

ANUARUL
INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE
ȘI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU”

SERIE NOUĂ

TOMUL 35 • 2024

YEARBOOK
OF THE “CONSTANTIN BRĂILOIU”
INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY AND FOLKLORE

NEW SERIES

TOME 35 • 2024

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR
„CONSTANTIN BRĂILOIU”



**ANUARUL
INSTITUTULUI
DE ETNOGRAFIE
ȘI FOLCLOR
„CONSTANTIN BRĂILOIU”**

SERIE NOUĂ • TOMUL 35 • 2024



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

CUPRINS

CONSTANTIN SECARĂ, „ <i>In honorem</i> ”. <i>Etnomuzicologul Vasile Chiseliță, la vârsta de 70 de ani</i>	9
SANDA IGNAT, IULIA WISOȘENSCI, <i>Profilul etnomuzicologului Gottfried Habenicht la împlinirea vârstei de 90 de ani</i>	21

I. STUDII

EKATERINA ANASTASOVA, <i>Miracles, Holiness and Magic (St. John Cassian of Rome in Slavic and Romanian contexts)</i>	45
LAURA JIGA ILIESCU, „ <i>Căutarea Maicii Domnului</i> ” sau „ <i>Basmul lui Dumnezeu</i> ”. <i>Text, ritual și flexibilitate generică</i>	57
CORINA MIHĂESCU, <i>Ceramica de Horezu. Meșteșug tradițional și element reprezentativ al umanității</i>	71
ANDREI PROHIN, <i>Participarea comunităților la salvagardarea patrimoniului cultural imaterial. Exigențele UNESCO și realitățile naționale</i>	95
VARVARA BUZILĂ, <i>Plăcintele – un posibil candidat UNESCO</i>	105
RAISA OSADCI, <i>Salvagardarea patrimoniului cultural imaterial în contextul sincretismului culturii tradiționale</i>	121
GABRIELA PĂSĂRIN, <i>Cronotopii crizei în cultura tradițională și în forme „importate”</i>	131
ALEXANDRU-IONUȚ CRUCERU, <i>Munții pierduți de moșnenii teișani. Considerații istorice și toponimice pe marginea câtorva documente</i>	143
ARMAND GUȚĂ, <i>Imaginea etnologică a Scandinaviei în jurnalele de călătorie românești publicate între anii 1895 și 1923</i>	157

II. DOCUMENTE DE ARHIVĂ

CRISTINA DAMASCHIN, <i>Documente olografe din corespondența cercetătoarei Paula Carp păstrată în fondul de manuscrise al arhivei multimedia a Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”</i>	175
IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, IRINA BALOTESCU, <i>Th. D. Sperantia, folclorist: privire specială asupra corpusului manuscris de folclor poetic din AIEF</i>	205

III. NOTE ȘI DISCUȚII

MARIN MARIAN-BĂLAȘA, <i>Apologia dracului</i>	267
IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, <i>Impresii despre subiectul unei teze de doctorat</i>	277
RADU TOADER, <i>Comentarii la o evoluție a realităților etno-demografice în Dobrogea, în context istoric. (Accente asupra momentelor 1878 și 1913)</i>	283

IV. RECENZII

<i>Annuaire Roumain d'Anthropologie</i> , tom 60, Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” al Academiei Române, Editura Academiei Române, București, 148 pagini, 2023 (Radu Toader)	295
--	-----

Dan Liviu Mut, <i>Rugile din Țebea</i> , Onești, Editura Magic Print, 552 pagini, 2023 (Monica Bercovici-Ratoiu)	297
Ioan Pop-Curșeu, Ștefana Pop-Curșeu, <i>Witchcraft in Romania</i> . Palgrave Macmillan, 331 pagini, 22 imagini, 4 tabele, 2023 (Laura Jiga Iliescu)	305

V. VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Manifestări științifice	309
Expoziții	310
Prezentări de carte	310
Planul de Cercetare – 2024	310
Granturi și proiecte	313
Doctorate	314
Noutăți editoriale	315

VI. IN MEMORIAM

Iuliu A. Zanne – 100 de ani de la moarte (1855–1924) (Mariana Ciuciu)	321
Ioan G. Bibicescu – 100 de ani de la moarte (1848–1924) (Mariana Ciuciu)	323
Evocări. Omagiu directorilor Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” (I), Harry Brauner, Sabin V. Drăgoi (Mariana Ciuciu)	325

CONTENTS

CONSTANTIN SECARĂ, „ <i>In honorem</i> ”. Ethnomusicologist Vasile Chiseliță, at the Age of 70	9
SANDA IGNAT și IULIA WISOȘENSCI, <i>The profile of the Ethnomusicologist Gottfried Habenicht, at the Age of 90</i>	21

I. STUDIES

EKATERINA ANASTASOVA, <i>Miracles, Holiness and Magic (St. John Cassian of Rome in Slavic and Romanian Contexts)</i>	45
LAURA JIGA ILIESCU, „ <i>Mother of God journey</i> ” or „ <i>The Tale of God</i> ”. Between texts, rituals and narrative categories	57
CORINA MIHĂESCU, <i>La céramique de Horezu – artisanat traditionnel et élément représentatif de l’humanité</i>	71
ANDREI PROHIN, <i>The Participation of Communities in the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. The UNESCO Requirements and the National Realities</i>	95
VARVARA BUZILĂ, „ <i>Plăcinte</i> ”[Pies] – a possible UNESCO nomination	105
RAISA OSADCI, <i>Safeguarding the Intangible Cultural Heritage in the Context of Traditional Cultural Syncretism</i>	121
GABRIELA PĂȘĂRIN, <i>Chronotopes of crisis in traditional culture and in “imported” forms</i>	131
ALEXANDRU-IONUȚ CRUCERU, <i>The mountains lost by the free peasants of Teișani. Historical and toponymic remarks on several documents</i>	143
ARMAND GUȚĂ, <i>Ethnological image of Scandinavia as reflected in Romanian travel notes published between 1895 and 1923</i>	157

II. ARCHIVE DOCUMENTS

CRISTINA DAMASCHIN, <i>Hand written documents from Paula Carp epistolary correspondence registered in the Manuscript Fund of the multimedia archive of the “Constantin Brăiloiu” Institute of Ethnography and Folklore</i>	175
IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, IRINA BALOTESCU, <i>Th. D. Sperantia, Romanian folklore scholar: focus upon the manuscript corpus of poetic folklore stored by AIEF</i>	205

III. NOTE AND DISCUSSIONS

MARIN MARIAN-BĂLAȘA, <i>The Devil’s Apology</i>	267
IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, <i>Impressions upon the topic of a doctoral thesis</i>	277
RADU TOADER, <i>Comments on an Evolution of Ethno-Demographic Realities in Dobrogea, in Historical Context. (Emphasis on Significant Moments 1878 and 1913)</i>	283

IV. REVIEWS

<i>Annuaire Roumain d’Anthropologie</i> , tom 60, Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” al Academiei Române, Editura Academiei Române, București, 148 pages, 2023 (Radu Toader)	295
---	-----

Dan Liviu Mut, <i>Rugile din Tebea</i> [The road crosses – <i>rugi</i> – from Tebea], Onești, Editura Magic Print, 552 pages, 2023 (Monica Bercovici-Ratoiu)	297
Ioan Pop-Curșeu, Ștefana Pop-Curșeu, <i>Witchcraft in Romania</i> . Palgrave Macmillan, 331 pages, 22 images, 4 tabs, 2023 (Laura Jiga Iliescu)	305

V. SCIENTIFIC ACTIVITY

Scientific meetings (conferences, workshops, etc)	309
Exhibitions	310
Book presentations	310
Research Plan – 2024	310
Grants and projects	313
Doctoral studies	314
Editorial news	315

VI. IN MEMORIAM

Iuliu A. Zanne – 100 years from his death (1855–1924) (Mariana Ciuciu)	321
Ioan G. Bibicescu – 100 years from his death (1848–1924) (Mariana Ciuciu)	323
Evocations. Tribute to the directors of the „Constantin Brăiloiu” Institute of Ethnography and Folklore. (I). Harry Brauner, Sabin V. Drăgoi (Mariana Ciuciu)	325

IN HONOREM

ETNOMUZICOLOGUL VASILE CHISELIȚĂ, LA VÂRSTA DE 70 DE ANI

CONSTANTIN SECARĂ



Ethnomusicologist Vasile Chiseliță at the Age of 70

Born on June 11, 1954, in the village of Igești, Storojineț district, Cernăuți region (now on the territory of Ukraine), the ethnomusicologist Vasile Chiseliță is an important exponent of folk music research in the Republic of Moldova and Romania, with a vast professional experience and prodigious scientific activity. His musical education has covered a large variety of domains: from performing and conducting a folk music orchestras to postgraduate and doctoral studies, through which he acquired important competences in the area of academic musicology and ethnomusicology. His scientific personality was defined during his long professional career, revealing an important fundamental scientific research activity, especially in the field of ethnomusicology.

Vasile Chiseliță has published over 170 scientific papers, both as independent author and co-author. An important part of his scientific work is based on the experience acquired through intensive and fruitful ethnological field research. The studies and papers written by Vasile Chiseliță reveal a concern for accuracy and scientific probity, which demonstrates a strong analytical spirit, a powerful ability to synthesize and a wide range of the topics approached.

Keywords: *ethnomusicology, Romanian folk music, Romanian ethnomusicologist Vasile Chiseliță.*

Cuvinte-cheie: *etnomuzicologie, folclor muzical românesc, etnomuzicologul Vasile Chiseliță.*

Născut la data de 11 iunie 1954, în comuna Igești, raionul Storojineț, regiunea Cernăuți (în prezent, pe teritoriul Ucrainei), Vasile Chiseliță este unul dintre cei

mai importanți etnomuzicologi contemporani, cu o vastă experiență profesională și cu o activitate științifică prodigioasă, susținută, cu precădere, în mediul academic din Republica Moldova.

A beneficiat de o formare muzicală solidă și complexă, prin care și-a însușit competențe importante în domeniul etnomuzicologiei, începând cu practicarea dirijatului orchestrelor de muzică populară (între anii 1971–1973, la Cernăuți și 1974–1978, la Chișinău), continuând cu perfecționarea, prin studii postuniversitare, la Institutul Rus de Istoria Artelor din Sankt-Petersburg (1988–1990), unde a aprofundat și perfecționat cunoștințele în domeniul muzicologiei academice și etnomuzicologiei. Între anii 1995–1999 a urmat studii doctorale, la Universitatea Națională de Muzică din București, beneficiind de îndrumarea prof. univ. dr. Octavian Lazăr Cosma și de consultanța etnomuzicologică oferită de Emilia Comișel, Gheorghe Oprea și Cristina Rădulescu-Pășcu; studiile au fost concretizate prin elaborarea tezei de doctorat cu titlul *Muzica instrumentală din nordul Bucovinei*, susținută în anul 2000.

Personalitatea științifică a lui Vasile Chiseliță avea să se definească, în decursul anilor, printr-o strălucită activitate de cercetare fundamentală, pe care a susținut-o, începând cu anul 1985 și până în prezent, în cadrul actualului Institut al Patrimoniului Cultural, al Academiei de Științe a Moldovei, evoluând prin toate gradele științifice, până la cel de cercetător științific coordonator, în prezent.

Vasile Chiseliță este un specialist prolific; a elaborat și publicat peste 170 de lucrări științifice: monografii de autor, capitole în monografii colective, studii și articole în publicații din Republica Moldova, România și internaționale, articole de popularizare, recenzii, cronici muzicale, etc. De asemenea, a participat cu lucrări, prezentări și comunicări (între anii 1986 și 2023) la peste 60 de conferințe, simpozioane și sesiuni științifice, în Republica Moldova, România, Rusia, Ucraina și Statele Unite. Mare parte din opera sa științifică are drept suport o intensă și bogată activitate de cercetare pe teren, desfășurată între anii 1982 și 2011, preponderent în Republica Moldova, cu două extinderi de cercetare și în România: Festivalul sărbătorilor de iarnă, Galați, 1998 și cercetarea din 4–8 iunie 2009, la Brăila și în comuna Gropeni, județul Brăila, la care au participat echipe mixte, de la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, de la Institutul Patrimoniului Cultural și Institutul de Folclor ale Academiei de Științe a Moldovei, în cadrul proiectului comun de cercetare cu tema *Procese de modernizare a patrimoniului cultural imaterial din România și Republica Moldova. Fenomenul folclorismului și creația tradițională muzicală și literară*. În același context, al colaborărilor dintre institutele academice din cele două state, Vasile Chiseliță a coordonat, în perioadele 26–30 septembrie 2008 și 9–17 iunie 2011, o suită de cercetări de teren, realizate de echipa de cercetători de la Institutul de Etnografie de Folclor „Constantin Brăiloiu” și de la cele două institute ale Academiei de Științe a Moldovei, în cadrul aceluiasi proiect comun, menționat. Am participat la două dintre aceste campanii de culegere (România, 2009 și Republica Moldova, 2011), am apreciat și am admirat seriozitatea, profesionalismul și rigoarea cercetătorului Vasile Chiseliță în procesul colectării și înregistrării datelor complexe care pot fi

identificate pe teren: întocmirea fișelor de informatori și consemnarea informațiilor adiacente, realizarea de înregistrări audio, foto, video, arhivarea, prelucrarea, sistematizarea, analiza și valorificarea ulterioară a tuturor documentelor multimedia rezultate, prin prezentări, comunicări științifice și studii, publicate în reviste de specialitate din cele două țări.



Foto 1: Culegere de teren. Localitatea Ciuciuleni, Republica Moldova, 14.06.2011. De la stânga la dreapta: I. Șerban, R. Potârniche, C. Secară, V. Chiseliță, M. Ciuciu, F. Buză.



Foto 2: Culegere de teren. Localitatea Lozova, Republica Moldova, 10.06.2011.
În stânga, Vasile Chiseliță (arhiva personală).



Foto 3: Culegere de teren: Localitatea Lozova, Republica Moldova, 09.06.2011.
În dreapta, Vasile Chiseliță.

În cariera sa prodigioasă, Vasile Chiseliță a colaborat cu mai multe instituții de cultură din Chișinău, a desfășurat o bogată activitate didactică, a făcut parte din comitete ale unor manifestări științifice, a oferit consultanță, în calitate de expert acreditat, în cadrul unor comisii de specialitate din domeniul patrimoniului cultural al Republicii Moldova și a depus o neobosită muncă de popularizare a muzicii tradiționale românești, în cadrul unor emisiuni de autor, la mai multe posturi de radio și televiziune din Chișinău.

Ca membru al Comisiei Naționale pentru Salvagardarea Patrimoniului Cultural Imaterial a lucrat (între 2010–2011) la elaborarea textului Legii privind protejarea și conservarea Patrimoniului Cultural Imaterial, votată și aprobată de Parlamentul Republicii Moldova, în anul 2011. În același context, Vasile Chiseliță a participat (în perioada anilor 2011–2012) la elaborarea dosarului comun, realizat de România și Republica Moldova, privind elementul de patrimoniu cultural imaterial *Colindatul de ceată bărbătească*, propus pentru includerea în Lista reprezentativă a patrimoniului cultural imaterial al umanității (UNESCO), înscris oficial în această listă la data de 5 decembrie 2013.

În semn de recunoaștere pentru activitatea sa excepțională, Vasile Chiseliță a fost distins cu șapte premii importante, dintre care menționăm: Premiul Academiei de Științe a Moldovei (2010), pentru editarea monografiei colective *Arta muzicală din Republica Moldova. Istorie și modernitate*, Chișinău, Editura Grafema Libris, 2009; Diploma de Onoare acordată de Ministerul Culturii al Republicii Moldova (2013), pentru contribuții remarcabile la elaborarea dosarului *Colindatul de ceată bărbătească* (anterior menționat); Diploma de recunoștință, oferită de Academia de Științe a Moldovei și Diploma de grațitudine, propusă de Institutul Patrimoniului Cultural (ambele în 2018).

Dintre lucrările publicate de Vasile Chiseliță, se remarcă cele două monografii de autor: *Melodii tradiționale la fluier din nordul Bucovinei. Culegere, transcriere, sistematizare și studiu introductiv*, Chișinău, Editura Știința, 1993, și *Muzica instrumentală din nordul Bucovinei. Repertoriul de fluier*, Chișinău, Editura Știința, 2002. În calitate de coautor a redactat 16 capitole, în cadrul unor lucrări colective, printre care se remarcă cele șapte studii publicate în monografia *Arta muzicală în Republica Moldova...*, (op. cit.), privind unele genuri muzicale folclorice (doina, cântecul propriu-zis, muzica jocurilor populare, repertoriul nupțial și funebru, cântecul epic, fenomenul lăutăriei și tradiția muzicală, repertoriul păstoresc) sau valoroasa contribuție *Colinda și colindatul în ceată bărbătească: cunoaștere, cercetare, valorificare, evoluția actuală în Republica Moldova*, în volumul *Colindatul de ceată bărbătească*, Chișinău, Tipografia Reclama S.A., 2011.

Studiile științifice realizate de Vasile Chiseliță, publicate în diferite reviste de specialitate din Republica Moldova („Revista Știința”, „Revista ARTA” ș.a.) și din România („Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brâiloiu»”, serie nouă, „Revista de Etnografie și Folclor/Journal of Ethnography and Folklore”, serie nouă, „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” ș.a.), relevă un autor prolific, care demonstrează un spirit analitic profund, o performantă capacitate de sinteză și o arie vastă a tematicilor abordate. Nu în ultimă instanță (și nu lipsite de interes științific) ne apar realizările lui Vasile Chiseliță în domeniul popularizării folclorului muzical românesc prin articole, emisiuni radio și TV, prefete de discuri, cronici muzicale, recenzii, portrete și prin publicații on-line.

În încheierea acestui succint portret al etnomuzicologului Vasile Chiseliță, la împlinirea vârstei de 70 de ani, dorim să relevăm câteva aspecte privind Omul Vasile Chiseliță: un caracter integru, serios, dedicat profesiei, coleg apropiat și prieten de nădejde, sincer, cald, discret dar intransigent față de orice fel de compromis. Sunt calități umane deosebite, care îi întregesc, într-un mod excepțional, personalitatea.

La această aniversare și în acest moment de bilanț, îi dorim, colegului și prietenului nostru Vasile Chiseliță, mulți și frumoși ani, cu sănătate, pace și lumină sufletească, precum și o lungă și rodnică activitate etnomuzicologică viitoare!

BIBLIOGRAFIA GENERALĂ A LUCRĂRILOR PUBLICATE DE VASILE CHISELIȚĂ

I. Monografii

Muzica instrumentală din nordul Bucovinei. Repertoriul de fluier. Chișinău: Știința, 2002, 408 p. ISBN 9975-67-256-6

Melodii tradiționale la fluier din nordul Bucovinei/ culegere, transcriere, sistematizare și studiu introductiv. Chișinău: Știința, 1993, 155 pag. ISBN 5-376-01430-2

II. Studii monografice incluse integral în reviste de specialitate

Genurile muzicii populare instrumentale de dans din Moldova/Basarabia și nordul Bucovinei. Inovație și dialog european în epoca modernă. Monografie, în

Revista de etnologie și culturologie, Vol. XVI. Chișinău: Garomont, 2014, p. 141–201. ISSN 1857-2049

III. Capitoale în monografii

Elemente de resursă folclorică în cvartetele Nr.1 și Nr.2 de E. Doga, în *Eugen Doga: muzician, academician*, Chișinău, Știința, 2007, p. 48–60. ISBN 978-9975-67-295-5

Cântecul liric non-ritual. Doina și cântecul propriu-zis, în *Arta muzicală din Republica Moldova. Istorie și modernitate*, Chișinău, Grafema Libris, 2009, p. 308–338. ISBN 978-9975-52-046-1

Muzica tradițională de dans, în *Arta muzicală din Republica Moldova. Istorie și modernitate*, Chișinău, Grafema Libris, 2009, p. 369–374. ISBN 978-9975-52-046-1

Repertoriul de nuntă, în *Arta muzicală din Republica Moldova. Istorie și modernitate*, Chișinău, Grafema Libris, 2009, p.166–184. ISBN 978-9975-52-046-1

Repertoriul funebru, în *Arta muzicală din Republica Moldova. Istorie și modernitate*, Chișinău, Grafema Libris, 2009, p. 195–234. ISBN 978-9975-52-046-1

Cântecul epic tradițional în *Arta muzicală din Republica Moldova. Istorie și modernitate*, Chișinău, Grafema Libris, 2009, p. 273–307. ISBN 978-9975-52-046-1

Fenomenul lăutăriei și tradiția instrumentală, în *Arta muzicală din Republica Moldova. Istorie și modernitate*, Chișinău, Grafema Libris, 2009, p. 73–98. ISBN 978-9975-52-046-1

Repertoriul muzical păstoresc, în *Arta muzicală din Republica Moldova. Istorie și modernitate*, Chișinău, Grafema Libris, 2009, p. 235–272. ISBN 978-9975-52-046-1

Romanța în repertoriul cameral și concertistic al Mariei Bieșu, în *Maria Bieșu – vocație și destin artistic*. Academia de Științe a Moldovei, Institutul Patrimoniul Cultural, Chișinău, S. n., 2010, p. 47–84. (F.E.-P. „Tipogr. Centrală”). ISBN 978-9975-9702-8-0

Colinda și colindatul în ceată bărbătească: cunoaștere, cercetare, valorificare, evoluția actuală în Republica Moldova, în *Colindatul de ceată bărbătească*, Chișinău, Tipografia Reclama S. A., 2011, p.24–43. ISBN 978-9975-105-49-1

Procese modulatorii în muzica tradițională de dans: modul cromatic mixt bicentrat (abordare preliminară), în *Caietele ASER*, nr.6 / 2011, vol. îngrijit de Ligia Fulga: *Lumea românească. O viziune antropologică. In honorem Academician Sabina Ispas la 70 de ani*, Brașov, Editura Transilvania Expres, 2011, p. 177–205. ISSN 1842-4279

Tradiții și expresii ale artei sau practicii muzicale, în *Registrul național al patrimoniului cultural imaterial al Republicii Moldova*, vol. A, Chișinău, Editura Lumina, 2012, p. 16–28. ISBN 978-9975-65-332-9

Traditions and expressions of the musical art or practice, în *National inventory of the intangible heritage of the Republic of Moldova*, vol. A, Chișinău, Editura Lumina, 2012, p. 132–137. ISBN 978-9975-65-332-9

Mihai Ciobanu – distins maestru, creator și interpret al cântecului popular neo-tradițional. în *Mihai Ciobanu. Ani de viață, ani de cântec: biobibliografie*, Chișinău, s.n., 2018, p. 8–20.

Mihai Ciobanu – distins maestru, creator interpret al cântecului popular neo-tradițional, în *Mihai Ciobanu: Cântecul de acasă mă poartă prin lume / Tatiana Slivca; cop.: Sergiu Stanciu*. Chișinău, Prut internațional, 2018, p. 228–237. ISBN 978-9975-54-398-9

IV. Studii și articole științifice în publicații de specialitate

Пастушеская флейта «флуер лунг»: инструмент, ареал бытования, особенности исполнения, în „Молдавский музыкальный фольклор и его претворение в композиторском творчестве”, Кишинев, Штиинца, 1990, p. 19–36.

Открытые флейты румын-молдаван Буковины в системе пастушеской культуры Карпатского региона, în „Проблемы изучения музыкального фольклора западноукраинских земель. Тезисы науч. конф”, Львів, 1990, p. 19–26.

Instrumentele muzicale populare și muzica instrumentală în nordul Bucovinei, în *Folclor din Țara Fagilor*, Chișinău, Hyperion, 1993, p. 511–559. ISBN 5-368-01787-1

Trâmbița în ceremonialul funebru din Bucovina, în *Știința*, nr. 7, Chișinău, 1992, p. 14.

Ritmul aksak în nordul Bucovinei: tipologie, circulație, funcționalitate actuală, în *Centenar Constantin Brăiloiu*, București, Editura Muzicală, 1994, p. 281–285. ISBN 973-42-0151-4

Metoda de cercetare a lui Constantin Brăiloiu, în *Revista de etnologie*, nr. (1)2, Institutul de Etnografie și Folclor, Chișinău, 1997, p. 58–65.

Despre morfologia sunetului de fluier, în *Revista de etnologie*, nr. 3, Institutul de Etnografie și Folclor al Academiei de Științe a Moldovei, Chișinău, 2001, p. 181–184.

Muzica în contextul obiceiului de nuntă, în *Revista de etnologie*, nr. 3, Chișinău, 2001, p. 188–193 (în colaborare cu Badrajan, S.).

Cu privire la problema valorificării folclorului în contemporaneitate. Folclorul și folclorismul, în *Cultura populară și contemporaneitatea (I), articole și materiale metodice*, Chișinău, Centrul Național de Creație Populară (F.E.-P. „Tipogr. Centrală”), 2001, p. 12–21. ISBN 9975-78-087-3

Aspecte ale pentatonicului în muzica de fluier, în *ARTA*, Chișinău, 2000, p. 124–134.

Aspecte interculturale în muzica de joc din nordul Bucovinei și Basarabiei (preliminariile metodologice), în *ARTA*, Chișinău, 2001, p. 69–74.

Cu privire la cântecul popular pascal. Unele reflecții asupra istoriei și stadiului actual al problemei, în Anuarul Muzeului etnografic al Moldovei (II), Iași, 2002, p. 27–35. ISBN 973-98284-4-2

Repere folclorice în structura cvartetelor nr. 1 și nr. 2 de Eugen Doga, în ARTA, Chișinău, 2002, p. 112–119.

Un poem coral de Tudor Chiriac: La moartea lui Ștefan Vodă, în Ștefan cel Mare și Sfânt, 500 ani de nemurire, Materialele Simpozionului științific jubiliar, 21–22 mai 2004, Partea I, Chișinău, Universitatea de Stat din Tiraspol, 2004, p. 26–30.

Unele aspecte ale influențelor occidentale în muzica tradițională de joc din Basarabia și Bucovina. în ARTA, Chișinău, 2004, p. 61–71.

Gleb Ceiacovschi-Mereșanu – personalitate distinsă a culturii naționale, în Arta și învățământul artistic în Moldova la confluența secolelor, Conferința Științifică consacrată aniversării a 60 de ani ai Conservatorului de Stat din Moldova (noiembrie 2000), Chișinău, Universitatea de Stat a Artelor din Moldova, 2001, p. 10–13 (în colaborare cu Badrajan, S.).

Oratoriul dramatic „Ștefan cel Mare și Sfânt” de Teodor Zgureanu, în Ștefan cel Mare – personalitate marcantă în istoria Europei, 500 de ani de la trecere în eternitate, culegere de studii și materiale a Simpozionului științific internațional, Institutul de Istorie al A.Ș.M. Chișinău, Civitas, 2005, p. 161–164.

Figura lui Ștefan cel Mare și Sfânt în creația muzicală: două cântece de colportaj folcloric, în Pergament, Anuarul arhivelor Republicii Moldova, VII-VIII, 2004–2005. Chișinău, 2005, p. 176–188 (în colaborare cu Badrajan, S.).

Probleme de clasificare a muzicii de dans din Bucovina și Basarabia, în ARTA, arte audiovizuale, Academia de Științe a R. Moldova, Institutul Studiul Artelor. Chișinău, 2005, p. 68–81. ISSN 978-9975-9535-2-8

Valorificarea folclorului muzical în repertoriul ansamblului „Joc”, în JOCUL la 60 de ani, Materialele conferinței științifice, 24 noiembrie 2005, Chișinău: Grafema Libris, 2006, p. 44–49.

Valențe multiculturale în muzica tradițională de dans din Moldova și Bucovina, în Folclorul și contemporaneitatea: conservarea, revitalizarea și valorificarea culturii tradiționale, Materialele Simpozionului științific practic internațional, Chișinău, Periscop, 2006, p. 32–38. ISBN 978-9975-9987-5-8

Factorii evoluției muzicii tradiționale de dans din Bucovina și Basarabia (I), în Buletinul științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei, Vol. 3(16), Serie nouă, Chișinău, 2005, p. 219–231. ISSN 1857-0054

Rezonanțe culturale evreiești în muzica instrumentală de dans din Moldova și Bucovina, în Republica Moldova – casa noastră comună, Materialele Conferinței republicane științifico-practice, Chișinău, 2006, p. 97–115. ISBN 978-9975-9519-0-6

Muzica de dans din Basarabia și nordul Bucovinei ca obiect de studiu. Stadiul actual al cercetării. în ARTA, Centrul Studiul Artelor, Institutul Patrimoniul Cultural, Academia de Științe a Moldovei, Chișinău, 2006, p. 20–34. ISSN 0034-8198.

Procese modulatorii cromatice în muzica tradițională de dans: modul cromatic mixt bicentrat (o abordare preliminară), în ARTA, Centrul Studiul Artelor, Institutul Patrimoniul Cultural, Academia de Științe a Moldovei, Chișinău, 2007, p. 14–28. ISSN 978-9975-9775-1-7

Premise organologice în profilarea stilistică a muzicii instrumentale populare: Moldova și Bucovina, în Slova și muzica populară – componentă culturală a proceselor civilizatoare. Materialele conferinței științifico-practice, Chișinău: Periscop, 2008, p. 21–27. ISBN 978-9975-9697-2-7

Etnomuzicologie în spațiul estic al românității, în Magazin istoric, Anul XLIII – serie nouă – nr. 2 (503), București, februarie 2009, p. 29–32. ISSN 0541-881X

Constantin Brăiloiu and the ethnomusicological research in the eastern Romanian area, în Revista de Etnografie și Folclor/Journal of Ethnography and Folklore, Serie nouă, nr. 1–2, București, Editura Academiei Române, 2008, p. 143–150. ISSN 1857-1050

Interferențe culturale evreiești în muzica tradițională de dans din Basarabia și Bucovina, în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu», Serie nouă, Tom 19. București, Editura Academiei Române, 2008, p. 201–221. ISSN 1220-5230

Factorii evoluției muzicii tradiționale de dans din Bucovina și Basarabia (II), în Buletin științific, Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie, Serie nouă, vol. 7(20), Chișinău, 2007, p. 177–194. ISSN 1857-0054

Cântecul popular religios: între istorie și modernitate, în ARTA, Institutul Patrimoniul Cultural al A.Ș.M., Chișinău. 2008, p. 5–17. ISSN 1857-1050

Romanța ca gen popular: din istoria evoluției în context european și național (II), în Buletin științific, Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie, Serie nouă, vol. 9(22). Chișinău, 2008, p. 123–135. ISSN 1220-5230

Romanța ca gen popular: din istoria evoluției în context european și național (I), în ARTA, Seria Arte audio-vizuale, Institutul Patrimoniul Cultural, Academia de Științe a Moldovei, Chișinău, 2010, p. 18–25. ISSN 1857-1050

Patrimoniul cultural imaterial și modernitatea: muzica tradițională în tranziție, în Akademos, Revistă de Știință, Inovare, Cultură și Artă, nr. 3 (18). Chișinău, 2010, p. 112–119. ISSN 1857-0461

Muzica tradițională de nuntă din Republica Moldova și modernitatea tranziției: dinamici, tendințe, factori (observații preliminare), în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu», Serie nouă, Tom 21, București, Editura Academiei Române, 2010, p. 221–228. ISSN 1220-5230

Patrimoniu european și tradiție locală: polca în muzica tradițională din Moldova (Basarabia) și Bucovina, în Anuarul Muzeului literaturii române, anul II, Iași, Junimea, 2010, p. 30–37. ISSN 2066-7469

Colinda și colindatul în ceata bărbătească: cunoaștere, cercetare, valorificare, evoluție actuală în Republica Moldova, în Colindatul de ceată bărbătească. Chișinău: Tipografia Reclama S. A., 2011, p. 24–42. ISBN 978-9975-105-49-1.

Lăutarul bălțean Costache Parno (Parnău) și caietul său de note: tendințe culturale în repertoriul muzical popular din Basarabia la început de secol XX, în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu», Serie nouă, tom 23, București: Editura Academiei Române, 2012, p. 229–239. ISSN 1220-5230

Rezonanțe ale dialogului cultural european și probleme de clasificare a muzicii tradiționale de dans din Moldova/Basarabia și Bucovina, în ARTA, Seria arte audio-vizuale, Chișinău, Garomont Studio, 2012, p. 33–39. ISSN 1857-1050.

Rezonanțe ieșene și basarabene în biografia muzicienilor Lemisch: surse, dileme, controverse, în Anuarul Muzeului literaturii române, anul V, Iași, Editura Junimea, 2012, p. 47–64. ISSN 2066-7469

Premise și factori ai modernizării repertoriului de cântec popular/țărănesc în Basarabia interbelică: dialog cultural, folclorizare și indigenizare a creației urbane, în ARTA, Seria Arte audio-vizuale, Institutul Patrimoniului Cultural, Chișinău, 2013, p. 21–27. ISSN 1857-1050

Festivalul modern de folclor și doina ca gen, tradiție și stil muzical, în V. Ghilaș (coord.), Doina: identitate, destin, valorificare, Chișinău: Notograf Prim, 2014, p. 22–32. ISBN 978-9975-4270-5-0

Muzică tradițională, folclorică, neo-tradițională și populară: de la metaforă la metodă de cercetare a sistemului culturii populare sincretice contemporane din Republica Moldova. în ARTA, Seria Arte audiovizuale, Serie nouă, Vol. XXIII, nr. 2. Chișinău, Garomont, 2014, p. 22–28. ISBN 978-9975-115-35-3

Muzicianul și lăutarul Milu Lemisch: aspecte ale biografiei de creație, în Revista de etnologie și culturologie, vol. XV, Chișinău, Garomont, 2014, p. 74–80. ISSN 1857-2049

Festivalul de folclor și doina ca gen, tradiție și stil muzical, în Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, nr. XIV, Iași, Editura Palatul Culturii, 2014, p. 325–338. ISSN: 1583-6819

Orchestra populară profesionistă ca obiect al studiului etnomuzicologic: muzica tradițională și societatea contemporană (abordare preliminară), în ARTA, Seria arte audiovizuale, Serie nouă, Vol. XXIV, nr. 2, Chișinău, 2015, p. 21–26. ISSN 2345–1181.

Categorii ale popularului muzical în Republica Moldova, în Ghidul iubitorilor de folclor, nr. 5, Suceava, Editura Lidana, 2015, p. 163–175. ISSN: 2284-5593

Categorii ale popularului muzical în Republica Moldova (o abordare preliminară), în Victoria Melnic, Svetlana Badrajan et al (coord.), Folclor și postfolclor în contemporaneitate, Materialele conferinței internaționale, 11–12 decembrie, 2014, Chișinău, Grafema Libris, s.n., 2015, p. 11–16. ISBN 978-9975-52-185-7

Repertoriul vocal tradițional rural din Basarabia interbelică: dialog cultural național și context european, în Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, nr. XV, Iași, Editura Palatul Culturii, 2015, p. 117–134. ISSN: 1583-6819

Orchestra „Folclor” ca factor de conservare, actualizare, valorificare și diseminare mediatică a muzicii tradiționale din Republica Moldova, în Victoria Melnic et al. (coord.), *Patrimoniul muzical din Republica Moldova (folclor și creație componistică) în contemporaneitate*, Materialele Conferinței științifice internaționale, 23 iunie 2015, Chișinău, s.n., 2015, p. 81–87. ISBN 978-9975-52-185-7

Orchestra populară profesionistă „Folclor” ca obiect al studiului etnomuzicologic: muzica tradițională și societatea contemporană (abordare preliminară), în *Arta*, seria arte audiovizuale, nr. 2, Chișinău, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe, 2015, p. 21–26. ISSN 1857-1042 /ISSNe 1857-1050

Orchestra populară profesionistă „Folclor” ca obiect al studiului etnomuzicologic: muzica tradițională și societatea contemporană (abordare preliminară), în *Ghidul iubitorilor de folclor*, nr. 6, Suceava, Editura Lidiana, p. 128–141. ISSN-L 2284-5593

Rezonanțe europene în muzica tradițională de dans din Bucovina și Basarabia: Polca, în *Ghidul iubitorilor de folclor*, nr. 7, Suceava, Lidiana, 2017, p. 62–80. ISSN 2284-5593

Partitura ca factor al profesionalizării și academizării muzicii tradiționale: genuri în repertoriul orchestrei populare „Folclor”, în *ARTA*, Seria Arte audiovizuale, vol. XXVI, nr. 2, 2017, p. 29–36. ISSN 2345-1181.

Teodor Negară – creator și interpret al cântecului neo-tradițional în orchestra „Folclor”, în *ARTA*, Seria Arte audiovizuale, vol. XXVII, nr. 2, 2018, p. 50–56. ISSN 2345-1181

Dialogul european și structura genurilor muzicii populare instrumentale de dans din Moldova/Basarabia și Bucovina, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, nr. XIX, Iași, Editura Palatul Culturii, 2019, p. 95–134. ISSN: 1583-6819

Maestrul Constantin Baranovschi, muzician, instrumentist, aranjor, compozitor în orchestra „Folclor”, în *ARTA*, Seria Arte audiovizuale, vol. XXVIII, nr. 2, 2019, p. 33–39. ISSN 2345-1181

Categorii ale popularului muzical în Republica Moldova, în „Please, Touch the Intangible Cultural Heritage” Institutul de Cercetare a Universității București (ICUB), 2020. Disponibil: <http://please-touchpci.unibuc.ro/>

Dumitru Blajinu – întemeietorul orchestrei „Folclor”: unele file documentare, în „Studiul Artelor și Culturologie: istorie, teorie, practică”, nr.2 (37), Chișinău, Valinex, 2020, p. 178–182. ISSN 2345-1408 (Print) ISSN 2345-1831

Documentary sources and methodological landmarks in the research of the creation of the singer Veronica Mihai in the „Folclor” Orchestra, în *ARTA*, Seria Arte audiovizuale, Institutul Patrimoniului Cultural, 2021, p. 32–37. ISSN 2345-1181

Gheorghe Mustea și muzica neotradițională. în Victor Ghilaș (coord.), *Gheorghe Mustea, fațetele identității creatoare*, Materialele mesei rotunde aniversare, 6 mai 2021, Chișinău, UNU, 2021, p. 57–68. ISBN 978-9975-3521-6-1

Interpreta Valentina Cojocaru: aspecte ale creației de patrimoniu în orchestra „Folclor”, în Studii culturale, vol. III. Materialele Simpozionului Național de Studii Culturale, ediția a III-a. Chișinău, s. n., 2021, p. 20–37. ISBN 978-9975-84-166-5

Maestrul Ion Paulencu: schița unui bilanț de creație la ceas aniversar, în BiblioPolis, Revistă de biblioteconomie, științe ale informării și de cultură, vol. 85, nr. 2 (serie nouă), 2022, p. 100–115. ISSN 1811-900X

Repertoriul interpretei Nina Ermurachi în orchestra „Folclor”: categorii și tendințe estetice dominante, în V. Malcoci, I. Duminică (coord.), Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare, Chișinău, Notograf Prim, 2022, p. 202–210. ISBN: 978-9975-84-171-9

Serghei Crețu și muzica neo-tradițională: traseul de creație în perioada sovietică, în ARTA, Seria Arte audiovizuale, vol. XXXI, nr. 2, Institutul Patrimoniului Cultural, 2022, p. 22–33. ISSN 2345-1181

Problema autenticității în repertoriul orchestrei „Folclor”: politici instituționale ale Teleradiodifuziunii Moldovenești și reflecții în presa sovietică din anii 1970–1980, în ARTA, Seria Arte audiovizuale, vol. XXXII, nr. 2, Institutul Patrimoniului Cultural, 2023, p. 20–28. ISSN 2345-1181

PROFILUL ETNOMUZICOLOGULUI GOTTFRIED HABENICHT LA ÎMPLINIREA VÂRSTEI DE 90 DE ANI

SANDA IGNAT, IULIA WISOȘENSCI



Foto 1. Gottfried Habenicht la Institutul pentru Etnologia Germanilor
din Estul Europei, 2005.
autor: Elisabeth Fendl

Etnomuzicologul Gottfried Habenicht s-a născut la data de 14 noiembrie 1934 în orașul Timișoara, într-o familie de șvabi bănățeni.

Absolvent al Conservatorului între anii 1952–1957, și-a săvârșit formarea intelectuală în mediul universitar bucureștean, fiind studentul profesorilor Victor Iușceanu (teorie-solfegiu), Ion Dumitrescu (armonie), Alexandru Pașcanu (armonie, instrumentație), Nicolae Buicliu (contrapunct), George Breazul, Gabriela Deleanu și Radu Negreanu (istoria muzicii), Ovidiu Varga (estetică muzicală), Dumitru Botez, Ion Marian și Vinicius Grefiens (cor și dirijat coral)¹.

Parcursul profesional în sfera cercetării instituționalizate în domeniul etnomuzicologiei evidențiază două etape semnificative: prima, în care a activat în calitate de cercetător științific principal (1957–1968) la Institutul de Etnografie

¹ Viorel Cosma, *Muzicieni din România. Lexicon biobibliografic. Compozitori, muzicologi, folcloriști, bizantinologi, critici muzicali, profesori, editori. Vol. IV (H–J)*, București, Editura Muzicală, 2001, p. 17.

și Folclor din București, iar cealaltă, după plecarea sa în Republica Federală Germană în anul 1973, de cercetător la Institut für Ostdeutsche Volkskunde din Freiburg im Breisgau (1974–2000).

Profesori la cursul de folclor i-au fost Tiberiu Alexandru, șeful secției de documentare a Institutului de Folclor² și etnomuzicologul Mariana Kahane, care vor deveni, după absolvirea studiilor universitare, colegii săi la institut, unde va fi angajat prin concurs în anul 1957 pe postul de cercetător științific la secția de muzicologie. Încă de la înființarea tinerei unități de cercetare s-a avut în vedere culegerea și studierea folclorului românesc și al minorităților naționale de către mai multe colective monografice, care urmau să prelucreze și să clasifice materialele de teren în cadrul primelor monografii regionale folclorice, în vederea elaborării monumentalei colecții „Folclorul Republicii Populare Române”. În consens cu noile direcții de cercetare instituționalizate, ce implicau colaborarea tuturor secțiilor institutului, Gottfried Habenicht a făcut parte din colectivul de cercetare a folclorului din ținutul Năsăudului, care a susținut o intensă campanie de culegere a tradiției muzicale zonale. Din acest colectiv, ales să documenteze, să colecteze și să clasifice materialele de teren din regiunea Năsăud, îi mai menționăm pe cercetătorii: Constantin Zamfir, Viorica Dosios, Elisabeta Moldoveanu-Nestor.

Culegerile de teren pe care le-am identificat în documentele arhivistice ale institutului au contribuit la conturarea profilului cercetătorului Gottfried Habenicht, punând în lumină calitățile strălucite de remarcabil „terenist”, fina observație și pasiunea neobosită pentru culegerea fenomenelor muzicale în mediul lor de viață, rigurozitatea și seriozitatea în prelucrarea materialului după normele și standardele metodologice specifice.

La scurt timp după angajare, Gottfried Habenicht participă la înregistrarea în studioul institutului (alături de specialiștii Constantin Zamfir, Viorica Dosios, Elisabeta Moldoveanu) a unei bune cunoscătoare a muzicii tradiționale, Maria Precup, din localitatea Leșu-Năsăud (la vremea respectivă în raionul Cluj), al cărei repertoriu literar-muzical („Cântec băiețesc”; „Supărat ca mini nu-i”; „Poveste cu doi fișiori beți” etc.) îl apropie de frumusețea și autenticitatea folclorului năsăudean. În anii ce vor urma (aproape în fiecare an), se va deplasa în zone diferite din țară, prilej de întâlnire cu buni păstrători ai tradiției folclorice: Ana Nimigeanu, Nicolae-Nemeș Munteanu, Cosma Covan, Maria Zamfir (și alții) și, totodată, va culege materiale de teren de o mare valoare pentru cercetarea folclorului muzical românesc. În zona Năsăud, colectivul de specialiști a cules sistematic material muzical și literar, diversificat categorial (rit mort, colinde, rit nuntă, doine, balade etc.) din satele: Leșu, Rebra (com. Vârșanu), Parva, Sângeorz-băi (culegerea din anul 1958); însă, cercetarea sistematică, de tip

² Prin Decretul nr. 136 din 5/6 aprilie 1949, se înființează în cadrul Ministerului Culturii și sub directoratul lui Harry Brauner, Institutul de Folclor. În anul 1963, o dată cu alipirea sectorului de etnografie (de la Institutul de Istoria Artei), unitatea de cercetare capătă titulatura pe care o cunoaștem astăzi și anume Institutul de Etnografie și Folclor.

monografic a folclorului năsăudean, a presupus revenirea la teren și a necesitat o extindere zonală în satele: Șanț, Rebrîșoara, Prundu Bârgăului, Mocod (com. Nimigea), Zagra, Suplai (com. Zagra), Telciu, Nepos (com. Feldru), Blăjenii de Jos (com. Șintereag), Căianu Mic, Agrieșel (com. Târlișua) etc. Pe teren, a avut prilejul să colaboreze și cu alți colegi din institut (de la secția literară și coregrafică): Tiberiu Alexandru, Ligia Bîrgu-Georgescu, Iosif Herțea, Stanca Fotino, Radu Niculescu, Paula Carp, Anca Giurchescu, iar de la secția clujeană a institutului cu Ion Taloș și Helga Stein.

Când nu se afla în deplasare, înregistra în studioul institutului alături de colegii săi (Sabin Drăgoi, Constantin Zamfir etc.) repertoriile de cântece de la: Anuța Mandache (originară din Nuci, raionul Urziceni, regiunea București); Floriana și Vasilica Arsene (originare din Chirnogi, raionul Oltenița, regiunea București); Ioana Ilovan și Larion Marica (originare din Leșu, raionul Năsăud, regiunea Cluj).

Gottfried Habenicht s-a remarcat ca un foarte serios și scrupulos cercetător în ceea ce privește prelucrarea înregistrărilor sonore înregistrate la teren și alcătuirea setului de fișe de identitate a pieselor de tipul transcrierilor muzicale, fișe de repertoriu, fișă de magnetofon, fișă de informator etc. Fișa de descriere a cimpoiului de la fondul de informații reprezintă și astăzi un model de referință pentru cercetătorii tineri muzicologi ai institutului.

