologic. Pe plan etic, cununia celor doi nu e posibilă datorită unor legi și norme, ale unor interdicții. Dar nici în plan cosmic lucrul nu este realizabil. Ar avea loc atunci o adevărată catastrofă cosmică care ar distruge sistemul bine echilibrat al dualității contradicțiilor cosmice. Unele legende cosmogonice consideră mișcarea de rotație a soarelui și a lunii ca o "fugă" a acestora pe bolta cerească în dorința de a se întâlni.

Colinda despre pețirea Sorei Soarelui este la origine o baladă de tipul Soarelui și Luna refugiată în colindă. Când funcția de ritual a colindei a slăbit în repertoriul cetelor de colindători au pătruns și alte specii folclorice: cântecul de șezătoare, balada, cântecul liric, doina etc. Forma colindei e nouă, dar motivele ce-o alcătuiesc sunt de origine arhaică. Motivul Soarelui și a Sorei sale este prezent în multe colinde și răspândit în tot spațiul nord-vestic al Transilvaniei. Într-o colindă din Borșa - Bihor se spune: "Colo jos colo mai jos/ Ieste-un câmp mândru frumos/ Și c-o turmă dă uâi dalbe/ Da la iele cini ședi/ Ședi, ședi Sfântu Soare/ Cu Soră-sa din picioare/ Tât șuieră și fluieră/ Numa odată șuierară/ Tăte uâile întornară"².

Ipostaza Soarelui cioban o întâlnim și în alte colinde, cum este și cazul unei colinde din Oarța, județul Maramureș: "Dar în ușa cine mulge/ Mulge Sfântul Soarele/ Dar în strungă cine dă/ Le dă Sora Soarelui"³.

Imaginile prezentate vădesc urme ale unui cult solar arhaic din domeniul păstoritului, domeniu care a păstrat mult mai bine elementele "păgâne" decât segmentul agricol. Ciobanul străvechi se simte dependent de Soare, de puterea acestuia de a regenera câmpurile și pășunile pentru turmele sale de oi. Turma dată în paza Soarelui și a Sorei sale nu poate fi decât frumoasă și rentabilă din punct de vedere economic. Oile acestei turme vor produce "La Ispas un boț de caș", "la Rusale o lână mare" și "la Sângeorz un miel frumos" (Călata)⁴.

Motivul ciobanului sătul de oi apare cam în această ipostază în multe colinde. E bătrân "ca vremea", iar barba îi bate genunchii, mustățile, brațele, iar părul călcâiele. Oile nu vor să-l piardă și să rămână singure. Și-atunci îi promit bunurile, pe care le-am pomenit, de fapt produsele firești ale oilor, rezultatele muncii ciobanului. Numai că în colinda din Borșa nu sunt menționate aceste produse și nici ciobanul în ipostaza amintită. Se amintește, în schimb, despre o oaie stearpă, care nu mai poate umbla alături de suratele ei, din cauza bătrâneții. Oaia nu "întoarnă" la "șuierul" Soarelui, drept pentru care este apostrofată de aceasta: "Da 'tu dăce nu-ntornași ?" Oaia aduce argumente firești: "-Da io, Doamne, nu-ntornaiu/ Că dă cându-s sus la munte/ Barba-mi bate pă jerunte/ Musteațăli-mi bat brățăli/ Lâna-mi bate călchiile".

S-ar părea că acest tip de colindă să fi fost la origine o variantă a colindei ce dezvoltă motivul ciobanului sătul de oi, din care lipsește secvența finală, iar ciobanului bătrân să i se substituie oaia bătrână.

Dar aceste mutații par destul de complicate și numărul mare de variante existente în forma descrisă de noi ne îndreptățește să credem că ar fi vorba de un alt tip de colindă, bazată pe un cult solar, în care pe prim plan se situează o turmă a Soarelui.

Această turmă solară, imagine cu implicații cosmogonice este asemănătoare turmei lui Admetos, păzită de Apollon, zeul Soare, care la origine se pare că ar fi fost un zeu al turmelor. Oile pe care le paște Soarele, ajutat de sora sa, sunt "dalbe", strălucitoare ca și lumina solară. La această imagine mai adăugăm și altele, cum ar fi cea a oilor care pasc în "cearcănușul de lună" sau la "luncile soarelui". Am putea să acceptăm faptul că aceste imagini sunt doar simple metafore. Numai că, adăugate motivelor mai sus amintite sau diferitelor ipostaze ale Soarelui și ale Lunii, din folclorul nostru, inclusiv în colinde, ele par să conțină semnificații mai adânci, de origine mitică.

Mai adăugăm apoi un ritual al cărui sens e greu să-l descifrăm cel al "șuieratului" și "fluieratului" la care oile "se-ntorc", "întoarnă" pe loc, zicem noi, adică efectuează o mișcare de rotație, închipuind un cerc. Să legăm această mișcare ritualică de crugul cosmic, de mișcarea astrelor ? E posibil să greșim, dar oare "roata de foc" nu închipuie și ea mișcarea de rotație a soarelui sau discul solar ? De altfel, termenul de *întoarcere* e prezent în multe colinde, probabil pentru a simboliza tocmai acest mers circular, *roata* despre care am mai vorbit și în alte lucrări, *ocolul* sau cercul magic, care apără omul de duhurile rele, de forțele malefice, apoi începuturi de genul "Întorcu-să-ntorc/ Trei păcurărei/ La trei stâni de uâi" sau "Întorcu-să-ntorcu-i, Doamne/ Doi șoimuți galbini/ Pă d-asupra-și pomi" asociate cu "Întoarnă-ntoarnă boul sur" (care la origine va fi fost "bour", ca și forma bour din boar), "Colo jos, colo mai jos/ Ce turmă pe el mi-l mână/ Oile-ntorcea", ori această formă veche ce amintește de primele atestări de limbă românească: "Cel mai mare așa zâce/ -Toarnă, frate, oile/ Mijlociu-așa zâce/ -Toarnă, frate, oile". Să nu uităm apoi, jocul junelui călare, care "se întoarce" după soare, adică are mereu în față acest astru.

Și obiceiul colindatului are la bază, probabil, o mișcare circulară, un ocol pe care îl fac colindătorii prin sat sau în jurul mesei. Suntem de acord cu observațiile lui Traian Herseni, care menționează: "e suficient ca junii să umble din casă în casă, să umble roată prin sat, străbătând toate ulițele, ca ritualul să se îndeplinească"⁵.

Chiar termenul de colindă și a colinda, adaugă autorul, ar putea proveni de la Kolo = roată, de unde și cuvintele ocol și colac. Știm că roata este un simbol solar, lucru dovedit nu numai de faptele de folclor, ci și de numeroasele descoperiri arheologice. Legat de termenul și ritualul întoarcerii, al înturnării

putem aminti și "jucatul calului", gest simbolic cu finalitate fertilizatoare. Iar când versurile colindei specifică: "La roșul răsărit/ Ieste-un mândru de voinic/ Și cu calu potcovit/ Cu potcoave de argint/ Și mi-l joacă/ Și-l întoarce/ După soare când răsare/ După lună când lumină"⁶, e firesc să ne gândim la rămășițe ale unui cult solar, dar și la acea întoarcere ritualică de care aminteam.

Folcloristul Mihai Coman vede în acest joc călare un erou, un mediator, care "unifică diversele nivele de întrupare ale existenței ... lucru ce este în consonanță cu atributele sale de viteaz de excepție și cu rolul său de erou cosmogonic și civilizator"⁷.

Imaginea călărețului solar este asemenea lui Făt-Frumos. Mișcarea lui este metaforică sau simbolică: "Colo-n râțul cel frumos/ Mândru-și joacă on june calu/ Da nu-l joacă/ Cum să joacă/ Că-l sucește-n curcubău/ Numa' după placul său"⁸.

Este evidentă aici imaginea luminoasă pe care putem s-o considerăm solară, căci și curcubeul este un efect al razelor soarelui. Altcori, imaginea călărețului sau a cailor este asimilată de alte corpuri cosmice, cum ar fi luceafărul, de exemplu: "Pă fețele munților/ Este-on galbăn de luceafăr/ Da nu-i galbăn dă luceafăr/ Că-i un june cu calu"⁹.

În altă variantă calul capătă atribute cosmice: "Calu lui luceferește", adică luminează asemenea unui luceafăr. Se pare că într-un context mitic original, calul va fi avut un rol cosmogonic esențial datorită, probabil, calităților sale de bun alergător, de tovarăș nedespărțit al lui Făt-Frumos, precum și formei sale destinate cu coama și coada în vânt, ca un zbor, a energiei sale inepuizabile, dar și implicațiilor sale fecundatoare.

Calul, ca și soarele, prin "jocul" său va produce înverzirea naturii, va da roade holdelor, constituindu-se într-un "regenerator" al lumii. Din această ipostază se vor desprinde caii năzdrăvani, caii înaripați, pegașii, armăsarii care zboară "ca vântul și ca gândul" (expresie ispititoare pentru o analiză științifică a elementelor de telepatie prezente în producțiile folclorice și în gândirea populară) sau caii cu "căruța de foc" ai Sfântului Ilie. Călăreții solari sunt cunoscuți, de altfel, în aproape toate mitologiile. Aspecte ale cultului calului sunt prezente și în folclorul românesc la sărbătoarea Sântoaderului când are loc și obiceiul specific acestei sărbători.

Calul și Luceafărul asociate apoi cu imaginea fiului tânăr, Hristos, probabil la origine zeul tânăr, divinitate solară, născută dintr-o veche zeiță-mamă sunt prezente într-o colindă din Bihor. Aici, numai cadrul e creștin: o mănăstire "zugrăvită-n mușchiu aprins", în care sălășluiește Maica Domnului și Sfântul Ion.

Ipostaza fiului sfânt e numai schițată. El este asemuit cu un luceafăr galben din răsărit: "Ia ieși, Ioane, pân-afară/ Și vezi, Ioane, ce-i vedea/ On galbăn dă luceafăr/ Nu-i galbăn dă luceafăr/ Că-i fiuțu maici-ii"¹⁰.

Zeul-june are însușiri specifice Soarelui. Pe unde trece, natura renaște, înverzește. El generează o adevărată explozie de vitalitate și belșug: "Prăstă câmpii ce-și trece/ Mândru câmpi-ș înverze/ Prăstă grăie ce-și trece/ Mândru grăie să coce/ Prăstă ciungi ce trece/ Mândru ciungi smodița"¹¹.

Este clar că e vorba aici de puterea Soarelui, care nu numai că dă viață naturii, înverzește câmpurile, ci și coace grânele.

Pentru agricultori, cum erau și cei din Câmpia vestică a Transilvaniei, acest act este o adevărată binefacere pentru că de el se leagă belșugul, pâinea, colacii dăruiți colindătorilor etc. Cercetări prestigioase au demonstrat aceasta fără putință de tăgadă.

Așadar această apariție luminoasă nu este altceva decât un erou solar, un zeu solar, un călăreț solar (să nu uităm identitatea cal = luceafăr = soare).

Unii cercetători consideră taurul un simbol solar (taurul cu o sferă între coarne). Colindele din zona noastră de preocupări conțin un asemenea simbol: "Împungu-să doi boi suri/ Pân cununa Soarelui" sau "Înoată, -noată boul sur/ Da nu noată boul suru/ Că-i Soarele luminos", ori "Ciudă mare ce văzui/ Doi boari (bouri) în zori de zău"¹².

Pentru alți cercetători, taurul reprezintă un simbol lunar datorită, probabil, coarnelor sale, care sunt asemănătoare coarnelor lunii¹³. Reprezentările solare și selenare ale taurului sau ale vacii le vom întâlni și în mitologia egipteană ca dovadă că cele două astre, precum și unele animale au fost adorate de multe popoare pe o anumită treaptă a civilizației. A fost ușor pentru creștinism să se supună acestui cult solar sau să substituie, să asimileze anumite elemente, rituri și ritualuri întrucât multe practici creștine sunt asemănătoare cu cele vechi, de sorginte solară sau chiar selenară.

Și totuși, urmele unor religii străvechi se păstrează în forma lor originală, neputând fi încreștinate de-a lungul veacurilor. Așa s-a întâmplat și cu multe elemente de cult solar. Chiar imnul nașterii, text de sorginte cărturărească, evanghelică păstrează asemenea elemente: "Nașterea ta, Hristoase ... *Răsărit-a lumii lumină* Să se-nchine ție, *Soarelui dreptății* ... Și să te cunoască pe tine, *răsăritul cel de sus*".

În mitologia românească, Hristos a substituit cu ușurință un zeu solar al vegetației, prin nașterea sa miraculoasă. Mitul zeului arhaic a fost așadar istoricizat.

În unele colinde găsim inovații de genul "Răsai soare, doamn ăl mare/ Să-ncălzești lumea toată/ Să-și are și să-și saminc/ Bouărași și plugărași"¹⁴ cu vădite implicații fertilizatoare.

Alteori invocă dobândește valențe mitice: "Răsări soare-n lume/ Frumos și încoronat/ Ca ș-on mire d-mpărat"¹⁵. Imaginile sunt apropiate de mitologia creștină în care Hristos este numit "domnul sfânt", "mire", "împărat" și de aici substituția și confuzia prezente în multe colinde apocrife.

Așa cum este cunoscut, folclorul religios evoluează în același timp cu folclorul mitic în subsisteme de mituri paralele. Uneori, aceste mituri pot fuziona sau coexista în sânul aceleiași producții folclorice. Așa este și cazul colindelor despre nașterea lui Isus în care doar spațiul (vârful Galilei) amintește de personajul biblic. În rest, toate elementele aparțin unei mitologii păgâne despre un zeu al naturii: "Micuțel, înfățășel/ Leagăn verde de mătăasă/ Vântul bate și-l leagănă/ Ploaia, ploaie și mi-l scaldă/ Neaua ninje și mi-l unje/ Căprioara mi-l d-apeacă"¹⁶.

Această imagine arhetip are o largă răspândire. O vom găsi și în colindele despre Meșterul Siminic, ce dezvoltă motivul jertfei creatoare în ipostaza pruncului orfan îngrijit și crescut de natură¹⁷: "Da cine mi l-a scâlda/ Ia ploaia când a ploua/ Cine mi l-a legăna/ Vântu când o dabura/ Cine mi l-a alăpta/ Vin caprile dă la munte/ Cu țâță până-n jerunte/ Ele jos mi s-or lăsa/ Pă fiuț l-or apleca"¹⁸.

Ipostaza zeului-fiu apare sporadic și în colindele despre rivalitatea dintre moarte și viață: "Un legănuț de aur (simbol solar)/ În legănuț sta culcat/ Un pruncuț mititel/ Mititel și-nfățășel"¹⁹. În multe variante locul zeului prunc e luat de Crăciun, zeul-moș, sau, mai recent, de un sfânt, mai simplu de Ion sau Petru. Zeul-fiu se leagă aici de zeița Pământului sau Pământul-Mumă, devenită ulterior Maica Domnului.

Cultul pământului la români este de sorginte traco-dacică. La romani, Terra Mater era considerată zeița fecundității și a fertilității cerești. Această ipostază a adâncit și diversificat cultul zeiței Mume, în spațiul românesc. Ea supraviețuiește în multe producții folclorice, credințe, rituri etc., dovadă că s-a fixat definitiv în conștiința poporului, în ciuda răspândirii ipostazei creștine a acesteia, impusă în procesul de încreștinare în Dacia post-romană.

Legenda Maicii Bătrâne își are obârșia în zeița-Mumă. Biografia sacră creștină a Maicii Domnului, la rândul ei, pornește tot de la această zeiță. De aceea, în multe colinde din spațiul cercetat, Maica Domnului care-l caută pe Isus a preluat legenda Maicii Bătrâne în căutarea fiului pierdut, așa cum apare și în "Miorita". Credem că următorul text poate argumenta această afirmație: "Maica Domnului/ În cale le iasă/ Cu-n colac de grâu/ Cu o cupă de vin/ Din colac le da/ Și mi-i întreba:/ Juni corindători/ Pă unde-ați umblat/ Voi nu mi-ați văzut/ Drag fiuțu meu"²⁰.

Este clar că întreaga atmosferă a versurilor citate este laică având un pronunțat caracter ritualic. Dialogul se desfășoară în cadrul ceremonialului

colindatului așa ca între gazdă și ceata de colindători. Dacă mai evidențiem și prezența colacului și a vinului, afirmația noastră devine plauzibilă. Îndrăznim să mergem și mai departe și să adăugăm faptul că dialogul se desfășoară între zeița-Mumă a pământului și actanții ei benefici, junii colindători, care aduc pe fiul ei, zeul holdelor, ipostază a belșugului, a rodirii și a vegetației. Din prezentarea elementelor care-i alcătuiesc portretul acesta ar putea fi însuși soarele, simbolizat aici printr-un călăreț solar: "Că căluțu lui/ negru-i pintenog/ Și șcuta lui/ Gura leului/ Corbăcelul lui/ Șarpe-mpelițat/ Pușculița lui/ Sunctul de vară/ Cam de primăvară/ Săbioara lui Raza soarelui/ Și frăiele lui/ Râurel de vară"²¹.

Ne găsim, așadar, în prezența unor imagini din sistemul arhaic al magiei fertilizatoare în care mama, Zeița Pământului își "caută" fiul, zeul vieții, al vegetației. El deține puterea regeneratoare a întregii naturi, ploile ("râurel de vară"), norii, tunetul (pușculița lui), căldura soarelui (săbioara - raza soarelui). Este divinitatea care fertilizează și fecundează întreaga natură. "Căutarea" poate fi înțeleasă ca o aluzie la o hierogamie, adică repetarea actului de creațiune care a dat viață vegetației, grânelor, holdelor etc.

Să reținem faptul că "mama e bătrână", adică îmbătrânită, simbolizând natura ajunsă în momentul de cumpănă din timpul iernii. Ea este asemenea lui Moș Crăciun, un prototip reprezentând *sfârșitul* și *începutul*, refăcând modelul cosmogonic.

Maica Bătrână și fiul, alături de ceata de juni evidențiază fețele aceluiasi timp al "eternelor întoarceri". De altfel, cuplul maica bătrână - fiu apare și în ritualul Caloianului, care reprezintă moartea și nașterea zeului: "Caloieni, Ene/ Te plânge mă-ta/ Prin pădurea rară/ Cu inima amară ..."/ Te caută mă-ta/ Prin pădurea deasă/ Cu marama-ntoarsă/ Cu fața aleasă" (N. Densusianu - "Vechi Căntece"). Fiul, zeu al vegetației este prezent și în "Miorița", în care portretul ciobanului este alcătuit din metafore ca: spicul, mura, laptele, fragi, rug verde etc - simboluri ale vegetației și ale rodului²².

Observăm că în toate variantele colindelor despre maică și fiu există un element comun "căutarea". Fiul este pierdut sau lăsat "mai napoi" ori se luptă cu dușmanii biruindu-i. Se scoate în evidență apoi unicitatea personajului prin anumite însemne, ce țin fie de magia fertilității, fie de sistemul cosmic. Ipoteza fiului cu veșmintele ce poartă pe ele însemnele astrale (soarele, luna, stelele) pare a fi o contaminare cu cea a Crăciunului sau a lui Dumnezeu. Deși acest Dumnezeu creștin ar putea fi o altă față a aceluiasi zeu păgân al fertilității. În multe variante fiul e prezentat "jucând" și alegându-și mireasa: "Fata grecului/ Cea mai micuța/ Cea mai frumușea/ Cum o întorcea/ Cununa-i săria". Uneori imaginea devine o aluzie nedeterminată la înșurătoare: "Da io-am zăbovit/ Pă la niște nunți/ Pă la niște curți/ La părinți necunoscuți".

Imaginea iconografică în care Isus copil este închipuit ținând în mâini globul pământesc, în virtutea concepției creștine a răscumpărării "păcatului strămoșesc" prin jertfa sa, mai precis a încreștinării Pământului e mult mai veche decât iconografia creștină.

R. Vulcănescu susține că mărul este un simbol paradisiac și nu modelul arborelui cosmic așa cum e bradul, sau cum este arborele recompensei divine²³. Este adevărat că mărul (pomul) este implicat în legenda biblică a păcatului originar, unde însă nu se specifică ce reprezintă el. De fapt, ce reprezintă el, ce rol are mărul în acest act cosmogonic un simplu fruct ca și para sau altceva, un simbol, un astru cosmic de vreme ce se află în rai alături de sânul și laptele genezei ? Întrebările sunt multe și problema destul de spinoasă, menționăm doar că mărul este un simbol solar, alături de celălalte, numeroase, pe care le-am amintit.

Un obicei cunoscut în literatura de specialitate este jocul cerbului atestat de noi în spațiul nord-vest transilvan. El există în ariile limitrofe, în județele Arad și Hunedoara sub denumirea de "cerb", "cerbuț", "cu cerbuțul" și în Moldova pe o arie largă. Este foarte probabil că masca de cerb a existat cândva, alături de turcă, capră, urs și pe teritoriul investigat de noi, mai ales că masca acestuia este asemănătoare cu cea a turcii. Să nu uităm apoi că masca taurului, măștile de cervidee sunt atestate în Europa din cele mai vechi timpuri. Cerbul și taurul figurează în desenele rupestre din Iberia și Linguria, pe chivotul de la Gundestrup, unde zeul este reprezentat ca un animal supranatural între cerb și taur, este adorat și face parte dintr-un ansamblu mitico-ritual la romani, greci, daci, iranieni, slavi etc. Cerbul comportă ritualuri funerare, psihopompe, solare. La slavi soarele e conceput ca un cerb în flăcări alergând pe cer.

Cercetătorul francez Jan de Vriés crede că mitul cerbului este de origine indo-europeană ca și taurul, de altfel, și că a avut o largă răspândire în nordul Europei²⁴. Era imposibil deci, ca miturile celor două animale să nu fi coexistat și în spațiul nord-vestic transilvan și să nu fi dat naștere unui cult al cerbului și aici, cult care să fi supraviețuit în ritualuri, în obiceiuri sau colinde.

Jocul cerbului și masca de cerb, ca și jocul caprei au existat în timpuri străvechi pe o arie largă, dar pe parcurs ele s-au restrâns, au scăzut în intensitate, s-au pierdut, probabil sub imperiul obiceiului turcii, mască mult mai impunătoare, mai deosebită, în raport cu celălalte măști, miraculoasă, de esență supranaturală.

Mitul cerbului s-a păstrat în schimb în textul colindelor. Colinda cerbului este cunoscută în aproape toate localitățile teritoriului cercetat. Vânătoarea rituală a cerbului reprezintă în fapt, o probă inițiativă de tip eroic ca și în cazul colindei despre feciorii prefăcuți în cerb.

Dar colinda cerbului comportă și alte mituri. Este vorba de cel al metamorfozei. Cerbul urmărit de "vânătorii lui Crăciun" este de fapt un tânăr

preschimbat în animal prin "blestemul mamei". Mitul metamorfozei este foarte vechi în cultura noastră, iar colinda îl menține în primul strat al ei până când peste acest strat se așează altul de proveniență creștină. Cerbul este acum "Sfântul Ion", "Ionul Sântionul". Varianta este un tip formal, care a modificat într-un tot artistic anumite date tradiționale, rituri și obiceiuri. Personajul creștin, deci istoric, este un element întâmplător și fluctuant, care nu poate să ateste nimic despre fundamentalele elemente străvechi ale mitului. Ceea ce rămâne edificator este substratul. Din variantele culese sau cele existente în colecții nu ne putem edifica asupra rostului metamorfozării și urmăririi animalului de către vânător. Să fie oare un rit de inițiere, în care tânărul neofit a luat masca cerbului, izolându-se în păduri, imitând felul de viață al acestuia și încercând a se confunda cu el. Care este însă, rostul urmăririi cerbului? Probabil că aici au fuzionat două tipuri de mituri, unul al metamorfozării și celălalt al vânătorii rituale, urmărirea unui "animal - călăuză", ca în cazul legendei lui Dragoș.

Susținem aceasta întrucât mitul metamorfozării în cerb sau ciută îl găsim și în alte variante: "ciuta proroacă", "ciuta fără splină", "cerb cruțat de vânător". Aceste variante nu se găsesc în nord-vestul Transilvaniei, o posibilă dovadă că ele au fuzionat cu variante despre vânătoarea rituală. Cerbul, ca și taurul este prezent apoi, în colindele premaritale. El poartă între coarne un leagăn în care se află fata de măritat sau se transformă în petitorii fetei: "Mândru cântă un cerb în codru/ Nime-n lume nu-l aude/ Numa o dalbă împărăteasă (sau mireasă)/ Dintr-o dalbă de fereastră"²⁵.

O altă ipoteză de lucru în legătură cu metamorfozarea unor animale considerate sacre ar fi cea legată de inițierea tinerilor. Știm că tinerii, înainte de căsătorie, trebuiau să treacă prin diferite încercări fizice și morale. Fenomenul este răspândit la multe popoare. G. Frazer a prezentat pe larg inițierea puberilor la mai multe popoare și triburi din zone aflate pe o treaptă inferioară de dezvoltare, demonstrând că neofiții erau supuși la tot felul de probe dificile. Erau duși în pădure, ținuți în întuneric, înghițiți de "monștri", balauri, zei totemici, animale fantastice etc²⁶.

Oare întâmplările fantastice prin care trec junii din colinde nu sunt tot rituri de inițiere? Și ei pleacă în pădure, de obicei la vânătoare (o probă inițiată cerută). Întâlnesc în acest drum inițiat "animale fantastice", noi zicem măști, pe care sunt gata să le săgeteze, dovedindu-și astfel vitejia și curajul. Numai că sub masca animalului de vânat, cerb, șoim, și de ce nu și leu, se află o ființă umană sau un sfânt, Sf. Ion sau Sf. Maria etc.

Probabil la început această ființă era un om oarecare, unul din bătrânii obștei, cel care se ocupa de inițierea tinerilor. Odată cu pătrunderea religiei

creștine, locul lui l-a luat un personaj biblic, un sfânt. De fapt, acest lucru a fost facilitat și de apariția unor legende despre sfinți transformați în animale.

O posibilă explicație se poate da în acest sens și apariției, atât de discutate, a leului în peisajul colindelor noastre. Ca mască de inițiere la origine, el ar fi putut reprezenta o apariție monstruoasă, o făptură fantastică, un monstru androcefal. Decantându-se istoric el s-a redus la un pretext cinegetic. Firește, și în colindă leul reprezintă "o piedică", "o încercare" peste care trebuie să treacă neofitul, ca în final să i se încredințeze secrete importante și să fie vrednic de a se căsători și a intra în grupa de vârstă a bărbaților. Înfruntând primejdia, fiind gata să ucidă "animalul", junele află că sub această mască se ascunde o ființă umană care i se adresează cu cuvinte ce scuză această situație: "Ho, ho, ho, nu mă pușcați/ Că io nu-s cine vă pare" (Borșa) sau în altă variantă "Nu mă săgeta/ Că nu-s cine gândești tu" (Cuzăplac) ori "Trageți harcu ca-napoi/ Că nu-s cine gândiți voi" (Săcădat) etc.

Mai mult, tânărul primește sfaturi și învățăturile de lipsă pentru situația nouă în care se află. "Masca" își ia angajamente spre a-l ajuta. Șoimul îi făgăduiește noroc la vânat, cerbul îl va ajuta să treacă în lume peste toate greutatea ca să ajungă la iubita lui sau își dăruie carnea pentru ospăț, adică pentru masa de nuntă. Oferta leului este și mai interesantă: "Lasă-te tu de luptatu/ Pă mine de săgetatu/ Și mă bagă-n curea neagră/ Mă coboară jos la țară/ Pă ulița grecilor/ De fala părinților"²⁷.

Pe lângă lauda adusă voinicului, aceste cuvinte au și o semnificație magică care nouă ne scapă deocamdată.

E posibil ca în variantele bihorene ale colindei leului să interfereze două motive: un motiv care stă la baza colindei de june și altul prezent în "colinda păcurarului", în care ciobanul transgresează hotarul care separă natura sălbatică de spațiul destinat pășunatului. Este momentul în care s-au produs mutații importante în mentalitatea păstorească, în diversificarea și diviziunea muncii. Colinda ar putea exprima și opoziția vânătorilor de animale și a agricultorilor față de lumea vânătorilor simbolizată în cazul nostru prin leu.

Ca atare colinda "de mirel" păstrează unele rituri de pubertate, de inițiere, alături de rituri păstorești sau de vânătoare, constituindu-se și într-un document cu valoare socială și istorică. Junele a devenit un reprezentant manifest al intereselor crescătorilor de animale. În numele acestora, el ucide leul (fiară, monstru, duh rău, muma pădurii) supunând natura sălbatică.

Mulți cercetători menționează faptul că taurul juca un rol important în mitologia și religia dacilor. El făcea parte dintr-un ansamblu mitico-ritual care-și avea originea în preistorie. O serie de triburi și-au luat taurul ca eponim, simbol al eroismului și fertilității. Tauromahia reprezintă o probă inițiativă de

tip eroic iar sacrificarea taurului prezintă semnificații cosmogonice. Taurul comportă și un simbol solar având un rol important în ritualul căsătoriei.

Într-o colindă premaritală din Bihor menționăm prezența taurului într-o ipostază semnificativă: "Împungu-să doi boi suri/ Pân cununa soarelui/ Nime în lume nu-i vide-le/ Numa o fată bălășe-le".

Boii suri nu sunt altceva decât pețitorii fetei. Într-o altă colindă "de fată mare" din Borșa, județul Bihor semnificația este mai pregnant reliefată. Fata plecată după apă la fântână are revelația unui act miraculos: "Ciudă mare ce văzui/ Doi boari în zori dă zuă/ Bătându-să/ lăsându-să/ Unu-ș bătea marea-n sus/ Altu-și bătea marea-n jos"²⁸.

Deci pețitorii fetei sunt doi "boari", respectiv "bouri", zicem noi, care se bat pentru a obține mâna acesteia. Colinda este foarte veche. În Bihor, termenul de bour azi nu se mai folosește. De aceea el a fost asimilat de cuvântul "boar" (îngrijitor de boi) și înțeles de informatori ca atare.

Comparând fragmentul despre apariția pețitorilor din varianta Borșa cu altele de același gen (varianta Cheresig) în care se vorbește despre "boi", "bouti" sau "tuluci", ajungem la concluzia că termenul "bour" s-a conservat în cuvântul "boar" așa cum în sudul Transilvaniei el s-a păstrat în variantele "bouriță", "boriță" (mască de animal asemănătoare turcii din nordul țării). De altfel, și termenul "turcă" a conservat un alt cuvânt azi dispărut din limbă "turon", "tur", prezent în unele toponime din spațiul cercetat de noi: Turda, Turea, Tur, Turceni. Am făcut această remarcă în sprijinul atestării termenului "turcă" derivat din străvechiul "tur" în spațiul cercetat.

Cultul boului, al taurului a avut o răspândire generală pe întreg teritoriul românesc, fiind atestat azi în diferite ritualuri. Este prezent în colinde (mai ales în cele maritale sau premaritale) ducând între coarne un leagăn în care "șade fiica gazdei" ... "tăt cosând și chindisând", bătându-se în ipostază de pețitor pentru mâna fetei. În alte locuri, devenit vânat este adus "de coarne" pe ulițele satului, spre cinstea și mândria mamei care l-a născut. Acest ritual de inițiere este asemenea unui mit arhaic în care Mithra, zeu popular în Dacia, capturează taurul sălbatic, mit cu semnificație cosmogonică.

În disputa dintre animalele folositoare omului, boul ocupă locul principal pentru că: "Răstoarnă brazdă neagră/ Și răsare grâu roșeu".

Să mai amintim apoi un obicei care a dăinuit până azi și anume "boul înstruțat", obicei legat tot de cetele de feciori la sărbătorile de primăvară-vară. Toate acestea ne îndreptătesc să credem că turca ar fi putut reprezenta la început o mască de taur (în ipostază fenminină) cu puteri magice, plurivalente.

În vestul ariei investigate, în câteva localități ale județului Bihor și Satu-Mare, există o colindă mai puțin răspândită în restul teritoriului sferei noastre de preocupări. E vorba de colinda șoim (tipul 127 din clasificarea

Monicăi Brătulescu) considerată de unii specialiști colindă de nevestă: "cântată pentru o soție tânără și harnică"²⁹.

Doi șoimi fură nevestei sau jupânei, uneori "maicii" sau Maicii Domnului fașa pruncului ori un fir de lână tors. Din firul furat sau din fașă își face cuib pentru pui. Subiectul colindei pare minor, o simplă întâmplare în care nu găsim nimic sacru și nici un element mitologic. Ce rost are șoimul în această colindă? O. Buhociu ne invită să reținem colinda-Șoim alături de colinda-Vultur. Aceasta din urmă este considerată ca o colindă de zori "fiindcă vulturul simbolizează soarele în momentul răsăririi". E interesant însă faptul că în această colindă vulturii se bat "Pe-o pană de aur"³⁰.

Nu știm care este rostul acestei pene, dar știm că "feciorii", flăcăii de la 15-16 ani până în momentul căsătoriei purtau pene la pălărie sau căciulă. Era un însemn al junelui ce se pregătea de însurătoare. Penele puteau fi de păun, de fazan, de cocoș, "de cucoară" și probabil de vultur sau de ce nu și de șoim.

Credem că pana prinsă în pălărie nu era o simplă metaforă ci reprezenta frumusețea, înfățișarea solară dar și puterea, agerimea flăcăului bun de însurat.

O. Buhociu specifică și faptul că uneori colinda-Vultur era cântată și pentru tânăr.

În colinda despre șoim se menționează că cei doi șoimi erau galbeni, precum galben era și firul furat. Ei "se întorc" pe deasupra pomilor. Gazda-jupâneasă, "nevesta frumoasă" cere șoimilor să-i aducă înapoi fâșia de înfășat copilul. Amenințați cu blestem aceștia produc un fenomen curios. Câmpurile înverzesc, păstorii ies cu vitele la pășune, natura renaște: "Că voi blestema/ Colo-n primăvară/ De-or ieși pe-afară/ Albi-s plugarei/ Negri-s porcărei/ Rari-s păcurari/ Micuți vițalari"³¹.

Ne găsim oare în fața unei relicve de cult solar? Să fi reprezentat cândva șoimul o pasăre a soarelui?

Cunoaștem faptul că șoimul este pasărea nedespărțită de actul cinegetic alături de cal. El îl ajută pe tânăr să vâneze. Uneori are loc întrecerea între cal și șoim. Luîndu-se la întrecere pentru iuțeală, calul învinge șoimul. Calul se roagă de stăpânul său să nu ucidă șoimul.

Ipostaza de pasăre solară pare neverosimilă. Dar probabil în această secvență simbolul șoimului este altul.

Însoțind vânătorul, care în colindă era june, șoimul preia atributele flăcăului, vigoare, putere, potență sexuală, o adevărată magie a vitalității. E greu de precizat rostul șoimului în lumea colindelor în ipostaza de pasăre răpitoare a firului sau fașei copilului. Aparent, faptul e banal dar colindele îl păstrează totuși până azi. Colindele ce dezvoltă acest motiv se cântă în unele părți la casa cu copil mic.

Jocurile cu măști sunt și ele forme și simboluri solare. Apărute în riturile ceremoniale și spectacolele din civilizația străveche a triburilor tracice și a comunităților geto-dace, dezvoltându-se în prezența civilizațiilor antice grecești, romane și apoi slave, măștile apăreau ori de câte ori era nevoie "ca acte logice, utile și necesare în procesul muncii sau în legătură cu relațiile de gintă și trib"³². Aceste manifestări nu s-au petrecut întâmplător. Existau anumite perioade, momente festive, sărbători din viața colectivităților, când ele apăreau automat. Totul se făcea în virtutea tradiției, cu un rost magic, fie sub semnul fertilității câmpurilor și reînvierii naturii (moartea și învierea turcii), fie sub cel al soarelui învingător, al sănătății, al producției vânătoarești, al manei la animale, cu un cuvânt "prinderea puterii naturii în folosul omului"³³.

Astfel, jocul de măști apare și la Paști, Rusalii (jocul călușarilor, boul instruat), la priveghi (moșii, jocul unchiașilor) la nuntă, la Sângeorz, apoi în descântece, rituri de terapie arhaică, ritualuri de secetă (caloianul, paparudele), la șezători (jocurile cu măști la șezători) etc. Merită să amintim, pentru susținerea celor afirmate jocul de șezătoare din zona Năsăud *Domnii*, când feciorii se mascau "măcutetă", cu alai de nuntă, mire, mireasă, nași și un personaj numit "bd'iduș", joc similar cu cel din alaiul nunții la turcă sau la capră. Interpretarea dată de autorul lucrării, N. Bot, este în legătură cu manifestarea unei puteri magice de bun augur "pentru a pune în lumină alături de alte practici întâlnite la șezătoare, rostul obiceiului în pregătirea viitoarelor nunți reale, cele fictive provocându-le pe cale magică și inițiind tineretul în cunoașterea și stăpânirea secvențelor ceremonialului și repertoriului"³⁴. În jocul călușarilor găsim măști asemănătoare celor din cetele de colindători: este vorba de "blojul" călușarilor, moșneag mut la început, cu masca de idol-animal, apoi căpătând atributele figurii omeneste, pe care îl găsim în alaiul turcii sau al caprei, fie cu aceeași denumire "blojul de turcă", fie cu alte denumiri "moșul de turcă", "moș", "moșu". Exemplele pot continua în toate sferele de acțiune ale faptului folcloric, scoțând în evidență marea varietate funcțională a măștilor. Ca și cetele de feciori, măștile nu se leagă neapărat de sărbătorile Crăciunului. Există colinde de Anul Nou, de Bobotează și chiar de Paști.

Care este adevărata origine a jocurilor cu măști la români este greu de precizat. În decursul vremurilor s-au conturat mai multe curențe începând cu cel autohton, mai exact preromanic, desfășurat pe o bază largă, cu încercări vaste de demonstrație, mergând până la indo și preindoeuropeni, dezvoltată de B. P. Hașdeu, continuând cu cel care pune accentul pe originile romane ale obiceiului și până la un curent care stăruie asupra originilor sale slave. Aceste curențe însă n-au ținut seama decât de caracterul, de criteriul etnic, fără nici o raportare la baza economică, la condițiile sociale, la fazele de dezvoltare, la fenomenele de sincretism etc., ceea ce a dus la o simplificare excesivă și

eronată a lucrurilor. Cert este că eroii proveniți din rituri arhaice cu idoli și măști, turca, brezaia, unchiașii, moșii, călușarii, cucii, drăgaica, joimărițele etc., celebrau rodirea turmelor și a câmpurilor, privegherea morților, echinocțiile și solstițiile calendarului natural, trecerea anotimpurilor și mersul stelelor. Că jocurile cu măști capătă o intensitate mai mare în perioada sărbătorilor de iarnă este un lucru cert, deoarece această etapă marchează tăierea timpului, o criză legată de schimbarea anului.

În mentalitatea concretă a omului arhaic, începutul anului se leagă, în chip obișnuit de primăvară. Mai mult, iarna la popoarele cu climat rece a fost o perioadă de viață socială deosebit de intensă, plină de manifestări magico-religioase.

Georges Dumézil, plecând de la cercetări personale pe teren slav, arată că "în cele 12 zile de la Crăciun, apar ... diferite spirite subterane sau de pădure în formă de animale sau măști umane"³⁵. După Dumézil animalul cel mai important al deghizărilor era calul. Măștile însă, spune el, nu se reduc la cal, ele au fost de la început multiple, cu înțelesuri diferite. Autorul socotește măștile ca "genii ale timpului", demoni ai celor 12 zile intercalate între sfârșitul și începutul anului, pentru a asigura funcționarea normală a calendarului străvechi. Interpretările lui Dumézil sunt în general valabile și pentru spațiul românesc, pentru zona de care ne ocupăm.

Generalizând, ajungem la concluzia că marea majoritate a măștilor și firește cele mai vechi, o formează moșii, sub diferite denumiri. De aceea, credem, a fost ales și ca stăpân (gazdă) ce prezidează sărbătorile de iarnă, tot un moș, Moș Crăciun.

Gheorghe Mușu a demonstrat într-o manieră care elimină orice îndoială, originile tractice ale acestui personaj, probabil o străveche divinitate locală, legată de sărbătorile schimbării crugului anului, al trecerii de la un ciclu calendaristic la altul. Moș Crăciun ar fi fost, susține Mușu, o ipostază divină a "bătrânului soare", așa cum va fi fost el adorat de "oamenii pământului și al soarelui" adică geto-daci³⁶. Parțial suntem de acord cu afirmația lui Mușu. E posibil ca numele de Crăciun să fie în legătură cu soarele, mai precis cu focul care alimentează soarele "pe cale de stingere la solstițiul de iarnă" sau cu butucul "aprins solemn la această dată", dar afirmația că atributul de moș derivă din "bătrânul" soare e mai puțin plauzibilă. Moș Crăciun putea să fie și el o mască, o mască de moș ca multe altele de acest fel, ca înfățișare, dar care ascunde, și aici se deosebește net de celelalte, o divinitate protectoare cu rol de amfitrion, de arhetip, simbol al renașterii universului, a întregii naturi, un model mitic prin părerea că divinitatea (zeul = Crăciun) în anumite condiții rituale sau împrejurări sărbătorești apare în carne și oase sub forma unei măști oarecare printre oameni: zeul = Crăciun (soare) = Moș (mască).

În concepția poporului Moș Crăciun stă în capul mesei, fiind înconjurat de sfinți. El face parte din altă lume, însuși își dispută întâietatea (bătrânețea): "Moș Crăciun își cuvântale/ Dă-mi mie aist păhar/ Că io vă sunt moșu bun/ Cel mai bun și mai bătrân"³⁷.

Argumentul vechimii este un rezultat firesc al întâlnirii și rivalității dintre două lumi diferite, dintre două universuri culturale antagonice, creștin și mitic autohton.

Ceata de colindători îl acceptă în fruntea ei ca pe o divinitate, confuză de multe ori. El poate fi însuși Dumnezeu, pe care ceata îl aduce gospodarului la început de an, pentru a garanta, prin prezența sa concretă, belșug, sănătate, viață lungă sau un simplu personaj profan, care doarme în pat fiindcă s-a îmbătat: "Dar în pat cine-i culcat/ Ia Crăciunu-i mort de bat/ Și moartea-i cântă la cap/ Iara cucul la picioare"³⁸.

Aici poate să transpară și ideea unui ritual dionisiac. Moș Crăciun reprezintă o interesantă chintesență mitologică în care atributele sacre și profane se îmbină pentru a crea un personaj prin excelență autohton și, așa cum am mai spus, mai marele peste sărbătorile de iarnă, model mitic și ritualic al acestora. Observăm că în general măștile de tip uman reprezintă ipostaze ale moșilor, în virtutea cărei credințe rămâne de văzut. Moșii sunt spirite ale morților și în ideea cultului strămoșilor ei nu pot fi decât bătrâni, ipostaze ale unui zeu "un bătrân" al începuturilor.

Dar moșii pot simboliza și imaginea timpului decrepit sau a bătrânului soare obosit în ultimele zile ale anului și nu numai atunci (J. G. Frazer)³⁹. Ei mor spre a se naște, așa cum renaște și natura, depășind deci momentul de criză, trecând peste "îmbătrânire" și dobândind o nouă și fecundă tinerețe. "Ei mor și se nasc periodic, odată cu rimurile naturii, reprezentând fețele în permanentă schimbare ale binecunoscutului timp al eternelor reîntoarceri" (J. G. Frazer). Cercetătorul amintește de practicile magice de la sărbătorile focului și de la solștițiul de vară (23-24 iunie) la marea răscruce în cursa soarelui care "după ce s-a urcat zi de zi, tot mai înalt pe cer, se oprește și, de aici înainte, dă înapoi pas cu pas, coborând pe orbita cerească"⁴⁰.

NOTE

1. Brătulescu Monica, *Colinda Românească*, Ed. Minerva, București, 1981, p.23.
2. *Colinda păcurarului*, culeasă din Borșa, jud. Bihor, de la Meșter Ana, 77 ani, 1973.
3. inf. Bota Dumitru, 61 ani, 1978.
4. inf. Hicea Ioan, 81 ani, 1973, Călata, județul Cluj.
5. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană. Studiu de paleontografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1977.
6. Colindă din Cheresig, jud. Bihor, inf. Sonea Petru, 73 ani, 1973.
7. vezi și Mihai Coman, *Sora Soarelui*, București, 1983, p.45.
8. Colindă din Copăcel, jud. Bihor, inf. Vesa Ioan, 73 ani, 1981.
9. Colindă din Surduc, jud. Bihor, inf. Iancu Mihai, 40 ani, 1981.
10. Inf. Iancu Mihai, 40 ani, 1981.
11. Colindă din Borșa, jud. Bihor, inf. Meșter Ana, 77 ani, 1973.
12. inf. Roșu Maria, 49 ani, 1981.
13. vezi Herseni, *op. cit.*, p.269.
14. inf. Sonea Petru, 73 ani, 1973, Chersig, jud. Bihor.
15. inf. Bălănean Ana, 50 ani, 1978, Turhuța, jud. Sălaj.
16. Colindă din Băița de sub Codru, inf. Dumuța Ana, 53 ani, 1975.
17. Romulus Vulcănescu, *Mitologie romană*, Ed. Academiei, București, 1978, p.373.
18. Colindă despre Meșterul Siminic, inf. Dumuța Ana, 53 ani, 1975, Băița de sub Codru.
19. Idem.
20. Colindă din Panticeu, jud. Cluj, inf. Pop Ileana, 60 ani, 1986.
21. Idem.
22. vezi și O. Buhociu, *Folclorul de iarnă. Ziorile și poezia păstorească*, Ed. Minerva, București, 1979, p.127.
23. Vulcănescu, *op. cit.*, p.375.
24. Jan de Vries, *La religion des celtes*, Paris, 1963, p.184-186.
25. Colindă din Panticeu, jud. Cluj, inf. Pop Ileana, 60 ani, 1986.
26. J. G. Frazer, *Creanga de aur*, vol. V, BPT, București, 1980, p.149,155.
27. Colindă din Ilia, jud. Hunedoara, inf. Duma Emilia, 46 ani, 1981.
28. inf. Meșter Ana, 77 ani, 1973.
29. Brătulescu, *op. cit.*, p.86.
30. Buhociu, *op. cit.*, p.123.
31. Meșter Ana, 77 ani, 1973.
32. Herseni, *op. cit.*, p.310.

33. Ibidem, p.222.
34. Nicolae Bot, *Șezătoarea în zona Năsăudului*, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Cluj Napoca, 1968, p.306-346.
35. G. Dumézil, *La probleme des centaures. Etude de mythologie comparé - europenne*, Paris, 1929.
36. Gh. Mușu, *Zei, eroi, personaje*, București, 1971 și *Mitologia tracilor*, București, 1982.
37. Colindă din Ciucea (Vânători), inf. Vulturar Ioan, 60 ani, 1978.
38. Colindă din Panticeu, jud. Cluj, inf. Pop Ileana, 60 ani, 1986.
39. vezi J. G. Frazer, *op. cit.*, p.15.
40. Ibidem, p.5.

Solar Symbols in Romanian Christmas Carols from Transylvania

- abstract -

This work tries to explain the archaic character of the Romanian carols by the presence of the solar symbols, the old motives, born at the same time as the appearance of the primitive social forms.

Among these we mention: The sun's sister, the circle, the enclosure, the magic whistle, the flock, of the sun, the stag, the hawk, the horse, the ox, the apple, the masques.

As it is already known, the religious folklore develops at the same time with the mythic folklore in subsystems of myths. Consequently Christianity could sometimes be superposed on the solar cult which is sometimes replaced, assimilating certain old rites and rituals. So it existed a rivalry between the two different worlds, between the two antagonistic cultural universes, the Christian and the autochthonous mythic ones.

My work wants to point out the rural origin of the carols which present Christmas and New Year holidays in a special way, different from church teaching. It is a plain naive religious concept of the peasants who interpret the Bible according to their own condition of life.

TERMINOLOGIE AGRARĂ ÎN MEHEDINȚI

Prezentarea de față este rodul unei cercetări întreprinse într-un număr de optsprezece localități ale județului Mehedinți. Zece dintre ele sunt așezate în partea muntoasă a județului, la extremitatea sa nord-vestică, fiind componente ale comunei Isverna¹. Celelalte opt localități formează comuna Butoiești², din zona colinară a aceluiași județ.

Exploatarea spațiului agro-pastoral în cele două grupuri de sate luate în studiu prezintă particularități distincte. Ele rezultă din deosebirile de relief, climă, sol etc.

În primul eșantion de sate, așezate pe valea Coșiusteii, ocupația de bază a locuitorilor a fost creșterea animalelor, ponderea culturilor agricole în economia rurală ocupând un loc secundar. Astfel, suprafața de teren arabil reprezenta abia 26,9% din totalul suprafeței agricole a comunei, în timp ce pășunile și fânețele naturale ocupau 65,6%³, așa încât numărul mare de animale crescute în anul 1971 în întreaga comună nu este deloc întâmplător (1169 bovine, 630 ovine, peste 6800 păsări)⁴.

Deasupra stâncilor solul este mai ales nisipos⁵, în schimb în luncă el este lutos⁶. Agricultură practică aici este în mare măsură dependentă de creșterea animalelor, care îi asigură îngrășământul atât de necesar ameliorării calității slabe a solului, situație ce caracterizează în general așezările de altitudine, cu văi înguste și adânci, cu pante repezi de pe care solul fertil este spălat cu ușurință de intemperii. Terenurile din luncă, ceva mai fertile, sunt folosite ca fânețe, care în graiul local se numesc "livade"⁷. Terenurile de cultură sunt însă situate cu precădere pe înălțimi. La fel se proceda și în urmă cu mai bine de 100 de ani, după cum arată Ion Ionescu de la Brad: "Locurile de hrană sunt pe înălțimi în pământuri pietroase și în lunca Coșiusteii, dar în luncă se află mai multă fâneată din cauză că moșenii cultivatori de aici se dedau foarte mult la păstorie și se îngrijesc a face nutreț bun pentru vite"⁸.

Obținerea de terenuri noi de cultură se făcea, la fel ca în multe alte părți, pe seama pădurii, prin "curătură": se tăiau copacii, lemnul obținut fiind folosit la foc sau în construcții, iar rădăcinile erau lăsate să putrezească timp de câțiva ani, după care se scoteau și se putea ara. Locul rezultat în urma acestui procedeu se numea, în graiul

locului, "câmpeliște". În legătură cu efectul păgubitor pe care l-au avut asupra ecosistemului abuzurile făcute de moșneni în tăierea pădurilor mehedintene, iată tabloul - poate puțin cam sumbru - prezentat de Ion Ionescu la mijlocul secolului trecut: "Pădurile s-au tăiat și s-au ars pentru a lărgi domeniul plugăriei, însă în munți mai cu seamă curăturile sunt mai puțin folositoare decât pădurile. În munți se strică pădurile tăindu-le numai pentru a hrăni vitele cu frunzele copacilor. Golurile rămase descoperite după stricarea pădurilor au devenit o adevărată calamitate prin schimbarea ce au adus în clima și pământul județului. Apele au secat, vânturile bat fără nici o piedică și pământurile cele nisipoase au devenit arzătoare. Curăturile făcute în pădurile de pe costișe din regiunea munților nu țin decât numai doi sau trei ani, țărâna se spală de ploi și în locul cultivabil rămâne stânca care nu aduce nici un folos"⁹.

În mare măsură curăturile se făceau în scop pastoral. Localnicii motivează: "era gras locu' și se făcea iarbă bună"¹⁰. În cazul în care terenul era menit cultivării plantelor, se începea cu cartofi (numiți "crâmpei"), se continua în anul următor cu porumb, apoi cu grâu sau secară, ca să se mai "direagă" locul și din nou cu porumb "¹¹. Pe la începutul secolului nostru, se continua în acest mod cultivarea parcelei timp de 7-10 ani, apoi terenul devenea "livadă" de fân pe o perioadă de 4 -6 ani, după care se relua ciclul de cultură¹². Astăzi, pe un lot se cultivă porumb timp de mai mulți ani, apoi se seamănă ovăz "ca să-l mai direagă". S-a renunțat la cultivarea grâului din cauza slabei productivități¹³. Preocuparea pentru obținerea cât mai multor furaje se reflectă și în practicarea așa numitelor "ogoare de livezât"¹⁴ pe care, la zece zile după recoltarea cerealelor (grâu sau secară mai demult, ovăz de primăvară mai recent), coscau iarbă. Cu toată rotația culturilor, pământul necesita fertilizarea cu gunci de grajd, care se transporta cu carul cam prin 10 aprilie pe locul destinat a fi cultivat cu porumb, iar acolo era "prânzit" (împrăștiat) cu grebla. Terenul se lucra abia în primăvara următoare, când se ara și se puneau porumb¹⁵. Cele mai multe terenuri arabile sunt situate pe înălțimi, la distanțe mai mari de vatra satului. Pentru asigurarea unei minime eficiențe a acestor terenuri era nevoie de prezența oamenilor și animalelor. Cei mai mulți gospodari din aceste părți au "conace"¹⁶ la Cerna, Polom, Paltin. Conacul este compus din "sobă" (cameră) și "casă" (bucătărie), apoi "șop" (șopron), "obor" (staul), "palancă" (adăpost pentru oi sau vaci) și "grajd" pentru vite¹⁷. În perioadele de aglomerare a muncilor agricole, întreaga familie se muta la conac. În timpul iernii, animalele sunt hrănite cu nutrețurile strânse de pe pajiștile din jur, iar gunoiul provenit de la ele se utilizează la fertilizarea terenurilor ce urmează a fi însămânțate. După cum arată același Ion Ionescu¹⁸, în secolul trecut oamenii din Isverna își gunoiau ogoarele timp de un an întreg înainte de însămânțare. În locurile mai apropiate de vatra satului, de unde

se poate veni seara cu vitele acasă, oamenii și-au construit doar "palânci" (adăposturi) pentru vite, unde se consumă pe loc furajele strânse în timpul verii. Aceste palânci sunt acoperite cu frunze de ferigă sau cu "tor" (rămășițe de fân). Dacă pâna la sfârșitul secolului trecut cerealele cultivate erau mai numeroase: grâu, secară, ovăz, porumb, orz - acesta din urma servind și la hrana oamenilor în anii săraci¹⁹ - treptat, pe măsura sărăcirii ogoarelor, s-a renunțat în parte la unele culturi ca grâul, secara etc., în schimb câștigând o pondere tot mai mare cultura cartofilor, mult mai potrivită condițiilor pedoclimatice. În timpurile mai recente, când pâinea se putea procura de la magazinul sătesc, s-a renunțat la aceste eforturi, de multe ori ineficiente, păstrându-se în culturi cartofii, porumbul, ovăzul, apoi napii, bostanii, varza și altele.

În legătură cu uneltele agricole, în Isverna și satele din jur se mai păstrează amintirea vagă a plugurilor mixte confecționate pe plan local, având următoarele părți componente: "grindei", "coarne", "trupiță", "talpă", "corman" (din lemn) și "fier lat", "fier lung", aparținând tipului asimetric, cu corman fix. Mai târziu, trupițele - făcând corp comun cu cormanul - au început să fie confecționate din fier la fabrica din Jimbolia și vândute de negustorii ambulanti. La 1868, existau în întreaga plasă Cloșani "ca la 40 de pluguri"²⁰, deoarece mulți agricultori încă își mai lucrau ogoarele cu sapa²¹. La sfârșitul secolului XIX situația era mai bună. La un număr de zece sate, Marea Dicționar Geografic înregistra 90 de pluguri²². După ce semănau porumbul sau grâul de primăvară, mărunțeau pământul cu grapa de mărăcini. Porumbul se prășește de doua ori (al doilea prășit se mai numește și "moșiroit). Puținul grâu de primvară ce se cultiva în trecut era secerat abia în a doua jumătate a lunii august, apoi era treierat pe "arie" cu calul, vânturat cu "lopata", apoi se dădea pe deasupra cu "măturica" confecționată din crenguțe de mesteacăn sau pelin. Porumbul se culege în a doua jumătate a lui septembrie²³ cu tot cu "giză" (pănuși), care se vor "gisădi" (curăța) acasă, iar "drugile" (știuleții) se vor "geura" (curața de boabe) cu "geurătoarea" și va rămâne "glod"-ul (coceanul).

În al doilea eșantion de sate, așezate la marginea de est a județului Mehedinți, de-a lungul râului Motru, afluent al Jiului, ocupația de bază a locuitorilor a fost agricultura, după cum indică și ponderea terenului arabil. Astfel, acesta reprezenta 76,6% din suprafața agricolă, la care se adaugă 7,8% vii și livezi, în timp ce pășunile și fânețele naturale ocupau 11%²⁴. Suprafața relativ restrânsă a pășunilor și fânețelor nu ar justifica numărul mare de

animale, care trebuie explicat și pe seama nutrețurilor cultivate. Astfel, în anul 1971, erau înregistrate în cele opt sate 1219 bovine, 1524 porcine, 2285 ovine²⁵.

Sistemul de agricultură tradițional practicat în acest grup de așezări era cel cu *ogor verde*, în cadrul căruia alternanța culturilor era următoarea: dacă un om avea, să zicem, 15 pogoane, semăna 7 cu grâu (a), 7 cu porumb (b), unul cu lucernă (c). Pe tarlaua cu grâu (a), după secerat, se făcea "întorsura miriștii" (se ara miriștea) și se lăsa ogorul "întors" până în primăvara următoare când îl "ara" și semăna porumb. Pe parcela cultivată inițial cu porumb (b), după culesul acestuia se ara în aceeași toamnă și se punea grâu. Aceeași tarla se putea semăna cu grâu doi ani consecutiv, trebuia însă ca miriștea să fie "întoarsă" și gunoită imediat după seceriș pentru a beneficia cât mai mult de ploile de toamnă, apoi locul se ara din nou și se semăna. Pe pogonul semănat cu lucernă (c), aceasta se recolta timp de 7 - 8 ani, după care locul era "întors" (arat) și cultivat cu cereale.

Trifoi se semăna mult mai puțin decât lucerna, care putea să dea o recoltă mai îndelungată. Pentru a câștiga timp, după mai mulți ani de alternanță porumb-grâu, oamenii obișnuiau să semene lucerna peste grâul abia răsărit, fără ca sămânța să fie îngropată. În anul următor, lucerna rămânea în miriște și, dacă nu era secetă, se putea cosi încă în același an. Fânațul - numit și aici "livade" - nu intra în rotație în cadrul acestui sistem de agricultură. Vitele se pășunau pe "ogașe", tăieturi de la marginea pădurii, căci satele din această arie nu dispuneau de pășune.

Mai demult, pământul se ara cu plugul tras de 4 -6 boi²⁶, de aceea vecinii sau rudele erau nevoiți să se asocieze, aducând fiecare animalele sale de tracțiune pentru a-și ușura munca. Expresiile folosite mai frecvent cu ocazia încheierii unor astfel de învoieli erau: "Hai să băgăm în plug" sau "Bagi cu mine în plug?"²⁷ Plugul de care își mai amintesc informatorii era cel semi-industrial având "roate", "proțap", "grindei", "coarne", "nadă" (talpa din lemn) și "fier lat", "fier lung", "trupita" (din fier), înlocuit, la începutul secolului nostru, de cel industrial, confecționat în întregime din fier. La sfârșitul secolului XIX, în satele din zona colinară ce au făcut obiectul cercetării noastre, existau un număr de 160 de pluguri, corespunzătoare celor 875 de case²⁸. În urma plugului, semințele erau aruncate de un membru al familiei sau, în lipsa acestuia, de un "pogonici" angajat în acest scop. Grâul se putea semăna nu numai "sub grapă", ci și "sub brazdă", înainte de efectuarea arăturii. Informatorii declară că cea de-a doua modalitate era mai avantajoasă, căci, în cazul unei ierni aspre, semințele erau apărute de îngheț. Porumbul se semăna mai demult făcându-se cuibul cu ajutorul unui par²⁹, formându-se rânduri la interval de trei brazde. După ce răsărea, porumbul era "prăsit" printre "răstavuri" (distanțele dintre rânduri) cu ajutorul plugului (nu era

nevoie ca brazda să fie răsturnată. După circa trei săptămâni se executa cel de-al doilea prășit, "copăitul", cu plugul sau cu rarița.

După tăierea grâului cu secera, "otcos"-ul (mănunchiul) se arunca în urma secerătorului, mai multe mănunchiuri formând un "polog"; apoi se legau snopii, se făceau "jumătățile" și "clăile" pentru tot satul. Într-o zi se puteau treiera două care de snopi. Unul, doi sau trei cai călcau spicele în același timp. Când se termina un "vrau" (un rând de treierat), paiele erau luate deoparte și, dacă vântul era prielnic, se strângea grâul și se vântura cu lopețile; dacă nu, se făceau grămezi de *vrauri* și se vânturau mai târziu, când începea să bată vântul.

Porumbul se strângea cu "foi" (pănuși) și se "curăța" acasă. "Cocenii" (tuleii) se tăiau cu securea, se legau în "snopi" (sau erau uscați). Acasă se făceau "turle" în formă conică, constituite din 3-6 "brațe". Se făceau și "pătuiace" (turle mai mari) suspendate în duzi.

NOTE

1. Ele sunt, în ordine alfabetică: Busești, Canicea, Cerna-Vârf, Drăghiești, Giurgiani, Isverna, Nadanova, Seliște, Stoieni și Turtaba.
2. Arginești, Buicești, Butoiești, Gura Motrului, Jugastru, Pluta, Răduțești, Tântaru.
3. Față de 910 ha teren arabil, existau 2218 ha pășune și fânețe naturale, la un total de 3377 ha suprafața agricolă. Suprafața ocupată de păduri nu este specificată. Cf. *Localitățile județului Mehedinți*, Oradea, f.a., p.174.
4. Ibid.
5. Ion Ionescu, *Agricultura română din județul Mehedinți*, București, 1868, p.55-56, 406.
6. Ibidem, p.56.
7. Inf. Nicolae Stoian, n.1910, cătunul Stoieni.
8. Ion Ionescu, *op. cit.*, p.406; pentru cazuri asemănătoare în Transilvania, vezi în special R. Vuia, *Dovezile etnografice ale continuității*.
9. Ion Ionescu, *op. cit.*, p.128-129.
10. Inf. Nicolae Stoian
11. Idem.
12. Inf. Vasile Surdu, n.1891, Cerna-Vârf; Nicolae Stoian. De remarcat este diferența de "durată" a cultivării neîntrerupte dintre relațiile lui Ion Ionescu (2-3 ani) și informațiile celor vârstnici (7-10 ani). E adevărat că Ionescu se referă la "curăturile de pe costișe" mai expuse acțiunii de spălare.
13. "Pământurile au sărăcit și grâu nu se mai face", declară Vasile Surdu din Cerna-Vârf.
14. Idem.
15. Idem.
16. Echivalente cu "sălașele", "casele în câmp" etc. din alte zone.
17. Inf. Nicolae Stoian, Vasile Surdu, Ion Giurgica, n.1929, Giurgiani.
18. Ion Ionescu, *op. cit.*, p. 406: "Îngrășarea se face în chipul următor: iarna fiecare om duce de iermeaza vitele sale dându-le nutrețul pe ogoarele acoperite cu zăpadă și mutându-le din loc în loc ca să se îngrășe tot locul. Topindu-se zăpada, îngrășarea intră în pământ. Vara următoare se țin vitele tot pe locul îngrășat și tocmai după ce trece un an seamăna pământul îngrășat."
19. Ibid., p.124
20. Ibid., p.333
21. Ibid.: "Plugăria este atât de dificilă în munți, încât mai toate ogoarele sunt lucrate numai cu sapa." (p.333); ogorul se seamăna întâi și apoi se săpa căci pe aici puține pământuri se ară; la capătul ogorului se îngroapa samănta (p.406).
22. *Marele Dicționar Geografic al României*, vol. II, București, 1899, p.92.
23. Inf. Nicolae Stoian, Vasile Surdu; cf. Ion Ionescu, *op. cit.*, p.406.

24. Din totalul de 4147 ha suprafață agricolă 3180 ha este teren arabil, 460 ha pășuni și fânețe naturale, 327 ha vii și livezi. Cf. *Localitățile județului Mehedinți*, p.97, 99.
25. *Ibid.* , p.99.
26. Inf. Gheorghe I. Gherghinoiu, n.1907, *Jugastrul Vechi*.
27. Inf. Gh. Gherghinoiu; cf. si Tudor Pamfile, *Agricultura la români*, Bucuresti,1913, p.46-47.
28. *Marele Dictionar Geografic al României* , p.92.
29. Inf. Gheorghe Gherghinoiu. Cf. T. Pamfile, *op. cit.* , p.69-70, pentru satele de șes din Muscel; Frederic Damé, *Încercare de terminologie poporană*, Bucuresti,1898, p.61.

GLOSAR *

1. *arie* locul unde se treiera grâul; (I, B.); <lat. area
Termen general folosit pe întreg teritoriul țării
2. *bodie* căpiță de fân făcută în jurul unui par (I); < ung. baglya
(Al. Bocănețu, *Terminologia agrară în limba română. Studiu filologic - istoric - cultural*, extras din "Codrul Cosminului", 1925, Cernăuți, 1926; apud. Tiktin
3. *câmpeliște* locul rezultat după tăierea pădurii (I.);
Din câmp (< lat. campus) + suf. -el, -iște
4. *claie* grămadă mai mare de fân (I, B.); < bulg., sb. kladnja
Termen general în toată țara
5. *coarne* coarnele plugului (I., B.); < lat. cornu
6. *cocean, -eni* tuleu, -i (I., B.); < bulg. kocan, sb. kocanj
Cuvânt destul de răspândit (vezi T. Pamfile, *op. cit.*, p. 87;
Fr. Damé, *op. cit.*, p. 63)
7. *conac* casă și construcții anexe în hotarul satului, "la munte" (I.);
< tc. konac
Un sens mai vechi al cuvântului: "popas, loc de popas" ceea
ce pare a se apropia mai mult de sensul nostru decât de cel al
conacului boieresc
8. *copăit* prășila a doua a porumbului (B.) Probabil < magh. Kopálni
La Butoiești este influența transilvăneană
9. *copiță, -tăle* grămadă mai mică făcută la adunatul fânului, atât cât se poate
lua odată cu furca (B.); termenul literar este *căpiță*; <bg.
kopica, cu influența cuvântului *cap*. Varianta din Butoiești e
mai apropiată fonetic de termenul bulgar # Tiktin îl derivă din
kopyto (cf. Al. Bocănețu, *op. cit.*, p.91)
10. *coș* construcție executată din împletitură, servind la păstrarea
porumbului (I.); < sl. kosi
Pare a fi influență ardelenască sau bănățeană. În Oltenia se
folosește termenul *pătul*
11. *crâmpel, -ei* cartof (I.); variantă regională a cuvântului *crumpenă, -ene*
< sb. krumpir (< germ.); Al. Bocănețu, *Terminologia agrară în limba română. Studiu filologic - istoric - cultural*: extras
din "Codrul Cosminului", III, Cernăuți, 1929 este de părere că
crumpene <germ. grundbirne, grumpirren > rom. crumpin,

* I = ISVERNA

B = BUTOIEȘTI

- crumpel, crumpene etc. ; apud. Tiktin
12. *curătură* acțiunea de tăiere a copacilor și curățire a terenului în vederea folosirii lui (I., B.)
13. *a curăți* (1) a îndepărta pănușele de pe știuleți (B.); < lat. curare
14. *a curăți* (2) a îndepărta boabele de pe știuleți (B.); < lat. curare
15. *a curăți* (3) a lăzui (B.); < lat. curare
16. *cute* gresie pentru ascuțit coasa (2); <lat. cos, -tis (Ac. cotem) general în Transilvania., Banat (vezi T. Pamfile, *op. cit.*, p.137; Fr. Damé, *op. cit.*, p. 37)
17. *dălmă* fâșie de pământ ce desparte două ogoare (B.)
Din *dâmb* (< magh. domb) + *gâlmă* (sl. chlumu)
Notat de Pamfile, p.119
18. *a direge* a îmbunătăți calitatea pământului prin gunoie sau lăsându-l un timp necultivat, sau semănând trifoi, lucernă (I.); < lat. dirigere
Termen de influență transilvăneană
19. *drugă* știulete (I., B.); sb. druga
Pamfile, *op. cit.*, p. 88; Damé, *op. cit.*, p. 63; C. Cohuț, M. Vulpe, *op. cit.*, p.236
20. *fier lat* brăzdarul plugului (I., B.); fier < lat. ferrum
lat < lat. latus
foarte general
21. *fier lung* cuțitul plugului; fier < lat. ferium; lung <lat. longus
foarte general
22. *foi* pănuși (B.); foaie < lat. folia
Pamfile, p. 88; Damé, p. 63
23. *a geura* a îndepărta boabele de pe știulete (I.); etimologie necunoscută; ar putea fi un derivat de la *ghiară*, care e autohton; (I. I. Russu, *Din trecutul păstoritului românesc*, în AMET pe anii 1957 -1958, Cluj,1958, p.141
24. *a gisădi* a îndepărta pănușile de pe știulete (I.); etimologie necunoscută
25. *giz, giză* (pl) pănuși (I.); etimologie necunoscută
26. *glod* știulete de pe care s-au îndepărtat boabele (I., B.); Damé, p.63; la Pamfile, p.89: glodari = "știulete pipernicit" (Oltenia)
27. *grapă* considerat cuvânt din substratul pre-roman, autohton după I. I. Russu, *Elemente autohtone în terminologia ocupațiilor în AMET*, 1959 -1961, Cluj,1963, p. 27
28. *gresăre* gresie pentru ascuțit coasa (B.)
comp. alb. gëresë
cuvânt autohton: I.I. Russu, *op. cit.*, p. 30
Pamfile, *op. cit.*, p.127; Fr. Damé, *op. cit.*, p. 37

29. *grindei* din *grindă* + suf. *-ei* (comp. bg. gredel, sb. gredelj)
30. *hambar* ladă pentru păstrat cereale; < tc. ambar "magazin, depozit"; general răspândit
31. *holdă* lan de grâu (I.); <magh. hold "jugăr", Al. Bocănețu, *op. cit.*, p. 14, crede că *holdă*, *lan*, *maldăr* provin din latina medievală și au pătruns uneori prin intermediul magh. / polon.
32. *hotară* hotar < magh. hotár + comuna <fr. commune (I.)
(*hotaru'*, Nicolae Drăganu e de părere că *hotar* a intrat în limbă
comună) prin mijlocire slavă
33. *izlaz* pășune (B.); <bg. izlaz; Al. Bocănețu îl derivă din sl. izlazu; frecvent întâlnit în Țara Românească și Moldova; Pamfile, p. 151; Damé, p. 55
34. *întorsura* arătura de după secerat; pământul se lasă "întors" până
miriștii primăvara, când se pune porumb (B.)
Din *întors* + suf. *-ură*
întors < a întoarce < lat. intorquere
miriște < bg. mcriste
La Pamfile, p. 69: "întorsură" (Mold.);
Damé, p. 61: "întorsură"
35. *leauri* constr. anexe dintr-o gospodărie (B.)
Folosit și în Dolj (inf. C-tin. Popa)
36. *livade* fânaț; <bg. livada, ucr. levada
Pamfile, p. 151: fânul a fost lăsat să crească prin livezile de pomi și prin extensiune s-au numit *livadă*, *livade*, *fânaț* propriu-zis
37. *loc întors* Nu l-am găsit consemnat nicăieri
ogor (arat cu câteva luni înainte de semănare) (I.)
loc < lat. locus
a întoarce < lat. intorquere
38. *lopată de* vânturească;
vânturat lopată <sl. lopata
a vântura < lat. ventulare
Pamfile, p. 212; Damé, p. 36
39. *magazie* construcție pentru păstrarea cerealelor (B.);
< ngr. magazi
40. *mătasă* mătasea porumbului (B.) (I.)
comp. lat. metaxa
termen general
41. *măărică* mătură din mesteacăn sau pelin care se folosește la treieratul
păioaselor. Diminutiv al lui *mătură*; considerat termen autohton de I. I. Russu

42. *mustață* < lat. * mustacea
Pamfile, *op. cit.*, p. 88: mustăți (jud. Neamț);
Damé, *op. cit.*, p. 56: mustăți / țepi (la spicul grâului)
43. *nadă* talpa plugului (B.); etimologie necunoscută;
Pamfile, p. 34
44. *ociog* știulete nede dezvoltat, verde (B.); etimologie necunoscută;
neconsemnat în literatura de specialitate
45. *ogaș* teren din marginea pădurii folosit pentru pășunarea animalelor,
tăietură (B.);
<magh. vágás> uăgaș> ogaș
În Transilvania = "urma lăsată de roțile unei căruțe într-un
pământ moale"
46. *ogor* (1) loc arat cu câteva luni înainte de semănare (B.); < bg., sb. ugar
47. *ogor* (2) miriște nearată, loc cu grâu (I.); loc pe care a fost porumb (B.);
< bg., sb. ugar
48. *ogor de livezat* loc semănat cu păioase care se cosește la zece zile după
seceratul acestora (I.)
49. *otcos* brazdă de fân (I.); < sb. otkos; <ot (=din) și kositi (= a cosi)
Pamfile, p.154 (Oltenia); Bocănețu, p.13? (Banat)
50. *palancă* adăpost de iarnă pentru vaci (I.); etimologie necunoscută
51. *pământul satului* (I.) hotarul satului; p. <lat. pavementum
pământul comunal (B.) sat < lat. foosatum
comunal din *comună* < fr. commune
52. *pătuia* tulei de porumb puși în dud pentru iarnă (B.)
Probabil diminutiv de la *pătu*
!!! Nu suntem de acord cu etimologia propusă de *Dicționarul limbii române moderne*;
din *pat* + suf -ui + -ac
Pamfile, p. 164
53. *pătu* construcție pentru păstrarea porumbului(B.);
< lat. patibulum;
Pamfile, *op. cit.*, p. 221; Damé, *op. cit.*, p. 62
54. *plast* căpiță de fân (B.); <sb. plast
Pamfile, p.158: plastă: "grămadă mare de fân, în care intră 7-12
porcoai" (după Tuțescu, *Taina aлуia*, p.107)
55. *pogonici* om care pune boabele după plug în lipsa unui membru al
(pogoniș) familiei; (B.); < bg., sb. pogonic
Pamfile, p.51: cel care mână boii la arat
56. *polog* brazdă de fân; mai multe mănunchiuri de grâu secerat (B.);
< bg., sb. polog

- Pamfile, p.153: "Prin unele părți din Țara Românească și Oltenia brazda (de fân) se numește polog"
57. *poloage* Damé, p.56: "Grâul secerat se pune în *mănunchie* sau *poloage*"
iarbă tăiată și neadunată (B.)
pentru etimologie vezi *polog*
58. *porșor* Pamfile, p.153 -154: "iarba sau fânul cosit dar neadunat, ci lăsat brazde"
grămadă mică la adunatul fânului (I.);
din porc < lat. *porcus* + suf. *-(u)șor*
același sens la Pamfile, p.158; Damé, p. 37
59. *răstăv* fâșie de pământ ce desparte două proprietăți; șantul care se formează în mijlocul parcelei atunci când se ară în lături (B.);
< bg., sb. *razor*
În Transilvania termenul e general și are primul din cele două sensuri. La Butoiești, pentru primul sens e folosit mai mult dilmă
60. *roate* roțile plugului (I., B.); roată < lat. *rota*
61. *slog* fâșie de pământ care desparte două ogoare (răzor) (I.);
< sb. *slog*
cuvântul are circulație redusă
62. *sop* șopron în care se țin mieii primăvara, la conac (I.)
variantă a lui *șop* < germ. *Schoppen*
63. *tor* rămășițele de fân nemâncate de oi (I.); Bocănețu propune
< lat. *torium* (*op. cit.*, p. 9); etimologia pare mai probabilă decât cea din dicționar: bg. *tor* "gunoi de vite";
Torul se folosește la Isverna pentru acoperirea palâncilor de la conace, în loc de ferigă, prin care apa trece mai ușor. Deci nu e vorba de "gunoi"
64. *tulean, -eni* ceea ce rămâne în porumbiște după tăierea porumbului (I., B.);
Weigand a propus < bg. *tuli* (apud. Bocănețu, *op. cit.*, p.105);
Pamfile, p. 87; Damé, p. 63
65. *turlă* 3-6 "brațe" de tulei așezați pe porumbiște în forma unui con,
pentru a se usca (B.)
etimologie necunoscută
66. *vrau* cantitate de semințe și pleavă treierată odată cu caii; se strânge
la par dacă urmează să fie vânturată sau se scoate deoparte
când nu bate vântul; variantă a lui *vraf* < sl. *vrahu*;
folosit frecvent în Oltenia, Muntenia și Moldova.

Agrarian Terminology in Mehedinți

- Abstract -

This presentation is the result of the research into a number of 18 localities of Mehedinți district. Ten of them are placed in the northern - western extremity, with mountaineous relief, being components of Isverna. Others eight forms Butoiești from the hilly zone of that district.

The exploration of the agro - pastoral space in the two groups of villages presents distinct particularities. They results from differences of relief, climate, soil etc.

There are two main categories of soil: the sandy soil and the clayey soil. The agriculture practiced here is dependent on the animals' growth. The grounds from river meadow, more fertile, are used as hayfields, which in the local idiom is named "livade". The grounds of culture are situated on the heights.

Many arable grounds being placed at long distances of the precincts of the village, the householders were arranged "conace" for them and for their animals.

The work is followed by a glossary of local terms. There are revealed the similarities between Mehedinți idiom and Banat idiom, due to ancient forms of economic and social life, the neighbourhood with Banat, the movements of population from Transylvania to Muntenia and Oltenia. It prevails the words of Latin origin and then Slav or Serbian, Bulgarian origin.

PLATA VĂMILOR ÎN DEPRESTIUNEA BĂII MARI

Moartea și ce va fi după ea, o temă de meditație care a preocupat dintodeauna și în toate locurile pe oameni.

Având în vedere că plata vămilor este, după unii, un obicei strâns legat de învățătura creștină, iar după alții este o preluare a unor rituri păgâne, în lucrarea de față am încercat să analizăm fenomenul și să tragem unele concluzii în acest sens. De asemenea, am ales pentru studiu sate care au fost supuse mult mai profund transformărilor datorită influenței orașului, atât prin apropiere, cât și prin faptul că foarte mulți locuitori sunt navetiști.

Din punctul de vedere al oricărui credincios moartea, ca fenomen biologic, înseamnă încetarea funcțiilor corpului material, care a fost gazda efemeră a sufletului imaterial și nemuritor. În momentul în care intervine moartea, sufletul se desparte de trup și începe o nouă existență.

Moartea, care înseamnă sfârșitul vieții pământene, nu este privită de oameni în același fel. Pe unii îi îngrijorează, pe alții îi înspăimântă, iar pentru unii reprezintă o ușurare. Din punctul de vedere al învățăturii creștine, moartea înseamnă o trecere spre o nouă viață, fiind un lucru firesc și care ar trebui să constituie o bucurie pentru fiecare, având în vedere trecerea sufletului într-o fază de comuniune deplină cu Creatorul. Dar, chiar și din acest punct de vedere, moartea poate deveni înspăimântătoare, aceasta datorită faptului că imediat după moarte urmează și judecata particulară* a faptelor săvârșite în viață, judecată la care nu toți pot să se prezinte și să dea seamă, fără teamă.

Unii Sfinți Părinți și scriitori bisericești au încercat să arate în mod amănunțit cum se face această judecată particulară, ceea ce a dat naștere la învățătura despre Vămile Văzduhului, învățatură care nu a ajuns să aibă caracter de dogmă, dar care a dat posibilitatea individului de a-și imagina cum va fi judecat imediat după moarte. Cea mai cunoscută lucrare referitoare la aceste vămi este cea scrisă în sec. X, la Constantinopol, de către un ucenic al

* *judecata particulară*. Învățătura creștină prevede judecarea faptelor vieții imediat după moarte și ispășirea lor prin trimiterea în Iad, de unde poți fi salvat la Judecata de apoi, dacă faptele nu au fost foarte grave.

Sfântului Vasile cel Nou și care a devenit un adevărat cod de comportament creștin. Învățătura despre Vămile Văzduhului se constituie într-o fereastră prin care omul încearcă să privească în "lumea de dincolo" în spiritul învățaturii creștine.¹ Ea a influențat puternic, probabil, mentalitatea medievală din spațiul sud-est european, unde a găsit un teren prielnic, fiind cunoscute tradițiile popoarelor de aici în ceea ce privește cultul morților. Lucian Blaga remarcă că, observând cu atenție satul sud-est european, ai "sentimentul unei deplasări prin veacuri până în preistorie".²

Învățătura creștină prevede că singura posibilitate de trecere a acestor vămi, care de fapt se confundă cu judecata particulară, este de a nu păcătui sau, dacă totuși păcatul a fost făcut, să mărturisești cu curaj și părere de rău păcatele la spovedanie. Cei rămași, însă, se simt datori să ajute sufletul celui plecat spre veșnicie pentru a trece prin aceste vămi. De altfel, marea majoritate a informatorilor fac o diferențiere netă între vămi și judecată.

Între practicile populare legate de trecerea vămilor se numără și punerea banilor în mormânt, pe care unii o consideră o preluare a unor practici magico-religioase precreștine, legate de plata luntrașului Charon la trecerea Styxului. Totodată din cercetările arheologice nu reiese de exemplu că la daco-geți ar fi existat obiceiul punerii unei monede în mormânt.³ Sunt însă destul de numeroase descoperirile arheologice din perioada feudalismului timpuriu, din diferite părți ale țării, în care se găsesc în morminte monede. Unii cercetători consideră că tocmai faptul că se găsesc mai multe monede poate exclude funcția lor de plată la trecerea Styxului. Credem însă că la început obiceiurile creștine se împleteau cu cele păgâne și că în final a trece o apă sau mai multe, a trece o punte sau mai multe, pentru ornul de rând nu reprezenta o diferență prea mare. Spunem aceasta și pentru faptul că, atunci când am întrebat cum își imaginează aceste vămi, informatorii le menționau ca pe niște punți peste ape sau râpe.

În concepția populară, moartea nu marchează sfârșitul definitiv, ci doar despărțirea celui decedat de familie și trecerea lui într-o lume nouă, mai bună pentru o existență veșnică. Această trecere, însă, nu poate avea loc oricum, ci după reguli care trebuiesc respectate, atât pentru a nu avea urnări nefaste asupra celor rămași, cât și pentru a ușura trecerea și integrarea celui plecat în noua lume.

Conform cu învățătura creștină, imediat după despărțirea de trup, sufletul este luat de îngeri și ridicat la cer. Drumul este însă presărat cu vămi păzite de demoni, unde fiecare este obligat să răspundă pentru greșelile din timpul vieții pământene. Acești demoni au fost inițial îngeri, dar, pentru faptul că au fost aliații lui Lucifer, au fost alungați din Rai, iar cei rămași între cele două lumi au fost însărcinați cu ținerea evidenței păcatelor oamenilor.⁵ Sufletul celui mort, oricât ar încerca, nu poate să ascundă păcatele săvârșite, ele fiind trecute în catastifele acestor îngeri deveniți demoni. Învățătura creștină

subliniază faptul că nu ai cum scăpa de aceste vămi, unde judecătorul nu este demonul care le păzește, ci însuși Mântuitorul.⁶ După ucenicul Sf. Vasile cel Nou, acești demoni încearcă să accentueze păcatul, pentru a împiedeca accesul sufletului în Rai, pe când îngerii încearcă să sublinieze faptele cele bune, care pot atenua din gravitatea păcatului sau chiar îl pot șterge. Fiecărei vămi prin care trece sufletul îi corespunde un păcat sau mai multe. Cercetând lucrarea despre Vămile Văzduhului se impune concluzia că aceasta a suferit o serie de modificări de-a lungul timpului, adaptându-se unor păcate noi. Numai astfel se poate explica existența în scrierea cunoscută astăzi a vămii fumatului, tutunul nefiind cunoscut în sec.X.

Deși, așa cum am menționat, dogma religioasă prevede că nimic nu poate face ca sufletul să ocolească o vamă, credința populară socotește că, dacă sufletul are cu ce plăti vameșii, poate ajunge la judecata particulară. Deci, aceasta din urmă face o diferențiere netă între vămi și judecată. În cazul în care nu poate plăti vămile, sufletul nu poate ajunge la judecată, rămânând un rătăcitor și neputându-se încadra în lumea de dincolo, acolo unde îi este locul. Din acest moment, el ar putea reveni la cei care nu l-au ajutat, pentru a se răzbuna.

Ceea ce este interesant este faptul că numărul vămilor diferă de la un sat la altul. În general sunt acceptate 24 de vămi, dar în unele sate ele sunt mai puține, Tăuții de Sus - nouă vămi⁷, ajungându-se la 40 de vămi în Mocira⁸. Faptul că în Mocira numărul vămilor este atât de mare poate fi legat de credința că, timp de 40 de zile după moarte, sufletul își re trăiește viața, așa cum a fost ea, fără posibilitatea sustragerii de la nici un eveniment, această re trăire constituindu-se de fapt în judecata păcatelor.⁹ Aș aminti aici și o informație interesantă primită în satul Mocira, cum că imediat după moarte corpul începe să putrezească, dar din exterior spre interior, ultimul organ care putrezește fiind inima (localul sufletului) și aceasta începând cu ziua a patruzecă.¹⁰

Deci, pentru a ajuta sufletul să ajungă la judecată, cei rămași trebuie să îndeplinească obligatoriu anumite practici. Cel mai frecvent este obiceiul punerii banilor. De remarcat că acești bani au destinații diferite, unii pentru trecerea vămilor, alții pentru accesul la judecata particulară. Bani pentru judecata particulară se pun în mâna mortului și trebuie să fie obligatoriu o bancnotă. Acești bani se pun alături de "merindea de drum și de lumină (lumânare), pentru că până ajungi în fața judecății drumul e neluminat".¹¹ Pentru vămi, însă, banii sunt obligatoriu în monede și se pun împrăștiați în sicriu (Fărcașa, Tăuții de Sus) sau în mormânt (Mocira). Aceste monede trebuiesc puse obligatoriu de un membru al familiei, de obicei cel pe care mortul l-a îndrăgit cel mai tare. În Mocira, deși sunt 40 de vămi se puneau 41 de monede, pentru a fi fără soț, altfel va mai muri cineva din familie. În satul

Pomi, însă, cele 24 de monede destinate vămilor se pun în sicriu, umplându-se cu ei gaura *cocuțului* pus ca merinde.¹²

În toate satele cercetate, pe lângă acești bani, se mai dau în timpul desfășurării ceremoniei religioase bani puși în *cocuți*. Până acum vreo 40-50 de ani, *cocutii* cu bani se dădeau în timpul *stațiilor*, care ar trebui să fie 24, la fel ca și vămile. În timpul acestor *stații*, preotul citește câte o evanghelie. Și înainte aceste stații nu erau 24, decât în cazul în care defunctul a avut o viață exemplară. În rest ele se reduceau ca număr în funcție de păcatele celui mort, dar nu puteau să scadă sub trei. Astăzi se fac atâtea *stații* câte cere familia, ele fiind legate de starea materială a familiei.¹³

Practicile legate de ajutorul acordat sufletului pentru a putea trece prin vămi, a se prezenta la judecată și a-și găsi, astfel, locul în noua lume în care a intrat, continuă și după înmormântare, timp de șase săptămâni. Astfel, în fiecare sâmbătă se ridică *paos* la biserică și se împart colăcei cu bani celor săraci. În satul Pomi, de exemplu, acestor colăcei li se pune pecetea în două colțuri, atunci când văduva este "necurată", adică mai are ciclu menstrual, și numai dacă ca este "curată" au pecetea pusă în patru colțuri.¹⁴ În Tăuții de Sus, unde sunt de trecut doar nouă vămi, pe lângă pomenile din cele șase sâmbete, a treia zi după înmormântare se face o masă la care sunt chemate nouă văduve care primesc câte un colac cu bănuț.