Culegerea, prelucrarea și valorificarea neîntârziată a materialului muzical înregistrat pe teren a fost un deziderat în anii ce au urmat, și o direcție a institutului privind elaborarea viitoarelor volume ale „Colecției naționale de folclor”, o serie structurată după criterii tipologice, ce prefigura ca fiecare volum distinct, îngrijit de trei-patru cercetători, să cuprindă un gen specific folclorului tradițional. Astfel, tematica propusă de șeful sectorului muzical, Gheorghe Ciobanu, într-un referat oficial din anul 1967, prevedea abordarea în prima etapă, a folclorului ceremonial, structurat în cinci volume: a) colinde și cântece de stea, b) obiceiuri tradiționale de peste an, la care se adaugă semnalele păstorești; c) cântece de înmormântare; d) cântece de nuntă; e) cântece și jocuri de copii și cântece de leagăn.³

Amintim, în acest sens, doar câteva județe ale țării în care etnomuzicologul Gottfried Habenicht a înregistrat materiale sonore și auxiliare de teren între anii 1957–1973: Gorj, Vâlcea, Prahova, Ilfov, Argeș, Tulcea, Bacău, Neamț, Teleorman, Caraș-Severin, Timiș, Maramureș, Dâmbovița, Hunedoara, Sibiu, participarea la Festivalul Instrumentelor Populare, Turnu Severin (1971) și la Festivalul Rapsozilor Populari, Brăila (1971, 1973)⁴.

³ Titus Moisesescu, *Muzicologi români investigând problematica muzicii medievale: Gheorghe Ciobanu în „Revista de etnografie și folclor”*, tomul 34, nr. 5, 1989, p. 471.

⁴ Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, *Întâlnirea generațiilor 1949–1994*. Volum îngrijit de dr. Germina Comănici, dr. Vasile Vetișanu, București, 1994, p. 112–113.



Foto 2. Gottfried Habenicht, pe teren, alături de informatoarea Leonora Săndulache; localitatea Mărgineni, județul Neamț (foto nr. 39858, A.I.E.F.; F.I. nr. 1722/26; A.I. 109).

O frumoasă colaborare profesională va avea cu magisterii săi, dar și cu colegii de sector: Constantin Zamfir, Gheorghe Ciobanu, șeful sectorului muzical (1954–1968), Ghizela Sulițeanu, cu care a lucrat și ale căror sugestii și idei de metodologie și concepție științifică le-a prețuit.

În anii în care a activat la institutul din București, a avut prilejul să întâlnească și să lucreze cu cercetători străini (A. Briegleb) sau să facă parte din colective de cercetare mixte, româno-germane. La finele anilor șaizeci, s-a alăturat grupului de specialiști români (au participat și muzeografi de la Muzeul Satului, Muzeul Brukenthal) implicați în realizarea unor filme etnografice și folclorice românești ce au fost incluse, ulterior, în vasta colecție dedicată pe plan mondial filmelor științifice „Encyclopaedia cinematographica”, inițiată, încă din anul 1952, de „Institut für den wissenschaftlichen Film” [Institutul pentru film științific] din Göttingen, Republica Federală Germania.

Metodă complexă de înregistrare și captare fidelă pe peliculă a faptelor și fenomenelor etnologice cu ajutorul aparatului de înregistrare cinematografică, filmul documentar științific se întrebuințează frecvent în cercetarea etnologică actuală, cu precădere în investigarea celor care implică o componentă cinetică. În urma colaborării din anii 1968–1969 între Institutul de etnografie și folclor și „Institut für den wissenschaftlichen Film” [Institutul pentru film științific] din Göttingen, o serie de 41 de filme românești, cu o sferă tematică variată, bunuri autentice ale culturii tradiționale românești, au căpătat vizibilitate internațională, figurând alături de producțiile cinematografice ale altor țări. Pe lista filmelor românești din cadrul catalogului „Encyclopaedia cinematographica” apar patru realizări științifice cinematografice dedicate atât unui meșteșug popular, cât și tehnicii de cântare pe două instrumente populare – fluierul cu dop și cu șase degete

și cimpoiul (tipul 2 muntenesc): *Cântarea din cimpoi în satul Aluniș*, 1969, sonor (poziția E 1665); *Cântatul din fluier mare cu dop și cu șase găuri la Vaideeni*, 1968, 6½ min., sonor (poziția E 1748); *Cântatul din fluier mare cu dop și cu șase găuri la Vaideeni*, 1968, 2 min. sonor (poziția E 1749); *Construirea unui fluier cu dop și cu șase găuri în Vaideeni*, 1968 (poziția E 1866). Materialele sonore și cu imagine, prezente în amintita serie, au fost înregistrate de Gottfried Habenicht în satele Vaideeni, județul Vâlcea și Aluniș, județul Prahova.

Munca științifică pe care a continuat-o, ulterior, în Germania a cuprins și activități de editare a unor antologii discografice și de realizare de filme documentar-științifice.

Totodată, ideile sale valoroase, enunțate în diverse articole, recenzii, cronici și studii de specialitate, dar și cu prilejul unor comunicări științifice la congrese naționale (București, Timișoara) și internaționale (Brunnen – Elveția, Kazimierz Dolny – Polonia etc.) aduc un aport prețios la îmbogățirea ramurii disciplinare a etnomuzicologiei românești și germane, prin valoarea de originalitate a concepției teoretice, ce se fundamentează pe o solidă informație științifică și rigurozitate metodologică. Articolele publicate în „Revista de Etnografie și Folclor” și în alte publicații de profil au îmbogățit ideile teoretice și au lărgit sfera de argumentație, fiind expuse, de cele mai multe ori, în comunicările și prelegerile susținute la diferite sesiuni științifice ale institutului sau ale Academiei Române, cum ar fi: *Valoarea contribuției lui Fr. J. Sulzer la cunoașterea folclorului românesc* (sesiunea de etnografie și folclor a Academiei Republicii Socialiste România, octombrie 1965); *Caracteristici stilistice zonale ale semnalelor de bucium* (sesiune științifică generală a Academiei Republicii Socialiste România, septembrie 1966); *Povestea ciobanului care și-a pierdut oile. Geneză, evoluție, tipuri* (sesiunea științifică a Institutului de Etnografie și Folclor, iunie 1967) etc.

În consens cu orientarea generală și direcțiile de cercetare ale institutului în anii 1970, cu privire la participarea activă a cercetătorilor institutului și valorificarea muncii lor și prin acțiuni cultural-științifice, practice și operative organizate în județele țării, de tipul vernisaje de expoziții, concursuri și festivaluri folclorice județene, menite să contribuie la îmbunătățirea și creșterea „nivelului de cunoștințe” a maselor, menționăm selectiv câteva comunicări de popularizare susținute de etnomuzicologul aniversat: *Tradițional și nou la constructorii de fluier vâlcene* (sesiunea în cinstea semicentenarului Partidului Comunist Român, Râmnicu Vâlcea, aprilie 1971); *Instrumentele muzicale populare în muzee* (simpozionul științific vâlcean, Vaideeni, iulie 1971); *Rolul acompaniamentului muzical în interpretarea cântecului epic din câmpia Dunării* (tabăra organizată de C.C. al U.T.C., Câmpeni, iulie 1971).

Bun și pasionat om de teren, înarmat cu o metodologie de cercetare riguroasă, Gottfried Habenicht a valorificat fructuos rezultatele muncii sale de teren, desfășurate în decursul celor aproape două decenii de activitate în institut în studii cu caracter analitic și de sinteză, manifestând o preocupare constantă în abordarea problematicilor legate de metodologia cercetării folclorului muzical și a unor aspecte teoretice referitoare la organologia populară, studii de stilistică și morfologie muzicală a unor creații folclorice din repertoriul păstoresc, pe care le-a expus în lucrările științifice de muzicologie și în cele de etnomuzicologie.

Pentru conturarea mai expresivă a portretului specialistului etnomuzicolog Gottfried Habenicht și a muncii sale științifice în sfera culturii populare românești, expunem, mai jos, câteva idei și concluzii științifice enunțate într-o succintă selecție a materialelor și lucrărilor semnificative din domeniul etnomuzicologiei și al muzicologiei, în perioada în care a activat în România, la Institutul de Etnografie și Folclor.

În studiul de muzicologie intitulat *Valoarea contribuției lui Franz Joseph Sulzer la cunoașterea folclorului românesc*⁵, autorul selectează și operează o analiză de valoare asupra informațiilor despre folclor din manuscrisul (redactat în germană și păstrat la Biblioteca Academiei Române) al lucrării controversatului austriac Fr. J. Sulzer, intitulată *Istoria Daciei Transalpine* (gândită în cinci volume). Istoric și „specialist” în cunoașterea realităților valahe, Sulzer a încercat să atragă interesul țărilor europene asupra oportunităților și avantajelor pe care le-ar fi putut obține Imperiul Habsburgic din expansiunea influenței sale asupra Principatelor Române, într-o lucrare în care se străduiește să expună cuprinzător coordonatele istorice, geografice, etno-folclorice și de mentalitate ale poporului român. Gottfried Habenicht își propune să analizeze echilibrat contribuția reală „a autorului la cunoașterea folclorului românesc”, punând în evidență plusul și, totodată, deficitul de informație folclorică al lucrării, factorii care au îngreunat cunoașterea în profunzime a fenomenelor relatate, acordând credit și valoare mai mult materialului pur factic, descriptiv („a primelor atestări” în unele situații), și mai puțin argumentației critice și lipsite de obiectivitate științifică, supraevaluate și pe alocuri denaturate de Sulzer, care s-a ambiționat să scrie despre toți românii și „să mijlocească cititorului o privire de ansamblu” asupra transilvănenilor, muntenilor și moldovenilor.

Preocuparea sa pentru metodologia cercetării folclorului muzical se evidențiază prin publicarea materialului *Evoluția metodei de cercetare a folclorului muzical*⁶, în care specialistul are în vedere evoluția în diacronie a conceptului metodologic, văzut ca sistem unitar, apelând pentru susținerea argumentației sale la culegerile și studiile teoretice de specialitate menționate de istoria folcloristicii muzicale românești. Stând sub semnul amatorismului, notarea, probabil, din memorie a primelor melodii identificate în paginile unor colecții manuscrise din secolele XVII–XVIII (Codex Caioni, Codex Vietoris etc.) scot în evidență, în opinia autorului, caracterul utilitarist izvorât din buna circulație de care se bucurau aceste creații muzicale la curțile domnești. Mai târziu, se înregistrează un salt calitativ în cristalizarea unei metodologii științifice de culegere și notare a creațiilor muzicale, care vin în sprijinul dezvoltării unei școli naționale muzicale românești (sec. al XIX-lea). În studiul său, autorul marchează contribuția semnificativă a muzicologilor la dezvoltarea cercetării muzicii populare românești pe baze științifice: Gavriil Musicescu, Béla Bartók, D. G. Kiriac, G. Breazu, C. Brăiloiu. Inovația tehnică a fonografului, creat în 1877 de Th. A. Edison, marchează un salt calitativ în ceea ce privește evoluția cercetării folclorice, cu privire la înregistrarea fidelă și nemodificată a creațiilor muzicale, și, implicit, la conservarea pentru viitor a variantelor culese, îndeplinind criteriul esențial în cercetare, și anume cel legat de

⁵ „Revista de Etnografie și Folclor”, tomul 16, nr. 5, 1971, p. 391–398.

⁶ Idem, tomul 11, nr. 3, 1966, p. 227–241.

autenticitate și de neintervenție a culegătorului în material. O personalitate remarcabilă care a esențializat gândirea teoretică a precursorilor săi, D.G. Kiriac a expus concepțiile sale novatoare privind studierea folclorului muzical pe baze metodologice științifice într-un bine argumentat memoriu înaintat Ministerului Cultelor și Artelor în 1922, trasând direcții metodologice de cercetare care vor fi dezvoltate ulterior în cele două mari arhive de folclor: Arhiva Fonogramică cea a Ministerului Artelor, condusă de profesorul George Breazu și cea condusă de Constantin Brăiloiu, Arhiva de Folklore a Societății compozitorilor români. Ideile-forță expuse de cei doi în articolele-program în revista „Boabe de grâu” (nr. 2/1931) vor marca decisiv nu doar metodologia cercetării folcloristicii muzicale, ci și cercetările de literatură și coregrafie populară pentru generațiile viitoare de specialiști implicați în investigarea și studierea faptelor și fenomenelor culturii populare în câmpul cercetării instituționalizate românești.

Articolul dedicat metodei observației directe în cercetarea muzicii de joc⁷ se fundamentează pe rezultatele obținute exclusiv prin observație directă, într-o cercetare a horei duminicale desfășurate în pavilionul de joc din centrul satului Leșu, jud. Bistrița-Năsăud, în toamna anului 1962⁸. Folosirea filmului în ideea reținerii pe peliculă a ciclurilor de jocuri specifice zonei răspunde obiectivelor cercetării din Năsăud. Constatările desprinse din cercetarea fenomenului horal, strâns legate de realitatea vie a muzicii de joc, s-au referit la problematicile referitoare la structura muzicală a materialului cules („un flux melodic continuu, un mozaic de fraze muzicale înșiruite după bunul plac al vioristului”), la ciclurile de joc executate de perechile de jucători, la tehnica violonistică; repertoriul abordat de ceterașul Nichita Zăgrean, bine ales, împiedică, după părerea autorului, instalarea monotoniei „prin revenirea insistentă asupra aceluiași material melodic” etc. (art. cit. p.14). Așa cum concluzionează, metoda observației directe permite cercetătorului detectarea și înțelegerea problemelor de structură muzicală și a modalităților de îmbinare a elementelor disparate ale fenomenului investigat, care, în situația abordării cu ajutorul altor mijloace și metode de investigare ar fi condus la rezultate deformate sau percepute cu o mai slabă acuitate.

În abordarea unor tematici muzicale complexe, supuse analizelor teoretice și demonstrațiilor științifice, etnomuzicologul Gottfried Habenicht respectă cu strictețe documentul propriu-zis, obținut la teren. Studiul *Povestea ciobanului care și-a pierdut oile. Geneză, evoluție, tipuri*⁹, ce analizează din punct de vedere al structurii muzicale câteva variante ale tipului (identificate sub formă de colind, cântec sau poem instrumental, unele descoperite de autor pe teren, în localitatea Salsa, jud. Bistrița-Năsăud, în anul 1963), subliniază legătura adâncă și indisolubilă între sensurile ascunse la nivelul textului formalizat folcloric și coordonatele unui

⁷ Gottfried Habenicht, *Valoarea științifică a observației directe în cercetarea muzicii de joc*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tomul 15, nr.1, 1970, p. 11–19.

⁸ Cercetarea de teren în Năsăud, desfășurată între 20–28 iunie 1962 în satele Șanț, Mocod, Leșu, a urmărit predominant culegerea de material coregrafic (reprezentativ zonal), prin metoda observației directe, în timpul desfășurării horei duminicale, o instituție tradițională semnificativă pentru comunitatea sătească.

⁹ „Revista de Etnografie și Folclor”, tomul 13, nr. 8, 1968, p. 235–250.

sistem de gândire magică, guvernată de credințe referitoare la conceptul de puritate ce domină mediul de viață pastorală, și funcționează ca „un principiu condițional” care asigură fertilitatea și protecția turmei și a păstorilor ei.

Un aport important adus domeniului etnomuzicologiei îl constituie preocuparea constantă, chiar și după plecarea în Germania, pentru studiul instrumentelor muzicale tradiționale.



Foto 3. Fișa de instrument din fondul de informații al arhivei (i. 25 670 A.I.E.F.).

Analizând un material faptic bogat, extins regional, pe o suprafață care acoperă toate zonele în care se remarcă prezența semnalelor de bucium, autorul identifică în interiorul genului „veritabile graiuri muzicale zonale”, pe care le expune riguros în studiul din anul 1967, intitulat *Caracteristici stilistice zonale ale semnalelor de bucium*¹⁰. Alături de varietatea tipologică a buciurilor, care constituie un factor semnificativ în definirea „graiurilor stilistice regionale distincte”, se adaugă și cel funcțional (de semnalizare propriu-zisă, cântatul cu scop magic, de divertisment etc.), care îmbogățește și oferă o specificitate (regională) aparte acestui instrument interesant în societatea tradițională.

Prin analiza extensivă și intensivă a unui bogat material folcloric, autorul publică un articol important de organologie populară, intitulat *Un cimpoier bănățean*¹¹. Textul are în vedere cercetarea unui instrument cu posibilități tehnice și expresive speciale și pe cale de dispariție, cimpoiul românesc (încadrat tipologic în categoria celor sud-est europene) și oferă posibilitatea identificării funcțiilor sale în contemporaneitate urmărind, în egală măsură, să pună în valoare personalitatea artistică a cimpoierului Nicolae Nemeș-Munteanu din satul Cornereva, un autentic păstrător al tradiției cântării din acest străvechi instrument.¹² În aceeași serie dedicată tipurilor de cimpoaie românești, în studiul despre *Cimpoiul hunedorean*¹³ continuă (valorificând un vast material arhivistic, rezultat atât din cercetările proprii, cât și din cele ale specialiștilor din institut de-a lungul anilor) să evidențieze clasificarea cimpoaielor românești, în speță cel hunedorean de tipul II. 5, dar care acoperă o arie culturală mai largă, fiind răspândit și în zonele învecinate: Bihor, Nord-Estul Banatului și restrâns în Arad. Materialul se bazează, în mare parte pe relatările de teren despre modul de confecționare a instrumentului, tehnica de cântare, repertoriul muzical oferite de cimpoierul Cosma Covan (48 ani) din satul Muncelu Mare, comuna Vețel, județul Hunedoara, un bun păstrător al tradiției folclorice muzicale locale, intervievat, de asemenea, în anul 1946 de folcloristul I. Cocișiu.

Gottfried Habenicht și-a exercitat cu pasiune profesia de etnomuzicolog și s-a implicat foarte mult în activitățile de la institut până în anul 1973, anul plecării sale în Republica Federală Germană. Dacă a decis să emigreze alături de familie, aceasta nu a fost din motive materiale, ci fiindcă atmosfera de presiune psihică și morală din societatea românească devenise greu de suportat pentru el¹⁴. Pe de altă

¹⁰ Idem, tomul 12, nr. 4, 1967, p. 261–276.

¹¹ Idem, tomul 17, nr. 4, 1972, p. 261–297.

¹² Textul articolului valorifică înregistrările sonore din culegerile din anul 1971 în Turnu Severin și în București; din cele două colective au făcut parte cercetătorii Tiberiu Alexandru, Iosif Herțea și Stanca Fotino (Turnu Severin, iulie 1971) și A. Briegleb și Gottfried Habenicht (București, octombrie 1971).

¹³ „Revista de Etnografie și Folclor”, tomul 18, nr. 5, p. 365–408.

¹⁴ Anii național-comunismului au adus un duh de șovinism care s-a răsfrânt și în institutul bucureștean, ceea ce l-a afectat pe Gottfried Habenicht ca aparținător al unei minorități etnice, dându-i un sentiment de nesiguranță pe termen lung. Deși cu majoritatea colegilor întreținea bune relații, care aveau să dureze peste ani, o clică xenofobă se purta dușmănos cu el, devenind virulentă în acei ani. (Cf. relatărilor lui G. Habenicht în interviul cu Elisabeth Fendl, *Im Gespräch mit Gottfried Habenicht*, în „Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde”, vol. 51, 2010, p. 127–164, aici p. 135).

parte, G. Habenicht nu dorea ca fiul său, Günther, să crească în acest sistem politic¹⁵. De altfel, un gust amar îi lăsase deja obsedantul deceniu, când familia lui fusese afectată de măsurile de inspirație stalinistă ale regimului Gheorghiu-Dej. În urma evenimentelor din Iugoslavia, tatăl său, șef de secție la o fabrică de textile din Timișoara, a fost relocalat în 1951 la Satu-Mare, unde la scurt timp funcția a fost „comprimată”, iar el trimis în producție. Familia a trebuit să locuiască o vreme la Satu-Mare. În același context, viitoarea lui soție, Ingeborg, s-a numărat printre bănașii deportați în Bărăgan timp de patru ani. Ulterior, ea nu a fost acceptată ca studentă la Facultatea de Medicină, cu toate că reușise la concursul de admitere, deoarece provenea dintr-o familie burgheză, tatăl ei fiind medic la Giarmata. Ea a urmat în cele din urmă o școală de asistente medicale și a profesat în domeniu. Unul din frații mai mici ai lui G. Habenicht, Herbert, student la vioară, a fost exmatriculat din facultate în 1958, pe fondul măsurilor de intimidare a populației după revoluția din Ungaria din 1956. El a reușit totuși să-și reia studiile după doi ani¹⁶.

După mai multe încercări de emigrare, Gottfried Habenicht a obținut aprobările necesare în toamna anului 1973, datorită sprijinului financiar al socrilor, care erau deja stabiliți în Germania, la Heilbronn. Aceștia au plătit 33.000 mărci pentru a-i răscumpăra pe soții Habenicht și pe băiatul lor, pe lângă ceea ce statul german probabil plătise oficial pentru strămutarea a doi adulți și un copil¹⁷. Directorul de atunci al institutului, profesorul Mihai Pop, a arătat înțelegere și bunăvoință cu privire la intenția lui Gottfried Habenicht de a emigra, și a păstrat discreție până în ziua demisiei propriu-zise a acestuia, spre a nu-l expune la eventuale dificultăți în colectivul institutului¹⁸.

Familia s-a stabilit la Freiburg (landul Baden-Württemberg), locuind provizoriu într-un cămin, până când soții Habenicht au găsit de lucru. Etnomuzicologul a ales orașul de la liziera sud-vestică a Munților Pădurea Neagră, în speranța că acolo va putea să-și continue activitatea în domeniul său. În acest oraș se găsea importanta Arhivă a Cântecului Popular German (*Deutsches Volksliedarchiv* – DVA), întemeiată în 1914 de către germanistul John Meier, instituție de anvergură internațională în cercetarea creației populare poetico-muzicale¹⁹.

De asemenea, în Freiburg funcționa din 1964 institutul creat de etnologul Johannes Künzig pentru cercetarea folclorului și tradițiilor etnicilor germani din estul și sud-estul Europei, Institut für ostdeutsche Volkskunde²⁰. Pe profesorul german Johannes Künzig și pe viitoarea sa soție, Waltraud Werner, Gottfried Habenicht a avut prilejul să-i întâlnească în 1969, la București, cu ocazia

¹⁵ Ibidem, p. 148.

¹⁶ Ibidem, p. 136–137.

¹⁷ Ibidem, p. 147.

¹⁸ Ibidem, p. 148–149.

¹⁹ Decizia a venit și în urma unei sugestii a lui Mihai Pop, care l-a încurajat să meargă la Freiburg aflând că la DVA se eliberase prin pensionare un post de etnomuzicolog, însă șansele lui Gottfried Habenicht în această privință aveau să fie nule (poziția fiind deja atribuită altcuiva).

²⁰ Între anii 1983–2013, institutul a purtat numele întemeietorului, iar astăzi are titulatura Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa.

Congresului Internațional de Naratologie. Însărcinat să fie translator pentru invitații germani la congres, specialistul român a stabilit încă de la început o fructuoasă comunicare pe teme științifice cu Johannes Künzig, care îi cercetase pe germanii din Banat în anii 1930 și publicase, ulterior, o culegere de cântece din zonă. Nici unul din ei nu bănuia atunci că peste câțiva ani destinul îi va lega într-o relație de colaborare științifică de lungă durată²¹.

Cu sprijinul soților Künzig, a fost angajat în 1974, la un an de la sosirea în Germania, la Institutul pentru Etnologia Germanilor din Estul Europei, mai întâi ca cercetător auxiliar, avansând apoi treptat în încadrare pe măsură ce s-au pensionat colegii mai în vârstă. A activat în institut ca singurul etnomuzicolog din colectiv, până la pensionarea sa, în 1997. Restul colegilor erau axați pe cercetări de profil etnologic clasic, prevalând temele de literatură populară și obiceiuri, dar și unele referitoare la fenomenele și procesele migrației.

Munca sa la Institutul din Freiburg a fost comparabilă ca profil cu cea pe care o desfășurase la București, fiind axată la început pe transcrierea înregistrărilor muzicale din arhiva institutului și publicarea de culegeri cu aceste materiale. Fondul de bază al arhivei cuprindea înregistrări de magnetofon efectuate de profesorul Künzig sub semnul urgenței, între anii 1950–1960, cu etnici germani refugiați sau expulzați din țările Europei de Est și Sud-Est la sfârșitul celui de-Al Doilea Război Mondial. Primele interviuri fuseseră realizate în căminele de tranzit din Germania, unde acești imigranți erau primiți și găzduiți temporar, obținând astfel o frescă a culturii populare din comunitățile germanofone istorice, într-un moment în care subiecții deja nu mai făceau parte din aceste comunități și urmau să se integreze în societatea Germaniei postbelice. Sub coordonarea lui Johannes Künzig, Gottfried Habenicht a colaborat în perioada 1975–1980 la editarea unei serii de discuri de vinil în care a fost valorificată o mare parte din aceste înregistrări, și anume: folclor muzical al germanilor dobrogeni, cântece populare germane din Ucraina carpatică, repertoriul de cântece și povestiri al unei șvâboice din Banatul maghiar, cântece de dragoste de la etnicii germani din Boemia până la Volga etc.²² Discurile sunt însoțite de broșuri de prezentare și contextualizare, în care comentariile muzicologice au fost redactate de Gottfried Habenicht. Fiind singurul cercetător cu specializarea în etnomuzicologie din institutul de la Freiburg, i s-a oferit libertate în conceperea activităților de cercetare proprii, astfel că o direcție de interes în care a adus contribuții de cercetare substanțiale a constituit-o sfera influențelor interetnice din repertoriul muzical al naționalităților din țările sud-est-europene, cu accent pe *biologia* cântecului, și anume pe transformările morfo-funcționale ale cântecelor prin circulația interetică. O altă constantă a muncii sale științifice a reprezentat-o interesul pentru studierea instrumentelor muzicale, o temă de cercetare investigată încă din perioada când se afla la institutul bucureștean. În acest sens, o realizare importantă

²¹ Cf. Waltraud Werner-Künzig, *Ein Dank an Gottfried Habenicht anlässlich seines 60. Geburtstages* (Text omagial pentru G.H. la împlinirea a 60 de ani), în „Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde”, vol. 37, 1994, p. 337–350, p. 338.

²² Cf. Bibliografia anexată, paragraful VI: *Comentarii muzicologice pentru ediții discografice*.

a lui Gottfried Habenicht fusese cercetarea particularităților regionale ale muzicii instrumentelor de suflat păstorești, în speță buciulul, fiind, de altfel, primul care realizase cercetări de acest fel, de importanță atât pentru etnomuzicologia românească, cât și pentru cea internațională. În Germania a continuat să lucreze pe această temă, precum și pe probleme de sistematizare a cântecelor, care și în România erau pe atunci de interes în cercetarea etnomuzicologică²³. Într-o mai mică măsură, a desfășurat cercetări de teren proprii, deoarece în Germania nu mai exista de mult o tradiție vie, ce începuse să se stingă încă din secolul precedent, ca urmare a procesului industrializării pe scară largă a societății germane. În linia tradiției academice în care se formase în țară și a experienței vaste de teren dobândite în anii de la institutul din București, Gottfried Habenicht îl interviuează cu aceeași rigurozitate și pasiune pe Anton Köppl, un etnic german care provenea din regiunea Hauerland (Slovacia), publicând apoi o culegere cu repertoriul de cântece al acestuia (1987)²⁴. În contextul unor noi provocări metodologice, etnomuzicologul Habenicht își extrage informațiile folclorice apelând la reconstituirea unei tradiții tulburate de trauma emigrării, existentă doar în amintire și memoria subiecților anchetați, astfel că metoda culegerii de teren învățată în România, care punea accentul pe reconstituirea contextului interpretării și a funcționalității cântecului nu se mai putea aplica aici.

O lucrare de maturitate, bazată pe înregistrările din arhivă și completată prin interviuri proprii, a fost culegerea *Leid im Lied* (1996)²⁵ despre cântecele din deportare și refugiu, o carte care l-a acaparat și emoțional foarte mult, fiind și cea mai amplă culegere etnomuzicologică pe care a editat-o. Este o lucrare de referință în cercetarea acestui gen folcloric al secolului al XX-lea, care a funcționat ca o tradiție muzicală în sine, de scurtă durată, determinată de contextul lagărelor de muncă din URSS și de alte situații de deportare și prigoană trăite de grupurile etnice germane din Iugoslavia, Ungaria, România etc. în deceniile cinci și șase ale secolului al XX-lea.

În 1988, la ceva timp după decesul întemeietorului J. Künzig, lui Gottfried Habenicht i-a fost încredințată funcția de director adjunct al Institutului pentru Etnologia Germanilor din Estul Europei. Această sarcină de conducere, cu atribuții și responsabilități administrative, i-a fost o povară, însă a îndeplinit-o cu multă conștiinciozitate, în mare parte singur, vreme de aproape un deceniu, până la venirea unui nou director. S-a pensionat la sfârșitul anului 1997, iar plecarea sa a văduvit activitatea științifică a institutului în direcția cercetărilor etnomuzicologice,

²³ Cf. Gottfried Habenicht, în E. Fendl, *op. cit.*, p. 138 și 141.

²⁴ Gottfried Habenicht, *Liedgut und Liedleben in einem Hauerländer Dorf. Der Gewährsmann Anton Köppl aus Honneshau: Lieder – Selbstzeugnis – Kommentare* [Tezaurul de cântece și viața muzicală a unui sat din Hauerland, Slovacia. Interpretul Anton Köppl din Honneshau: cântece, mărturie personală, comentarii]. Freiburg: Johannes-Künzig- Institut für Ostdeutsche Volkskunde, 1987.

²⁵ Gottfried Habenicht, *Leid im Lied: südost- und ostdeutsche Lagerlieder und Lieder von Flucht, Vertreibung und Verschleppung* [Durerea din cântec: cântece din lagăr, refugiu, expulzare și deportare ale germanilor din estul și sud-estul Europei], Freiburg: Johannes-Künzig-Institut f. Ostdt. Volkskunde, 1996.

fiindcă nu a mai existat această specializare la Institutul din Freiburg²⁶. Prin activitatea sa, etnomuzicologul aniversat a consolidat profilul inconfundabil al Institutului, pe care l-a reprezentat cu probitate atât sub raport științific prin publicații și participări conferințe de etnomuzicologie, cât și în relația cu autoritățile locale ale Landului Baden-Württemberg.

Fidel direcțiilor metodologice și viziunii teoretice dobândite în anii formării sale profesionale la institutul bucureștean, Gottfried Habenicht a văzut creația muzicală în contextul interpretării acesteia și s-a ghidat mereu după principiile de inspirație sociologică ale școlii folcloristice întemeiate de Constantin Brăiloiu. În acest sens se poate spune că a adus o aprofundare metodologică în cercetările de folclor muzical din Germania, unde predomina o direcție de tip filologic-istoric în investigarea și studierea cântecelor, o viziune statică ce pune preț pe descoperirea celor mai vechi atestări ale cântecelor și a variantelor zonale existente. În 2010, într-un interviu retrospectiv despre viața și activitatea sa, acordat Anuarului Institutului din Freiburg, specialistul Gottfried Habenicht sublinia importanța cercetărilor de teren și accentua mult *funcția* cântecului în ansamblul vieții tradiționale, după modelul lui Constantin Brăiloiu²⁷.

În Freiburg, etnomuzicologul emigrat din România a fost unanim apreciat pentru profesionalismul, hărnicia și conștiinciozitatea sa. Edițiile sale de folclor muzical sunt considerate exemplare, fiind de referință până astăzi în cercetarea tradiției muzicale a germanilor din afara granițelor²⁸. În semn de prețuire pentru cariera sa științifică, i-a fost conferit în anul 2003 Premiul Cultural al Șvabilor Dunăreni, înmănat în ședință publică festivă de către ministrul de interne al Landului Baden-Württemberg, după un discurs de laudatio susținut de etnomuzicologul elvețian prof. dr. Brigitte Bachmann-Geiser²⁹.

Pensionarea nu a însemnat pentru Gottfried Habenicht încheierea preocupărilor sale pentru folclorul muzical, de care a continuat să se ocupe, deși într-o mai mică măsură, redactând an de an scurte articole monografice dedicate câte unui cântec popular aflat în circulație la șvabii bănățeni. În perioada 2008–2020 a publicat astfel de mici, dar reprezentative contribuții în „Banater Kalender”, anuarul Asociației Șvabilor Bănățeni din Germania. Tot în această perioadă trebuie menționată și colaborarea sa cu folcloristul român Ion Taloș, împreună cu care a editat în anul 2008 partea românească din culegerea multilingvă apărută în 1863 la Timișoara sub pseudonimul Treufest Peregrin³⁰. Editorii aduc aici contribuții în identificarea autorului anonim al culegerii, oferă textul celor 60 de cântece în limba română, decupate din culegerea respectivă și adăugă transcrierea acestora în ortografia contemporană.

²⁶ Cf. Gottfried Habenicht în Fendl, *op. cit.*, p. 161.

²⁷ Ibidem, p. 153 și urm.

²⁸ Cf. W. Werner-Künzig, *op. cit.*, p. 340.

²⁹ Cf. Habenicht în Fendl, *op. cit.*, p. 160–161, cu foto.

³⁰ Gottfried Habenicht, Ion Taloș, *60 de cântece românești din colecția Treufest Peregrin (1863)*, ediție critică, introducere și bibliografie de Gottfried Habenicht și Ion Taloș, Cluj-Napoca: Argonaut, 2008.

Gottfried Habenicht rămâne loial și astăzi modului de abordare clasică a tradiției muzicale, înțelegând prin folclor creația muzicală așa cum a fost ea trăită în comunitățile tradiționale din sud-estul Europei, astăzi în disoluție în toate țările din regiune. Dacă se arată destul de refractar la abordări moderniste, pseudo-folclorice, este fiindcă termenul său de comparație foarte înalt a fost mereu tradiția vie, în integralitatea ei, așa cum a cunoscut-o în cercetările de teren din satele românești.

Relația lui Gottfried Habenicht cu România nu s-a întrerupt odată cu emigrarea lui în 1973. El a ținut legătura peste ani cu colegii români de la București care i-au fost prieteni. După sosirea în Germania, a intrat în contact cu mediul diasporei românești și a frecventat Biblioteca Română din Freiburg, așezământ cu profilul unui institut de cercetare întemeiat în 1949 de intelectualii români din emigrație. A participat la întâlnirile culturale organizate aici și a susținut el însuși câteva referate în limba română, iar în periodicul instituției, „Buletinul Bibliotecii Române”, a publicat două studii de folclor românesc consistente, reprezentând sinteze ale cercetărilor sale de la Institutul de Etnografie și Folclor³¹.

În ciuda experiențelor negative pe care i-a fost dat să le trăiască, etnomuzicologul româno-german Gottfried Habenicht nutrește mult respect pentru poporul român și creația populară a acestuia³². Se bucură mereu de musafiri din România, pe care îi tratează de la început cordial și îi consideră prieteni încă dinainte să-i cunoască. Și astăzi vorbește o limbă română elevată, cu parfum de epocă, și îi face mare plăcere să vorbească românește de fiecare dată când are prilejul. O trăsătură aparte a stilului său de comunicare jovial este recursul la bancuri comuniste în momentele de destindere. Acestea îi aduc aminte de anii tinereții, petrecuți în România socialistă, și cândva i-au fost probabil o supapă de echilibru psihic în momente grele. Trăsătura aceasta a evidențiat-o și Constantin Eretescu, care i-a fost coleg la București, în articolul său bio-bibliografic pe care i l-a dedicat în urmă cu 15 ani, amintind că lozincile parodiate de Gottfried Habenicht „erau vaccinul nostru politic, iar el medicul”³³.

Prin aceste câteva rânduri, autoarele, care l-au cunoscut personal în Freiburg pe Gottfried Habenicht și pe soția sa, Ingeborg, îi aduc un modest omagiu la această frumoasă vârstă, exprimându-și prețuirea și recunoștința pentru solida sa contribuție științifică în domeniul etnomuzicologiei românești și germane. Sperăm ca prin acest gest să diminuăm măcar în parte impresiile negative din perioada socialistă.

³¹ Gottfried Habenicht, *Vom Hirten, der seine Schafe verlor. Ein ethnomusikologischer Beitrag zum Studium der rumänischen Hirtenfolklore* [Despre păstorul care și-a pierdut oile. Contribuție etnomuzicologică la studiul folclorului păstoresc al românilor], în „Buletinul Bibliotecii Române”, Freiburg, V (IX), 1975/1976, p. 429–464. Idem, *Originea și evoluția unui cântec de stea. Considerații etnomuzicologice*, în „Buletinul Bibliotecii Române”, Freiburg, XI (XV), 1984, p. 55–86.

³² Cf. Gottfried Habenicht, în E. Fendl, *op. cit.*, 135–136.

³³ Constantin Eretescu, *Gottfried Habenicht etnomuzicolog. Note bio-bibliografice*, în „Răstimp” (Drobeta Turnu-Severin), anul XII, nr. 1, 2009, p. 15–18.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ A LUCRĂRILOR PUBLICATE
DE GOTTFRIED HABENICHT
(cronologic)

Prescurtările titlurilor de publicații seriale:

„Banater Kalender” (Erding) = BK

„Banatica: Beiträge zur deutschen Kultur” (München-Freiburg i. Br.) = „Banatica”

„Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde” (Marburg) / „Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde” (Münster-New York-Marburg) = JbOV / JbDOEV

„Neuer Weg” (București) = NW

„Revista de Folclor” / „Revista de Etnografie și Folclor” (București) = RF / REF
Studia instrumentorum musicae popularis (Berlin-Stockholm) = StIMP

I. Ediții critice de folclor muzical

Liedgut und Liedleben in einem Hauerländer Dorf. Der Gewährsmann Anton Köppl aus Honneshau: Lieder – Selbstzeugnis – Kommentare [Tezaurul de cântece și viața muzicală a unui sat din Hauerland, Slovacia. Interpretul Anton Köppl din Honneshau: cântece, mărturie personală, comentarii]. Freiburg: Johannes-Künzlig-Institut für Ostdeutsche Volkskunde, 1987, 364 p.: note muz., il.

Die Volksliedersammlung Linster (1933/34) aus Hatzfeld im Banat [Culegerea de cântece populare Linster 1933/1934 din Jimbolia, Banat], Freiburg: Johannes-Künzlig-Institut f. Ostdt. Volkskunde, 1988, 308 p.: note muz., il.

Wolgadeutsche Lieder aus Argentinien: die Aufzeichnungen Thomas Kopps in der Kolonie Santa Teresa [Cântece ale germanilor de pe Volga emigrați în Argentina. Însemnările lui Thomas Kopps în colonia Santa Teresa], Freiburg: Johannes-Künzlig-Institut f. Ostdt. Volkskunde, 1993, 104 p.: note muz., il.

Leid im Lied: südost- und ostdeutsche Lagerlieder und Lieder von Flucht, Vertreibung und Verschleppung [Durerea din cântec: cântece din lagăr, refugiu, expulzare și deportare ale germanilor din estul și sud-estul Europei], Freiburg: Johannes-Künzlig-Institut f. Ostdt. Volkskunde, 1996, 472 p.: note muz.

Pipatsche un Feldblume vun dr Heed: kommentierte Ausgabe der banat-schwäbischen Volksliedersammlung des Johann Szimits von 1908 [Maci și flori de câmp din Câmpia Banatului: culegerea de cântece populare ale șvabilor bănățeni de Johann Szimits din 1908 în ediție comentată], Freiburg: Johannes-Künzlig-Institut f. Ostdt. Volkskunde, 1997, 583 p.: note muz., il.

În colaborare cu Ion Taloș, *60 de cântece românești din colecția Treufest Peregrin (1863)*, ediție critică, introducere și bibliografie de Gottfried Habenicht și Ion Taloș, Cluj-Napoca, Argonaut, 2008, 207 p.: il.

II. Volume coordonate

Flucht und Vertreibung – 50 Jahre danach: Referate der Tagung des Johannes-Künzlig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde, 12. bis 14. Oktober 1995

[Refugiu și expulzare – după 50 de ani. Referatele conferinței Institutului pentru Etnologia Germanilor din Europa de Est „Johannes Künzig” din 12–14 octombrie 1995], Freiburg: Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde, 1996, 167 p.: il.

III. Studii publicate în lucrări colective și în volume de conferințe

Methoden zur Erforschung der rumänischen Volksmusikinstrumente [Metode de cercetare a instrumentelor muzicale românești], în StIMP, vol. I, 1969, p. 176–182.

Ein rumänischer Sackpfeifentyp [Un tip de cimpoi românesc], în StIMP, vol. III, 1974, p. 68–74, 266–277.

Der Informationswert von Franz Joseph Sulzers „Geschichte des transalpinischen Daciens” (1781/1782) für die Erforschung der rumänischen Musikinstrumente [Valoarea informațiilor din „Istoria Daciei transalpine” (1781/1782) a lui Franz Joseph Sulzer pentru cercetarea instrumentelor muzicale românești], în StIMP, vol. V, 1977, p. 121–126: il.

În colaborare cu Tiberiu Alexandru, *Instrumentele muzicale ale poporului român. Chestionar (București 1973)*, în Tiberiu Alexandru, „Folcloristică, Organologie, Muzicologie”, București, vol. II, 1980, p. 122–129 (apărut și în „Studii de etnografie și istorie”, II, Caransebeș, 1977, p. 188–197).

Begegnungen zwischen Deutschen und Rumänen in der Musik [Întâlniri muzicale germano-române], în „Tausend Jahre Nachbarschaft. Deutsche in Südosteuropa”, München 1981, 275–284.

Rumänische Sackpfeifenspieler in Vergangenheit und Gegenwart [Cimpoieri români în trecut și prezent], în StIMP, vol. VII, 1981, p. 23–29: il.

Eine Silcher-Volksliedbearbeitung und ihre Vorlagen im Spannungsfeld der Überlieferung [Un cântec popular prelucrat de Fr. Silcher și originalele sale în procesul transmiterii tradiției], în Günther Noll (ed.), „Musikalische Volkskunde – aktuell”, Bonn am Rhein: Ed. Wegener 1984, p. 221–235: note muz.

Kastenratschen in Ebnet bei Freiburg: Instrument und Brauch im Spannungsfeld der Generationen [Scârțâitoarea cu cadru de lemn din Ebnet bei Freiburg. Instrumentul muzical și tradiția lui în cursul generațiilor], în StIMP, vol. VIII, 1985, p. 43–51: il.

The Principles of Mutual Relationships between the Romanian and German Traditional Songs [Principiile influenței reciproce între cântecele populare românești și germane], în „Traditional Music of Ethnic Groups-Minorities”, Proceedings of the Meeting of Ethnomusicologists on the Occasion of the European Year of Music 1985 and in Connection with the 20th International Folklore Festival Zagreb 1985, p. 9–28.

Arbeit und Aufgaben des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde [Activitatea și misiunea Institutului pentru Etnologia Germanilor din Europa de Est „J. Künzig”], în „Volksfrömmigkeit bei den Donauschwaben”, Studentagung in Stuttgart-Hohenheim 31.10.–1.11.1987, St. Gerhardswerk e. V. [1987], p. 29–39.

Volksliedgut und Volksliedleben der Donauschwaben heute: Gedanken über Stellenwert und Wandel einer Tradition [Muzica și viața populară muzicală a șvabilor dunăreni astăzi. Gânduri despre importanța și transformarea unei tradiții], în „Beiträge zur Erforschung und Pflege der Volksmusik in Baden-Württemberg”, Karlsruhe: Landesmusikrat Baden-Württemberg, 1990, p. 50–74: note muz.

Quellen zur musikalischen Volksüberlieferung der Vertriebenen in Bayern am Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde [Surse ale tradiției muzicale a expulzaților stabiliți în Bavaria, la Institutul pentru Etnologia Germanilor din Europa de Est „Johannes Künzig”], în „Volksmusik. Forschung und Pflege in Bayern” (Seminar 24–28.03.1991), München, p. 25–38: note muz.

Die donauschwäbische Volksliedforschung. Geschichte und gegenwärtiger Stand [Etnomuzicologia șvabilor dunăreni. Istoric și stadiu actual], în „Perspektiven der Musikethnologie” (Conferință Budapesta 22–26.04.1990), München, 1994 [fără p.].

Donauschwäbische Lagerlieder als Ausdruck subjektiver Geschichtserfahrung: Entstehung, Tradierung, Funktion, Struktur [Cântecele de lagăr ale șvabilor dunăreni ca expresie a trăirii subiective a istoriei. Geneză, transmitere, funcții, structură], în Gottfried Habenicht (ed.), „Flucht und Vertreibung – 50 Jahre danach: Referate der Tagung des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde” (12–14 oct. 1995), Freiburg i. Br.: Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde, 1996, p. 120–149.

Das Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde: Rückblick – Bestandsaufnahme – Ausblick [Institutul pentru Etnologia Germanilor din Europa de Est „Johannes Künzig”: Retrospectivă – bilanț – perspective], în Felicitas Drobek (ed.), „Polen in Deutschland – Deutsche in Polen: Referate der Tagung des Johannes-Künzig-Instituts für Ostdeutsche Volkskunde” (12–13 iunie 1997), Freiburg i. Br.: Johannes-Künzig-Institut für Ostdeutsche Volkskunde, 1999, p. 43–57.

Ziua, ceasul despărțirii: un cântec de lume și compoziția „Walachisches Volkslied” de Arthur Schott, în Alina Branda, Ion Cuceu (ed.), „Romania occidentalis – Romania orientalis. Volum omagial dedicat Prof. univ. Dr. Ion Taloș”, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, Editura Mega, 2009, p. 251–267: note muz.

Das Volkslied bei den Donauschwaben [Cântecul popular al șvabilor bănățeni], în Franz Metz (ed.), „Beiträge zur südosteuropäischen Musikgeschichte”, München: Edition Musik Südost, 2001, p. 47–57.

IV. Studii și materiale (recenzii, cronici) publicate în periodice de specialitate

Locul căminului cultural în viața folclorică a satului Leșu, în R.F., anul VI, nr. 3–4, 1961, p. 39–54 (în colaborare cu Ligia Bîrgu).

Cât e lumea și țara... Asupra genezei și circulației unui cântec nou, în R.F., anul VII, nr. 1–2, 1962, p. 128–137 (în colaborare cu Ligia Bîrgu).

Forschungen zur Volk-und Landeskunde (recenzie), anul VII, nr.1–2, 1962, p. 187–189.

Fenomenul reelaborării unui text folcloric epic. „Meșterul Manole” în versiunile unei informatoare din Sîngeorz-băi, în R.F., anul VIII, nr. 3–4, 1963, p. 74–93.

Tot pe vale și pe grui... Un cântec nou al Mărioarei Precup din Leșu-Năsăud, în R.F., tomul 8, 1963, nr. 1–2, p. 94–89.

Clasificarea melodiilor în discuția sectorului muzical al Institutului de etnografie și folclor (cronică), în R.F., anul VIII, 8, nr. 1–2, 1963, p. 161–163.

Acompaniamentul tarafurilor năsăudene, în R.E.F., tomul 9, nr. 2, 1964, p. 159–174.

Contribuții la studiul unui cântec popular închinat zilei de 23 August, în R.E.F., tomul 10, nr. 1, 1965, p. 13–27.

Fr. J. Sulzer (1781) despre nai (recenzie), în R.E.F., tomul 10, nr. 2, 1965, p. 217–219.

Evoluția metodei de cercetare a folclorului muzical, în R.E.F., tomul 11, nr. 3, 1966, p. 227–241.

Caracteristici stilistice zonale ale semnalelor de bucium, în R.E.F., tomul 12, nr. 4, 1967, p. 261–276.

Die Musik der rumänischen Hirtentrompeten [Muzica buciurilor românești], în „Deutsches Jahrbuch für Volkskunde”, Berlin, vol. 13, 1967, p. 244–259.

Povestea ciobanului care și-a pierdut oile. Geneză, evoluție, tipuri, în R.E.F., tomul 13, nr. 3, 1968, p. 235–250.

Specificitatea repertoriului folcloric pastoral, în „Folclor literar” (Timișoara), nr. 2, 1968, p. [263]–268.

Valoarea științifică a observației directe în cercetarea muzicii de joc, în R.E.F., tomul 15, nr. 1, 1970, p. 11–19.

Valoarea contribuției lui Franz Joseph Sulzer la cunoașterea folclorului românesc, în R.E.F., tomul 16, nr. 5, 1971, p. 391–398.

Un cîmpoier bănățean, în R.E.F., tomul 17, nr. 4, 1972, p. 261–297.

Cîmpoiul hunedorean, în R.E.F., tomul 18, nr. 5, 1973, p. 365–408.

W. Steinitz, Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten, Berlin, Akademie-Verlag (recenzie), în R.E.F., tomul 18, nr. 5, 1973, p. 323–324.

Die rumänischen Sackpfeifen [Cimpoaiele românești], în „Jahrbuch für Volksliedforschung” (Berlin), 19, 1979, p. 117–150.

Erscheinungsformen des Kehrreims im ostdeutschen Volkslied [Forme ale refrenului în cântecul popular al germanilor din Europa de est], în JbOV, vol. 18, 1975, p. [212]–226: note muz.

Vom Hirten, der seine Schafe verlor. Ein ethnomusikologischer Beitrag zum Studium der rumänischen Hirtenfolklore [Despre ciobanul care și-a pierdut oile. O contribuție etnomuzicologică la studiul folclorului muzical păstoresc al românilor], în „Buletinul Bibliotecii Române”, Freiburg, V (IX), 1975/1976, p. 429–464.

Der Egerländer Dudelsack [Cimpoiul în regiunea Egerland], în JbOV, vol. 20, 1977, p. [204]–243: il., h., note muz.

Instrumentele muzicale ale poporului român. Chestionar (1973), în „Studii de etnografie și istorie”, II, Caransebeș, 1977, p. 188–197 (în colaborare cu Tiberiu Alexandru).

Die Frage deutsch-rumänischer gegenseitiger Volksliedeinflüsse im Banat [Problema influențelor muzicale reciproce germano-române din Banat], în JbOV, vol. 21, 1978, p. [20]–45.

Das Brasilienlied: monographische Skizze eines rußlanddeutschen Auswanderungsliedes [Cântecul despre Brazilia. Schiță pentru monografia unui cântec din emigrația germanilor din Rusia], în JbOV, vol. 22, 1979, p. [227]–278: note muz.

Die Nonnenballade: zu einem Sondertyp mit vornehmlich ost- und südostdeutscher Verbreitung [Balada călugăriței, într-o variantă de la germanii din estul și sud-estul Europei], în JbOV, vol. 23, 1980, p. 83–147.

Die wolgadeutsche Hochzeit: dargestellt am Beispiel der Gemeinde Rothammel [Nunta la germanii din regiunea Volga: prezentată după exemplul comunei Rothammel], în JbOV, vol. 24, 1981, p. 144–193: h., note muz.

Soldatenlieder eines Nichtsoldaten: aus dem Liedgut des Hauerländers Anton Köppl [Cântecele de cătănie ale unui ne-soldat: Din repertoriul de cântece al lui Anton Köppl din Hauerland], în JbOV, vol. 25, 1982, p. 1–138.

Kirchweihfest und Kirchweihlieder im Wolgadeutschen Dorf Rothammel [Sărbătoarea hramului și cântecele ei în satul german Rothammel din regiunea Volga], în JbOV, vol. 26, 1983, p. 1–60: note muz.

Der große Held: Anmerkungen zu einer dobrudschadeutschen Liedfassung [Cântecul despre marele erou: Observații pe marginea unei variante muzicale de la germanii din Dobrogea], în JbOV, vol. 27, 1984, p. 202–233: note muz.

Originea și evoluția unui cântec de stea. Considerații etnomuzicologice, în „Buletinul Bibliotecii Române”, Freiburg, XI (XV), 1984, p. 55–86.

Deutsche Umgestaltungen einer ungarischen Volksweise [Metamorfoze germane ale unui cântec popular maghiar], în JbOV, vol. 28, 1985, p. 206–219: note muz.

Melodien im zwischenvölkischen Umlauf: über Gemeinsames im ungarischen, deutschen und slowakischen Liedgut [Melodii în circulație interetnică. Despre aspectele comune din repertoriul muzical popular maghiar, german și slovac], în „Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes” (Weitra–Viena), vol. 34, 1985, p. 68–93.

Balladen und Erzähllieder aus dem Hauerland [Balade și cântece epice din Hauerland, Slovacia], în JbOV, vol. 29, 1986, p. 1–62: note muz.

Bemerkungen zu einem banatdeutschen Volkslied: „Der Klosterzins” [Observații despre un cântec popular al germanilor bănățeni: „Dajdia mănăstirească”], în JbOV, vol. 30, 1987, p. [176]–206: note muz.

Der Erinnerungsbericht eines Kremnitzer Bergmannes [Amintirile unui miner din Kremnitz], în JbOV, vol. 31, 1988, p. 184–231: il., note muz.

Spontane Zweistimmigkeit. Gedanken über eine sathmarschwäbische Liedausführung, în „Der Musikant” 1, nr. 2, 1988, p. 1–5.

Die banatdeutsche Volksliedforschung: mit besonderer Berücksichtigung der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen [Etnomuzicologia germanilor bănățeni: Cu privire la perioada dintre cele două războaie mondiale], în JbOV, vol. 33, 1990, p. 286–317.

Szimits als Volksliedsammler und -herausgeber [J. Szimits – culegător și editor de folclor], în „Banatica”, vol. 8, 1991, nr. 4, p. 36–54.

Anmerkungen zu zwei Liedkompositionen von Arthur Schott [Observații privind două compoziții muzicale de Arthur Schott], în JbOV, vol. 35, 1992, p. 221–241: note muz.

Subjektive Geschichtserfahrung im donauschwäbischen Lager- und Flüchtlingslied [Trăirea subiectivă a istoriei în cântecul de lagăr și deportare al șvabilor dunăreni], în „Banatica”, nr. 4, 1995, p. 34–44.

Tief in Rußland liegt ein Städtchen...: zur Herkunft eines Rußlanddeportiertenliedes; Lieder über die Rußlanddeportation [„În adâncul Rusiei se află un orașel...”: despre proveniența unui cântec al deportaților din Rusia. Căntece despre deportarea în Rusia], în „Banatica”, nr. 1, 1996, p. 49–57.

Die Banater Hauptstadt Temeswar – Erscheinungsort eines multinationalen Liederbuches. Das Liederbuch des Treufest Peregrin von 1863 [Capitala Banatului, Timișoara – loc de apariție a unei culegeri de căntece multinaționale. Cartea de căntece a lui Treufest Peregrin din 1863], în JbDOEV, tom 44, 2001, p. 210–237.

Zur Melodie eines rumänischen Sternsingerliedes [Melodia unui cântec de stea românesc], în „Narodna umjetnost” (Zagreb), vol. 36, nr. 2, 1999, p. 11–31: note muz.

Problema influențelor muzicale reciproce germano-române din Banat. O contribuție etnomuzicologică (1978), traducere de Sanda Ignat, tehnoredactarea partiturilor de Theodor Constantiniu, în „Studii și comunicări de etnologie”, Sibiu, tom XXXV, 2021, p. 145–168.

V. Articole

Über Sackpfeifen und deutschen Volksballaden [Despre cimpoi și despre balade germane], „Neue Banater Zeitung” – Kulturbote, nr. 49, 15 oct. 1972.

Die verkaufte Müllerin. Über eine Volksballade und ihren abergläubischen Hintergrund [Morărița vândută. O baladă populară și fundalul ei superstițios], în NW, nr. 7522, 13 iulie 1973, p. 3–4.

Die Graserin. Über die Banater Variante des Liedes [Fata care taie iarba. Despre varianta bănățeană a unui cântec german], în NW, nr. 7462, 4 mai 1973, p. 3.

Die Ballade vom „Grausamen Ritter”. Kann sie noch im Banat aufgezeichnet werden? [Balada despre cavalerul cel groaznic. Mai poate fi ea înregistrată în Banat?], în NW, nr. 7474, 18 mai 1973, p. 4.

Über das Brotbacken und den Flötenbau. Rumänische Beiträge zur Encyclopaedia Cinematographica [Despre coptul pâinii și cioplitul fluierelor. Contribuții românești la E.C.], în NW, nr. 7563, 31 august 1973, p. 4.

Der Musiker Dimitrie Cantemir. Ein Beitrag zur Würdigung seiner Persönlichkeit [Muzicianul D. Cantemir. O contribuție la omagierea personalității sale], în NW, nr. 7599, 12 dec. 1973, p. 3.

Jahrestagung des rumänischen Forschungsinstituts in Freiburg [Conferința anuală a Institutului Român din Freiburg], în „Südostdeutsche Vierteljahresblätter” (München), vol. 30, 1981, p. 55–56.

Ein Großer der deutschen Volkskunde: zum Tode von Professor Johannes Künzig [Un mare om al etnologiei germane: la moartea profesorului J. Künzig], în „Der gemeinsame Weg” (Bad Münstereifel–Hummerzheim), vol. 27, 1982, p. 25–26.

Johannes Künzig (28.6.1897–10.4.1982), în „Südostdeutsche Vierteljahresblätter” (München), vol. 31, 1982, p. 234–236.

Das Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde: zu seinem vierzigjährigen Bestehen [Institutul pentru Etnologia Germanilor din Europa de Est „Johannes Künzig”, la 40 de ani de la întemeiere], în JbOV, vol. 35, 1992, p. [409]–423.

Der Volkskundler Johannes Künzig und das Banat [Folcloristul J. Künzig și Banatul], în BK, 2008, p. 244–251: il.

Dr. Waltraut Werner-Künzig zum 85. Geburtstag [Omăgiu doamnei dr. W. Werner-Künzig la împlinirea vârstei de 85 de ani], în JbDOEV, vol. 50, 2008–2009, p. [205]–219.

Fern bei Sedan, wohl auf den Höhen...: Erinnerung an ein Soldatenlied; 90 Jahre nach dem Ende des Ersten Weltkriegs [Departa, la Sedan, pe înălțimi...: Amintirea unui cântec de cătănie; 90 de ani de la sfârșitul Primului Război Mondial], în BK, 2009, p. 184–190: il., note muz.

„E razische Schwob”: dem Banater Mundartdichter Johann Szimits zum 100. Todestag [„Un șvab sârb”: Omăgiu poetului dialectal bănățean Johann Szimits la 100 de ani de la moarte], în BK, 2010, p. 269–272.

Die Regenmutter: ein Banater Fruchtbarkeitsbrauch und sein interethnisch-kulturhistorischer Hintergrund [Mama ploii: Un ritual de fertilitate bănățean și contextul său cultural-istoric interetnic], în BK, 2010, p. 250–254: note muz.

Der Klosterzins: die Banater Variante eines alten Trinkliedes [Dajdia mănăstirească: varianta bănățeană a unui vechi cântec de petrecere], în BK, 2011, p. 130–138: note muz.

Das Lied vom Bettelmann aus Ungarn: aus dem Liedschatz der Banater Schwaben [Cântecul despre cerșetorul din Ungaria. Din tezaurul de cântece populare al șvabilor bănățeni], în BK, 2012, p. 225–233: note muz.

Das Lied von der heiligen Magd Notburga [Cântecul despre sfânta fecioară Notburga], în BK, 2013, p. 225–230: note muz.

Das gefangene Kind: eine alte Ballade aus dem Banat [Copilul prizonier: o veche baladă din Banat], în BK, 2014, p. 275–279: note muz.

Das Kronprinz-Rudolf-Lied im Banat: 125 Jahre seit der Tragödie von Mayerling [Cântecul despre prințul moștenitor Rudolf în Banat: 125 de ani de la tragedia din Mayerling], în BK, 2014, p. 263–274; il., note muz.

Und es kam der letzte Morgen...: Internierung, Deportation und Flucht im Liedgut des Westbanats [Venit-a dimineața cea din urmă... Încarcerare, deportare și refugiu în cântecul popular german din Banatul vestic], în BK, 2015, p. 120–133; il., note muz.

Der begnadigte Deserteur: Zu einer Banater Fassung des Liedes [Dezertorul grațiat: Despre o variantă bănățeană a cântecului], în BK, 2016, p. 265–270; il., note muz.

„Maria saß auf einem hohen Stein”: Ein geistliches Volkslied aus dem Banat [„Stătea Maria pe o stâncă-naltă”. Un cântec religios din Banat], în BK, 2016, p. 271–278; note muz.

Die tragische Geschichte von Eleonore und Karl: eine Schauerballade aus dem Banat [Povestea tragică a Eleonorei și a lui Karl: o baladă de groază din Banat], în BK, 2017, p. 224–228; note muz.

Maria saß weinend im Garten... Zu einem Lied im Banater Kontext [Maria plângea în grădină... Despre un cântec în context bănățean], în BK, 2018, p. 238–246; il., note muz.

Die wackere Schwester: eine Ballade aus dem Banat [Sora cea vitează: o baladă din Banat], în BK, 2019, p. 263–267; il., note muz.

Das Legendenlied von der heiligen Otilia. Zwei Varianten [Cântecul-legendă despre Sfânta Otilia], în BK, 2020, p. 221–227; note muz.

VI. Comentarii muzicologice pentru ediții discografice

Aus dem Liedgut des dobrudschadeutschen „Singers” Paul Ruscheinski [Din repertoriul de cântece ale germanului dobrogean Paul Ruscheinski], 3 discuri însoțite de broșură cu text introductiv și comentarii. Culese și editate de Johannes Künzig și Waltraud Werner. Transcriere muzicală și comentarii de Gottfried Habenicht, Freiburg, 1977.

Volkslieder aus Deutsch-Mokra, einer Waldarbeitersiedlung in der Karpaten-Ukraine [Cântece populare din Deutsch-Mokra, o localitate de pădurari din Ucraina carpatică], 4 discuri însoțite de broșură cu text introductiv și comentarii muzicale. Culese și editate de Johannes Künzig și Waltraud Werner în colaborare cu Gottfried Habenicht. Freiburg, 1978.

Liebeslieder vom Böhmerwald bis zur Wolga [Cântece de dragoste germane din Boemia până la Volga], 3 discuri însoțite de broșură cu text introductiv și comentarii. Culese și editate de Johannes Künzig și Waltraud Werner. Comentarii de Rudolf Brednich și G. Habenicht, Freiburg, 1979.

Lied- und Erzählgut der Resi Klemm aus Almáskamarás im ungarischen Banat [Repertoriul de cântece și narațiuni al povestitoarei Resi Klemm din Almáskamarás, Banatul maghiar], 4 discuri însoțite de broșură cu text introductiv și comentarii. Culese și editate de Johannes Künzig și Waltraud Werner. Künzig. Transcriere muzicală și comentarii de G. Habenicht. Comentarii naratologice de Michael Belgrader, Freiburg, 1980.

VII. Broșuri însoțitoare ale unor filme etnografice

Südost-Europa, Rumänien: Herstellen einer Hirtenflöte in Vaideeni [Europa de Sud-Est, România: Producerea unui fluier ciobănesc în Vaideeni], Encyclopaedia cinematographica, E 1866/1972, Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film, 1974, 27 p.: il. În colaborare cu Franz Simon.

Südost-Europa, Rumänien: Spielen auf einer Hirtenflöte in Vaideeni [Europa de Sud-Est, România: Cântatul la fluierul ciobănesc în Vaideeni], Encyclopaedia cinematographica, E 1748/1971, Göttingen, 1974, 20 p.: il., h., note muz. În colaborare cu Franz Simon.

Südost-Europa, Rumänien: Spielen auf einer langen Hirtenflöte in Vaideeni [Europa de Sud-Est, România: Cântatul la fluierul ciobănesc lung în Vaideeni], Encyclopaedia cinematographica, E 1749/1971, Göttingen, 1974, 20 p.: il., h., note muz. În colaborare cu Franz Simon.

Südost-Europa, Rumänien: Spielen auf einer Sackpfeife in Aluniș [Europa de Sud-Est, România: Cântatul la cimpoi în Aluniș], Encyclopaedia cinematographica, E 1665/1971, Göttingen, 1979, 20 p.: il., h., note muz. În colaborare cu Franz Simon.

Mitteleuropa, Baden: Herstellen einer Ratsche in Ebnet [Europa Centrală: Producerea unei scârțâtori la Ebnet], Encyclopaedia cinematographica, E 934, Göttingen, 1979, 13 p.: il., schițe. Film de Franz Simon și H. Witte. Text de G. Habenicht.

VIII. Recenzii

Peste 50 de recenzii despre publicații de folclor muzical românesc și german, în periodicele: „Revista de Etnografie și Folclor”, „Jahrbuch für Volksliedforschung” (Berlin), „Yearbook of the International Folk Music Council” (New York), „Yearbook for Traditional Music” (New York), „Zeitschrift für Volkskunde” (Göttingen), „Die Musikforschung” (Kassel-Basel), „Südost-Forschungen” (München), JbOV etc.

IX. Compoziții muzicale

Lagerfeuer (2stimmiger Kanon) [Foc de tabără. Canon pe două voci], pe versuri de Else Kornis, în NW, 1961, 30 iulie.

An meine Mutter [Către mama mea], pe versuri de Else Kornis, în NW, 1962, 4 martie.

Beim Ährenlesen [La recoltatul spicelor de grâu], pe versuri de Oskar Pastior, în NW, 1963, 30 iunie.

Mailed [Cântec de mai], pe versuri de Else Kornis, în NW, 1965, 25 aprilie.

X. Literatură secundară despre Gottfried Habenicht (alfabetic)

Axmann, Elisabeth, *Nie versiegendes Wunderhorn. Volkskundler erzählen von ihrer Sammelarbeit* [Un tezaur nesecat. Folcloriștii povestesc despre culegerile de teren], NW, 1960, nr. 3593, 18 noiembrie.

Comanici, Germina; Vetișanu, Vasile (ed.), *Întâlnirea generațiilor 1949–1994*, București, Academia Română, Institutul de etnografie și folclor „Constantin Brăiloiu”, 1994, p. 112.

Cosma, Viorel, *Muzicieni din România. Lexicon biobibliografic. Compozitori, muzicologi, folcloriști, bizantinologi, critici muzicali, profesori, editori*. Vol. IV (H–J), București, Editura Muzicală, 2001, p. 17.

Eretescu, Constantin, *Gottfried Habenicht etnomuzicolog. Note bio-bibliografice*, în „Răstimp” (Drobeta Turnu-Severin), anul XII, nr. 1, 2009, p. 15–18.

Fendl, Elisabeth, *Im Gespräch mit Gottfried Habenicht* [Interviu cu G.H.], în JbDOEV, vol. 51, 2010, p. 127–164: il.

Höfer, Helga, *Folklore unverfälscht. Hinweise für die Teilnehmer am NW-Preisausschreiben „Banater Volksgut”* [Folclor nefalsificat. Indicații pentru participanții la concursul „Folclor bănățean” organizat de ziarul „Neuer Weg”]. Interviu cu G. Habenicht, în NW, nr. 7438, 6 aprilie 1973, p. 3: il.

Petri, Anton Peter, *Gottfried Josef Habenicht*, în „Bibliographisches Lexikon des Banater Deutschtums”, Marquartstein: Verlag Breit, 1992, col. 620–621.

Werner-Künzig, Waltraud, *Ein Dank an Gottfried Habenicht anlässlich seines 60. Geburtstages* [Un gând de mulțumire pentru G.H. la împlinirea a 60 de ani], în JbDOEV, vol. 37, 1994, p. 337–350: il.

MIRACLES, HOLINESS AND MAGIC (ST. JOHN CASSIAN OF ROME IN SLAVIC AND ROMANIAN CONTEXTS)¹

EKATERINA ANASTASOVA

Abstract: St. John Cassian of Rome (360/5–435?) is a Christian saint honored from the Orthodox Church on February 29, every four years. Traditional folk ideas about the saint in the East Slavic and Balkan areas and in theological representations and views are very varied. That is due to different ideas about the saint, which are very different from his *vitae*, which is unknown to most believers in these areas. Ideas about the saint are quite dynamic and develop both within the history of the church and in traditional culture.

According to his *vitae* and creative activity, Cassian is a very important and prolific Christian writer, creator of monasteries in Gaul, and patron of monasticism. In Slavic folk tradition (especially the Eastern Slavs) he has the characteristics of both a saint and a dangerous demon. Moreover, demonic characteristics prevail in ideas and folklore about him, and the *vitae* of the saint is practically unknown.

Among the Eastern Slavs, the day of his honor is one of the most “dangerous” of the year. The article examines two main directions in the development of the cult of Cassian:

- Veneration of St. John Cassian in the Romanian Orthodox Church and the features of his cult in the state.

- Ideas about Cassian in the tradition of the Eastern Slavs and their development in modern magical practice and ideas (New Magical Movements), developing among young people in Russia and Eastern Europe, on the one hand;

The text was prepared on the basis of literary and Internet sources, as well as on the author’s field research conducted in 2020–2022 (Bulgaria and Romania).

Keywords: Venerable St. Cassian of Roma, Romanians, Slavs, magic, church.

INTRODUCTION

Interest in John Cassian is associated both with the Christian (theological) side of his personality (life/*vitae* and work) and mythological (demonological) ideas. The saint is also represented in national Christian stories. In this context, he has a special place in Romania, based on his (hypothetical) origin from Scythia

¹ The article was prepared within the framework of the project “Traditions and Modernity in the Holiday system in Bulgaria and Romania”, Institute of Ethnology and Folklore with the Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences – Institute of Ethnography and Folklore “Constantin Brăilou”, Romanian Academy (coordinators: acad. Sabina Ispas and assoc. prof. Ekaterina Anastasova), 2022–2024.

Minor (see below) and on the role that St. Cassian had in the formation of the national Orthodox history and spirituality of the country.

The mythological component included in this saint's figure does not remain without development: at least in the culture of the Eastern Slavs, it evolves in the modern trends of the new "bewitchment" of the world (according to M. Weber). It seems to us that both trends, in essence, reflect the processes and nuances embodied by the construction of modern (post)nationalism.

Here we will consider St. Cassian life and work in the context of the modern national church movements in Romanian context, on the one hand, and the development of mythological ideas about him among the Eastern Slavs, on the other.

The text is based on published data, Internet materials and the author's field research in Romania (2022).

VENERABLE ST. CASSIAN

St. John Cassian of Rome (lat. Ioannes Cassianus, Ioannus Massiliensis (360/5, Scythia Minor (Dobrudja)?/Rome? – 435?, Massilia/Marseille): monk, theologian, theorist of monastic life, one of the fundamental Christian theologians and writers, author of a number of books. He is considered the father of semi-Pelagianism, the doctrine of human free will and predestination – divine grace, polemicizing with the teachings of Pelagius and St. Augustine. Particularly noteworthy among his work are "On the rules of cenobitic monasteries" (Latin: *De coenobiorum institutis*), 24 interviews with Egyptian monks (*Collationes*), 7 books "On the Incarnation of the Lord, against Nestor", etc. The saint's works have been translated to many languages of the world (as in ancient times – into Greek and Georgian), and thanks to these translations, his works entered into Orthodox debate until nowadays.

According to his *Vitae*, John Cassian became a monk in Bethlehem, Palestine. He studied the life of monks in Egypt, where he lived for about 10 years, after which he was ordained as a deacon by John Chrysostom in Constantinople (about 400). In 405, the Church of Constantinople sent him to Rome to protect John Chrysostom. Having settled in Marseille, he founded two monasteries (one for monks and the other one for nuns; the second one, namely the monastery of St. Victor, still exists today), according to the model of monasticism that existed in Egypt².

Works and positions of St. Cassian had a strong influence on St. Benedictus of Nursia, "father of European monasticism". (St. Benedict is one of the reformers of Western Christianity, who made a serious contribution to the doctrine of communication and service to God. In 1964, Pope John Paul II proclaimed St. Benedict – together with St. Cyril and Methodius – as Patron of Europe).

² *Zhitiya na svetiite* [The Vitae of the Saints], Ep. Partheniy Levkiyski, Archimandrit dr. Atanasiy (Bonchev) (Eds.), Sofia, Sinodalno izdatelstvo, 1990, p. 121–122. *Zhitia*, 1990, 121–122.

The Catholic Church, according to the Roman Martyrology, celebrates the saint on July 23, and the Orthodox Church on February 29, i.e. once every four years (in non-leap years, the saint's day is celebrated on February 28).

The life and work of the saint continue to be object of study, his works continue to be translated, scientific conferences are held, dissertations are defended³.

UNKNOWN CASSIAN (QUICK BALKAN OVERVIEW)

Venerable John Cassian the Roman is one of the most interesting saints in modern Christianity and especially in Orthodoxy. If the Christian characteristics of the saint as a writer, creator of European monasticism, etc. are known by specialists, then popular ideas about him differ paradoxically: an authoritative historical saint turns into a "lazy" character. These ideas are not very popular either in the traditional folk culture of the South Slavs and non-Slavonic Balkan cultures as a whole. In modern mass culture, in which various media (radio, television, press, Internet portals) devote significant attention to religious and folk traditions, church and popular ideas about St. Cassian are delivered on February 29th. However, this does not make him a popular saint in the Balkans, neither in church or folk hypostases.

In Bulgaria, one of the versions of the Tale of Cassian and Nikola (St. Nicholas of Mira) was attested and relatively popularized at the beginning of the 20th century⁴ (published in 1914). This single entry was recorded in the village of Rosen, near the city of Tarnovo, from the *cherkovnata babichka* ("church old woman"; church housekeeper), meaning it had a "church source", in connection with St. Nicholas of Myra's day (December 6). The plot of the tale says that St. Cassian was a rich man (*chorbadzhia*) who asked God to celebrate his holiday not once every four years, but more often, like St. Nicholas, who is celebrated twice a year. The Lord ordered to call St. Nicholas, who at that time was helping a ship and the shipwrecks caught it in the storm. The saint saved them, but was late for the meeting and arrived wet and dirty. The Lord said to Cassian: 'Do you see how wet St. Nikola is? This moisture, water, and this struggle with winds and storms to save ships and people created the holidays, sacrifices, songs and celebrations for him, not me. Since you are just sitting on pillows and sofas,

³ See, for example Metropolitan Ilarion (Alfeev), D. V. Zaytsev, Ionut Aleksandre Tudorie. *Prepodobnyy Ioann Kassian i monasheskaya traditsiya Vostoka i Zapada* [Venerable Ioanna Cassian and monastery's tradition of East and West – in Russian], Moscow, Poznanie, 2017; Casiday, Augustine M.C., *Tradition and Theology in St. John Cassian* Oxford Early Christian Studies. Oxford, Oxford University Press, 2007; Simon John Mark Cashmore, *The Value of the Spirituality of John Cassian (c365–435) for Contemporary Christian Communities* [submitted in accordance with the requirements for the degree of Master of Theology in the subject Christian Spirituality at the University of South Africa. Supervisor: Professor C.E.T. Kourie, June 2014], Pretoria.

⁴ Dimitar Marinov, *Narodna vyara i religiozni narodni obichai* [Folk faith and religious folk rituals – in Bulgarian] Sofia, Izdatelstvo na Bulgarskata Akademia na naukite, 1994 (1914, 1981), p. 705.

in a fox fur coat and with a pipe in your hands, this holiday is enough for you.’ St. Cassian remained ashamed, and St. Nicholas flew back to the sea, where a new battle with the sea sibyl and her whirlwinds awaited him.”⁵

This tale, however, is practically unknown among Bulgarians as well as for the Serbs and the peoples of the former Yugoslavia. If they had heard about Cassian, then it was precisely as a Christian writer. The attempt of obtaining information about Cassian in Serbia (2021) at a scientific conference where most ethnologists and folklorists of the former Yugoslavia gathered, as well as consultations with colleagues by mail showed that Cassian is practically unknown (without special references) neither in canonical terms or in folk tradition.

In Greece St. Cassian is popular as “lazy”⁶; conversations with “ordinary people”, in Romania research demonstrated that he is actually unknown.

ST. JOHN CASSIAN IN ROMANIA

“There is another hidden treasure in Dobruja, but this year we will show it. In the past, Dobruja had greatness similar to Rome, Athens and Constantinople. We will raise the prestige of Dobruja by revealing all its unknown ancient values.”

Archbishop Theodosius (Constanza) ⁷

Although his low popularity among common believers in the Balkans, St. John Cassian holds a special place in the official level of the Romanian Orthodox Church due to his supposed origin in Scythia Minor, today’s Dobruja. This deposition is not generally recognized; Bulgarian sources – important in the context of this work – indicate his place of origin in Rome. Rome is also indicated in many other sources, as evidenced by the epithet of John Cassian the “Roman”, which was assigned to the saint. The historiography of Romania connects the Roman province of Dacia (the territory of the modern country) with the beginning of Christianity in the Roman Empire at the 2nd – 3rd centuries AD, and, in Romania (Dacia), noting a certain “reduction” of religiosity (due to the insufficiency of sources) and its revival (of religiosity) in the 10th century. Some hierarchs of the modern Romanian Orthodox Church, point to the apostolic origin of Romanian Christianity:

“Research in recent years has proven not only the existence of Christianity in Dobruja and in the lands on the North side of the Danube in the 4th – 5th centuries (an early Christian Basilica in Slăveni and a Christian Basilica in Suchedava), but also the active participation of the local church in Ecumenical Councils

⁵ Idem.

⁶ I’m very grateful to prof. Ksenia Klimova from Moscow State University, who gave me that important information.

⁷ Sinev, Kiril, priest, *Bulgarski sveshtenitsi vzeha uchastie v praznika na sv. Haralampy v Konstantsa*. [Bulgarian priests participated in the feast of St. Haralampus in Constanța] – *DVERI na pravoslaviето*, February 15, 2015 (<https://dveri.bg/uduxh>, last visited 29.10.2023).

(Theophilus of Gothic in Nicaea 325), in local councils (Sardica, 343), as well as in theological controversies of those times. In the 4th century in the Romanized Dacian Church, hierarchs (bishops of Tomis), theologians and church writers appeared, whose dignity and authority were recognized by the fathers of the Eastern and Western churches, like John Chrysostom, St. Basil the Great, who in the Dacian region is also a direct witness to what is happening with the Christian faith.

Also known are the participation of Scythian missionary monks in Christological disputes, which became the reason for the convening of the Fifth Ecumenical Council (Constantinople, 553), the calendar calculations of Dionysius the Younger, the translation of the Bible into Gothic made by (V) Ulfila and, above all, *the role of St. John Cassian in relations between the main centers of Christianity in the West and in the East. St. John Cassian was born in 365, into a family that lived near the mouth of the river Danube, in Dobruja. Later he became a monk and lived in Bethlehem and Egypt. He is a deacon with John Chrysostom in Constantinople and a priest in Antioch or Rome. In 416 he came to Marsilia (France), where he founded a famous monastery and where he died (blessedly died) in 435. Thanks to his works 'On the rules of cenobitic monasteries', 'Conversations of the Scythian fathers', 'On the Incarnation of Christ', St. John Cassian can be called the founder of ancient Romanian theology (emphasis added, E. A.)*⁸.

Despite the very warm relations between the Bulgarian and Romanian Orthodox Churches these statements, however, cause, albeit in the editor's footnotes, disagreement of the Bulgarian Church:

"This thesis reflects the starting point of modern Romanian historiography towards ancient church history in today's Romanian lands. It should be noted that from the 7th century, when Asparukh came to the Balkans⁹, Northern Dobruja becomes *Bulgarian territory, inhabited exclusively by Bulgarians* (italics here and below are mine, E. A.). This territory was transferred to Romania at the end of the 19th century, under the Berlin Treaty, which turns into the main problem of bilateral relations for a long time. This is not directly related to the topic of the article, but it needs to be clarified because of the official thesis of Romanian historians about some Romania before Romania and "about the beginning of Romanian theology in the 4th century". By the force of this logic, *we have much more reason to believe that St. John Cassian is one of the forerunners of "Bulgarian theology", which in the 9th century is already a fact and the mother of theology of all Slavic local churches*¹⁰ (Karavalchev 2017)¹¹.

⁸ Ion Bria, *Dictionar de Teologie Orthodoxă A–Z*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 384–400, apud Ivanov, Yavor, Румънското православно богословие, January 16, 2017 (<https://dveri.bg/wfr3k>, last visited 10.10.2023).

⁹ Khan Asparukh is considered the founder of the Bulgarian state (681).

¹⁰ Ventsislav Karavalchev, Bulgarian theologian, editor of the text of Ion Bria, *Romanian Orthodox Theology* apud Ivanov, Yavor, Румънското православно богословие, January 16, 2017 (<https://dveri.bg/wfr3k>, last visited 10.10.2023).

It should be noted that further comments by the Bulgarian editor of the Romanian text are of a clarifying nature in the same regard: in his opinion (and in agreement with Bulgarian historiography, as well), further Christian Romanian personalities and events are connected with Bulgaria (St. Nicodemus of Tismana is with Bulgarian origins, the legend of the master Manola is Bulgarian one, even the Romanic origin of the Romanians are doubted¹²). In the same regard, it should be noted that in the Romanian Orthodox (and church) environment the role of Slavic (in the Bulgarian interpretation Slavonic – Old Slavic language is defined as an Old Bulgarian) writing and liturgical culture, which, as is known, played a significant role in Romanian Christianity, is not emphasized (but is not denied).

Despite this quiet, undemonstrative debate, it is important that in the culture of the local Romanian population, St. Cassian, who, together with Andrew the First-Called, is officially considered the founder of Romanian Christianity, is practically unknown. At its turn, Bulgaria, also has its own claims to the saint. Of course, experts know about him; in the synodal environment, in Bucharest, there is a Church of St. Cassian and St. Vasily (in sector 4), but: “They don’t pray to St. Cassian”¹³. This situation (despite its place in historiography and the publication of the complete works of John Cassian in Romanian, which began several years ago) testifies for the lack of a religious profile of the saint (associated with help in difficult situations) and defines him rather as an enlightened, secular “church-forming” saint (cf. Cyril and Methodius in Bulgaria, who are “state-forming saints”)¹⁴.

The situation is somewhat different in Central Dobruja, in the village of Casian, where the “Cave of Cassian” and the monastery “St. John Cassian” are located. 74 Km away, there is also a cave assigned to St. Andrew and nearby of St. Philip. These places, according to local residents and tourists, are considered “the cradle of Romanian Orthodoxy.” Here, in connection with the discussion about the origin of Cassian, two theses (Thracian and Orthodox) are encountered – the presence of the ruins of the amphitheater in Casian gave rise to the hypothesis that the temple of Zeus Kasios existed in ancient times (Thracian times, according to one version). The cave contains rock inscriptions in Greek, which, however, are associated with Cassian. Both the cave (hard to access) and the monastery are visited not only by Romanian, but also by Bulgarian, Moldavian, Russian and other tourists more interested in archaeology, on the one hand, but also by Orthodox pilgrims, on the other.

¹¹ Here we will not enter the debate about the existence of a Romanian Church and theology in the mentioned period.

¹² Idem, footnotes 1–6.

¹³ Miruna-Maria Iftene, about 25 years old, PhD student, librarian of St. Synod of Romanian Orthodox Church, recorded by E/ A., 19. 5. 2022, Bucharest.

¹⁴ See Ekaterina.Anastasova, *Kiril I metodiy v Ukraina – ot Hazarskata misia do novite politicheski realnosti* [Cyril and Methodius in Ukraine – from Hazar’s Mission to the New Political Reality], in Anastasova, Ekaterina, Galina Lozanova, Stanoev, Stanoy (Eds.) *Praznikat na Kiril I Metodiy – prostranstva na Duha* [The Feast of Cyril and Mathodis – the Spaces of Spirituality – in Bulgarian], Sofia, 2015, p. 144–179.

Finally, some conclusions can be drawn:

1) The historical Cassian gains new popularity in modern religious Romanian historiography, turning him into one of the central figures of the “Romanian” saints, as part of the process of emancipating the church history of the country;

2) Cassian’s lack of miracles and magical powers inherent in saints’ figures – healing, help, etc., – determines his place among the enlighteners, “secular saints” who are not popular among the people. In this sense, the opposition Cassian – Nicholas the Wonderworker, inherent in traditional culture, is important.

The processes of “nationalization” of saints are associated with the development of nation states and churches. They become especially active during periods of geopolitical transformations. On the one hand, this contributes to the creation of new nuances in the interpretation of religious history in the period of post-atheism, and, on the other - it gives rise to new nationalist tendencies that give rise to new contradictions.

In this sense, it is interesting to turn to the “demonic” Cassian in the Eastern Slavic milieu, where his image is more than “wonderful”, and to trace his modern development.

DEMONIC CASSIAN

Kasyan (Касьян – russian dialect form, the saint in Russian is Cassian – Кассиан, church form), in the East Slavic folk traditions, is a demonic saint associated with evil forces. He is a guard of hell, imprisoned in hell, ugly in appearance - overgrown with black skin, with huge heavy eyelids that are raised by demons and eyelashes that are long to his knees. Under Kasyan’s sight, everything dies, people and animals get sick. Kasyan is oblique, lame, unmerciful, on his day it is better not to go out and not to let the cattle out. Those born on Kasyan’s day are unhappy. A sited above Bulgarian tale about Kasyan and Nikola is well known in various versions among the Eastern Slavs¹⁵.

There is a significant literature on the folk ideas of the Eastern Slavs about “demonic” St. Cassian. Various interpretations are associated with the search for the genesis of the character in Indo-European, Indo-Iranian, Caucasian, Slavic-Baltic, Celto-Slavic-Baltic-Iranian cultures¹⁶, and his study emphasize him as an embodiment of the calendar time turning point symbolizing the “time of transition” (dangerous period) from winter to spring. In the Balkans, these functions are performed by capricious, fickle and dangerous Baba Marta¹⁷.

¹⁵ SDES – *Slavyanskije drevnosti* [Slavic Antiquity. Ethnolinguistic Dictionary]. Tolstoy, Nikita (Ed.). Vol. 1–5, 1995–2012. Here vol. 2, 1999, p. 475–477.

¹⁶ For parallels with Gogol’s character Viy and other deities and demons, see Alexandr. *Eshe o nekotoryh parallelyah k goglevskomu Viyu*. [More about some parallels to Gogol’s Viy – in Russian], in Vikulova, Vera (Ed.) “N.V. Gogol’i tradicionnaya slavyanskaya kul’tura. Dvenadtsatye Gogolevskie chteniya. Novosibirsk, Dom N. V. Gogolya”, 2012, p.133–142.

¹⁷ Tatyana Agapkina, *Mithologichaskie osnovy slavyanskogo narodnogo kalendaria* [Mythological base of Slavic folk calendar], Moscow, Indrik, 2002, p. 41–42, 71.

The basis of folk ideas about Kassian (saint) is the folk etymology of the name of the saint: “Kasyan” (Касьян) means *oblique* (skewed, cross-eyed, drunk, scanty, devil, etc.), which (in combination with a number of other factors – folk phraseology, very popular legendary and fairy-tale narratives, parallels with other demonic characters, etc.) determines its demonological characteristics, determining the connection with the other world, on the one hand, and with mythological and axiological ideas about time, based on “dangerous” time, on the other hand.¹⁸

Regarding John Cassian, in Romania and Bulgaria, here we will be interested in his modern interpretations and place in modern culture. A quick glance of Kassian/Kasyan on social networks is enough to establish that demonological ideas about him occupy a significant place in the contemporary culture of East Slavs. Particularly curious is his role in the modern ideas regarding magical and magic and namely his connection with modern young witches. It should be noted that one of the few positive characteristics of Kasyan is associated with the idea about him being patron saint of girls. Parents pray to him to keep them pure and chaste. It is interesting that the ideas about the connection between Kasyan and young girls have received a new meaning in modern “magical culture”.

A lot of information about Kasyan and witches can be found on the website “Self-knowledge and magical¹⁹ (rituals, practices, training in magic, runic staves)”, where you can learn a lot about magical trends and conciliarity (church) witchcraft (!), as well as about the special “Porcha (Damage) Ritual”, associated with the saint. The site offers many services: master classes, web binaries on the problems of witchcraft, white magic and communication with dark forces, fortune telling, various magical directions, the basics of rune magic, spoilage, damage, etc.

The site is well designed but anonymous, since apart from the interesting-sounding names of authors and lecturers (Dmitry Arkhivator, Vestalka, Lakii), the abbreviation <https://sammag.org> (Саморазвитие и магия/Samorazvitie i magia – Self-development and Magic, in Russian) and the time zone, it is impossible to determine who the author of the forum is. The site is located on the free platform hpBB Limited (Free and Open-Source Forum Software), which was created in 2000, and it is located in London and operates in 54 languages (<https://ru.wikipedia.org/wiki/PhpBB>). It is obvious that such activities are carried out by educated people who understand modern communications. The article about Cassian also speaks of an excellent education (it can also be found on other forums, in the heading

¹⁸ There is a huge literature on issues related to the origin and characteristics of the “demonic,” as well as ideas about the “dangerous time”. For example, the already quoted SDES; Nikita Tolstoy, *Glaza I zrenie pokoynikov*, in Nikita Tolstoy, *Yazyk I narodnaya kul'tura: Ocherki po slavyanskoy mifologii I etnolingvistike*, Moscow, Indrik, 1995, p. 185–204; Svetlana Tolstaya, *Mir zhivyyh I mir mertvykh: formula sosushestvovaniya* [Word of living and world of dead: a formula of coexistence], in “Slavyanovedenie”, № 6, 2000, p. 14–20; Maria Yasinskaya, *Glaza I zrenie pokoynikov v yazyke I traditsionnoy kul'ture Slaviyan* [Eyes and vision of the dead in the language and traditional culture of Slaves], in “Slavyanovedenie”, № 6, 2014, p. 47–57.

¹⁹ See the “World of Mysticism” portal and many channels on YouTube, Telegram, Facebook, etc.

“Sobornoe” (Conciliarity)”, “On Kassian’s Eye” – <https://website.informer.com/mirmystic.com> – Портал мир мистики/Portal mir mistiki (Portal world of mysticism), https://dzen.ru/b/ZdVJdid_unPmvFMx, etc.).

The text on the forum about Kassian begins “with history and ethnography” and an icon of the saint, which very consistently collects data from scientific publications related to him (works by T.A. Agapkina, A.V. Gura, M.V. Yasinskaya, etc.), which are given almost literally. The most interesting fact is the “porcha ritual” (spoilage ritual) and the recommended methods of communicating with Kassian, which should give the witch an “evil eye” (<https://sammag.org/>):

“On Kasyanov’s Day, witches in the church perform various serious and simple rituals. The following ritual was given to young witches at the beginning of their training, so that between training and carrying out serious rituals, they would spoil people (small or large), thereby occupied with the work of demons, who were gradually handed over to them by their mentors. Prepare for the ceremony in advance. Usually, 7 days before the ceremony (i.e. February 22), the witches go to 2 different churches, in one of which they order Sorokoust (Forty days’ requiem) for the repose of Kassian (without mentioning that we are talking about Cassian the Roman), in the other Sorokoust for the health of Kassian (also without mentioning that we are talking about Cassian the Roman). When ordering services, the witch put one candle for Cassian - in the church where she ordered “for the repose” on the Eve, in the church where she ordered “for health” on the candlestick near the icon of Cassian (usually hanging near the exit). Moreover, if the icon of Cassian in the Temple is not on permanent display, the witch would light a candle to the image of Archangel Gabriel for Cassian’s health.

On February 29, the witch comes to the church where she ordered Cassian ‘for health’ in the period before the start of the liturgy.

2 large candles are bought – one is lit and placed on a candlestick near the icon of Cassian the Roman, to whom the main part of the service will be dedicated that day, the other is held lit in the hand during the service (later Kasyanov’s candle is taken with them for other needs). The incantation is read on St. Cassian’s Day 7 times: once at a crossroads, one of the roads of which leads to the church (the witch spins 3 times counterclockwise and reads the incantation); once before entering the church (the witch stands in front of the entrance to the church, reads the incantation in a whisper); once placing a candle in front of the icon of Cassian; once during the commemoration of the deaths; once during the remembrance of the living; once during the service in front of the Kassian icon; and once before taking communion (if the priest allows you to kiss the icon of Cassian before communion, the witch will do it).

If for the parishioners it is the body and blood of Christ, then for the witch it is the body and blood of Cassian. After each time the incantation is read, the witch bows and seals the incantation on herself with the sign of the cross (i.e., crosses herself).”