Acesta sunt informațiile pe care le-am putut obține în legătură cu plata vămilor în zona cercetată. Ceea ce aș sublinia însă este faptul că foarte puțini sunt cei care au putut da o explicație a actelor pe care le fac în timpul înmormântării, toate fiind motivate doar de faptul că "așa s-a făcut" sau "așa am văzut la părinți". Astfel, deși multe obiceiuri se practică ca înainte, mesajul lor s-a pierdut. De asemenea, familiile în care nu mai există persoane în vârstă nu mai practică nici un obicei legat de plata vămilor.

BIBLIOGRAFIE ȘI NOTE

1. *Vămile Văzduhului*, Ed. Cuget Românesc, 1993.
2. Lucian Blaga, *Permanența istoriei*, în: *Ființa istorică*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
3. Dumitru Protase, *Rituri funerare la daci și daco-romani*, Ed. Acad., București, 1971.
4. A se vedea Niculescu Plopșor, Wanda Wolski *Elemente de demografe și ritual funerar la populațiile vechi din România*, Ed. Acad., București, 1975; Ion Vasiliu *Cercetări arheologice întreprinse în cimitirul din feudalismul timpuriu de la Isacea*, în *A XIV - a sesiune anuală de rapoarte arheologice*, Tulcea, 1980; Sekely Zoltan, *Cercetări arheologice în necropola feudală de la Peteni*, în *A XV - a sesiune anuală de rapoarte arheologice*, București, 1983.
5. S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, Ed. Grai și Suflet - Cultura națională, București, 1995.
6. Informator Preot paroh Bălan Gheorghe, Baia Mare.
7. Informator Slevenschi Maria (45 ani) și Pop Florica (72 ani) din Tăuții de Sus.
8. Informator Gherasim Ioan (57 ani), Pavel Sandrina (77 ani) și Ivan Marta (decedată la 89 ani în 1986), din Mocira.
9. Informator Preot paroh Bălan Gheorghe, Baia Mare.
10. Informator Gherasim Ioan, Mocira.
11. Informator Ivan Marta, Mocira.
12. Informator Codaș Tereza (60 ani) și Petric Maria (47 ani).
13. Informator Preot paroh Bălan Gheorghe.
14. Inf Codaș Tereza, Pomi.

"Tribute" Payment in Baia Mare Depression

- abstract -

Death and what comes after it is a theme to think over, that always concern people of everywhere.

"Tribute" payment, custom, linked both to the Christian Culture and to the inheritance of the pagan cities is presented by the author in villages that were subject to a profound influence coming from town.

By examining the field information, the author brings out significant conclusions and comments.

ARTA MANIPULĂRII ELEMENTELOR ÎN CULTURA TRADIȚIONALĂ. TEHNICĂ MAGICĂ ȘI TEHNICĂ POZITIVĂ

I.

Elementele de magie populară identificate de cercetările etno-sociologice ale ultimului secol în cadrul comunităților rurale din spațiul etnic și cultural românesc reprezintă, așa cum s-a mai remarcat, doar supraviețuiri lipsite de coeziune, fragmente dispartate ale unui sistem teoretic și operațional a cărui consistență și amploare trebuie să fi fost considerabil mai mari în societățile propriu-zis tradiționale din trecutul mai mult sau mai puțin îndepărtat. Puținele studii românești consacrate fenomenului magic au manifestat, însă, prea puțin interes și au acționat cu prea puțină dilligență în direcția reconstituirii - prin reasamblarea elementelor supraviețuitoare - a întregului reprezentat de acest vast sistem magic aflat, în epoca noastră, într-o fază avansată a degradării sale. O asemenea reconstituire - obligată, în mod evedent, să se mențină între limitele unui nivel precumpănitor ipotetic - va putea să își propună mai curând restaurarea credibilă a unui model cultural, și mai puțin detalierea minuțioasă și exactă a tuturor interconexiunilor sale.

Cu toate că antropologii nu au mai vorbit, în ultimele decenii, despre existența a două faze distincte, una magică și alta religioasă, în evoluția umanității - prioritatea cronologică fiind deținută de acea "etă magică" în a cărei existență credea, la un moment dat, Ernesto de Martino¹- cercetările de teren, efectuate pe diferite meridiane ale globului, au pus în evidență faptul că, în societățile iliterate de mici dimensiuni, magia conservă încă, în numeroase cazuri, o poziție centrală². În cadrul "vârstei magice", "crizele de prezență"³ provocate de incapacitatea momentană a omului de a supune, cu ajutorul unui sistem rudimentar de cunoștințe empirice, o natură care se înverșuna să își oculteze legile, manifestându-și, cel mai adesea, aspectele sale obscure, misterioase, incontrobabile, au determinat dezvoltarea unui sistem de cunoștințe și tehnici alternative, în cadrul căruia misteriosului îi era opusă o forță a misterului. Nu este momentul să discutăm aici problema realității puterilor magice, care par să fi fost, în orice caz, mult mai puțin iluzorii decât s-au arătat dispuși să admită reprezentanții Noii Științe și promotorii raționalismului din

vârsta eroică a antropologiei⁴. Reale sau imagine, aceste puteri magice aveau marea calitate de a permite posesorului lor să acționeze, aproape fără restricție, la scara întregii "firi"; ele se manifestau și acolo (sau *mai ales* acolo) unde tehnicile pozitive și cunoștințele empirice - rudimentare, primitive și, încă, incoerente - se dovedeau inefficiente. Într-un asemenea context cultural, sistemul magic era singurul care putea oferi posibilitatea unei cunoașteri coerente, cuprinzătoare în ansamblu - chiar dacă imperfectă în detalii - și, mai mult chiar, a unei manipulări, fie ea și "imaginară", a lumii și a elementelor ei. Forță a imaginarului, magia și-a putut îngădui să plăsmuiască și să transforme în "rostire" ceea ce încă nu exista și ceea ce, potrivit regulilor stricte ale cunoașterii empirice, nici nu ar fi putut vreodată să existe. Această plăsmuire era, în fapt, o "re-creare", o imitare a Creației, realizată de manipulatorul magic prin implicarea unor forțe de o natură similară inegalabilei forțe creatoare a Divinității. Această forță este împrumutată, preluată, uneori "furată" de la entitățile lumii supranaturale, de la zei sau de la alte categorii de ființe divine, care sunt posesorii ei îndreptățiți.

"Operatori ai sacralului", beneficiari ai unui raport privilegiat cu forțele supranaturale, magicienii, ierarhizați în funcție de puterile lor și de atribuțiile pe care și le asumau, nu s-au limitat la practicarea acelor elemente de magie cotidiană - o magie adeseori "casnică", ale cărei mistere inițiatice au devenit, cu timpul, relativ accesibile și în legătura cu care nu avem, dealtfel, o garanție certă a păstrării nealterate a unui ipotetic fond "originar" - conservate în cadrul culturii populare. Manipulare a supranaturalului în interesul omului, magia tradițională s-a manifestat și ca o *ars combinatoria*, urmărind acțiunea magică asupra principiilor materiale ale "firii", pentru restabilirea echilibrului acestora sau pentru modificarea lui. Descoperirea tehnicilor de manipulare a elementelor - considerate, inițial, un apanaj al divinității - constituie unul dintre cele mai importante capitole ale istoriei civilizației.

Pentru omul culturii tradiționale, lumea materială se întrepătrundea cu o lume spirituală care, animând-o, o guverna. Însă, chiar în calitatea sa de locuitor al unui Cosmos dominat de spirite, omul nu a renunțat niciodată la încercarea de a-și proiecta propria forță creatoare asupra Materiei, pentru a o transforma și a o putea, astfel, lua în stăpânire. Tentativa de a-și exercita acțiunea asupra Materiei l-a obligat la un demers de identificare a elementelor sale constitutive, a fundamentelor sale ultime. Aceste elemente esențiale - considerate dintru început ca atare - au fost aerul, apa, focul și pământul. Alcătuind lumea materială în ansamblul ei, ele puteau fi regăsite atât ca elemente distincte, individuale, cât și în compoziția tuturor corpurilor materiale, prin combinația lor în diferite proporții.

Departate de a fi considerate inerte sau neutre, aceste elemente erau privite ca fiind active, însuflețite, sexualizate.

Două dintre elementele menționate - aerul și, mai cu seamă, apa - erau, potrivit cosmogoniei tradiționale, cu adevărat primordiale, ele existând, așadar, dinaintea Facerii Lumii. Aerul - care exista firesc, separat de apă - este elementul cel mai puțin evident, tocmai datorită faptului că absența sa ar fi fost cu totul de neimaginat. La fel de important ca și celelalte, el este însă un element mai puțin pregnant (despre care - o spune Tudor Pamfile - "oricine își da seama"⁵) și, din această cauză, greu de definit și "cunoscut sub numele de vânt"⁶. Element masculin, căruia îi este chiar caracteristic un erotism extrem de pronunțat, foarte adesea amenințător, vântul e animat de "spirite" a căror capturare ("legare" cu brăcinarul) conferă celui care a izbutit-o proprietatea invizibilității⁷. În absența vântului, aerul ("văzduhul") e populat de spirite feminine ("ielele", "dânsele", "milostivele", "frumoasele"), potrivit majorității mărturiilor își au "văzduhul" ca teren de manifestare⁸. Acțiunea sa ca element, așa cum vom vedea, nu era totuși ignorată. Apa, în schimb, este nominalizată în mod explicit ca fiind elementul primordial prin excelență, această primordialitate absolută conferindu-i privilegiul de a avea o poziție ambiguă inclusiv față de divinitate. Nefiind creată de aceasta, apa primește arareori calificativul de "sfântă"- folosit frecvent în legătură cu pământul și focul. Ea reprezintă, în schimb, agentul magic universal, elementul de legătură absolut, inclusiv între "această lume" și celelalte "tărâmurii" imaginare. Feminină sau masculină, "vie" sau "moartă", apa este un mediu al contrariilor și transformărilor, al purificării și metamorfozării, aflându-se adesea în tensiune cu "focul sfânt", împreună cu care alcătuiește, după unele mărturii, miezul pământului⁹. Adus la suprafața apelor primordiale prin voința și în numele lui Dumnezeu (însă, potrivit unor versiuni ale mitului cosmogonic, prin acțiunea Necuratului) sau plămădit de Dumnezeu și separat, ulterior, de apă cu ajutorul viețuitoarelor, Pământul intră în alcătuirea oricărui corp solid și reprezintă, ca și Focul, unul dintre elementele "sfinte". Pământul nu este materie inertă. "El este viu", "are sânge și vine de sânge ca și omul"¹⁰; are cap, inimă și coadă, iar sângele lui este apa¹¹; este "femeie, e mama noastră care ne hrănește și ne face, iar Dumnezeu din cer e soțul ei ..." ¹². Element a cărui stăpânire constituie cel dintâi pas către civilizație, Focul - sacru, purificator, aflat în stăpânirea unei divinități supreme - a fost identificat inițial cu Soarele, datorită proprietăților și funcțiilor sale. Cunoscut inițial ca fenomen atmosferic (fulgerul, armă a unor zeități de rang superior, inclusiv în creștinismul folcloric) focul a început apoi să fie produs prin frecarea a două bucăți de lemn¹³. Acest "foc viu", "artificial", rezultat al unei acțiuni magice, a avut inițial, un prestigiu deosebit. Asocierea celor două elemente "sfinte"- apărute odată cu Facerea Lumii sau ulterior acesteia, dar în orice caz, într-o epocă în care lumea era deja supusă Ființei Divine - este evidentă

în practicile tradiționale legate de naștere, care se făcea pe pământ, lângă vatra de foc (o informatoare din județul Neamț spunea, în 1958: "Lângă foc naștea, pe jos ... Pământul e sfânt, sfântul pământ. Și soarele e sfânt, și focul")¹⁴. Însă o relație cu adevărat privilegiată Pământul o întreține cu apa, elementul lichid necreat, care constituia, așa cum am văzut, "sângele" său.

Aceste elemente - sau altele derivate din acestea - intră și în alcătuirea omului. Potrivit unui mit antropogonic comun, elementul principal este, în acest caz, *lutul* modelat și însuflețit apoi prin suflul divin. Acest element nu este, însă, singurul. Potrivit unui text publicat de Tudor Pamfile¹⁵, omul este "urzit" din patru "stihii": "...adecă den sângci, den flegmă și den heară galbenă și niagră. Deci sângele omului cum iaste hierbinte și apătos iaste den *vânt*; heară galbenă iaste herbente și uscată, iaste den *foc*; flegma iaste rece și apătoasă, iaste den *apă*; iară heară cea neagră, reace și uscată easte den *pământ*. Atâta iaste urzirea și întruparea omului...". Multiplicarea acestor elemente, semnalată de alte izvoare, nu adaugă, calitativ, nimic nou. Un text din secolul al XVI-lea, semnalat de Moses Gaster¹⁶ enumeră următoarele 8 elemente care participă la alcătuirea omului: *pământul* (din care este alcătuit trupul), *piatra* (oasele), *marea* (ochii), *iuteala îngerilor* (gândul), *vântul* (duhul și respirația), *norii* (înțelepciunea), *roua și soarele* (sângele). Observăm însă că, și aici, corpul material este constituit din combinația unor variante ale acelorași patru elemente fundamentale.

Manipularea elementelor primordiale reprezenta, așadar, o supremă artă divină, o acțiune demiurgică, transformatoare. Orice tentativă de recombinație a elementelor, realizată cu scopul de a imita și chiar de a îmbunătăți, în interesul omului, Creația divină primordială, trebuia să fie valorizată, prin urmare, ca o re-creare parțială a lumii. Această acțiune nu se putea realiza decât prin utilizarea unei formidabile forțe magice, de o natură asemănătoare puterii divine aflate la originea Creației primordiale. Cele două etape fundamentale ale acestei Creații sunt caracterizate prin două modalități majore de acțiune asupra elementelor: Facerea Lumii constituie aplicarea unui *principiu al separării* (a pământului de apă, a cerului de pământ); expresie a unui *principiu al combinării*, Zidirea omului este amestec, "împreunare" a celor 5 elemente esențiale care intră în combinația sa.

Aceste două principii contradictorii ale manipulării elementelor își regăsesc expresia în lumea magică. "Gonitorul de nori" (solomonarul) - tip de magician de o extremă arhaicitate, temut de comunitățile agricole încă din timpuri imemorabile - își extrage puterea absolută asupra fenomenelor atmosferice dintr-un act inițiativ de natură separatorie. Despărțind, cu ajutorul unui băț, un șarpe de o broască - acțiune prin care bățul respectiv se transformă într-o baghetă magică, asigurându-i posesorului său puterea asupra balaurilor

atmosferici - el reactualizează de fapt, în mod simbolic, separarea primordială dintre pământ și apă, consacrandu-se astfel ca un garant al conservării stărilor de lucruri rezultate în urma Creației. Această funcție de păstrător al ordinii firești i-a permis "gonitorului de nori" să își păstreze o imagine și o structură arhaică - care par să fi evoluat prea puțin de-a lungul mileniilor - asigurându-i, în același timp, conservarea aproape neștirbită a prestigiului său magic până în pragul epocii moderne. Singura calitate pe care a fost nevoit să o împartă cu alte categorii de manipulatori magici, pentru ca, mai apoi, să renunțe la ea definitiv, a fost aceea de stăpânitor al focului, element care, dintr-o forță a naturii, s-a transformat, treptat, într-o forță a civilizației. Consacrat, probabil în neolitic, ca magician cu funcții preponderent agricole, "gonitorul de nori" nu și-a depășit niciodată, în pofida acestei specializări, rolul de promotor al unei magii naturale, elementare, stihiale. Ca prim reprezentant al magiei tehnice, olarul este, în schimb, făurarul primordial, maestru al "împreunării" elementelor (conotația sexuală a termenului este evidentă) și, prin aceasta, unul dintre principalii eroi ai "făuririi civilizației". Prestigiul său magic inițial, de stăpân al focului și manipulator al elementelor, s-a erodat treptat, de-a lungul mileniilor, prin transformarea magiei sale tehnice într-o tehnică pozitivă. Mitologii primitive conservă însă o amintire difuză a puterii lui (o tradiție iacută, semnalată de Mircea Eliade¹⁷, consemnează faptul că "primul făurar, primul șaman și primul olar au fost frați de sânge"). Prelucrarea ceramicii este o tehnică care implică utilizarea tuturor celor patru elemente: pentru a căpăta plasticitate, materia primă, lutul, este lăsată să "dospească", timp în care, în contactul cu aerul, își modifică așezarea moleculară; frământarea, formarea și lustruirea nu se pot face în absența apei; în sfârșit, arderea în cuptoare permanentizează forma dorită, încheind astfel un proces de schimbare calitativă a materiei care, după opinia lui V. Gordon Childe, "a trebuit să treacă drept un fenomen magic de transmutare sau de substituție"¹⁸. Însuși faptul că Zidirea omului de către Demiurg, în asociere cu Ființa Supremă, a fost imaginată ca o acțiune de modelare în lut ne oferă un indiciu al prestigiului de care olarul trebuie să se fi bucurat într-o anumită vârstă a istoriei omenirii. Oamenii culturilor neolitice par să fi manifestat, într-adevăr, o considerație specială față de elementele primordiale ca atare și față de simbolurile lor. Marele număr de figurine din lut reprezentând divinități cu cap de rață constituie un indiciu al prestigiului de care se bucura această pasăre acvatică și zburătoare, aparținând, prin urmare, unui orizont al celor două elemente necreate¹⁹. În bestiarul mitologic românesc rața este asociată adeseori maleficului²⁰, fapt care poate fi privit și ca reflexie a unei înverșunate lupte desfășurate, la un moment istoric dat, pentru desacralizarea ei. Un răspuns la chestionarele lui B. P. Hașdeu (potrivit cărui rața e o ființă "din neamul broaștelor"²¹) ne sugerează o legătură

cu o altă presupusă divinitate neolitică, așa-numita "zeiță-broască"²², simbol al elementului acvatic. Un simbol al elementului chtonian trebuie considerat ariciul - altă presupusă divinitate neolitică²³ - care și-a păstrat, în folclorul românesc, un prestigiu de asistent al Ființei Supreme în definitivarea acțiunii de Creare a Lumii și, de asemenea, de posesor al minunatei Ierbi a Fiarelor, plantă magică cu virtuți extraordinare.

Excepționala putere magică a olarilor se revărsa și în afara limitelor stricte ale meșteșugului lor. Respectați, dar și temuți, olarii erau priviți cu suspiciune pentru chinurile la care supuneau pământul, prelucrându-l; din această cauză, olarul trebuia să se aștepte le o soartă grea în cealaltă lume, căci - se întreba sursa citată - "cum se poate îngădui să trudească lutul pe lut?"²⁴. Asemeni cărămidarilor, rubedenii ale lor mai puțin evolute, olarii erau investiți, de asemenea, cu puterea de a lega sau dezlega ploile²⁵. Tehnica legării ploilor de către cărămidari reprezintă, dealtfel, un bun exemplu de manipulare magică a elementelor: "Cărămidarii ieau un burduf, îl umplu cu apă și îl bagă în pământ, făcând foc deasupra. Atunci pornește seceta. Ca să deslege ploaia, scot burduful și îl înțeapă cu un piron; apa curge încetul cu încetul, căci dacă ar vărsa tot burduful, ar înneca ploile lumea"²⁶. O întreagă gamă de puteri magice specifice inițial olarului - cele legate de calitatea sa de "stăpân al focului" - au fost atribuite ulterior făurarilor - metalurgiști. Una dintre acestea era puterea vindecării prin foc. O legendă culeasă în sudul țării, la începutul acestui secol, ne prezintă un ucenic - vrăjitor (fierar) care vindecă și întinerește o bătrână vârand-o în para aprinsă a focului și stropind-o mereu cu apă²⁷. Remarcând reconstituirea triadei LUT - APĂ - FOC ne putem pune, eventual, întrebarea dacă unele dintre figurinele neolitice din lut nu au putut avea și funcția de amulete magice realizate prin "împreunarea" elementelor corpului uman sau chiar, eventual, pe aceea de substitute simbolice ale ființelor umane asupra cărora magicienii-vindecători puteau acționa cu puterea purificatoare a focului. O întreagă serie de practici de magie medicală cotidiană au rolul de a restabili echilibrul elementelor din compoziția corpului uman, deteriorat în prealabil din diferite cauze. Astfel, "prin jud. Covurluiu când fulgeră întâiu se crede că este bine să te freci cu țărână la ochi, ca să nu te mai doară ochii"²⁸. Deteriorarea echilibrului Foc (fulger) - Apă (ochi) este remediată aici prin introducerea elementului Pământ. De asemenea, pentru *arsură*: "se iea lut din cuibul de rândunică, se moaie în apă și legătura dobândită se pune pe rană"²⁹; sau: "se pune pe rană năroiu (*mocirlă*), adevă pământ ud, spre a se scoate usturimea"³⁰. Dacă în acest din urmă caz întâlnim aceeași restabilire a triunghiului Pământ - Apă - Foc, primul exemplu este mult mai interesant: el sugerează conturarea conștientă a unui patruleter al elementelor, deoarece "lutul din cuibul de rândunică" nu este altceva decât pământ supus unui contact îndelungat cu aerul. În cazul mușcăturii de șarpe,

viețuitoare a pământului: "dacă cel mușcat bea apă înaintea șarpelui, acesta moare"³¹ (echilibrul Apă - Pământ se realizează în folosul omului și în detrimentul șarpelui); vindecarea se mai poate realiza și dacă omul fuge înspre Soare"³² (Focul acționând aici asupra Pământului).

Metalurgiștii, cei care i-au înlăturat pe olari din lumea magică, ocupându-le locul, par să fi moștenit și o parte a atribuțiilor acestora. Un rit de dezlegare a ploii practicat în Oltenia, purtând numele de "fierărit", consta în stropirea fetelor și femeilor tinere din sat, în timpul nopții, cu apă și noroi, de către ceata feciorilor, care sunt numiți cu acest prilej "fierăși"³³. Purtarea de către flăcăi a unor clopote ("de acelea de care pun ciobanii la oi"), tragerea clopotelor de la biserică și folosirea, cu predilecție, a unor vase din metal constituie elementele care justifică această denumire. Însă, în pofida acestor elemente de continuitate, odată cu răspândirea folosirii metalelor acțiunea asupra elementelor s-a complicat, ea necesitând cunoștințe din ce în ce mai evoluate.

Prin apariția metalurgistului, arta manipulării elementelor a intrat într-o nouă etapă a evoluției sale, care o va purta, după un anumit interval de timp, către Alchimia medievală și renescentistă, iar apoi către știința modernă.

NOTE

1. E. de Martino, *Il mondo magico*, Torino, 1948, 1973, passim.
2. Alessandra Ciattini, *Religioni e religiosità*, în *I modi de la cultura*, coord. Italo Signiorini, Roma, 1992, 1994, p. 258-259.
3. concept dezvoltat de Ernesto de Martino, *op. cit.*, p. 89 sq.
4. O bună analiză a problemei puterilor magice la E. de Martino, *op. cit.*, p.19-88 și 199-258. Vezi și idem, *Magia e civiltà*, Milano, 1962, 1984, p.215-246.
5. T. Pamfile, *Văzduhul după credințele poporului român*, București, 1916, p.1.
6. Ibidem.
7. Ibidem, p.52.
8. I. Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hașdeu*, București, 1970, p.210.
9. T. Pamfile, *Pământul după credințele poporului român*, București, 1924, p.20.
10. E. Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903, p.871.
11. Pamfile, *Pământul*, p.9.
12. Ibidem, p.7.
13. Frecare asimilată, în anumite culturi, "uniunii" lor sexuale; cf. M. Eliade, *Făurari și alchimiști*, București, 1996, p.79.
14. N. A. Mironescu, *Nașterea pe pământ, o străveche practică obstetricală*, în vol. *Despre medicina populară românească. Studii, note și documente*, București, 1970, p.244.
15. Pamfile, *Povestea lumii de demult după credințele poporului român*, București, 1913, p.47-48.
16. Moses Gaster, *Literatura populară română*, București, 1883, p.267-268.
17. Eliade, *op. cit.*, p.80.
18. V. Gordon Childe, *Făurirea civilizației*, București, 1966, p.102.
19. Marija Gimbutas, *Spiritualitatea Vechii Europe*, în idem, *Civilizație și cultură*, București, 1989, p.83-87.
20. Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, II, *Vietuitoarele văzduhului*, București, 1988, p.11-12.
21. *Tipologia folclorului*, p.290-291.
22. M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 93-95.
23. Ibidem.
24. E. Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p.159.
25. *Tipologia folclorului*, p.476.
26. Pamfile, *Văzduhul*, p.125; sublinierile ne aparțin.
27. "Șezătoarea", 1925, No. 5-6, p.66-67.
28. Pamfile, *Văzduhul*, p.72.

29. Pamfile, *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări ... adunate din comuna Tepu (Tecuciu)*, București, 1911, p.12.
30. Ibidem.
31. *Tipologia folclorului*, p.288.
32. Ibidem.
33. Pamfile, *Văzduhul*, p.129-130.

**The Art of the Elements' Manipulation in the Traditional Culture.
Magic Technics and Positive Technics. (I.)**

- abstract -

The action on the primordial elements respected, in the traditional culture, either the principle of stability or the two contradictory principles: the separation and combination. "The master of the clouds", specialized in separation, is the promoter of a natural magic, while the potter, the master of the elements' "joining", is, as a promoter of a technical magic, the one of the first

LUPUL ÎN CULTURA TRADIȚIONALĂ ROMÂNEASCĂ

În mitologia românească lupul parcurge o gamă largă de semnificații de la etnonimul dac la lupul păcălit prezent în basme și în snoavele populare.

Cele mai vechi consemnări despre lup le-au adus arheologii care au cercetat ceramica pictată de la Cucuteni¹. Lupul surprins într-o scenă pictată pe această ceramică îndeplinea probabil un ritual cinetic.

De altfel, în lumea europeană lupul simbolizează vânătorul abil și inteligent și va fi ales ca totem și patron al grupurilor de tineri inițiați sau al confreriilor secrete de luptători. Membrii confreriilor războinice purtau piei de lup, se comportau ca lupii și erau considerați feroci și invincibili. În acest mod se comportau și războinicii daci care aveau o emblemă, un stindard alcătuit dintr-un corp de balaur cu cap de lup. Luptătorii din jurul stegarului purtau măști de lup și se comportau asemenea carnasierilor².

Se poate desprinde de aici ideea că tinerii care se inițiau și deveneau războinici preluau în mod magic comportamentul lupului și credeau că în mod real ei au devenit lupi³.

Mircea Eliade, pornind de la Strabon, afirmă că dacii se autonumeau "daoii", ceea ce se traduce în limba frigiană "lupi". Etnologul român Mircea Eliade se referă și la faptul că termenul "daos" era dat "unui zeu sau unui strămoș mitic likomorf sau care s-a manifestat în formă de lup"⁴, patronul unei confrerii de războinici.

Actul transformării oamenilor în lupi s-a păstrat în credința poporului român până în zilele noastre. Astfel se crede că unii oameni se pot transforma în lupi și au puteri magice și demonice. Acești "oameni lupi" sunt numiți strigoi sau pricolici. Această credință pornește de la amintirea deformată a unor acte magice sau de la un proces de proiectare în lumca imaginară a unor rituri concrete. Ritul de transformare a unui om în lup constă în simularea morții lui sau cufundarea acestuia într-un somn adânc, într-o stare de transă asemănătoare morții⁵.

Credința primitivă în posibilitatea unui asemenea transfer apare în mod limpede în una din povestirile despre "omul strigoi" de lup. Dintr-o informație din județul Bihor aflăm că într-un sat, în timpul iernii lupii făceau ravagii în rândul animalelor domestice, mai ales a oilor. O haită de lupi intra fără teamă

în sat, în staule sau grajduri condusă fiind de un lup mare și feroce. Atunci vânătorii au hotărât să acționeze și, într-o noapte stând la pândă au împușcat în picior lupul cel mare. A doua zi un om din sat, pe care de altfel oamenii îl bănuiau că e strigoi, trimite după doctor să-l îngrijească având o rană la picior. Acel om era lupul, conducător al haitei. Întrebat asupra faptelor săvârșite omul a mărturisit că nu știe nimic, că seara cade într-un somn adânc, asemenea morții, iar dimineata se trezește obosit și uneori cu răni⁶.

Așadar, omul sau mai precis sufletul omului se dedublează, corpul rămâne mort, sufletul îl părăsește și intră în lup (devine lup). Există și credința că omul se preface în lup după un anumit ritual magic: se dă peste cap de trei ori, mănâncă mătrăgună etc. Această dedublare a omului este numită de unii specialiști licanthropie.

Schimbarea omului în lup este considerată în tradiția populară un blestem. Strigoiul, respectiv pricoliciul sau vârcolacul cum mai e numit în unele părți ale țării este destinat, "hărăzit" din pânțele mamei să devină om-lup prin semne prevestitoare, mai precis când "căița" sau "chiția" pruncului este roșie sau dacă pruncul are coadă ori semne cu păr pe față. Atunci se impune un ritual magic care are rolul de a înlătura această predispoziție. Moașa iese cu căița copilului afară, o ridică spre răsărit zicând: "Căița asta nu e roșie, ci roșii sunt razele soarelui ce bat pe ea. Nu s-a născut un lup, ci un om, bun creștin, care să trăiască, să sufere și să se bucure de lume"⁷.

Atributele strigoiului sunt în general malefice, el strică, distruge, ucide animale și oameni și chiar pe cei din familia sa. Lupul este pus aici sub semnul demoniului sau Nefărtatului⁸. Această schimbare s-a făcut odată cu apariția creștinismului, când lupul devine atribut al Necuratului. Lupii vârcolaci "mănâncă" luna și chiar soarele, provocând eclipse. Creștinismul i-a dat pe lupi în paza lui Sânpetru sau lui Sântandrei, care îi judecă și îi pedepsește. Credința despre transformarea oamenilor în lupi este caracteristică și altor popoare. La cele nordice există lupul "Werwolf", iar la francezi "Loup-Garou". Așadar, fenomenul este foarte vechi, probabil din epoca preindo-europeană.

O povestire culeasă din Iacobenii, județul Cluj vorbește despre doi tineri căsătoriți, bărbat și nevastă, care au plecat la lucru la fân. După o vreme bărbatul i-a spus soției că lipsește câțiva timp. Nevasta și-a continuat lucrul, până când un lup fioros a atacat-o. Femeia s-a speriat și a început să se apere cu furca și cu șorțul. Lupul i-a sfâșiat șorțul cu dinții, după care la strigătele oamenilor de pe câmp ce alergau să o apere, dispare. Imediat după fuga lupului bărbatul se întoarce. Nevasta i-a povestit ce i s-a întâmplat și acesta a început să rădă. Atunci, cu surprindere, soția a zărit între dinții soțului bucăți din șorțul sfâșiat de lup⁹.

Faptele au căpătat de-a lungul timpului alte valențe, alte semnificații. După afirmația lui Herodot, care se referă la tribul neurilor, populație ce a trăit pe teritoriul vechii Dacii "o dată pe an fiecare dintre neuri, se schimbă în lup, pentru puține zile, și pe urmă își recapătă forma"¹⁰.

Superstițiile și credințele despre lup s-au întărit în perioada daco-romană. Romanii au adăugat cultului lupului dac pe cel al lupului imperial, simbol al etnogenezei romane, ce a dat naștere sărbătorii Lupercaliilor. După unele informații probabil că sărbătoarea Lupercaliilor se celebra și în Dacia romană.

Din cele arătate mai sus e limpede că poporul român s-a născut sub însemnele zeului-dac și al lupoacei mitice romane. Mircea Eliade afirmă, pe bună dreptate, că "în perspectiva mitologică a istoriei s-ar putea spune că acest popor (poporul român n.n.) s-a născut *sub semnul Lupului*, adică predestinat războaielor, invaziilor și migrărilor"¹¹. Și totuși imaginea lupului mitic s-a păstrat în prea puține ritualuri și obiceiuri în raport cu ceea ce a fost el la începuturi. Credem că acest fapt s-a datorat creștinismului, care l-a transformat pe lup într-un acolit, un mesager al diavolului. Pe de altă parte, diversificarea vieții economico-sociale a locuitorilor în care creșterea animalelor ocupa un loc central, a făcut din lup un animal dușmănos omului, care atacă animalele domestice îndeosebi turmele de oi.

În scopul de a îndepărta sau opri acțiunea malefică a lupului, în tradiția populară există o serie de zile-sărbători care se țin "de lup", "pentru lup", a lupilor" numite și lupinii. Cele mai multe sărbători pentru lup sunt fixate toamna și iarna începând cu luna octombrie când se alcătuiesc haitele, apoi în noiembrie, când începe împerecherea și se termină în luna februarie odată cu venirea primăverii.

Dintre aceste sărbători amintim Lucinul (18 octombrie), Sf. Dumitru (26 octombrie), Filipii de toamnă (13, 14, 16 noiembrie), apoi Ovidenia sau Filipul șchiop (21 noiembrie) culminând cu Sf. Andrei sau Indreiu de iarnă. Sf. Andrei este considerat "patronul", stăpânul lupilor, "mai marele peste lupi", de care lupii ascultă și i se supun orbește¹². Zilele care "se țin de lup" sunt sărbători în care oamenii nu lucrează, renunță la anumite obiceiuri sau îndeletniciri: "nu se dă sare la vite"¹³, nu se dă "foc împrumut"¹⁴, "nu se dăruiește oală cu lapte"¹⁵ și în general se interzice a se scoate un lucru din casă sau din gospodăria (nici chiar gunoiul).

Se interzice de asemenea femeilor să se pieptene deoarece în concepție populară există credința că "atăția lupi vor veni la oi câte fire de păr trec prin piaptăn"¹⁶. Pe parcursul zilelor ținute, cuvântul lup este tabu. La sărbătoarea "Sântindreiuului" (Sf. Andrei) oamenii veghează toată noaptea, spun povești despre lup cu scopul de a înlătura haitele de lupi din jurul gospodăriei, a turmelor și a stânelor. Sărbătoarea se mai numește și "a usturoiului" sau "paza

usturoiului", nume ce rezidă dintr-un ritual magic prin care este păzit usturoiul, plantă cu evidente proprietăți apotropaice¹⁷.

În afară de sărbătorile amintite mai sus, există zile ținute pentru lupi și în perioada de vară între 15 și 17 iulie Cricovii de vară și la 23 august Martirul Lupu.

Zilele lupilor nu sunt propriu-zis sărbători de bucurie sau veselie ci zile de renunțare, de interdicție, de jertfă, în care deseori se aduc ofrande sau daruri de brânză, caș și chiar carne. Toate acestea pentru a înlătura acțiunea malefică, distrugătoare a lupului, îndepărtarea lui de sat și de gospodăria omului. Zilele lupului se situează pe o anumită axă temporală, ce coincide în general cu solstițiul de vară și de iarnă, când soarele dă înapoi și puterile întunericului sunt gata să ia locul luminii. Faptul demonstrează că aceste sărbători au o mare vechime și au constituit cândva un calendar natural¹⁸.

În tradiția cultului arhaic al lupului se înscriu și jocurile cu măști și costume de lup sau mascoide de lup, pe care la purtau colindătorii la casa gospodarilor cu ocazia sărbătorilor de iarnă¹⁹. Jocul cu măști de lup simbolizează fertilitate și fecunditate și este un act augural. Alături de jocul ursului mascoidele de lup, printr-un act dramatic reprezintă mitul renașterii naturii, a faunei, în special, primenirea naturii și ridicarea pe bolta cerului, zeu decrepit și îmbătrânit.

Există în tradiția folclorică credința că jocul cu măști de lup produce fecunditate la femeile care nu pot avea copii. De aceea, în timpul jocului cu măști aceste femei smulg din blana lupului fire de păr, pe care le vor folosi la descântece și vrăji ce dezleagă nașterea²⁰. Valențele magice ale părului de lup sunt evidențiate și de medicina magică. Cu părul de lup se afumă bolnavii de incontinență urică²¹, copii care plâng sau sunt speriați de anumite animale. De altfel și alte părți din corpul lupului folosesc până azi în ritualuri magice sau medicina populară.

Ficatul de lup se dă celor bolnavi de plămâni, dinții de lup sunt folosiți ca amulete, urechile sunt bune pentru îndepărtarea "soarelui sec" sau a "mătricei" (migrenă), cu gâtul de lup se fac vrăji de măritiş²².

Tot în aria ritualurilor magice putem integra acțiunile omului de a opri puterea distrugătoare a lupului și de a îndepărta spiritele rele ale strigoilor metamorfozați în lup. Aceste rituri antilicantropice se găsesc în toate provinciile românești și mai ales în zonele montane unde creșterea oilor este ocupația de bază a locuitorilor²³.

Aceste rituri antilicantropice se găsesc în îndeletnicirile oierilor, cum ar fi de pildă legarea parului de la stână. Când se așează stâna pe câmp se bate un par în strungă, se leagă de el o sfoară și se spune: "Cum leg sfoara de par/ așa

se leagă gura gărdinilor (a lupului)/ și să nu poată mânca/ și să se uște de foame/ cum se usucă părul de soare"²⁴.

Există și alte practici prin care "se leagă gura lupului", se unge gura cuptorului cu lut și se zice: "Eu nu ung gura cuptorului/ Ci ung gura lupului/ să un poată mușca/ Să nu poată mânca/ Până ce s-a usca"²⁵. În același scop se coase gura unui sac în ideea că se leagă gura lupului, conform magiei prin analogie sau se opărește gura unei cămăși sau a sculelor de tort cu leșie în credința că se opărește gura lupului²⁶.

După efectuarea acestor practici se interzice actantului să vorbească cu cineva sau să se apropie de vite, de păsări sau de alte animale din gospodărie.

În ziua de Sf. Andrei se ung ușile și ferestrele grajdurilor șurilor sau cotețelor cu usturoi pentru a apăra animalele domestice de strigoi și lupi²⁷.

Atestarea lupului în cântecele rituale funebre este o reminiscență a lupului totemic, divinitate tutelară, călăuză a omului în viață și dincolo de moarte.

În trecerea vâmlor, mortul este vegheat și călăuzit de anumite animale, numite de specialiști psihopompe, între care lupul deține un rol principal. El intervine în calea "dalbului de pribeag", transferându-i puterea, comunicându-i tainele lumii de dincolo și ajutându-l astfel să traverseze pragul unei noi etape în drumul spre "Rai": "Și de-i întâlni/ Lupul în cărare/ Să nu te spăimânti/ Frate bun să-i prinzi/ Că el că mai știe/ Calea codrilor/ Și-a colnicelor/ Și lupul te-a scoate/ La drumul de plai/ La feciori de crai/ Ca s-ajungi în Rai"²⁸.

Mortul se prinde frate cu lupul care îl va iniția în tainele unei lumi pentru el necunoscute. Gândirea primitivă credea în posibilitatea de a stabili o legătură simpatetică cu un animal puternic, în cazul nostru lupul (care ar putea reprezenta și totemul unui trib, al unui neam sau un suflet al strămoșilor) ce-i poate transfera puteri magice.

Ca și la moarte, lupul poate media viața omului și la naștere. Copiii care plâng în pânțele mamei pot deveni strigoi de lup sau pricolici. De aceea sunt necesare efectuarea unor practici magice, pe care deja noi le-am amintit.

Dacă survineau mai multe decesuri în rândul copiilor unei familii, se practica "vânzarea pe fereastră". O femeie cu mulți copii "il cumpără" pe ultimul născut și-i schimbă numele. De obicei, numele nou pe care-l va purta copilul este Lupu, aceasta pentru ca el să fie sănătos și tare ca un lup, deoarece există credința că lupul posedă multe virtuți, printre care curaj și putere²⁹. Există și datina ca după naștere, copilul să fie "botezat" după un ritual păgân trecându-l prin mai multe cercuri concentrice trasate pe pământ cu un dinte sau o gheară de lup. În același timp i se dă copilului un nume³⁰. Ritualul are o finalitate de lungă durată, de a proteja noul născut de-a lungul vieții de forțele malefice, de a-i insufla putere și vitalitate.

În memoria colectivității se observă cu timpul o restrângere a credințelor și practicilor rituale legate de semnificația lupului, pentru că el reprezenta un element malefic, pe care evitau să-l invoce sub orice formă. Legat de această idee semnalăm și inexistența lupului ca motiv plastic, artistic, în arta populară românească. Semnalăm însă, prezența lupului în pictura murală interioară a bisericilor de lemn din Transilvania sau în pictura murală interioară și exterioară a mănăstirilor din Moldova și Muntenia.

Prezența acestui element zoomorf este legată de credința creștină și reproducerea unor erminii de rit bizantin, care au circulat mult pe teritoriul țării în secolele XV-XVIII³¹. Acest motiv apare ca o reflectare a demonicului, a iadului în reprezentările creștine ale judecății din urmă.

În lumea basmului, lupul se constituie ca o ființă bivalentă. Pe de o parte el ajută eroii să treacă peste anumite încercări, le devine tovarăș de drum și călăuză. Această proprietate benefică o găsim, în general, în multe basme ale popoarelor europene - la germani, la francezi, la popoarele nordice și e destul să amintim motivul lupului cu "cap de fier" semnalat și în basmele noastre, reminescentă a unor mituri străvechi, pentru a demonstra aceasta. În alte basme lupul devine animalul păcălit de vulpe, de măgar sau de cocoș.

Mai trebuie să arătăm ponderea importantă a termenului lup în onomastică și toponimie, fapt ce demonstrează importanța lui în viața poporului român. Vom întâlni nume ca: Lupu, Lupescu, Pașcu, Lupuț, Lupișor, Lupașcu, Lupșa, Lupea, Lupaș, Lupean, precum și toponime: Lupeni, Lupești, Lupulești, Lupșani, Pădurea Lupului, Piciorul Lupului, Lupoiaia, Valea Lupului, Dealul Lupii, Gura Lupului etc.