Incantation:

Christ hung on the cross, looked at the soldiers, saw demons
 He commemorated demons in the flesh with a fig tree, cursed them with a coffin
 The demon Kasyan stood under the cross, collecting the blood of Christ
 Blood fell on Kasyan's head, Kasyan's eye became dashing
 Kasyan began to walk around the world, breaking everything in his own way
 He looks at the fig tree, the fig tree withers
 Whom ever he looks at, he will cut down with death
 How Kasyan became a saint, went to heaven, and left his evil eye in the world
 The priests kept the eye of Kasyan, closed it into an icon
 Kasyan descends into the world and comes to the icon
 He will wrap the icon, the dashing eye will take away
 He walks around the world with a dashing eye and toils, trying to leave people
 The people are afraid of St. Kasyan, for which Kasyan is angry with the people
 Servant (name of girl) came to church, found the shutter of Kasyan's eye,
 She bowed at the feet of Saint Kasyan, and prayed to Kasyan for the sake of the dashing deed:
 "Saint Kasyan go to the icon, turn around the icon, find your eye
 And to me, Servant (name of the praying girl) give me your dashing eye for a while
 Lend Saint Kasyan to me Servant (name of girl) your grace,
 So that Servant (name of girl) can give the demons work to do
 Me Servant (name of girl) for you, Saint Kasyan, in the world of tormented suffering you harass people, to bless people with hoodoo (evil eye), to turn living things into decay".
 Saint Kasyan opened the icon, turned his dashing eye into an essence
 By that essence the Servant (name of girl) of Saint Kasyan to accept
 And Saint Kasyan to leave at Servant (the name of girl) a dashing eye for a period of time
 How me Servant (the name of girl) in the nature of Kasyan leave the church
 So as my Servant (name of girl) eye will not be blessed until the time of Kasyan
 Everlastingly, as everlastingly the will of St. Kasyan is upon me, Servant (name of girl). Amen. [Translation from Russian]

[Khristos na kreste visel, na soldat glyadel, besov uzrel
 besov vo ploti smokovnitsey pominal, grobom proklinal
 bes Kas'yan pod krestom stoyal, krov' Khristovu sobiral
 Krov' na glavu Kas'yana popala, oko Kas'yana likhim stalo
 Kas'yan po svetu stal gulyat', na svoi lad vse lomat'
 Na smokovnitsu glyanet, smokovnitsa zavyanet
 Na kogo posmotrit, togo smertiye ukosit
 Kak Kas'yan svyatym stal, v ray popal, oko likhoye vo miru ostavlyal
 Popy Kas'yanovo oko sokhranili, vo ikonu zatvorili
 Kas'yan vo mir niskhodit, ko ikone prikhodit
 Ikonu oberet, likhoye oko zaberet

Khodit s likhim okom po miru i mayetsya, lyudu ostavit' pytayetsya
 Lyud svyatogo Kas'yana boitsya, za chto Kas'yan na lyud gnevitsya
 Raba (imya rek) v tserkov' prishla, Kas'yanova oka zatvor nashla,
 Svyatomu Kas'yanu vo nogi poklonilas', dlya dela likhogo Kas'yanu
 pomolilas':
 «Svyatoy Kas'yan ko ikone soydi, ikonu oboroti, oko svoye naydi
 da menya Rabu (imya rek) svoim likhim okom na srok nadel
 Odolzhi svyatoy Kas'yan mne Rabe (imya rek) svoyu izvodnu blagodat',
 Chtoby mne Rabe (imya rek) besam rabotu urochnu davat'
 Mne Rabe (imya rek) za tebya svyatoy Kas'yan vo miru mayatoy stradat'
 Lyud izvodit', urokami blagoslovlyat', zhivoye vo tlen obrashchat'»
 Svyatoy Kas'yan ikonu otvoril, likhoye oko vo yestestvo oborotil
 Tem yestestvom Rabe (imya rek) svyatogo Kas'yana prinimat'
 A svyatomu Kas'yanu u Raby (imya rek) likhoye oko na srok ostavlyat'
 Kak mne Rabe (imya rek) vo yestetstve Kas'yana tserkov' pokidat'
 Tak moyemu Raby (imya rek) oku blagostnym do Kas'yanova sroku ne byvat'
 Prisno yesi, kak prisna volya Svyatogo Kas'yana na meni Rabe (imya rek)].
 Amin'.

If on the icon of Cassian there is a reliquary with particles of relics from the bones of St. Cassian the Roman, then when kissing the icon the witch will whisper: "From the relics to the body, for a dashing deed. Amen." The witch left the church without looking back and without crossing herself²⁰.

The above text suggests academic knowledge about the cult of the saint, folklore (incantation-prayer) and ritual actions associated with this genre. On the other hand, incantations against the evil eye²¹, assigned to Kasyan²², are aimed at acquiring "witchcraft power" and the "evil eye", which, among other things, is carried out in the church. The connection between witches, fortune tellers and the church is not unusual but usually involves a request for forgiveness of sins due to magical activities.

It is obvious that the above passage (like the entire content of the site) is a typical example of neo-pagan practices and ideas but associated not so much with the pagan, but with the magical, folklore, and Christian image of the world, which is embodied in the ideas about the unusual Saint Kassian. But unlike neopaganism, which is closely associated with nationalism and the desire to prove the uniqueness and antiquity of the nation (the so-called ethnic religions), *neo-magism*, a term that seems to me to be most appropriate in this case, uses the means of traditional folk culture and characters from different religions – in the case of Christianity. Unlike neo-paganism, neo-magism is based not on historical and linguistic

²⁰ <https://www.sammag.org/viewtopic.php?t=471>.

²¹ There are many examples of such prayer incantations available online; see, for example, <https://www.youtube.com/hashtag/молитваотсглаза>.

²² My colleague Professor Svetlana Koch (Odessa State University named after Mechnikov, Odessa) informed me about the relevance of such an incantation in modern Ukraine. I am very grateful for this information.

reconstructions, but on folklore and ethnography of traditional culture. There is no doubt that neo-magism, like neopaganism, can be referred to the new religious movements, but its nature and possible connections with nationalism require a further investigation.

Here, it is more important to note the polyvalence of the image of Cassian/Kasyan, which does not lose its relevance in the modern Balkan-Slavic context. Despite the ambivalence, both the canonical saint and the demon of the folk tradition obviously have significant potential for development in various strata of modern culture – both national-religious and neo-magical.

CĂUTAREA MAICII DOMNULUI SAU BASMUL LUI DUMNEZEU. TEXT, RITUAL ȘI FLEXIBILITATE GENERICĂ¹

LAURA JIGA ILIESCU

*„Mother of God's journey” or „The Tale of God”.
Between texts, rituals and narrative categories*

Based on a corpus of 48 Romanian variants of a narrative entitled The Tale of God, which iterate the theme of Mother of God in searching for Christ, together with the ritual events the text is involved in, the article identifies specific marks that point to its multiple generic appartenance: archaic prayer that embody apocryphal and hagiographic medieval legends, charm and fairy tale. Aspects of folk Marian theology, including the role of psychopomp agent assigned to Mother of God are also underlined.

Keywords: folk prayer, charm, fairy tale, rituals, Mother of God, vernacular religion, Romanian folklore.

Cuvinte cheie: rugăciune populară, descântec, basm, Maica Domnului, religie vernaculară, folclor românesc.

Prezența Maicii Domnului în incantațiile creștinilor nu este deloc un lucru neobișnuit: fie numele ei apare în formula finală a unui număr mare de descântece (*Descântecul de la mine/Leacul de la Maica Domnului*), fie ea este configurată ca personaj direct implicat în chiar actul curativ, în calitate de inițiator care învață descântătoarea ce are de făcut, ori în calitate de performer terapeut a cărui acțiune purifică victima de agenții patogeni. În astfel de cazuri întregul descântec este plasat de către oamenii care îl practică și cred în eficacitatea sa, sub puterea binefăcătoare a Maicii Domnului. Totodată, forța devoțiunii mariale contaminează astfel de descântece cu sensuri religioase vernaculare.

În categoria descântecelor narative, un corpus bine reprezentat în folclorul tradițional al românilor se coagulează în jurul unui scenariu care descrie victima mergând *pe cale, pe cărare*, spațiu liminal în care este atacată de entitățile agresive care îi perturbă starea de sănătate sau frumusețe; vaietele victimei sunt auzite doar de Maica Domnului care, miloasă, coboară din rai, purifică și restaurează benefic echilibrul ființei umane.

Dar în acest articol va fi vorba despre o situație oarecum opusă, în care Maica Domnului însăși este cea care merge pe drum plângând și lamentându-se. Întâlnește diferite personaje ce vor fi binecuvântate sau, dimpotrivă, vor deveni victime ale

¹ Cercetare realizată în cadrul proiectului Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, *Narațiuni despre reprezentări legendare fantastice. Reprezentări antropomorfe religioase creștine*.

autorității sale vindicative. Acest scenariu este specific structurii narative îndeobște cunoscute drept *Povestea lui Dumnezeu*, *Povestea lui Cristos*, *Căutarea Maicii Domnului*, *Rugăciunea Maicii Domnului*, mai rar *Descântectul Maicii Domnului*. Narațiunea, de factură multiepisodică al cărei eveniment major este reprezentat de Patimile lui Isus, iterează tema aproape universală a mamei în căutarea copilului dispărut (mai precis, dispărut din registrul acestei lumi), între aceste cadre cumulând numeroase legende din ciclul Vieții Maicii Domnului.

Analiza are la bază un corpus de 48 variante orale (înregistrate din toate regiunile României, majoritatea la sfârșit de secol al XIX-lea, iar câteva la final de secol al XX-lea și început de secol al XXI-lea, când amploarea circulației scăzuse deja). Dominant, persoanele de la care au fost culese sunt femei. 38 dintre variante sunt versificate, unele având în jur de 400 de versuri; cele în proză conțin, la rândul-le, fragmente versificate, caracteristică foarte posibil legată de interpretarea cântată a *Poveștii*.... drept colind. Stilul și corpusul lexical prezintă elemente ce apropie textul de creațiile cântărești clericale.

Spre deosebire de Evangheliile canonice, dintre care doar cea a lui Ioan exprimă explicit prezența Mariei la picioarele crucii răstignirii – „Lângă crucea lui Isus, stăteau mama Lui și sora mamei Lui, Maria, nevasta lui Cleopa, și Maria Magdalena (Ioan, 19:25–26) – textele la care mă voi referi actualizează o tradiție necanonică conform căreia ea nu a fost de față la eveniment, aflând ce se întâmplase doar pe parcursul propriei călătorii în căutarea Fiului. *Povestea lui Dumnezeu* recontextualizează legende hagiografice medievale și ipostaze portretistice ale Maicii Domnului, utile redactării unei tipologii așa cum este cea pe care o realizez în cadrul proiectului „Narațiuni despre reprezentări legendare fantastice. Reprezentări antropomorfe religioase creștine” derulat de Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”: pe drum fiind, ea binecuvântează fierarul (pentru că nu a făcut cuiele groase; îl binecuvântează chiar și atunci când a furat din fierul pus la dispoziție, astfel rezultând cuie mai subțiri), blestemă lemnarul (pentru că a făcut o cruce mare și grea sau cuie de lemn groase); de la acești martori direcți află despre evenimentul răstignirii. Întâlnește și binecuvântează broasca care, deși nu are rol de mesager – căci nu fusese implicată și nu știa despre Patimile lui Isus – o îmbărbătează cu propriul exemplu al maternității tragice (îi muriseră aproape toți copiii, cu excepția unuia) și o face să râdă. Binecuvântează salcia (pentru că plânge de mila mamei îndurerate și de suferințele Fiului), blestemă alunul, binecuvântează măgarul etc. Lacrimile ei căzute pe pământ se transformă etiologic în busuioc sau în mere de aur sau în albine. Câmpul înverzește sub pașii săi. Călătoria îi este marcată de durere, iar ea este ipostaziată în postură de bocitoare: *Tot plângând și văicărind./Fața albă zgâriind./Și păr galben despletind (depărând)*². Unele variante o înfățișează într-atât de disperată încât intenționează să-și pună capăt zilelor, dar natura se opune acestei intenții care i-ar fi maculat statutul (urcă pe un munte ascuțit ca o

² Simion Florea Marian, *Legendele Maicii Domnului. Studiu folcloristic de...*, ediție îngrijită de Ileana Benga și Bogdan Neagota, postfață de Rosa Del Conte, editura ECCO, Cluj-Napoca, 2003 (ediția princeps 1904), p. 123.

smicea de cuțit cu gând să-și străpungă inima – posibil nucleu narativ legat de imaginea iconografică a Mariei străpunsă de cele șapte săgeți –, însă muntele devine ceară care se topește și care se solidifică, apoi, în aur; vrea să se arunce în mare, dar apa fie se despică, fie intră în pământ și ea nu se poate îneca etc). La capătul călătoriei ajunge la curtea lui Pilat – în unele variante este vorba despre Ierusalim –, unde lovește poarta cu piciorul stâng, dar poarta rămâne închisă; lovește cu piciorul drept și poarta se deschide. Îl găsește pe Isus pe cruce, urmând un dialog care prezintă similitudini de conținut, lexicale și stilistice cu dialogul versificat încorporat de o altă legendă apocrifă faimoasă și cu amplă circulație deopotrivă orală și scrisă, anume *Visul Maicii Domnului*: Dumnezeu Fiul îi relevă Mariei motivul sacrificiului de Sine, anume salvarea omenirii și a lumii în general. Zece variante conțin un detaliu important pentru înțelegerea manierei populare de interpretare a doctrinelor teologice mariale, anume posibilitatea intrării Maicii Domnului în rai cu trupul: Isus crucificat râde mirat văzând-o acolo unde este El de fapt, adică unde *pasăre măiastră/Pe aici nu e harnică/Cu penele ei să ajungă/Și tu cu trupul ai ajuns/Și aicea ai pătruns*³.

Pentru o mai clară introducere în tema articolului, am redat în tabelul de mai jos una dintre variantele de bază ale textului (coloana din stânga), adăugând, în coloanele din dreapta redactate cu caractere italice, detalii semnificative extrase din alte variante, așa încât să permitem o mai amplă incursiune în întreg corpusul supus analizei.

Era odată un om mare	<i>S-o luat Sântă Măria mare</i>
Și a luat un topor mare	
Și a mers la pădurea mare/ Și a tăiat un lemn mare	
Și a făcut o mănăstire mare.	
În altarul cel mai mic/ Șade Sfântă Măria mică,/	
În altarul cel mai mare/ Șade Sântă Măria Mare.	
Și cetește/ Procetește,	
Pe toți fiii adeverește	
Numai pe unul, fiul său,/ Pe fiul lui Dumnezeu,	
Nu-l poate ceti/ Și adeveri.	
Văzând ea că nu-l cetește	
Și că nu-l adeverește	<i>Dar ea pe fiul său/Și al lui Dumnezeu,/Domnul cerului/Și al pământului,/Nu l-o văzut,/Ci o văzut pe Ion/Sânt Ion/Nănașul lui Dumnezeu/Și a fiului său,/Și l-a întrebat:</i> <i>– Ioane,/Sânt Ioane!/N-ai văzut,/N-ai auzit/De finul tău,/De fiul meu/Și al lui Dumnezeu? Domnul cerului/Și al pământului./Că eu oricât l-am cătat,/Nicăieri nu l-am aflat.</i> <i>– De văzut nu l-am văzut/De auzit/Am auzit/Că jidovii/Păgânii/L-au prins și l-au chinuit/Și apoi l-au răstignit/Lângă poarta lui Pilat/Pe o cruce mare de brad./Maica Domnului (...)/Cum l-o auzit/tare s-o scârbit/Și s-o luat/Și-o plecat/Hăulind/Dăulind,/Mânele frângând,/Fața alba zgâriind/Din ochi negri lăcrimând,/De la inimă oftând,/Pe cărare mergând,/Pe Domnul Christos cătând</i>

³ Idem, p. 186.

S-a luat și s-a pornit/ Pe un deal mare ascuțit,		
Ca o smice de cuțit,/ Tot plângând și tânguind		
Din ochi negri lăcrimând/ Fața alba zgâriind		
Și păr galben despletind,/ Pe fiul său căutând.	Și pe câmp ea cum mergea,/Toiag în mâni sprijinea/Fânațele înverzea,/ Păsările glăsuia,/Lacrimile-o năpădea/Șuroiu pe jos curgea,/Mere de aur să făcea.	
Și s-a dus și s-a tot dus/ Pân ce soarele a apus	Și a ajuns/La Piatra izbăvească,/Viața ca să își sfârșească,/Mai mult să nu mai trăiască./Iară Piatra izbăvească,/Cum a văzut ce voiește/Și de ce se pregătește./Pe loc s-a topit ca ceara/Și mi s-a sleit ca ghiața (aurul)/Nu-și putu face seama	
Și mergând s-a întâlnit/ Cu un meșter de lemn vestit		
[Urmează cele trei întâlniri, cu meșterul de lemn, cu fierarul și cu broasca]		
Și s-o dus și s-o tot dus		
Până ce la urmă a ajuns/La poarta lui Iordan	Până la Pilat din Pont	Din târgul Rusalimului
Și a dat cu piciorul stâng/Și nu i s-o deschis poarta		
Și a dat cu piciorul drept,/Și îndată s-a deschis poarta		
Și ea înuntru cum a intrat,/De fiul său a și dat	[înăuntru cum a intrat] Domnul sfânt a învins/Și înviind a râs: – Pasăre măiastră/Pe aici n-o ajuns,/Nici suflet de om pământean/Aici n-o pătruns,/Dar tu, Maica mea iubită,/Văd că singură ai venit,/Cu sufletul tău./Și cu trupul tău.	
Chinuit/Și răstignit.		
Și de dânsul cum a dat,/Deauna a și întrebat:		
– O fiule,/Iubitule!/ Da cum de te-ai dat,/Cum te-ai lăsat		
De te-au prins câinii/Păgânii/ Și te-au chinuit/Și te-au răstignit?		
– O, maica mea,/Iubita mea!/ Eu nu m-am dat,/Nu m-am lăsat		
Nici pentru mine,/Nici pentru tine	Dar de când m-au chinut/Și de când m-au răstignit,/Izvoarele izvorăsc,/Câmpurile otăvesc,/(...)/Mamele de prunci grijesc,/Vacile caută de viței/Și oile caută de miei.	
Ci eu m-am dat/Și m-am lăsat		
Pentru toată lumea (...).		

Cu excepția variantelor colind, structura compozițională a tuturor celorlalte conține o formulă de încheiere prin care se afirmă finalitatea soteriologică a rostirii/cântării *Poveștii*... în condiții temporale specifice. „Și cine o stat/De o ascultat/ Și o învățat/Aceste cuvinte/Și le va zice/Sara culcându-se/Dimineața sculându-se/La săptămână./La lună/ La jumătate de an/Și la un an/ Pe acela/L-oi lua/De mâna dreaptă/ Și l-oi duce/Pe cărarea dreaptă/La case/Luminoase/La mese întinse/La făclii aprinse/La pahare pline/ La cuvinte bune/ Unde se odihnesc dreptii./ Dar cine le-a ști/ Și nu le va zice/ Sara culcându-se,/ Dimineața sculându-se/ Și pe obraz spălându-se,/ La săptămână./La lună/Și la un an/ Pe acela/L-oi lua/De mâna stângă/ Și l-oi duce/Pe cărarea strâmbă/ La case/Întunecoase/

La mese neîntinse/ Și la făclii stinse/ La pahare deșerte/La tartar de frig/ Unde viermele nu doarme,/ Acolo în veci să trăiască,/ Acolo să vecuiască”⁴.

Narațiunea poate fi integrată filiațiilor bizantine ale *Bocetului Fecioarei Maria*, poem medieval versificat ne-ecclesiastic cu posibilă origine cărturărească⁵, pe de o parte, și cu reprezentațiile dramatice pascale ale Pasiunilor, la rândul lor în relație de continuitate cu Gesta grecească Pilat B (bazată pe Evanghelia apocrifă a lui Nicodim), compusă „nu mai târziu de secolul al V-lea, în care apar deja multe dintre principalele episoade ale *Bocetului* de mai târziu: Ioan o anunță pe Maria despre chinurile lui Cristos; ei decid ca Fecioara să meargă împreună cu celelalte Marii în căutarea Lui⁶; Fecioara bocește și îndeamnă ceilalți oameni să plângă alături de ea; îl vede pe Isus pe cruce și imploră să moară alături de El (...); se lamentează că nu mai poate vedea fața lui Cristos încă odată și cere femeilor să plângă împreună cu ea”⁷. Variantele textului românesc, în forma în care au ajuns la noi, o arată pe Maica Domnului mergând singură pe drumul căutării și nu conțin nici un fel de bocet atribuit acesteia, care, în schimb, este portretizată în posturi specifice bocitoarelor

La nivel epic, similarități importante între *Căutarea Maicii Domnului* și imnurile homerice dedicate Demetrei și Persefona, posibil transmise indirect tot pe canale bizantine, au fost identificate de Andrei Timotin⁸: disperarea Demetrei la dispariția fiicei sale și căutarea; întâlniri cu diverse personaje, printre care unul care îi provoacă râsul mamei îndurerate; găsirea copilului, în cele din urmă și ieșirea lui din lumea umbrelor/morților. Aceștia le putem adăuga imaginea, menționată deja, a Mariei sub ale cărei lacrimi câmpul se usucă, dar sub ai cărei pași, înverzește.

Deși foarte importantă, cheștiunea filiațiilor narațiunilor despre Maica Domnului (sau o mamă, inclusiv Măicuța Bătrână mioritică) în căutarea fiului dispărut depășește tema articolului de față, al cărei interes se îndreaptă spre o altă problematică, anume apartenența generică multiplă a Poveștii lui Dumnezeu.

Nu doar existența părții finale, ci și structuri verbale specifice, imagini, formule și performări ritualizate îi conferă acestui text atribute (și atribuții) incantatorii actualizate prin caracterul său de rugăciune populară și de descântec, în egală măsură. Acești indicatori sunt identificați și analizați în continuare, unul câte unul.

⁴ Marian, *op. cit.*, p. 120.

⁵ Effie Karpodini-Dimitriadi, *Virgin Mary's lamentations songs on Holy Thursday*, în „Paradosi (Traditio)”, March–April, 1977, p. 100.

⁶ Multe dintre variantele *Poveștii lui Dumnezeu* menționează Sfânta Maria mare, Sfânta Maria mică, Maica Preceasta la începutul textului, fără a fi foarte clar dacă este vorba despre cele trei Marii, sau despre o antropomorfizare a zilelor dedicate, în calendarul religios, diverselor episoade din viața Maicii Domnului. În orice caz pe drum, în căutarea lui Christos, pleacă doar Maria, Maica Domnului.

⁷ Neil C. Brooks, *The Lamentations of Mary in the Frankfurt Group of Passion Plays*, în „The Journal of Germanic Philology”, vol 3, nr. 4, p. 415.

⁸ Andrei Timotin, *Tradiția epici sud-este europeană. 1. Carmina pastoralia; 2. Legende de Maicii Domnului*, în „Archaeus. Studii de istorie a religiilor”, nr. 3, fasc. 2, București, 1999, p. 91–92.

OCURENȚE TEXTUALE INTERGENERICE

În primul rând, am detectat formule și tipare verbale călătore înre categorii generice distincte: prezența unei asemenea formule într-un anume text ce se încadrează dominant unei specii anume induce, cel puțin evocativ, trăsături, semnificații și funcții în mod convențional atribuite celorlalte categorii generice în care respectiva structură verbală poate fi contextualizată. Acest mecanism, pe care îl numesc inter-textualitate intergenerică are consecințe asupra semnificațiilor *Poveștii lui Dumnezeu* înseși. Următoarele două exemple sunt ilustrative.

1) *A fost odată un om mare/Cu toporu mare/Și s-o dus în pădurea mare*. Acest incipit aproape generalizat pentru toate variantele *Poveștii lui Dumnezeu*, cu mici variații, se regăsește în unele descântece terapeutice și protectoare: *Plecat-a un om mare/La pădurea mare/Cu toporul mare,/Să facă plug mare*⁹. Am citat dintr-un descântec de *brâncă*, a cărui continuare urmează un alt scenariu narativ decât cel al Căutării Maicii Domnului, dar plasarea formulei la începutul acestuia din urmă induce interferențe mutuale referitoare la apartenența generică a celor două texte, implicat a sensurilor rituale atribuite statutului lor: descântecul este investit de către cei care îl rostesc sau îl ascultă cu puterea numinoasă a *Poveștii lui Dumnezeu* și cu autoritatea personajelor acestuia, iar *Povestea...* este, la rândul ei, atrasă în categoria descântecelor terapeutice.

2) *Și a făcut o biserică mare/Cu nouă uși,/Cu nouă altare*. Sanctuare asemănătoare sunt descrise în colinde, drept spațiu fondator al erei creștine marcat de prezența Maicii Domnului: *Mănăstire cu nouă altare/Cu ușile spre mare (...). La altarul cel mai mare/Slujba sfântă cine-o cântă?/Cântă-un zău și-un Dumnezeu./Dar de ascultat cine-o ascultă?/Dar ascultă Maica Sfântă/C-un fiuț micuț pe brațe*¹⁰. Într-adevăr, variante ale Căutării Maicii Domnului sunt interpretate de Crăciun.

SIMILITUDINI RITUALE EXTRATEXTUALE: LECTURA DIVINATORIE

În al doilea rând, *Povestea lui Dumnezeu* conține secvențe ce rezonază la nivelul scenariului și a finalităților cu rituri de graniță, care, prin efectul preconizat ar putea intra în sfera magică, dar care aparțin în egală măsură religiozității vernaculare.

Ipostaza Fecioarei Maria de cititoare într-un spațiu consacrat (Templul) este una dintre cele mai vechi reprezentări iconografice ale scenei Bunevestiri, care, începând cu secolul al XIII-lea înlocuiește, treptat, în Vestul Europei, imaginea cu

⁹ Artur Gorovei, *Descântecele românilor*, în „Folclor și folcloristică” editat de Sergiu Moraru, Editura Hyperion, Chișinău, 1990 (ediția princeps 1931), p. 257.

¹⁰ Alexandru Viciu, *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun și credințe populare cu adnotațiuni și glosar*, Academia Română, București, 1913, p. 54.

ea torcând atunci când a venit Arhanghelul Gabriel. Dar în creștinătatea orientală s-au păstrat ambele posturi¹¹.

În calitate de mare preoteasă și de mamă a Bisericii creștine, idee familiară creștinătății ortodoxe, așa cum a demonstrat Sabina Ispas¹², ipostaza Mariei care oficiază serviciul religios într-un sanctuar cu nouă altare se regăsește, din nou, în colinde: „Colo-n șesul cel frumos/Este o dalbă mănăstire/Cu 9 altare/Slujba sfântă cine-o cântă?/Cânt-o, cântă/Maica sfântă”¹³. Putem presupune că ea cântă după o carte, posibil Evanghelia. Dar evenimentul lecturii, așa cum este prezentat în *Povestea lui Dumnezeu* nu este liturgic, ci, prin scopul și caracterul său neîntrerupt (*citește și procitește*), aproape extatic, care presupune acces spre alte dimensiuni ale spațiului și timpului decât cele în care are loc actul propriu-zis al cititului, dar și prin finalitatea preconizată, are calitate divinatorie și presupune pregătiri rituale: „Maica sfântă preacurată/Dimineața s-a sculat,/Fața albă a spălat/Păr galben a pieptănat,/Lui Dumnezeu s-a închinat,/În mănăstire a intrat,/Carte în mână a luat/Și a cătat în carte,/Și a cătat în parte/Să vadă pe fiul său/Pe fiul lui Dumnezeu./Și a văzut toate gujuliile/Și toate gângăniile/Dar din omenime/N-a văzut pe nime,/Numai pe Ion,/Pe Sânt Ion,/Nănașul lui Dumnezeu/Și cumătrul său” (Marian, 2003, 121)

Deși aici actul de divinație eșuează – ea nu îl vede în carte pe Isus și pleacă să îl caute –, precondiție a desfășurării narrative (conform funcțiilor stabilite de Vladimir Propp), Maica Domnului rămâne o posesoare a abilității clarvăzătoare prin medierea lecturii rituale, așa cum este prezentată într-un grup de descântece în care vigilența ei vizuală se îndreaptă către agenții malefici ce trebuie exorcizați. „De toate bolile. Ustur mare și Maica Precista/Pe-un jii de deal,/Cată-n carte,/Cată-n parte/Cată-n toate părțile,/Unde a vedea/Nouă strigoaice/Cu nouă țânci răi (...)”¹⁴ (înregistrat în Moldova).

Efectele combinate ale intertextualității și rezonanței rituale extratextuale întăresc predispoziția pentru fluiditate inter-generică atribuită *Poveștii lui Dumnezeu*. Spre exemplu, o incantație terapeutică al cărei incipit îi menționează pe sfinții doctori fără de arginți Cosma și Damian, constă într-o reiterare deopotrivă a formulei de început a *Poveștii...* și a fragmentului său divinatoriu. „Amin, amin,/Cosma de amin (alterare a numelui Damian, n.n.L.J.I.);/Vracii Domnului,/Descântecu Sfintei Mării (sic!) (...) /O plecat un om mare,/Cu săcure mare,/Într-o pădure mare,/Cu nouă ferești,/Cu nouă ferestuici,/Cu nouă zăbrele,/Cu nouă zăbreluici,/Cu nouă uși,/Cu nouă ușițe,/Cu nouă altare,/Cu nouă altărele;/Sfânta Măria/Maica Domnului sosia,/Și în biserică se băga,/Pe scaun de aur ședea,/La masă de aur se așeza,/Carte mare de aur găsia,/Carte mijlocie de aur

¹¹ Florentina Badalanova Geller, *The Spinning Mary. Towards the Iconology of the Annunciation*, în „Cosmos” volum 20, 2004, p. 217.

¹² Sabina Ispas, *Maria – maică a întregii umanități, în sens ontologic*, în Constantin Brăiloiu, Sabina Ispas, „Sub aripa cerului. Comentarii etnologice asupra colindei și colindatului”, Editura Enciclopedică, București, 1998, p. 117.

¹³ Viciu, *op. cit.*, p. 39.

¹⁴ Gorovei, *op. cit.*, p. 250.

găsia,/Carte mică de aur găsia,/Maica Domnului în cărțile de aur căuta,/Și toți sfinții Domnului găsia,/Care în ce parte de pământ era./Numai de drag fiul ei/Și al nostru nu-l găsia,/Și ea pleca,/Plângea/Și suspina/Cum plâng izvoarele de apă;/Pornia,/Unde pășia/Câmpu-nverzia”¹⁵. Episodul Patimilor lipsește în această variantă explicit numită descântec, accentul fiind pe proprietățile curative ale apei direct legate de puterea generatoare benefic a Maicii Domnului, putere care, prin analogie, se răsfrânge asupra bolnavului și restabilește starea de sănătate și vitalitatea.

Toposul textual al bibliomanției se articulează cu funcțiile divinatorii ale însuși actului rostirii cu glas tare a *Poveștii lui Dumnezeu*. „Cuvintele acestei variante se rostesc de către unul care le știe de-a rostul, la patul unui morbos de moarte. Dacă recitatorul se împiedică ori greșește, atunci se crede că bolnavul moare, iar dacă recitează curgător, atunci se crede că se va însănătoși”¹⁶ (este vorba despre o variantă culeasă din Banat). O asemenea situație are calități a ceea ce am numit „performanție”, prin combinarea termenului „performare” cu sufixul „mancie” (divinație)¹⁷.

CARACTERUL PERFORMATIV AL POVEȘTII LUI DUMNEZEU

Prezența formulei de încheiere induce noi convergențe generice și plasează *Povestea...* în categoria „rugăciunii arhaice”, în terminologia propusă de Zsuzsanna Erdélyi¹⁸, unde termenul „arhaic” este explicat prin originea structurii devoționale în literatura religioasă apocrifă a Europei medievale. Neagreate de Biserica oficială datorită caracterului apocrif și a potențialului magic, mecanicist al manipulării textului a cărui performare (prin recitare, copiere sau deținere) cerută chiar de formulele finale ar fi garantat beneficii diverse, dar mai mult sau mai puțin tolerate de preoți locali (uneori chiar de reprezentanți ai ierarhie ecleziastice) până în timpurile moderne, astfel de structuri au fost parte componentă importantă a practicilor devoționale ale religiozității vernaculare. Unități relativ autonome față de conținutul componente narative a textului, formulele finale creează ceea ce Haralampos Passalis identifica drept un spațiu fluid între narațiune și contextul propriu-zis performativ¹⁹, un pasaj prin care textul intră în relații de contiguitate cu procesele de reiterare și activare a sa,

¹⁵ Gorovei, *op. cit.*, p. 286–287.

¹⁶ Marian, *op. cit.*, p. 250.

¹⁷ Laura Jiga Iliescu, *The „Dream of the Mother of God” and its oral-written performances. With examples from early modern and contemporary Romanian tradition*, în Eleonora Cianci și Nicolas Wolf (editori), „The Language of Magic”, Editioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, p. 152.

¹⁸ Apud. James Kapalo, *Genre and Authority in the Scholarly Construction of Charm and Prayer: a view from the margins*, în „Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming”, nr.1, 2011, p. 85–86.

¹⁹ Haralampos Passalis, *Myth and Greek Narrative Charms: Analofy and Fluidity*, în „Oral Charms in Structural and Comparative Lights” edited by T. Mikhailova, J. Roper, A.L. Toporkov, D.S. Nikolayev, Probel, Moscow, p. 49.

formulele finale reclamă chiar punerea textului în act, performarea sa prin rostire, copiere sau purtare drept talisman²⁰.

La nivel retoric, nici partea narativă a textelor ce intră în categoria „rugăciunilor arhaice” populare, nici formulele ca atare nu conțin structuri verbale ce exprimă cereri sau rugăminți adresate direct instanței divine, așa cum se întâmplă în cazul rugăciunii consacrate. Dimpotrivă, formulele finale ale rugăciunilor de sorginte apocrifă verbalizează consecințele pozitive sau negative condiționate de performarea sau, dimpotrivă, de nerespectarea cererii de performare a textului.

Față de alte texte ale acestei categorii – *Legenda Duminicii (Epistola căzută din cer)* sau *Visul Maicii Domnului*, bine reprezentate în cultura română – în cazul cărora formulele finale, cumulative și deschise, pot migra de la un text la altul în special datorită faptului că beneficiile recitării, copierii, deținerii sunt asemănătoare (protecție față de dușmani, calamități, moarte năprasnică, iertarea păcatelor), indiferent de conținutul textului căruia îi sunt atașate, în cazul *Poveștii lui Cristos* formula finală este unitară, mult mai puțin predispusă spre dezvoltări, și se referă la rolul psihopomp atribuit Maicii Domnului, rol mediat și condiționat de însăși performarea rituală a structurii verbale în condiții specifice de puritate și de cadre temporale.

Pot fi identificate posibile legături intrinseci între cele două părți ale *Rugăciunii /Descântecului Maicii Domnului*?

Să ne reamintim formula: „Și cine o stat/De o ascultat/ Și o învățat/Aceste cuvinte/Și le va zice/Sara culcându-se/Dimineța sculându-se/ La săptămână,/ La lună/ La jumătate de an/Și la un an/ Pe acela/L-oi lua/De mâna dreaptă/ Și l-oi duce/Pe cărarea dreaptă/La case/Luminoase/ La mese întinse/ La făclii aprinse/ La pahare pline/ La cuvinte bune/ Unde se odihnesc dreptii./ Dar cine le-a ști/ Și nu le va zice/ Sara culcându-se./ Dimineța sculându-se/ Și pe obraz spălându-se,/La săptămână,/La lună/Și la un an/ Pe acela/L-oi lua/De mâna stângă/ Și l-oi duce/Pe cărarea strâmbă/ La case/Întunecoase,/ La mese neîntinse/ Și la făclii stinse/ La pahare deșerte/La tartar de frig/ Unde viermele nu doarme,/ Acolo în veci să trăiască,/ Acolo să vecuiască²¹.

Este semnificativă coincidența verbalizării formalizate a spațiului salvării drept spațiu al luminii și comunicării prin comensualitate între *Rugăciunea Maicii Domnului* și cântecul ritual funerar *Al Drumului* în care sufletul călător este îndreptat spre aceleași *mese întinse,/cu făclii aprinse,/cu pahare pline* etc.

Asemenea coincidență contaminează *Povestea lui Dumnezeu* cu semnificații funerare și reafirmă, indirect, rolul de agent psihopomp atribuit Maicii Domnului. În sensul acesta este relevant de observat corespondența între femeile care bocesc și interpretează cântecul *Drumului* în cadrele ceremonialului funerar, aceleași femei care rostesc sau poate cântă *Povestea lui Dumnezeu*, pe de o parte, și postura de bocitoare a Maicii Domnului înseși, la rândul său călătoare din registrul lumii mundane în cel mitic al lumii de dincolo, precum sufletul

²⁰ Jiga Iliescu, *op. cit.*, p. 145.

²¹ Marian, *op. cit.*, p. 120.

dalbului de pribeag. În special acele variante în care Maica Domnului este arătată intrând în rai împreună cu Fiul său sunt relevante în acest sens. Prin urmare, rolul psihopomp al Maicii Domnului, care încorporează astfel toate femeile participante active al ritualul funerar, este reafirmat și, nu în ultimul rând, se realizează joncțiunea între componenta narativă și formula finală a *Poveștii*.... Vorbind despre tradiția kareliană a călătoriei Maicii Domnului în căutarea lui Cristos, Lotte Tarkka semnală o situație similară. „Căutarea Fecioarei după Fiul său este singurul exemplu în tradiția epică [finlandeză, n.n.L.J.I.] a călătoriei unei femei în lumea de dincolo”²².

A SPUNE POVESTEA LUI DUMNEZEU

Față de celelalte texte de sorginte apocrifă a căror parte finală verbalizează cerința copierii acestora, anume *Legenda Duminicii* și *Visul Maicii Domnului*, ambele având un corespondent scris atestat în secolul al XVI-lea, respectiv al XVII-lea, *Povestea lui Dumnezeu* ne este cunoscută doar prin variante orale. Implicit, formula sa finală nu conține îndemnurile spre copiere sau păstrare drept garanții ale eficacității sale²³. Ceea ce se cere este ca povestea să fie spusă, fie în solitudine, fie pentru a fi ascultată, deopotrivă de oameni și de instanțe ale sacralității. Iar spunerea poveștii presupune și spunerea formulei finale, căreia, astfel, îi este validată, prin puterea incantatorie a cuvântului, utilitatea.

Nu toate finalitățile atribuite rostirii ritualizate a *Poveștii*... sunt conținute în formula finală, ci au fost înregistrate dezvoltări autonome, ale căror rațiuni ne rămân doar intuite. Spre exemplu, „poporul român din Maramureș (...) crede și spune că păcurarul care va zice această poveste în toată seara și în toată dimineața, de când se mârlesc oile și până ce fată²⁴, între mieluți va avea unul năzdrăvan, care va umbla tot în fruntea oilor. E de însemnat însă că pe mielul năzdrăvan îl va cunoaște singur numai păcurarul care a zis rugăciunea, adică *Povestea Maicii Precista*. Mielul acela va spune păcurarului câte primejdii vor trece în acel an peste oi și alte lucruri îi spune, dar numai la cântători în noaptea de Crăciun și de Paști”²⁵. O credință similară înregistrată în zona Brăilei: „dacă cineva spune fără întrerupere *Povestea lui Dumnezeu* timp de 40 de zile, în fiecare seară, una dintre oile sale va fâta doi miei cu lâna de aur”²⁶. Raporturile, profunde, între Căutarea Maicii Domnului și căutarea Măicuței

²² Elina Vuola, *The Virgin Mary across Cultures. Devotion among Costa Rican Catholic and Finnish Orthodox Women*, Routledge, London and New York, 2019, p. 149,

²³ Aceasta nu înseamnă că, în mediile populare, ea nu a fost și scrisă, cel puțin din rațiuni mnemotehnice, dar nu cunosc situații în care suportul scris al textului ar fi investit cu valoare de amuletă, precum în celelalte două cazuri menționate.

²⁴ Este remarcabilă coincidența acestei perioade cu Postul Paștelui.

²⁵ Marian, *op. cit.*, p. 267–268.

²⁶ Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, Editura Minerva, București, 1981, p. 140.

bătrâne, a colindului, baladei Miorița, *Povestea lui Dumnezeu* în relația cu prezența unei oi oraculare, pot constitui tema unui studiu autonom, care depășește, însă, tema prezentului articol.

În ceea ce privește condiția maternității, comună Maicii Domnului și celei care zice *Povestea...* în condiții rituale cu finalitate numinoasă, Simion Florea Marian consemnează statutul de femeie însărcinată a povestitoarei și, în aceste condiții, premise ale nașterii miraculoase: „asemenea va face și acea muiere fiu năzdrăvan, care va zice povestea aceasta cu inima curată, ca să fie primită”²⁷. Tot în orizontul maternității sunt plasate efectele rostirii textului de către femeile explicit menționate drept categorie dominantă căreia i se adresează formula finală a *Rugăciunii Maicii Domnului*, precum într-una dintre variantele în care cerința rostirii înseși este autorizată de Maica Domnului: „Maica Sfântă (...). Oamenilor un sfat le-a dat,/Că cine a zice povestea ei,/Mai ales dintre femei,/Cu mult bine le-a răsplăti,/De multe rele le-o mântui,/Și pruncii lor cu noroc vor fi,/Pe Maica Sfântă de o vor pomeni/Sara culcându-se/Dimineața sculându-se./De mâna dreaptă îi va lua”²⁸ etc.

Am identificat, în cultura română, prea puține coordonate suplimentare a cadrelor ritualizate de performare a textului *Căutarea Maicii Domnului*. Atestarea, în tradiția greacă modernă a obiceiului femeilor de a cânta *Bocetului Fecioarei Maria* în Vinerea Mare – dată în perfectă rezonanță cu expunerea patimilor răstignirii – nu am regăsit-o la noi, deși cele două texte prezintă elemente comune (călătoria, binecuvântarea respectiv blestemarea fierarului și lemnarului) și, în ambele cazuri, femeile sunt actanții principali ai transmiterii textului. Totuși, între cele două versiuni, română și greacă, una dintre diferențele fundamentale este dată de absența în variantele românești a unui bocet propriu-zis inserat în componența narațiunii. Pe de altă parte, secvența lecturii divinatorii lipsește din textul grec. O posibilă pistă pentru cercetări ulterioare este reprezentată de așa numitul Post al Maicii Domnului (care nu se confundă cu perioada celor două săptămâni dinainte de Sfânta Maria Mare) integrat Postului Paștelui, ale cărui jalonări temporare, numărate aritmetic, amintesc de prescripțiile formulei finale a *Căutării*: „acest post dacă se păzește, se crede că aduce împlinirea tuturor dorințelor. Fără a fi mândros pe cineva sau supărat pentru vreun lucru, gospodarul, și mai ales gospodina, începe să postească ziua de luni (este vorba de prima luni din Postul Paștelui, n.n.L.J.I.) toată ziua, până a doua zi dimineață. În săptămâna următoare se postește ziua de marți, și tot astfel mai departe, zilele următoare, în curgere de șapte săptămâni (se acoperă, astfel, întreaga durată a postului pascal, n.n.L.J.I.). Candela, în tot timpul acesta, trebuie să ardă fără curmare. Unii oameni totuși mănâncă puțină pâine și beau apă”²⁹. Este insuficient pentru a presupune că în această perioadă se rostea/cânta rugăciunea *Poveștii lui Dumnezeu*, dar investigații pe care le preconizez poate vor aduce la lumină date suplimentare.

²⁷ Marian, *op. cit.*, p. 268.

²⁸ Idem, p. 207.

²⁹ Pamfile, *op. cit.*, p. 32.

NOI CONVERGENȚE GENERICE. BASMUL

Continuitatea dintre descântec și rugăciune (care o are în centru pe Maica Domnului, dar care nu îi este adresată), așa cum am identificat-o la nivelurile interrelaționate verbal și funcțional ale *Poveștii lui Dumnezeu*, capătă profunzime semnificativă prin aducerea în discuție a basmului, ce-a de a treia categorie narativă ce, în cazul de față, realizează joncțiunea dintre primele două. Aluziile la basm sunt incluse în chiar corpul narațiunii, dând seamă asupra rostirii acesteia. Spre exemplu, una dintre variantele înregistrate în jud. Iași începe așa: „Poveste, poveste,/Înainte mult mai este./ Bas în cer, bas în pământ,/Curge aur, mărgărint./ S-o sculat un om mare (...) /Și s-o dus în pădurea mare”³⁰ etc. Deși formulă mediană în cazul povestirii basmelor, incipitul citat îndeplinește o funcție similară celei jucate de formulele de început ale acestei specii, anume stabilirea convenției generice de avertizare a auditoriului asupra coordonatelor spațio-temporale speciale deschise și activate de evenimentul povestitului. Aceeași formulă este inserată și pe parcursul *Poveștii lui Dumnezeu*. Un exemplu din nordul Moldovei: „Ca cuvântul din poveste, /că înainte mult mai este/și frumos ne povestește,/Dumnezeu la noi sosește/și se pune jos pe prag/și ascultă cu mult drag”³¹.

Includerea lui Dumnezeu printre ascultători plasează întreaga audiență și eveniment performativ sub autoritatea Sa și explicitează componenta devoțională a spunerii poveștii, astfel devenită rugăciune. De altfel, citatul de mai sus este consonant credințelor conform cărora „Dumnezeu intră în casa în care oamenii spun povești”³², la rândul său rezonantă celor consemnate de Ovidiu Bîrlea: „Era un obicei, pe când eram eu băiet, c-o zâs așe, că să spui trei povești³³, c-apăi ele se prind de mână și se-nvârt roată-mprejurul târliei aceleia unde și nu s-apropchie lucru cel rău acolo, poți dormi. Așa credea. Unul spunea trei povești, fiecare-nt-oară, cu rândul (...). De aceea zice că e tare bine să spui povești încheiate, lungi, sara, că e ca și cum ai spune o rugăciune. Dumnezeu cu povestea ceea înconjoară casa de 3 ori și nu se poate apropia nicio necurățenie”³⁴. Povestea rostită capătă materialitate corporală protectoare activată în cursul și doar prin actul performativ. Aceeași putere apotropaică este afirmată în deschiderea uneia dintre variantele *Căutării...*, căreia implicit îi este atribuită calitate incantatorie: „Povestea poveștilor/Șede în calea străgilor/Cu măsele/De oțele/Cu dinții de cișele./Este o

³⁰ Marian, *op. cit.*, p. 206.

³¹ Idem., p. 144.

³² Ciubotaru Ion H., Ciubotaru Silvia, *Basme fantastice din Moldova*, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2018, p. 8.

³³ Trebuie specificat faptul că, în terminologia emică, *poveste* este un termen generic care desemnează o narațiune rostită. Termenul *basm*, deși preluat din exprimarea emică (cu etimologie slavă, cuvântul are sensul dominant de „ficțiune”), este în special utilizat în discursul etic al folcloristicii pentru a desemna narațiuni lungi, formalizate, ce presupun un public ascultător, și care sunt asociate convențional fantasticului. De aceea în vorbirea informatorilor de la care au fost culese credințele citate apare relativ rar cuvântul „basm” și mult mai frecvent cel de „poveste”. Totuși, contextualizarea declarațiilor acestora, ne îndreptățește să socotim că este vorba despre basme sau legende religioase.

³⁴ Bîrlea, *op. cit.*, p. 140.

casă/Prea frumoasă/Dară nu-i casă,/Că-i cetate/Cu fereștile ziuat,/Cu ușile ferecate./Da în cetate cine șede?/Maica sfântă/Cu carte albă/În mâna dreaptă”³⁵ etc. Cu alte cuvinte, dacă împărtășirea orală a unui basm are atribute rituale, devoționale sau magice (care nu intră aici în contradicție), spunea *Poveștii lui Dumnezeu* este consonantă rostirii unui basm.

Calitatea spunerii poveștilor de a media relațiile dintre lumile viilor și morților – „E totuna să dai sărindar la biserică sau să spui o poveste”³⁶; „să mergi la oameni ca să le spui povești e ca o pomană” – și a valențelor sale soteriologice – „Dumnezeu iartă păcatele celui care spune povești”³⁷ conferă o semnificație suplimentară chiar formulei finale a *Poveștii lui Dumnezeu*: „Aceasta poveste mi-a spus-o mătușa Marghioala P. Furtuna (...). Ea o zice în fiecare dimineată și sara, după rugăciune și fetelor din sat, cu de-a sila le-o spune”³⁸, pentru a fi pomenită în rugăciunile lor. Putem astfel presupune includerea *Rugăciunii Maicii Domnului* unui cadru mai amplu al schimbului de daruri contextualizat religios prin răspunsul ascultătorului de a rosti, ritualizat, numele povestitorului în afara evenimentului propriu-zis al transmiterii poveștii, contra-dar cu reverberații devoționale soteriologice. Rolul psihopomp atribuit Maicii Domnului în formulele din finalul *Poveștii...*, poveste devenită ea înseși mediator între lumi, rezonază cu sensurile rostirii sale ca pomană.

Așadar, indiferent de titlu – *Căutarea Maicii Domnului*, *Povestea lui Dumnezeu*, *Rugăciunea Maicii Domnului*, *Descântecul Maicii Domnului*, *Numărătoarea mare* – și de eventuala sa încadrare categorială etică, povestea aceasta și rostirea ei repetată în condiții rituale ale ritmicității temporale este parte a contextului religios vernacular.

CONCLUZII

O primă concluzie în acest stadiu al cercetării, în care am articulat textul *Căutarea Maicii Domnului* (ce include importanta sa componentă de verbalizare a performării) cu practicile rituale care îl implică, constă în fluiditatea sa taxonomică manifestată în cadrul unui spațiu interstițial în care intră structuri verbale susceptibile de apartenențe generice multiple. *Povestea lui Dumnezeu* este ancorată la confluența a trei specii folclorice: • rugăciunea apocrifă, sau arhaică care, deși nu se rostește în cursul serviciului liturgic, rămâne încărcată cu semnificații religioase personale și comunitare, soteriologice sau ale comunicării mediate ritual dintre lumi; • descântec; • basm. Năzuința comună spre iertare, speranța învierii (dar și a dobândirii unui copil miraculos), dimpreună cu figura centrală a Maicii Domnului, predispun la asemenea joncțiuni, relevând, la un nivel mai profund, aspecte ale unei teologii mariale populare în care Fecioara Maria, mama lui Dumnezeu, devine o reprezentare simbolică a liminalității (Passalis, 2020,20).

³⁵ Marian, *op. cit.*, p. 195.

³⁶ Bîrlea, *op. cit.*, p. 140.

³⁷ Ciubotaru, Ciubotaru, *op. cit.*, p. 9.

³⁸ Pamfile, *op. cit.*, p. 15.

Pentru o mai profundă înțelegere a rolului și impactului pe care *Povestea lui Dumnezeu* le-ar fi putut avea asupra celor care o interpretau sau care o ascultau, trebuie luată în considerare experiența trăită încorporată în actul performativ. A spune sau a asculta această poveste presupune milă față de chinurile lui Cristos și activarea unei predispoziții sufletești de a suferi alături de Maica Domnului drept manifestare a propriei credințe și, în cazurile specificate mai sus, în care principalele actante sunt femeile, iubire maternă. Maniera specifică de a rosti textul este caracterizată prin expresii ale durerii și lamentației, așa cum am avut ocazia să constat în cursul înregistrărilor de teren ale unor fragmente cântate: femeia de 75 de ani a început să plângă. Presupune, totodată, a reitera și a mărturisi adevărul istoriei mitice a Patimilor, Răstignirii și Învierii, indiferent că referințele textuale ar fi de sorginte canonică sau apocrifă. Nu în ultimul rând, presupune speranța neverbalizată explicit de a fi binecuvântat de Maica Domnului așa cum au fost binecuvântați fierarul, salcia miloasă și broasca din *Poveste*.

CERAMICA DE HOREZU. MEȘTEȘUG TRADIȚIONAL ȘI ELEMENT REPREZENTATIV AL UMANITĂȚII

CORINA MIHĂESCU

La céramique de Horezu – artisanat traditionnel et élément représentatif de l'humanité

La civilisation de la poterie créée par les maîtres potiers de Horezu représente une empreinte professionnelle légendaire de la région. Le style caractéristique de la poterie d'ici, unique au niveau universel, a été défini et affiné au fil du temps, allant très loin, depuis les premiers créateurs de plats à usage courant, en passant par les périodes d'accumulation «scientifique» de la technique et des ornements provenant des zones géographiques éloignées et jusqu'aux maîtres de l'argile d'aujourd'hui.

Le style de la céramique de Horezu continue de produire un vif intérêt au niveau mondial, à travers les procédés spécifiques qui l'expriment, à travers les accumulations traditionnelles, mais aussi grâce aux innovations de contenu, de fonction et de signification, aux moyens d'expression artistique que l'on peut identifier au niveau des ornements, des compositions, des chromatiques, à travers l'observation des lois et des conceptions esthétiques et grâce à la «soumission» symétrique, rythmique et dynamique aux canons esthétiques.

Le savoir-faire de la production de la céramique dans la communauté des potiers de Horezu a impliqué l'accumulation de connaissances quantitatives, cumulatives et qualitatives, de sorte qu'aujourd'hui nous pouvons être les témoins d'une heureuse symbiose du traditionnel, incarné par une technologie ancienne, des outils et des symboles décelables et du génie qui a marqué l'existence des générations qui ont vécu de la terre et qui ont fondé, – animés par la dévotion et pénétrés par l'acte créatif –, le trésor que nous contemplons, intégrons dans nos vies en essayant de le déchiffrer dans tous ses secrets cachés, du travail, de l'imagination, de la foi, du sens artistique – la Céramique de Horezu.

Mots-clés: céramique, potier, artisanat traditionnel, symbole, savoir-faire traditionnel, ornements, chromatiques, patrimoine culturel immatériel de l'humanité.

Cuvinte-cheie: ceramică, olar, meșteșug tradițional, simbol, cunoaștere și tehnică tradițională, motive decorative, cromatică, patrimoniu cultural imaterial al umanității.

A afirma că la Horezu, în județul Vâlcea, se produce una din cele mai interesante și mai rafinate ceramici românești nu mai reprezintă de mult timp o noutate. Este un adevăr care, din fericire, a devenit în tot mai mare măsură valabil nu doar pentru specialiștii și colecționarii din țară și chiar din afara hotarelor ei, ci și pentru un public la rândul său tot mai divers, atât din punct de vedere geografic, cât și intelectual.

Avem de-a face, putem spune, cu un adevărat fenomen, datorită căruia, pe de o parte, în tot mai multe zone ale țării numărul celor capabili a admira și a prețui

cum se cuvine asemenea produse crește și, odată cu el, simțul bunului gust și al valorii autentice (aflat, nu de puține ori la noi, într-o îngrijorătoare suferință). Pe de altă parte, în condițiile economiei actuale, se amplifică tentația și posibilitățile creatorilor consacrați de a se afirma în țară și în exterior și, în mod logic, dar nu întotdeauna verificabil în realitate, dorința începătorilor sau a neinițiaților de a continua sau aborda acest fascinant și, din tot mai multe puncte de vedere, atrăgător meșteșug popular. Acest fenomen, având în vedere valoarea, proporțiile, notorietatea și impactul, nu reprezintă totuși un miracol, dacă ținem seama atât de premise, cât și de elementele succesive care-i definesc și-i explică îndelungata traiectorie peste secole.

Lucrarea de față încearcă să împletească diacronic și sincron o parte a informațiilor privind Ceramica de Horezu, urmărite prin prisma fenomenelor ce definesc relațiile dinamice ale tradiției cu modernitatea, rădăcini și ramuri ale aceluiași arbore, care valorifică componente diferite din punctul de vedere al definirii obiectului de artă care reunește istoria, cunoștințele științifice și tehnice, precum și modalități de exprimare plastică.

Mărturisim, în esență, intenția ca, pornind de la trecutul depistabil în multe privințe în ceramica de astăzi de la Horezu, să prezentăm stadiul actual al meșteșugului, o sinteză reușită între tehnică și artă.

Analiza își propune o scurtă incursiune în povestea lutului horezean, bazându-se pe studiul bibliografiei și, în special, pe observația directă și de lungă durată a unui grup uman – olarii din Horezu –, pe acumularea și exploatarea unui bogat material documentar.

SUCCINTE REPERE BIBLIOGRAFICE

Centrul de la Horezu este descris în lucrarea Georgetei Simionescu, *Un sat de olari din județul Vâlcea*, dar contribuția cea mai importantă asupra meșteșugului este datorată monografiei *Ceramica din Hurez* scrisă de Paul Petrescu și Paul Stahl (1956), lucrare care privește spre viitor, către o „sinteză viitoare asupra ceramicii populare”¹. Informațiile obținute au fost valorificate de autori doi ani mai târziu în monumentală lucrare *Arta populară în Republica Populară Română. Ceramica*², care are în vedere descrierea produselor ceramice, deosebirile și asemănările dintre centre, precum și aprecieri asupra locului ceramicii vâlcene în contextul celei românești: „Fără îndoială că Hurezul, cu producția lui smălțuită, cu un decor uneori de o extremă finețe, se așază în fruntea ceramicii locale și poate chiar a întregii producții țărănești din țara noastră. Unii dintre olari sunt adevărați artiști, a căror fantezie uimește”³.

¹ Paul Petrescu și Paul Stahl, *Ceramica din Hurez*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1956, p. 5.

² Barbu Slătineanu și Paul Petrescu și Paul H. Stahl, *Arta populară în Republica Populară Română – Ceramica*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958.

³ Paul H. Stahl și Paul Petrescu, *Olăria țărănească din Vâlcea*, în „Studii și cercetări de istoria artei”, nr. 1, București, 1965, p. 173–174.

Într-una dintre lucrările de referință ale domeniului olăritului, *Ceramica românească tradițională* (1974), autorii, Corina Nicolescu și Paul Petrescu, propun ca analiză a procedeelor meșteșugărești, a formelor și concepției decorative proprii olăriei populare, cazul Horezu, pentru a dovedi și în felul acesta, legături cu perioadele îndepărtate, coborând până în preistorie. „De aceea vom înfățișa meșteșugul oalelor plecând de la un asemenea colț mic de țară – Vâlcea în care s-a dezvoltat una din cele mai frumoase ceramici țărănești românești, pentru a vedea atât ușoarele diferențieri, chiar din cadrul acestei zone, cât și, prin comparație, deosebirile față de alte zone. Vâlcea nu a fost aleasă întâmplător, deoarece aici olăria țărănească s-a aflat în contact cu cea destinată curților boierești și domnești și așezămintelor mănăstirești, prezența ceramicii smălțuite de lux alcătuind una din premisele înfloririi ornamenticii locale⁴”.

Nu putem să nu amintim și *Studiul etnologic despre olărit* al lui Gheorghe Iordache, din lucrarea *Ocupații tradiționale pe teritoriul României* (1996), copleșitor prin bogăția materialului, a informațiilor și interpretărilor care ambiționează să alcătuiască de fapt o sinteză a olăriei românești, cu ajutorul mai multor discipline (arheologie, istorie, lingvistică, etnografie). Constatări precum cea potrivit căreia principalele activități întreprinse de olari pentru a pregăti pământul au nume latinești: „pământul se scoate, se amestecă, se mărunțește, se toacă, se strecoară, se udă, se bate (...), se taie, se frământă, se calcă, se zvântă, se usucă, se pisează, se arde etc.” și multe altele, îi permit autorului să proclame „proportia covârșitoare a elementelor latine, a elementelor din substrat, a formațiilor pe teren românesc din elemente latine, gama bogată și variată a expresiilor referitoare la îndeletnicire, formate aproape în exclusivitate din elemente latine; răspândirea generală a noțiunilor esențiale, adică unitatea terminologică, toate acestea arătând că olăria a fost cunoscută pe teritoriul țării noastre din cele mai vechi timpuri(...)⁵”.

O altă apariție editorială, de mai mică întindere și cu caracteristici diferite, dar importantă prin momentul istoric marcat a fost, în anul 1998, albumul *Ceramica populară la sfârșit de mileniu*, publicat cu ocazia vernisării expoziției cu același nume, la 90 de ani după prima expoziție-concurs de ceramică din România. Proiectul expozițional, derulat de Centrul Național al Creației Populare, cu sprijinul Ministerului Culturii și al Fundației Culturale „Ethnos”, a ilustrat un număr de 55 de centre de ceramică, atâtea câte au fost investigate de cercetătorii amintitei instituții, prezentate printr-o varietate de lucrări aparținând unui număr de peste 100 de olari. A fost pentru prima dată, după 1989, când a avut loc un eveniment de asemenea proporții privind un singur meșteșug tradițional, cu ambiția de a reuni, într-o imagine sintetică, trăsăturile ceramicii populare românești. Somptuozitatea și frumusețea taierelor de Horezu, adevărate „vedete” în expoziție, a fost remarcată și apreciată de către un juriu alcătuit din specialiști în domeniu, care a hotărât ca

⁴ Corina Nicolescu și Paul Petrescu, *Ceramica tradițională românească*, Editura Meridiane, București, 1974, p. 6.

⁵ Gheorghe Iordache, *Mărturii etnoligvistice despre vechimea meseriilor populare românești, Studiu cu privire specială la Oltenia*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1980, p. 69.

Premiul I de la categoria „Obiecte decorative” să fie acordat ex-aequo olarilor Ioana și Dumitru Mischiu, și Maria și Gheorghe Iorga. Eufrosina Vicșoreanu a primit cu același prilej Premiul special. În expoziție au fost prezentate operele în lut a 17 creatori horezeni.

În *Cuvântul înainte* al albumului, semnat de Ion H. Ciubotaru, centrului ceramic de la Horezu îi este definită personalitatea în egală măsură prin considerații științifice, care marchează rigoarea observațiilor autorului, și prin aprecieri sensibile, provenite dintr-o lungă și intimă comuniune sufletească, artistică și profesională cu meșterii horezeni.

„La Horezu-Vâlcea se poate constata, odată în plus, că vasele de ceramică tradițională nu sunt doar obiecte de artă, ci devin – așa cum spunea P. Francastel – obiecte de civilizație. Între simplitate și rafinament, o întreagă paletă artistică își desfășoară armoniile subtile. Vasele decorate în tehnica jirăvirii își etalează ornamentele realizate cu gaița, mirifice îmbinări în inspirate dantelării policrome.

Pe suprafața taierelor, străchinilor și urcioarelor sunt așternute nuanțe de ocru, verde, siena și albastru.

Multe dintre piese sunt desenate cu cornul, conturând pitorești siluete avimorfe, astrale, zoomorfe, geomorfe. Compozițiile includ motive străvechi ca valul, spirala, șarpele, steaua, peștele și mai ales cocoșul, motiv emblematic ce înfățișează această pasăre solară și augurală într-o sumedenie de ipostaze. Meșteri străluciți ca Ioana și Dumitru Mischiu, Gheorghe Iorga, Eufrosina Vicșoreanu duc mai departe faima acestui centru de olari întreținută odinioară de inegalabilul Ion Giubega, Grigore Iorga, Ioniță Frigură și, mai ales, de Victor Vicșoreanu. Vasele de lut se metamorfozau în mâinile lui Victor Vicșoreanu, devenind ceruri curate de după furtună, adăpostind miraculoase pajiști înflorite. Numele său stă înscris acum cu litere de «mintă neagră» pe frontispiciul celor plecați pe drumul fără întoarcere. S-a furișat parcă spre lumea moșilor și a strămoșilor, cu aceeași discreție cu care și-a purtat printre noi dulcea povară a celebrității”⁶.

Revenind mai aproape de prezent, înregistrăm o altă ipostază a ceramicii horezene, de astă dată surprinsă prin ochii imparțiali ai străinului care pătrunde în această lume. În 2017, scriitorul Richard Edwards publică, în colecția TRANSBORÉAL „Voyage en poche”, o lucrare dedicată oamenilor, locurilor și culturii românești, care i-au pătruns în suflet și de care s-a apropiat într-un mod absolut: *Chroniques de Roumanie*⁷. Pana călătorului poposit la Horezu așterne gândurile acestuia la primul contact cu universul olarilor care continuă să scrie istorie în fascinantul domeniu al ceramicii artistice. Redăm, în limba franceză, în original, un fragment din „cronica” dedicată olarului:

„En Roumanie, l'art de la poterie est ancien, très ancien, et toujours aussi vivant. Depuis le cinquième millénaire avant notre ère, dans la région

⁶ *** *Ceramica populară la sfârșit de mileniu*, Consultanți de specialitate: Corina Mihăescu, Maria Socol. Redactor: Oana Petrică. Fotografii de Ioana Mirodoni, Corina Mihăescu, Maria Socol, Viorel Rău. Centrul Național al Creației Populare, București, 1998, p. 5.

⁷ Richard Edwards, *Chroniques de Roumanie*, Éditions TRANSBORÉAL, Paris, 2017.

limitrophe de l'actuelle Moldavie, les céramiques de Cucuteni aux camaïeux de marrons et aux formes souples sont d'une grande modernité; les céramiques de Corund, en Transylvanie, marquées de motifs bleus avec des rouges très denses, celles de Hârșova, dans la Dobrogea, près de la mer Noire, aux dessins imprimés, sans oublier les jaunes lumineux de Colibaba à Rădăuți, continuent d'être produites. Aujourd'hui, c'est à Horezu, au sud des Carpates, que je vous emmène, dans la capitale nationale de la céramique, où le savoir-faire des potiers est inscrit depuis décembre 2012 sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco, grâce, en particulier, au travail de la grande historienne de la céramique roumaine, Corina Mihăescu.

En arrivant à Horezu, vous repérez la panneau *satul Olari*, le village des potiers, et vous y rendez. Rien de spectaculaire, la rue, en fait, est une rue qui monte serpentant jusqu'en haut de la colline. Après 1 à 2 kilomètres, on commence à voir des maisons où s'affichent, accrochées sur les façades, des céramiques et, de place en place, de petits étals où sont présentés les objets à vendre. Chaque fois que j'emprunte ce trajet, je reste surpris de la modestie des artisans qui sont là, maîtres d'un si grand talent. Nous ne sommes pas dans les rayons d'un grand magasin où tout clignote de lumières violentes pour attirer le chaland. Vous êtes curieux, alors vous arrêtez votre voiture, en la stationnant où c'est possible, car il n'y a pas de parking, et vous entrez. D'abord, c'est la cour, marquée des objets de la vie quotidienne, sans séparation manifeste entre les différents espaces. Et puis, la femme ou l'homme vient au-devant de vous, attentif et disponible.

C'est de ces ateliers que sont nées les célèbres céramiques des Ogrezeanu, Vicșoreanu, Giubega et autres⁸.

Richard Edwards, susținut de Jean-Pierre Vigroux și de Revista Arhitext, a realizat și un alt proiect în care Horezu își găsește locul printre elementele patrimoniale care au constituit Expoziția „România Mea”: „România Mea este o

⁸ Idem, p. 67–68. „În România, arta olăritului este veche, foarte veche, dar încă vie. Începând din mileniul V î. Hr., în regiunea limitrofă a Moldovei actuale, s-a modelat ceramica de Cucuteni, de factură modernă, cu nuanțe de maro și forme zvelte; continuă să se producă ceramica de Corund, în Transilvania, marcată de decorul dens, realizat cu albastru și roșu, cea de Hârșova, în Dobrogea, lângă Marea Neagră, cu desene tipărite, și să nu uităm vasele de un galben luminos create de olarul Colibaba din Rădăuți. Astăzi, vă conduc la Horezu, la sud de Carpați, în capitala națională a ceramicii, unde arta olarilor este inclusă din decembrie 2012 pe lista patrimoniului mondial UNESCO, mulțumită, în mod special, contribuției cercetătoarei ceramicii românești Corina Mihăescu.

Ajunghând la Horezu, descoperi indicatorul către satul olarilor (Olari) și te îndrepti spre acesta. Nimic spectaculos la strada care șerpuiește urcând dealul... După un kilometru-doi, începi să zărești case cu fațade împodobite cu vase din ceramică și, din loc în loc, mici tarabe cu obiecte de vânzare. De fiecare dată când parcurg acest traseu, rămân surprins de modestia meșterilor de aici, depozitari ai unui atât de mare talent. Nu suntem în raioanele unui magazin universal, unde totul clipește cu lumini violente pentru a atrage clienți. Dacă ești curios oprești mașina acolo unde poți parca, căci nu există o parcare amenajată, și intri. În primul rând, intri în curtea presărată cu obiecte ale vieții cotidiene, fără o separare evidentă între diferitele spații. Și atunci, femeia sau bărbatul vine în întâmpinarea ta, atent și disponibil. În aceste ateliere s-au născut celebrele piese ceramice ale lui Ogrezeanu, Vicșoreanu, Giubega și alții.” [tr. n. – C.M.].

poveste de dragoste între mine și această țară”⁹. Atracția scriitorului față de țara noastră a început să se contureze odată cu prima vizită, prilejuită de susținerea unui curs în cadrul unui masterat european, devenind apoi o constanță a existenței sale, care a condus spre împământenire: „Timp de 12 ani, am revenit în România din când în când, în funcție de ocaziile ivite. Apoi, am găsit o casă la Măldărești, lângă Horezu, pe care am restaurat-o, reușind astfel să stabilesc noi legături și să inițiez noi proiecte în acest colț de lume extrem de promițător. Astăzi petrec o mare parte a timpului între București și Horezu, străbat în lung și în lat acest ținut, cu mare încântare”¹⁰.

Catalogul expoziției are un format interesant, fiind constituit din fișe cu imagini și text bilingv semnate de mai mulți autori. Rândurile dedicate Ceramicii de Horezu, pe fișa ilustrată cu un taier jirăvit cu cocoș și cu un detaliu al altui taier cu soare, cocoș și șarpe, îi aparține lui Alexandru Mihăescu: „Ceramica tradițională de Horezu este inclusă pe Lista reprezentativă UNESCO a elementelor de patrimoniu cultural imaterial al umanității. Motivele străvechi, valul, spirala, steaua, șarpele, cocoșul – emblema olăriei horezene –, realizate într-o cromatică specială, conferă caracterul unic al acestui fenomen”¹¹.

CONSIDERAȚII ETNOLINGVISTICE

O cercetare sistematică într-un anumit domeniu al culturii populare nu poate conduce la cele mai bune rezultate fără preocuparea de a corobora, ori de câte ori este necesar, datele etnografice cu cele lingvistice. Considerațiile care urmează sunt în măsură, credem, a dovedi faptul că analiza terminologiei unei „ramuri” a culturii materiale, în speță a ceramicii populare românești, nu este posibilă numai prin investigații etnologice pur descriptive, ci și cu metode din domeniul lingvisticii.

Cercetarea olăritului horezean pune în lumină, și sub aspect terminologic, o stratificare spațio-temporală complexă și semnificativă, permițând identificarea unor elemente prețioase ale evoluției sale, în diferite momente istorice și evidențierea rolului tradiției, ca și al influențelor succesive din afară. Astfel, dacă aruncăm fie și o simplă privire asupra rezultatelor unor cercetări arheologice consacrate ceramicii din Oltenia, observăm, pe lângă elemente autohtone geto-dacice, ținând de o îndelungată și ilustră tradiție, cu rădăcini în cele mai vechi culturi neolitice de pe teritoriul României, din mileniile V-III î.Hr. (Criș, Cucuteni, Boian, Turdaș), suficiente analogii, atât în privința formelor, cât și a ornamenticii, cu ceramica romană¹².

⁹ Richard Edwards, *România mea*, Catalog editat de/Catalogue édité par: Arhitek, Partener/Partenaire: Jean-Pierre Vigroux, 2013.

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem.

¹² Gheorghe Popilian, *Ceramica română din Oltenia*, Craiova, 1976, pl. LXXIV-LXXV, – pentru elemente dacice, XXIII-XXVI – pentru elemente romane și Iordache, Gheorghe, *Studiul etnologic despre olărit*, în *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. III, București, 1996, p. 49-50.

Adăugându-se importanței tradiții a ceramicii autohtone, influența romană nu numai că a determinat un important și complex salt calitativ (atât prin produse, cât și prin tehnicile de lucru), dar, datorită provenienței diverse a elementelor sale constitutive, corespunzând unui vast spațiu geografic și politic aflat atunci la apogeul său, a prefigurat influențele extrem de variate pe care le vom constata mai târziu, influențe de factură occidentală, pe de o parte (vasele de tip *terra sigillata* descoperite în Dacia sudică sunt mai numeroase decât cele descoperite în Moesia Inferior) și de factură orientală, pe de altă parte (amforele cu ștampile grecești identificate la rândul lor în aceeași zonă)¹³.

Caracterul fundamental, prin care influența romană se definește ca un adevărat moment de cotitură, poate fi pus în evidență și în domeniul fără echivoc al terminologiei olăritului, unde noțiuni fundamentale rediate prin cuvinte ca *oală*, *olar*, *ulcea*, *ulcior*, *lut*, *roată*, *cuptor* etc., aparținând latinității, au dobândit de la bun început un statut privilegiat, pe care l-au menținut peste secole, atât la românii din nordul Dunării, cât și, în majoritatea cazurilor, și la cei din sudul fluviului (a se vedea: ar. *oală*, *ular*, *ulcior*, *vas*, (*a*)*roată*, *cuptor*; mgl. *uală*, *ular*, *vas*).

Dacă în unele privințe spațiul românesc se remarcă prin prezența unor termeni latini mai puțin obișnuiți acum în limbile romanice occidentale, descendenți ai lat. *olla* (> rom. *oală*) regăsindu-se în it. dial. *ola*, v.fr. *oule*, prov.cat., sp. *olla*, iar ai lat. *ollarius* (> rom. *olar*), în prov. *olier*, cat. *oler*, sp. *ollera*, ptg. *oleiro*¹⁴ sau ai lat. *urceolus* în it. *orciolo*, v. fr. *orcuel*, prov. *orsol* sau ai lat. *lutus*, în it. *loto*, prov. *lot*, sp. port. *lodo*, în alte cazuri aflăm în limba română atât termenul latin specific romanității răsăritene (lat. *coctorius* > rom. *cuptor*, alb. *koftor*, păstrat în Occident numai în it. dial. *kottora*, *kuttora*, *kuttora*, *kuttore*¹⁵, cât și pe acela propriu romanității occidentale (lat. *furnus* > ar. *furnu* „cuptor”, dr. reg. *furuna* „gură a cuptorului”, alb. *furre* „cuptor”, gr. biz., ngr. *fournos* idem, obișnuit în Occident: it. *forno*, *for*, fr. *four*, prov. cat. *for*, sp. *horno*, ptg. *forno*)¹⁶.

Cuvântul *olar*, cu semnificația „meșteșugar care face și vinde oale și alte obiecte din lut ars”¹⁷ este prezent cu acest sens într-un document slavo-român din anul 1576¹⁸, iar ca toponim Poiana Olarului (Berești-Gorj), într-un document similar din anul 1588, context în care termenul respectiv poate fi interpretat și ca antroponim¹⁹.

Olari este toponimul care, atât într-un caz, cât și în celălalt, face dovada existenței și persistenței meșteșugului în cele două așezări, cu evoluții diferite,

¹³ Idem, p. 147.

¹⁴ Meyer-Lubke, W., *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1935, p. 497 (6059–6060).

¹⁵ Idem, p. 191 (2019).

¹⁶ Idem.

¹⁷ *** *Dicționarul explicativ al limbii române (DEX)*, ediția a II-a, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 716.

¹⁸ *** *Dicționarul elementelor românești din documentele slavo-române (1374–1600)*, Editura Academiei, București, 1981, p. 167.

¹⁹ Gheorghe Popilian, *op. cit.*, p. 71–72.

în funcție de condițiile naturale specifice uneia și celeilalte, favorizată fiind *Olari – din Hurez*, fără doar și poate ca urmare a influențelor și prestigiului dobândit prin apariția acolo a celebrului complex monahal ctitorit de Constantin Brâncoveanu.

Ca și în atâtea alte domenii, li s-au adăugat, peste secole, împrumuturi de diferite proveniențe, fie aparținând de la bun început domeniului respectiv, fie adaptate acestuia pe terenul limbii române, termeni care, în funcție de circumstanțe, au reprezentat noutăți absolute sau numai substituenți ai unor mai vechi elemente locale (așa cum, anterior, se întâmplase, desigur și cu unii dintre termenii autohtoni sau cu cei moșteniți din latină).

Pentru a ne referi la doar câteva cuvinte din vocabularul olarilor de la Horezu, mai întâi cuvântul *gaiță*, însemnând „instrument subțire de lemn prevăzut la capăt cu câteva fire de păr tare sau cu un ac fin cu care se jirăvește vasul”, neînregistrat cu acest sens în *Dicționarul limbii române*²⁰, unde figurează numai cu sensul ornitologic („pasăre frumoasă cu pene roșii-cenușii, cu aripile pestrițe și cu un moț pe cap”, „un soi de uliu”), iar prin extensiune „trăgătorul cleștelui de scos cercuri”. Este clar că utilizarea cu sensul dat de meșterii olari s-a produs tot ca urmare a unei asemenea extensiuni (prin asemănarea moțului păsării cu forma instrumentului).

Gogoloț – „bulgăre de lut”, un termen, după toate probabilitățile de origine onomatopeică – pe teren românesc sau slav, a se vedea srb. *gogoljak* (*gogoljati*) „bulă (de apă, de săpun)”²¹ – are sensul general „boț, bulz, cocoloș”²², de unde și semnificația pe care i-au dat-o olarii.

Șencălău (*șempălău*) - „motiv ornamental în formă de val (linie unduită)” nu figurează cu acest sens în *Dicționarul limbii române*, unde *șăncălău* (*șăncalău*), atestat în Transilvania, înseamnă „persoană glumeață” și este pus în legătură prin șăncălie „glumă, farsă”, la rândul său atestat în Transilvania și prin nordul Munteniei, cu germ. *Schankel* = „ștregar”²³. Am putea să ne gândim însă și la germ. *Schenkel* = „latură a unui unghi”. Iar varianta *șempălău*, inexistentă în *Dicționarul limbii române*, trebuie pusă în legătură cu *șempărău* = „dără”, „șir (neregulat) de râuri la cămașă, la ie etc.”, „desen, zugrăveală cu linii mari, groase, neregulate”, formă considerată o variantă a lui *sărâmpoi*²⁴.

Șempălău din limbajul olarilor de la Horezu nu reprezintă deci, altceva, decât rezultatul unei contaminări între *șencălău* și *șempărău*. De reținut faptul că avem a face odată mai mult cu forme și sensuri inexistente în *Dicționarul limbii române*, provenite de astă-dată de peste munți, din Transilvania.

²⁰ *** *Dicționarul Limbii Române*, F-I, II, 1, coord. Sextil Pușcariu, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1934, p. 208.

²¹ Petar Skok, *Dictionnaire etymologique de la langue croate ou serbe*, vol. I-III, Zagreb, 1971–1973, p. 585.

²² *** *Dicționarul Limbii Române*, F-I, II, 1, coord. Sextil Pușcariu, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1934, p. 284.

²³ *** *Dicționarul limbii române*, tomul XI, partea I, Editura Academiei, București, 1978, p. 40–41.

²⁴ Idem, p. 27.

Nici în privința unei astfel de influențe nu ne aflăm însă în fața unor cazuri izolate: tot din Transilvania a fost asimilat și un termen uzual la Horezu, *taier* = „farfurie întinsă, taler, strachină” (magh. *tányér*²⁵), așa cum, sub o influență din aceeași direcție, termenul, acum arhaic, *zmalț* (<ngr. *smalto(u)* „email”) a devenit *smalț* (sub influența germ. *Schmalz*).

Pentru că am amintit de *smalț*, să mai spunem aici că influența grecească, mai nouă ori mai veche, a fost foarte activă în acest domeniu, unde ne-a adus nu numai amforele cu inscripții grecești din perioada romană (vezi mai sus), dar, mai târziu, termeni uzuali precum strachină (gr. biz. *ōstrakina* „farfurie de lut”, a se vedea și v. bulg. *strakina* „idem”) ori *farfurie* (<ngr. *farfourí* „email”) ambii aflați la originea a numeroase derivate create pe terenul limbii române.

Taier ori *smalț*, pe de o parte, *strachină*, *smalț*, *farfurie*, pe de altă, reprezintă mărturii ale unor influențe importante, din direcții total diferite, așa cum alți termeni, utilizați încă de olarii de la Horezu, fac dovada influenței orientale, o influență cu mult mai limitată în timp și spațiu, ținând înaintea de toate de un anumit context politic.

Avem în vedere în acest sens termeni ca *ciorbalâc* = „castron pentru ciorbă” (turc. *Corbalyk* = „polonic”, „bun pentru ciorbă”, sub influența semantică a sârbescului regional *corbalyk* = „vas pentru ciorbă” atestat în KosmetJ)²⁶ ori *sacsie* (*sacsâie*) = „ghiveci pentru flori” (turc. *Saksî* = idem), ultimul mai ales și în alte limbi balcanice, precum bulg. *saksija*, srb. *saksija*, alb. *saksi*.



Foto 1. Ciorbalâc. Autor: Corina Mihăescu²⁷

²⁵ Idem, p. 21–22.

²⁶ Petar Skok, *op. cit.*

²⁷ Toate fotografiile ce ilustrează acest articol au fost făcute de Corina Mihăescu.

Un caz aparte îl reprezintă verbul *a jirăvi* = „a decora cu un ornament fin, cu linii subțiri”, de unde infinitivul substantivat *jirăvire* = „ornament fin, cu linii subțiri”. *Dicționarul limbii române*²⁸ înregistrează doar adj. *jirav* (*jirnav*) = „slab”, „debil”, „convalescent”, „alegător la mâncare”, dar și „iute la fire”, „aspru”, „neîndurat”, „sever”, considerat a fi doar o rostire dialectală a lui *firav* (prin *ghirav*). Sensul de ornament fin, cu linii subțiri, pe care nu-l aflăm în respectivul dicționar, dar pe care olarii de la Horezu îl cunosc bine, s-ar putea, eventual, asocia aceluia de „slab”, „debil” (iar de aici, poate, „subțire”, „fin”) din *DLR*. Am fi însă tentați a-l explica mai degrabă prin influența semantică a sârbescului *žilav* = „plin de viață”, „fibros”, asociat cu rom. *jilav* = „umed” și contaminat cu rom. *firav* = „slab”, „debil”, „gingaș”.

Mai presus de toate, acești termeni, alături de numeroși alții, de aceeași natură, ne ajută să înțelegem cum a evoluat peste secole meșteșugul însuși, pentru ca, asimilând succesiv influențe dintre cele mai diverse, orientându-se pe calea adecvată condițiilor naturale locale (spre ceramica artistică și mai puțin spre cea utilitară) și beneficiind de un context favorabil, prin vecinătatea complexului monahal brâncovenesc, cu toate posibilele sale influențe și avantaje (ca loc de pelerinaj, în general, ca centru de iradiere artistică și spirituală, ca punct de atracție pentru tot mai multă lume din afară), să ajungă la nivelul care i-a creat și amplificat faima, până la aceea de care a ajuns să se bucure în zilele noastre.

LUNGUL DRUM DE LA MEȘTEȘUG LA ARTĂ

Cine își imaginează că vasele de la Horezu sunt făcute cu ușurință, din pământ sau pastă argilooasă luată din curte și modelate la roată, rămâne cu mult în afara adevărului. Drumul este în realitate lung și anevoios. El presupune numeroase cunoștințe, folosirea multor materiale și ustensile, precum și numeroase etape de lucru.

Lucrată cu mâna, pe roată, producerea ceramicii are o știință aparte, cunoscută numai de comunitatea de olari; fiecare meșter are un stil anume, dar toți respectă ordinea operațiilor devenite și ele tradiționale. Până la renașterea într-o formă nouă, superioară, lutul străbate o cale lungă și anevoioasă, intrând într-un parteneriat docil cu mâinile, uneltele și imaginația omului creator de frumos. Dacă pământul este gras și are plasticitate, este săpat, sortat și adus de olar acasă (în trecut în carul cu boi, acum cu tractoare), unde este tocat, hidratat și lăsat la dospit precum un aluat.

Odată procesul încheiat, lutul ascultător este tăiat în turte; în trecut acestea erau frământate cu mâna sau călcate în picioare, cu un mare consum de energie, care implica toată familia olarului. Chiar dacă acum se folosește malaxorul, turtele sunt tăiate în foițe tot cu *cufitoaia*²⁹ și se transformă în *gogoloți*³⁰ mai mari sau mai

²⁸ *** *Dicționarul Limbii Române*, F-I, II, 1, coord. Sextil Pușcariu, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1934, p. 29.

²⁹ Instrument folosit de olari compus dintr-o lamă veche de coasă și două mânere de lemn.

³⁰ Bulgăre de lut.

mici, în funcție de ce tip de obiecte decide meșterul să modeleze în ziua respectivă. Planificarea este strictă, căci lutul, nerăbdător acum să fie transformat, nu așteaptă ziua de mâine, se întărește.



Foto 2. Frământatul lutului.

Așezat pe taierul roții, boțul este pregătit pentru a începe o nouă viață, fiind protagonistul pasiv, beneficiarul și rezultatul unui întreg spectacol, desfășurat cu repeziciune într-o succesiune de mișcări care dovedesc o știință perfectă a modelării formelor și stăpânirea unui cod tradițional de semne și de gesturi, obținută în timp, printr-o practică neîntreruptă. Ca formă predominantă în ceramica de Horezu se impune în prezent taierul. Lucrat în diferite dimensiuni, cu respectarea decorului tradițional, constituie mândria Horezului, punând în umbră alte piese realizate aici pe vremuri, cum ar fi străchinile cu margini înalte, drepte sau rotunjite, care sunt considerate demodate și nu mai sunt făcute decât de câțiva olari în vârstă. Se lucrează mai puțin decât în trecut și alte forme, dar din considerente practice: ploștile (lipsite de funcție practică acum, căci nu mai sunt mândria chemătorilor la nuntă), ulcioarele (cărora lumea modernă le-a găsit multiple alternative) sau ciorbalăcele, piese mult mai greu de executat față de farfuriile de tot felul, reclamând răbdare, experiență și o tehnică perfecționată din partea meșterului.

Dacă gogoloțul nu s-a transformat pe roată într-un taier mândru, el poate deveni un castron (mai mic sau mai măricel; un bol, așa cum le numesc

cumpărătorii azi), o cană, un vas de flori, o piesă mărunță dintr-un serviciu de vin, țiucă sau cafea, o solniță sau o formă mai modernă, care nu se revendică din tradiție, dar are căutare (un sfeșnic, o căsuță, o amforă etc.).

Stropit cu apă înainte de a fi pus pe taierul roții, gogoloțul, transformat acum într-o formă cu un nume, într-un vas, i se permite să respire un timp pentru ca apa conținută să se evapore. Zbicitul durează o zi sau mai multe, în funcție de temperatura de afară, iar vasele se împleopează³¹ pe rafturi – se pun „gură în gură”, pentru a se usca fără să se deformeze.

După mici retușuri și după ce este găurit și iscălit (șampilat), vasul urmează să fie decorat. Primul pas este „albitul cu humă” – angobarea –, care nu lipsește decât în cazul pieselor foarte simple, cum sunt străchinile de târg, care doar se stropesc, cu o pensulă sau cu o perie, cu culori de argilă diluate cu apă. Incizarea (zgărirea) cu un instrument ascuțit, tehnică larg răspândită în Preistorie, este mai rară acum, ca și tăierea sau decuparea în pasta crudă, care se folosesc doar în cazul unor anumite piese (cum sunt taierile încolțurate, de exemplu).



Foto 3. Angrobarea vasului.

³¹ Modalitate de a așeza vasele de lut crude unul peste altul pentru a nu se deforma.

Decorul cel mai frecvent la Horezu este realizat prin pictarea cu ajutorul cornului de vită și prin utilizarea tehnicii speciale a *jirăvitului*³² cu *gaița*³³, tehnică care definește personalitatea și caracterul unic al ceramicii de Horezu. Procedeul decorativ constă în tragerea culorii proaspăt așezate pe vas cu ajutorul cornului, prin deplasarea direcției modelului inițial cu un instrument numit *gaiță* (un băț care are la un capăt un fel de periuță din fire de păr de porc sau chiar de porc mistreț). Abilitatea și simțul artistic al meșterilor olari transformă vasele realizate în această tehnică în adevărate bijuterii, cel mai fin motiv realizat fiind *pânza de păianjen*, dar și celelalte fiind la fel de spectaculoase: *coada de păun*, *aripa fluturelui*, *spicul grâului*, *boboci de flori*, *altițe*.



Foto 4. Decorarea cu cornul de vită.

³² Decorarea cu un ornament fin, cu linii subțiri cu ajutorul cornului, prin deplasarea direcției modelului inițial cu un instrument numit *gaiță*.

³³ Instrument subțire de lemn, prevăzut la capăt cu câteva fire de păr tare sau cu un ac fin cu care se *jirăvește* vasul.

„Jirăveala asta este complicată, se lucrează ca la ac, pe fir subțire și cere o răbdare extraordinară. Una e să faci modelul cu pensula și alta e să te folosești de gaiță, unde trebuie luat fiecare firicel în parte”³⁴.

Culorile tradiționale sunt obținute din argile cu oxizi de fier sau de magneziu. Anumite argile naturale sau calcinate, diluate cu apă, devin angobe în tonuri de ocru, roșu, brun. Aceasta este etapa olăriei care cere cea mai mare iscusință în mânăuirea instrumentelor de lucru, simț al proporțiilor în conturarea modelelor și sensibilitate artistică pentru obținerea unui efect final în care îngemănarea desen – culoare să fie perfectă. Munca artistică la oale reclamă, de obicei, contribuție feminină, deși, de-a lungul timpului, nu puține au fost cazurile în care bărbații s-au întrecut pe ei înșiși la pictat.

Prin cornul de vită cu *țiplă*³⁵ la capăt se scurge culoarea care devine contur fin al modelului sau umple spații, fiind așternută într-un strat subțire care să nu permită cojirea, cu talent și o îndemânare îndelung exersată. Munca migăloasă a olarului face posibilă apariția unei întregi lumi de motive consacrate de tradiție, filtrate de imaginația și sensibilitatea artistului, reconstituind de multe ori un univers al satului românesc care nu mai trăiește decât prin roadele artei sale.



Foto 5. Finisatul vasului cu pieptanul de lemn.

³⁴ Culegere de teren. Inf. Victor Vișoreanu, născut 1927, originea: Horezu, jud. Vâlcea. Culegător: Corina Mihăescu; Horezu, jud. Vâlcea, 1992. Victor Vișoreanu a murit în anul 1993.

³⁵ Pană de găscă sau de rață, fixată la capătul cornului cu care se decorează vasele, având drept scop obținerea de contururi fine.



Foto 6. Găuritul mânușii ulciorului.

ELEMENTE DE ANALIZĂ ORNAMENTALĂ

După ce focul creator le-a dat viață, vasele de lut se dezvăluie în adevărata lor frumusețe, care înseamnă împlinirea într-un tot a formelor, motivelor și

culorilor. Analiza din această perspectivă înseamnă, în final, interpretarea unei opere de artă.

Toate acestea, cu scopul de a oferi receptorului posibilitatea descifrării acelui cod de semne, ținând de modul particular al olarilor de a-și transmite ideile și experiența sau de a reflecta metaforic printr-un anumit „scris”, realitatea.

Olarul devine un demiurg prin însușirile și puterile sale, „o personalitate complexă, întrunind calitățile unui geolog empiric (pentru cunoașterea depozitelor naturale cu cea mai bună materie primă), ale unui tehnolog desăvârșit în prelucrarea pastei, stăpânind secretele arderii argilei și ale unui artist sensibil, apt să modeleze contururi armonioase, să coloreze motivele decorului”³⁶.

Pornind de la premisa că fiecare obiect ceramic de la Horezu reunește deopotrivă istoria, sistemul cunoștințelor tehnice, precum și curiozitatea care îl împinge pe creator să exerseze modalitățile de realizare plastică, dar să și experimenteze altele noi, ne propunem să citim decorația horezeană atât prin prisma conținutului numeroaselor studii de specialitate care abordează problema generală a ornamenticii din punct de vedere al clasificării, originii, filiației și evoluției elementelor componente, cât și prin evidențierea, din punctul nostru de vedere, a unui anumit specific.

În lut, ca suport al funcției utilitare și artistice, cercetătorii au descoperit motive simbolice și decorative, „aspecte ale formei și partiturii cromatice, soluții tehnice, care trec dintr-o epocă în alta, de la o zonă la alta, astfel că circulația motivelor se realizează atât pe verticala, cât și pe orizontala istorică a spațiului cultural românesc. Punctul, linia ondulată, zig-zag-ul, cercul, romb, spirala etc. sau într-o altă ordine de lectură, unda apei, simbolul solar, semnele astrale, vrejul, bradul, șarpele, pasărea etc. apar în diverse sintaxe pe vasele din culturile neolitice (...), în ceramica traco-dacică, daco-romană, medievală și modernă”³⁷.