Interpretarea simbolului lupului ca o veche figură mitologică asociată ritmurilor naturii este întărită și de valențele sale din mitologiile antice (daco-romane), rămânând în tradiția folclorică ca o figură complexă și deseori bivalentă.

NOTE

1. Vezi Anton Nițu "Decorul zoomorf pictat pe ceramica Cucuteni-Tripolie" în "Arheologia Moldovei", VIII Iași, 1975.
2. Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, pg.108-111.
3. Vezi în acest sens Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Gengis-Han*, București, 1980.
4. Ibidem, pg.25.
5. A se vedea și James Georges Frazer, *Creanga de aur*, Ed. Minerva, București, 1980, vol. V, pg.143-145.
6. Informație de la Meșter Ana, 75 ani, localitatea Borșa, jud. Bihor.
7. Informator Mărtari Saveta, 63 ani, com. Telciu, jud. Bistrița-Năsăud.
8. Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Ed. Academiei, București, 1985, pg.500.
9. Informator Soporan Ravica, 60 ani, Iacobeni, jud. Cluj.
10. Herodot, *Historiae*, pg.52-55, apud Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, pg.199.
11. Mircea Eliade, *op. cit.*, cap. "Dacii și lupii".
12. vezi și I. Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului*, București, Ed. Minerva, 1970, pg.237.
13. Informație de la Meșter Ana, sat Borșa, jud. Bihor.
14. Informator Mărtari Saveta, 63 ani, Telciu, jud. Bistrița-Năsăud.
15. Informator Mărtari Saveta, 63 ani, Telciu, jud. Bistrița-Năsăud.
16. I. A. Candrea, *Iarba fiarelor*, București, 1928, pg.136.
17. I. A. Candrea, *op. cit.*, pg.138 -140.
18. vezi și I. Ghinoiu, *Calendarul popular; Sărbători și obiceiuri*, pg.85.
19. Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, pg.500-501.
20. vezi O. Buhociu, *Folclorul de iarnă, Ziorile și poezia păstorească*, București, 1979.
21. vezi Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, pg.500.
22. Informații de la Meșter Ana, 75 ani, loc. Borșa, jud. Bihor.
23. vezi și I. A. Candrea, *op. cit.*, pg.128.
24. Descântec la facerea stânii, cules din Cupșeni, zona Lăpuș, Maramureș, în arhiva M.E.T., din răspunsurile la chestionarul lui Romulus Vuia.
25. Informație de la Vesea Medreana, 77 ani, Borșa, jud. Bihor.
26. vezi și E. Niculiță Voronca, *Datinile poporului român*, Cernăuți, 1903, pg. 216-218.
27. E. Niculiță Voronca, *op. cit.*, pg.217.
28. Constantin Brăiloiu, *Ale mortului din Gorj*, București, 1936.
29. vezi și O. Buhociu, *op. cit.*, pg.140.
30. Ibidem, pg.146.
31. Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, pg.501.

The Wolf in Romanian Traditional Culture

- abstract -

In the Romanian mythology the wolf had a large series of meanings from the Dacian name to the deceived wolf of the folk tales and anecdotes.

In the European world it symbolizes the clever and versatile hunter and it will be chosen as the totem and protector of the groups of initiated young men or of the secret societies of fighters.

The process of transforming people into wolves has been preserved in the Romanian people's belief up to the present day, as well as a series of holidays that are celebrated so that the wolf should be prevented from making victims in sheep and cow flocks and generally from devilish deeds.

In the Romanian people's tradition there are also rites that prevent people from turning themselves into wolves and these are characteristic of shepherds and cowherds.

The wolf is also the messenger of the world beyond, the guide of the dead and a totemic animal.

MORȚII ȘI VIII. MORMINTELE ȘI CIMITIRUL DIN ONICEȘTI*

Comuna Râșca¹ este situată pe latura nordică a Munților Apuseni, în subdiviziunea Munții Gilăului, la 54 km. de Cluj-Napoca. Este o zonă muntoasă² cu altitudinea medie de 1000 m.

Din punct de vedere administrativ comuna este compusă din patru sate: Râșca, Dealu Mare, Mărcești și Lăpușești, dar reprezentarea oficială nu se suprapune decât parțial peste cea a localnicilor care cunosc șapte sate³: Onicești, Cristești, Râșca de Sus, Pleșu, Mărcești, Dealu Mare și Lăpușești.

Suprafața imensă a comunei⁴ ne-a silit să reducem cercetarea la o singură comunitate: Onicești⁵.

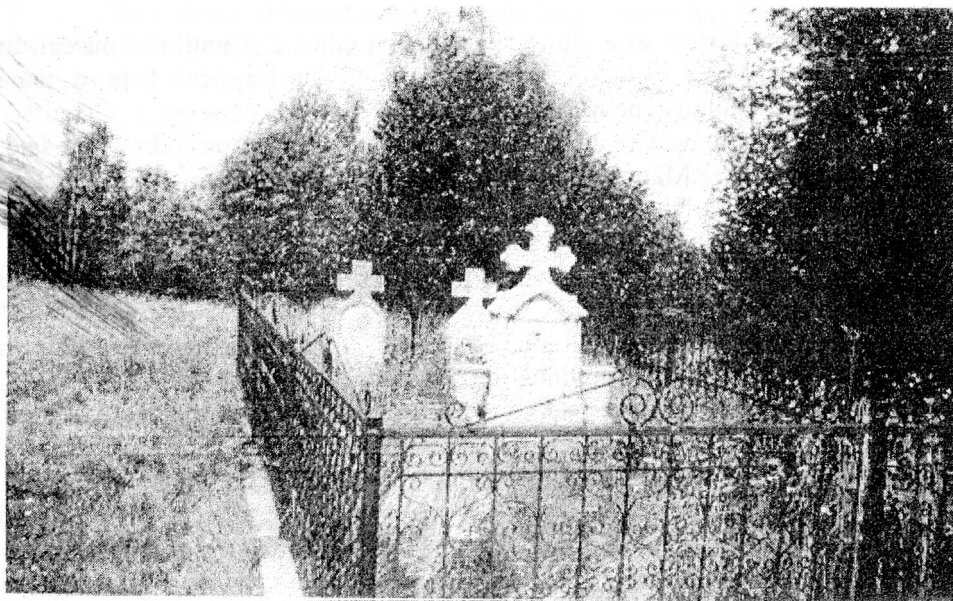
Ca în întreaga zonă a Munților Apuseni, rășcanii își îngropau morții în apropierea casei. Cu alte cuvinte, nu existau cimitire în sensul actual al termenului și se pare că însuși termenul de "cimitir", cu toate că este utilizat, este de proveniență recentă și introducerea lui se datorează organizării cimitirelor propriu-zise în satele comunei⁶. În prezent există "*morminți*", adică locuri de înmormântare diseminate pe proprietăți și câte un *cimitir* pentru fiecare sat (comunitate) al comunei. Sau cum zic localnicii, își îngroapă morții fie "acasă", fie "la cimitir".

MORMINTELE

Rășcanii își împart proprietățile în cel puțin două categorii de terenuri: "pământurile" care sunt suprafețe arabile mai depărtate de casă: "Am acolo un pământ cu cartofi" și "grădina" care are ca element definitoriu faptul că este întotdeauna plasată lângă casă. Acolo unde este o casă, este și o grădină. Ea cuprinde o parte cultivată cu legume⁷, cartofi sau pomi fructiferi și o altă de fână: "Cât de cât, mare, mică, îi grădină pe lângă casă".

Locul de înmormântare este ales totdeauna în grădină (zona de fână) și nu în unul din pământurile proprietății. Cum spuneau bătrânii: "Cât mai aproape de casă", să nu-l ducă în altă parte, să rămână în pământul lui "unde-i rudenia", "unde-i vatra căși". Însă nu fiecare proprietar / proprietate are locul

său de înmormântare: "Se îngropau pe grupuri de case: nici chiar fiecare familie nu a avut un cimitir, dar nici un singur cimitir în sat sau cătun nu a fost". Cu alte cuvinte, în anumite locuri de înmormântare se îngropau și vecinii dacă pe proprietatea lor nu exista un asemenea loc: "Nu stă chiar departe, dar pe acolo nu a fost cimitir și i-o adus aici". Observăm deci că locul de înmormântare este pus în relație cu trei noțiuni: proprietatea funciară (grădina), casa și vecinătatea.

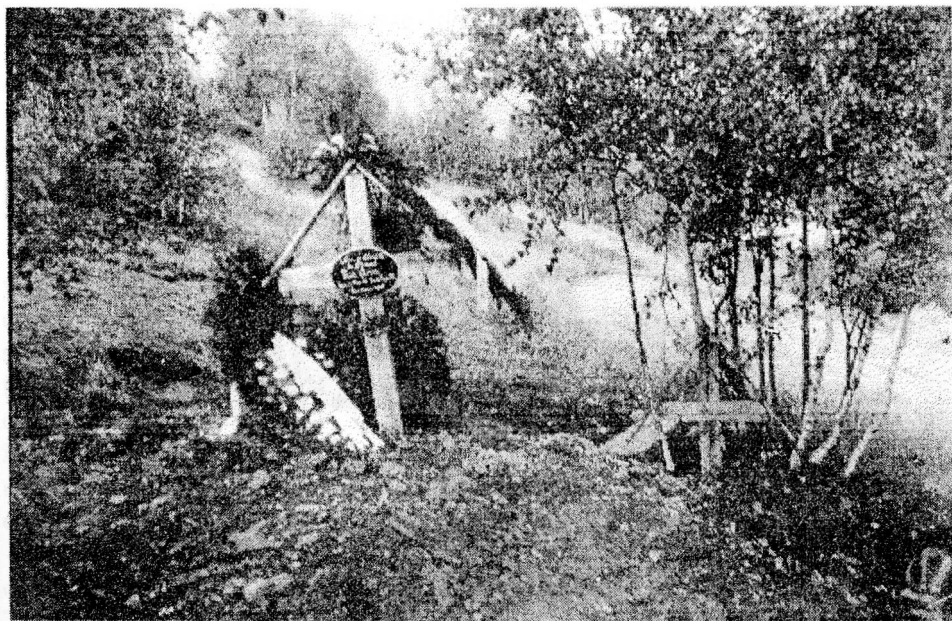


Morminte de familie din Onicești, comuna Râșca

În privința *grupului de persoane îngropate în același loc* intră în joc două noțiuni: vecinătatea și rudenia cu o evidentă preponderență a celei din urmă: "Aici se îngroapă pe neamuri". Să nu ne lăsăm însă înșelați, rudenia în cazul studiat reprezintă ascendenții și numai în cazuri cu totul speciale colateralii⁸. Dar nu toți ascendenții se înmormântează în același loc, ci, în general aceia care moștenesc gospodăria, adică mezinii: "Mai demult [băiatul] care era mai mic rămânea la vatra bătrână"; El rămânea în vatra căsî, el purta rîndul". Simplificând și generalizând putem afirma că într-un același loc sunt înmormântați din fiecare generație băieții cei mai mici cu soțiile și copiii lor morți înainte de a se fi căsătorit. Frații acestor moștenitori fie cumpără pământ în altă parte și vor fi înmormântați în noua proprietate (sau la un vecin)⁹, fie

merg ca "gineri"¹⁰ și atunci se va înmormânta la "morminții" socrului său. Fetele se căsătoresc și-și urmează soțul atât în viață, cât și în moarte.

În concluzie, principiile care patronează transmiterea patrimoniului imobil reglează și alcătuirea grupului celor înmormântați în acea proprietate. Cei excluși par a fi colateralii și ascendenții care nu au drept de moștenire asupra casei. Totuși, și ei se pot înmormânta în locul matcă dacă locuiesc în apropiere¹¹. Aceasta în ceea ce privește nucleul familial care este proprietarul terenului unde sunt mormintele; în numeroase cazuri însă pe lângă morții acestei familii, mai sunt înmormântați acolo și vecini care nu fac parte din neam: "La H. sunt tăt neamuri [dar] aici, la T., sunt și străini"¹².



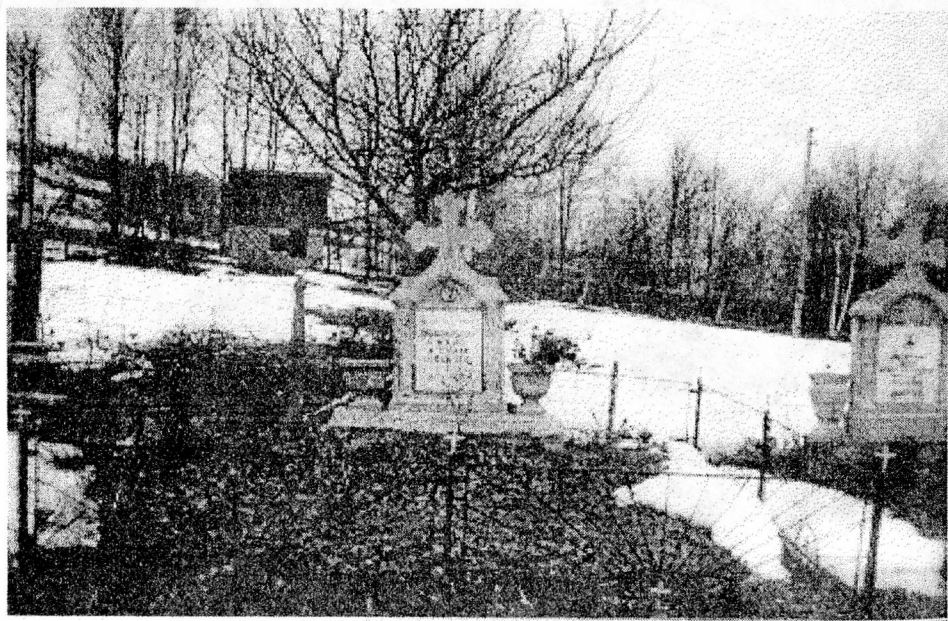
Morminte din locul numit "La Morminți". Cristești, comuna Râșca

CIMITIRUL

În 1862 ia ființă prima biserică în comuna Râșca și astfel se naște în jurul ei primul cimitir. În anii '70 ai secolului nostru biserica este demolată și odată cu dispariția ei moare și primul cimitir.

Începând cu 1979 autoritățile intervin și interzic înmormântările pe proprietăți. Acum se nasc cimitire unice în fiecare sat - cimitirele organizate.

Este vremea schimbărilor și a rupturilor. Pentru localnici cimitirul unic este o formă de înmormântare urbană, la ei este altfel: "Ceașescu o făcut rânduilele aistea, ca să facă cimitiru. Până acolo nu era cimitir pe la noi, era la orașe, da la noi nu! Dară la orașe o fost demult cimitire, da la noi n-o fost!". Viața satelor e bulversată, apar rezistențe cu victorii și înfrângeri. Oamenii nu vor să îngroape în cimitir: sunt amendați sau plătesc o anumită taxă pentru a putea înmormânta acasă: moartea se vinde. Era de neconceput ca soții să nu fie îngropați unul lângă celălalt. Atunci cum să îngropi în cimitir pe unul dintre soți când celălalt e îngropat acasă? Se plătesc amenzi, se fac demersuri la Primărie și se obține permisiunea de a îngropa acasă sau, lucru grav, reunirea se face în cimitir prin deshumarea celui îngropat acasă. Va dispărea astfel locul de înmormântare a unei întregi familii. Comunitatea dezaprobă asemenea practici: "Mortu-i mort să se hodinească acolo, nu să-l cari!",



Mormânt de familie într-un loc "bun" al cimitirului din Onicești

Ca să existe cimitir trebuia ca cineva să cedeze o parte din proprietate în acest scop. La Onicești familia care donează locul de cimitir o face cu o singură condiție: să fie lăsați să-l îngroape pe bătrânul încă în viață acasă. Pentru locul de cimitir au existat două variante: un teren la marginea satului sau un altul în plin centru, aproape de Primărie, biserică și școală. S-a optat pentru

cea din urmă soluție căci celălalt teren "Era prea urât acolo [...], către margine"; în centru era mai bine căci "Știți, ideea aia că omul nu moare, știți, să steie la centru, să audă clopotele, muzica, oamenii când să duc ... c-am vrut să-l facem mai jos de domnul B., acolo o vrut să ne dea loc; locul era mai pietros, nu le-a plăcut [oamenilor]. O zis cum să-i ducem acolo între pietre și pustietate?". Râșcanii nu valorizează pozitiv valea (jos), "coltaiele"¹³ și marginea, ci platformele arabile (sus) și centrul¹⁴.

Am stabilit în capitoul anterior că locul de înmormântare era pus în legătură cu trei noțiuni: proprietatea, casa și vecinătatea. În cimitir nimic din toate acestea nu mai funcționează. Acum singura grijă este de a-și rezerva un spațiu compact pentru familie și ca acest spațiu să fie într-o zonă "bună" a cimitirului. Unitatea neamului după moarte este singura constantă moștenită de la sistemul de înmormântare pe proprietăți. *Neamul rămâne unitar atât în viață cât și în moarte*: "Asta-i o regulă: să fie neamurile aproape [în cimitir]"; "Cam toți lângă oaltă, neamurile [...] neamuri mai de aproape [...] soți, soțai și mai veri ... frați, nepoți. Apăi care-i mai străin, ăla mai de altă parte, să pun de altă parte". Tendința de constituire în cadrul cimitirului a unor adevărate loturi de familie a dus la apariția unor fenomene noi: îngrădirea suplimentară în chiar cadrul cimitirului a unui grup de morminte sau montarea crucii pe locul unui viitor mormânt, acest din urmă fapt fiind privit ca paradoxal de către comunitate: "Cum adică, tu ai cruce și tu ești pe picioare?!". Neamul structurează atât topografia satului, cât și a cimitirului. Topografia cimitirului însă, în unul din satele comunei, este bulversată de ducerea la extrem a consecințelor noului sistem de înmormântare, anume - înmormântarea la rând în ordinea decesului; motiv de neliniște și nemulțumire: "Acolo îi așază cum să nimerește, unu lângă altu [...]. Acolo nu contează că-i soț și soție. Nu știu ce obicei e ală, da nu-i obicei bun. Eu n-am știut până acu".

În cimitirul din Onicești sunt unele locuri de înmormântare mai bune decât altele: "Tăți ar vrea să fie lângă ușe, lângă ușe în față [...] către drum. Toți ar vrea mai în față, parcă n-ar fi tot cimitir! Mai jos nu prea le place". Din această cauză cimitirul propriu-zis capătă forma unui triunghi cu baza către drum / intrare (vezi fig. 1). Ținând seama că la Onicești (ca și la Cristești) locul de cimitir nu este plan, ci în pantă având intrarea principală lângă drum, adică în partea superioară, rezultă că locurile bune sunt *sus* și către *centru* (intrare / cale de acces) și cele rele *jos* și către *margine*. În cimitir există trei categorii de cruci care reflectă puterea economică și deci prestigiul social al defuncților. Căci comunitatea morților este o imagine fidelă a comunității viilor: cruci de piatră, de fier și de lemn. Cele de piatră populează zonele "bune" ale cimitirului; urmează cele de fier pe o fâșie intermediară iar pentru locurile "rele" avem cruci de lemn (vezi tabelul 1 și fig. 1).

Tabelul 1

Materialul de construcție a crucii	piatră	fier	lemn
Valorizarea poziției în cimitir	loc bun	loc mediu	loc rău
Axa verticală	sus	mijloc	jos
Axa orizontală	centru	mijloc	marginile

Direcția V-E

Morții sunt îngropați pe direcția V-E cu picioarele către E, după cum bisericile sunt construite pe aceeași direcție cu altarul către E. Dacă considerăm comunitatea viilor ca fiind comunitatea celor strânși în biserică și deplasăm axa orizontală (a morții) în cea verticală (a vieții) observăm că datele acumulate până acum s-ar putea structura după cum urmează (vezi tabelul 2):

Tabelul 2

E	viață	vertical	biserică	comunitatea viilor
V	moarte	orizontal	cimitir	comunitatea morților

Obligativitatea îngropării morților pe direcția V-E creează într-o comunitate vecină cu cea studiată o problemă specială. Așa cum aminteam mai sus, atât la Onicești, cât și la Cristești cimitirele sunt situate pe un teren înclinat, dar dacă în primul caz terenul coboară către E și deci impresia este că morții sunt îngropați cu capul mai sus decât picioarele ceea ce nu suscită nici un fel de reacție din partea localnicilor, în cel de-al doilea caz panta este către V și defuncții par a fi îngropați cu picioarele mai sus decât capul. La Cristești "lumea zice că-i bagă pe oameni cu capul în jos", motiv de nemulțumire. Căci o înmormantare "cu capul în jos" echivalează cu o naștere; se intră în lume de sus în jos cu capul înainte, dar se cuvine a ieși din ea printr-o mișcare V-E cu picioarele înainte. Continuând paralela amintim că dacă nașterea este un proces *umed*, moartea este unul *uscat*: "Nu-i bine să fie apă. O fost unu de-o fost îngropat acasă și era numa apă în groapă. O scos-o da nu era bine. Nu-i bine să fie apă" - iată cum descriu rășcanii o înmormântare într-un loc rău ales. Prin urmare, locurile considerate bune pentru înmormântări sunt dâmburile: "Este câte un dâmbișor acolo, ș-apăi acolo forma morminte, morminți, așe le spunea".

Direcția N-S

Observasem mai sus că soția își urmează soțul și în viață și în moarte. Cu alte cuvinte, soția este totdeauna îngropată alături de soțul său și numai în

cazuri excepționale această unire în moarte poate fi ruptă. Regula generală este ca soția să fie îngropată în stânga soțului (punct de referință - Estul) și deci intră acum în joc și direcția N-S. Femeia este plasată în stânga bărbatului pentru că se îngroapă "Cum stau la cununie [...] întotdeauna bărbatul stă în dreapta". În sfârșit, majoritatea crucilor de piatră sunt pentru morminte duble (soț / soție) și au o fotografie în care soții sunt prezentați într-o poziție inversă decât cea reală de înmormântare. Se pare că această inversare a poziției din fotografie trimite tot la practicile de la cununie: "Când ești afară [din biserică, după serviciul religios] nu mai ții cont și o treci de-a dreapta [mireasa] unde începi să fii apărătorul familiei"¹⁵.

Atitudini în mișcare

Pentru zona cercetată, ultimii 30 de ani au reprezentat o perioadă de mari transformări, o adevărată mutație în privința atitudinilor față de moarte și față de morți. Majoritatea "morminților" sunt locuri care la prima vedere nu transmit nimic altceva decât că *cineva* este îngropat acolo: două-trei cruci de lemn pe jumătate putrezite de pe care nu mai poți descifra nimic. Prin urmare - morminte depersonalizate ale unei lumi care "vorbește" mult și "scrie" puțin sau deloc. În ciuda tuturor acestora, locurile cu "morminți" sunt adevărate "locuri ale memoriei", căci poți avea surpriza ca proprietarul casei din apropierea unui asemenea loc să-ți poată numi până la 20 de persoane care sunt îngropate acolo și chiar să-ți arate locul unde este înmormântat fiecare. El *știe* și *vede*: vechile morminte unde crucea a dispărut sunt depistate cu o remarcabilă abilitate după o adâncitură a solului pe lungimea sicriului. Și cimitirul este un loc al memoriei, dar nu numai al memoriei *tale*, ci al memoriei *tuturor*. În plus, cimitirul, datorită crucilor realizate din materiale rezistente, este și un loc al memoriei scrise.

Mormintele noi parcă sunt făcute să dureze, căci acum sub sicriu și deasupra lui se pune "pod" de scânduri¹⁶ ceea ce face ca movila de pământ ce se formează pe locul de înmormântare după astuparea gropii să fie și mai mare: "Acuma pun pod și de fală, că cine-s ei ...". Un mormânt frumos este unul înalt și cimitirul este populat numai cu asemenea morminte.

Este o deosebire radicală între aspectul cimitirului și cel al majorității locurilor cu "morminți": pe de o parte morminte îngrijite, săpate (curățate) periodic și chiar acoperite cu flori, pe de cealaltă parte o lipsă totală de îngrijire, o lipsă "naturală" aș putea spune, căci spațiul "morminților" se integrează perfect în peisaj și nu este îngrădit, pe când cimitirul este un loc distinct și îngrădit. Ca și când spațiul cimitirului ar fi mai degrabă unul cultural, pe când cel al "morminților", unul natural.

Locurile de înmormântare de pe proprietăți, așa cum spuneam mai sus, perfect integrate în peisaj, reflectă o anumită atitudine față de morți, ale cărei urme au mai putut fi depistate: "Se gândea la mort un an de zăle, cam așa că e parastas la șase săptămâni, [la] un an de zăle și cu asta s-a încheiat. Ș-apăi când cădea crucea, Dumnezeu să-l primească, se cosea [...] nu mai știa nime". Într-adevăr pe locurile unde se știa că sunt morminte se putea cosi, însă nu era bine "Să se spargă pământul pe morminți"¹⁷ [...] Cică unii de la D. M. or arat un loc de morminte și or pus bucate: i-o bătut Dumnezeu că acuma amândoi nu-s de nici o treabă"¹⁸. Aceasta nu era singura interdicție ce afecta locurile cu "morminți": ele provocau și teamă mai ales în nopțile de marți și vineri, teamă de strigoi și în mod deosebit de copiii morți nebotezați: "Aștia sunt Necuratul gol". Totdeauna însă frica se manifestă față de mormintele *celuilalt*: "Când treci pe lângă mormintele altora gândești că nu-ți place locu, că-i mai străin", niciodată însă de ale tale: "Mie nu mi-o fost frică [de mormintele lor, din apropierea casei]; ziceau alții că auzeau noaptea strigile, da mulțam lui Dumnezeu că eu nu am auzit nimica". Cimitirele nu se bucură de un mai bun renume, mai ales că este vorba de morții tuturor. Atât la Onicești, cât și la Cristești organizarea cimitirelor s-a lovit de împotrivirea celor ce locuiesc în apropiere, ajungându-se la Onicești chiar la părăsirea unei gospodării pe acest motiv.

Ceea ce se poate surprinde acum pe teren este o difuziune a modelului de cimitir: locurile cu "morminți" tind să devină mici cimitire. Adică acum, și la înmormântările de pe proprietăți se montează o cruce de piatră sau de fier, lemnul devenind un material din ce în ce mai puțin utilizat pentru confecționarea crucilor; mormintele sunt îngrijite, iar locul este îngrădit cu garduri din fier forjat. În plus, troițele - "Restignirile", cum le zic localnicii - care existau numai în fața bisericii și a cimitirului organizat, apar acum și în cadrul noilor cimitire. În concluzie, evoluția este către cimitire de familie care nu mai amintesc ca aspect cu nimic de vechile locuri cu "morminți", ci fac trimitere directă la cimitirul organizat. O dovadă în plus pentru schimbarea atitudinilor față de morți și față de moarte este faptul că, deși în logica lucrurilor ar fi fost ca, după 1989, să se renunțe la cimitirul organizat, aceasta nu s-a produs. Oamenii continuă să îngroape acolo în virtutea unui raționament de genul: ce mai contează unde vei fi îngropat? "Tot în pământ te duci". Până și cei care au donat terenul pentru cimitir (vezi mai sus) nu mai doresc să fie înmormântați acasă, ci în cimitir. Noul model de cimitir din unul impus a ajuns unul acceptat și asumat. Într-un viitor nu prea îndepărtat vechile locuri cu "morminți" fie vor dispărea, fie se vor transforma în cimitire. Asemeni oamenilor și prin oameni, cimitirele se nasc, trăiesc și mor.

NOTE

*. Comuna Râșca, jud. Cluj.

1. Toate datele privind așezarea geografică și istoricul comunei sunt extrase din lucrarea în mss. a prof. Ioan Vâta, *Monografia Comunei Râșca*.
2. Cu toate că în terminologia localnicilor subunitățile muntoase poartă numele de "deal".
3. Noțiunile de "sat" și "cătun" cu toate că acum sunt folosite nu făceau parte din bagajul conceptual al râșcanilor. Prof. I. V. afirmă că este dificil să-i facă pe copii să înțeleagă cele două noțiuni. Aici în mod curent se folosește doar toponimul: "Cineva este din Onicești", atât. Ceea ce caracterizează aceste *comunități* să le spunem, sunt *biserica și școala*; există în comună 7 biserici și 7 școli.
4. 6549 km², adică 9% din suprafața jud. Cluj.
5. Înglobată din punct de vedere administrativ în satul Râșca.
6. Vezi cap. *Cimitirul*.
7. Toate conțin câte o parcelă cu asemenea destinație.
8. Vezi Anexa, fig. I, cazul lui P. T..
9. Vezi Anexa, fig. I și fig. II.
10. Cu alte cuvinte, căsătoria este una matrilocală: după căsătorie soțul se stabilește în casa soției, și nu una virilocală: soția vine în casa soțului, care este regula generală.
11. Vezi Anexa, fig. IV, cazul lui Is. H. și fig. III, cazul lui 1, 2, 3.
12. Vezi Anexa, fig. III și fig. II.
13. Coltaie = loc pietros, cu colțuri de piatră.
14. În această zonă muntoasă comunicarea se face cel mai ușor pe culmi și tot pe culmi și pe pantele domoale terenul este propice agriculturii. Văile adânci și abrupte ale râului Râșca și afluenților săi sunt improprii culturilor și de aici valorizarea de care vorbeam. De altfel, râșcanii, la origine sat de morari și deci de vale, și-au "scos" casele pe culmi, s-au "tras către deal" astfel încât acum valea este populată numai de ruinele vechilor mori.
15. Se pare însă că în fotografiile obișnuite femeia stă ca și la cununie - în stânga soțului. Făcând o fotografie unor informatori (soț / soție) inițial femeia s-a așezat în dreapta soțului la care el contrariat a trecut-o în stânga pe motiv că aceasta din urmă este poziția bună.
16. Practică nouă ce nu era utilizată în urmă cu câteva decenii.
17. Adică să are acel loc.
18. Amândoi sunt bolnavi.

ANEXĂ

Figura 1. Mormintele de "la Onoale"

Legendă :

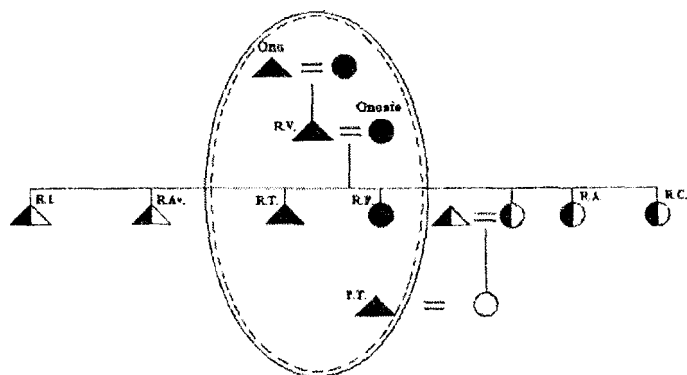
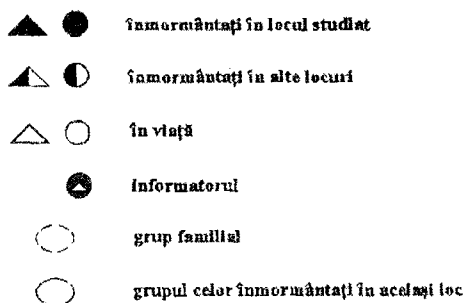


Figura 4. Mormintele de "la Horjești"

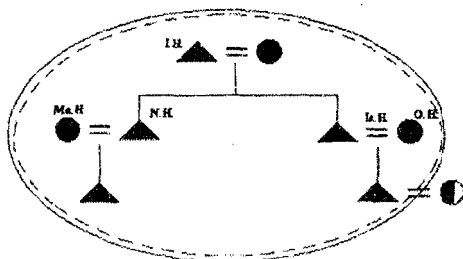


Figura 2 . Mormintele de " la Flu "

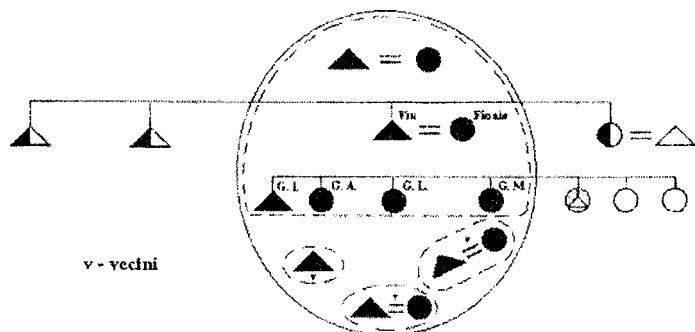
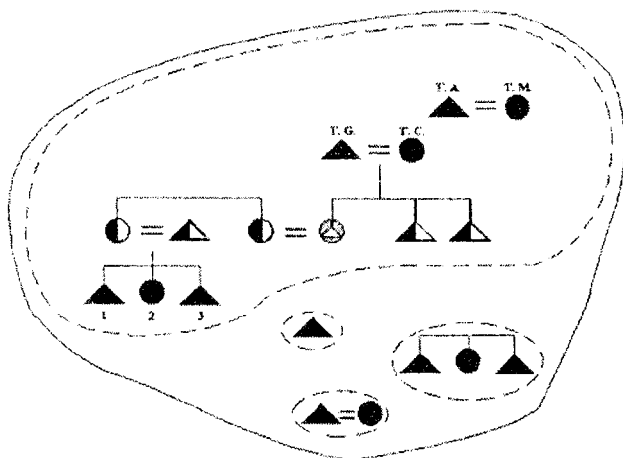
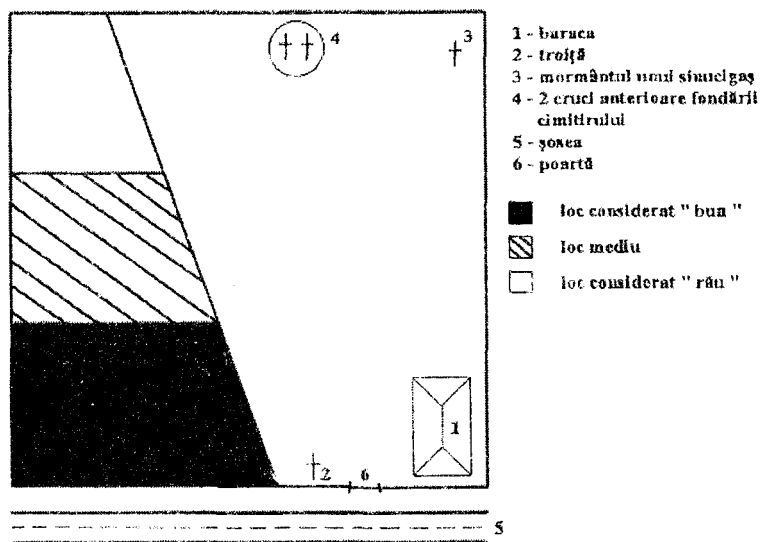


Figura 3 . Mormintele de " la Tuturuz "



T . A . și T . M . sunt nașii lui T . G . și T . C .

Figura 1 . Schița cimitirului din Onicești .



The Quick and the Dead. The Graves and the Cemetery in Onicești
- abstract -

This paper is a case-study (Onicești village, Râșca commune, Cluj county) as a result of the researches in the field made in 1995-1996. It is concerned with the burial system in the area researched and points out the co-existence of two concomitant (parallel) systems a traditional one - the burial of the dead from one family right on the property of that family, near the house, and another burial system, this time required by authorities - one cemetery for every village of the commune.

Further on, the author stresses upon the unity of kinship after death by burying the relatives in the same place. To be viewed - as regard this matter - the annexes where four kins from the world beyond are presented.

CASA ȘI OBICEIURILE DIN CICLUL VIEȚII

După cum se știe, nașterea, nunta, înmormântarea reprezintă cele trei mari momente din viața omului. În fond toate aceste momente sunt un fel de "praguri", ele asigurând trecerea de la o stare existentă spre o stare cunoscută ca fiind necesară și obligatorie. Iată de ce, pe lângă importanța faptului că ele se "întâmplă" (performează), se adaugă și importanța *modului* de performare a lor. Astfel, în afara cadrului spațio-temporal fix al obiceiului respectiv, mai apar și cadre premergătoare și posterioare obiceiului respectiv.

Credința omului că poate influența - în general și în special benefic - atât desfășurarea obiceiului, cât mai ales, a vieții ulterioare, are nevoie de un "loc" unde să se poată performa toate aceste rituri. Un punct important îl constituie "identificarea trecerii prin diverse stări sociale cu trecerea dintr-o încăpere în alta sau cu traversarea unor străzi sau piețe (...); pentru semi-civilizați trecerea ideală este chiar o trecere materială"¹. Un astfel de "loc" va fi căutat desigur în perimetrul benefic al omului, plecând de la hotarul satului spre interior, până se ajunge la *centru* - reprezentat de casă - locul unde, după afirmația lui Ion Ghinoiu², are loc predarea ștafetei generațiilor, se realizează legătura între pre-existentă și post-existentă.

Practic, nici unul dintre elementele componente ale casei nu este omis, el are mai mult sau mai puțin valoare, în funcție de obiceiul practicat; alteleori, ocupă un loc foarte important în cadrul tuturor obiceiurilor, cum este cazul pragului, cu care vom și începe expunerea.

PRAGUL. Ființa fătului trebuie apărută de pericolele lumii de aici încă din pre-existență, iar "sarcina" aceasta revine în mod indiscutabil femeii care îl poartă în pânțe. De ceea ce face sau de ceea ce nu face femeia însărcinată vor depinde cel puțin primele luni de viață ale copilului.

În general, însă, "grija" față de copil se manifestă prin "a nu face ceva". Astfel, femeia însărcinată "să nu stea jos pe vre-un prag, căci poate veni în urmă-i vre-un vrăjmaș să dea cu toporul în pragul pe care a stat și atunci face copilul cu o buză crăpată ca o tăietură"³ sau "femeia însărcinată să nu stea în prag, că și copilul va sta în prag"⁴. În părțile Olteniei "de stă femeia în prag, copilul se naște cu picioarele înainte"⁵.

Nou-născutul poate fi influențat și de soarta pe care au avut-o frații săi de dinainte: în cazul în care aceștia au murit, femeia, încă în timpul sarcinii, va trebui "să-l dea de pomană" unei alte femei, considerată cu "noroc la copii"; "Și io-te, nepoțelu' ăsta-i dat de pomană. Îi dat lu' sora lu' noru-mea la Târgu-Jiu. Păi, primu' i-a murit și cu ăsta a avut necazuri, e făcut de șapte luni, a avut placenta înainte și a stat aicea la spital și p-ormă a trimis-o la Târgu-Jiu și-a venit sora ei și-a luat-o și cuskra ei dimineața când a plecat la spital le-a pus în pragu' ușii și pe noru-mea și pe noru-sa și apus mâna așa pe burtă și a zis: <<al tău să fie în norocul copiilor tăi>>; ea are doi: o fetiță și un băiat"⁶.

Periculoasă este chiar nașterea copilului, în special pentru mamă, și mai ales în cazul în care "i s-a făcut de ursită": "cărboni și cenușă vrăjite te duci, le zvârli în pragul femeii căreia îi faci rău și așa o potrivești împărțită-n patru grămăgioare, ca, de femeia calcă în una din ele, îi iese bube pe trup de fapt, ca mazărea, care la jumătate de an se rânesc, iar pe urmă se puiesc la ceolan și nici nu mori nici nu trăiești, nici nu te lecuiești, numai te chinuiești, de ți-i greu de viață și zici: <<amar, suflete>>"⁷. Pentru a ușura nașterea, femeia trebuie "să se primble prin casă și în dreptul ușei să izbească cu piciorul în prag"⁸.

După ce s-a născut, copilul poate avea, din diverse motive - în special din cauza nerespectării de către femeia însărcinată a unor interdicții (mirarea) - semne pe față sau pe corp. Cea care va trebui să "vindece" copilul va fi tot mama acestuia, punându-se "pe pragul casei în șese Vineri și totdeauna scuipesce pe copil"⁹ sau "să ia, într-o <<Duminică tânără>>, pe timpul acela când se află oamenii la biserică, și anume pe la mijlocul liturghiei, pe copilul cu semne, în brațe, să se așeze cu dânsul pe pragul sobei unde locuiește și, ținându-l în poale, să-i dea țâță, aducându-și în același timp aminte și gândind la ce a văzut și s-a mirat, să se roage în gândul său la Dumnezeu, ca acesta să depărteze toate însușirile nefirești și neomenesti de la fiul sau fiica ei. Cam la vreo două minute după aceasta, să se scoale de acolo și să se pună să șadă pe pragul de la cuină, în mijlocul ușei, și iarăși să-i dea țâță. Apoi și de aci să se scoale și puindu-se pe pragul de la coridor, să șadă, ținând picioarele pe pământul chiar unde pică apa din streășina casei, asemenea să-i dea țâță gândindu-se la celea ce le-a văzut, rugându-se la Dumnezeu"¹⁰.

Femeia lăuză poate și să-l ferească pe copil de rele ce "s-ar putea întâmpla": "în cea dintâi Duminică de la nașterea unui copil, să-i dea mă-sa țâță pe pragul ușei, ca să nu capete artag la plâns"¹¹.

Un lucru de o deosebită importanță constă în ceea ce se face cu buricul copilului pe de o parte, iar pe de altă parte, în ceea ce se face cu casa copilului. Prin acestea două, în perioada imediat următoare nașterii, dacă nu sunt bine "păzite" se poate face mult rău copilului, de aceea mamele au foarte mare grijă

asupra "locului" unde vor fi depuse, iar "tehnica" considerată, în general, ca fiind cea mai bună - este îngroparea lor.

Așadar, în Drăguș, îngroparea buricului se făcea astfel: "Făceam c-un sfredel gaură în stâlpii de la ușă ori în pragul ușii și-acolo-l băgam. Și-astupam cu cui de lemn"¹², iar casa copilului, tot în Drăguș "se îngropa sub talpa cășii sau în celar, după prag"¹³.

Tot un mijloc preventiv, dar de data asta privind hrana copilului nou-născut, este și ritul prin care "se păstrează țâța copilului". Deci, femeia, va face cu "sflederu" o gaură în pragul casei unde "mulge puțină țâță pe o bucățică de pâine, adăugând trei boabe de piper, trei de tămâie, puțină sare și petec din iia murdară. Le leagă pe toate într-o zdrențucă și le îngroapă acolo. Și se zice că stă țâța acolo și nu se mai pierde. Se îngroapă la prag, <<cecă acolo-i talpa cășii>>. Și zăce: <<când se va muta talpa, atunci să se mai mute țâța>>"¹⁴.

Un "rău" foarte mare, poate cel mai mare, ce se poate face copilului îl reprezintă deochiul, care, netratat, poate deveni o "boală" și chiar poate aduce moartea copilului. Există descântece în acest sens, dar deochiul poate fi și evitat: "înainte de a pleca la biserică (pentru a-l boteza), moașele ating copilul cu creștetul de pragul de jos al ușei, ca să nu se deoache, zicând: <<cum se așează pragul sub lume, așa să se așeze deocheatul la cel nou-născut>>"¹⁵.