Mergând pe traiectul desimbolizării, Constantin Prut ne oferă două interesante analize de caz, valabile și pentru lumea simbolurilor din ceramică, în care arborele, calul, șarpele sau taurul, ce fac parte din partitura ornamentală actuală, nu mai comunică cu lumea simbolică, pierzându-și puterea de a declanșa un scenariu fabulos, dat fiind că hotarele lumii trecute s-au închis. Astfel, cele patru motive amintite devin simple reprezentări ale lumii reale, concrete, care nu mai închid în ele tainele firii și ale pământului, ci sunt doar simple descripții, informații „corecte și neprelucrate, conform cărora desfășurarea semnelor ne arată, în imediata lor calitate de element al florei sau faunei, un arbore, un cal, un șarpe, un taur (...). O situație specială (...) o au acele semne a căror puritate abstractă le suspendă funcțiile reprezentative. Din această categorie fac parte motivele geometrice – cercul, pătratul, romb, triunghiul etc. –, la care trebuie să adăugăm

³⁶ Silvia Ciubotaru, *Olarii. Buletin informativ*, Publicație editată de prilejul Târgului de Ceramică Românească „CUCUTENI – 5000”, Centrul Județean al Creației Populare, Tipografia „24 ORE”, Iași, 1993, p. 3.

³⁷ Constantin Prut, *Calea rădăcită. O privire asupra artei populare românești*, Editura Meridiane, București, 1991, p. 9.

semne aparținând unei specii inventate în vecinătatea ambiguă a prezențelor naturale și a celor realizate matematic: spirala, meandru, «dinții de lup», «pupii»³⁸,³⁹.

Stilul ceramicii populare hurezene continuă să exercite un viu interes în rândul iubitorilor ei, prin procedeele specifice care-l exprimă, prin acumulările tradiționale, dar și prin inovațiile de conținut, de funcții și de sens, prin mijloacele de exprimare artistică reperabile la nivelul ornamentelor, al compozițiilor, al cromaticii, prin respectarea legilor și concepțiilor estetice, prin „supunerea” simetrică, ritmică și dinamică față de canoanele estetice.

Clasificarea ornamentelor ceramicii de Horezu, pe care o propunem în cele ce urmează, la fel ca aceea întocmită cândva de Nicolae Dunăre, pornește de la cinci criterii: morfologic, structural, semantic, istoric și geografic.

Din punct de vedere morfologic, ornamentele pot fi deci: geometrice, liber desenate sau mixte, iar din punct de vedere structural, omogene sau eterogene, unilaterale, bilaterale, alternante, dense ori dispersate, simetrice, asimetrice (...) centrale, principale, periferice, secundare sau complementare. Prin criteriul semantic, clasificarea deosebește ornamente abstracte sau abstractizate, concrete sau realiste (fiziomorfe, skeomorfe și sociale) și ornamente simbolice (mitologice, folclorice, religioase, emblematice). Aceleași ornamente sunt, în funcție de criteriul istoric, tradiționale, de tranziție sau contemporane, iar în funcție de criteriul geografic, se împart în ornamente aborigene, alogene sau cu o largă răspândire geografică⁴⁰.

Dacă elementele și motivele decorative au, în general, valoare universală, putând fi atribuite oricărei arii etnografice, compozițiile, ca limbaj decorativ specific, definesc marca etnografică sau stilul etnic al anumitor creații.

Clasificarea morfologică cuprinde ornamentele care, din punct de vedere formal, sunt redată geometric: puncte, linii simple, paralele, perpendiculare sau oblice, triunghiuri, pătrate, romburi, cercuri.

Ornamentele geometrificate sunt acelea a căror realizare reprezintă efortul creator de a adapta o temă naturistă la cerințele decorului popular, de a extrage din realitate liniile esențiale sau geometrice, în care se îmbină simetria, alternanța, ritmul și dinamica. Bradul, spirala, valul, vrejul, steaua, vârtejul pot fi numai o parte din posibilele exemplificări.

Indiferent de așezarea pe care o au în planul compozițiilor, structura bilaterală și alternanța presupun, în primul caz, respectarea principiului simetriei, iar în al doilea, pe cel al succesiunii alternative.

Simetria impune ordine și echilibru între părți și constituie o structură omogenă și armonioasă. Realizarea crengilor bradului, de o parte și de alta a tulpinii, sau a celor două păsări (porumbește) aflate, raportate la un punct de referință despărțitor, constituie două exemple în acest sens.

³⁸ Boboci, muguri.

³⁹ Constantin Prut, *op. cit.*, Editura Meridiane, București, 1991, p. 9.

⁴⁰ Nicolae Dunăre, *Ornamentica tradițională comparată*, Editura Meridiane, București, 1979, p. 41.

Alternanța presupune o varietate de motive, care, supunându-se unui ritm alert și inedit, alcătuiesc frize decorative ce alungă monotonia percepției vizuale, dând dinamism întregului decor.

Pe multe din taierile horezene spicul grâului alternează cu bobocii de trandafiri, liniile cu punctele, strugurele cu crucea, valul cu cercurile, frunzele cu florile etc.

Din punct de vedere semantic, ornamentele reprezintă un sistem de semne grafice care corespund anumitor sensuri sau semnificații. Pornind din credințe străvechi sau din vechi înțelesuri comunitare, ornamentele își pierd adesea sensul original, rămânând să înfățișeze doar semnul plastic și să înfrumusețeze vasele.

Deși vorbesc o limbă particulară, „ele se înfățișează ca niște semne mute pentru cel care le privește pentru întâia oară. Cercetate mai de aproape, ele sfârșesc prin a-și dezvălui taina liniilor, care capătă rostul slovelor sau al notelor muzicale”⁴¹.

Punctele, liniile, cercurile, spiralele, pătratele, virgulele sunt, în decorul ceramicii de Horezu, doar simple „prepoziții” geometrice, care au rolul să lege o parte de „propoziție” decorativă de alta. Ele fac trecerea „între motivele principale și secundare”, fiind efecte necesare în sintaxa ornamentală.

De un alt statut se bucură însă ornamentele concrete, care se subdivid, în clasificarea luată ca model de analiză, în trei grupe cuprinzătoare: fiziomorfe, skeomorfe și sociale.

Elementele fiziomorfe cuprind șase grupe de ornamente: cosmomorfe, geomorfe, fitomorfe, zoomorfe, avimorfe și antropomorfe. Ornamentele cosmomorfe din ceramica de Horezu sunt soarele și steaua. Valoarea de simbol, dar, mai ales, sensul magic s-au pierdut. Au rămas doar conținutul și semnificațiile ad-hoc. „Soarele înseamnă viață și bucurie, de-aia îl punem pe taieră. Când nu e frumos afară avem soarele în casă și ne luminăm.”⁴² Spirala simplă, dublă, valul, meandru și cercul sunt tot atâtea reprezentări ale simbolului solar, care, din punctul de vedere mai sus-amintit, au sugerat aranjarea circulară a celorlalte motive care fac parte din aceeași compoziție.

Ornamentele fitomorfe compun o grupă reprezentativă și sunt realizate într-o inepuizabilă rețea de reprezentări decorative. De la frunze până la copaci, o întreagă lume vegetală își găsește locul pe obiectele de ceramică. Floarea, în nenumărate interpretări și variante, constituie adesea elementul central al taierului, după cum frunzele, vrejii, bobocii de floare, spicul grâului, porumbul, strugurele, teaca de ardei, „fereguța”⁴³, frunza de stejar, ghinda își dispută locuri secundare, așezate fiind, în general, pe margini.

De un statut aparte se bucură reprezentarea „pomului vieții”, imagine sensibil diferită de la un creator la altul, astfel că cel care cunoaște particularitățile stilistice

⁴¹ Al. Tzigara-Samurcaș, *Izvoade de creștături ale țărânului român*, Atelierele grafice Socec&Co, București, 1928, p. 15.

⁴² Culegere de teren. Inf. Ioana Mischiu, născută în anul 1946, originea: Slătioara, jud. Vâlcea. Culegător: Corina Mihăescu; Horezu, jud. Vâlcea, 2020.

⁴³ Ferigă.

ale decorului aparținând fiecărei familii de olari își dă ușor seama în ce stil se încadrează respectivul motiv fitomorf. Dacă bradul, în forme simplificate, apare constant pe străchini și pe marginea taierelor, pomul vieții este întotdeauna motiv central pe taiere, adeseori unic sau având alături alte elemente „subordonate”: cocoși, iarbă, flori.

Ornamentele zoomorfe și avimorfe se bucură de reprezentări morfologico-structurale și semantice variate. Foarte bine ilustrate sunt peștele și șarpele.

„În majoritatea cazurilor, simbolismul, deși rămâne strict histologic, capătă un accent puțin diferit: cum peștele este un aliment, iar Hristos, după Înviere, a mâncat pește (Luca, 24,42), el devine simbolul mesei euharistice, unde apare adesea alături de pâine”⁴⁴. Conform olăritei Eufrosina Vișoreanu, „peștele este simbolul vieții, al fecundității și al înțelepciunii”⁴⁵.

Peștele apare mai mereu multiplicat, alcătuind o friză pe marginea taierului sau un model cu mai multe exemplare din aceeași specie, desenat repetitiv sau alternant pe întreg spațiul taierului. Peștele este scos din mediul acvatic și adus pe fondul de pământ al vasului, unde „trăiește” în armonie, alături de floare, cruce, copac sau gândac, ca elemente ale alternanței decorului.

Șarpele, în schimb, apare o singură dată pe taier, fie ca motiv central, fie ca o spirală ce „încinge” marginile taierelor de jur-împrejur, „luând în stăpânire” compoziția centrală, alcătuită din copac și păsări sau din casa pe care o ocrotește. Prezența sa este tributară credințelor conform cărora „fiecare casă are un șarpe al ei; să nu-l omori, că faci păcat”⁴⁶.

Emblema centrului de ceramică de la Horezu este cocoșul. Cocoșul vestește destrămarea întinericului și măsoară apotropaic timpul, el este un orologiu natural. „Cântecul cocoșului simboliza trecerea momentului critic și anunța victoria soarelui și a luminii asupra nopții și întinericului. El vestea nu numai orele nopții, ci și curățirea spațiului nocturn de forțele ostile omului”⁴⁷.

Realizat prin liberă desenare cu cornul sau prin folosirea șablonului, cocoșul este redat cu toate părțile lui anatomice. Diferența rămâne de „atitudine” și de viziunea cromatică: „unul mai țănoș, altul mai mândru”, unul mai colorat, altul mai înfioat.

Adesea el ocupă spațiul central, adică fundul taierului și are rol principal în sintaxa decorului. Alteori, apar, în același loc, doi cocoși așezați sau plasați de o parte și de alta a unui copac. Când sunt dispuși circular, pe marginile taierului, olarii spun că au făcut „hora cocoșilor”.

Redăm câteva dintre declarațiile olarilor prin care, în mod unanim, cocoșului îi este atribuită valoare identitară, constituindu-se, totodată, în criteriu

⁴⁴ Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri (mituri, vise, obiceiuri, forme, figuri, culori, numere)*, 3 vol., București, 1994, p. 72–74.

⁴⁵ Culegere de teren. Inf. Eufrosina Vișoreanu, născută în anul 1935, originea: Horezu, jud. Vâlcea. Culegător: Corina Mihăescu; Horezu, jud. Vâlcea, 2011. Eufrosina Vișoreanu a decedat în anul 2013.

⁴⁶ Culegere de teren. Inf. Maria Frigură, născută în anul 1956, originea: Horezu, jud. Vâlcea. Culegător: Corina Mihăescu; Horezu, jud. Vâlcea, 2011.

⁴⁷ Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Editura Meridiane, București, 1988, p. 76.

de evaluare a profesionalismului local: „Nu există nici un olar la noi care să nu facă cocoși pe taiere, pentru că asta este semnul nostru specific de Horezu. Au și cei de la Oboga cocoș, da' nu este ca al nostru. Cocoșul nostru este mândru, ager, ce mai, este cocoș adevărat de Horezu”⁴⁸; „Dintre toate modelele noastre cocoșul este cel mai însemnat”⁴⁹; „Nu există motiv mai important în ceramica noastră decât cocoșul”⁵⁰; „Cine nu știe să facă cocoși, ăla nu-i olar bun!”⁵¹; „Simbolul cel mai de preț al centrului nostru este cocoșul, așa am moștenit”⁵²; „Vizitatorii știu că marca centrului nostru este cocoșul; și târgul de ceramică de aici se numește «Cocoșul de Hurez». Când vin la noi prima dată, caută taiere cu cocoși”⁵³.

Ornamentele antropomorfe nu apar des în ceramica de Horezu și sunt reprezentate fie de imagini contopite om-soare, fie de ilustrări figurative de antropomorfizare a soarelui, ca temă obișnuită în folclorul universal.

Ornamentele skeomorfe, acelea care reprezintă uneltele de care oamenii se folosesc pentru a desfășura anumite activități sau pentru a realiza, în parte sau în întregime, anumite obiecte, sunt și ele puține la număr. Dintre reprezentările skeomorfe liber-desenate care apar în compozițiile pe care le-am numit narrative, putem aminti: plugul, toporul, furca de tors, fusul, fântâna și cumpăna.

Ornamentele sociale sunt reprezentări ale diverselor aspecte din viața unei comunități. Ele prezintă așadar situații reale, transpuse cu talent în compoziții ornamentale originale: hora satului, lăutarii, batista ginerelui, ce sugerează obiceiul ca viitoarea soție să-i dăruiască ginerelui o batistă cusută de ea, la arat, ouăle de Paști, casa cu acareturile și oamenii ei.

În cadrul ornamentelor simbolice, putem distinge reprezentări decorative mitologice, folclorice și religioase. Întâlnim imaginea crucii, ca simbol al credinței și al protejării tainelor sfinte. Peștele este adesea asociat crucii, care apare și în alte contexte ce nu țin de domeniul ornamentelor simbolice, completând sintaxa ornamentală.

Cu grupa ornamentelor emblematice sau heraldice încheiem clasificarea semantică a ornamentelor. Singurul simbol heraldic este „coroana domnească”, care constă dintr-o compoziție complexă, mixtă, ca reprezentare geometrică și liber desenată, cu elemente care amintesc unele motive din pictura brâncovenească.

⁴⁸ Culegere de teren. Inf. Constantin Mischiu, născut în anul 1969, originea: Horezu, jud. Vâlcea. Culegător: Corina Mihăescu; Horezu, jud. Vâlcea, 2023.

⁴⁹ Culegere de teren. Inf. Elisabeta Bâscu, născută în anul 1938, originea: Horezu, jud. Vâlcea. Culegător: Corina Mihăescu; Horezu, jud. Vâlcea, 2011.

⁵⁰ Culegere de teren. Inf. Gheorghe Iorga, născut în anul 1944, originea: Horezu, jud. Vâlcea. Culegător: Corina Mihăescu; Horezu, jud. Vâlcea, 2011. Gheorghe Iorga a decedat în anul 2023.

⁵¹ Culegere de teren. Inf. Gheorghe Țambrea, născut în anul 1967, originea: Horezu, jud. Vâlcea. Culegător: Corina Mihăescu; Horezu, jud. Vâlcea, 2013.

⁵² Culegere de teren. Inf. Sorin Giubega, născut în anul 1960, originea: Horezu, jud. Vâlcea, deținător al titlului de Tezaur uman viu. Culegător: Corina Mihăescu; Horezu, jud. Vâlcea, 2023.

⁵³ Culegere de teren. Inf. Maria Iorga, născută în anul 1949, originea: Horezu, jud. Vâlcea. Culegător: Corina Mihăescu; Horezu, jud. Vâlcea, 2020.

Nu se poate vorbi în ceramica de astăzi de la Horezu de reguli stricte de supunere la canoanele estetice ale artei populare. Fiecare meșter are un mod individual de a marca simetria, alternanța, ritmul și dinamica. Registrele decorative sunt dispuse pe diferite planuri care reliefează fie îmbinarea motivelor în compoziții, fie înclinația diferitelor părți ale obiectului, marcată prin trasarea cu finețe a unor cercuri paralele.

Taierile horezene sunt, în mic, asemănătoare cu operele literare. Ele au o structură care include tema, compoziția, subiectul și personajele. Ca mod de expunere, olarii folosesc, în făurirea decorației, *descrierea*, *narațiunea* și *dialogul*. Arareori, întâlnim *monologul*, ca exprimare a sensurilor unui singur motiv.

CERAMICA DE HOREZU ÎN PATRIMONIUL UNESCO

Patrimoniul cultural imaterial definit ca totalitatea practicilor, reprezentărilor, expresiilor, cunoștințelor, abilităților – împreună cu instrumentele, obiectele, artefactele și spațiile culturale asociate acestora – pe care comunitățile, grupurile sau, după caz, indivizii le recunosc ca parte integrantă a patrimoniului lor cultural, reprezintă moștenirea vie, comoara genuină a unui neam. Această valoare inestimabilă face obiectul protecției Convenției UNESCO pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial, pe care România a adoptat-o în anul 2005.

UNESCO a considerat important ca fiecare stat să-și identifice valorile reprezentative ale culturii materiale și să le propună pentru recunoaștere și salvagardare pe plan universal.



Foto 7. La Horezu.

În anul 2012 „Ceramica de Horezu și tehnicile asociate producerii acesteia” a fost introdusă ca element în Lista Reprezentativă a patrimoniului cultural imaterial al umanității UNESCO. Meritele aparțin atât meșterilor olari care conservă și perpetuează meșteșugul genuin din această vatră ancestrală, cât și cercetătorilor științifici care și-au dedicat ani întregi campaniilor de cercetare în această zonă, realizând frecvente radiografii ale fenomenului, studii și volume dedicate acestuia. Stadiul actual al meșteșugului olăritului horezean este subiectul unor monitorizări multianuale, care analizează tehnicile tradiționale de lucru în prezent și își propun identificarea pericolelor care amenință continuitatea transmiterii și performării meșteșugului în interiorul comunității. Nu mai puțin importante sunt manifestările științifice și demersurile expoziționale organizate de organisme culturale de nivel național, județean sau local, care sunt decodate drept impulsuri determinante pentru perpetuarea acestui meșteșug ridicat la rang de artă.

Această ceramică este unică la noi în țară, având particularități specifice, care o diferențiază de ceramica produsă în alte centre de olărie din Oltenia și din alte zone cu olărie tradițională. Știința aparte de lucru a ceramicii horezene, produsă manual, pe roată, se reflectă în stilul singular la nivel național, chiar dacă fiecare olar are maniera sa proprie de a modela lutul. Personalitatea acestei ceramici s-a impus de-a lungul timpului prin conservarea și perpetuarea în interiorul comunității a elementelor tradiționale, a vechilor forme și motive, dar și a practicilor și tehnicilor specifice, adaptate contextului local, pornind de la compoziția chimică a gogoloșului de lut, până la decorul arhaic jirăvit care consacră creațiile acestui meșteșug, împrumutându-le o aură cu totul și cu totul specială.

Am demonstrat, încă o dată, forului internațional viabilitatea acestui element inclus în Lista Reprezentativă UNESCO, urmărind respectarea unor criterii stricte, menite să susțină și să potențeze realitatea existentă în teren. Astfel, funcțiile sociale și culturale ale elementului reprezintă un aspect important, întrucât combină atât structura internă a acestuia în cadrul comunității creatoare, cât și rolurile deținute de anumite categorii de persoane, inclusiv practicanți, în salvagardarea elementului. Fiecare schimbare relevantă în peisajul cultural horezean este evaluată, plecând de la momentul-cheie al introducerii în listă, și analizată pentru o înțelegere superioară a mutațiilor care se pot produce.

Evaluarea se centrează pe nivelul de viabilitate actual al elementului, pentru că numai așa pot fi identificate pericolele care amenință performarea și transmiterea nemijlocită a acestuia, conturând o imagine clară asupra frecvenței practicării meșteșugului și extinderii lui în comunitate, asupra profilului socio-demografic al practicanților și al consumatorilor produselor, dar și asupra gradului de sustenabilitate oferit de acest meșteșug, aspect important în perioada contemporană pentru o comunitate de oameni care și-au dus traiul, și-au construit case și și-au crescut copiii și nepoții „din oale”.

Prin înscrierea unui element de patrimoniu cultural imaterial în Lista Reprezentativă a UNESCO se urmărește, intrinsec, creșterea vizibilității patrimoniului cultural imaterial în general, conștientizarea importanței acestui ansamblu de realizări culturale ale umanității la nivel local. Înscrierea este un

catalizator al creșterii respectului pentru creativitatea umană, pentru diversitatea culturală la nivel de individ, grup alcătuit din indivizi cu aceleași preocupări, comunitate. Pentru consolidarea existenței și viabilității unui element, toate aceste unități sociale trebuie să conlucreze, să se implice în adoptarea unor măsuri benefice scopului comun, alături de specialiștii instituțiilor competente în managementul și salvagardarea elementului și de entități implicate în proces – organizații non-guvernamentale cu activitate relevantă în această direcție.

Raportul prezentat către UNESCO, chiar dacă întocmit de specialiști îndrituiți, girați de ministerul de profil din țara noastră, trebuie să se bazeze, în viziunea organismului internațional, și pe o participare activă a actanților propriu-ziși – comunitatea deținătoare și transmițătoare a *savoir-faire*-ului, dar și a ONG-urilor din domeniul meșteșugurilor tradiționale, așa cum subliniam mai sus. Numai printr-o colaborare, strânsă, fructuoasă a tuturor acestor factori șansele procesului de salvagardare a elementului pot crește, aportul multiplu creând premisele supraviețuirii cât mai îndelungate și mai genuine ale acestei olării unice în lume.

Statusul elementului vizat de raport este analizat pe mai multe paliere: *funcțiile sociale și culturale* (socială și identitară, de solidarizare comunitară, culturală, de patrimonializare, economică); *viabilitatea* (înregistrarea creșterilor valorice în transmiterea și practicarea meșteșugului, conștientizarea importanței acestuia); *riscurile la care este supus elementul* (concurența neloială a comercianților care desfac mărfuri contrafăcute, mai ieftine, care sunt cumpărate de clienți neavizați și măsuri legale luate în acest sens); *contribuția la scopurile generale ale Listei Reprezentative UNESCO* (programe de cercetare a fenomenului, organizarea de ateliere practice, schimburi culturale internaționale ș.a.); *eforturi de promovare și consolidare a elementului* (cercetări de teren, grupuri de lucru poli-instituționale, seminarii sub auspiciile UNESCO, manifestări științifice naționale și internaționale, târguri de ceramică la Horezu și în alte orașe, organizate de instituții de prestigiu, expoziții tematice de amploare); *participarea comunității* (prin implicarea activă în toate aceste activități, prin propunerea de acordare a Titlului de Tezaur uman viu, prin organizarea de cursuri practice etc.).

În contextul activităților de monitorizare a salvagărdării elementului, de o deosebită complexitate, de la cercetări aplicate, finalizate prin redactarea de studii, comunicări și volume științifice, până la toate celelalte demersuri legate de aspectele practice, sunt implicate mai multe instituții de stat, dar și ONG-uri, de nivel național și local: Ministerul Culturii – Direcția Patrimoniu Cultural, prin Comisia Națională de Salvagardare a Patrimoniului Cultural Imaterial, Institutul Național al Patrimoniului, prin Direcția Patrimoniu Imaterial și Cultură Tradițională, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Vâlcea, Primăria Orașului Horezu, Asociația Meșterilor Populari „Cocoșul de Hurez”, Complexul Național Muzeal „ASTRA” din Sibiu, Muzeul Olteniei din Craiova.



Foto 8. scoaterea vaselor arse din cuptor.

PARTICIPAREA COMUNITĂȚILOR LA SALVGARDAREA PATRIMONIULUI CULTURAL IMATERIAL. EXIGENȚELE UNESCO ȘI REALITĂȚILE NAȚIONALE

ANDREI PROHIN

The Participation of Communities in the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. The UNESCO Requirements and the National Realities

Within the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, civil society has a foremost importance. According to the convention, “communities, groups, and individuals” should play a crucial role in every activity that concerns the intangible cultural heritage: inventorying, transmission, education, planning, and implementing safeguarding strategies, awareness raising, and submission of nomination files for inscriptions on the UNESCO lists or registers. It is considered that without the participation of heritage-bearer communities, any safeguarding project will fail. UNESCO encourages thus the dialogue between state authorities and society, the active involvement of citizens in the protection of the cultural heritage that represents them, as well as the pluralism of opinions. The evaluation process of the nomination files submitted for the UNESCO Representative List and of the periodic reports, concerning the implementation of the Convention, is a real test for the viability of the participatory democracy in each country, of the level of development of the civil society. In our article, we intend to analyze the provisions of the basic texts of the Convention, regarding community participation. Afterwards, we shall summarize several opinions of researchers concerning the level of implementation of these provisions. Finally, we shall bring some examples of participation of communities, groups, and individuals from the Republic of Moldova in the safeguarding of certain values of the traditional culture.

Keywords: *intangible cultural heritage, UNESCO, 2003 Convention, communities, safeguarding, Republic of Moldova.*

Cuvinte-cheie: *patrimoniu cultural imaterial, UNESCO, Convenția 2003, comunități, salvagardare, Republica Moldova.*

PREAMBUL

Autorii *Convenției UNESCO pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial* adoptată în 2003 (în continuare, *Convenția 2003*), acordă un rol central societății civile, în păstrarea și gestionarea acestui patrimoniu. Conform specialiștilor care au elaborat *Convenția 2003* și alte documente conexe, „comunitățile, grupurile și indivizii” trebuie să fie implicate, cât mai mult posibil, în toate acțiunile vizând patrimoniul imaterial: inventariere, transmitere, menținere a viabilității, revitalizare, elaborarea și implementarea strategiilor de salvagardare,

promovarea în mass-media, înaintarea dosarelor pentru înscriere în *Lista reprezentativă a patrimoniului cultural imaterial al umanității* sau *Lista patrimoniului cultural imaterial care necesită salvagardare în regim de urgență*. Într-una dintre versiunile fișei de candidatură pentru *Lista reprezentativă...*, erau solicitate informații despre „măsurile de salvagardare propuse” (3.b.), în particular despre cum au participat la planificarea lor și cum vor contribui la implementarea lor „comunitățile, grupurile și indivizii” (3.b.iii)¹. Noul formular de candidatură (intrat în vigoare la 16 ianuarie 2024) e mai concis, dar și în el se insistă asupra participării comunităților. La rubrica „măsurile de salvagardare care sunt aplicate pentru a proteja și promova elementul” propus, se precizează că răspunsul trebuie să fie însoțit de informații despre „rolul comunităților în planificarea și implementarea măsurilor descrise” (Criteriul R3)². În opinia noastră, întrebarea menționată e una dintre cele mai dificile din fișa de candidatură și necesită o atenție deosebită. De regulă, formularul de candidatură e completat de specialiști în etnologie. Dacă la celelalte rubrici experții prezintă conținutul și valențele sociale ale unei anumite practici culturale, cunoscându-le amănunțit, în cazul „măsurilor de salvagardare”, aceștia trebuie să abordeze un subiect de altă natură, care vizează gestionarea patrimoniului cultural. Argumentele expuse la Criteriul R3 se referă, de fapt, la contribuția diferiților actori sociali (autorități publice, instituții științifice și de învățământ, muzee, centre culturale etc.) la protejarea unui element de patrimoniu. Actanții respectivi procedează deseori conform unei logici proprii, reieșind din propriile interese și din resursele disponibile, iar rezultatele, în acest caz, nu coincid neapărat cu viziunea experților care completează formularul.

Mai mulți cercetători remarcă faptul că prevederile *Convenției 2003* au adus, astfel, o schimbare de perspectivă în etnologie și în studiile de patrimoniu. Vom cita, doar, două aprecieri în acest sens. Analizând implicațiile pe care le presupune substituirea abuzivă a termenului *folclor* cu cel de *patrimoniu cultural imaterial*, antropologul Kristin Kuutma (Universitatea din Tartu, Estonia) conchide: „conceptul de patrimoniu e un instrument de rezonanță și implicat politic, care a ieșit din mediul academic pentru a deveni vizibil în fața publicului larg, devenind un instrument de arbitraj politic și inginerie socială”³. Michel Kneubühler (Lyon, Franța), expert în politici culturale, scrie că noțiunea de *patrimoniu cultural imaterial* reflectă câteva schimbări importante în concepțiile contemporane despre patrimoniul cultural, anume „participarea societății civile în identificarea și protejarea lui, diminuarea criteriului estetic

¹ Formularul respectiv a fost utilizat, bunăoară, pentru dosarul „Arta cămășii cu altiță – element de identitate culturală în România și Republica Moldova”. <https://ich.unesco.org/en/RL/the-art-of-the-traditional-blouse-with-embroidery-on-the-shoulder-alti-an-element-of-cultural-identity-in-romania-and-the-republic-of-moldova-01861>, accesat în 24 iunie, 2024. Aici și în alte citate, pentru care nu am identificat traduceri românești publicate, am redactat propria traducere în română.

² *Representative List. ICH-02 – Form. Representative list of the intangible cultural heritage of humanity*, p. 3; <https://ich.unesco.org/en/forms>, adresă accesată pe data de 24 iunie, 2024.

³ K. Kuutma, „From Folklore to Intangible Heritage”, in W. Logan, M. N. Craith, U. Kockel (eds.), *A Companion to Heritage Studies*, Wiley Blackwell, 2016, p. 52.

în locul unei abordări mai mult sociale, [...] plasarea elementelor de patrimoniu în contextul dezvoltării economice”⁴.

Comitetul de Evaluare a dosarelor UNESCO acordă o atenție deosebită mărturiilor referitoare la participarea societății civile în salvagardarea elementului propus. Lipsa de implicare a comunităților sau implicarea lor insuficientă a constituit motivul oficial al respingerii unor dosare, la sesiunile Comitetului Interguvernamental UNESCO. Acest fapt ne-a motivat să alegem prezentul subiect. În articolul de față, intenționăm să evidențiem câteva criterii care trebuie respectate în perspectiva unor viitoare dosare înaintate la UNESCO, pentru a fi înscrise în patrimoniul umanității.

EXIGENȚELE UNESCO

Pentru început, vom trece în revistă principalele documente UNESCO referitoare la implicarea comunităților în salvagardarea patrimoniului imaterial. Potrivit *Convenției 2003*, fiecare stat care a ratificat-o are obligația „să identifice și să definească diferitele elemente ale patrimoniului cultural imaterial existent pe teritoriul său, cu participarea comunităților, grupurilor și organizațiilor neguvernamentale cunoscute” (art. 11b)⁵. Fiecare stat urmează să realizeze programe educaționale și de instruire „în interiorul comunităților [s.n.A.P.] și grupurilor interesate” (art. 14(2))⁶. Un articol din *Convenție* e dedicat doar comunităților: „în cadrul acțiunilor de salvagardare a patrimoniului cultural imaterial, fiecare stat parte se va strădui să asigure o cât mai largă participare posibilă a comunităților, grupurilor și, acolo unde este cazul, a indivizilor care creează, întrețin și transmit acest patrimoniu și să îi implice activ [s.n.A.P.] în gestionarea acestor activități” (art. 15)⁷.

Ideile citate mai sus sunt reluate mai detaliat în *Directivele Operaționale* care însoțesc Convenția. În cea mai recentă redacție a *Directivelor* (2022), se precizează că statele-părți sunt încurajate să creeze „un organ consultativ sau un mecanism de coordonare, pentru a facilita participarea comunităților, grupurilor și, acolo unde este cazul, a indivizilor, precum și a experților, centrelor de expertiză și a institutelor de cercetare” în diferite activități privind patrimoniul imaterial (art. 80)⁸. Indirect, autorii recunosc faptul că e nevoie de un „ajutor organizatoric” pentru comunități. În aceeași succesiune de idei, statele vor sprijini crearea „asociațiilor comunitare” (art. 105(e))⁹ și vor instrui comunitățile în administrarea

⁴ M. Kneubühler, «Patrimoine culturel immatériel», in P. Béghain, M. Kneubühler, *Dictionnaire historique du patrimoine*, Lyon, Fage éditions, 2021, p. 672.

⁵ *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. 2022 edition*, UNESCO, 2022, p. 10. Aici și în continuare, cităm traducerea *Convenției* în limba română, publicată pe Portalul Legislativ al Guvernului României: <https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocumentAfis/67741>, accesat pe 24 iunie, 2024. Sublinierile ne aparțin.

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ *Ibidem*, p. 12.

⁸ *Ibidem*, p. 56.

⁹ *Ibidem*, p. 63.

micilor afaceri care vizează patrimoniul cultural imaterial (art. 107(m))¹⁰. Generalizând, autorii afirmă că „centrele comunitare și asociațiile, create și administrate de comunități, pot avea un rol vital în transmiterea patrimoniului cultural imaterial și în informarea publicului larg despre importanța lui pentru acele comunități” (art. 108). De aici putem deduce că, în viziunea UNESCO, comunitățile pot participa mai eficient în procesul de salvagardare dacă vor constitui entități cu personalitate juridică (asociații, centre, ONG-uri).

Noțiunile: *comunități*, *grupuri* și *indivizi* nu au fost definite în *Convenția 2003*. Pentru a completa această lacună, în 2006, la Tokyo s-a organizat, sub egida UNESCO, *Reuniunea Experților consacrată Implicării Comunităților în Salvagardarea Patrimoniului Cultural Imaterial*. În recomandarea adoptată la Tokyo, noțiunea de *comunități* e definită drept „o rețea (*network*) de oameni a căror identitate sau conexiune pornește de la o relație istorică comună care își trage rădăcinile din practicarea și transmiterea sau obligația față de propriul patrimoniu cultural imaterial”¹¹. Pentru *grupuri* și *indivizi*, experții au formulat două definiții identice: „persoanele care, datorită competențelor, experienței și cunoștințelor, îndeplinesc roluri specifice în practicarea, (re)crearea și/sau transmiterea propriului patrimoniu cultural imaterial, de exemplu, ca purtători, practicanți sau ucenici”¹².

O definiție mult mai cuprinzătoare a *comunității* aflăm în *Convenția privind valoarea patrimoniului cultural pentru societate* (supranumită *Convenția Faro*), adoptată de Consiliul Europei în 2005. Autorii definiției introduc sintagma *comunitate patrimonială* și o explică astfel: „oameni care prețuiesc anumite aspecte ale patrimoniului cultural, pe care doresc să le susțină prin acțiuni publice și să le transmită viitoarelor generații” (art. 2(b))¹³. E o formulare generală, în care se pot regăsi diferite categorii de persoane (practicanți, cercetători, muzeografi, operatori culturali, publicul interesat), formând astfel o comunitate eterogenă.

În formularul anterior de candidatură pentru *Lista reprezentativă*, UNESCO sugera statelor să recurgă la „măsurile creative (*creative measures*)” pentru a asigura o participare cât mai largă a comunităților la fiecare etapă de pregătire a dosarului de candidatură (cap. 4.a)¹⁴. Din recomandarea respectivă, reținem sugestia dificultății de angrenare a comunității în salvagardare, precum și a implicării statului în impulsivarea acestui proces. În noua redacție a formularului e adăugată o întrebare de altă natură: „consideră comunitățile vizate că elementul contribuie la securitate alimentară, asistență de sănătate, educație de calitate, egalitate de gen, dezvoltare economică inclusivă, sustenabilitate de mediu inclusiv schimbări climatice, pace și coeziune socială, altele?” (cap. 2)¹⁵. Pe lângă marcarea câtorva

¹⁰ Idem, p. 65.

¹¹ *Expert Meeting on Community Involvement in Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Towards the Implementation of the 2003 Convention*. 13–15 March 2006, Tokyo, Japan. Report, p. 12, <https://ich.unesco.org/doc/src/00034-EN.pdf>, accesat pe 27 iunie, 2024.

¹² Idem, p. 13.

¹³ *Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society*, <https://rm.coe.int/1680083746>, accesat pe 27 iunie, 2024.

¹⁴ Vezi mai sus, nota 1.

¹⁵ Vezi mai sus, nota 2.

dintre criteriile menționate, se cer explicații și materiale audiovizuale ce redau „vocea comunităților”, drept probă a celor enunțate.

Importanța comunităților este reiterată și în textul *Principii etice de salvagardare a patrimoniului cultural imaterial* (adoptate în 2016). În particular, autorii *Principiilor etice* menționează obligația comunităților de a estima impactul (de scurtă sau lungă durată) al oricărei acțiuni ce poate afecta viabilitatea patrimoniului imaterial sau comunitatea practică (art. 9–10)¹⁶.

Numeroase referințe la comunități sunt incluse în *Cadrul general de rezultate* (“Overall results framework”) – o grilă de evaluare, la nivel de stat, a sistemului de salvagardare a patrimoniului cultural imaterial. Grila respectivă a stat la baza celei mai recente versiuni (2021) a raportului periodic privind implementarea *Convenției 2003*, pe care statele semnatare au obligația să-l prezinte la UNESCO o dată la șase ani. *Cadrul general de rezultate* cuprinde opt arii tematice, fiecare fiind însoțită de mai multe criterii de evaluare. Implicarea comunităților e monitorizată în fiecare dintre ariile respective. Astfel, în capitolul „Capacități instituționale și umane” suntem întrebați dacă există programe de formare (*training programmes*) în domeniul salvagărdării patrimoniului imaterial, programe realizate de comunități și destinate comunităților (3.1)¹⁷. Compartimentul „Transmitere și educație” se referă la maniera și ponderea prin care „practicanții și purtătorii sunt antrenați, într-o manieră inclusivă, în elaborarea și dezvoltarea programelor educaționale care vizează patrimoniul cultural imaterial” (4.1)¹⁸. Un alt criteriu de evaluare referitor la „Inventariere și cercetare” are drept obiectiv gradul în care „practicanții și purtătorii de patrimoniu imaterial participă în administrarea, implementarea și diseminarea rezultatelor cercetărilor” (9.3)¹⁹. Din aria tematică „Politici, măsuri legale și administrative” cităm participarea comunităților în elaborarea politicilor culturale și altor măsuri care cuprind patrimoniul imaterial și salvagardarea lui (11.4). Se acordă atenție, de asemenea, punerii în valoare a patrimoniului imaterial, de către comunități, pentru a obține bunăstare, respect reciproc, a soluționa conflictele și a asigura pacea (15.1, 15.2)²⁰. Participarea comunităților ocupă un loc central și în capitolul „Sensibilizare (*Awareness raising*)” în care suntem întrebați dacă participă comunitățile (17.1), dacă asemenea acțiuni se întreprind cu acordul lor (17.2), dacă le sunt protejate interesele (17.3), dacă recurg ele la tehnologiile informaționale pentru sensibilizare (17.5)²¹. În sfârșit, e monitorizată implicarea comunităților în cooperarea internațională (25.2)²².

Avem temeiul să concluzionăm că, după adoptarea *Convenției 2003*, UNESCO a manifestat o preocupare constantă pentru asigurarea implicării comunităților în toate aspectele procesului de salvagardare a patrimoniului imaterial.

¹⁶ *Basic Texts...*, p. 144.

¹⁷ *Ibidem*, p. 160.

¹⁸ *Ibidem*, p. 161.

¹⁹ *Ibidem*, p. 162.

²⁰ *Ibidem*, p. 165.

²¹ *Ibidem*, p. 166.

²² *Ibidem*, p. 169.

Au fost adoptate câteva acte normative, în care implicarea acestora, în diferite sfere de activitate, e descrisă amănunțit. Cea mai complexă viziune asupra participării comunitare se conține în *Cadrul general de rezultate*. Documentul respectiv ne oferă o serie de criterii de evaluare, ce pot fi înțelese și în calitate de obiective spre care ar trebui să tindă fiecare stat care a ratificat *Convenția 2003*. Numărul mare al criteriilor menționate, dezideratul participării comunităților în atât de multe activități și atât de diferite, ne face să ne întrebăm: în ce măsură se realizează în practică și dacă sunt realizabile integral exigențele respective?

VIZIUNILE CERCETĂTORILOR

Cerințele UNESCO referitoare la implicarea comunităților în salvagardare, precum și realizarea lor practică în diferite state, formează obiectul mai multor studii. În continuare, vom rezuma concluziile câtorva cercetători care au abordat subiectul menționat. Filomena Sousa (Portugalia), în colaborare cu Vera Refólio, semnează un volum de sinteză consacrat participării comunităților în salvagardarea patrimoniului cultural imaterial²³. Autoarele scriu că importanța acordată comunităților, în cadrul *Convenției 2003*, rezultă din caracterul viu al patrimoniului imaterial, care există doar dacă e trăit, dacă e transpus în viață. Sintagma *comunități, grupuri și indivizi* nu a fost definită clar în *Convenție* din cauza complexității sale. Comunitățile sunt structuri eterogene, reflectă diverse interese și pot avea diferite forme de organizare²⁴. Nu găsim în *Convenție* nici definiția noțiunii de *participare*. Din experiența mai multor state, reiese că participarea comunităților se realizează prin consultare, consiliere, dezbateri, intervenții etc., vizând planificarea și implementarea măsurilor de salvagardare. Cercetătoarele portugheze conchid că participarea plenară a comunităților este împiedicată de numeroși factori, precum: centralizarea „excesivă” a administrației de stat; diversele interpretări ale conceptelor; informarea precară a comunităților; experiența insuficientă de a alcătui echipe formate din diferiți actori sociali; lipsa de metode și experți în a asigura participarea comunităților²⁵.

Aspecte importante ale implicării comunităților sunt analizate într-un amplu comentariu colectiv la *Convenția 2003*²⁶. Profesorul belgian Marc Jacobs (Universitatea din Antwerpen și Universitatea Vrije din Bruxelles) subliniază că insistența UNESCO asupra implicării comunităților reflectă un trend actual la începutul secolului XXI. Este vorba de experiența consultării și implicării diferitor actori sociali (*stakeholders*) pentru a soluționa probleme de interes comun. Făcând un bilanț, după zece ani de la adoptarea *Convenției 2003*, autorul

²³ F. Sousa (collaboration Vera Refólio), *The Participation in the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. The role of Communities, Groups and Individuals*, Alenquer, Memória Imaterial CRL, 2018.

²⁴ *Ibidem*, p. 8.

²⁵ *Ibidem*, p. 53.

²⁶ *The 2003 UNESCO Intangible Heritage Convention. A Commentary*. Edited by J. Blake, L. Lixinski, New York, Oxford University Press, 2020.

conchide că dezideratul antrenării comunităților în procesul de salvagardare rămâne cel mai slab punct al implementării *Convenției*. Cauzele sunt multiple: cadrul legislativ și de politici este insuficient pentru a favoriza participarea comunităților; capacitățile slabe ale comunităților de a se autoorganiza, de a planifica și implementa măsuri de salvagardare; mecanismele inadecvate de consultare și participare a comunităților²⁷. Examinând accepțiunile noțiunii de *comunitate*, în lucrările de specialitate, profesorul ne îndeamnă tacit să adoptăm o viziune cât mai cuprinzătoare. El însuși apreciază definiția *comunității patrimoniale* din *Convenția Faro*, citată mai sus, care admite o diversitate de actori sociali. Dintr-o *comunitate patrimonială*, consideră Marc Jacobs, merită să facă parte diverse organizații, precum muzeele, arhivele, instituțiile de cercetare, centrele culturale, cluburile²⁸.

În altă ordine de idei, avocatul și cercetătorul italian Gabriele D'Amico Soggetti apreciază că articolul 15 (dedicat comunităților) din *Convenția 2003* e punctul culminant al viziunii contemporane asupra patrimoniului cultural. Prin acest articol, s-a produs o adevărată revoluție în dreptul internațional al patrimoniului imaterial, accentul fiind deplasat de la specialiști spre purtători și practicieni²⁹. Din examinarea rapoartelor statelor semnatare ale *Convenției*, rezultă că gradul de participare al comunităților diferă în funcție de state: uneori, participarea e reală, alteori, are un caracter mai curând formal, procesul de salvagardare fiind dirijat de specialiști³⁰. Autorul încheie prin a ne atenționa că „niciun element de patrimoniu nu are o singură comunitate relevantă”³¹. În jurul fiecărui element de patrimoniu putem identifica mai multe grupuri (purtători de tradiție, proprietari de bunuri în regiune, cercetători), fiecare dintre ei urmărind propriile interese. Gabriele D'Amico Soggetti e adeptul unei perspective pluraliste asupra comunității, ea fiind alcătuită din mai multe grupuri. O remarcă neașteptată a sa este că întreaga omenire poate fi privită drept o comunitate unică. Ceea ce o unește, dincolo de copleșitoarea diversitate globală, e recunoașterea valorii drepturilor omului și apartenența la Organizația Națiunilor Unite³². Analogia e menită a explica modul în care pot ajunge la consens actori sociali foarte diferiți între ei, formând o comunitate reunită în jurul unui sau a mai multor elemente de patrimoniu cultural imaterial.

Dintr-o altă optică, cercetătoarea Irina Balotescu (București) avertizează asupra riscurilor pe care le comportă, pentru patrimoniul imaterial, implicarea unui număr prea mare de persoane și organizații fără pregătire de specialitate: „Diversitatea și numărul actanților care se ocupă și preocupă cu bunăvoință sau din diverse alte rațiuni de acest tip de patrimoniu, fac adesea ca, dincolo de opinia specialiștilor, să nu mai existe o identificare adecvată a elementului

²⁷ M. Jacobs, *CGIs, not Just the Community*, în idem, p. 284.

²⁸ Idem, p. 287.

²⁹ G. D'Amico Soggetti, *Participation and Democracy*, în „The 2003 UNESCO Intangible Heritage Convention. A Commentary”, p. 290.

³⁰ *Ibidem*, p. 296.

³¹ *Ibidem*, p. 304.

³² *Ibidem*, p. 305.

patrimonial”³³. De asemenea, autoarea evidențiază numărul în continuă creștere și profilul comunităților contemporane, care pot deveni obiect al viitoarelor studii folclorice: comunitățile de la „bloc”, locuitorii „caselor vechi” din orașele mari, „comunitățile recent constituite în cartierele rezidențiale”³⁴ etc.

În concluzie, autorii menționați recunosc importanța comunităților umane pentru salvagardarea elementelor de patrimoniu imaterial. Privind critic transpunerea în practică a articolului 15 din *Convenția 2003*, cercetătorii semnalează o serie de impedimente care obstrucționează implicarea comunităților în procesele de salvagardare. Unul dintre acestea este autoritatea instituțiilor statului, deținătoare ale puterii de decizie, pe care nu doresc să o împartă cu actorii locali. Înțelesul noțiunii de *comunitate* nu e întotdeauna evident, cum poate părea la prima vedere. O comunitate patrimonială nu e neapărat o formațiune unitară. În interiorul ei, e firesc să se profileze diverse puncte de vedere și interese referitoare la același element de patrimoniu.

TIPURI DE COMUNITĂȚI PATRIMONIALE ÎN REPUBLICA MOLDOVA

Trecând de la considerațiile de ordin teoretic, vom încerca, în continuare, să reliefăm câteva forme de organizare a comunităților patrimoniale din Republica Moldova, precum și contribuția lor la salvagardarea patrimoniului imaterial. Prima modalitate de salvagardare, într-o comunitate locală, este menținerea viabilității unei practici culturale prin propriul mod de viață și activitate profesională. Este o transmitere firească a tradițiilor. Ne referim la localitățile în care e păstrată tradiția colindatului, unde se confecționează măștișoare, la familiile care continuă să țeasă covoare, la oamenii care îmbracă costum popular la sărbători și marile evenimente ale vieții. Motivațiile lor pentru a menține o tradiție sunt multiple: din rațiuni afective – de păstrare a memoriei sociale, economice – de continuitate a unor deprinderi legate de mediul natural și social, patriotice – de trăire a unor sentimente de apartenență la colectivitățile umane care definesc identitatea oamenilor. În același timp, păstrătorii de tradiție se racordează mereu la preocupările, starea de spirit a localității în care trăiesc. Un stimul important în conștientizarea importanței și valorii, implicit a responsabilității (și prestigiului) de a păstra viabilă o tradiție, îl constituie participarea purtătorilor ei la elaborarea dosarelor pentru *Lista reprezentativă UNESCO*. În toate dosarele pregătite până în prezent, purtătorii au cooperat prin oferirea de informații documentare, demonstrații practice, semnarea acordurilor de nominalizare a elementelor. Punctul forte al acestei forme de participare e caracterul său individual, neimpus, care implică libertate de decizie, păstrează autenticitatea relației dintre participanți și patrimoniu. Dezavantajul ei ar fi lipsa unei strategii de salvagardare colective, complexe și de durată.

³³ Irina Balotescu, *Patrimoniul cultural imaterial în context intern și internațional. Dinamica unui concept*, Iași, Editura Universității „A.I. Cuza”, 2018, p. 56.

³⁴ Idem, p. 60.

La un nivel mai avansat al posibilităților de salvagardare se află organizațiile create din inițiativă privată, centrate pe unul sau câteva elemente de patrimoniu cultural imaterial. Avem în vedere entități precum Centrul de Meșteșuguri *Artă Rustică* din Clișova Nouă, raionul Orhei, fondat de meșterul popular Ecaterina Popescu. Centrul s-a specializat în țesutul scoarțelor tradiționale, a unor piese de port popular, precum și a produselor moderne inspirate din ornamentica tradițională (trăistufe, portmonee, huse pentru scaune)³⁵. O organizație similară e Casa Portului Popular *Casa Cristea*, condus de meșteșugarul Maria Cristea. Aici se confecționează doar costume populare³⁶. Ambele organizații, având câte un colectiv de angajate, apelează și la serviciile meșterilor din diferite localități, oferă instruire doritoarelor de a însuși meșteșugul. Activitatea organizațiilor respective acoperă mai multe dimensiuni ale salvagardării: revitalizare, practicare, educație, promovare. Laturile lor vulnerabile ar fi dependența de cererea de pe piață, riscul pierderii angajaților din cauza exodului populației și a greutăților meseriei (cusutul și țesutul solicită un efort considerabil, încât puțini decid să le îmbrățișeze).

O formă de organizare comunitară considerăm a fi și Uniunea Meșterilor Populari din R. Moldova. E o asociație profesională care activează de peste trei decenii și care își propune să susțină continuitatea meșteșugurilor populare, prin promovarea intereselor membrilor săi.

Între organizațiile comunitare, nominalizăm câteva muzee apărute din inițiativă privată: Muzeul *Casa Părintească* de la Palanca, raionul Călărași, Muzeul Pâinii de la Văleni, raionul Cahul, Muzeul *Casa Mierii* din Răciula, raionul Călărași. Într-un peisaj dominat de muzee de istorie și etnografie (raionale sau locale), cu expoziții care seamănă mult între ele, instituțiile sus-menționate tind să se afirme prin originalitate și activități interactive. Ele pun în valoare elemente de patrimoniu material și imaterial din localitate sau din regiunea în care activează. Totuși, continuitatea unor asemenea muzee este amenințată de numărul extrem de mic al angajaților (o singură persoană la Palanca, spre exemplu), de fenomenul migrației peste hotare și depopularea satelor.

Cel mai recent dosar înscris în *Lista reprezentativă*, dedicat artei cămășii cu alțiță, a adus în lumină activitatea comunităților (numite uneori și „șezători”) de cusut cămăși pentru femei (într-o mai mică măsură a altor piese ale portului popular). În opinia noastră, șezătorile reprezintă un exemplu de *comunitate patrimonială* care, în acord cu textul *Convenției Faro*, reunește „oameni care prețuiesc anumite aspecte ale patrimoniului cultural, pe care doresc să le susțină prin acțiuni publice și să le transmită viitoarelor generații” (art. 2(b)). Asemenea comunități nu sunt constituite neapărat pe principiu teritorial (oameni din aceeași localitate sau raion), dar pot include persoane din diferite localități, unite prin

³⁵ Varvara Buzilă, *Arta tradițională din Republica Moldova*, Chișinău, Cartier, 2018, p. 157–159. Idem, „Asumarea tradiției scoarțelor basarabene de către Complexul de Meșteșuguri „Artă Rustică” din comuna Clișova Nouă, raionul Orhei”, în I. Balotescu, I.-R. Fruntelată, C. Mihăescu (coord.), *Catalog de bune practici în domeniul patrimoniului cultural imaterial*, Timișoara, Editura Artpress, 2020, p. 13–17.

³⁶ Idem, p. 203, 210. Vezi și Varvara Buzilă, *Creatori, purtători și admiratori ai costumului tradițional în secolul al XXI-lea*, Chișinău, Editura Epigraf, 2022, p. 79–81.

preocuparea pentru aceleași valori de patrimoniu. În Republica Moldova, majoritatea șezătorilor nu au, deocamdată, o dominantă economică în activitatea lor. Primează pasiunea pentru portul popular, dorința afirmării individuale și sociale. Activitatea șezătorilor tinde a se diversifica prin participarea la expoziții naționale și de peste hotare, prin aplicarea la concursuri de proiecte³⁷. Membrii unora dintre ele („Șezătoarea Basarabiei”, „Șezătoarea Ciocârlia”) au căpătat personalitate juridică, fiind înregistrate în calitate de „asociații obștești”.

Comunități patrimoniale dedicate patrimoniului imaterial muzical și coregrafic, ar putea fi considerate și unele ansambluri folclorice neprofesioniste, însă doar în măsura în care își propun asigurarea viabilității și continuității unor creații care întrunesc caracteristicile noțiunii de *patrimoniu* (transmitere pe parcursul câtorva generații, reprezentativitate etnică, valoare istorică și culturală).

Încheiem cu gândul că, în perspectiva unor viitoare dosare UNESCO, merită a fi acordată o atenție deosebită organizațiilor societății civile pentru a le motiva și ajuta să elaboreze strategii de salvagardare de durată, respectând exigențele UNESCO față de patrimoniul imaterial. Elaborarea unor atare strategii e o competență care necesită a fi exersată în timp. De fapt, ne aflăm în fața unui domeniu de cercetare distinct, cu o problematică și metode specifice – managementul patrimoniului cultural imaterial. Este necesară studierea eficienței diferitelor modalități de salvagardare. Nu întâmplător, unul dintre indicatorii raportului periodic de țară către UNESCO privind implementarea *Convenției 2003* vizează măsura în care se fac investigații privind „abordările și impactul salvagărdării patrimoniului cultural imaterial în general și a unor elemente specifice ale sale”³⁸.

³⁷ Varvara Buzilă, *Creators, purtători și admiratori ai costumului tradițional în secolul al XXI-lea*, Chișinău, Editura Epigraf, 2022, p. 94–97. Varvara Buzilă, *Purtători de patrimoniu și purtători ai artei acului*, în „6 ani de cămăși tradiționale cusute în Șezătoarea Basarabiei”, Chișinău, 2022, p. 5–9.

³⁸ *Basic Texts...*, p. 162.

PLĂCINTELE – UN POSIBIL CANDIDAT UNESCO

VARVARA BUZILĂ

“PLĂCINTE” – a possible UNESCO nomination

Starting from the provisions of the UNESCO Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage (Paris, 17.10.2003) and of the subsequent documents, that facilitate its implementation, the author analyses “plăcinte” [traditional pies] as a possible candidate for inscription on the UNESCO Representative List. The element was recommended, along with the other 9 ones, as having nationally important value, by the participants of the four editions of the Forum of the Intangible Cultural Heritage, held at the National Museum of Ethnography and Natural History between 2013–2015 and in 2023. Among the participants were representatives of heritage bearer communities, those of public associations having prerogatives in these field and cultural operators. The ethnographic investigations undertaken during recent years in villages proved the viability of this element, the richness of cultural manifestations, as part of the communities’ life. This fact is an argument to discuss its cultural potential and the possibility of acknowledging its values at the world level.

“Plăcinte” are a product of a venerable age in the food practice and have a large spread in the area inhabited by the Romanians. Written documents: travel journals, books of recipes, and the descriptions from the 19th century prove that “plăcinte” is a holiday dish, being spread in different social environments. The ethnographic investigations from the 20th and early 21st centuries revealed their presence mostly in holiday food, reserving for them the role of a cultural marker. The characteristics of this aliment are an additional argument for their age and representativeness. Among them are analyzed the general and local names, that designate its forms in the regions situated within the Romanian area; the specific of making the dough cake; the way how the latter is finished after it is stuffed; the stuff with various milk products, vegetables, fruits, meat, and different leaves; the ways of thermal cooking; the functions performed within the family customs, the calendar, and community ones, as well as in ceremonies. The author highlights the communities that nowadays identify themselves with a particular kind of “plăcintă”, how they promote this meal during holidays, and how local alimentary units contribute to support the tradition and shape the country brand.

Through the proposal of acknowledging the world value of this element from the alimentary system, and by inscribing it on the UNESCO Representative List, we try to fulfil the diversity of expressions of the Romanian intangible cultural heritage at the world level too, ensuring at the same time for heritage bearer communities a firm benchmark in the fortification of their identity and economic development.

Keywords: *“plăcinte” – traditional pies, food practice, recognized value, communities, heritage bearers, protection, economic sustainability.*

Cuvinte-cheie: *plăcinte – practică alimentară, valoare recunoscută, comunități, purtători de patrimoniu, protejare, sustenabilitate economică.*

ACTUALITATEA SAU DE CE ANUME PLĂCINTELE SUNT IMPORTANTE?

Patrimoniul cultural imaterial cuprinde diferite expresii și practici culturale. Inventarierea elementelor la nivel local, regional și național, recunoașterea unora dintre ele ca având valoare națională le poate recomanda pentru a fi recunoscute și pe plan mondial. Din perspectiva unei posibile strategii de protejare a patrimoniului cultural imaterial, considerăm că este necesar să înscrinem pe *Lista reprezentativă a patrimoniului cultural imaterial al umanității* elemente din diverse domenii stipulate de *Convenția privind salvagardarea patrimoniului cultural imaterial al umanității* (Paris, 17.10.2003);¹ desigur, acele elemente care ne reprezintă în mod emblematic. Astfel treptat, se poate crea și pe plan mondial un model care ar reflecta mai fidel complexitatea patrimoniului cultural imaterial (în continuare, PCI) românesc.

Analizând înscrierile elementelor altor state pe listele UNESCO ale PCI, vom observa că se urmărește o anume reprezentativitate, completată inclusiv cu cele din domeniul alimentației. Amintim aici doar câteva înscrieri: dieta mediteraneeană, bucătăria mexicană, cultura dietetică japoneză – acestea fiind foarte cuprinzătoare de multe alte elemente. Altele sunt mult mai concrete, vizând prepararea, consumul și practicile culturale aferente unui aliment: franzela (Franța), supa (Haiti), pilaful (Tadjikistan), palovul (Uzbekistan), lavașul (Armenia), dolma (Azerbaidjan) etc. UNESCO consideră domeniul alimentației ca fiind unul prioritar, căci are legătură directă cu dezvoltarea sustenabilă a comunităților purtătoare de patrimoniu, iar cele mai recente schimbări din fișa de candidat UNESCO vizează nu numai o implicare totală a comunităților purtătoare de patrimoniu în inventarierea, salvagardarea, gestionarea, promovarea elementelor lui, ci și în asigurarea beneficiilor pentru acestea din menținerea viabilității patrimoniului cultural².

Anders Salomonsson constata că hrana are o viață scurtă, durează între preparare și consum. Cu toate acestea, ea are mari posibilități de exprimare a individualității umane. „În mâncare sau în ritualul de consum al ei își găsesc expresie dorințe, speranțe, superstiții, interdicții, laude și îngăduințe mai mult sau mai puțin exprimare. Nu multe din formele activității umane sunt însoțite de un asemenea număr de ritualuri, reguli de comportament, interdicții și reglementări sociale ca cele ce se circumscriu preparării hranei și consumul ei”³. Toate acestea dozează hrana cu semnificații și reprezentări corelate sistemelor culturii.

¹ A se vedea și: traducerea *Convenției* în limba română, publicată pe Portalul Legislativ al Guvernului României, <https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocumentAfis/67741>, adresă accesată pe data de 24 iunie, 2024.

² *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. 2022 edition*, UNESCO, 2022, p. 144.

³ A. Solomonsson, *Food for Thought: Themes in Recent Swedish Ethnological Food Research*, în „Ethnologia Scandinavica”, vol. 20, Lund, 1990, p.111.

Ne vom referi, în continuare, la plăcinte, parte din bogatul domeniu cultural al alimentației, care, așa cum se știe, este unul dintre domeniile cele mai conservative ale culturii. Elementul a fost recomandat între alte 9, ca având valoare națională importantă, de participării la cele patru ediții ale Forumului Patrimoniului Cultural Imaterial, desfășurat la Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală în anii 2013–2015, 2023. Între participanți erau reprezentanți ai comunităților purtătoare de patrimoniu, ai asociațiilor obștești cu atribuții în protejarea PCI, operatori din domeniul culturii. Cercetările etnografice, desfășurate în ultimii ani prin localități, au demonstrat viabilitatea elementului, bogăția manifestărilor culturale relaționate cu modul de viață al comunităților, ceea ce a constituit un argument pentru a-i discuta potențialul cultural și posibilitățile de recunoaștere a valorilor lui la nivel mondial.

Plăcintele țin de preferințele alimentare, de deprinderile gustative. Trebuie să precizăm că este, în același timp, și un domeniu ce menține îndelung identitatea. Suntem ceea ce mâncăm. Deci, și prin bucătăria tradițională se fortifică capacitatea colectivităților de a construi, a afirma și a promova specificul identitar. Totodată, preferințele gustative consacrate în timp ale unei comunități, considerate a avea un prestigiu social înalt, sunt propuse în mod prioritar și oaspeților, bineînțeles într-un context ritual, ceremonial. Este un gest îndătinat pentru a li se testa acestora rezistența la alimentația alterității, cu scopul de a-i apropia. Căci, cine mănâncă mâncare sau cîstește băutură ca noi, devine ca noi, cel puțin în perioada ospitalității, și neapărat un mai bun cunoscător al specificului nostru de acum încolo. Aceasta ar putea fi una din formulele ospitalității, văzută prin comuniunea alimentară.

Plăcintele sunt cunoscute și în alte tradiții culturale, sub alte denumiri, forme, conținut, savori.

Urmare a inventarierii realizate în localitățile din interfluviul pruto-nistrean, plăcintele au fost luate la evidență de stat, fiind considerate un element reprezentativ, de largă răspândire și popularitate⁴.

VECHIMEA ȘI DIVERSITATEA PLĂCINTELOR

Dicționarul limbii române aduce mai multe exemple despre încadrarea acestor bucate în practica culinară a românilor, cea mai veche sursă datând din anul 1695⁵. Considerăm util a se cerceta pe viitor vechimea plăcintelor după două criterii: al numelui și al formelor de referință. Deoarece deocamdată e prematur să se soluționeze această problemă, înainte de a dispune de o evaluare a fenomenului în întreg arealul românesc.

⁴ Valentina Iarovoi, *Cunoștințe privind alimentația tradițională*, în „Registrul național al patrimoniului cultural imaterial al Republicii Moldova”, vol. A, Chișinău, Editura Lumina, 2012, p. 84.

⁵ *Dicționarul limbii române*, tomul VIII, București, Editura Academiei Române, 1977, p. 783–784.

Conform dicționarilor, plăcinta este un preparat de patiserie, făcut din foi de aluat între care se pune o umplutură de brânză, de carne, de fructe etc.⁶ Această unitate poate cuprinde o mare varietate de produse, apărute și încadrate în modul tradițional de viață, promovate plenar, în virtutea tradițiilor gustative, și în prezent atât în mediul rural, cât și în cel urban.

Am documentat acest element în baza surselor avute la îndemână – începând cu notele călătorilor care au vizitat Țările Române în diferite vremuri și au beneficiat de ospitalitatea localnicilor, cărțile de bucate, continuând cu descrieri vizând alimentația și studii tematice, încât se poate constata că plăcintele sunt cunoscute în tot spațiul românesc, chiar dacă au o răspândire inegală. *Atlasul etnografic român*, pe harta *Aluaturi de Crăciun și de Paști*, între alte alimente preparate la Crăciun, prezintă și plăcintele. Acestea apar cel mai frecvent în nordul Moldovei, cu precădere în partea de câmpie⁷. Este un exemplu privind utilizarea acestor bucate doar la una din sărbători. Alte argumente privind răspândirea, specificul acestor alimente și cadrul ritual al consumului lor într-o regiune distinctă din punct de vedere etnografic, se cuprind în cartea *Alimentația. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Român*. Vol. I, Oltenia⁸. Literatura de specialitate a apreciat plăcintele din alte părți ale spațiului cultural românesc, precum *poale-n brâu* și multe altele pentru Moldova, plăcinta *dobrogeană*, recunoscută de curând la nivel european, după ce a fost înscrisă în *Registrul indicațiilor geografice protejate* (2023), plăcintele oltenești, plăcintele și vârzările maramureșene, cele ardelenesti, cele pădurenice, moțești etc., ceea ce permite să formulăm ideea că aceste bucate sunt preparate și preferate în întreg spațiul românesc.

Conform părerii unitare a oamenilor de știință, cuvântul are origine latină *placenta*. *Dicționarul etimologic al limbii române* arată că lat. *plăcenta* s-a păstrat numai în română și că din el provin rut. *paljacyinta*, mag. *palacsinta*, germ. *Palatschinken*⁹.

Plăcintele la care ne referim poartă același nume generic, asociat cu altele care trimit la anumite caracteristici, au forme consacrate de tradiție și un conținut provenit din produsele locale, conțin savori inconfundabile și sunt răspândite atât în Republica Moldova, cât și în România. Deși în unele surse de pe rețelele de socializare cu atribuții în domeniul alimentației apare informația că ele sunt cunoscute și în sudul Ucrainei, în monografia lui L.F. Artiuh despre bucătăria

⁶ Idem; *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei Române, 1984, p. 704; *Dicționarul explicativ ilustrat al limbii române*, Chișinău, Editura Arc și Gunivas, 2007, p. 1420.

⁷ *Atlasul etnografic român. Tehnica populară. Alimentația*, volumul 3, Harta Aluaturi de Crăciun și de Paști, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, coordonator Ion Ghinoiu, București, Editura Academiei Române, 2008.

⁸ *Alimentația. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Român. Oltenia*, vol. I, Coordonator general Ion Ghinoiu, Editura Academiei Române, București, 2018, p. 109–112, 204–205, 219–2020, 239, 247, 268, 281 și altele.

⁹ Al. Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*. Ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de T.Ș. Mehedinți și M.P. Marian, București, Editura Saeculum, 2007, p. 606.

populară ucraineană ele nu se regăsesc¹⁰. Cercetările de teren au demonstrat că obișnuiesc să le prepare și să le consume moldovenii care locuiesc în localitățile din regiunea Odessa și Nicolaev din Ucraina.

Studiul nostru vine să identifice mai multe fapte despre tradiția plăcintelor, care pot înlesni o mai bună cunoaștere a domeniului și oferi unele răspunsuri la solicitările conținute în *Fișa de candidat* pentru înscrierea eventuală a elementului în *Lista reprezentativă UNESCO a patrimoniului cultural imaterial al umanității*. Informațiile privind vechimea, răspândirea, unitatea și varietatea produsului în spațiul românesc țin de contribuția cercetătorilor anteriori la studiul temei. Iar surprinderea realităților privind tradiția plăcintelor în localitățile din spațiul dintre Prut și Nistru, reprezentativitatea și modul în care este păstrat și promovat în prezent acest produs, constituie rezultatul investigațiilor de teren, întreprinse în ultimii ani.

În descrierile etnografice din secolul al XIX-lea, plăcintele au fost remarcate drept bucate de sărbătoare în sistemul alimentar al moldovenilor. Preotul A. Smerecinski, descriind modul de viață al moldovenilor de la est de Nistru, susține că ei preferă plăcintele de formă rotundă¹¹, ceea ce înseamnă că erau cunoscute și alte forme. Constantin Negruzzi, prin lucrarea *Istoria unei plăcinte*, arată că ele erau un aliment preferat și de elitele economice și politice¹². La începutul secolului XX, Elena Niculiță-Voronca amintește de plăcintele pregătite cu ocazia diferitor sărbători îndătinat¹³. Cercetătoarea Valentina Iarovoi s-a referit în mai multe lucrări la acest preparat, arătând specificul lui¹⁴. Mai multe cărți de bucate, editate în ultimele decenii, le apreciază ca fiind parte din identitatea culturală a românilor și propun diferite rețete ale plăcintelor, descriind și contextele în care sunt oferite spre consum. Dintre ele, cea mai cuprinzătoare de fapte etnografice este cartea Angelei Brașoveanu și a lui Roman Rybalev, *Moldova: oameni, locuri, bucătărie și vin*¹⁵. Totodată, această lucrare aduce mai multe argumente ale viabilității elementului în prezent și a reprezentativității lui în societate.

¹⁰ Л. Ф. Артюх. Українська народна кулінарія (Історико-етнографічне дослідження), Київ. Наукова думка, 1977/ L.F.Artyuh, Ukrainsika narodna kulinaria (Istoriko-etnograficine doslidjenea), Kiiv, Naukova dumka, 1977.

¹¹ А. Смеречинский, *Географические и этнографические сведения о южной части Балтского уезда и о жителях оной Молдаванях*, Рукопись, Архив Русского географического общества, 1948, Санкт-Петербург, XXX, 32, № 138, с. 1086. / A. Smerecinski, *Gheograficeschie i etnograficeschie svedenie o iujnoi ceasti Baltscogo uезда i jiteleax onoi Moldavanah*. Arhiv Gheograficescogo obșcestva, 1848, Sankt-Petersburg, XXX, 32, Nr.138, p. 1086.

¹² Constantin Negruzzi, *Istoria unei plăcinte* (Scrisoarea XXII), 1847, Publicată în *Păcatele tinereții*. București: Minerva, 1977, p. 325–328.

¹³ E. Niculiță-Voronca, *Datini și credințe populare adunate și așezate în ordine mitologică*, ediție îngrijită și introdusă de Jordan Datcu, București, Editura Saeculum I.O. 1998, p. 176–179.

¹⁴ Valentina Iarovoi, *Tradiții și noi componente moldovenilor*, în „Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie”, Serie nouă, vol. 11(24), Chișinău, 2009, p.119. Idem, *Specificul trapezei mănăstirești*, în „Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie”, Serie nouă, vol. 13(26), Chișinău, 2012, p. 223–228.

¹⁵ Angela Brașoveanu, Roman Rybalev, *Moldova: oameni, locuri, bucătărie și vin*, Chișinău, Editura Cartier, 2018, p. 73, 83, 200, 346.

Numele cel mai răspândit este cel de *plăcintă*, *plăcinte*. Local, produsul este cunoscut și sub alte nume, dintre care aici amintim *plăcinte „poale în brâu”*, *plăcinte cu poale-n brâu*, *plăcințele*, *plăcinte în foi/plăcinte foioase/plăcinte terfoase*, *plăcinte crețoase*; *plăcinte pe foi de varză*, *plăcinte pe frunze de hrean*, *plăcinte pe plită*, *plăcinte pe tava/tigaie*; *plăcinta miresei*, *plăcintă boierească*, *plăcinta ciobanului*, dar și *vărzări*, *sarailii*, *lucumi*. Sintagmele vizează un specific al bucatelor, acesta ținând fie de modelarea turtei, fie de formă finală, de proporții, de prelucrarea termică, de condiția socială a principalului destinatar sau de umplutura lor.

Plăcințele sunt un produs de patiserie cu o bogată tradiție în spațiul dintre Prut și Nistru. Ele fac parte din alimentele autohtone, naturale, care au valoare nutritivă și biologică înaltă, sunt reprezentative atât pentru comuniunile desfășurate în spațiul privat al familiilor, cât și în cel social din localități. Nelipsite în cadrul meselor de zile mari, ele marchează desfășurarea obiceiurilor, ceremoniilor și sărbătorilor, fiind relaționate cu alte sisteme din cadrul culturii tradiționale, precum este alimentația, ocupațiile de bază, obiceiurile, credințele, proverbele, zicătorile, antroponimele. Este un aliment natural, care valorifică în totalitate produse rezultate din activitatea agricolă și pastorală locale, care a reușit să devină astfel în rezultatul prestației îndelungate în sistemul culturii, iar ca să devină alimente rituale, ceremoniale și de sărbătoare, ele au fost trecute prin mai multe filtre de triere culturală, fiind selectate ca fiind definitorii pentru felul de a fi al consumatorilor de plăcinte.

Vom sistematiza această diversitate în baza câtorva criterii:

După modul de pregătire a aluatului: sunt plăcinte făcute din aluat nedospit, numit și dulce, format din făină, apă, sare și după caz – grăsime, în special ulei, și din aluat fermentat, făcut pe bază de ferment (botcală, maia, drojdie ca, în final, coptura să fie mai aerată) și aceleași componente. Unele au foaia formată dintr-un singur strat de aluat, în special cele numite *poale-n brâu*, iar altele, din câteva, fiecare fiind uns cu grăsime, acestea din urmă sunt numite și *pufoase/foioase/în foi/în pături*, iar mai în glumă și *terfoase*.

După forma turtei de aluat: rotunde, ovale, pătrate și dreptunghiular alungite. Turtele sau foile se fac mici sau mari cât suprafața mesei pentru cele *încrețite/crețoase* (satele de la sud, situate pe malului Prutului), pentru plăcinta miresei și cea boierească. În cazul ultimelor două, lucrează la întinderea foi două sau patru bucătărese și, după ce foaia devine suficient de subțire, o așază peste tăvile unse și așezate una lângă alta, apoi apasă cu palma pe marginile lor, pentru ca acestea să taie din suprafața aluatului atât cât încapă în fiecare vas. Operația se repetă după ce se pune umplutura (care este de brânză dulce sau sărată pentru aceste plăcinte), încât o acoperă.

După umplutură, sunt *plăcinte cu brânză* (de vaci, de oaie, sau amestecate; cele cu brânză de vaci, coapte la Sâmbăta Morților, Duminica Mare, Împrăștierea Rusaliilor, când se dau și de pomană, pot fi cu cozi de ceapă și mărar), mai rar se coc plăcințele *cu urdă*, pentru consum în familie. În zilele postului de vară, se coc plăcinte *cu verdeață* (cu ceapă, mărar, leuștean, ștevie, măcriș etc.). Din categoria

plăcintelor cu gust sărat sunt cele cu *varză murată* sau *verde*, uneori amestecată cu morcov și bucăți mici de carne, cele cu *cartofi fierți* sau *cartofi cruzi* feliați subțire și tăiați cuburi, cu ceapă prăjită, uneori cu bucăți de jumări, cu *verdeață* (cu leuștean, pătrunjel, mărar, ștevie, măcriș etc.). În categoria *plăcintelor dulci*, numite și *vârzări*, intră cele cu *bostan/dovleac*, cu *cireșe amare*, cu *vișine*, cu *prune*, cu *morcovi*, *miez de nuci* și *magiun*, *dulceață de trandafir*, *floare de salcâm*, cu *sfeclă de zahăr*, etc.

După modul cum sunt împăturite marginile încât să cuprindă umplutura și finalizată foaia umplută: se obțin rezultate care pot da un nume suplimentar alimentului.

Cea mai veche formă, folosită până în prezent pretutindeni în spațiul cercetat, dar cu mai mare frecvență la centru și la nord, este în final rotundă. Dar rotunjimea ei se obține în câteva feluri. La plăcintuțele mici, specifice nordului, se întind marginile foi de patru ori, cruciș, încât uneori forma finală variază între cerc și se apropie de un dreptunghi. În satele de Codru, în special la *vârzări*, marginile opuse ale celor 8 părți se adună perechi, una peste alta, încât rezultă două cruci suprapuse. O altă modalitate veche constă în a aduna marginile consecutiv, una după alta, roată, acoperind cu ele umplutura, încât la final suprafața plăcintei trimite la imaginea unei moriști. Pentru plăcintele cu brânză, urdă, cartofi fierți, dovleac etc., se obișnuiește a cresta marginile din jurul umpluturii în 8, iar părțile obținute se împăturesc peste conținut formând la început o cruce, iar următoarele 4 semicalote, numite de femei *ca soarele*. Sunt rotunde, așa cum am amintit mai sus, *plăcinta miresei*, coaptă de mama acesteia în ajunul nunții, după obiceiul păstrat în satele de pe Valea Nistrului de Jos (Talmază, Popeasca, Palanca, Râscăieți, Olănești, Slobozia din raionul Ștefan Vodă) și *plăcintă boierească* (preferată în satele de Codru: Peresecina, Isacova, Susleni, Păhârniceni, Piatra din raionul Orhei).

În satele din Valea Cogâlnicului (raionul Ialoveni și Hâncești) se fac așa-numitele *opincuțe*, un fel de plăcinte sub formă de semilună. Se pune umplutură numai pe jumătate din turta rotundă, iar cu partea liberă se acoperă umplutura, încât se obține o plăcintă ca o semilună.

Foile întinse sub formă pătrată sunt stratificate în pături, începând cu 3–5 sau mai multe, unse cu ulei fiecare. Umplutura se repartizează pe toată suprafața, după care acesta se face sul/cilindru. Sulurile pot fi așezate unul câte unul paralel în tavă/tigaie. În satele din stepa Bugeacului, cel mai frecvent, femeile adună aceste segmente sub formă de labirint/volută, încât la masă este servită o singură plăcintă tăiată bucăți. În cele din Valea Răutului, fiecare element este modelat la final sub formă de spirală dus-întors (S). Această plăcintă se mai numește *sarailie*. Este de mărimea unei palme de om. La sud, în satele din valea Prutului de Jos și Dunărea de Jos, se fac plăcinte *crețoase*. Se întinde o foaie mare, cât suprafața mesei de bucătărie, pe ea se repartizează umplutura în grămăjoare foarte mici uniforme, după care turta se împinge cu palmele spre centrul mesei din ambele părți, încât să se formeze valuri/cute până se ajunge la forma tăvii de copt. Brânza sau altă umplutură se așază între

cutele foi și când plăcinta este tăiată, se văd structurile ondulate ale copturii. Același efect se obține dacă fața de masă pe care s-a lucrat este ridicată din două părți opuse, încât să se adune spre centru.

După cum sunt preparate termic, plăcintele sunt coapte în cuptor, pe plită sau prăjite pe tigaie.

Cele mai mici plăcinte sunt *lucumii*, specifice pentru localitățile din raionul Criuleni și Căușeni. Foaia mare de aluat întinsă cu sucitorul este tăiată în multe bucăți mici. În mijlocul fiecăreia se pune „o boaghe”/un pic de umplutură (brânză, urdă, varză, cartofi etc.), se unesc părțile pentru a acoperi umplutura și se prepară termic. Ajunge pentru două sau trei îmbucături. Este o reminiscență din cultura turcilor.

Plăcintele sunt, întâi de toate, alimente rituale. În societatea tradițională, aveau multe funcții în obiceiuri. Ele făceau parte din bucatele pregătite pentru nuntă. Prin anii '70 ai secolului XX, către sfârșitul mesei mari, care avea loc la mire, la nunțile din Codrii Centrali, după sarmale, cartofi cu carne, se mai aduceau *plăcintele*, care mai erau numite *priceputele* sau *scularea*, semn de încheiere a mesei. La nunțile din sud-est, așa cum am arătat, era la loc de cinste *plăcinta miresei*. În unele sate, ultima zi de nuntă tradițională se numea *La plăcinte*, după bucatele de bază care erau servite, iar tradiția cerea ca acestea să fie pregătite de către tânăra căsătorită. Era o probă a abilităților ei, tot așa cum, în alte părți, mesenii se adunau *La zamă* sau *La colac*¹⁶.

Sărbătorile care marchează calendarul popular au în scenariul lor culinar și plăcinte, încât am putea spune că este și un calendar al plăcintelor, cum este cel al pâinii de ritual. În Ajunul Crăciunului, atunci când se pregăteau 7, 9 sau 12 feluri de bucate de sec din toate câte cresc în grădina/țarina familiei, se făceau și plăcinte, numite și *vărzări* după ingredientele lor: cu varză murată sau cartofi, cu bostan/dovleac, mai târziu cu morcovi sau sfeclă de zahăr etc.¹⁷ De Sf. Vasile, la sud (în satele Giurgiulești, Cășlița-Prut, Colibași, Slobozia Mare) se făcea *plăcinta cu noroace/plăcinta cu soroace*. În umplutura copturii se puneau mici scrisorele cu urări în noul an. Mesenii le citeau, luându-le de bun augur. În alte localități, în casele cu fete de măritat, se făceau diferite plăcinte și colaci de ritual pentru urătorii care erau poftiți la masă ca să fie răsplătiți pentru urătură.

În Sâmbăta lui Lazăr, din ajunul Duminicii Floriilor, sărbătorită cu o săptămână înaintea Învierii lui Iisus Hristos, se coc diferite plăcinte, se mănâncă în familie, iar în satele de la sud-vest se dăruiesc copiilor când umblă pe la casele oamenilor cu *Lăzărelul*. Conform legendei, Lazăr a murit de dorul plăcintelor, iată de ce tradiția cerea ca, în această zi, să se coacă fel de fel de plăcinte de sec. Aceste alimente sunt nelipsite de Paștele Blajinilor, când se merge la cimitir pentru

¹⁶ Nicolae Băieșu, *Obiceiurile și folclorul sărbătorilor de iarnă*, vol. II, Chișinău, 2014, p. 16; Varvara Buzilă, *Pâinea: aliment și simbol. Experiența sacrului*, ediția a doua, revăzută, București, Editura GastroArt, 2018, p. 160.

¹⁷ *Ibidem*, p. 215–220.

pomenirea morților. Erau făcute împreună cu lipiile¹⁸ și în ajunul zilelor din Sâmbăta Morților, Duminica Mare, Înălțarea și Împrăștierea Rusaliilor, când se dau de pomană copiilor mici vase cu lapte dulce, iar celor mari – plăcinte cu leuștean, plăcinte cu cozi de ceapă și mărar, cu brânză, cartofi, varză, tot felul de alte bunătăți. Pentru Ziua Moașei/Ziua Babei, respectată a doua zi de Sf. Vasile (satele din centru), a doua zi de Bobotează (satele din sud), a treia sau a patra zi de Paști (satele de la nord) și la Rusalii/Împrăștierea Rusaliilor (a 58-a zi de după Paști), femeile se întruneau să sărbătorească împreună și aduceau la masa comună fel de fel de plăcinte. Iar în satele, în care s-a păstrat obiceiul de a curăța fântânile în această zi, pentru masa comună, la care se adunau toți acei care luau apă din aceeași fântână, se ofereau fel de fel de plăcinte.

Către ziua de Sf. Andrei, Cap de Iarnă, fetele pregăteau din timp fel de fel de plăcinte, întrecându-se în măiestrie. Se întâlneau cu băieții la sărbătoarea tinerilor numită „Păzirea usturoiului” sau „Împuțirea usturoiului”, fiindcă ascundeau o cunună de usturoi sau câteva căpățâni, iar băieții trebuiau să o găsească până în zori, altfel „împuțeau usturoiul”. Între timp, așezau masa cu plăcinte, făceau fel de fel de vrăji, ca să afle când și cu cine se vor căsători. Atunci se arăta dibăcia fetelor *plăcintărese*. O altă sărbătoare, la care plăcintele sunt alimentele de bază, este Sf. Varvara, în toamnă, când belșugul câmpului bucură gura și burta omului.

Un obicei de muncă general răspândit în localități a fost claca, – ajutorarea colectivă la construcția casei. Perpetuată din timpuri imemorabile, ea a început să dispară prin anii ‘90 ai secolului al XX-lea. Bărbații participau la pregătirile de clacă, amestecând lutul cu paie, iar a doua zi, împreună cu femeile, lucrau la pus podul sau la uns pereții cu lut cu paie. În alte sate la clacă se fac *lampaci/chirpici* din lut cu paie, din care, după uscare, se clădesc pereții casei. La masele de la clacă se dau numaidecât plăcinte. Femeile coceau *plăcinte cu brânză dulce sau sărată, cu varză murată cu carne, cu cartofi cu carne, iar altele cu dovleac, măr* etc. La șezători, unde venea mai multă lume să lucreze, dar și să petreacă frumos, plăcintele erau cele mai potrivite bucate pregătire de gazde.

Hramul casei și hramul bisericii din localitate erau alte două sărbători care prilejuiau întâlniri cu rudele, prietenii, vecinii și de la ele nu lipseau *plăcintele, învârtitele, jemnele* și alte copturi.

În satul tradițional, ziua de sâmbătă era rezervată pentru curățenie, ordine și copt. Se cocea *pâine*, întâi de toate, iar în rândul doi *plăcinte, vârzări, pârpâlaci, lipii* sau altele, în funcție de tradiția respectată de familie, de cea a locului sau de sărbătoarea care se apropia. Imediat de cum erau scoase copturile din cuptor, mamele trimiteau copii să împartă câte ceva din ele copiilor, trecătorilor, vecinilor sau rudelor, ca numai după aceea să înceapă a mânca din alimente și cei ai casei.

În duminicile din perioada caldă a anului, oamenii în vârstă obișnuiau să meargă în ospetie unii la alții și puteau sta la vorbă toată ziua la un ulcior de vin și

¹⁸ Turte din făină, apă și sare marcate să nu se umfle cu vârful furculiței, floarea macului, știuletele de porumb etc., cum se mai fac la Ajunul Crăciunului. A se vedea și Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 160.

un vraf de plăcinte. Cu referire la perioada interbelică, preotul Paul Mihail își amintea despre o vizită la bunica sa din Mihălășeni și despre bucatele cu care au fost ospătați, ca despre un deliciu. „Primele bucate de pe masă au fost: mămăliga, pui cu smântână, plăcinte cu brânză și cireșe așa de gustoase, cum nu mâncasem până atunci”¹⁹.

Alte argumente în ceea ce privește vechimea acestui aliment în cultură sunt antroponimele. Numai în Republica Moldova, cu referire la datele din 2007, acest nume (*Plăcintă*) era purtat de 608 de familii din 137 de localități. Răspândirea acestora pe întreg teritoriul, dar mai consistent în partea centrală și ușor spre nord, ar putea arăta vetre ale constanței locuiri de-a lungul veacurilor, în acest spațiu, dar și preferințele alimentare ale oamenilor.

Cele analizate mai sus ne permit să formulăm ideea că, în sistemul obiceiurilor, după pâinea de ritual, – înțelegând prin ea și marea clasă a colacilor, care punctează desfășurarea scenariilor, ca un alter-ego al persoanelor supuse ritualului, fiind schimbată și consumată la punctele-cheie de desfășurare a obiceiurilor, – plăcintele vin să continue acest demers al grăului, pentru a menține și a fortifica relații sociale importante în care sunt antrenați comesenii.

COMUNITĂȚI PURTĂTOARE DE PATRIMONIU ȘI FORME DE PROMOVARE A PLĂCINTELOR

În ultimul deceniu, în legătură cu începerea procesului de inventariere a elementelor patrimoniului cultural imaterial pentru completarea registrului național, dar și a registrelor de nivel local²⁰, comunitățile purtătoare de patrimoniu au început să identifice formele de plăcinte păstrate în familii, să aprecieze care dintre ele sunt comune și pentru alte localități, vecine, și care comportă un specific ce poate fi considerat ca fiind local. La sărbătorile comunitare, precum sunt hramul bisericii, curățitul fântânilor de Rusalii, dar și pomeniri ale înaintașilor, sunt tot mai mult promovate aceste alimente. Sunt prețuite savorile lor, dar și faptul că pot fi consumate decent, ceea ce contează în cadrul ospitalității, pot fi păstrate o anume perioadă de timp, că la prepararea lor se folosesc produse locale și, ceea ce este la fel de important – plac atât localnicilor, cât și oaspeților, indiferent ce deprinderi gustative au aceștia din urmă.

Annual au loc mai multe festivaluri, cele dedicate acestor alimente oferă o mare varietate de produse, fiindcă oamenii din partea locului și-au amintit și de vechile plăcinte, pe care le-au mâncat în copilărie, dar au urmărit și o anumită adaptare a domeniului la posibilitățile oferite de modernitate. Spre exemplu, în ultimul timp, ele sunt coapte în cuptorul de la aragaz sau la cel electric, nu numai la cel tradițional încălzit cu lemne. Din acest considerent, unele femei preferă să coacă plăcinte mai mici. Au devenit repere culturale *Festivalul Cireșelor și al*

¹⁹ Paul Mihail, *Mărturii de spiritualitate românească din Basarabia*, Chișinău, Editura Știința, 1993, p. 328.

²⁰ Registrul național al patrimoniului cultural imaterial al Republicii Moldova, vol. A, Chișinău, Editura Lumina, 2012, p. 84.

Vărzărilor din Ruseștii Noi și *Festivalul Plăcintelor din Cigârleni*, raionul Ialoveni, la care participă cu expoziții și sătenii din localitățile megieșe. În anul 2023, la Festivalul *Rostar* din Bădiceni (ediția a doua, 13.08.2023), raionul Soroca, au participat și gospodine cu expoziții de copturi. Au fost expuse inclusiv 18 feluri de plăcinte.

Plăcinte tradiționale sunt produse de instituțiile de alimentație publică, unde se pot comanda și procura felurile plăcinte. Cea mai veche plăcintărie din Chișinău, cu activitate constantă, are peste 40 de ani, *Ștefănița*, și-a schimbat sediul dar păstrează mereu calitatea plăcintelor. Rețeaua de unități alimentare *La plăcinte* s-a răspândit în marile orașe. În satele cu acces la drumurile mari, întreprinzătorii locali propun *Plăcinte calde*, *Plăcinte fierbinți*. Conaționali noștri, răspândiți pe mapamond, au deschis restaurante în care, printre alte bucate, au și plăcinte tradiționale.

Vom înțelege prin cuvântul generalizant *plăcintă* (*plăcinte*) produsul obținut din aluat de făină de grâu, fără fermentare sau pe bază de ferment, modelat cu ajutorul sucitorului în diverse forme (rotunde, cel mai frecvent, cu părțile împăturite, sau aduse la semicerc, triunghi, uneori dreptunghiulare sau ovale ca să fie învârtite ca un cilindru), într-o singură foaie cu marginile adunate pentru a acoperi umplutura, sau în mai multe foi suprapuse, împăturite, făcute cilindru apoi împletite, ori simplu încrețite, umplute cu diferite produse (brânză, urdă, varză, cartofi, carne, dovleac, mere, cireșe, prune, verdețuri etc.) coapte în cuptor sau pe plită, prăjite pe tigaie, de proporții diferite, servite calde sau reci, de cele mai multe ori la sărbători sau în zile obișnuite.

Cele analizate ne permit să formulăm concluzia că plăcintele tradiționale își păstrează locul lor important în viața familiilor și cea a comunităților, sunt un aliment mult apreciat, atât de oamenii în etate, cât și de cei tineri, sunt considerate un aliment identitar atât de purtătorii de patrimoniu, de consumatorii interni, cât și de oaspeții care ne vizitează. Este un produs cu un statut social înalt și necesită a fi recunoscut ca valoare și pe plan internațional.

Un alt argument pentru care merită să ne grăbim cu atribuirea plăcintelor ca o valoare românească importantă pe Lista reprezentativă UNESCO, este că, în ultimele decenii, în legătură cu procesele de migrație, mai multe femei din spațiul nostru cultural s-au stabilit cu traiul sau muncesc în sfera activităților casnice în Israel, Italia, Franța, Turcia, Grecia și alte state. În bună parte, sunt menajere și gătesc bucate, inclusiv dintre cele tradiționale, pe care le cunosc de acasă. Unii întreprinzători au observat abilitățile femeilor talentate și le-au angajat ca bucătărese în unitățile alimentare din respectivele state. Doar că produsul final își pierde paternitatea. Treptat, odată cu răspândirea produsului pe glob, are loc și asimilarea lui de către reprezentanții altor culturi pentru că, s-a dovedit, plăcintele bune plac tuturor celor care le gustă. În ultimele decenii, plăcintele au devenit un produs frecvent comercializat, rețelele de plăcintărie se extind tot mai mult în occidentul european și în Statele Unite ale Americii, încât, după ce au fost cunoscute și apreciate în lume, este timpul potrivit să le legalizăm paternitatea și pe plan mondial.



Foto 1. Prepararea plăcintelor în brutărie



Foto 2. Plăcintă cu marginile tăiate în 8 părți. Lozova, Strășeni



Foto 3. Plăcintă cu marginile netăiate, suprapuse



Foto 4. Plăcinte cu brânză, înainte de a fi coapte în cuptor. S. Vatici, raionul Orhei



Foto 5. Vărzare pe frunză de hrean



Foto 6. Plăcinte în cuptor. Pensiunea *Eco Resort*, Butuceni, Orhei. 2022



Foto 7. Plăcinte din Lipnic, Ocnîța



Foto 8. Plăcinte rotunde, cu cartofi



Foto 9. Plăcinte coapte pentru Duminca Mare. Domulgeni, Florești, 2023



Foto 10. Saralii cu brânză

SALVGARDAREA PATRIMONIULUI CULTURAL IMATERIAL ÎN CONTEXTUL SINCRETISMULUI CULTURII TRADIȚIONALE

RAISA OSADCI

Safeguarding the Intangible Cultural Heritage in the Context of Traditional Cultural Syncretism

International bodies have developed normative instruments, especially starting from mid-20th century, to protect cultural and traditional cultural heritage. Due to the increasing degradation of folklore texts and other intangible traditional cultural aspects, UNESCO adopted the “Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage” (Paris, October 17, 2003). However, most cultural phenomena, as manifestations of traditional culture, have a syncretic character due to their structure, conceptual vestiges from various socio-cultural epochs, oral interferences, and material attributes.