Desigur că perioada copilăriei nu este scutită de diverse boli sau neajunsuri: "dacă un copil capătă rastu, adică i se umflă foalele, româncele din Transilvania, când coc pâine, îndătimează de a-l pune cu spatele pe pragul casei și apoi, scoțând două pâini din cuptor, le rump în două și astfel fie acelea orișicât de fierbinți, le pune pe foalele copilului"¹⁶.

În cazul în care copilul nu umblă în picioare la vremea cuvenită. "i se leagă degetul cel mare de la piciorul drept de degetul de la piciorul stâng cu un fir de lână roșie, apoi se pune copilul pe pragul ușei, cu un picior de o parte și cu celălalt de cealaltă parte a pragului și acolo, pe prag, cu o secure i se taie firul drept în jumătate"¹⁷.

Oarecum mai puține sunt riturile de trecere peste prag în cadrul ceremonialului de nuntă. Ele încep chiar cu perioada de dinaintea nunții, mai precis cu încercarea de influențare a nunții (fetele încearcă dinainte să-și cunoască ursitul). Astfel, fetele "vrăjesc" în noaptea de Sf. Vasile: "Din brâu iai pe ac de nouă ori, pui brâul cu ac cu tot pe prag, bați peste el nouă mătânii fără cruce și zici: Urs, ursitorul meu,

De Dumnezeu dat,
De oameni lăsat,
Vină-n vis, să te visez,
Aievea să te văd"¹⁸.

Important este pragul și în diverse momente ale nunții, în special în cazul celor care presupun "intrări" sau "ieșiri" din casă (nu numai în sens spațial, dar și ceremonial). Așadar, la "conăcării după ce s-au spus și s-au săvârșit cele de dinaintea casei, (...) descălecă mirele de pe cal și condus fiind de către vornicii și druscele sale, intră în casă pășind pe-un lăiceriu, care, cu puțin mai'nainte de aceasta s-a așternut anume pentru dânsul între ușa tinzii și a casei"¹⁹. Tot acum, "vadra de apă e așezată în ogradă și conăcarul trebuie să o verse, sau mireasa, pe pragul casei"²⁰.

Mireasa, când nu e singura fată la părinți, poate influența măritișul celorlalte fete ce rămân acasă: "când pășește pragul casei părintești, trebuie să tragă din picior, pentru ca să se mărite și celelalte fete"²¹.

Esențial este și modul cum intră mireasa în casa socrilor: "Soacra mare face numai atâta, că nemijlocit înainte de ce au să intre tinerii în casă, așterne, după cum este pretutindenea obicei, un covor, o scoartă, un lăiceriu sau și un țol de lână din pragul ușei de la tindă și până în pragul casei, anume ca tinerii și mai ales mireasa, când va intra în casă, să nu calce pe pământul gol ci pe așternut"²².

Trecerea peste prag se poate face și în unul din modurile următoare: "soacra-i pune miresei pe cap un frâu de cal și așa caută a o trage în casă, crezând c-atunci nora-i va avea noroc la vite și va fi supusă bărbatului, ca și calul"²³ sau "soacra prinde mirii de gât cu un șervet (tulpan) și îi trage în casă"²⁴. Chiar și în timpul dansului "conducătorul danțului, când ajunge de după masă la pragul ușei și dă să iasă afară, face mai întâi cruce, zicând: <<Sănătate la bătrâni și tinerilor noroc>> și apoi pășește peste prag"²⁵.

Foarte importantă este și trecerea în post-existență, și, această "plecare" se face, la modul propriu, tot peste prag. De aceea, când se trece cu mortul pe deasupra lui, trebuie să fie acoperit: "înainte de a scoate mortul din casă, aștern între pragul casei în care a stat mortul și între pragul din afară unul dintre cele mai frumoase și mai scumpe lăicere, iar pe pragul din afară, pun în același timp o perină (să aibă mortul pe ce se culca în cealaltă lume)"²⁶. Pe tot parcursul drumului până la cimitir, se aștern "poduri", începând, binențeles, cu pragul casei: "femeia luând pânza sau ștergarele, le așterne mai întâi pe pragul casei, apoi la ieșirea din ogradă, la toate încarniturile drumurilor pe unde trece îngropăciunea"²⁷.

USA. Și ușa este una din căile prin care Răul poate intra în casă, producând neplăceri noului-născut. Riturile practicate la ușă și legate de naștere - în general - sunt mai puține, dar nu mai puțin importante. Ele vizează, mai mult, viitorul copilului, în sensul de "a nu i se întâmpla ceva": pentru a nu se deochea copilul, "moașele din Bucovina, cum naște nepoata, fac un canaf de lână roșie și-l bat cu un cuișor deasupra ușei"²⁸.

Iar pentru a nu plânge copilul cât va fi mic, "îndată după ce a născut o femeie, se face cruce de tărăte de grâu, una în mijlocul casei și alta la ușă și cine intră zice: Aci de casa de tărăte să te apuci,

Iar de copil să nu te atingi"²⁹.

În cadrul ceremonialului de nuntă, soacra întâmpină pe miri cu pâine și cu sare și în unele locuri și cu miere și cu unt, iar "mireasa ia cu degetul unt și unge ușorul ușii, mai întâi la pragul de sus, apoi la cel de jos, în urmă în dreapta și în stânga"³⁰. Tot la intrarea în casa socrilor, "în Dobrogea mirele face cruce-n ușă cu cuțitul, de-o pecetluiește, ca nu cumva să amestece farmecele și drăciile și să-i fure nevasta"³¹.

Mai departe, la ceremonialul înmormântării, "când se piaptână mortul, este datina în unele părți de a-i tăia puțin păr, care se pune în ceară și se păstrează (...) în o borbă în ușorul de sus al ușei (...) și astupându-l îl lasă apoi pentru totdeauna acolo. Aceasta se face pentru norocul casei"³².

Un loc important îl ocupă ușa și în timpul celor șase săptămâni după moarte, când "sufletul pribegeste de-a rândul, în fiecare zi, prin toate locurile pe unde a umblat, iar seara vine să se odihnească după ușa de la tinda bordeiului"³³.

După credința celor din Dobrogea, "sufletul mortului stă șase săptămâni deasupra ușorului de la ușa casei, de aceea aștern ei deasupra aceluși ușor, o <<pominetă>>, adică o bucată de pânză albă (...), pentru ca să aibă pe ce să stea sufletul"³⁴.

FEREAȘTRA. Fereaștra reprezintă și ea un loc de comunicare cu exteriorul, iar valențele ei sunt similare acelorora de la prag și ușă, atât benefice cât și malefice.

Un rol important îl are fereaștra ca femeia însărcinată să nu piardă copilul; ea va lua "o coasă, deschide o fereaștră, prinde coasa de măslea, o pleacă puțin cu vârful în jos pe fereaștră afară, toarnă apă de trei ori pe pânza coasei, astfel ca să se scurgă pe lângă vargă într-un vas și apoi din apă de aceasta dă femeii de trei ori de băut, iar cu restul o spală mai întâi pe cap, apoi pe tot corpul"³⁵. Tot pentru a nu-i face rău copilului, înainte de naștere, "când vede trecând mort, să nu se uite la dânsul pe fereaștră, că-i primejdie pentru copil (...), că-i păcat să privești prin fereaștră mortul în casa-i fără ferești"³⁶. De asemenea, moașele "nu privesc pe fereaștră când se naște vreun copil, temându-se ca nu cumva să vie ursitoarele și prin aceasta, fiindcă nu le este iertat să le vadă, să le supere"³⁷.

După ce s-a născut copilul și după ce l-au înfășat, moașele "îi fac cruce cu degetele pe față și apoi îl duc la fereaștră, ca să vadă lumea și acolo îl închină Ursitelor"³⁸.

Înainte de a pleca la botez, "la ieșirea din casă-l dă pe fereaștră, zicând: <<cum se ține fereaștra de casă, așa să se ție și nou-născutul de mama sa>>"³⁹.

Iar când îl aduc de la botez, "îl închină la fereastră, ca să fie drag oamenilor, cum e ziua dragă la toată lumea"⁴⁰. Alteori, "moașa ia copilul și acasă îl dă pe fereastră, <<ca să trăiască>>"⁴¹.

Fereastră are rol esențial și benefic atunci când unor părinți le tot mor copii: în Banat, "când unor părinți le mor neconținut pruncii, moașa pune pe pruncul de curând născut într-un leagăn în care mai pune încă și un lanț de fier, apoi îl scoate pe fereastră afară și-l duce în drumul mare, unde, păzindu-l, îl lasă să steie până ce vine un om, o muiere sau un copil, de-l află. Omul ce l-a aflat se privește apoi de naș al copilului aflat. Pruncul se scoate pe fereastră, iar nu pe ușă, pentru că pe ușă au fost scoși frații săi care au murit"⁴². Prin părțile Olteniei, "dacă nu i-a trăit doi-trei copii, atuncea i-a dat de pomană: îi dă lui cutare de pomană pe fereastră. Deschide fereastra și-l dă, zice: <<Na-l cutare, zi bodiaproste pe el>>"⁴³.

Și ursitorile "după ce au sosit, se postează la fereastra casei, unde se află copilul, și stând acolo, încep, mai întâi și întâi a-i toarce firul vieții"⁴⁴.

Farmecele, se fac și ele tot sub fereastră: "femeia care voiește a lua somnul, se duce la o casă unde se află un copil de țâță și fură o pelincă sau alt lucru de-al copilului aceluia, sau varu' de sub fereastră, unde știe că doarme copilul respectiv"⁴⁵.

Când femeia vrea să înțarce copilul mic, "este obiceiul să i se dea un ou fiert pe fereastră (...). În timpul din urmă însă femeile se cam tem să dea copilului ou pe fereastră, deoarece nu e prea bine să dai copilului (și nici chiar câinelui) mâncare pe fereastră, că zice că-și uită de toate, își pierde mințile și-și ia lumea'n cap"⁴⁶.

Și tot lângă fereastră, se taie și moțul copilului: "la tunderea părului (...), nănașul sau nănașa așterne pieptarul sau lângă o fereastră, în dreptul soarelui ... și nașul zice: <<(...) Și, precum nu putem noi fără fereastră și fără sfântul soare, așa să nu poată și oamenii cei de cinste și de omenie fără de dumnia-ta și precum ni-i nouă dragă lumina soarelui, așa să fii și dumnia-ta drag tuturoră"⁴⁷.

În legătură - indirectă - cu nașterea este și ritul ce se practică în timpul nunții, în fața, de fapt de ambele părți ale ferestrei: "ginele, când vine la casa miresei ca s-o ia și să se ducă la biserică, se uită de afară pe fereastra cășii la mireasă și mireasa din casă la el printr-o salbă, ca să facă copii frumoși"⁴⁸.

Înduplecarea mortului (îmbunarea lui) care vine în vis, supărându-i pe cei ai casei, se face tot în fața ferestrei: "când visează pe un mort în mai multe nopți de-a rândul, care-i supără, este datina de a da a doua zi dimineața o ceapă de pomană, zicând: <<ține de sufletul cutăruia>> sau de a se pune în trei dimineți după o altă cu spatele la fereastră și asvârlind pe aceasta cu mâna

dreaptă o ceapă de-a zice: << cine mă bântuie pre mine noaptea, să n-aibă treabă cu mine ci cu ceapa >>⁴⁹.

De asemenea, când mortul se află încă în casă, se pune "o ulcică cu apă și pe ulcică o franzolă cu o lumină pe dânsa, crezând că sufletul tot timpul acela, cât stă în casă, gustă din apa și franzola de pe fereastră"⁵⁰.

În Munții Apuseni "dacă cel mort e un june sau o fată mare, atunci unele dintre fetele mari cântă, de trei ori pe zi, la fereastra mortului"⁵¹.

STREAȘINA. Ritul practicat la streășina casei de femeile din Banat, are scopul de a ușura nașterea: "Femeia care a ajuns în stare binecuvântată, adevărată simțâște că i s-a apropiat acuma timpul ca să nască, ia apă într-o oală și aruncând-o peste streășina casei, o sprijinește cu un ciur, din jos de care să fie un blid sau alt vas și zice: "<< cât pestește apa pe streășină și cât pestește apa în ciur, atât să pestească și băiatul sau fata >>"⁵².

Pentru a aduce în casă pețitorii, "dacă-ntr-o zi de sărbătoare te duci la pădure încă până a nu se scutura roua și de găsești mătrăgună și navalnic (feregă) adă-l acasă, pune-l în pod sau vâra-l în streășina casei, căci are putere de a trage belșug și pețitori buni și cuprinși la casă"⁵³.

La plecarea din casa părintească, mireasa marchează "ruptura" de familia ei trăgând "un pai din streășina casei, întru semn că ea se deslipește din familia acelei case (...), apoi se pleacă la biserică"⁵⁴.

În aproape toate părțile României, există credința că, "sufletul, după ce iese din corp, îngerul îl plimbă prin toate locurile pe unde a umblat când era în trup (...), iar după ce a cutreierat toate locurile, se întoarce acasă și se pune pe streășina casei, unde stă trei zile"⁵⁵.

GRINDA. Când unei femei însărcinate i "s-a făcut de ursită" pentru a nu muri la naștere, "una din femeile adunate, care se pricepe în ale descântării, apucă degrabă un topor, merge mai întâi în unghiul casei de către icoane spre răsărit și, facând acolo cruce cu toporul, zice: (...). După ce a sfârșit de rostit cuvintele acestea împlântă toporul în unghiul casei. Apoi merge la celelalte unghiuri și face asemenea. În urmă, se duce la meșter-grindă, de este, împlântă într-acesta toporul din toate puterile, și acolo îl lasă apoi peste toată noaptea următoare"⁵⁶.

De Anul Nou, "merge la moși cu copilașii să-i ridice la grindă, îi ridică la grindă. Când îl ridică ziceau: << Să trăiască! La mulți ani! >>. Merge tata cu femeia și cu copilul la moașă. Îi duc plocon. A venit și la mine cu purcel fript, cu zece kile de vin, vro' două de țuică, c-am fost de multe ori moașă. Când venea cu el, (copilul) nu-l puneja jos, îl lua moașa și-l ridica la grindă"⁵⁷.

La nuntă, "steagul nănașului", "îl anină într-un cueriu ori pe grindă în casa, unde sta (...) până ce pleacă la cununie"⁵⁸.

Când mireasa vine la casa socrilor, "mirele o ia pe mireasă în brațe și binișor o rădică în sus și-o dă cu capu-n grindă, ca să prindă la minte"⁵⁹, iar "la sfârșitul mesei, nuna scoate din pâine lumânările de cununie ce arse se până atunci, le stinge în făină (mei), în grâu sau chiar în grindă și, dându-le miresei în mână, zice: <<strânge-le fină și întru mulți ani fericiti!>>"⁶⁰.

"Dacă un mort a fost norocos în viață, membrii familiei lui îi iau măsura și o țin în grinda casei, ca norocul să nu se depărteze de acea casă"⁶¹.

CUPTORUL - VATRA - HORNUL. Situate cel puțin la modul simbolic în centrul casei, și de ele se leagă viitorul noului-născut.

Femeia însărcinată, "să nu sufle în cuptorul cu pâine, că face copilul cu limba prinsă"⁶². De asemenea, ca să nu i se poată face rău copilului, "e bine să se încingă un săcușor umplut cu țărână din țințirim, amestecată cu busuioc și, aprinzându-se lumini sfințite de preot, să se puie la gura hornului ca să ardă, pentru că ființele cele rele vin, de regulă, prin hornul casei"⁶³.

Moășele, după ce au scăldat și înfășat copilul, "îl pun pe vatră (...); tot atunci, pun lângă dânsul, și o căciulie de usturoi, anume ca să-l ferească de deochi"⁶⁴. Din casa unde se află un copil mic, nu e bine să se dea foc, fiindcă prin aceasta poate să i se fure somnul și dacă se și dă, atunci să se arunce îndărăpt, peste prag, un cărbune din partea celui ce ia focul, anume spre a înturna somnul copilului nou-născut"⁶⁵.

Reluarea odihnei copilului se poate face și prin "înfundarea hornului cu haine de-ale sale; la cap i se pune, sub perină, câte o piatră. Hornul se astupă când nu este foc"⁶⁶.

Dacă femeii însărcinate i-a fost poftă de ceva, noaptea "ca să nu piardă, se scoală îndată, face cruce, se uită în cuptor, îi astupă gura, făcându-și din nou cruce, se culcă"⁶⁷. Ei îi este interzis "să mănânce din oală sau sub horn, că va fi copilul cu capul mare". Trebuie, de asemenea "să nu toarne făina în ccaun pe după stâlpul hornului" că "vine copilul rău"⁶⁸. În cazul în care femeia naște greu, "se slobod puști pe horn și peste casă"⁶⁹.

Ca să nu "le plece țâța", femeile "mulg țâța pe o cârpă ori într-o ulcică și-o azvârl după cuptor (...), ca să stea laptele tot în casă, să nu se ducă la altă femeie"⁷⁰.

În Oltenia când aduc copilul de la botez, "dau copilul de horn, ca să fie gras și gros și de nimica să n-aibă habar, ca hornul"⁷¹. Tot acasă, după ce s-au întors de la botez, "nănașa ocolește cu copilul în brațe, de trei ori masa îmbelșugată, pentru ca copilul să fie norocos și îndestulat de toate helea; îl mai dă și de trei ori cu capul de cuptor ca să fie bun, așa cum e cuptorul"⁷².

Fata nemăritată poate "să-și facă de ursită", ajutându-se de foc: "în timpul acela, cât ține rostirea versurilor vrajei, învălește focul cu un resteu, furat în seara de Sf. Andrei sau Sf. Vasile, de la o casă, unde oamenii nu sunt

de-a doua oară cununați. Iar după ce a sfârșit de rostit cuvintele de mai sus, iese afară și azvârle restul peste casă”⁷³.

Când vin de la biserică, mireasa ”învălește focul pe vatră, anume ca să astupe gura bărbatului și a soacrei, ca să nu-i zică vreodată ceva”⁷⁴.

La primirea miresei în casa socrilor, după ce a așternut covorul peste prag, (soacra) ”intră iarăși înăuntru și se pune cu spatele la horn, ca mireasa, când va intra în casă, să nu se uite în cuptoriu, căci nu e bine”⁷⁵. În Moldova același obicei se practică ”să nu-i moară soacra”, iar ”în Râmnic încă mireasa nu trebuie să se uite în horn, căci atunci cuvântul ei nu va fi la nici o seamă înaintea bărbatului, ca și cenușa din vatră”. Dimpotrivă, în Oltenia și Vrancea ”mireasa trebuie să se uite în horn să aibă copii frumoși”⁷⁶.

Legătura dintre casă și anumite rituri din cadrul ceremoniilor din ciclul vieții este evidentă. Plecând de la naștere, putem spune că locul unde este bine ca aceasta să aibe loc este casa. Chiar înainte de naștere când fătul se dezvoltă în pântecul mamei, există o legătură indisolubilă între părțile casei și copilul ce se va naște.

Casa acționează ca o ”zeitate” ce poate pedepsi sau noroci viața copilului. În ultimă instanță credem că, totuși, casa slujește ca intermediar între aceste evenimente și diferite forțe supranaturale.

Astfel, nu pragul în sine pedepsește pe femeia însărcinată ce a stat pe el, și nu el o ajută, efectiv, pe femeia ce urmează să nască sau pe copilul ce a dobândit semne pe față sau pe trup.

Asimilat ”tălpilor casei”, el este reprezentantul strămoșilor, de fapt cei ce trebuie ”îmbunați” sunt *strămoșii*, asimilați atât duhului specific locului pe care s-a construit casa, cât și șarpelui casei, cel ce o protejează și-i asigură durabilitatea dar și existența tihnită a celor ce o locuiesc. Acolo se odihnesc strămoșii și acolo se varsă câte o picătură de băutură pentru cei morți. Legătura dintre gospodărie și morți este dovedită și de obiceiul, încă în practică în numeroase sate din Munții Apuseni, ca fiecare familie să-și îngroape morții pe pământul propriu.

O altă valență a pragului este aceea de păstrare. Alături de alte elemente ce implică apărarea - în general - piper, usturoi, tămâie, el va proteja atât ”tăta” copilului, cât și ”casa copilului”. În general aceste două lucruri sunt considerate a fi de o extremă puritate și ca atare trebuie găsit un loc curat. Locuri ferite sunt considerate a fi biserica, grădina și mormântul⁷⁷. În sensul de loc al strămoșilor va fi și pragul, considerat un loc curat.

Ca spațiu de trecere, în strânsă legătură cu pragul, este și ușa. Ea nu va mai avea puterea de a face rău, în schimb va ajuta ca toate lucrurile ”să meargă bine”: copilul să nu fie deochecat, soacra să nu fie rea de gură etc. Și ea va avea o valență de păstrare, în cazul ceremonialului de înmormântare când va păstra

părul tăiat (pentru a menține norocul casei) sau va fi loc de odihnă pentru sufletul răposatului în cele șase săptămâni după moarte.

Fereastra este definită astfel: "Nici în casă
nici afară
nici în cer
nici în pământ"⁷⁸.

Ea ocupă locul median, între cer și pământ, sau, la nivelul casei, între prag și streășină.

Pericolul ce poate intra pe fereastră, vine - în special - din zona aeriană. Ea are însă un rol esențial benefic, de împiedicare a unui rău, sau de receptacol al luminii, și loc de pătrundere a soarelui, excepție făcând faptul că vrăjile de furare a somnului copilului se pot face și luând var de sub fereastră. Lucru important, pe fereastră "se vinde" copilul ca să nu moară (în acest sens fereastra poate fi similită matricei originare sau organului genital feminin; ea este un orificiu care asigură re-nașterea copilului bolnav, ca și scorbura unui copac sau găurile practicate în pământ) și tot la fereastră vin și Ursitoarele.

La fel, streășina și grinda țin de domeniul aerian dar și de un *sus*, de o încercare de "îmbunare" sau de a cere de la Dumnezeu, locuitor și stăpân al cerului, ajutor. Pe de altă parte, pe streășină pot umbla lucrurile necurate și atunci trebuie să iei măsuri de protecție.

În concluzie am dori să subliniem că în cadrul acestor obiceiuri considerăm că părțile casei au în special două valențe: una de apărare și cealaltă de păstrare.

NOTE

1. Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iași, 1996, p.168.
2. Ion Ghinoiu, *Casa românească*, în "Academica", anul 2, nr.5, 1991, p.8.
3. S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, Tipografia Carol Gobl, București, 1892, p.21.
4. Elena O. Sevastos, *Literatura populară*, vol. II, Editura Minerva, București, 1990, p.143.
5. *Ibidem*, p.145.
6. Informație de teren, Ploștina, jud. Gorj, A. F. C., f.a.l. 018527
7. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, p.164.
8. *Ibidem*, p.157.
9. S. Fl. Marian, *Op. cit.*, p.20.
10. *Ibidem*, p.19.
11. *Ibidem*, p.156.
12. Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăgus (Făgăraș)*, Institutul de Științe Sociale al României, București, 1940, p.45.
13. *Ibidem*, p.46.
14. *Ibidem*, p.49.
15. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, vol. II, p.203.
16. S. Fl. Marian, *Op. cit.*, p.397.
17. *Ibidem*, p.335.
18. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, vol. I, p.137.
19. S. Fl. Marian, *Nunta la români*, Tipografia Carol Gobl, București, 1890, p.461.
20. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hașdeu*, Editura Minerva, București, 1970, p.440.
21. S. Fl. Marian, *Nunta la români*, ed. cit., p.561-562.
22. *Ibidem*, p.634.
23. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, vol. I, p.303.
24. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Op. cit.*, p.442.
25. S. Fl. Marian, *Nunta la români*, ed. cit., p.360.
26. Idem, *Înmormântarea la români*, Tipografia Carol Gobl, București, 1892, p.306.
27. *Ibidem*, p.302.
28. S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, ed. cit., p.57.
29. *Ibidem*, p.102.
30. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, vol. I, p.303.
31. *Ibidem*, p.304.
32. S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, ed. cit., p.54-55.
33. *Ibidem*, p.431.
34. *Ibidem*, p.432.

35. S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, ed. cit., p.15.
36. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, vol. II, p.151.
37. S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, ed. cit., p.157
38. *Ibidem*, p.92.
39. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, vol. II, p.203.
40. *Ibidem*.
41. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Op. cit.*, p.429.
42. S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, ed. cit., p.103.
43. Informație de teren, Rogova, jud. Mehedinți, A. F. C., f. a. l. 018551.
44. S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, ed. cit., p.156.
45. *Ibidem*, p.357.
46. Ștefania Cristescu-Golopenția, *Op. cit.*, p.58.
47. S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, ed. cit., p.410-411.
48. S. Fl. Marian, *Nunta la români*, ed. cit., p.431.
49. S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, ed. cit., p. 8-9.
50. *Ibidem*, p.91.
51. *Ibidem*, p.117-118.
52. S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, ed. cit., p.377.
53. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, vol. I, p.138.
54. S. Fl. Marian, *Nunta la români*, ed. cit., p.429.
55. Idem, *Înmormântarea la români*, ed. cit., p.430.
56. Idem, *Nașterea la români*, ed. cit., p.46.
57. Informație de teren, Rogova-Mehedinți, A. F. C., f. a. l. 018542.
58. S. Fl. Marian, *Nunta la români*, ed. cit., p.268.
59. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, vol. I, p.304.
60. *Ibidem*, p.336.
61. Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, vol. I: *Dușmani și prieteni ai omului*, Libr. Socec & Comp., C. Sfetea, P. Suru, București, 1916, p.75.
62. S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, ed. cit., p.12.
63. *Ibidem*, p.68.
64. *Ibidem*, p.94.
65. *Ibidem*, p.360.
66. *Ibidem*, p.371-372.
67. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, vol. II, p.143.
68. *Ibidem*, p.144.
69. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Op. cit.*, p.427.
70. Ștefania Cristescu-Golopenția, *Op. cit.*, p.58.
71. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, vol. II, p.203.
72. Ștefania Cristescu-Golopenția, *Op. cit.*, p.57.
73. S. Fl. Marian, *Nunta la români*, ed. cit., p.25.

74. *Ibidem*, p.449.
75. *Ibidem*, p.634.
76. Elena O. Sevastos, *Op. cit.*, vol. I, p.278.
77. Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, Editura Cartea Românească, București, 1985, p.23.
78. Sebastian Moraru, *Aceste case țărănești*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1986, p.18.

ABREVIERI

A. F. C. - ARHIVA DE FOLCLOR CLUJ-NAPOCA
 f. a. l. - FONDUL AUXILIAR LITERAR

The House and the Customs of the Life Cycle

- abstract -

This paper wants to present the relation that colligates between the house (in the physical plan) and the customs of the life cycle (in the symbolical plan).

The report, starts from the physical plan to the symbolical one and in this physical plan from the treshhold (down) to the eave (up).

The house, precisely its components, get two important valences, one of protection against the malefic forces, and the other of keeping what is benefic for the house, that is for those who live in it.

SIMEON FLOREA MARIAN - etnobotanist

Simeon Florea Marian - un nume în peisajul cultural al unui veac ce apunea, o mare personalitate într-un secol pe cale de-a se naște; un om ce s-a aruncat cu toate puterile și cu întreaga credință în lupta poporului său pentru supraviețuire. Prin munca lui, și-a adus contribuția la menținerea și revigorarea ideii de unitate națională, în sufletul milioanele de români oprimați, în primul rând, național.

S-au scris atâtea¹ și se mai pot spune încă foarte multe despre cel ce a fost S. Fl. Marian și despre opera sa. Drumul său a fost făcut să străbată, încă de la început, câmpul bogat al obiceiurilor și al tradițiilor și legendelor, al sărbătorilor poporului român. Încă din timpul anilor de școală s-a preocupat de toate acestea. Interesul său pentru creația populară, pentru viața cotidiană a omului simplu, a atras atenția celor în drept și în măsură să-l sprijine și să-l stimuleze. În urma activității sale, la vârsta de 34 de ani, este primit în rândurile membrilor Academiei Române, la propunerea lui B. P. Hașdeu, care îl considera "singurul etnograf român deocamdată"².

Ni se pare concludentă remarca lui I. C. Chițimia cu privire la traiectoria lui S. Fl. Marian în cercetarea culturii populare: "Spre deosebire de ceilalți, Alecsandri, Hașdeu, G. Dem. Teodorescu, Tocilescu, care au coborât de la teorie și știință în câmpul folclorului, Simeon Florea Marian, singur, a urcat de la folclor la știință. Fiu de țărani, Marian n-a cunoscut, când s-a apucat să activeze, decât forme de cultură folclorică, care erau izvorul prim de cunoaștere temeinică și vie pentru el"³.

Același cercetător îi apreciază activitatea astfel: "Marian a activat la început sub influența școlii Alecsandri, a acceptat și s-a identificat apoi cu ideile noi ale lui Hașdeu, dar a găsit și resurse proprii de înțelegere și aplicare a unei concepții științifice în cercetarea folclorului"⁴.

Că activitatea lui a fost deosebit de bogată, ar fi simplu de demonstrat, enumerând - fără alte comentarii - toate lucrările și articolele sale. Dar și mai important este faptul că puține genuri folclorice și puține domenii ale etnografiei au rămas în afara interesului său. S-a întins atât pe orizontală, cât

mai ales pe verticală, depășindu-i pe etnografii vremii și rămânând mult timp punct de referință, prin lucrările sale.

Importante sunt cercetările sale în etnobotanică. La bătrânețe planificase să scoată o mare lucrare pentru acest domeniu: *BOTANICA POPORALĂ ROMÂNEASCĂ*. Acest domeniu îl atrăsese încă din tinerețe⁵ și nu a părăsit acest domeniu pe tot parcursul activității sale⁶. Iar C. Morariu își amintea că "și în anii din urmă se bucura mai ales de botanica sa"⁷.

Că nu a fost un deschizător de drumuri în acest domeniu, ne-o indică el însuși, atunci când citează sursele folosite.

Dintre cei ce s-au ocupat înaintea sa de acest domeniu amintim pe: dr. Vârnav, G. Barițiu, Carol Davilla, C. Negruzzi, S. Manguica, Th. Codrescu, D. Brândză.

Consultarea tuturor lucrărilor cunoscute de el făcea parte din munca de cabinet. El a completat-o cu aceea de teren, atât ca etnograf - prin contactul direct cu subiecții anchetati - cât și ca botanist. După unele informații⁸, "pentru elaborarea acestor lucrări, grădina casei, pe care o îngrijea cu dragoste și delicatețe de naturalist, avea funcția de anexă a mării sale biblioteci, servind ca laborator natural de observare științifică, urmând apoi aprofundarea cu ajutorul cărților de specialitate și al oamenilor de știință prieteni". Dintre acești prieteni, cel mai des solicitat a fost Zaharia Pouțu⁹.

Regretabil este însă faptul că această monumentală lucrare nu a putut fi pe deplin terminată, ea rămânând în manuscris.

Activitatea sa de cercetare în domeniul etnobotanicii a fost reflectată și în presa vremii sale. Credem că nu întâmplător, "Junimea literară"¹⁰, în numărul festiv închinat memoriei lui S. Fl. Marian, a publicat articolul său *Scânteuța*. S. Fl. Marian a fost poate o scânteie ce a aprins în mulți dragostea pentru cultura populară. În același număr al amintitei reviste, A. D. Xenopol scria: "Floare ai fost, a Bucovinei, floare ea însăși în cununa țărilor române, pe care soarta a depus-o pe creștetul măreților Carpați. Floare ai fost între florile cugetării și ți-ai hrănit mintea din sucurile cele mai gingașe ale vieții și firii românești. Din vechile și mândrele ei obiceiuri, din lecurile născocite pentru a ei păstrare, din descântecele și vrăjile, menite a ține departe de dânsa duhurile cele rele, din legendele și poveștile care totdeauna au legănat această viață în copilărie și a mângâiat-o când să plece spre mormânt"¹¹.

Un număr destul de mare de plante au fost descrise în mici monografii și publicate într-o serie de reviste ale acestor timpuri: "Junimea literară", "Albina Carpaților", "Familia", "Amicul familiei", "Aurora română", "Noua revistă română", "Șezătoarea", "Viața românească", "Viața literară și artistică", "Viața literară". Dacă ne oprim doar asupra localităților în care aceste reviste

își aveau redacția, putem observa care este aria pe care sunt receptate cercetările lui S. Fl. Marian.

Ceea ce ne propunem să întreprindem se bazează în mare parte pe articolele apărute în aceste reviste¹², neputând cerceta, însă, materialul rămas în manuscris.

Ceea ce se poate observa, pentru început, este existența unei schițe - am spune firești - la fiecare articol, fără ca elementele acestei schițe să-și păstreze întotdeauna același loc. Astfel, Marian are în vedere denumirile plantelor în limbile română și germană, precum și denumirea științifică a fiecărei plante, în limba latină. Are în vedere, de asemenea, legendele și credințele legate de apariția sau de numele plantelor (copacilor). Se oprește și asupra întrebunțărilor ce li se dau fiecărei plante în parte, precum și asupra datinilor și credințelor, riturilor și explicațiilor legate de aceste întrebunțări.

Un alt element al schemei articolelor îl reprezintă notele explicative prin care autorul oferă sursele informative utilizate, precum și alte explicații.

Dacă luăm fiecare dintre aceste elemente, constatăm:

a) În fiecare articol întâlnim denumirile științifice ale plantelor în limba latină (cum e firesc pentru orice lucrare științifică de botanică). Denumirea științifică este menționată și atunci când sunt amintite plante din aceeași familie sau în rețetele prezentate. Există în acest din urmă caz și explicații; astfel, în rețeta prezentată în articolul *rostopasca*, pentru vindecarea vitelor care "se sângera", sunt menționate două plante "Ghehilul" și "Hrenosa", despre care scrie în notă: "Numele latin al acestor două plante încă nu l-am putut afla".

De aici desprindem faptul că S. Fl. Marian stabilește, cu mici excepții, denumirile științifice pentru un număr mult mai mare de plante decât cele despre care publicase sau avea material adunat.

Considerăm că denumirile în limba germană au fost stabilite fie prin traducerea denumirilor românești, fie prin informațiile directe de la populația germană din Bucovina. Marian nu menționează, însă, nici o sursă științifică sau vreun informator de origine germană.

Astfel, pentru "rușinea fetelor", care în unele zone mai este numită și "morcove sălbatec", denumirea în limba germană este "die wilde Mohhrube"¹³. Pentru "palma voinicului", de pildă, lipsește denumirea în germană.

În ceea ce privește numele românesc al plantelor, problema este mult mai complexă. Din punct de vedere cantitativ, ele sunt mult mai numeroase: este cazul agrișului, al viorelei, al ferigii, al mătășorului. În cele mai multe cazuri, denumirile diferă foarte puțin sau chiar sunt repetate, atunci când sunt prezentate plantele pe zone. Ca urmare, apar denumiri din toate marile regiuni etnografice românești: Moldova, Transilvania, Muntenia, Oltenia, Banat, ținuturile alipite Ungariei și, firește, din Bucovina¹⁴. Pentru stabilirea

denumirilor, Marian a folosit lucrările de botanică populară, precum și informații de teren. Dintre lucrările folosite, trebuie menționate cele ale lui D. Brândză, Florian cav. De Porcius, C. Davilla, D. Grecescu, Z. Pouțu, G. Baroncei, dr. Cihar, G. Barițiu, S. Mangiucă, C. Negruzzi¹⁵.

Din punctul de vedere al denumirilor, eforturilor lui Marian au depășit realizările predecesorilor săi. El a stabilit până la detaliu denumirile științifice din mai multe provincii, ușurând cercetările ulterioare. Apare totuși o neclaritate: în articolul *Viorica*, stabilind denumirile populare ale acesteia, "micșuneaua" apare ca nume folosit în Țara Românească și în Transilvania, pentru ca apoi să vorbească, în legătură cu "brebenelul", despre viorea și micșunea ca fiind două plante distincte. Cert este că cele trei denumiri corespund unor plante diferite¹⁶. Dar numeroasele informații primite puteau să nu fie suficient de clare în descrierea plantei respective, și de aici confuziile.

În cazul unor plante sunt prezentate și denumirile specifice ale părților componente. Este cazul alunului, usturoiului. De asemenea, nu sunt omise nici exemple de nume ale locurilor unde cresc în număr mare anumite plante toponime ca: aluniș, brădet, cărpeniș, dând chiar exemple de localități cu nume inspirate din denumirile acestor plante (de exemplu, Cărpeneș)¹⁷.

b) Pe de altă parte sunt prezentate, în monografiile consacrate diferitelor plante (copaci), legende sau credințele populare despre acestea. Fără a aduce obiecții raportului dintre noțiunile utilizate și conținutul lor, vom încerca să facem unele aprecieri, mai mult statistice. Aceste legende sau credințe le-am putea clasifica după cel puțin trei criterii: 1. după rolul explicativ pe care-l poartă conținutul lor; 2. după prezența sau absența elementului biblic; 3. după sursele informative folosite. În ce privește conținutul lor, sunt legende care explică denumirea plantei (e cazul busuiocului și al palmei voinicului), legende și credințe care pun în lumină apariția unor plante (e cazul busuiocului, al viorelei, al ghiocelului, al scânteuței, al palmei voinicului) sau legate de înfățișarea lor - calități și defecte - (e cazul carpenului, al plopului, al bradului, al socului, al agrișului etc.). Mai pot fi menționate și legende sau credințe legate de întrebuințările ce i se dau plantei respective (copacului) - cum e cazul trandafirului de câmp, al busuiocului, al carpenului, al socului etc.

Pentru cel de-al doilea criteriu stabilit, trebuie făcută următoarea precizare: elementele de mitologie creștină sunt active, cu rol hotărâtor în desfășurarea acțiunii. Deci vom avea legende cu implicarea factorilor biblici (de exemplu, Maica Domnului și plopul, apariția tutunului, Dumnezeu și agrișul, Iuda și socul, legende de bradului). Pentru cea de-a doua categorie, unde nu avem o asemenea implicație, putem aminti credința despre "rușinea fetelor" sau "palma voinicului". Credințele românilor în ceea ce privește folosirea plantelor sunt legate de asemenea legende. Astfel, socul, tutunul,

carpenul, aparțin diavolului și nu sunt bune, bradul este însă ocrotit de Dumnezeu și, ca urmare, el este folosit în obiceiurile legate de naștere, de nuntă și de înmormântare.

Pe lângă legendele și credințele adunate de el - direct sau prin corespondență - S. Fl. Marian a folosit și culegeri de acest gen¹⁸.

c) Cel mai complex element al schemei amintite la începutul lucrării noastre este cel reprezentat de întrebuintările plantei (copacului). Și aici se poate realiza o clasificare, o ordonare care să permită discutarea diferitelor aspecte ale cercetării. Aici, informatorii au un rol covârșitor în constituirea părților respective din monografie. Utilizarea plantelor (copacilor) se face în plan economic, în medicina populară și în magie.

Pentru importanța economică, autorul evidențiază folosințele plantelor (copacilor) atât în ansamblu, cât și importanța componentelor acestora pentru oameni și animale.

În articolul despre cânepă, autorul depășește schema cu care ne-a obișnuit și descrie întregul "flux tehnologic" pe care îl urmează cânepa de la cules și până devine pânză. Mai mult, Marian descrie și instrumentarul tehnologic. El face aici o descriere amănunțită a războiului de țesut. În legătură cu această plantă, ne sunt oferite datini și credințe vizând diferitele momente ale procesului de vegetație și muncile specifice.

Extrem de interesante și bogate sunt informațiile despre utilizarea plantelor în medicina populară umană sau veterinară. Modurile de tratament (rețetele) se pot împărți după două criterii: 1. al prezenței sau al absenței factorului specializat și 2. al prezenței sau absenței descântecului.

În primul caz, vindecarea se făcea de către orice cunoscător al calităților terapeutice ale plantei (de exemplu, folosirea ierbii lui Tatin pentru vătămătură), pe când în cel de-al doilea caz, se impune prezența factorului specializat - "descântătoarea" sau "femeile sciutoare": folosirea usturoiului pentru "pociură de noapte", "ces reu", "descânțece de bubă", "a lua nou de la trandafir". De exemplu, "după ce aceste lucruri au fiert bine, mai rostește vrăjitoarea niște cuvinte de vrajă"¹⁹ ... "Descântătoarea, care voiește să vindece pe cei ce pătinesc"²⁰ ...

După cel de-al doilea criteriu, există rețete în care doar simpla folosire a plantelor vindecă, după cum există și rețete în care plantele trebuie culese în anumite momente ale zilei, ale săptămânii sau ale anului, în anumite condiții, fiind necesară "descântarea", "sorocirea lor înainte de cules", culesul trebuie să se desfășoare după un anumit ritual. Pregătirea rețetei cunoaște și ea un adevărat ritual, din care nu lipsesc apa neîncepută, cantitatea de fire (boabe - 3, 7, 9, 99), descântecul. Exemple: busuiocul pentru beșica cea neagră, iarba lui Tatin pentru durerile de pânțec, crepusnicul pentru umflături, bube etc. În unele cazuri, Marian vine cu două - trei rețete pentru aceeași boală, sau cu

descânțete diferite în cazul aceleiași rețete, arătând astfel răspândirea ei în mai multe regiuni. Sunt cazuri în care pomeneste folosirea unei plante pentru o oarecare boală, fără a da însă rețeta. Și aici, pe lângă informațiile culese sau primite prin corespondență, Marian folosește și lucrări de medicină populară²¹.

Numeroase sunt exemplele aduse cu privire la utilizarea plantelor în farmece, vrăji, descânțete, sau în desfacerea acestora. Așa bunăoară, busuiocul, mărăguna, crepusnicul - la farmecele de dragoste, pentru ursit; alunul, usturoiul, trandafirul de câmp - pentru alungarea duhurilor rele.

Din lectura articolelor, se remarcă și necesitatea respectării unor ritualuri, altfel vraja nu are putere sau se poate întoarce împotriva celui care o face. Dacă în cele mai multe cazuri, aceste farmece, vrăji, se fac de către "specialiste", avem și cazuri - mai ales cele de ursit - când subiectul, urmând un anume ritual, este și agent magic.

În raport cu acest ultim aspect, S. Fl. Marian își manifestă, pe alocuri, o oarecare neutralitate față de aceste credințe legate de magie: "făcând acestea cred fetele românce din Bucovina că în scurt timp le sosește ursitul"²²; "Așa cred românii noștri"²³. De asemenea, vine și cu relatări de cazuri în care s-au aplicat anumite tratamente cu folos: "Așa s-a vindecat Palaghia, fiica lui Vasile Ungurean din Ilișești, care în vârsta de patru ani nu poate încă umbla; așa spune tatăl ei"²⁴; "Vasile Ungurean, român din Ilișești, care mi-a spus aceste, afirmă că el a văzut o mulțime de chipuri de acestea, bătute în inimă cu cuie și întotdeauna numai în carpeni ..."²⁵.

În articolul *Alunul*, dând mai multe informații despre "Solomonari" și "Pietrari", explică în notă: "M-am încredințat, că în mai multe sate din Bucovina se află câte unul sau mai mulți șarlatani de aceștia (n.n. - care se dau a fi "Pietrari") ...".

S. Fl. Marian surprinde, în două cazuri²⁶, fără a sublinia în mod deosebit, păstrarea secretului asupra cuvintelor magice rostite de vrăjitoare: "mai rostește vrăjitoarea niște cuvinte de vrajă ...".

De menționat este și faptul că uneori, pomenind despre vreo credință care este doar tangență cu problemele abordate, încearcă să o lămurească, ca în cazul Solomonarilor²⁷ și al Moroilor²⁸.

Cel de-al patrulea element al schemei evidențiate la începutul discuției îl reprezintă notele explicative. Problema cea mai importantă pe care o lămurește Marian este aceea a subiecților anchetați, în legătură cu care constatăm: există însemnări de genul: "Auzit de la o româncă din Siret"²⁹; "Descântecul și descrierea mi le-a dictat Safta lui Pintilei ..."³⁰; "După spusa lui Rucsandra Ienachievici și altor românce atât din Siret cât și din alte sate"³¹; "Descântecul acesta îl am de la o româncă din Sân-Giorgiu"³² (n.n. - Transilvania); "dictat de D. Popescu descântătoare din Ciudeiu"³³. După formulare, toate aceste exemple ne duc la concluzia că informațiile

au fost culese direct de către Marian. Pornind de la acestea, constatăm că cele mai multe informații directe le are din satul său natal - Ilîșești. La acestea se adaugă și informațiile culese din Poieni - Siret, Calafindești - Siret, Vatra Dornei, Poiana-Negri, Frătăuții-Vechi, Mănăstirea - Siret, Toderești, Viștea inferioară (Transilvania).

O bună parte a informațiilor le-a adunat însă cu ajutorul unei vaste rețele de corespondenți, menționați de fiecare dată cu scrupulozitate. Astfel, "credința românilor din Cândreni, comunicată de dl. P. Ursu"³⁴, "conșcolarul L. Arienescu din Sângiorgiu"³⁵, "acest descântec mi l-a comunicat conșcolarul meu Onufrei Mironovici"³⁶, "acest descântec cules din satul Arbure mi l-a comunicat conșcolarul meu Gherasim Buliga"³⁷, "datină și credință din ținutul Dornei, comunicate de dl. P. Ursu"³⁸, "transmisă de V. Prelipceanu, luată din Horodnicul de Jos"³⁹.

Apar și cazuri în care informațiile îi provin din corespondență, dar au menționată și sursa primară: "Auzită de la Ionul din Albac și comunicată de Oc. Macoveiu, student gim. Blaj"⁴⁰, "dictat de Catrina Daniliuc și comunicată de dna. Elena Nic. Voronca"⁴¹, "legendă din com. Broscăuți - Bucovina dictată de Niculai Chiron Bagiurea, comunicată de dna. Elena Nic. Voronca".

Cât despre formulele "o româncă din ...", "altor români", "credința româncelor din ...", am putea spune că informațiile provin de la corespondenți. La fel și formula de generalizare pentru o zonă mai întinsă: "mai multe comune din Bucovina"⁴².

Uneori, informatorii sunt citați în notele explicative. Astfel, arătând credința că "pipigioiul" este bun pentru vindecarea durerilor de ochi, după ce descrie rețeta în textul articolului, în notă apar două citate: 1. Comunicat de A. Gorovei: "cine are dureri de ochi, să se spele cu rouă de pe pipigoi și-i va trece", 2. Dr. H. Leon: "Pipigioiul, (...) cu rouă de pe el se șterge la ochi"⁴³.

Notele explicative mai cuprind și glosarul dialectal.

Marian reconstituie, uneori, un singur obicei sau credință, rețetă sau legendă, cu ajutorul a doi informatori, dar prezintă și două sau mai multe variante ale aceluiași obicei. Alteori, dă mai multe exemple de descântece din zone diferite, pentru același obicei. Astfel, articolul despre *Holeră* este "compus după spusa lui V. Ungurean din Ilîșești, a Rucsandrei Ienachievi din Siret și a altor Români și Românce". Desigur că el a utilizat toate informațiile de care dispunea și nu doar pe cele de la V. Ungurean și R. Ienachievi, dovadă precizările din final.

Cel mai lung articol este acela despre "cânepă", cele mai scurte fiind cele despre "agriș" și "palma voinicului".

Unele articole sunt foarte bogate în texte populare ce vor să ilustreze răspândirea unui obiect sau credință despre vreo plantă⁴⁴. E cazul articolelor despre

"viorică" și "scânteuță". Nu lipsesc nici proverbele și zicătorile referitoare la proprietățile plantelor (copacilor) - de exemplu: despre "omul cărpenos".

Marian este conștient de faptul că, oricât de mult s-ar munci, tot mai rămân goluri în informațiile despre unele plante (copaci). Iată ce scria în articolul despre "crepusnic": "Acestea sunt toate datinile și credințele româncelor despre crepusnic, câte le-am putu aduna până acum. Însă sunt deplin încredințat, că afară de acestea se vor mai fi aflând multe altele, despre care încă nu am știre". Marea scrupulozitate care l-a caracterizat, dorința lui de a se informa cât mai complet și de a stăpâni foarte bine cunoștințele privitoare la subiectul cercetat, l-a determinat să amâne mult timp publicarea lucrării⁴⁵. El a lansat, prin intermediul revistei "Familia", un apel⁴⁶ spre a-și dobândi noi corespondenți, care să-i folosească în umplerea unor goluri de informație. De altfel, scrisoarea-apel este semnificativă pentru a cunoaște ceva din cercetătorul S. Fl. Marian; năzuința sa de a realiza o lucrare cât mai completă, de a acoperi o întinsă arie teritorială și de a cuprinde cât mai multe domenii.

Folosind informatorii - direcți sau indirecti - citându-i la note, la informațiile cărora se adaugă bogatul material folcloric, Marian a garantat autenticitatea informațiilor ce compun aceste monografii. Dacă asupra terminologiei și a taxonomiei s-ar putea discuta foarte mult, comparând-o cu ceea ce a realizat Al. Borza sau alți botaniști "puri", restul materialului este de o mare valoare.

Marian a adunat un număr impresionant de legende despre plante și copaci, la fel cum procedase cu cele despre păsări și insecte, despre sărbători și despre Maica Domnului. Strădania sa a fost continuată de T. Pamfile⁴⁷. La bogata proză epică din monografiile despre plante și copaci, s-a adăugat material din toate celelalte domenii ale creației literare populare: doine, hore, strigături, descântece, Marian făcând dovada unui harnic folclorist.

Mai mult, prin informațiile despre folosințele practice ale plantelor și copacilor, el s-a dovedit un etnograf căruia nu i-a scăpat nici un aspect al vieții cotidiene a țaranului român.

Importanța activității sale este dovedită și de faptul că nu găsim lucrare serioasă de etnografie, folclor, etnobotanică sau etnozologie care să nu-l citeze și specialist care să nu-l fi studiat.

Publicarea monumentalei sale lucrări, chiar și în forma rămasă în manuscris, ar fi adus mari servicii științei și culturii românești, ar fi însemnat⁴⁸ și un omagiu adus aceluia care a fost Simeon Florea Marian.

NOTE

1. Mircea Fotea, *S.Fl. Marian, Folclorist și Etnograf*, cap. VII - Bibliografie
2. M. Fotea, *op. cit.*, p.9.
3. I. C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească*, p.159.
4. Ibidem, p.162.
5. M. Fotea, *Op. cit.*, p.89.
6. vezi art. *Cocoșul* în *Albina Carpaților*, an 1877.
7. M. Fotea, *Op. cit.*, p.45.
8. ap. M. Cărăușu, în M. Fotea, *Op. cit.*, p.172.
9. M. Fotea, *Op. cit.*, p.172.
10. *Junimea literară*, nr. 6-7 (iunie-iulie), 1907.
11. Ibidem, art. *În amintirea lui S. Fl. Marian*.
12. *Albina Carpaților*: *Plopul* (an IV, nr. 42), *Sora Soarelui* (an IV, nr. 43), *Busuiocul* (IV, 55), *Bradul* (IV, 88), *Mătrăguna și dragostea la români* (IV, 119), *Iarba lui Totin* (IV, 207), *Usturoiul la poporul român* (IV, 235), *Crepusnicul* (IV, 252), *Șerpeuta* (III, 282), *Păpădia* (III, 282), *Trandafirul de câmp* (III, 311), *Tutunul* (III, 325), *Holera* (III, 363), *Arinul* (III, 21), *Losnicioara* (III,21), *Barabula* (III, 363).
Familia: *cicoarea* (an XVII, nr. 83), *carpenul* (XIX, 4), *macul* (XIX, 7), *piperiul* (XIX, 9), *spânzul* (XXI, 6), *măsălarul* (XXI, 18), *feriga* (XXI, 22), *coada șoarecelui* (XXI, 20), *rușinea fetelor* (XXI, 24), *fierea pământului* (XXI, 41), *slăbănog* (XX, 47), *rostopasca* (XX, 48), *lemnul Domnului* (XX, 52).
Junimea Literară: *scânteuța* (an IV, nr. 6-7), *unișorul* (II, 4), *viorica* (I, 4-5), *palma voinicului* (III, 8-9), *brebenel* (II, 1), *agriș* (II, 2).
Viața Românească: *păducelul* (an I, 1906).
Noua revistă română: *pipigioiul* (1901, nr. 31)
Aurora română: *alunul* (II, 1), *scumpia* (I, 2).
13. "Morcovele sălbatic" = "rușinea fetelor", în *Dicționar etnobotanic* de Al. Borza, au aceeași denumire tehnică: *Dacus catota*.
14. vezi art. *Păducelul*, în *Viața Românească*, an I, 1906
15. D. Brândza, *Pe drumul florei române*, art. *Limba botanică a țăranului român*; Florian cov. De Porcius, *Flora phanerogama*; C. Davilla, *Excursiune botanică în districtul Muscel*; D. Grecescu, *Conspectul florei României*; Z. Pouțu, *Vocabularul botanic*; G. Baronzi, *Limba română și tradițiunile ei*; dr. Chiar, art. *Florile Moldovei*; G. Barițiu, *Vocabularul de numele plantelor transilvănene: românești, latinești, ungurești*; S. Manguica, *De însemnătatea botanicii românești*; C. Negruzzi, *Flora română*.
16. vezi Al. Borza, *Dicționar etnobotanic*.
17. ap. D. Frunzescu, *Dicționar topografic*.

18. T. Morar, *Legendele florilor*; N. Densusianu, *Scrutări mitologice la români*.
19. vezi art. *Trandafirul de câmp*, în *Albina Carpaților*, an III, 1879, nr. 311.
20. vezi art. *Carpenul*, în *Familia*, an XIX, 1883, nr.4.
21. Crăiniceanu, *De ale medicinei populare*; dr. H. Leon, *Istoria naturală medicală*; S. Liuba și I. Iana, *Medicină populară*; Codrescu, *Doctorul sătenilor*.
22. vezi art. *Cicoarea*, în *Familia*, an XVII, 1881, nr. 83.
23. vezi art. *Alunul*, în *Aurora Română*, an II, nr. 1.
24. vezi art. *Trandafirul de câmp*, în *Albina Carpaților*, an III, 1879, nr.311.
25. vezi art. *Carpenul*, în *Familia*, an XIX, 1883, nr.4.
26. vezi art. *Alunul și Trandafirul de câmp*, loc. cit.
27. vezi art. *Alunul*, loc. cit.
28. vezi art. *Barabula*, în *Albina Carpaților*, an III, 1879, nr.363.
29. vezi art. *Busuiocul*, Ibidem, an IV, 1880, nr.55.
30. vezi art. *Mătrăguna și dragostea la români*, Ibidem, an IV, 1880, nr.119.
31. vezi art. *Busuiocul*, Ibidem, an, IV, 1880, nr. 55.
32. vezi art. *Macul*, în *Familia*, an XIX, 1883, nr.7.
33. vezi art. *Iarba lui Totin*, în *Albina Carpaților*, an IV, 1880, nr.207.
34. vezi art. *Plopul*, Ibidem, nr.42.
35. vezi art. *Busuioc*, loc. cit.
36. vezi art. *Păpădia*, Ibidem, an III, 1880, nr.282.
37. vezi art. *Usturoiul la români*, Ibidem, an IV, 1880, nr.235.
38. vezi art. *Cicoarea*, *Macul*, în *Familia*, an XVII, 1881, nr.83; an XIX, 1883, nr.7.
39. vezi art. *Busuiocul*, loc. cit.
40. vezi art. *Untișorul*, în *Junimea Literară*, an II, 1905, nr.4.
41. vezi art. *Palma voinicului*, Ibidem, an III, 1906, nr. 8-9.
42. vezi art. *Barabula*, loc. cit.
43. dr. N. Leon, *Botanica medicală a țaranului român*.
44. V. Alecsandri, *Cântece populare*, G. Dem. Teodorescu, *Poesii populare românești*, At. Marinescu, *Colinde*, Rădulescu și Codin, *Cântece populare*, P. Mureșan, *Doine și hore populare din Solconul inferior*, Gr. Tocilescu, *Materialuri folclorice*, culegerea lui Jarnik și Bârsan.
45. M. Fotea, *op. cit.*, p.172.
46. *Familia*, 1906, nr.94.
47. Ov. Bârlea, *Folclorul românesc*, I, p.46.
48. M. Fotea, *op. cit.*, p.173.

Simeon Florea Marian - Ethnobotanist

- abstract -

Simeon Florea Marian, known cultural personality of the XIXth century's end and the XXth century's beginning, distinguished himself as a profound expert of folk culture. In the moment, in which all Romanian people's energies were submitted to the idea of freedom and national unit, S. Fl. Marian came through a titanic work, with ethnographical arguments with the aim of support this fight in the cultural plan. The folk culture's fields were distinct; in some of them, he was a continue of school, in others, he was a pioneer. His work was concretized into a series of volumes about birth, wedding and burial, not only at one province, but all Romanian people; the folk legends and beliefs about Virgin, about animals and birds, about Romanian flora.

The one of S. Fl. Marian's field was the ethnobotany. His researches were concretized in the published articles, but there are a ms. Of an inestimable value.

This his work from ms. would merit to be published soon, because it represents the masterpiece of his activity.

MASCULIN / FEMININ - COORDONATE ALE SOCIETĂȚILOR TRADIȚIONALE ȘI MODERNE

Viața universului gravitează în jurul celor doi poli: masculin și feminin. Mitul biblic spune că bărbatul este prima ființă a acestei planete iar femeia, născută din coasta lui Adam¹, este cea menită să perpetueze etern existența ființei umane. În mitologia antică a Greciei, Gea era divinitatea htoniană reprezentând pământul - adică perechea cerului care avea "rolul divinității supreme"² și pe care pământul o însoțea. Tot cerul avea rolul de a face pământul roditor. Această forță roditoare a pământului este încă și mai bine sugerată de nașterile pe pământ.

Aici stă forța vitală, viul, pentru că tot ce izvorăște din pământ este purtător de viață. Omul se naște și el din țărână: "Domnul Dumnezeu a făcut pe om din țărâna pământului, i-a suflat în nări suflarea de viață, și omul s-a făcut astfel un suflet viu"³. Născut din lut, omul se întoarce tot în țărână.

Pornind de la aceste considerații reiese clară dihotomia masculin/feminin căreia, conform culturilor tradiționale îi putem asocia o altă: dreapta/stânga sau în convenție fizică: "+" / "-".

"Nu numai în om, ci și în cosmos există diviziunea sexuală a masculinului și femininului și uniunea lor sexuală"⁴, spune N. Berdiaev. Diferențierea pe sexe a atras după sine o nevoie de metaforizare: așa de exemplu, romanii au asimilat pământul, Terra, femeii datorită sensului de creație pe care ambele îl poartă. Sacralitatea feminină devine astfel stăpâna câmpurilor cultivate. Aceeași metaforă propune asocierea polului masculin, a falusului, cu plugul, astfel încât, în acest cadru, aratul corespunde actului creator.

Fiind singura cunoscătoare a misterului creației, femeia este posesoarea capacității de a putea influența fertilitatea și chiar de a o administra. Se presupune că, inițial, agricultura "a fost o descoperire feminină"⁵, bărbatul fiind ocupat cu vânătoarea, cu pescuitul și păstoritul. Cu timpul, însă, femeii îi revine rolul cel mai greu: munca la câmp, alături de bărbat, dar și activitatea casnică. Desfășurată în interior, această ultimă îndeletnicire feminină subliniază rezultatul diviziunii muncii.

Legată de activitatea femeii în *interiorul* casei este și frecvența asimilare a casei cu un uter, iar, prin extrapolare, a Evei cu Maria și chiar cu Biserica⁶. Femininul, prin conotațiile lui, reprezintă un element al axei interiorității.

Accentuarea acestei interiorități apare evidentă când vorbim de gestul magic, ezoteric ce dublează orice activitate tehnică în cadrul vieții tradiționale. Din interior, din gospodăria tradițională, trebuie să pornească orice înțelegere a gesturilor magice. Pentru că, dacă masculinului i se reclamă tehnicul, femininului i se asociază magicul. "Bărbatul este forța creatoare la câmp: în munca pământului el simte că-și realizează în primul rând adevărata lui funcțiune socială, rolul lui, devenind astfel pionierul credințelor și faptelor pozitive în gospodărie Cele mai multe credințe și practici magice se referă tocmai la viața aceasta - mai grea - a femeii: femeia însărcinată, lehoză, etc. Iată de ce este femeia adevăratul depozitar al tradiției superstițioase"⁷.

Relațiile sociale și culturale aflate la baza societății evidențiază diviziunea muncii atât pe trepte de vârstă, cât mai ales pe sexe. Nu se pornește în această diferențiere cu necesitate de la structura fizică, ci mai ales de la nivelul conștiinței colective. Ea este cea care determină principalele mișcări, decizii sociale. Aici își are rădăcinile mitul "bărbatului stăpân", mit care modelează întreaga structură socială și chiar economică.

Nu putem însă lăsa deoparte faptul că "diviziunea muncii între bărbați și femei își are explicația în cea mai îndepărtată preistorie, luând în considerare faptul biologic că femeile "fac" copii și că aceștia au nevoie să fie crescuți pentru o perioadă mai lungă decât la animale. Pentru "incapacitatea sa de a reproduce, bărbatului i-a revenit rolul de a supraveghea grupul și a proteja femeile și copiii; o ocupație ce am putea-o considera într-un anumit sens ca inferioară, dar care cu complicarea vieții sociale în timp, a crescut în importanță până la punctul de a-i consimți deținătorului să se considere ca exclusiv, legat de proriile-i capacități naturale"⁸.

Activitățile ce revin fiecărui individ, în funcție de sex, pot fi diverse în raport cu locul și timpul. Nu putem generaliza astăzi mai ales o activitate ca aparținând în exclusivitate masculinului: în linii mari, bărbații sunt cei care se ocupă de activitățile războinice, vânătoare, pescuit iar femeile sunt cele care duc greul în gospodărie. "Dacă la noi spălătul hainelor este o activitate feminină, în India există caste specializate de spălători; între grupurile indigene mexicane din istmul Tehuantepec, sunt femeile care controlează finanțele domestice și gestionează comercializarea produselor obținute prin munca bărbaților; țesutul și ceramica sunt câteodată activități exclusiv masculine, alteori feminine"⁹.

În afara împărțirii ocupațiilor pe sexe, există și exemple de separare a locuinței pe baza aceluiași criteriu. "Diviziunile de care fac dovadă satele

cultivatorilor corespund în general unei dihotomii în același timp clasificabilă și rituală: Cer și Pământ, masculin și feminin, etc și aparțin totodată la două grupe rituale antagonice¹⁰.

Culturile diverselor popoare ne aduc în atenție exemple ale dihotomiei masculin / feminin în chiar structura satului: spațiul poate fi divizat în masculin și feminin, iar casa, ca un intermediar între om și spațiu respectă același model. De exemplu, locuința tribului Barasana "este împărțită în partea masculină, anterioară, respectiv înspre fluviu și feminină, posterioară, opusă fluviului"¹¹. Avem de a face în acest caz cu un veritabil exemplu de antropomorfism, un morfism direct direct ce pomește de la anatomia umană și se îndreaptă spre o anumită structură. Opțiunea spre antropomorfism este o dovadă a antropocentrismului.

Un exemplu similar este cel al satului Malta din Siberia unde, așa cum spune Eliade, întâlnim o diviziune pe model antropomorfic: partea dreaptă a satului este cea rezervată bărbaților și conținând în exclusivitate obiecte masculine, cea din stânga, femeilor.

Extrapolând orientarea stânga / dreapta, respectiv feminin / masculin, ajungem la un alt tip de exemple. Aici se include poziția mirilor în fața altarului sau a soților morți în cimitir. Și la biserică, în ziua de azi, observăm aceeași poziționare pe sexe.

Cu toată această aparentă separare, principiul atracției contrariilor, al compensației rămâne valabil. Masculinul și femininul coexistă, se atrag, se întregesc. "Obiect al puterilor obscure și al unor procese fiziologice stranie, infirmă la trup și impură în natura ei, ușoară și pasivă, așa se prezintă femeia bărbatului activ și creator, celui ce făurește viitorul, adesea ea însăși se vede astfel... Femeia nu are destin propriu. Ea este o ființă al cărei destin se raportează la destinul masculin și, mai mult, a se uni cu acest destin este un privilegiu"¹².

De cele mai multe ori femininul este considerat a fi un atribut al celui slab, inferior, iar masculinul desemnează curajul, măreția, valorosul. Cu toate acestea, femeia este, totuși, mai rezistentă din punct de vedere biologic, fapt pentru care se poate accepta în ceea ce o privește și formula: "femeia este sexul tare".

Există însă unele situații în care se apelează la riturile de inversiune, care au ca temă principală asumarea unei alte identități sau a unei alte trăsături caracteriologice. Principalul mod tradițional de manifestare a acestor rituri este carnavalul, acel moment al tuturor posibilităților, al excesului, al nebuniei. Aici se poate schimba vocea, înfățișarea, aici rolurile se inversează, lumea este o lume pe dos și se opune oricărei norme. Aici se dă frâu liber nevoii femeii de a deveni bărbat și invers.

Prin această grilă homosexualitatea poate fi interpretată ca o modalitate de a deveni un altul, o variantă a unui rit de inversiune. Mai ales că cercetările recente subliniază că "un mic procent de bărbați sau femei se naște cu o

predispoziție genetică sau hormonală de a prefera raporturile homosexuale ... Se poate spune mai degrabă că preferințele nu sunt cu necesitate exclusive"¹³. Cultura este cea care dirijează și amendează înclinațiile sexuale de un tip sau altul. De aceea, e greu să ne imaginăm că în satul tradițional românesc ar exista raporturi homosexuale sau că în New-York relațiile sunt exclusiv heterosexuale. În Noua Guinee, de exemplu, homosexualitatea este legată de nivelul ridicat al antagonismului masculin / feminin și de teama sângelui menstrual, cât și de existența locuinței exclusiv masculine.

Împotriva "neregulilor", oricare ar fi ele, societatea tradițională impune în permanență interdicții de tot felul, dând astfel naștere unui cod nescris de așa-zise bune maniere. Aceste interdicții, denumite în limbaj etnologic TABU (tabu este un termen polinezian ce indică o practică a conducătorilor dintr-un trib, practică ce limitează accesul la unele zone agricole suprasolicitate, sărăcite. Cine nu se supunea tabu-ului era pedepsit), sunt cele care dictează modelul comportamental al unei societăți. Unele dintre ele pornesc de la necesitatea evitării incestului, altele din nevoia de a înfiripa relații pașnice cu inamicul (aici este subliniat exemplul unor societăți în care căsătoria este considerată ca o alianță între grupuri, fiind deci exclusiv exogamă).

În ceea ce privește viața în societatea tradițională românească, tabu-urile se referă la activitatea economică, socială sau chiar sexuală a grupului. Interconexiunile între câmpul social și cel economic sau altele sunt evidente și puternice ceea ce înseamnă că aceste câmpuri nu pot fi izolate. Dihotomia masculin / feminin reprezintă o grilă prin prisma căreia acționează tabu-urile de orice fel.

Există tabu-uri care se aplică atât bărbatului cât și femeii: "când ies oamenii la semănat, în ziua aceea să nu se culce laolaltă bărbatul cu femeia, nici să nu dea nimic din casă, că se face grâul tăciune; când se spală de aluat, femeia să nu se spele din vasul ce fost pus odată la foc că se face grâul tăciune". Este simplu de observat cum în acest caz un tabu sexual aplicat atât bărbatului cât și femeii are implicații economice.

De cele mai multe ori, însă, femeile sunt obiectul tabu-urilor, fiind frecvent supuse - în terminologia folosită de Van Gennep - riturilor de tranziție. În viziunea aceluiași autor, tabu-urile sunt rituri negative. Faptul că femeilor li se aplică frecvent aceste rituri de tranziție dar mai ales tabu-urile, este motivat de faptul că "sângele menstrual apare ca un element malefic al ființei umane ... acest sânge deviat de la destinația lui directă, era considerat mort și deci esențial impur și tot impur era cel ce atingea izvorul acestei impurități: femeia"¹⁴.

Femeia este mereu considerată ca purtător al impurității. Pentru acest motiv este supusă ritului de tranziție din perioada de leuzie. Această perioadă, de șase săptămâni în general, viza în principal ocrotirea pruncului. De exemplu, "în Mihalcea este credința că unde este o femeie lăuză să întoarcă lucrurile cu gura în jos"¹⁵. Sau

”după nașterea copilului, mama trebuie să privegheze și să nu doarmă cu spatele spre el fiindcă smeaica s-ar folosi de o asemenea ocazie ca să schimbe copilul cu un altul, care de regulă e tont, hăbăuc, surd, mut, lunatic”¹⁶.

Iată doar câteva exemple de interdicții aplicate femeilor. La polul opus femeii aflate sub semnul impurității se află femeia iertată, adică femeia bătrână, curată ritual. Tot curate sunt și tinerele fete. Această condiție de curățenie rituală este esențială pentru participarea la diferite activități din cadrul vieții gospodărești. Fetele tinere erau cele care îndeplineau riturile de fertilitate, care însoțeau mireasa în ceremonialul nupțial. La rândul lor, femeile iertate, curate ritual, erau cele care frământau aluatul pentru Paști și îndeplineau rolul de moașe.

Chiar dacă se impune și bărbaților această condiție de curățenie rituală, ei erau considerați purtătorii norocului, binelui, îndestulării atunci când intrau primii în casă în ajunul anului nou sau în prima zi a anului. Spre deosebire de ei, femeile poartă nenoroc sau de-a dreptul aduc blestemăție.

Așa cum am demonstrat, pe axa masculin-feminin tabu-urile rămân o realitate incontestabilă, o grilă care impune o anumită economie a relațiilor, gesturilor și acțiunilor în cadrul unei societăți.

NOTE

1. "Din coasta pe care o luase din om, Domnul Dumnezeu a făcut o femeie și a adus-o la om:
Și omul a zis: "Iată în sfârșit aceea care este os din oasele mele și carne din carnea mea ! Ea se va numi "femeie" pentru că a fost luată din om"
(Genesa, 2.22; 2.23);
2. M. Eliade - *Tratat de istoria religiilor*, București, 1992, p.229;
3. Genesa 2.7;
4. Nikolai Berdiaev - *Sensul creației*, București, 1992, p.176;
5. M. Eliade - *op. cit.*, p.244;
6. Paul Evdochimov - *Arta icoanei*, București, 1992, p.219;
7. St. Golopenția Cristescu - *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș*, București, 1940, p.10;
8. Italo Signorini - *La società în vol. I modi della cultura*, Roma, 1994, p.66;
9. Ibidem, p.67;
10. Mircea Eliade - *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, 1991, p. 52;
11. Giorgio Raimondo Cardona - *I sei lati del mondo*, Roma, 1988, p.52;
12. Paul Evdokimov - *Femeia și mântuirea lumii*, București, 1995, p.187;
13. Marvin Harris - *La nostra specie*, Milano, 1991, p.180;
14. Paul Evdokimov - *op. cit.*, p.186;
15. Revista *I. Creangă*, aprilie, 1913, p.109;
16. T. Frâncu, G. Candrea - *Românii din Munții Apuseni*, București, 1886, p.148.

Masculin / Feminin - Aspects of Traditional and Modern Societies

- Abstract -

The life of the World gravitates around two poles: masculine and feminine. The biblical myth says that the first man is the first human being of this planet and the woman born from the Adam's rib is meant to perpetuate on and on the existence of the human being. The Greek Antique Mythology starts with the main gods: the pair Sky - Earth where the Sky has the role of Supreme Divinity and is meant to make the Earth fertile. The force of fertility is as well suggested by the births on the ground.

The traditional culture associates the male - female couple with another one: right - left; in Physics: "+" / "-". Metaphorically, this relationship leads to the association of the feminine pole with the sacral, master of the land of the male with the plough. Under these circumstances it is clear that the act of ploughing is equal to the creation act.

The division of labour is not based first of all on the sexual difference (the gentle sex - the woman, and the powerful sex - the man) but is based more on the collective conscience which is the one who actually leads. Here is rooted the mythe of the "Master Mam", myth that moulds the social or even economical structure. The activities distributed to the individuals cannot be generalized as belonging exclusively to a sex or to an age: even if washing is an activity which belongs to woman, in India there are castes of washers.

The couple male / female appears as well in the division of the space of the dwelling (to the Barasana tribe) or of the village (Mal'ta, from Siberia) or in the position of the bride and groom in the front of the altar, or of the husband and wife inside the grave: the woman on the left and the man on the right.

There are rituals where the two parts can be changed between them. These rituals of inversion allow it and one of these rituals is the carnival where everything is opposite to the normal rules. To this category of inversion belongs the homosexuality, which is generally a social option and not a biological fact.

Against the situations which are not wanted by the society appear interdictions named taboos (in ethnological language). But the taboos are related both to the women and to the man, having moral and economical implications. But the taboos are related more to the women than to the man because they are considered a constant impurity source.

So, we have here briefly considered that on the male - female axis the taboos remains an indisputable reality.

ÎNCEPUTURILE MUZEULUI ETNOGRAFIC AL ARDEALULUI (1922 - 1928) CONTRIBUȚII DOCUMENTARE

Muzeul Etnografic al Transilvaniei, înființat în anul 1922, sub patronajul Fundației Culturale "Principele Carol", din inițiativa unor mari personalități culturale ale epocii, este nu numai cea dintâi instituție muzeală cu acest profil din România; prin întreaga sa activitate, care împlinește în acest an (1997) trei sferturi de veac, prin misiunea culturală pe care și-a asumat-o în cadrul României întregite, prin activitatea științifică și muzeologică desfășurată, de-a lungul deceniilor, de angajații și colaboratorii săi, Muzeul Etnografic din Cluj a căutat în permanență să se mențină în rândurile celor mai importante și mai active instituții culturale ale epocii noastre.

Era, astfel, firesc ca, ținându-se seama de vechimea și importanța sa, literatura referitoare la această instituție să fie suficient de amplă¹. Însă, dintre numeroasele articole și lucrări care i-au fost consacrate, sunt puține acelea care tratează problema constituirii și evoluției sale folosind armele și metodele de lucru specifice științei istorice, față de care etnografia însăși este, dacă nu chiar o disciplină auxiliară, atunci, cel puțin, una cu un grad de înrudire foarte apropiat. Dacă cele dintâi lucrări consacrate acestui subiect oferă doar un minim de repere cronologice strict necesare - ele aparținând, de cele mai multe ori, unor oameni care și-au identificat o parte mai mult sau mai puțin însemnată a destinului lor cu acela al Muzeului, din primele decenii ale activității sale, și pentru care nu exista încă motivația rememorării traseului parcurs de predecesorii lor, în scopul propriei lor integrări în continuitatea eforturilor acestora - dacă o a doua generație de cercetători îmbină primele tentative de documentare riguroasă cu amintirile personale², preocupările lor neavând, însă, întotdeauna, o finalitate strict istoriografică, abia cu începere din anii '70 se poate vorbi despre apariția unor lucrări orientate cu maximă seriozitate în direcția reconstituirii destinului istoric al acestei instituții, lucrări din rândul cărora se remarcă studiul de referință al dlui Ioan Toșa - *Contribuția Muzeului Etnografic al Transilvaniei la dezvoltarea muzeografiei etnografice românești (1922 - 1951)* - care a văzut lumina tiparului în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei (AMET), nr. X, 1978, pp. 25 -

65³. Importanța și necesitatea cercetărilor consacrate istoriei muzeelor și muzeologiei au ajuns, în anii din urmă, să fie mereu mai bine înțelese, să fie din ce în ce mai puțin tratate ca simple hobby-uri ale unor amatori de curiozități, și aceasta în special datorită eforturilor consecvente și aproape singulare ale dlor Mircea Dumitrescu și Ioan Oprea - cărora această disciplină le datorează foarte mult - cercetările dlui Oprea fiind materializate în recenta *Istorie a Muzeelor din România* (București, Museion, 1994). Prezenta lucrare, rezultat al unor investigații efectuate în cadrul Arhivelor Statului București, nu face, așadar, decât să se înscrie, din acest punct de vedere, pe un drum deja deschis. Ea abordează o etapă bine determinată a istoriei Muzeului Etnografic al Ardealului, perioadă care începe chiar de la constituirea sa, și se încheie odată cu ieșirea acestei instituții de sub patronajul Fundației Culturale Regale; din acest moment, prin intrarea sa în subordinea Ministerului Cultelor și Artelor, muzeul clujean a devenit una dintre instituțiile culturale finanțate de la bugetul Statului român. Este o perioadă a căutărilor, dificultăților și incertitudinilor, dar și a unor mari realizări și împliniri; o perioadă în care, deși entuziasmul specific începuturilor a fost, treptat, temperat sub povara lipsurilor materiale, dificultăților și dezamăgirilor, marile țeluri culturale și științifice stabilite inițial au fost urmate fără abatere și fără șovăială.

Ideea înființării, la Cluj, a unui muzeu care să reflecte noile realități ale Transilvaniei de după marea Unire - sau, mai precis, adevăratele caracteristici etno-culturale ale acestei provincii, care au stat la baza marelui eveniment din anul 1918 - apăruse, fără îndoială, încă de la începuturile procesului de reorganizare a vieții culturale din marele centru universitar. În 1919, așadar în perioada în care Transilvania era încă administrată de Consiliul Dirigent, Romulus Vuia - pe atunci director al școlii din Diciosânmartin (Ocna Mureș) - primise însărcinarea de a vizita colecțiile etnografice din capitala Ungariei, ocupată pe atunci de trupele române, cu scopul de a identifica obiectele originare din Transilvania aflate acolo⁴. Un an mai târziu (1920), la dizolvarea sa, Consiliul Dirigent încredința Ministerului Cultelor și Artelor importanta sumă de 600.000 lei, destinată înființării unui Muzeu Etnografic la Cluj⁵. În 1921 funcționa deja o Comisie, numită de același Minister al Artelor, care avea menirea de a face propuneri pentru organizarea unui Muzeu Național, cu o secție istorică și cu una etnografică⁶. Sunt greu de precizat cauzele care au condus, în cele din urmă, la decizia înființării unui Muzeu Etnografic independent de acela istoric, după cum este, încă, greu de determinat cu exactitate momentul în care această decizie a fost adoptată. Este probabil că aici a contat, într-o foarte mare măsură, voința ardelenilor înșiși, exprimată prin interesul concret manifestat față de această chestiune de către Consiliul Dirigent,

de voința căruia (susținută inclusiv din punct de vedere material) nu s-a putut face abstracție. De asemenea, ar trebui luată în calcul și influența, probabil decisivă, a profesorului George Vâlsan, care juca un rol important în viața universitară clujeană din acea epocă și care a fost unul dintre promotorii dezvoltării, în România, a cercetărilor de geografie umană și etnografie. Nu trebuie uitat faptul că George Vâlsan a fost numit, de la bun început, în calitate de membru al Comisiei muzeului, și că tot el l-a ajutat pe Romulus Vuia să își înceapă cariera universitară⁷, propulsându-l apoi în funcția de director al instituției nou create. În orice caz, dacă la sfârșitul anului 1921 Comisiunea Monumentelor Istorice era încă aceea care negocia, între altele, și achiziționarea colecției etnografice Orosz, propuse spre cumpărare Statului de către proprietarul e⁸, în primăvara anului 1922 această problemă fusese deja transferată în competența Fundației Culturale “Principele Carol”, care patrona organizarea, la Cluj, a Muzeului Etnografic, scop în care primise, din partea Ministerului Artelor, și amintita sumă de 600.000 lei provenită din lichidarea Consiliului Dirigent⁹.

Presăți de necesitatea de a da un răspuns ofertei Orosz, responsabili Fundației “Principele Carol” au făcut, cu această ocazie, și cei dintâi pași în direcția organizării Muzeului Etnografic. La 4 Mai 1922, Fundația comunica Ministerului Artelor că A.S.R. Principele Carol îi însărcinase pe profesorii E.Panaiteșcu, G.Vâlsan și R.Vuia “să trateze cumpărarea colecției etnografice a dlui Orosz și să facă totodată propuneri cu privire la alcătuirea muzeului etnografic al Ardealului”¹⁰. O scrisoare adresată profesorului Emil Panaiteșcu, purtând aceeași dată, îl însărcina pe acesta să trateze cumpărarea colecției Orosz, “de acord cu Dnii Vâlsan și Romul Vuia”, și, de asemenea, să comunice, până la revenirea Principelui Carol de la Atena, propunerile referitoare la întemeierea Muzeului¹¹. Însă, în răspunsul său din 7 Mai 1922, Emil Panaiteșcu cerea ca, în condițiile în care George Vâlsan era plecat din țară pentru o perioadă mai îndelungată, Comisia să fie completată cu doi noi membri: Sextil Pușcariu, directorul Muzeului Limbii Române, și Alexandru Lapedatu, președintele Comisiei Monumentelor Istorice. Înregistrată la Fundație în data de 12 Mai 1922, această scrisoare poartă o rezoluție a Principelui Carol, prin care acesta se arăta de acord cu noua componentă a Comisiei, sugerată de Emil Panaiteșcu, și propunea desemnarea lui Sextil Pușcariu în calitate de președinte al acesteia¹². În sfârșit, la 1 Iunie 1922, prin adrese oficiale expediate individual, Alexandru Lapedatu, George Vâlsan, Emil Panaiteșcu și Romulus Vuia erau numiți membri ai “comisiunii muzeului etnografic din Ardeal”, Sextil Pușcariu fiind desemnat “membru și președinte al acesteia”. 1 Iunie este, prin urmare, data oficială de naștere a acestei comisii, căreia i se cerea să înainteze propuneri cu privire la următoarele chestiuni: “cumpărarea colecției

Orosz, locul ei de păstrare, localul muzeului, modalități de organizare etc.”¹³. În ziua de vineri, 16 Iunie 1922, Comisia, reunită în prima sa ședință, redacta o scrisoare de mulțumire adresată Principelui Moștenitor, prin care membrii săi se angajau să lucreze intens, în zilele următoare, pentru a putea trimite Fundației “rapoarte amănunțite și studiate”, încă înainte de începerea vacanțelor de vară”¹⁴.

Trebuie să precizăm însă faptul că activitatea de organizare a Muzeului fusese inițiată încă înainte de constituirea Comisiei, în noua ei componentă. La 18 Martie, Marton Roska înainta Fundației cel de-al doilea raport al său în problema colecției Orosz, propunând achiziționarea ei, dar sugerând ca, pe viitor, cercetările de etnografie să fie încredințate specialiștilor în domeniu, și nu diletanților protejați de conducerea de atunci a Muzeului istoric¹⁵. Din aceeași perioadă este datat și primul *Memoriu de titluri și lucrări* aparținând lui Romulus Vuia - care, în calitatea sa de specialist în etnografie și de autor al unei teze de doctorat, încă nesusținute, în acest domeniu, pare să fi fost destinat, de la bun început, ocupării funcției de director al noului Muzeu - înaintat Fundației “Principele Carol”¹⁶. În sfârșit, în scrisoarea sa din 7 Mai, amintită mai sus, Emil Panaitescu menționa faptul că Vuia începuse deja negocierile cu Orosz, și că spera să obțină colecția acestuia la un preț mai mic decât acela propus inițial.

Nu încape, însă, nici o îndoială aspra faptului că luna Iunie a constituit, pentru Comisia muzeului, o perioadă de activitate intensă. Până la începutul lunii următoare, când directorul Serviciului Muzeu din cadrul Fundației, Gh. D. Mugur, a vizitat Clujul pentru a examina situația la fața locului, se lămuriseră deja o serie de probleme: colecția Orosz urma să fie achiziționată, și împreună cu aceasta o valoroasă colecție de ceramică a anticarului Samuel Leitner din Sibiu; de asemenea, Romulus Vuia era însărcinat să întreprindă o cercetare de teren în Țara Hațegului, pentru a aduna de acolo “obiecte etnografice caracteristice”. Se rezolvase și problema sediului provizoriu al Muzeului, care urma să fie amplasat la etajul al doilea al clădirii Școlii de Arte și Meserii de pe strada George Barițiu. Pentru sediul definitiv se spera în construirea unui nou local pe Cetățuia Clujului, care se dorea a fi transformată într-“un fel de Acropole a orașului”, prin construirea acolo, pe lângă Muzeu, a Catedralei ortodoxe și a unei reședințe domnești¹⁷. La 13 Iulie, revenit la București, Gh. D. Mugur făcea primele demersuri pentru obținerea sumelor necesare realizării proiectelor mai sus amintite. Lui Romulus Vuia i s-a acordat, pentru campania din Hațeg, suma de 80.000 lei, și i s-a mai promis eliberarea unui bilet gratuit de călătorie pe C.F.R. pentru lunile Iulie, August și Septembrie, pentru el și pentru însoțitorul său (18). Cumpărarea colecției Leitner urma să fie negociată de Vuia împreună cu profesorul George Oprescu - eminentul istoric al artelor¹⁹ -

și, de asemenea, același Vuia, împreună cu Emil Panaitescu, urma să se ocupe de achiziționarea colecției Orosz. Practic, începând din luna Iulie 1922, Romulus Vuia a trecut în prim-planul activității de organizare a Muzeului, ceilalți membri ai Comisiei acordându-i sprijinul, cel mai adesea, doar în măsura în care acesta le era solicitat²⁰.

În prima jumătate a lunii Iulie, Vuia făcuse deja o primă deplasare la Sibiu, pentru a începe negocierile cu Samuel Leitner. Dar, chiar înaintea mult așteptatei plecări în Țara Hațegului, el s-a văzut confruntat cu o problemă neașteptată: cu ocazia vizitei sale la Cluj, ministrul liberal al Instrucțiunii, Constantin Angelescu, anulasese dispoziția prin care Directoratul General al Instrucțiunii din Cluj acordase Muzeului Etnografic, în mod provizoriu, spațiul de la etajul al doilea al Școlii de arte și meserii. În urma unor intervenții repetate²¹, la care s-a asociat și președintele Comisiei muzeului, Sextil Pușcariu²², acest spațiu a fost, în cele din urmă, pus din nou la dispoziția Muzeului.

Cu ocazia cercetărilor sale în Țara Hațegului, care, fiind bine finanțate, s-au dovedit a fi și extrem de fructuoase, Romulus Vuia a avut și marea șansă de a-l întâlni personal, la Hațeg, pe principele Carol, pe care a știut să îl transforme într-unul dintre cei mai importanți susținători ai cauzei Muzeului Etnografic. Această întâlnire, care a avut loc, cu probabilitate, în jurul datei de 25 August, s-a produs într-un moment în care Vuia era, probabil, extrem de agitat din pricina amintitei decizii a ministrului Angelescu, care nu își găsisese încă rezolvarea. De aceea, el a avut un motiv în plus pentru a profita de ocazia neașteptată oferită de prezența lui Carol la Hațeg, și i-a solicitat acestuia o întrevedere al cărei conținut poate fi desprins, în linii generale, din scrisoarea adresată de Vuia, la 30 August 1922, directorului general Murgu²³. Pentru a obține retrocedarea spațiului din localul Școlii de Arte și Meserii, Vuia a folosit, pe lângă argumentele de natură muzeologică (respectiva clădire era, la acea oră, singurul edificiu din Cluj construit special pentru scopuri muzeale), și argumente de ordin național: "Față de cele 3 muzee cu caracter unguresc din Cluj, noi nu avem nici unul. Muzeul etnografic care se va înființa este chemat să repare această inegalitate culturală cel puțin în parte". "Colecția de industrie aplicată, aflătoare /.../ în acel edificiu are un caracter pronunțat maghiar. Ea va câștiga un caracter românesc numai prin colecția de industrie casnică a muzeului etnografic". "Acest fapt i l-am comunicat și personal Principelui Moștenitor la Hațeg, carele a binevoit a-mi promite că se va interesa de această chestiune". Cu aceeași ocazie, Carol l-a autorizat pe Vuia să urgenteze cumpărarea colecției Leitner și, de asemenea, se pare că l-a încurajat să solicite decontarea cheltuielilor legate de călătoria sa din luna Iulie la Sibiu, București și Sinaia.

După această primă întrevedere, tonul scrisorilor adresate de Vuia funcționarilor Fundației se va modifica în mod vizibil. Folosindu-se de relația

sa personală cu principele Carol - cu care va mai avea, ulterior, și alte întâlniri - și de interesul manifestat de acesta față de arta populară transilvăneană²⁴, Vuia a știut să își intensifice în mod profitabil solicitările, obținând, deși cu anumite întârzieri inerente, aproape tot ceea ce își propusese. Este aproape sigur că, fără intervenția lui Carol, Fundația nu ar fi eliberat atât de rapid prima tranșă a banilor destinați lui Samuel Leitner. Este, de asemenea, puțin probabil că responsabilii ei ar fi acceptat atât de ușor decizia lui Vuia de a cumpăra întreaga colecție (300 de obiecte în loc de 200, pentru suma de 50.000 lei, în loc de 40.000, cum se stabilise inițial), dacă acesta n-ar fi invocat faptul că, din aceste obiecte suplimentare, principele moștenitor își va putea constitui "o mică colecție de veche ceramică ardeleană" și dacă, de asemenea, Vuia nu i-ar fi rezervat lui Carol, la același anticar Leitner, "trei sobe vechi țărănești de olane foarte frumoase cu prețul de 1500 lei una..."²⁵. Așa, însă, funcționarii Fundației s-au văzut obligați să reacționeze cu o mai mare promptitudine la solicitările lui Vuia, fapt care i-a permis acestuia ca, în zilele de 3-5 Octombrie, să preia și să împacheteze obiectele din colecția Leitner, urmând ca transportul obiectelor să fie realizat după plata celei de a doua tranșe din suma datorată acestuia²⁶.

Între timp, cercetările de teren ale lui Romulus Vuia în Țara Hațegului s-au prelungit neașteptat de mult. Printr-o scrisoare din 25 Octombrie 1922, I. D. Ștefănescu, director general în cadrul Fundației, îl înștiința pe Vuia că va sosi la începutul lunii Noiembrie la Cluj, ocazie cu care îl va numi în mod oficial în funcția de director al Muzeului Etnografic al Ardealului²⁷. Însă, la 5 Noiembrie, alarmată, Irina Vuia îi scria înaltului responsabil, rugându-l să își amâne venirea la Cluj, deoarece soțul ei nu revenise încă din Hunedoara²⁸.

Numirea oficială a lui Vuia în calitatea de director al Muzeului Etnografic al Ardealului s-a produs abia la 21 Decembrie 1922, urmând să intre în vigoare de la 1 Ianuarie 1923²⁹. Până atunci, însă, după revenirea sa la Cluj, el a fost nevoit să facă noi demersuri în probleme care se încâlciseră în absența sa (virarea celei de a doua tranșe a banilor către Leitner - care s-a realizat abia la 13.XII.1922³⁰; solicitarea banilor necesari pentru achiziționarea colecției Orosz) sau a altora, de natură administrativă (amenajarea noului local³¹, angajarea unui secretar și a unui om de serviciu, intervenții pentru procurarea primelor piese de mobilier etc.). O concluzie asupra activității din anul 1922 este formulată de Vuia în scrisoarea către I. D. Ștefănescu din 5 Decembrie: "cu preluarea localului și a celor 3 mari colecțiuni [Vuia, Leitner, Orosz] agendele Muzeului nu se mai pot conduce în felul de până acum, ci de un personal responsabil. Cu un cuvânt, situația este coaptă pentru a organiza Muzeul."³²

Cu toate indiscutabilele realizări ale anului 1922, această concluzie se va dovedi a fi, însă, puțin prea optimistă. Colecția Leitner fusese într-adevăr

achitată, însă ea va fi transportată la Cluj abia în anul următor³³. Prima rată a sumei pentru achiziția colecției Orosz va fi achitată proprietarului abia în Iunie 1923³⁴, într-un moment în care se puneja deja problema mutării muzeului într-un nou spațiu, care nu fusese încă eliberat de locatarii săi³⁵; din acest motiv, preluarea efectivă a colecției Orosz a fost mereu prelungită și amânată.

De-a lungul întregului an 1923, Romulus Vuia, având la dispoziție un personal extrem de restrâns și, pe deasupra, destul de prost plătit (un Nicolae Buta, secretar, și un alt Nicolae Buta, om de serviciu) a fost nevoit să se confrunte cu o întregă serie de probleme administrative, agravate de realele dificultăți întâmpinate în obținerea banilor necesari. Abia instalat în cele două săli de la etajul superior al Școlii de Arte și Meserii (curățarea și spălarea sălilor³⁶, urmată de diferite mici lucrări interioare³⁷, fusese realizată abia în Februarie 1923) noul director a fost nevoit să își pună deja problema evacuării acestui spațiu - în care, în mod evident, nu era dorit - și a căutării unei soluții pentru instalarea definitivă a Muzeului.

Obținerea clădirii din Piața Mihai Viteazul nr. 20 a fost, cu siguranță, cel mai important eveniment din viața muzeului în acest an, chiar dacă evacuarea edificiului se va produce abia cu începere din anul 1924, iar instalarea efectivă a colecțiilor și a personalului nu se va putea realiza decât în anul 1925. Obținerea deciziei de donație definitivă a clădirii s-a realizat, la rândul ei, doar ca urmare a intervenției personale a principelui Carol pe lângă autoritățile orășenești, cu ocazia vizitei acestuia la Cluj din luna Mai 1923³⁸. Cu același prilej, Carol i-a cerut lui Vuia să alcătuiască o listă a obiectelor care trebuiau achiziționate pentru Muzeu și să solicite Fundației sumele necesare pentru această acțiune³⁹; se încerca, astfel, o relansare a activității științifice a noii instituții⁴⁰, al cărei personal făcea față cu tot mai mare greutate multiplelor probleme organizatorice și dificultăți materiale.

De-a lungul întregului an 1923 eforturile lui Vuia s-au îndreptat, în cea mai mare parte, asupra unor probleme administrative de o mai mică sau mai mare complexitate, care mergeau de la repetatele cereri de evacuare a spațiului din noul sediu atribuit instituției până la solicitări insistente și repetate de majorare a salariilor personalului Muzeului, sau de înzestrare a acestuia cu unele dotări strict necesare unei instituții de cercetare moderne (mașină de scris, aparat de fotografiat etc.).

Din punct de vedere muzeologic, Vuia a acordat o atenție cu totul specială problemei dulapurilor pentru păstrarea colecțiilor, pe care o considera a fi "una dintre cele mai importante probleme ale Muzeului nostru"⁴¹. Solicitând introducerea unor dulapuri metalice ("singurele care se întrebuințează în muzeele moderne din Apus"), el mai cerea sprijinul financiar al Fundației în vederea realizării unei călătorii documentare destinate vizitării

celor mai importante muzee etnografice din Germania și din țările scandinave, pentru studierea modului în care acestea erau organizate. Această dorință a sa și-o justifica în felul următor: "Speșele făcute cu ocaziunea unei astfel de călătorii ar fi cea mai fructuoasă investiție. Numai bazați pe experiențele altora ne putem feri de greșeli care ne-ar costa scump și numai astfel putem fi siguri că vom avea un muzeu modern. Fundația, prin înființarea Muzeului din Cluj, trebuie să dea și un model de organizare pentru muzeele din țară". În momentul în care și-a dat seama că Fundația nu îi va putea oferi banii necesari pentru o asemenea călătorie, Vuia s-a adresat, în vara lui 1923, Ministrului Cultelor, Alexandru Lapedatu, de la care nu a putut obține deocamdată decât promisiuni și amânări. În 1923, el a revenit cu o altă cerere adresată Fundației, în aceeași problemă, fără a primi însă nici de această dată răspunsul așteptat⁴².

Chiar dacă, absorbit de aceste probleme organizatorice care păreau, la un moment dat, aproape insurmontabile, Romulus Vuia nu a reușit, nici în cursul acestui an, să își susțină teza de doctorat (o va face abia în Iunie 1924), chiar dacă activitatea științifică a Muzeului s-a limitat la o scurtă campanie de cercetări în Banat, anul 1923 a fost, totuși, martorul unui eveniment științific important, relizat - pentru a-l cita pe Romulus Vuia - "la inițiativa Muzeului"⁴³: constituirea, la Cluj, a primei "Societăți Etnografice Române". Prin această inițiativă se dorea, în primul rând, o regrupare a specialiștilor în etnografie în jurul singurei instituții cu acest profil din țară și, în al doilea rând, atragerea interesului publicului larg față de această disciplină. Trebuie să presupunem, însă, și existența unor alte motivații în afara aceloră declarate explicit: datorită faptului că fondurile oferite de Fundație se dovediseră a fi cu totul insuficiente, s-a căutat probabil ca, prin această formulă, să poată fi obținute și alte surse de finanțare pentru cercetările și achizițiile etnografice. Și, într-adevăr, așa cum Vuia însuși mărturisea la 28 Noiembrie 1923, ministrul Alexandru Lapedatu promisese Societății, încă de la constituirea ei, un "ajutor" de 50.000 lei⁴⁴. La ședința de constituire (care a avut loc în ziua de miercuri, 31 Octombrie 1923, orele 20.00, în sala Muzeului Etnografic), cercetătoarea franceză Genevieve Vergez-Tricom, șef de lucrări la Sorbona, a prezentat o comunicare asupra tipurilor de case din Banat⁴⁵; cu aceeași ocazie, principele Carol a fost proclamat președinte de onoare al Societății⁴⁶. Activitatea Societății Etnografice urma să se desfășoare în ședințe săptămânale, prime dintre acestea având loc miercuri, 5 Decembrie 1923.

La încheierea primului an de activitate a Muzeului Etnografic al Ardealului, Romulus Vuia putea înainta Fundației Culturale "Principele Carol" următorul bilanț: obiecte etnografice - 7299; negative - 384; fotografii - 605; diapozitive - 356; tablouri și stampe - 15; hărți - 11⁴⁷. Aceste obiecte erau grupate în 4 colecții mai importante: 1. colecția Orosz, cuprinzând 5.500

obiecte, cu câteva "serii" foarte bine reprezentate: unelte de pescuit, amnare (280 buc.), linguri de lemn, jucării; 2. colecția Leitner - 300 de piese ceramice, între care de cea mai mare importanță erau considerate a fi vasele mari, întrebuințate la festivitățile breslelor ardelen; 3. colecția din Țara Hațegului - 1230 obiecte și 163 fotografii, reprezentând "cea mai sistematică colectare ce s-a făcut în această regiune" și 4. colecția din Banat, cuprinzând 205 obiecte și 65 fotografii. Pentru anii următori, directorul muzeului intenționa organizarea unor campanii de cercetări sistematice în "ținuturile": Sibiu, Țara Oltului, Țara Bârsei, Valea Mureșului, Munții Apuseni și Maramureș. Un program care, din păcate, s-a dovedit a fi mult prea ambițios pentru posibilitățile materiale ale instituției și ale Fundației care o patrona.

Acest fapt a devenit evident încă din primele luni ale anului 1924. În proiectul de buget pentru acest an, înaintat Fundației în luna Martie, Romulus Vuia solicita acordarea unei sume de 170.000 lei pentru achiziții și colecții, care ar fi urmat să fie folosită în felul următor: 50.000 lei "pentru continuarea explorațiilor din Banat", 50.000 lei pentru "explorațiuni în Țara Oltului și a Bârsei" și 70.000 lei "pentru cumpărarea a trei colecții particulare și pentru conservarea colecțiilor"⁴⁸. Fundația a trimis, însă, imediat, un răspuns mai degrabă dezamăgitor: "...deoarece n-avem venituri definitive pe seama acelui muzeu nu ne putem ține de un buget. Vom căuta însă ca, potrivit mijloacelor de care dispunem, să dăm muzeului tot ce se va putea pentru întreținerea și înzestrarea lui cu colecțiuni"⁴⁹. Nici un cuvânt, așadar, despre subvenționarea campaniilor de cercetare, și cu atât mai puțin despre asigurarea fondurilor pentru proiectata călătorie de studii la muzeele europene, în legătură cu care Vuia își mai făcea încă speranțe⁵⁰ și care se va realiza, în cele din urmă, în toamna anului 1924⁵¹. Beneficiind de fonduri limitate, Muzeul a reușit doar achiziționarea unor colecții restrânse, cum au fost cele ale lui Teodor Filipescu (țesături vechi din Banat, 8.500 lei)⁵² sau aceea realizată de profesoara Ștefania Baci din Lugoj, care, potrivit unui plan imaginat de Vuia, a fost numită "agentă" a Muzeului, în cadrul unui proiectat sistem de "agenturi" care ar fi urmat să acopere întregul spațiu al Transilvaniei și Banatului⁵³. Cu excepția acestor nu foarte importante creșteri ale colecțiilor, energiile lucrătorilor muzeului s-au consumat în conflictele cu Școala de conducători tehnici, care încerca prin toate mijloacele să recupereze spațiul pe care fusese obligată să-l cedeze temporar, și în eforturile de evacuare a clădirii din Piața Mihai Viteazul, care a putut fi pusă la dispoziția Muzeului Etnografic abia în anul 1925.

Acest an 1925, în care clădirea atribuită muzeului a fost, în sfârșit, eliberată și a început să fie amenajată, și în care s-au putut organiza și două scurte campanii de cercetare în bazinul Beiușului (16-23 Iulie) și în Maramureș (31 Iulie-11 August)⁽⁵⁴⁾ încheie, practic, o perioadă, totuși, fastă a istoriei

acestei instituții și deschide o alta, de criză profundă, în care Muzeul Etnografic a fost, la un moment dat, în pragul autodesființării.

Rememorând, în anul 1928, acești ultimi ani ai subordonării muzeului față de Fundație, Romulus Vuia scria⁵⁵: “Fundația ‘Regele Mihai I’, după plecarea întemeietorului ei, fostul Principe Moștenitor, a ajuns în grea criză materială și nu s-a putut îngriji de întreținerea Muzeului, nici de plata angajamentelor luate privitor la înzestrarea Muzeului cu vitrine și mobilierul necesar. Timp de doi ani am luptat cu enorme greutatea spre a putea salva existența acestei instituții. Am contractat împrumuturi din bănci și am întreținut timp de doi ani aproape numai din propriile mijloace această instituție în speranța că forurile noastre conducătoare ne vor da mijloacele necesare pentru salvarea ei. Mijloacele acordate, însă, fiind împărțite între plata datoriilor și întreținerea muzeului au fost insuficiente, astfel atât instituția cât și subsemnatul am ajuns în cea mai grea criză materială. Pentru datoriile muzeului i s-a sechestrat subsemnatului și mobilierul ce aparține familiei sale și lea fa ce o primește de la Universitate.”

Întreaga istorie a muzeului din anii 1926 - 1928, așa cum poate fi ea desprinsă din corespondența lui Romulus Vuia, este caracterizată printr-o interminabilă succesiune de probleme materiale, care au făcut imposibilă deschiderea expoziției permanente la termenele propuse. Paradoxal, dificultățile instituției s-au amplificat din chiar momentul în care condițiile cele mai importante pentru funcționarea sa păreau a fi îndeplinite. Muzeul avea acum, în sfârșit, un local al său propriu; însă, chiar din 1927, Primăria își manifesta deja intenția de a îl demola, pentru a amenaja în acel spațiu piața agro-alimentară a orașului⁵⁶. Clădirea însăși era veche și dărăpănată, reparațiile care trebuiau făcute erau extrem de costisitoare; pe deasupra, sistemul de încălzire era cu totul deficitar. La 1 Februarie 1926, Vuia îi scria directorului Fundației: “În două săli n’avem cuptoare, în frigul mare toți ne-am îmbolnăvit. Dl. Mușlea a ajuns la Sanator, eu și servitorul meu în pat. Trebuie deci neapărat să punem sobe, căci altfel vom plăti toți cu sănătatea. În sălile mari și reci nu putem lucra fără sobe”⁵⁷. Personalul muzeului se mărise și el între timp, Universitatea clujeană începând să formeze oameni de specialitate. Astfel, în 1928, la sfârșitul perioadei indicate, statul de funcțiuni cuprindea următoarele persoane: 1. Director - Dr. Romul Vuia; 2. Șef lucrări I: Dr. Ion Mușlea; 3. Șef lucrări II: Dr. L. Netoliczka; 4. Asistent - vacant; 5. Secretar-contabil - Constantin Bălțaru; 6. Desenator-fotograf: I.P. Gavrila; 7. Portar - Ștefan Crețu; 8. Femeie de serviciu: Anica Crețu; 9. Om de serviciu - vacant⁵⁸. Acest personal își primea, însă, salariile cu întârzieri de multe luni, și aceasta numai după multe intervenții și proteste ale directorului instituției.

Constatând incapacitatea Fundației de a mai putea susține muzeul din punct de vedere material, atât directorul său, cât și Comisia care îi gira funcționarea au început să facă demersurile necesare pentru transferul său în subordinea Ministerului Cultelor și Artelor, prin care s-ar fi asigurat subvenționarea acestei instituții de la bugetul statului. Dealtfel, și înaintea anului 1928, statul fusese acela care asigurase existența muzeului. Dintr-un total de 1.783.280 lei câți intraseră în casieria sa în perioada 1922 - 1928, numai 158.280 lei fuseseră acordați de Fundație, restul de 1.625.000 lei fiind primiți de la Ministerul Cultelor și Artelor⁵⁹.

Realizată, în cele din urmă, în anul 1928 - ocazie cu care s-a inaugurat, în sfârșit, și expoziția sa permanentă - trecerea muzeului în subordinea Ministerului Cultelor și Artelor nu a constituit nici ea, pentru moment, o cale eficientă de rezolvare a necesităților materiale ale unei instituții culturale care, prin începerea lucrărilor de amenajare a secției în aer liber, se afla, în pofida dificultăților economice generale ale acelei perioade, într-o continuă dezvoltare. Timp de câțiva ani (până în 1931) muzeul nu fost trecut în bugetul statului, fiind nevoit să își desfășoare activitatea doar pe baza unor subvenții nu foarte însemnate.

Însă, datorită voinței, ingeniozității și perseverenței de care au dat dovadă întemeietorii săi și, de asemenea, datorită sprijinului pe care l-a primit din partea unor oameni care au înțeles pe deplin importanța misiunii culturale pe care această instituție era chemată să o desfășoare, Muzeul Etnografic al Ardealului a depășit cu bine această perioadă dificilă a activității sale, reușind să se înscrie în rândurile celor mai prestigioase și mai active instituții culturale ale României întregite.

NOTE

1. Pentru aparițiile anterioare anului 1978, v. bibliografia indicată în studiul dlui Ioan Toșa, *Contribuția Muzeului Etnografic al Transilvaniei la dezvoltarea muzeografiei etnografice românești*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei (*AMET*), X, 1978, p.25-65. Dintre aparițiile mai recente, v. studiul dlui Tiberiu Graur, *The Ethnographic Museum of Transylvania in a Century of Changes*, în "Transylvanian Review", vol. V, No. 1, Spring, 1996, p.31-39.
2. V. în special T. Onișor, *Etapela de dezvoltare a colecțiilor Muzeului etnografic al Transilvaniei*, în *AMET*, 1957-1958, p.15-78.
3. V., de asemenea, Viorica Pascu, *Muzeul etnografic al Transilvaniei la Semicentenarul său*, în *AMET*, 1971-1973, p.3 - 20.
4. Arhivele Statului București, Fond Fundația Culturală Regală, Direcția Arte, Serviciul Muzee, Dosar 5/1922, filele 4 - 5.
5. I. Toșa. *op. cit.*, p. 26.
6. T. Onișor, *op. cit.*, p.20.
7. Avem, în acest sens, propria mărturisire a lui Vâlsan, din anul 1929; Fond F.C.R., Centrala, D. 118/1929, f.5-7.
8. Din 18 Decembrie 1921 datează un raport al lui Marton Roska asupra colecției Orosz, care este adresat Comisiunii Monumentelor Istorice. În lunile următoare acest raport va fi retrimis Fundației "Principele Carol". D. 5/1922, f. 1 - 2.
9. La 27 Februarie 1922, Fundația pare să fi intrat deja în posesia acestei sume. D. 5/1922, f. 1.
10. Loc. cit.
11. Dos. cit., f.3.
12. Dos. cit., f.6.
13. Dos. cit., f.7.
14. Dos. cit., f.12.
15. Dos. cit., f.9.
16. Dos. cit., f.4-5.
17. Dos. cit., f.15,16,17.
18. Loc. cit.
19. Care va fi, și el, inclus în Comisia Muzeului în ședința acesteia din 5 Ianuarie 1923.
20. Decoltfel, în vara anului 1922, toți ceilalți membri ai Comisiei - cu excepția lui Vuia - au părăsit Clujul și, unii, chiar țara, pentru perioade de timp relativ îndelungate.
21. Scrisorile lui Vuia din 14 și 30 August 1922; dos. cit., filele 21 și 25-26.

22. În 17 August 1922; dos. cit., f. 23-24.
23. Dos. cit., f.25-26.
24. Carol s-a arătat interesat de colecționarea ceramicii vechi săsești și de achiziționarea unor sobe țărănești din Transilvania. V. Anexa.
25. Dos. cit., f. 29..
26. Loc. cit.
27. Dos. cit., f. 32.
28. Dos. cit., f. 34.
29. Dos. cit., f. 40.
30. În urma unei scrisori aproape disperate a lui Vuia din 29.XI.1922. Dos.cit., f. 41.
31. Care - scria Vuia - "este cel mai potrivit local de Muzeu din Cluj. Este clădit anume pentru scopuri muzeale"; dos.cit., f. 36.
32. Dos. cit., f. 37.
33. La 31 Martie 1923, Vuia comunica Fundației lista celor 300 de obiecte care alcătuiau colecția; Dosar 9/1923, f.22.
34. Dos. cit., f.40.
35. La 3 Nov. 1923, Romulus Vuia solicita Fundației să intrvină pentru eliberarea spațiului din Piața Mihai Viteazul, "pentru a putea purcede la preluarea colecției Orosz"; dos. cit., f. 61.
36. Dos. 42/1923, f. 23.
37. Montarea unei broaște la o ușă, scoaterea cuielor din pereți etc.; dos. cit., f. 25.
38. Dos. 9/1923, f. 40. Hotărârea Consiliului Orășenesc a fost adoptată la 8 Iunie 1923 (dos. 10/1924, f.8).
39. Dos. 9/1923, f.42.
40. Care s-a limitat în acest an la o scurtă campanie de cercetări în Banat; dos. 10/1924, f.3-5.
41. Doc. din 16 Februarie 1923. Dos. 9/1923, f.11-12.
42. Dos. cit., f. 64.
43. Loc. cit.
44. Loc. cit.
45. Dos. cit., f. 60.
46. Dos. cit., f. 64.
47. Dos. 10/1924, f. 3-5.
48. Dos. cit., f. 11.
49. Dos. cit., f.13.
50. Dos. cit., f.14:"Vă rog să binevoiți a nu uita chestia călătoriei mele în străinătate pentru studiul Muzeelor".
51. T.Onișor, *op.cit.*, p.26.
52. În Martie 1924; dos. cit., f. 16 și 18.
53. Dos. cit., f. 31.

- 54. T. Onișor, *op.cit.*, p.36.
- 55. În scrisoarea adresată la 5 Decembrie 1928 lui Aurel Vlad, Ministrul Cultelor și Artelor; dos. 143/1928, f.57.
- 56. Dos. 13/1927, f. 28.
- 57. Dos. cit., f. 8.
- 58. Dos. 143/1928, f.11.
- 59. T.Onișor, *op.cit.*, p.46.

ANEXE

1. Arhivele Statului București
Fond Fundația Culturală Regală
Centrala
Direcția Arte, Serviciul Muzee,
Dosar 5/1922
f. 4-5.

/Romulus Vuia. Memoriu de titluri și lucrări/

I. Titluri.

- Diploma de profesor eliberată de Seminarul normal superior din Budapesta cu no.1294/1910 din 7 Iunie 1910.
- Diploma de licență în Geografie dela Facultatea de Științe din Cluj, din Iunie 1921. Mențiunea "în unanimitate cu distincție".
- De present sunt înscris pentru doctorat pe care îl voi trece în sesiunea de examene ce vor avea loc în Iunie a.c. Teza: Pădurenii și Țara Hațegului, monografie etnografică, capitolul: comuna și casa.

II. Ocupațiuni.

După obținerea diplomei de profesor am plecat la Berlin, unde în anul 1910 în semestrul de vară am urmat cursurile și seminariile de etnografie și antropologie ale dlui prof. Felix v. Luschan și am făcut lucrări practice în Museum fur Volkerkunde.

În anii 1910-1919 am fost profesor la școala medie și inferioară de comerț din Hațeg.

În anul școlar 1919/20 director la școala medie de stat din Dicio - sânmartin.

La 1919 când armata română a intrat în Budapesta am fost însărcinat din partea Consiliului Dirigent cu vizitarea Muzeelor etnografice din acea localitate, spre a raporta despre obiectele de origine din Transilvania aflătoare în acele muzee.

Dela 1 Oct. 1920 până la 1 Oct. 1921 am fost asistent de Geografie la Institutul de Geografie al Universității din Cluj. Am luat parte activă la

seminariile de Geografie și Istorie și la excursiunile geografice de sub conducerea dlui profesor Emm. de Martonne care s'au extins asupra întregii României mari, făcând totodată pe secretarul excursiunilor.

Dela 1 Oct. 1921 ocup postul de șef de lucrări la același Institut.

III. Lucrări.

1. Flechtere mit Stabchen bei den Rumanen. Zeitschrift für Ethnologie. Berlin, 1914.

Dela 1914 începând, după izbucnirea războiului mondial, mi-a fost cu neputință să mai public lucrări, cu toate că aveam mai multe în pregătire. Astfel un studiu asupra tipurilor de casă la Români a fost primit de aceeași revistă spre publicare, însă la 1916 cu intrarea României în război am fost considerat de spion, deținut și lucrarea confiscată.

2. Originea legendei lui Dragoș. Comunicare făcută la Seminarul de Istorie. Va apare în anuarul Institutului de Istorie al Universității din Cluj.

3. Originea jocului de călușari. Comunicare făcută la Muzeul Lim- bei Române de sub conducerea dlui profesor Pușcariu. Apare în anuarul aceluia institut.

4. Pădurenii și Țara Hațegului, o mare monografie etnografică la care lucrez deja de zece ani. Un capitol din această lucrare va apare ca teză de doctorat în Anuarul Institutului de Geografie. Asupra acestei lucrări, dl. profesor George Vâlsan profesor de Geografie la Universitatea din Cluj și membru al Academiei Române a dat următoarea apreciere cerută de Ministerul de Culte din București:

“Lucrarea are forma unei descrieri etnografice științifice. Ea cuprinde un vast material original, adunat timp de mai mulți ani, înregistrat cu exactitate și controlat și este însoțit de numeroase desene bune și fotografii admirabile. Insist asupra rigoarei științifice cu care a fost adunat atât materialul etnografic cât și textele, care alcătuiesc 500 pag. de manuscris. Prin aceste caractere se distinge de toate lucrările etnografice publicate până acum în românește.”

“Pe alocuri autorul, cunoscut prin publicații anterioare în cea mai bună revistă de Etnologie din Germania, atinge chestiuni de Etnografie comparată, asupra cărora e pregătit prin o profundă cunoaștere a literaturii respective.”

“Consider această lucrare a domnului profesor Romul Vuia ca pe cel mai bun studiu de Etnografie regională din cele pe care le cunosc până acum la noi, și cred că e o datorie către țară și știința noastră să se dea autorului ajutoarele cerute pentru publicare, toate înlesnirile pentru desăvârșirea studiilor sale și a situației în învățământul Ardealului care să nu-l împiedece de la

urmărirea cu folos a cercetărilor sale” (Cluj, la 15 Iulie 1920).

Cluj, 16 Martie 1922.

Romul Vuia,
șef de lucrări la Universitatea
din Cluj.

2. Arhivele Statului București
Fond Fundatia Culturală Regală
Centrala
Directia: Arte. Serviciul: Muzee.
Dosar 5/1922, f. 6.

*/Scrisoare ms. a prof. Emil Panaitescu către Directorul General al Direcției
Artelor/*

Cluj, 7 Mai 1922.

Domnule Director,

Primind adresa Fundației Culturale “Principele Carol”, referitoare la cumpărarea colecției dlui Orosz, vă comunicăm că dl. Vuia a început pertractările, că dl. Orosz cere un preț exagerat (80.000 lei), însă sperăm să ajungem la o înțelegere.

Privitor la propunerile cari trebuie făcute în vederea întemeierii Muzeului vă rugăm să alcătuiți o comisie din care să facă parte și dl. S.Pușcariu, directorul Muzeului limbii române, și dl. A.Lapedatu, președintele Comisiei monumentelor istorice. Această comisie să aibă libertatea de a coopta și alți membri dacă va crede necesar.

În momentul actual dl. Vâlsan lipsind din țară cu atât mai mult se impune formarea comisiei în modul arătat. E de la sine înțeles că și dl. Vâlsan va face parte din comisie.

Dacă acest punct de vedere este admis, atunci vă rog să înștiințați prin adresă oficială pe dnii. Pușcariu și Lăpedatu și în urmă ne vom întruni și vom face propunerile așteptate. Primiți, vă rog, domnule director, asigurarea bunelor mele sentimente.

Em. Panaitescu

Înregistrat la F.C.R. cu nr.3458,
la 12 Mai 1922.

Rezoluție: ASR. Principele Carol

Sunt de părerea dlui Panaitescu. Să se întocmească o comisie compusă din dnii Sextil Pușcariu, Al.Lapedatu, Em. Panaitescu, Vâlsan, Vuia. Președintele sunt de părere să fie desemnat D. Sextil Pușcariu.

ss. Mugur.

3. Arhivele Statului București
Fond Fundația Culturală Regală
Centrala
Direcția Arte, Serviciul Muzee,
Dosar nr. 5/1922
f. 23 -24.

Bran, 17 August 1922

Iubite Domnule Mugur,

Precum ați putut vedea din raportul ce v'am trimis și din lămuririle date verbal de dl.R.Vuia, am izbutit încă înainte de intrarea în vacanță să facem toate pregătirile pentru Muzeul Etnografic din Cluj. Mai greu a fost să găsim un local provizoriu și numai după mari stăruințe am izbutit să obținem pe timp de 2-3 ani etajul al doilea al actualului Muzeu al Școalei medii tehnice.

Primesc astăzi de la dl. R.Vuia vestea că dl. Ministru Angelescu, cu prilejul vizitei sale la Cluj, a dat ordin de revocare a hârtiei prin care Directoratul Instrucției din Cluj ne-a cedat acest local, singurul potrivit pentru scopurile noastre. În astfel de împrejurări nu se poate duce nimic la capăt și e păcat de munca ce am depus-o. Precum știți, au fost cumpărate pe seama Muzeului colecțiile Orosz, Leitner și Comșa, iar dl. Vuia adună obiecte etnografice în Țara Hațegului. Toate acestea nu vom avea unde le adăposti.

Vă rog cu toată stăruința ca să faceți, ca Director al Instituției înalte căreia îi va aparține Muzeul Etnografic din Cluj, pașii pe care îi credeți necesari, ca să nu ni se ia înapoi ceea ce ni s'a dat.

Săptămâna viitoare trebuind să plec pe mai multe săptămâni în străinătate, eu însumi nu mai am posibilitatea să mă ocup un timp oarecare de acest Muzeu. Vă rog deci să binevoiți a comunica rezultatul intervenției

Dvoastră dlui R.Vuia, secretarul Comisiunei Muzeului, pe care în cursul verii scrisorile îl găsesc la adresa dsoarei Iudita Pop, învățătoare, pentru R.Vuia, Simeria - Piski, Jud. Hunedoara.

Cu expresia celei mai înalte considerațiuni,

Sextil Pușcariu.

4. Arhivele Statului București,
Fond Fundația Culturală Regală,
Centrala,
Direcția Arte, Serviciul Muzee,
Dosar 5/1922,
f. 17.

/ Concept al scrisorii adresate Ministrului Artelor de către directorul general al Fundației Culturale "Principele Carol", Direcția Artistică, în problema organizării Muzeului Etnografic din Cluj /

13 Iulie 1922

Domnule Ministru,

Fundația culturală Principele Carol a început lucrările pentru Muzeul Etnografic al Ardealului. În urma raportului Comisiei muzeului s'a aprobat cumpărarea colecției Orosz, cumpărarea unei foarte prețioase colecții de ceramică aflată în posesia unui sas din Sibiu și s'a dat dlui Vuia sarcina de a strânge obiectele etnografice caracteristice din Țara Hațegului.

Am făcut toate intervențiile pentru împlinirea propunerilor frumoase și chibzuite ale Comisiei și nădăjduim ca în scurt timp să vedeți cu mulțumire începutul bun al acestui muzeu.

Colecțiile cumpărate și strânse se vor aranja deocamdată într'o parte din localul Muzeului de arte și meserii. Cu vremea se va zidi local nou pe Cetățuia Clujului, predestinat prin așezarea acolo a muzeelor, a catedralei și a reședinței domnești să devină un fel de Acropole a orașului.

Pentru ușurarea deplasărilor dlui Vuia și a însoțitorului său - Kertesz Martin - am onoare a vă ruga să binevoiți a li se acorda câte un bilet permanent pe Căile Ferate, pe trimestrul Iulie, August, Septembrie. Se alătură la aceasta și fotografiile necesare.

Director general,
/ Mugur /

5. Arhivele Statului București
Fond Fundația Culturală Regală
Centrală
Dosar 5/1922
f.29

*/Romulus Vuia scrie directorului general al Fundației în problema
colecțiilor Leitner și Comșa/*

Simeria, 10. X. 1922,

Domnule Director General,

Am onoare a raporta că la 3, 4, și 5 l.c. am fost la Sibiu unde împreună cu dl. profesor universitar Oprescu am preluat colecția de ceramică a dlui Leitner. Colecția a fost pachetată în lăzi în prezența noastră și este gata spre transportare.

Deoarece dl. Leitner, având alți reflectanți cari i-au oferit mai mult decât noi, a pretins să-i cumpărăm colecția întreagă adică 300 bucăți în loc de 200 bucăți (cum eram înțaleși de mai nainte) pentru suma de 50.000 lei (cincizeci mii lei) în loc de 40.000 lei, am căzut de acord cu dl. Oprescu ca să cumpărăm colecția întreagă.

Vă rog deci, Domnule Director, să binevoiți a aproba această modificare și a-i trimite dlui Leitner pe aceeași cale restul sumei, adică 30.000: treizeci mii lei. Am cumpărat întreagă colecția și pentru motivul căci m'am angajat față de A.S.R. Principele Moștenitor că îi voi câștiga o mică colecție de veche ceramică ardeleană. Din dubletele Muzeului A.S.Regală își va putea alege când o va vizita. Binevoiți, Vă rog Domnule Director General a-i comunica A.S.Regale că în conformitate cu încredințarea primită i-am ales și rezervat la dl. Leitner trei sobe vechi țărănești de olane foarte frumoase cu prețul de 1500 lei una, deci toate trei cu 4500 lei, adică petru mii cinci sute.

Tot cu aceeași ocaziune am vizitat și colecția dlui prof. Comșa. Deoarece însă dânsul și-a vândut partea cea mai însemnată a colecției sale am putut găsi numai puține bucăți potrivite pentru muzeu. Pentru cumpărarea acestora și acoperirea cheltuielilor de transport a colecției Leitner, Vă rog să binevoiți a trimite pe adresa subsemnatului la Simeria (Școala primară) suma de 5000 lei. Despre întrebuințarea acestei sume îmi voi da socoteală ulterior.

Peste două săptămâni voi termina și cu colectarea obiectelor din Țara Hațegului, când apoi plec la Sibiu ca să supraveghez în persoană transportarea

colecției Leitner. Sper ca până atunci dl. Leitner să fie în posesiunea întregii sume de 50.000 lei spre a nu fi împiedecat la transportarea colecției. Suma de 20.000 lei a fost ridicată de dl. Leitner.

Primiți, Vă rog etc.

R. Vuia

6. Arhivele Statului București
Fond Fundația Culturală Regală
Centrala
Dosar 10/1923
f. 64

/ Romulus Vuia către Gh. D. Mugur /
/ 1923/

Mult stimat Domnule Mugur,

Precum puteți vedea din adresa alăturată, din inițiativa Muzeului nostru s'a înființat, aici în Cluj, prima "Societate Etnografică Română". Succesul este cu atât mai mare, căci am câștigat pentru această cauză nu numai concursul oamenilor de știință dar și interesul publicului.

În ședința de constituire A.S.Regală Principele Moștenitor a fost proclamat ca președinte de onoare a Societății. Cum la hârtia noastră, în care-i ceream A.S.Regale să primmească președinția de onoare, nu am primit nici până astăzi răspuns, Vă rugăm să binevoiți a vă interesa care este cauza întârzierii răspunsului. Miercuri la 5 Dec. a.c. va fi prima ședință lunară a Societății și ar fi de dorit ca până atunci să avem răspunsul A.S.Regale. În caz de lipsă Vă rugăm să binevoiți a ne încunoștiința pe cale telegrafică.

Fiind această Societate în legătură cu Muzeul nu s'ar putea să i se dea un ajutor anual fie cât de mic? Dl. Lapedatu, Ministrul Cultelor, ne-a făgăduit un ajutor de 50.000 lei și cred că ar fi bine să i se dea și din partea Fundației ceva.

Încă astă vară, când eram la București, v'am vorbit de planul meu de a face o călătorie de studii în centrele mari muzeale din apus. Din această călătorie ar profita în primul rând Muzeul nostru, pe care ași dori să-l văd la nivelul marilor muzee din apus. Cum în împrejurările de azi numai din propriile-mi puteri nu pot întreprinde această călătorie apelez la ajutorul material al Fundației și al Ministerului Cultelor. Am și dat în această chestiune o cerere Dlui ministru Al. Lapedatu, care cunoaște bine intențiunile mele și m'a asigurat că va face tot posibilul să-mi dea un ajutor. Cred însă că ar fi bine să se intervieve și din partea Fundației. Îmi permit deci a Vă ruga, ca să binevoiți a Vă

interesa de această chestiune. Asemenea ași dori să știu la ce ajutor m'ași putea aștepta și din partea Fundației în această privință. Fără un ajutor suficient din partea Fundației și a Min. Artelor mi-ar fi cu neputință să întreprind această călătorie. Experiențele câștigate în această călătorie cred că va compensa (!) pe deplin jertfa materială pe care o solicit.

Asemenea vă rog ca să binevoiți a interveni ca să primesc un bilet de liberă circulație pe liniile C.f.r. Rog să nu uitați nici chestiunea noului local al Muzeului. Evacuarea clădirilor trebuie cerută deja de acum, având în vedere încetineala cu care lucrează organele noastre administrative. Imobilul cerut și cedat de către primăria Cluj n'a fost nici până acum transcris în favorul Fundației. Cred că ar fi de lipsă să se facă din nou intervenție cerând accelerarea acestei acțiuni.

Muzeul nostru a fost cercetat săptămâna trecută de Dl. Dudley Heathcote, colaboratorul marelui cotidian "Times". Domnia sa mi-a cerut mai multe fotografii și mi-a promis că va scrie un articol despre cele văzute.

Primiți, Vă rog etc.
Romul Vuia.

7. Arhivele Statului București
Fond Fundația Culturală Regală
Centrala
Dosar 17/1926
f.37-38.

Cluj, 24 Iulie 1926

Mult Stimat Domnule Mugur,

În adrese și în convorbirile avute cu ocaziunea recentei vizite a Dvoastră la Cluj am arătat necesitatea de a câștiga o sumă mai însemnată, spre a putea continua și termina la timp aranjamentul și expoziția muzeului. Cu toate asigurările Dvoastre și ale Dlui Cârlova nu am primit nimic. În anul acesta, în preajma deschiderii muzeului nu am primit nimic pentru instalări și întreținerea muzeului. Toate spesele a trebuit să le acoper din suma acordată de Dl. Lapedatu pentru vitrine care și ea, după cum am arătat, nu e suficientă pentru plata vitrinelor. Vitrinele sunt gata și banii folosiți pentru alte nevoi ale muzeului trebuiesc restituiți spre a asigura plata vitrinelor. Încă în Decembrie anul trecut ni s'au aprobat 70.000 lei pentru plata mobilierului, pentru birouri și laborator. Nici din această sumă nu am primit nimic cu toate că și mobilierul birourilor este de mult gata. Asemenea nu am primit nici leaful funcționarilor pe

două luni (Iunie și Iulie). Deci vă puteți închipui în ce situație dificilă mă aflu când aranjarea muzeului reclamă spese enorme și eu sunt lipsit total de fonduri.

Timpul trece repede, toamna se apropie. Noi nu ne putem opri în munca noastră în lipsă de fonduri, căci altfel nici la toamnă nu vom vedea muzeul deschis și ar fi rușine să mai amânăm odată. Vă rog deci faceți tot posibilul să fiu cât mai curând în posesiunea unei sume mai însemnate. Chiar și până la câștigarea fondului de 300.000 lei cerut pentru complectarea vitrinelor, instalări, excursiuni de colectare etc. rog să ni se trimită în timpul cel mai scurt posibil o sumă mai însemnată din banii ce Vă stă la dispoziție, ca să putem continua cu lucrările.

Rog răspundeți dacă aveți nevoie de fotografiile muzeului și de clișeele alese și ce dimensiuni să aibe?

Rog țineți chestiunea muzeului în primul plan, căci dela reușita expoziției va profita și Fundația.

Al Dvoastră
devotat,
R. Vuia.

**Beginnings of the Ethnographical Museum of Ardeal
(1922-1928).****Documentary Contribution.**

- abstract -

The Ethnographical Museum of Transylvania was founded in 1922, having as main purpose the preservation of the material relics of traditional culture already affected by the impact of modernization. During the first years of its activity (1922-1928), the Ethnographical Museum in Cluj belonged to the Cultural Foundation "Prince Carol", that had a great contribution in organizing it. Prince Carol's departure in 1926 influenced the activity of the Museum, that passed under the lead of the Ministry of Arts, in order to secure its existence, so being supported by State Budget.

INFLUENȚA FACTORULUI UMAN ÎN PROCESUL CONSERVĂRII

Omul, care este în același timp creație și creator al mediului său înconjurător, datorită progreselor tot mai rapide ale științei și tehnicii a dobândit puterea de a transforma mediul său înconjurător în nenumărate feluri și pe o scară fără precedent.

Cuprins de febra competiției îmbogățirii materiale, standardul de viață ridicat l-a determinat ca puterea dobândită să fie folosită de cele mai multe ori abuziv sau nechibzuit, provocând daune incalculabile pentru atingerea scopului propus.

Transformările extraordinare petrecute în ultimii 50 de ani și-au pus amprenta și asupra valorilor patrimoniale determinând transformări radicale în forma și structura materiei. Din această cauză toate acțiunile inițiate de om au o foarte mare importanță pentru mediul înconjurător, pentru conservarea valorilor create.

În faza premuzeală, obiectele au fost confecționate de om în scop utilitar sau decorativ, fără a fi proiectate să facă față procesului legic al îmbătrânirii care azi este accelerat de o serie de factori, dintre care cei mai nocivi fiind poluanții atmosferici.

Poluanții atmosferici nu afectează numai organismele vii, ci materia în general, fie organică sau anorganică, componenta obiectelor muzeale. Poluarea apei, aerului sunt urmări directe sau indirecte ale activității umane, îndeosebi ale unei industrializări excesive din zonele urbane.

Pentru a stabili problemele cu care ne confruntăm la ora actuală în procesul conservării patrimoniului muzeal, voi prezenta datele pe care le dețin referitoare la poluanții atmosferici și activitățile umane dedicate ocrotirii mediului și valorilor create.

Oamenii de știință au stabilit 9 clase de poluanți atmosferici și anume: 1)oxizii de carbon (monoxid, bioxid); 2)oxizii de sulf (bioxid, monoxid); 3)oxizii de azot (nitric, nitros, dioxid); 4)compuși organici volatili (metan, benzen, clor, fluor, carburi și compuși organici cu brom extrem de volatili); 5)particule solide în suspensie provenite din sol și particule solide provenite din atmosferă (negru de fum, particule fine de azbest, de Pb, Cd, As, particule de acid, pesticide care contribuie imens la poluare); 6)oxidanți fotochimici (ozonul, apa oxigenată, peroxizi, radicali hidroxili, aldehida formică, radicali

liberi care sunt cancerigeni); 7) substanțele radioactive (izotopii): radon 222, iod 131, cobalt 60, stronțiu 90, plutoniul 239, care intră în atmosferă fie ca și gaze, fie ca și particule solide; 8) căldura este și ea un poluant, pentru că majoritatea transformărilor chimice se fac cu degajare de căldură; 9) zgomotul.

Poluanții primari intră direct în aer printr-un proces natural sau rezultat în urma unei acțiuni a factorului uman (ex. CO_2); poluanții secundari se formează în aer în urma unor reacții chimice dintr-un poluant primar și unul sau mai mulți poluanți ai aerului (acizii). Poluanții rezultați prin arderea combustibililor fosili (petrol, gaze naturale), chimicalele artificiale denumite carbonați de fluor și clor (CFC) care se folosesc ca agent de răcire în frigidere și instalații de aer condiționat, la producerea spumelor plastice, ca degresanți în industria microelectronică, sunt compuși care se ridică în atmosferă, ajungând în stratosferă unde declanșează reacții chimice care distrug ozonul (foarte important pentru viață pentru că reține 99% din radiațiile UV). Rarefierea sau scăderea procentului de ozon sub sau peste 1% ar antrena o creștere cu aproximativ 2% a UV-ului care atinge pământul, ceea ce dăunează organismelor vii, omului, materiei în general.

Pe lângă CO_2 care duce la efectul de seră (fenomen care îngrijorează foarte mult oamenii de știință), azotul poate da oxizi care cu vaporii de apă din atmosferă formează acizii care revin pe pământ prin ploi.

Prin procesele industriale se elimină în atmosferă o cantitate dublă de sulf, față de cea eliminată prin procese naturale. Sulful, prin oxizii lui dă acidul sulfuric care revine pe pământ prin ploi.

Creșterea în atmosferă ai anumitor compuși ai carbonului, azotului, clorului, contribuie la schimbarea climei, în 50-75 ani schimbându-se mai mult decât s-a petrecut în ultimii 15.000 de ani.

Industria de vârf: robotica, microelectronica, s-au dezvoltat și se dezvoltă cu rapiditate. Tehnici noi au dat naștere unor noi tipuri de poluare. Poluanții tradiționali au cedat locul unor poluanți mai complecși precum: metale grele, poluanți toxici ai apei și deșeurile periculoase, la care se adaugă emansiunile periculoase provocate de accidente industriale sau nucleare.

Cantități mici de metale toxice: Cu, Cd, Cr, As sunt puse în circulație. Avem cu 7% mai mult Cd prin procese industriale decât pe cale naturală, Ar de 2 ori mai mult, iar Pb de 17 ori mai mult.

Chimicalele rezultate în urma activităților umane sunt deplasate de către mase de aer în troposferă, se răspândesc pe verticală și orizontală și interacționează cu alte tipuri de agenți chimici.

În ultimele decenii numărul substanțelor chimice de sinteză create de om a proliferat incredibil. Un număr tot mai mare, de aproximativ 80.000 de substanțe chimice, sunt în prezent în folosința zilnică, iar între 500-1.000 de noi substanțe se

adaugă listei în fiecare an. Cele mai periculoase sunt substanțele din grupa 1 și 5, pesticidele și chimicalele comercializate ca substanțe industriale.

Coșurile fabricilor emit elemente poluante, chiar dacă au peste 400 m înălțime, pot cruța de poluare zonele înconjurătoare, dar elementele trec în straturile superioare ale stratosferei unde călătoresc pe "șoselele cerești" formate de vânturi ce le poartă la sute și mii de km depărtate de granițele țării care le-a produs.

Automobilele poluează prin arderea carburanților cu următoarea compoziție: azot și oxizi de azot (NO-pentoxidul de azot și NO₂-dioxidul de azot); produși de ardere incompletă: CO-oxid de carbon, hidrocarburi, aldehyde, alcooli, oxizi de sulf, sulfati, plumb, particule fine de azbest; produși de ardere completă a benzinei (CO₂-bioxidul de carbon).

Precipitațiile sub formă de ploii acide au ajuns la un PH de 4,5 și 5,5. Efectele ploilor acide sunt: coroziunea metalelor, a imobilelor, a monumentelor de artă, moartea unor specii de conifere. În condițiile acide sunt favorizate: dezvoltarea ciupercilor, apariția unor specii de insecte, înmulțirea altora.

SO₂ absorbit de materiale poroase din muzeu acționează ca un element hidrofili reținând apa și micile cantități de Fe din aerul atmosferic cu care reacționează formând în final acidul sulfuric H₂SO₄, care pătează, fragilizează hârtia, textilele, diminuează rezistența, descompun pielea, decolorează vopselele, corodează plastifianții. H₂S atacă Ag, arama, determinând întunecarea culorii suprafeței argintului sau cuprului și a unor pigmenți.

Oxizii de azot (NO) se găsesc în mare cantitate în atmosferă: oxidul de azot (NO) și peroxidul de azot (NO₂) și sunt foarte corozivi. În zonele urbane, 2/3 din acești oxizi provin din arderea gazelor de eșapament și formează pâcle groase.

În atmosfera zonelor industriale precum și în aglomerațiile urbane, aerul este încărcat cu particule foarte fine, minerale și organice. În aceste zone se găsesc oxizii de fier, sulfati de aluminiu, siliciu, carbonati de magneziu și o mare cantitate de carbon, gudron în formă de particule a căror diametru este variabil. Acești aerosoli care constituie praful (din atmosferă) sunt extrem de penetranți. Ei se depun pe documente exercitând asupra acestora o acțiune distructivă. Aceste particule sunt deseori higroscopice și acide: în afară de aceasta pot fi și catalizatori de reacții chimice. Praful încărcat de spori de ciuperci constituie o sursă importantă de contaminare biologică.

Poluarea slăbește rezistența materiei făcând-o vulnerabilă la evenimentele naturale, la atacul insectelor sau diverselor boli provocate de agenții biologici. La un număr însemnat de specii de insecte se produc mutații biologice, apar anomalii de ritm biologic, cu schimbări importante în sistem (vezi moliile, termitile).

Dacă omul nu intervine să elimine sursa de poluare chimică procesul de degradare al materiei, al vieții, în general se va accentua. Important este faptul că în întreaga lume problema poluării a devenit o problemă foarte gravă și i se dă importanța ce i se cuvine. Se înmulțește numărul de dezbateri și reuniuni pe tema mediului înconjurător, făcându-se eforturi în găsirea celor mai eficiente soluții pentru diminuarea efectelor nocive provocate de factorii de poluare. Se înființează organisme care-și fac un țel nobil din a proteja natura, patrimoniul, omul. Încă din 1984, la Ottawa la o întâlnire a miniștrilor sănătății și mediului s-a hotărât reducerea emanațiilor de dioxid de sulf și oxizi de azot cu 60% până în anul 1995.

Germanii au luat măsuri privind protejarea mediului și au echipat automobilele cu convertizoare catalitice antipoluante, introducând utilizarea combustibililor fără plumb, echiparea coșurilor de uzină cu injectoare care să împrăstie oxid de calciu alcalin în gazele de evaporare pentru a reduce oxidul de sulf. S-a hotărât reducerea sau chiar renunțarea la chimicalele de tip CFC, a pesticidelor.

Prin activitățile pe care le desfășoară factorul uman din instituțiile muzeale, poate să diminueze efectele acestor agenți distructivi (toți factorii care au influență asupra mediului și a materiei) sau să contribuie la accelerarea proceselor distructive. Prin deciziile pe care le luăm, la timpul oportun sau amânând motivat sau nemotivat acest lucru, putem influența pozitiv sau negativ întregul proces de păstrare sau conservare a patrimoniului. Orice amânare poate aduce grave prejudicii, necesitând mai mulți bani, forță de muncă, intervenție pe obiect.

Factorii decizionali din instituțiile muzeale sunt cei care au puterea, prin funcția pe care o dețin, să hotărască destinul unui patrimoniu, gândind la viabilitatea fiecărui sector și acordând prioritate sectorului conservare, cu condiția implicării efective și afective a tuturor lucrătorilor din muzeu.

Normele de conservare au fost gândite pentru oameni cu dragoste de patrimoniu și cu simțul responsabilității misiunii pe care o au, aceea de a prelungi viața obiectelor folosind știința și priceperea în domeniul atât de important - conservarea patrimoniului creat de om. Existența legilor severe ar contribui la diminuarea multor probleme privind poluarea, păstrarea și respectarea valorilor muzeale. Prevenirea atacurilor biologice, a degradărilor în general necesită implicarea factorului uman în activități constante, cu solicitare financiară pentru amenajări de spații corespunzătoare și dotări cu aparatură modernă pentru menținerea unui microclimat corespunzător, fără poluanți, cu posibilități de ventilație permanentă, fără agenți patogeni.

Problema poluanților atmosferici, a mediului, a conservării patrimoniului rămâne o problemă acută pe plan național și mondial. Cheia rezolvării acestor probleme o deține OMUL.

BIBLIOGRAFIE

1. Flieder, F. et Duchein, M., *Livres et documents d'archives: sauvegarde et conservation*, UNESCO, 1983
2. Mihalcu, Mihail, *Conservarea obiectelor de artă și a monumentelor istorice*, Editura Științifică, București, 1970
3. Mille, J. S., White, R., *The organic chemistry of museum objects*, Butterworthes, London, 1987
4. Strugren Bogdan, *Probleme moderne de ecologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982
5. Strugren, Bogdan, *Ocotirea naturii. Tradiții, actualitate, perspectivă*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1988
6. ***, *Criteres d'hygiene de l'environnement, 8, Oxides de soufre et particules en suspension*, Organisation Mondial de la Sante, Geneve, 1979
7. ***, *Environmental health, Criteria, Formaldehyde*, World Health Organization, Geneva, 1989
8. Ecole du Luvre, *Les methodes scientifiques dans l'étude et la conservation des oeuvres d'art*, Paris, 1985.

L'INFLUENCE DU FACTEUR HUMAIN DANS LE PROCESSUS DE CONSERVATION

- résumé -

La conservation du patrimoine muséal est l'un des plus importantes problèmes qui préoccupent plus particulièrement les conservateurs de musée et tous les facteurs humains qui y travaillent.

Etant donné le fait que les objets de musée, dans la phase prémuseale, ont été usuels ou décoratifs et n'ont pas été projetés pour faire face aux effets du temps, le processus de vieillissement de la matière ne peut pas être ignoré, éliminé ou arrêté, il peut être simplement ajourné.

La prolongation de la vie d'un objet muséal se fait avec l'effort cumulé de plusieurs spécialistes et de plusieurs générations. Cela est possible avec beaucoup de difficultés, car les agents qui accélèrent le processus de vieillissement et de dégradation de la matière sont toujours plus nombreux et en beaucoup de cas leur action est fortement destructive.

L'atmosphère de la ville est polluée par les unités industrielles, avec des polluants actifs (H_2O , CO_2 , CH_4 , N_2O et CFC et leurs substituts) qui sont présents dans des concentrations relativement importantes, même si elle ne représente que 0,11% du volume total.

Le hydrogène sulfuré est extrêmement nuisible car absorbé par certains matériaux et étant hydrophyle il réagit avec l'eau en donnant de l'acide sulfurique qui attaque énergiquement les textiles et le cuir.

Les musées se trouvent en général dans des bâtiments qui sont des monuments d'architecture. Les murs des dépôts au sous-sol présentent de l'humidité, s'effritent et la crépissure tombe. Le régime très humide prédominant, le manque de ventilation, l'UR dépassant 70%, les fenêtres orientées vers des artères principales de circulation ou il y a un trafic intense, sont autant des facteurs destructifs qui on pourrait diminuer par des décisions adéquates prises à temps afin de retenir les divers composés chimiques résultée par la combustion des carburants utilisés.

On peut agir sur le milieu des dépôts mais uniquement avec support financier pour procurer et utiliser les installation d'air conditionné dotées avec des filtres qui purifient l'air.

Le problème des polluants atmosphériques, du milieu, de la conservation du patrimoine a une importance majeure autant au niveau national qu'international et c'est à l'HOMME de le résoudre.

Bibliografia "Anuarului Muzeului Etnografic al Transilvaniei" (vol. I-X)

Acum, când Anuarul nostru a ajuns la al XI-lea volum, credem util să întreprindem o analiză a sumarului său.

Chiar numai o examinare succintă a "cuprinsului" celor 10 volume ne arată conținutul variat al publicației noastre sub raport tematic. Se remarcă în primul rând lucrările cu caracter teoretic, privitoare la orientarea cercetărilor etnografice contemporane, la raporturile etnografiei cu istoria, arhivistica, folcloristica. De menționat sunt și preocupările în legătură cu precizarea unor termeni ca *specific zonal* și *specific național* și de universalitate în etnografie.

O pondere însemnată o au studiile și articolele din domeniul istoriei etnografiei, a folclorului și a muzeologiei etnografice, acordându-se o atenție deosebită realizărilor clujene în acest domeniu.

Colectivul științific al Muzeului a fost, desigur, preocupat în permanență de problemele privind modul de organizare, depozitare și conservare a colecțiilor; au fost descrise mai detaliat colecțiile de jucării, cahle, ouă încondeiate, furci de tors, obiecte de os și corn, cămăși (tipuri de croiuri), obiecte de fier de la vatră, vase de lemn, unelte agricole, precum și Arhiva etnografico-folclorică a muzeului. Remarcăm în mod special articolele scrise despre Secția în aer liber a muzeului nostru.

Numeroase au fost lucrările privitoare la ocupațiile de bază ale poporului nostru: agricultura și creșterea animalelor, instalațiile tehnice și unelte utilizate la prelucrarea produselor alimentare. Au fost cercetate și aprofundate problemele privind sistemele de practicare a agriculturii și de rotație a culturilor, mijloacele de apărare a recoltelor, cultivarea pomilor fructiferi, precum și terminologia legată de aceste chestiuni. S-au adus contribuții valoroase la cercetarea păstoritului, a locului sau în sistemul ocupațiilor tradiționale ale poporului român. De o atenție deosebită s-a bucurat studiul altor ocupații și meșteșuguri țărănești (vânătoarea, prelucrarea lemnului, pietrăritul, văsăritul, ceramica etc.). Contribuții importante au fost aduse în chestiunea spălării aurului din aluviuni, a mineritului aurifer și a extragerii sării, insistându-se asupra semnificației majore a practicării acestor ocupații.

Numeroase studii au fost dedicate sectorului industriei casnice textile și a portului popular din diverse zone ale Transilvaniei (Hodac-Mureș, Târnăvă Mică,

Sârbești-Bihor, Munții Apuseni, Satmar, Sieu-Sieut-Bistrița, Apahida-Cluj, Năsăud, Alba, Călățele) sau chiar dinafara provinciei (Isverna-Mehedinți). Se remarcă în ultimele studii abordarea problemelor privind portul popular din perspectiva funcțiilor pe care le-au îndeplinit diversele sale piese componente.

Capitolului așezărilor, construcțiilor și interiorului locuinței i s-au consacrat de asemenea valoroase studii. A fost” acoperit” astfel o mare parte a teritoriului intracarpatic: Porțile de Fier, Banat, Țara Hațegului, Țara Zărandului, Alba, Câmpia Transilvaniei, Dealurile Clujului, Depresiunea Călățele, Sălaj, Țara Lăpușului, Ținutul Năsăudului, Țara Oașului. De asemenea au fost efectuate sinteze în acest domeniu.

Câteva studii se referă la probleme de transport, comunicații, schimb și arta plastică populară.

N-au lipsit nici lucrări din domeniul atât de vast al culturii noastre spirituale. Știința populară a fost prezentă prin studiile privind etnobotanica din Țara Oașului, etnoiatria din Munții Apuseni, metodologia populară de prevenire a deteriorărilor lemnului.

Din domeniul obiceiurilor s-au studiat unele datini în legătură cu ciclul vieții omenești (nașterea, jucării de copii, nunta, înmormântarea), obiceiuri legate de ocupații (sau calendaristice), viața socială (șezătoarea, clăcile, tovrășiile tinerilor, călușarii). Au fost publicate mai multe culegeri inedite de folclor literar, folclor muzical din Munții Apuseni, precum și câteva studii în legătură cu fenomenul povestitorului.

În sfârșit, demne de remarcat sunt cercetările interdisciplinare care au constituit o preocupare constantă a colectivului științific și al colaboratorilor publicației noastre.

Bibliografia generală vol. I-X:

AUTORUL	LUCRAREA	vol.	anul aparitiei
Almasi, Istvan,	<i>Considerații preliminare asupra sistematizării arhivei de muzică populară</i>	V	1971
Almasi, Istvan,	<i>Activitatea folcloristică a lui Seprodi Janos</i>	VI	1973
Apolzan, Lucia,	<i>Forma arhaică de populare a zonei montane de la Porțile de Fier</i>	VII	1975
Apolzan, Lucia,	<i>Evoluția unor elemente ale portului din Hodac, județul Mureș</i>	VIII	1976
Almășescu, Ioana,	<i>Structura decorului la țesăturile de interior din Zona Târnavelor</i>	VI	1973

Bănățeanu, Tancred,	<i>Sârbești - sat de sumănari din regiunea Crișana</i>	II	1963
Bănățeanu, Tancred,	<i>Ceramica populară din Zona Bihor</i>	III	1966
Bănățeanu, Tancred,	<i>Tehnica și artă</i>	X	1978
Bârlea, Ovidiu,	<i>Colindatul în Transilvania</i>	IV	1969
Bârlea, Ovidiu,	<i>Cântece rituale funebre din Ținutul Pădurenilor (Hunedoara)</i>	V	1971
Bârlea, Ovidiu,	<i>Bocetele și versurile funebre din Ținutul Pădurenilor (Hunedoara)</i>	VI	1973
Blaga,Iuliana,	<i>Participarea tinerilor la viața socială a satului tradițional</i>	VIII	1976
Blaga, Iuliana,	<i>Contribuții la studiul relațiilor de schimb - târgurile</i>	IX	1977
Blaga, Iuliana,	<i>Contribuții la studiul formelor tradiționale de întrajutorare în muncă - claca</i>	X	1978
Bocșe, Maria,	<i>Contribuții la studiul opregului bănățean</i>	V	1971
Bocșe, Maria,	<i>Sisteme de transport și comunicație în Munții Trascăului (Valea Mogoșului)</i>	VI	1973
Bocșe, Maria,	<i>Cercetări de etnoiatrie în Munții Apuseni</i>	VIII	1976
Bocșe, Maria,	<i>Grâul - finalitate și simbol în obiceiurile cu caracter agrar din valea Barcăului (Bihor)</i>	IX	1977
Bocșe, Maria,	<i>Mutații contemporane privind funcțiile și semnificațiile portului popular transilvănean</i>	X	1978
Borza, Alexandru,	<i>Cercetări etnologice în Țara Oașului</i>	III	1966
Bot, Nicolae,	<i>Contribuții la cântecul zorilor</i>	III	1966
Bot, Nicolae,	<i>Șezătoarea în zona Năsăudului</i>	IV	1971
Bot, Nicolae,	<i>Cânepa în credințele și practicile magice românești</i>	V	1971
Bot, Nicolae,	<i>Contribuții la cunoașterea funcției colindelor</i>	VI	1973
Bot, Nicolae,	<i>Tache Papahagi</i>	IX	1977
Bot, Nicolae,	<i>Funcțiile agrare ale colindatului</i>	IX	1977

Bratu, Delia,	<i>Colecția de jucării a Muzeului Etnografic al Transilvaniei</i>	VI	1973
Bratu, Delia,	<i>Arhiva etnografico-folclorică a Muzeului Etnografic al Transilvaniei</i>	VII	1975
Toșa, Ioan,	<i>Schimbări de nivel cultural și mentalitate oglindite în igiena populară din Țara Oașului</i>	VII	1975
Bratu, Delia,	<i>Interiorul țărănesc din zona viticolă Alba</i>	IX	1977
Bratu, Delia,	<i>Contribuții la studiul industriei casnice textile transilvănene</i>	X	1978
Brednich, Rolf,	<i>Pauline Schullerus</i>	VIII	1976
Taloș, Ioan,			
Bucur, Corneliu,	<i>Invarianță și variabilitate în păstoritul tradițional</i>	X	1978
Butură, Valeriu,	<i>Adăposturile temporare în sud-estul munților Apuseni</i>	I	1958
Butură, Valeriu,	<i>Evoluția portului popular în sectorul răsăritean al munților Apuseni</i>	II	1963
Butură, Valeriu,	<i>Un moment al arhitecturii populare transilvănene, biserica de lemn din Cizer</i>	II	1963
Butură, Valeriu,	<i>Secția în aer liber a Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	III	1966
Butură, Valeriu,	<i>Spălarea aurului din aluviuni și mineritul țărănesc din Munții Apuseni</i>	IV	1969
Chelcea, Ion,	<i>În legătură cu unele criterii de determinare și interpretare a obiectelor etnografice de muzeu</i>	VI	1973
Cioti, Viorel,	<i>Josenii Bârgăului, un fost centru de ceramica neagră românească din Transilvania</i>	IV	1969
Cioti, Viorel,	<i>Valorificarea creațiilor artistice populare prin cooperarea meșteșugărească clujeană</i>	V	1971
Ciubotaru, Ion H.	<i>Cadrul etnografic al cântecului funerar pe valea Someșului Mare</i>	X	1978
Comănici, Germina,	<i>Un document inedit despre preocupările etno-muzeologice ale lui C. Diaconovich</i>	VI	1973
Drăgoescu, Ion,			

Cuceu, Ion,	<i>Obiceiuri și credințe în legătură cu ocupațiile tradiționale la Gârbou, județul Sălaj</i>	VI	1973
Cuceu, Ion,	<i>Fenomenul povestitului. Coordonate sociale</i>	IX	1977
Dăncuș, Gheorghe,	<i>Sarcinile Muzeului Etnografic al Transilvaniei în etapa actuală</i>	II	1963
Dăncuș, Gheorghe,	<i>Expoziția de bază a Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	II	1963
Dăncuș, Mihai,	<i>Contribuții la cunoașterea unui obicei de Anul nou în Maramureș</i>	VI	1973
Drăgoescu, Ion,	<i>Documente inedite despre expoziția de la Sibiu, 1881</i>	VI	1973
Dragomir Silviu, Belu, Sabin,	<i>Păstoritul la românii din Munții Apuseni în evul mediu</i>	IV	1969
Dunăre, Nicolae,	<i>Colecția de cahle a Muzeului etnografic al Transilvaniei din Cluj</i>	I	1958
Dunăre, Nicolae,	<i>Influențe reciproce în portul și textilele populare de pe ambele versante ale Carpaților Meridionali</i>	II	1963
Dunăre, Nicolae,	<i>Păstoritul de pendulare dublă pe teritoriul României</i>	IV	1969
Dunăre, Nicolae,	<i>Elemente de cultură populară spirituală în practicarea unor ocupații la români</i>	V	1971
Dunăre, Nicolae,	<i>Caracterele portului tradițional românesc, unguresc și săsesc în Transilvania, la răscrucea secolelor XVII-XVIII</i>	IX	1977
Evascu, Thomas L.,	<i>Segagea: Economic and social Change in a Mountain Village</i>	X	1978
Farago, Jozef,	<i>Benedek Elek ca povestitor</i>	II	1963
Farago, Jozef,	<i>"Ciobanul care și-a pierdut oile" în folclorul maghiar</i>	III	1966
Farkas, Gyalui,	<i>Xilogravurile populare românești din Hășdate</i>	I	1958
Florea, Virgil,	<i>Dimitrie Cioflec, folclorist</i>	IV	1969
Florea, Virgil,	<i>Folcloristul Enea Hodoș (1858-1945)</i>	V	1971
Florea, Virgil,	<i>Preocupări folclorice în revista manuscrisă "Rosa cu ghimpi" (1877-1894)</i>	VI	1973

Florea, Virgil,	<i>Un "septiman" din Blaj, colaborator al lui B. P. Hașdeu</i>	IX	1977
Florescu, Florea Bobu,	<i>Un centru necunoscut de ceramică roșie lustruită, de veche tradiție din Maramureș</i>	II	1963
Fochi, Adrian,	<i>Comentariu folcloric la o pildă esopică</i>	X	1978
Ghergariu,	<i>Preocupările etnografice și folcloristice ale lui Damaschin T. Bojincă</i>	II	1963
Leontin,	<i>Unele și instalații țărănești pentru prelucrarea unor produse alimentare din Sălaj</i>	IV	1969
Ghergariu,	<i>Ocupații anexe ale populației din Sălaj în trecut</i>	V	1971
Leontin,	<i>Meșterii construcțiilor monumentale de lemn din Sălaj</i>	VI	1973
Gherman, Traian,	<i>Răspântii în evoluția obiceiurilor agrare la românii din Transilvania în prima jumătate a secolului al XX-lea</i>	VI	1973
Ghiurițan, Cristina,	<i>Colecția de ouă încondeiate a Muzeului Etnografic al Transilvaniei</i>	VIII	1976
Ghiurițan, Cristina,	<i>Evoluția interiorului din Beddeciu (Cluj)</i>	IX	1977
Ghiurițan, Cristina,	<i>Obiecte de cadou între tineri în colecțiile Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	X	1978
Godea, Ioan,	<i>Meșteșugul lădăritului în satele din Valea Teuzului (jud. Arad)</i>		
Graur, Tiberiu,	<i>Jocuri de priveghi în Munții Apuseni</i>	VI	1973
Graur, Tiberiu,	<i>Predici rituale în structura și funcția ceremonialului de nuntă tradițional</i>	VIII	1976
Graur, Tiberiu,	<i>Sistematica culturii populare</i>	IX	1977
Graur, Tiberiu,	<i>Schimbări structurale și funcționale în sistemul obiceiurilor de familie</i>	X	1978
Idu, Petre,	<i>Feleacul, "un sat de coastă" din sudul Clujului</i>		
Ilea, Ana,	<i>Fierăria de la Vașcău în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea</i>	IX	1977
Irimieș, Dumitru,	<i>Bisericile de lemn din Stolna și Finișel</i>	V	1971
Irimieș, Dumitru,	<i>Scurtă privire asupra picturii icoanelor pe lemn și sticlă aflate în biserica din Stolna, județul Cluj</i>	VI	1973

Irimieș, Dumitru,	<i>Semnificația unor inscripții aflate pe două icoane pe lemn din colecțiile Muzeului Etnografic al Transilvaniei</i>	VII	1975
Irimieș, Dumitru,	<i>Contribuții privind studiul tipurilor de punți și poduri de lemn din Transilvania</i>	VII	1975
Irimieș, Dumitru,	<i>Tipuri de fântâni din Transilvania</i>	VIII	1976
Irimieș, Dumitru,	<i>Forme și mijloace de apărare a recoltelor - Paznicii de câmp</i>	IX	1977
Irimieș, Dumitru,	<i>Forme și mijloace de apărare a recoltelor. Gardurile de țarină.</i>	X	1978
Iurasciuc, Ioan,	<i>Instalația populară - "Călcătoare de fuioare"</i>	VI	1973
Kos, Karoly,	<i>Herrmann Antal. Importanța lui în mișcarea etnografică de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea</i>	I	1958
Kos, Karoly,	<i>Modul de organizare a colecțiilor Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	II	1963
Kos, Karoly,	<i>Mobile cioplite din zona Lăpuș</i>	III	1966
Kos, Karoly,	<i>Vechi forme de muncă agricolă în câteva sate din jurul Clujului</i>	IV	1969
Kos, Karoly,	<i>Colecția de furci de tors a Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	V	1971
Kos, Karoly,	<i>Structura tematică a colecțiilor Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	VI	1973
Kos, Karoly,	<i>Contribuții la cercetarea etnografică a creșterii bivolistilor</i>	VII	1975
Kos, Karoly,	<i>Obiecte de os și corn în colecțiile Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	IX	1977
Kos, Karoly,	<i>Cercetări în cultura populară a naționalității maghiare din România</i>	X	1978
Kunz, Ludvik,	<i>Etnografia și muzeele etnografice în Cehoslovacia</i>	I	1958
Larionescu, Sanda,	<i>Structura ceremonialului de cult funebru de pe valea Someșului Mare</i>	VI	1973
Markel, Hanni,	<i>Cu privire la ancheta lui v. Mannhardt (1865) Răspunsurile de la sașii din Ardeal</i>	IV	1969
Markel, Hanni,	<i>Snoave populare românești la sașii din Păuca</i>	V	1971

Markel, Hanni,	<i>Die "Bodenständigkeit" in der Märchenauffassung von Adolf Schullerus</i>	X	1978
Matei,	<i>Etnografie și arhivistică</i>	VI	1973
Alexandru,			
Mândrescu,	<i>Informații despre construcțiile și inventarul bisericilor din fostul protopopiat Cristeștii Ciceului într-un protocol din anul 1846</i>	X	1978
Gheorghe,			
Mârza, Traian,	<i>Cântecul ceremonial al clăcii de tors din partea de nord a Munților Apuseni</i>	V	1971
Molnar, Istvan,	<i>Confectionarea sitelor din păr de cal în Secuime</i>	VI	1973
Morariu, Tiberiu,	<i>Câteva contribuții la migrațiile pastorale actuale din R. P. Română</i>	II	1963
Morariu, Tiberiu,	<i>Aspecte actuale ale păstoritului de câmpie în Banat</i>	VI	1973
Dihor, Ioan, Idu,			
Petre,			
Motomanca,	<i>Structura familială și gradul de înrudire la populația din satul Nucușoara - Hunedoara</i>	VI	1973
Aurelian,			
Mureșan,	<i>Despre piedicile de cai</i>	II	1963
Pompei,			
Mureșan,	<i>Aspecte etnografice din exploatarea sării în trecut la Ocna Dej</i>	III	1966
Pompei,			
Mureșan,	<i>Contribuții la studiul așezărilor și construcțiilor țărănești din Câmpia Transilvaniei</i>	IV	1969
Pompei,			
Mureșan,	<i>Contribuții la studiul așezărilor și construcțiilor țărănești din Depresiunea Călățele</i>	V	1971
Pompei; Oșianu,			
Romulus,			
Mureșan,	<i>Contribuții la studiul unor probleme legate de semnificația aurăritului în Transilvania</i>	VI	1973
Pompei,			
Mureșan,	<i>Contribuții privind semnificația terminologiei și metodologiei populare de prevenire a deteriorărilor provocate de principalii agenți biologici și de factorii fizici asupra lemnului</i>	VII	1975
Pompei,			

Mureșan, Pompei,	<i>Contribuții privind locul unor străvechi elemente de cultură populară românească în concertul valorilor din civilizația universală în lumina poligenezei și difuziunii invențiilor</i>	VII	1975
Mureșan, Pompei,	<i>Contribuții etnografice la terminologia unor elemente de cultură agricolă din județul Satu Mare</i>	VIII	1976
Mureșan, Pompei,	<i>Fluviul Lethe sau "apa uitării" și "cărarea de la stânga" din bocetele pădurenești</i>	IX	1977
Mureșan, Pompei,	<i>Legea Nr. IV / 1898⁺ și folosirea "numirilor oficiale" ale localităților din perioada anilor 1900-1913 în literatura etnografică referitoare la județul Bihor</i>	X	1978
Mușlea, Ion,	<i>Noi contribuții la obiceiul junilor brașoveni</i>	III	1966
Mușlea, Ion,	<i>La centenarul nașterii lui Artur Gorovei</i>	III	1966
Nagy, Olga,	<i>Obiceiul povestitului și transmiterea basmului</i>	VI	1973
Negoită, Jana,	<i>Steagul de nuntă în subzona Târnava Mică</i>	VI	1973
Nicola, Ioan R.,	<i>Folcloristica muzicală în R. P. Română după 1944</i>	I	1958
Nicola, Ioan R.,	<i>Constructorii amatori de instrumente muzicale din Transilvania</i>	II	1963
Nistor, Ion,	<i>Aspecte ale vieții sociale și spirituale a păcurarului în zona Năsăudului</i>	VI	1973
Onișor, Teodor,	<i>Etapele de dezvoltare a colecțiilor Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	I	1958
Onișor, Teodor,	<i>Un muzeograf pasionat - profesorul Iuliu Moisi</i>	II	1963
Onișor, Teodor,	<i>Romulus Vuia</i>	III	1966
Onișor, Teodor,	<i>Din realizările științifice ale etnografilor clujeni în ultimul sfert de veac</i>	V	1971
Pascu, Viorica,	<i>Activitatea etnografică a lui George Vâlsan</i>	V	1971
Oșianu, Romulus,	<i>Aspecte privind evoluția portului popular de la Șieu - Șieut, județul Bistrița - Năsăud</i>	IV	1969

Oșianu, Romulus,	<i>Contribuții la studiul așezărilor și arhitecturii populare din Țara Zărandului</i>	VI	1973
Oșianu, Romulus,	<i>Mărturii de interes etnografic cuprinse în documentele istorice transilvănene</i>	VII	1975
Oșianu, Romulus,	<i>Contribuții la studiul vânătorii țărănești cu curse, în Transilvania</i>	VIII	1976
Oșianu, Romulus,	<i>Câteva probleme referitoare la cultivarea pomilor fructiferi în Transilvania</i>	X	1978
Pascu, Ștefan,	<i>Istorie și etnografie</i>	II	1963
Pascu, Viorica,	<i>Aspecte din evoluția portului popular din Apahida</i>	II	1963
Pascu, Viorica,	<i>Croiuri de cămăși din colecțiile Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	III	1966
Pascu, Viorica,	<i>Portul popular din zona Năsăudului</i>	IV	1969
Pascu, Viorica,	<i>Organizarea interiorului popular năsăudean</i>	V	1971
Pascu, Viorica,	<i>Muzeul etnografic al Transilvaniei la Semicentenarul său</i>	VI	1973
Pascu, Viorica,	<i>Activitatea de valorificare științifică a colecțiilor Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	VII	1975
Pascu, Viorica,	<i>Aspecte ale muzeologiei americane contemporane</i>	VIII	1976
Pascu, Viorica,	<i>Sarcini ale etnografiei contemporane</i>	IX	1977
Pascu, Viorica,	<i>Locul etnografeiei în cercetarea monografică complexă</i>	X	1978
Pavelescu, Gheorghe,	<i>Câteva considerații în legătură cu situația actuală a satelor specializate din zona Baia de Criș în Țara Zărandului</i>	VI	1973
Pavelescu, Gheorghe,	<i>"Boul înstrutat". Un vechi obicei agrar la românii din Transilvania</i>	IX	1977
Pernicek, Otilia,	<i>Podobe ale costumului popular bărbătesc din zona Alba</i>	VI	1973
Lungescu, Olivia,	<i>Contribuții la studiul arhitecturii populare din Banat</i>	II	1963
Petrescu, Paul,	<i>O ceată de călușari din Câmpia Transilvaniei</i>	V	1971

Petruțiu, Emil,	<i>Forme tradiționale de organizare a tineretului: călușarii</i>	VIII	1976
Petruțiu, Emil,	<i>"Berea" în Deleni, județul Mureș</i>	IX	1977
Petruțiu, Emil,	<i>Ceata călușerilor din Romos - Hunedoara</i>	X	1978
Pop, Dumitru,	<i>Folcloristica noastră literară în ultimii zece ani</i>	I	1958
Pop, Dumitru,	<i>Ion Codru Drăgușanu și cultura populară</i>	II	1963
Pop, Dumitru,	<i>Preocupări și reflexe folclorico-etnografice în opera lui Pavel Dan</i>	IV	1969
Pop, Dumitru,	<i>Etnografie și folclor</i>	VI	1973
Pop, Dumitru,	<i>Sextil Pușcariu și cultura noastră populară</i>	IX	1977
Pop, Dumitru,	<i>Cu privire la personalitatea folclorului oșenesc</i>	X	1978
Popa, Atanasie,	<i>Biserica de lemn din Chiraleș</i>	III	1969
Popa, Atanasie,	<i>Zugravi și școli de zugravi ai bisericilor de lemn din Transilvania. Dimitrie Ispas din Gilău - Cluj</i>	IV	1969
Popescu, Constantin,	<i>Ceata de feciori în satul Recea</i>	VI	1973
Russu, Ion I.,	<i>Din trecutul păstoritului românesc</i>	I	1958
Russu, Ion I.,	<i>Elemente autohtone în terminologia ocupațiilor</i>	II	1963
Russu, Ion I.,	<i>Elemente autohtone în terminologia așezărilor și gospodăriilor</i>	III	1966
Russu, Ion I.,	<i>Elemente autohtone în terminologia ocupațiilor</i>	IV	1969
Schweiger, Paul,	<i>Pentru o tipologie a termenilor de rudenie</i>	IX	1977
Schweiger, Paul,	<i>The Status of some Archaic Semiotic Oppositions</i>	X	1978
Sofroni, Rodica,	<i>Atitudinea antihabsburgică a maselor românești transilvănene, reflectată în cântecele de cătănie și de război</i>	VI	1973
Stahl, Paul H.,	<i>Casa țărănească la români în secolul XIX</i>	II	1963
Stahl, Paul,	<i>Construcțiile țărănești din Hațeg</i>	III	1966
Petrescu, Paul,			

Stoica, Georgeta, Mirescu, Corneliu, Șora, Gheorghe,	<i>Sisteme de încălzire în locuța țărănească din Țara Lăpușului</i>	VI	1973
	<i>Preocupări de etnografie la Vasile Goldiș</i>	VI	1973
Taloș, Ion,	<i>Activitatea folcloristică și etnografică a lui Simion Manguica</i>	III	1966
Taloș, Ion,	<i>Ion Mușlea, organizator al culegerii și publicării folclorului românesc</i>	IV	1969
Taloș, Ion,	<i>Obiceiuri privitoare la seceriș</i>	V	1971
Taloș, Ion,	<i>O "metodologie populară"</i>	VI	1973
Țița, Aurelia,	<i>Contribuții la studiul meșteșugurilor în lemn Budureasa</i>	III	1966
Țița, Aurelia,	<i>Fructele în alimentația populară în zonele Lăpuș - Maramureș și Zărand - Hunedoara</i>	IV	1969
Țița, Aurelia,	<i>Porul popular românesc din Depresiunea Călățele</i>	V	1971
Țița, Aurelia,	<i>Vase de lemn în colecția Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	VI	1973
Țița, Aurelia,	<i>Obiecte de fier folosite la vatră în colecțiile Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	VII	1975
Țița, Aurelia,	<i>Realizări și perspective în secția în aer liber a Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	VIII	1976
Țița, Aurelia,	<i>Contribuții la interpretarea funcțiilor portului popular femeiesc din Izverna (Mehedinți)</i>	IX	1977
Țița, Aurelia,	<i>Sisteme pentru prepararea hranei și încălzire În interioarele țărănești din Muzeul etnografic al Transilvaniei</i>	X	1978
Toșa, Ioan,	<i>Contribuții la cunoașterea bisericilor de lemn din apropierea Clujului</i>	IV	1969
Toșa, Ioan,	<i>Contribuții la cunoașterea așezărilor și a arhitecturii populare din zona Dealurilor Clujului</i>	V	1971
Toșa, Ioan,	<i>Probleme de evoluție planimetrică a bisericilor de lemn din Transilvania</i>	VI	1973
Toșa, Ioan,	<i>Contribuții etnografice la studiul sistemelor de agricultură transilvăneană</i>	VII	1975

Toșa, Ioan,	<i>Reflectarea agriculturii transilvănene în colecțiile Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	VIII	1976
Toșa, Ioan,	<i>Reflectarea arhitecturii populare în colecțiile Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	IX	1977
Toșa, Ioan,	<i>Contribuția Muzeului etnografic al Transilvaniei la dezvoltarea muzeografiei etnografice românești 1922 - 1951</i>	X	1978
Treiber, Luise,	<i>"Ewersthimt" și "Kaartel". Contribuții la istoria portului săsesc din Transilvania</i>	I	1958
Vamszer, Geza,	<i>Date etnografice cu privire la bârloagele și pivnițele din Transilvania locuite la începutul secolului XX</i>	I	1958
Vasiloschi, Eleonora,	<i>Gheorghe Dăncuș</i>	IV	1969
Văcariu, Maria,	<i>Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere.</i>	IV	1969
Vlăduțiu, Ion,	<i>Probleme majore ale cercetării etnografice contemporane românești</i>	VI	1973
Vlăduțiu, Ion,	<i>O mărturie inedită cu privire la inaugurarea Muzeului etnografic al Transilvaniei</i>	VI	1973
Vöö, Gabriela,	<i>Rolul individului în schimbarea obiceiului</i>	VI	1973
Vöö, Gabriela,	<i>Contribuții la analiza structurală a basmului popular</i>	IX	1977
Vöö, Gabriela,	<i>La transposition artistique des contes populaires par un narrateur bilingue</i>	X	1978
Vuia, Romulus,	<i>"Tocălia" și începutul torsului</i>	I	1958
Zderciuc, Silvia,	<i>Ceramica nesmălțuită din județul Maramureș</i>	VI	1973