Although the Convention notes the “deep interdependence between intangible cultural heritage and material cultural and natural heritage,” also referring to previously adopted documents (such as the “UNESCO Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore” from 1989, Paris), the implementation of the Convention’s provisions has often been carried out incorrectly, ignoring material aspects that are key to traditional cultural facts. These include traditional dwellings, tools, transport, clothing, and ritual items, which are often in a state of continuous deterioration and have been overlooked.

To avoid such errors, intense collaboration with authorities and institutions responsible for implementing the “UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage” (2003) is imperative, ensuring the Convention’s provisions are explained with consideration for traditional culture’s syncretic character.

Keywords: *cultural heritage; traditional intangible culture; traditional material culture; syncretism; UNESCO 2003 Convention for Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.*

Cuvinte-cheie: *patrimoniu cultural, cultură tradițională imaterială, cultura tradițională materială, sincretism, Convenția UNESCO pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial (2003).*

Progresul tehnico-științific și economic, schimbările social-politice, care în ultimii 100–150 de ani și-au accelerat viteza, au generat modificări rapide în sfera mijloacelor de producție și a tehnologiilor, cu repercusiuni masive în majoritatea domeniilor vieții, estompând elementul tradițional. Cu toate acestea, tradiția, fenomen caracterizat prin proprietăți remarcabile de adaptare, continuă să funcționeze și în prezent, în cele mai diverse aspecte, păstrând calități de marker identitar pentru grupuri/comunități de diferite niveluri și, de asemenea, pentru indivizi (fiecare ca parte a unui grup). Referindu-se la mecanismul de înnoire

perpetuă a tradiției, Sabina Ispas consideră: „[...] un proces cu dublă perspectivă: prima, legată de existența de-a lungul istoriei, care păstrează structuri și forme de expresie din etape anterioare, atunci când condițiile concrete o cer și inovează, atunci când situațiile schimbate solicită înnoiri; cea de a doua este o rezultată a unui proces concret și direct de creație, dată chiar de nașterea propriu-zisă a produsului folcloric”¹.

Deși tradiția manifestă capacități regenerative evidente, iar omul are nevoie de tradiție atât la nivel subliminal, cât și în plan utilitar (tradiția cunoaște multiple soluții, ce pot fi utile dezvoltării durabile: de la materiale și practici de construcție, remedii medicale, preparate alimentare până la cunoștințe agrare, ecologice, maniere de comunicare etc.), totuși, viteza cu care progresează ideile și circumstanțele pune în dificultate calea evolutivă a tradiției autentice. Pentru a reuși să se dezvolte, adaptându-se la noile realități, dar păstrându-și cursul în „albia sa subterană”, cum zicea Lucian Blaga, adică în conformitate cu arhetipurile specifice „matricii” unei culturi², astfel rămânând autentică, tradiția, care pe parcurs pierde unele detalii sau la care aderă noi elemente, are nevoie de timp pentru discernerea multiplelor variante ale componentelor sale prin filtrul mentalității colective. Prin procesul de discernere colectivă, tradiția se cizelează, abandonând elementele intruse, și dobândește rezonanță cu diversele aspirații ale grupului ce o performează. În condițiile dinamismului sporit al schimbărilor, timpul, însă, este deficitar. Astfel, se configurează una dintre situațiile de criză cu care se confruntă evoluția culturii tradiționale în contextul ritmului grăbit de tehnologizare a vieții.

În afară de fenomenul firesc al progresului tehnologic, care stimulează adaptabilitatea tradiției prin modificări, sunt atestate uneori fenomene politice cu efecte distructive pentru cultura tradițională. Un exemplu cunoscut este politica de interdicție a tradițiilor, de denaționalizare și de asimilare națională forțată, promovată de fostul regim sovietic. Regimul sovietic, care eticheta orice fapt cultural tradițional autentic drept manifestare de naționalism și nu-i lăsa nepedepsiți pe cei ce îndrăzneau să-l scoată la lumină, nu a putut lichida tradiția, dar a afectat atât de mult sistemul culturii tradiționale, în Republica Moldova de exemplu, încât și în prezent, după mai mult de trei decenii de independență, se atestă frecvente erori de nivel taxonomic, uneori cu abateri de la structurile și funcțiile arhetipale, nemaivorbind de abundența elementelor intruse, inadecvate, ce apar în desfășurarea unor evenimente etnofolclorice.

În scopul protejării patrimoniului cultural în general, precum și a patrimoniului cultural tradițional, organismele internaționale cu atribuții în domeniul respectiv au elaborat, mai ales începând cu mijlocul secolului al XX-lea, o serie de recomandări și instrumente normative. Sarcina pe care și-au asumat-o este una nobilă, dar extrem de dificilă, întrucât cultura tradițională, precum și

¹ Sabina Ispas, *Folclor și identitate*, în „Teologie și educație la Dunărea de Jos”, XVII, 2019, p. 184; disponibil online: <https://doi.org/10.35219/teologie.2019.06> (accesat în 20.09.2023).

² cf. Lucian Blaga, *Matricea stilistică*, în „Trilogia culturii”, vol. I „Orizont și stil”, București, Humanitas, 1994, p. 175.

cultura modernă sunt fenomene de o amploare deosebită. Cultura tradițională, în mod special, realizează relația dintre om și tot ceea ce există în exteriorul lui, modelând prin această interacțiune și interiorul său. Cultura tradițională acoperă toate aspectele vieții în toată complexitatea acestora și le reglementează prin norme interne, formate și evolute în concomitență cu evoluția realităților. Elaborarea recomandărilor și normelor în vederea salvagădării culturii tradiționale reprezintă o misiune complicată nu doar din cauza caracterului de anvergură și a complexității fenomenului, ci și din cauza sincretismului, care îi este specific. În circumstanțele procesului dinamic de continuă adaptare, elementele structurale pot fluctua de la o componentă la alta, modificându-și uneori, parțial sau total, însuși mesajul anterior sau registrul din care fac parte.

Este demnă de remarcat opinia susținută de Mihai Pop, care abordează cultura tradițională ca pe un sistem integru, în cadrul căruia faptele culturale reprezintă acte de comunicare internă și externă, un sistem viu, al cărui dinamism este solicitat de necesitatea de adaptabilitate și este asigurat, inclusiv, de mutații. Mihai Pop explică natura pluriaspectuală a sincretismului, specific procesului de evoluție a tradiției, atât pe axa verticală, cât și pe cea orizontală, remarcând importanța acestui fenomen pentru dăinuirea tradiției. „Actele de cultură tradițională deci și obiceiurile nu se realizau numai printr-un sincretism de limbaje ci și într-un sincretism de planuri contextuale. [...] Sincretismul de planuri contextuale, polifuncționalitatea conferea actului de cultură tradițională polivalență, îi explică ambiguitatea și îi asigura lunga durabilitate în timp și larga difuziune teritorială. [...] De cele mai multe ori contextul implica mai multe planuri concomitente [...]”³. Astfel de situații, dinamice și complexe, fac anevoioasă stabilirea clasificărilor, formularea definițiilor, conceptelor etc.

Condițiile menționate determină organizațiile abilitate să elaboreze instrumente de ghidare (recomandări, ghiduri etc.) sau normative (convenții) cu spectru de impact ținut pe anumite domenii (de obicei, aflate în situație precară) ale culturii tradiționale sau ale culturii în sensul larg al cuvântului, cum ar fi: patrimoniul construit, patrimoniul arheologic, patrimoniul imaterial, protecția expresiilor folclorului împotriva acțiunilor ilicite sau altor prejudicii, rolul culturii pentru dezvoltare, cooperarea culturală internațională etc. Deoarece documentele emise de UNESCO, WIPO, ICOM sau alte organizații internaționale deseori se completează reciproc, fiecare dintre ele punând accent pe arii uneori adiacente, dar diferite, persoanele abilitate cu sarcina de a le pune în aplicare trebuie să se informeze temeinic asupra tuturor indicațiilor complementare, pentru a nu admite erori, protejând anumite elemente patrimoniale și, concomitent, ignorând-le pe altele sau chiar prejudiciindu-le.

O rezonanță deosebită asupra relansării ideii de protecție a patrimoniului cultural și natural l-a avut cea de-a XVII-a sesiune a Conferinței generale UNESCO (Paris, 17 octombrie – 21 noiembrie 1972), care la 16 noiembrie 1972 a adoptat Convenția privind protecția patrimoniului mondial, cultural și natural.

³ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Consiliul Culturii și Educației Socialiste, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1976, p. 9.

Documentul a amintit „că actul constitutiv al organizației prevede că ea va sprijini menținerea, progresul și difuzarea cunoștințelor, veghind asupra conservării și protecției patrimoniului universal și recomandând popoarelor interesate convenții internaționale în acest scop”⁴. Dezbaterile în cadrul sesiunii au scos în evidență situații grave de degradare a patrimoniului cultural și natural nu doar din cauze firești ale trecerii timpului, ci și din cauza intervenției umane, constatând riscul de pierdere irecuperabilă a unor monumente de valoare universală. Remarcăm, totuși, că în Articolul 1 (Capitolul I. Definiții ale patrimoniului cultural și natural) al respectivei Convenții se precizează că prin sintagma „patrimoniu cultural” se are în vedere cu predilecție patrimoniul construit și arheologic, precum și lucrările excepționale obținute prin măiestria omului „conjugată” cu cea a naturii. Convenția UNESCO din 1972 nu face referire la cultura tradițională, dar atrage atenția umanității asupra necesității de a salvagarda anumite domenii adiacente și de a proteja cultura, în sens general.

Au urmat, chiar începând cu anul 1973, mai multe reuniuni internaționale, convocate de UNESCO sau alte organizații, în cadrul cărora au avut loc discuții, ce abordau nemijlocit problema protejării culturii tradiționale. Subiectele luate în dezbateri au fost diverse: de la terminologie, concepte, componente și structuri ale culturii tradiționale până la aspecte juridice, financiare, necesitatea cercetării științifice în domeniul vizat etc. Era necesară o elaborare mai riguroasă a măsurilor de salvagardare, având în vedere sesizările alarmante din perioada respectivă și din anii optzeci ai secolului al XX-lea în ceea ce privește degradarea rapidă a tradițiilor orale și a altor forme de cultură tradițională și, de asemenea, ținând cont de multiplele diferențe de abordare privind modul de soluționare a problemelor atestate, precum și definirea categoriilor și termenilor ce desemnau însuși obiectul de referință. În acest context, merită apreciere activitatea intensă și relativ eficientă în domeniul elaborării instrumentelor de salvagardare a culturii tradiționale realizată de Comitetul UNESCO al Experților Guvernamentali privitor la Salvagardarea Folclorului, constituit în anul 1982. Analizând Raportul asupra reuniunii experților din 1982, Irina Balotescu relevă complexitatea discuțiilor și divergența de opinii referitoare la definirea folclorului constatând: „În cap. VII, pct. 15, se nota faptul că toți experții au subliniat dificultatea, ba chiar imposibilitatea de a găsi un consens asupra conceptului de folclor. Astfel, importanța definirii folclorului era considerată mai degrabă un fapt secundar, atenția îndreptându-se spre găsirea unor «mijloace de păstrare a oricărui drept folclor», avându-se în vedere «distingerea anumitor parametri prin care s-ar putea atinge un consens». Punctele comune au existat, totuși, în ceea ce privește faptul că folclorul «acoperă toate etapele vieții umane, toate aspectele creativității umane și toate formele de comportament cultural» (cap. VII, pct. 16), [...]”⁵.

⁴ Convenția UNESCO privind protecția patrimoniului mondial, cultural și natural, Paris, 1972.

⁵ Irina Balotescu, *De la folclor la patrimoniul cultural imaterial – transformări și evoluții către un concept politic*, în „Anuar de Lingvistică și Istorie Literară”, LVIII, 2018, Secțiunea „Studii și articole”, p. 140.

Menționăm că în cadrul Comitetului UNESCO al Experților Guvernamentali privitor la Salvagardarea Folclorului a fost organizată Secția pentru Patrimoniul Imaterial, eveniment ce marchează demararea procesului de căutare și identificare a măsurilor de protecție pentru această componentă a culturii tradiționale.

Trebuie menționată contribuția Comitetului la pregătirea Recomandării privind Salvagardarea Culturii și Folclorului Tradițional, adoptată de către UNESCO în 1989. În același an, Conferința Generală UNESCO, desfășurată la Paris între 17 octombrie și 16 noiembrie, în rezultatul unor ample discuții⁶, a adoptat Convenția UNESCO privind Salvagardarea Culturii și Folclorului Tradițional. Recomandarea și Convenția au fost elaborate în același context socio-cultural și anturaj de dispute, iar drept urmare s-au stabilit unele obiective similare, deși formularea și încadrarea lor în structura documentelor a rămas diferită. Acestea indică următoarele direcții de activitate comune: salvagardarea culturii tradiționale, documentarea și cercetarea, educația și sensibilizarea publicului, promovarea cooperării internaționale. Spre deosebire de Recomandare, care poate fi folosită, inclusiv, de statele ce nu au ratificat Convenția, păstrându-și valoarea în calitate de ghid pentru elaborarea politicilor culturale naționale și internaționale în domeniul salvagădării culturii tradiționale, Convenția are competența de a impune obligații legale statelor care o ratifică, iar unul dintre obiectivele Convenției, diferit de cele ale Recomandării, constă în crearea unui cadru legal pentru adoptarea măsurilor de protejare a patrimoniului cultural. Ambele documente au contribuit la sensibilizarea comunității internaționale și a factorilor de decizie referitori la importanța folclorului și a culturii tradiționale și au creat bazele pentru acțiuni ulterioare de salvagardare, inclusiv pentru elaborarea și implementarea Convenției UNESCO din 2003 privind salvagardarea patrimoniului cultural imaterial.

În perioada de timp dintre emiterea de către UNESCO a Recomandării și Convenției privind Salvagardarea Culturii și Folclorului Tradițional din 1989 și adoptarea Convenției UNESCO privind salvagardarea patrimoniului cultural imaterial din 2003 au avut loc mai multe întruniri de anvergură diferită, în cadrul cărora s-au dezbătut, în continuu, opinii referitoare la terminologie, clasificare, criterii de clasificare și sistematizare, identități creatoare, grupuri și circumstanțe de performare, diferența dintre fenomene autentice și elemente intruse, sincretismul specific culturii tradiționale, ariile de suprapunere sau doza de interconectare a unor fenomene tradiționale etc. Pe tot parcursul perioadei respective, deosebit de frecvente au fost dezbaterile ce aveau ca scop substituirea termenului „folclor” cu altul care să corespundă mai exact realităților definite. Periodic, au fost utilizați termeni precum: folclor, patrimoniu non-fizic, patrimoniu non-material, cultură tradițională, tradiție populară, tradiție culturală, patrimoniu viu, patrimoniu cultural imaterial. Varianta „patrimoniu viu” a fost acceptată ca echivalent al termenului

⁶ cf. *Actes de la Conférence générale, Vingt-cinquième session* [Documentele Conferinței generale, Sesiunea a douăzeci și cincea], Paris, 17 octobre – 16 novembre 1989, Volume 2, Rapports, Organisation des Unies pour l'éducation, la science et la culture, Paris, Les ateliers de l'UNESCO, 1990.

„patrimoniu cultural imaterial”, folosit în prezent. Corina Rezneac consideră că „din 1989 până în 2003 în cadrul UNESCO s-a maturizat conceptul patrimoniului cultural imaterial”⁷.

Analizând procesul de intrare în uz a termenului „patrimoniu cultural imaterial”, Irina Balotescu afirmă că după polemicile referitoare la termenul respectiv, desfășurate în cadrul reuniunii Comitetului Executiv (2001) și, mai ales, după discutarea intensă a acestei chestiuni la reuniunea de experți de la Paris, 2002, „Următoarele reuniuni vor adopta complet formula oficială «patrimoniu cultural imaterial», folosită în grade diferite, chiar de mediile specializate, ceilalți termeni (cultură tradițională, cultură populară, folclor, etnologie ș.a.) continuând să existe în denumițiile structurilor academice, discursul specialiștilor sau în manifestările mediatice”⁸. Facem această precizare, inclusiv pentru a confirma că, în prezentul articol și în alte lucrări, este corectă utilizarea formulei „cultura tradițională”, în cazul când avem în vedere cultura tradițională ca fenomen integral, complex, de cele mai multe ori sincretic, adăugând specificațiile „material” sau „imaterial” atunci când este necesară o concretizare.

La 17 octombrie 2003, Conferința Generală UNESCO, reunită la Paris între 29 septembrie și 17 octombrie 2003, a adoptat în cadrul celei de-a 32-a sesiuni Convenția pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial, un document de referință de nivel internațional. Este pentru prima oară când genericul unei Convenții UNESCO conține sintagma „patrimoniul cultural imaterial”. Convenția a avut și are în continuare o influență remarcabilă asupra dinamizării activităților de salvagardare a patrimoniului cultural imaterial, în special, precum și a patrimoniului cultural, în general. Impactul sporit se datorează mai multor factori, printre care se numără ajustarea mai bună a cadrului juridic și financiar, precum și oferirea unor mecanisme mai eficiente de punere în aplicare, în comparație cu cele propuse de documentele precedente de același tip, performanța fiind stimulată, de asemenea, de promovarea mai perseverentă și mai bine organizată.

Perioada de elaborare a Convenției a durat, dar documentul a fost emis într-un moment de accentuare a stării de degradare a textelor folclorice, precum și a altor aspecte ale culturii tradiționale imateriale. Motivând necesitatea adoptării Convenției, textul acesteia afirmă: „[...] procesele de globalizare și transformare socială, alături de condițiile pe care le creează pentru reînnoirea dialogului între comunități, generează, de asemenea, ca și fenomenul intoleranței, amenințări grave de deteriorare, dispariție și distrugere a patrimoniului cultural imaterial [...], acordurile, recomandările și rezoluțiile internaționale existente privind patrimoniul cultural și natural trebuie să fie îmbogățite și completate efectiv prin intermediul unor noi dispoziții referitoare la patrimoniul cultural imaterial”⁹. Referindu-se la necesitatea de perfecționare a instrumentelor normative și de ghidare, aprobate

⁷ Corina Rezneac, *Aspecte din istoria legislației internaționale în domeniul protecției patrimoniului cultural imaterial*, în „Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie”, Serie nouă, vol. 11 (24), Chișinău, 2009, p. 249.

⁸ Irina Balotescu, *art. cit.*, p.145.

⁹ Convenția UNESCO pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial, Paris, 2003.

anterior, Convenția, deși le consideră valoroase, notează că acestea trebuie, totuși, „să fie îmbogățite și completate efectiv”. Astfel, sunt vizate nu doar documentele ce se raportează la salvagardarea culturii tradiționale sau a culturii în general, care nu fac specificații relativ la protejarea componentelor imateriale, ci și programele UNESCO referitoare la patrimoniul cultural imaterial.

Din 2003 până în prezent, au fost întreprinse numeroase acțiuni de succes în vederea salvagărdării patrimoniului imaterial, dar necesitatea de a ține în gardă societatea civilă și guvernele statelor în privința riscului de pierdere definitivă a unor elemente valoroase ale patrimoniului cultural imaterial persistă, reală și acută, deosebit de periculoasă rămânând în continuare vulnerabilitatea textelor versificate. Constatăm, însă, că rămâne neacoperită de atenția specială a unor instrumente normative sau de recomandare de nivel internațional salvagardarea altor constituenți ale culturii tradiționale cu risc major de perisabilitate. Acestea, la fel ca elementele imateriale înainte de emiterea Convenției UNESCO din 2003, sunt vizate doar tangențial de documente care se referă la aria culturală generală, ceea ce nu este suficient. Un motiv valid de îngrijorare este reprezentat de viteza accelerată de dispariție a elementelor materiale ale tradiției, care sunt rapid înlocuite cu articole industriale, de multe ori păstrându-se (integral sau parțial) cadrul ritualic și funcția, iar obiectul tradițional este substituit cu un produs de fabrică. Este alarmantă, de exemplu, rapiditatea cu care diversele variante ale acoperământului de cap, specifice ansamblurilor vestimentare tradiționale femeiești, sunt înlocuite cu basmale de producție industrială, ce au culori stridente și ornament străin tradiției românești. Cu regret, asemenea fenomen poate fi remarcat în îmbrăcămintea unor prestigioase interprete de cântece folclorice sau de inspirație folclorică, a unor dansatoare din ansambluri de dans bine cunoscute publicului și, nu în ultimul rând, la muzee cu profil etnografic, care ar trebui să prezinte modele autentice. Nu mai puțin problematică este starea ștergarului (prosopului) tradițional, căruia în obiceiurile de naștere și funerare i-a luat locul, aproape total, ștergarul produs în serie, iar din obiceiurile de nuntă ori este exclus, ori este înlocuit cu un fel de eșarfă, ca o aluzie la ștergar, pe care uneori este scris ce funcție ritualică ar trebui să îndeplinească persoana care o poartă. Pe cale de dispariție sunt, de asemenea, produsele unor meșteșuguri, dar și mai gravă este situația uneltelor de producție tradiționale, a transportului tradițional, a ustensilelor folosite în viața cotidiană din mediul tradițional etc.

Este adevărat că domeniul material al culturii tradiționale nu este atât de vast cum este cel imaterial, și că fiecare element de cultură materială poate manifesta și realități spirituale, de natură imaterială, dacă ținem cont, cel puțin, de faptul că fiecare obiect/categorie de obiecte se profilează mai întâi ca imagine în mintea unei persoane/în mentalitatea colectivă, iar funcționalitatea variantei sale materiale de multe ori depășește ipostaza fizică, proiectându-se și în registrul simbolurilor sau al altor categorii ale imaginarului. Trebuie relevată, totodată, și situația inversă: puține manifestări imateriale ale tradiției nu sunt completate de elemente materiale. S-ar putea, oare, păstra obiceiurile și credințele legate de țesut, dacă nu ar mai exista nici războiul de țesut, nici covorul?

Degradarea sau dispariția unei componente, materiale sau imateriale care face parte din integritatea unui fenomen tradițional are drept consecință degradarea progresivă, nivel după nivel, a fenomenului însuși. Un exemplu regretabil poate fi (cum am relatat anterior) tendința de degradare a obiceiurilor de naștere și de nuntă, care, de la manifestări ample și deosebit de importante ca semnificație, au ajuns în prezent să se reducă uneori la o masă cu prietenii, acompaniată de muzică la aparate audio sau fără muzică. La asemenea evenimente, chiar dacă sunt servite unele bucate tradiționale, prezența acestora nu ține de contextul ritual, ci se datorează calității gustului; uneori nici măcar mireasa nu poartă vâl, element considerat cândva indispensabil, care, conform concepției tradiționale, o separă de lumea profană, precum și de condiția sa anterioară, concomitent protejând-o, în momentul vulnerabil al lipsei de statut, moment de prag, în trecerea sa de la o categorie de vârstă și socială la alta, de la statutul de fată mare la cel de femeie măritată¹⁰. Pentru că omul are, totuși, nevoie de ritual, cum ar zice Micul Prinț al lui Antoine de Saint-Exupéry, la ceremoniile dedicate nașterii, de exemplu, deși participanții (în calitatea lor de actanți, conform tradiției) nu-și execută funcțiile de rol, sunt invitate alte persoane, care improvizează un fel de rol de ursitoare (personaje migrate din alt segment al tradițiilor de naștere), de regulă deghizate fără a ține cont de caracteristicile specifice imaginii tradiționale a respectivelor divinități; iar la festivitățile nuptiale sunt invitați cântăreți, uneori și dansatori, care îi distrează pe nuntași, fără ca aceștia să se distreze ei înșiși îndeplinindu-și funcțiile ceremoniale și trăind momentul în mod participativ.

Pronunțându-se asupra lacunelor unei abordări înguste, prea specializate, când se are în vedere cercetarea sau valorizarea culturii și civilizației unui popor, Gheorghe Vrabie considera: „Specializarea la maximum făcea să se piardă din vedere esențialul și prin aceasta se ajungea la un fragmentarism foarte puțin grăitor și operator ca metodă. Ori investigațiile etnografice nu se pot face cu succes decât privind viața poporului *integral*, având însă ca scop [...] prezentarea și explicarea formelor inițiale de viață, fie spirituală, fie materială, păstrate încă rudimentar ori mai evoluat și care caracterizează o colectivitate umană față de alta, sau aspecte noi ce iau naștere și care încep să fie însușite de masele largi ale poporului. Acestea privesc însă ca un tot organic [...]”¹¹.

Caracterul sincretic al culturii tradiționale este considerat drept una dintre trăsăturile sale de bază, fiind inerent culturii tradiționale la fel ca celelalte principii definitorii, cum sunt: oralitatea, transmiterea diacronică și sincronică spontană, anonimatul autorului, caracterul colectiv, diversitatea variantelor – aspecte fundamentale, menționate în cursurile universitare ce țin de domeniul culturii

¹⁰ cf. Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, traducere din limba franceză de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, Iași, Polirom, 1996, p. 107–130; Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, volumul 3, traducere din limba franceză de Daniel Nicolescu, Micaela Slăvescu, Doina Uricariu, Olga Zaicik, Laurențiu Zoicaș, Victor-Dinu Vlădulescu, București, Artemis, 1994, p. 431–432.

¹¹ Gheorghe Vrabie, *Introducere în etnografie: obiect, principii, metodă* (1949), cu o prefață de Nicolae Constantinescu), București, Editura Arefeana, 2001, p. 64.

tradiționale, în dicționarele de specialitate etc.¹². Relativ la sincretism, Victor Kernbach afirma: „Termen aplicat mai ales în circulația formelor culturale, cu precădere în mitologie și folclor, ca noțiune desemnând un fenomen spontan, nedeliberat, de suprapunere sau contopire a unor mituri și/ sau teme folclorice sau a unor divinități din diverse areale geografice; chiar dacă sunt diferențiate prin anumite particularități secundare, având însă o esență atributivă mai mult sau mai puțin asemănătoare, acestea se pot contopi într-o singură structură [...]”¹³.

Cu puține excepții, fenomenele culturii tradiționale reprezintă manifestări sincretice deopotrivă funcționale și de expresie, relevate prin suprapuneri structurale, prin împletirea unor diverse vestigii conceptuale cu origini în diferite epoci socio-culturale, a unor elemente de atributivă, a materialelor utilizate, prin variante ale secvențelor orale interferate în cadrul ritual, absența cărora ducând la procesul de lezare a integralității desfășurării unor datini etc. Experiența arată că, în funcție de respectarea autenticității componentelor principale, de complexitatea performării obiceiului, de capacitatea de a asimila inovațiile în conformitate cu legăturile de evoluție a tradiției, impactul unui fapt de cultură tradițională asupra participanților este diferit, trăirile emoționale ale acestora sunt diferite, iar factorii respectivi influențează asupra capacității sale de dănuire. Diferența de impact, exercitat asupra participanților, activi și pasivi, prin executarea integrală a unui fapt de cultură tradițională în raport cu executarea sa parțială (punând în aplicare cu preponderență elemente imateriale), poate fi demonstrată. În acest sens, putem compara efectul performării unor obiceiuri de iarnă, cum ar fi colindatul, uratul/hăitul, semănatul, jocurile teatralizate, improvizate în condiții scenice, unde obiceiul este reprodus doar parțial, prin interpretarea textului oral, zis sau cântat, uneori însoțit de sunetul clopoțelilor, iar executanții fiind, de regulă, îmbrăcați necorespunzător, în port sau elemente de port tradițional pentru timp cald, vizavi de efectul performării complexe a acelorași obiceiuri în mediu firesc: la casa gospodarului, în perioada diurnă/nocturnă și calendaristică adecvată, având în dotare recuzita tradițională, fiecare participant, activ sau pasiv, îndeplinindu-și funcțiile de rol conform tradiției, ținând cont de clasificările de vârstă, gen etc., respectând vestimentația specifică. Așa cum consideră Nicolae Constantinescu, „perspectiva contextualistă asupra folclorului relevă dubla dependență a textului folcloric, atât față de contextul genetic sau cultural cât și față de contextul performativ sau situațional, cu care întreține relații complementare”¹⁴.

¹² Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1990, p. 45–84; *Dicționar de etnologie și antropologie*, volum coordonat de Pierre Bonte și Michel Izard, traducere din limba franceză coordonată de Smaranda Vultur și Radu Răutu, ediția a II-a revăzută și adăugată, Iași, Polirom, 2007, p. 184–190, 628–629.

¹³ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 542–543.

¹⁴ Nicolae Constantinescu, *Exponate etnografice în muzeul literaturii orale. Puncte de vedere. Carul de flori*, în „Caietele ASER”, nr. 9, 2013 „Modalități actuale de cercetare și promovare a patrimoniului imaterial în România” 2–3 octombrie 2013, Sibiu – Muzeul Astra, Asociația de Științe Etnologice din România, București, Editura Etnologică, 2014, p. 131.

Revalorificate creativ, fără a ignora registrele arhetipale, obiceiurile tradiționale, manifestări simple la prima vedere, sunt capabile să combine vestigii ale celor mai îndepărtate timpuri, cum ar fi credințele totemice, măștile unor divinități sau categorii de inițiați din diferite perioade istorice cu elemente circumstanțiale de ultimă oră, luând în vizor situații politice sau economice curente, cu personaje contemporane precum doctorul, judecătorul etc., uneori făcând aluzie la personalități publice. Participând, pasiv sau activ, la desfășurarea unor asemenea obiceiuri, omul trăiește evenimentul în mod real (poate la fel de intens ca strămoșii săi) și își dorește perpetuarea tradiției respective. *Subliniind importanța integrității obiceiului în scopul îndeplinirii reușite a funcției de comunicare între oameni/grupuri/comunități, astfel asigurându-și un suport temeinic pentru viabilitate*, Mihai Pop afirmă: „[...] obiceiul ca act cultural este un întreg structurat, [...], *actul (cultural – n. n. R.O) nu are o existență de sine stătătoare, nu plutește în vid, ci este în mod inevitabil cuprins, ca și orice text, într-un context*”¹⁵.

Convenția UNESCO pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial (Paris, 2003) menționează în mod indirect caracterul sincretic al culturii tradiționale și necesitatea de a trata faptele de cultură tradiționale ca fenomen integral și complex. Cu toate acestea, deși în document este remarcată „interdependența profundă dintre patrimoniul cultural imaterial și patrimoniul cultural și natural material”¹⁶, făcându-se referire și la documentele adoptate anterior, de multe ori punerea în aplicare a prevederilor Convenției a fost realizată în mod defectuos, fiind ignorate aspectele materiale ce întregesc imaginea unui fapt cultural tradițional sau chiar reprezintă unul dintre elementele principale ale fenomenului. Astfel, din cauza incompetenței unor persoane aflate în funcții decizionale, dar care nu cunosc sensul conferit termenilor cuprinși în documente, conform accepției UNESCO sau a altor organizații emitente, la momentul adoptării acestora, deseori au rămas în afara atenției valori ale culturii tradiționale materiale, a căror recuperare este dificilă în prezent.

Pentru a evita în perspectivă astfel de erori, se impune o colaborare intensă a etnologilor cu autoritățile și instituțiile ce au atribuții în implementarea Convenției UNESCO din 2003, având ca scop explicarea dispozițiilor Convenției, în considerarea caracterului sincretic al culturii tradiționale.

Constatăm necesitatea elaborării unui document de tip convenție în vederea salvagădării patrimoniului tradițional material, acesta fiind diferit de categoria monumentelor istorice și arhitectonice, cărora le este dedicată Convenția UNESCO din 1972, precum și de categoria operelor de artă cultă, protejate de documentele normative în vigoare.

¹⁵ Mihai Pop, *op. cit.*, p. 9.

¹⁶ Convenția UNESCO 2003.

CRONOTOPII CRIZEI ÎN CULTURA TRADIȚIONALĂ ȘI ÎN FORME „IMPORTATE”

GABRIELA PĂSĂRIN

Chronotopes of crisis in traditional culture and in “imported” forms

In folk mentality, the traditional house is an identity landmark. The language of its architecture encapsulates the system of values that created it. The role of social representations, the relationship between these representations and the subjective reality in receiving the new meanings of the passage rites is essential nowadays. How does one separate from the “task representation” (in the sense defined by J. C. Abric) in the context of functioning chronotopes of a crisis generated by the assimilation of new imported forms? These are questions that the current generation faces in objective conditions, in which an activity of perception and internal restructuring of these representations develops. These are questions we try to answer from a double perspective: the predictive model of group processes and the perception system of an immediate reality.

Keywords: *folk mentality, social representations, subjective reality, crisis chronotopes.*

Cuvinte-cheie: *mentalitate populară, reprezentări sociale, realitate subiectivă, cronotopii crizei.*

Mihail Bahtin a definit cronotopul folcloric, considerându-l un cronotop mare, cu un bazin semantic propriu. Cronotopii reprezintă principalele puncte de intersecție a seriilor spațiale și temporale specifice cronotopului major al crizei. Cronotopii mici sunt încorporați în categoria primă¹. Aceștia sunt cei ce sunt expuși influențelor, modificărilor, malfolmărilor și care, în conjuncție cu cronotopii care rezistă, alcătuiesc o altă imagine a faptului folcloric, a secvenței rituale sau chiar a ritului de trecere.

Fuziunea spațiului cu timpul este esențială în definirea cronotopului. Cronotopul este „echivalent cu construcția lumii care constituie baza oricărui text narativ”². Timpul și spațiul devin simbiotici cu cronotopii mici care redefinesc simbioza spațiu-timp în zona liminală și ca spațiu – timp în momentul de prag.

Întâlnirile în spațiile liminale se produc în circumstanțe temporale strict delimitate. Când timpul și spațiul nefaste se suprapun, se conturează cronotopul întâlnirilor critice. Drumul este un topos fast și de aceea „la drum” se fac fântâni și

¹ Mihail Bahtin, *Probleme de literatură și estetică*, traducere de Nicolae Iliescu, București, Editura Univers, 1982.

² Bemong, Nele, Borghart, Pierre et al. (eds.), *Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope: Reflections, Applications, Perspectives*, Gent, Academia Press, 2000, p. 3.

troițe. Cronotopi de criză sunt și momentele de separație a statuturilor în ceremonialurile existențiale.

Vom aborda două zone considerate limită, care au suportat modificări în timp. Prima zonă este temporală, a unei sărbători care implică ideea de criză, de schimbare, de temere de imixtiunile maleficului, o sărbătoare receptată de comunitate și care azi acordă credit majoritar formei de import. A doua zonă este cea a riturilor de separare de lumea anterioară și a riturilor liminale, executate în timpul stadiului de limită, așa cum le-a clasificat Arnold Van Gennep³. Rezultatele sunt bazate pe exemplificări din recente noastre cercetări de teren.

TIMP CRIZĂ – NOAPTEA FORȚELOR MALEFICE

În cadrul organizat al unei secvențe cu evident rol de reprezentare a unei sărbători plasată în zona liminală, de criză, cu final preconizat pozitiv, putem analiza comparativ două sărbători, una din cultura tradițională românească și o alta cunoscută în plan universal și importată și în ultimele decenii în România.

Ca sărbători cu timp limită în accepțiunea de cronotop al crizei acestea sunt cunoscute sub denumirea de Halloween, sărbătoare de import, și Noaptea Sfântului Andrei, păstrată în mentalitatea tradițională românească drept Noaptea strigoilor. Ca elemente de suprapunere amintim timpul de criză – noaptea –, spațiul de criză – la prag sau la răspântii, la fereastră – și actanții care rezistă maleficului, cu obiecte investite ritual (costume, lumânări, măști) cu funcția de deformare a percepției formelor datorate întunericului sau luminii difuze a lumânărilor. Se constituie astfel noi reprezentări ale secvenței rituale.

Reprezentarea este produsul unei activități mentale prin care un individ sau un grup reconstituie un eveniment cu care se confruntă, atribuindu-i semnificație specifică⁴.

Halloween, sărbătoare de origine celtică, este celebrată în noaptea de 31 octombrie. Numele este asociat cu sărbătoarea tuturor sfinților care în creștinismul occidental, catolic și protestant, se serbează la data de 1 noiembrie. Ideea de cronotop de criză apare în concepția vechilor celti care credeau că granița dintre lumea aceasta și cea de dincolo slăbește în ziua de Samhain, astfel spiritele bune sau rele pot să o treacă. Pentru alungarea spiritelor rele se purtau măști și costume.

În tradiția populară românească se mai practică obiceiul din Noaptea Sfântului Andrei, noapte asociată cu apariția strigoilor, cu făcutul farmecelor de dragoste și ghicirea ursitului. În Noaptea strigoilor (29–30 noiembrie) se derulau

³ Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iași, 1998.

⁴ Jean-Claude Abric, *Psihologia comunicării. Teorii și metode*. Ediția a II-a revăzută și adăugită. Traducere de Luminița și Florin Botoșineanu, Editura Polirom, Iași, 2022.

practici divinatorii, dintre care amintim privitul în oglindă și interpretarea imaginilor cu impact emoțional. Femeile singure, fetele necăsătorite erau cele ce doreau să-și afle viitorul statut marital: se adunau într-o cameră întunecată și își priveau imaginea reflectată în oglindă, cu speranța că vor putea să vadă chipul viitorului soț; dar dacă erau sortite să moară înainte de căsătorie, se credea că vor vedea un craniu.

Și gastronomia specifică apropie aceste două sărbători prin actele de propițiere ce identifică spații culturale diferite. Prăjitura cu fructe, barmbrack, în Irlanda este asociată cu ghicitul destinului: se pune un inel în această prăjitură. Cine îl găsește, se credea că își va găsi dragostea în anul următor. Aceste detalii de scenariu se constituie în cronotopi mici – principalele puncte de intersecție a seriilor spațiale și temporale specifice cronotopului major al crizei.

Întâlnirile în spațiile liminale se produc în circumstanțe temporale strict delimitate. De aceea, calendarul sărbătorilor de peste an este ax principal al evenimentelor comunitare. Ceea ce este comun celor două sărbători plasate în zona cronotopului crizei este atmosfera de straniu generatoare, în esență, de teamă, dar care se rezolvă în registrul speranței instalării unui prezent al bucuriei: participanții la Halloween vor trata timpul ca fiind al bucuriei primirii de dulciuri și al aflării viitorului, iar tinerele din Noaptea strigoilor speră să-și vadă viitorul soț.

Astăzi, în spațiul românesc este mult mai cunoscută sărbătoarea de import. În comunitățile rurale se mai știe despre Noaptea strigoilor și se apelează la protejarea zonelor liminale – prag, fereastră, horn –, pe care femeile casei le vor unge cu usturoi pentru alungarea spiritelor rele. Sunt semnificațiile care au rezistat în timp și care mai pot fi activate prin readucerea în actualitate a practicilor specifice sărbătorii, chiar și în „cheia” spectacularului.

Nu uităm însă: „Adâncul nopții e după ora 12. Atunci umblă duhurile rele, umblă până spre mijit, când încep să cânte cocoșii; asta-i așa pe la trei și jumătate. Adâncu nopții e întunerecu, e Necuratu”⁵.

Afirmația lui Olinescu este ilustrativă în acest context: „Oamenii, care în timpul vieții lor sunt strigoi [...] ies pe horn pe la miezul nopții. Călări pe cociorve, pe măhuri sau lopeți”⁶.

Recapitulând, zonele de discontinuitate (prag, poartă, răscruci, hotar, fereastră) sunt zone permissive și pentru forțele malefice; în aceste spații se instalează cronotopii crizei. Rămâne valabilă cu efect terapeutic, ceea ce bătrânii știu: „Lumina e de la Dumnezeu și ea aduce numai bine”.

Timpul și spațiul, în zona liminalității, a crizei, vor fi rezonante prioritar la formele „importate” și vor deveni scheme narative cu impact emoțional.

⁵ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, Editura Cartea Românească, București, 1985, p. 191–193.

⁶ Marcel Olinescu, *Mitologia românească. Cu desene și xilografuri de autor*, ediție critică și prefată de I. Opreșan, Editura Saeculum, București, 2001, p. 363.

O NECESARĂ AȘEZARE „ÎN OGLINDĂ” – IMINENȚA CRONOTOPULUI CRIZEI

Din perspectivă antropologică, momentele de criză, ale cronotopilor crizei, sunt mult mai evidente în practica rituală păstrată și astăzi sub forme care amintesc secvențial de tradiția acestor rituri de trecere, sau modificate datorită imixtiunii practicilor importate și derulate în aceleași momente existențiale. Această suprapunere a elementelor noi peste stratul moștenit este motivată antropologic cu argumente persuasive: antropologia face referire la o bază conceptuală comună, formată din „rețele de idei primitive, de stereotipuri, de credințe [...] și de expresii recunoscute ale conștiinței colective”, care le dă „compatrioților culturali sentimentul de a înțelege, atunci când vorbesc”⁷. Aceste rețele funcționează în receptarea noilor forme ale secvențelor altădată rituale, astăzi desacralizate.

1. Rituri liminale ante și postnatale

Ritul de integrare a copilului vizează, în mentalitatea tradițională, petreceri pentru marcarea momentului de schimbare, moment care are o rețea de semnificații pentru actanții ritului: ce visează moașa, ce visează mama, ce obiecte se pun pe masa de ursitori, ce obiecte sunt uitate a fi puse pe masa de ursitori etc. Petrecerea post liminală va conferi semnificații pozitive și va face ca acel cronotop al crizei să se rezolve în registrul beneficului.

Despre ursitoare Artur Gorovei a scris: „Când un copil se naște, apar Ursitoarele la ferestre; de aceea se țin ușile și ferestrele deschise”⁸. Constatăm specificarea zonei de criză, și precizarea gestului ce trebuie făcut pentru asigurarea stării benefice (deschiderea ferestrelor pentru a permite ursitorilor să se așeze la masa rituală). În cercetarea de teren în județul Argeș (anul 2023) am constatat alimentele rituale și obiectele cu semnificație rituală care se pun pe masa de ursitori, amintind parțial de cele folosite altădată în acest context de bătrânele familiei, cele ce teaurizaseră informația amplă despre acest moment existențial. Ceea ce este însă dominant în mediul urban, cu iradierii și în cel rural, este noua formă a secvenței rituale în care ursitoarele sunt personificate și, mai ales văzute (în tradiția populară ele nu se întâlneau cu membrii familiei), au o costumație festivă care amintește de narațiunea fantastică în care zânele bune erau prințese, deci rang social ce se mensește pruncului în accepțiunea dată astăzi apariției ursitoarelor. Diferențele sunt semnificative și încercăm să le ilustrăm vizual, lăsând la nivelul deducției atmosfera specifică acestor sărbători.

⁷ Maranda Piere, *Cartographie sémantique et folklore: „Le Diable beau danseur” à Rimouski*, în „Recherches sociographiques”, nr. 18 (2), 1977, p. 248.

⁸ Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 224.



Foto 1. Masa Ursitoarelor pe model vechi. Sursa: Babaru Mihaela, București, 2023 (arhiva personală).

Chiar și punerea în comparație a mesei ursitoarelor, cum era și cum este astăzi, indică diferențele de percepție a alimentelor investite ritual, a obiectelor care semnificau și semnifică belșugul și profesiile, apariția tehnologiei noi.

Detaliile sumare ale unei petreceri de dată recentă în arealul românesc, promovată pe rețelele de socializare sub denumirea de Babyshower, amintesc de masa organizată în cinstea pruncului, de această dată fiind vorba însă de pruncul nenăscut. Ilustrațiile sunt realizate la Craiova în anul 2023 și expun elementele definitorii ale acestei reuniuni, cu un amalgam de acte simbolice și artefacte care amintesc de două momente tranzitorii, cronotopi de criză, venirea în această lume a pruncului căruia i se măneste „de bine” prin vestimentația și alimentele aduse la masa de petrecere, și momentul cununiei prin oferirea la sfârșitul petrecerii de „mărturie”. Constatăm asimilarea unor gesturi rituale pe „stil nou” la botez așa cum se obișnuiește modern la masa mare din ceremonialul nupțial.



Foto 2. Babyshower. Sursa: Maria Ristea, Craiova, 2023 (arhiva personală).

Astăzi copilul este adus acasă de la maternitate. Femeile în vârstă care mai respectă secvențele rituale de integrare a copilului în noua casă, prin trecerea din casa placentară în casa locuită cu întreaga familie, nu fac petrecere până la masa de ursitori, și aceasta în absența pruncului care este încă la maternitate, dar fac alte petreceri la care participă fie familia extinsă, rudele și prietenii bărbați și femei, fie numai femei.

În cercetarea de teren am reperat două petreceri date în cinstea venirii în familie a pruncului, practicate în județul Dolj cu decenii în urmă: boborodița și ponuda. Ambele au rolul integrării copilului în familie.

Boborodița reprezintă întâmpinarea nou născutului, acasă, cu pâine și sare și cu urarea „Mulți ani să ne trăiești!” de către bunicul dinspre tată sau de către un alt bărbat vârstnic. Petrecerea este organizată de soacra mare, începe înainte de miezul nopții și va dura până în zorii zilei următoare. Participații nu aduc daruri pentru copil și nu dau bani.

Ponuda este „masa de bucurie” pentru copil și se desfășoară a doua sau a treia zi de la nașterea copilului, în casa unde locuiesc tinerii părinți. Ritul are următoarele specificități: se desfășoară în absența celor cărora le este dedicată (mamă și nou-născut); la petrecere participă exclusiv femeile în vârstă de peste 50 de ani; este interzisă participarea copiilor; bărbații așteaptă acasă venirea de la petrecere, spre dimineață, a femeilor.

2. Rituri maritale preliminale (de agregare la lumea nouă, la un nou statut social).

Trecerea într-o nouă stare, cea de nuntit, presupunea în tradiția populară românească desprinderea de vechea stare de feciorie și integrarea în noua stare de familie tânără. Toate secvențele rituale se desfășurau în comunitate. Înțelegem termenul de comunitate în accepțiunea oferită și clasificată de Petre Andrei:

comunitate de viață (familia), comunitate afectivă și comunitate de scop și acțiune⁹. Participarea comunității pe generații (tinerii fiind în prim plan, ca actanți principali) a devenit un indice recognoscibil al acestei treceri spre un nou statut social.

Conform definiției propuse de Ralph Linton, cultura, în calitatea sa de „cod de viață al unei societăți”, oferă membrilor unei colectivități un ghid pentru derularea evenimentelor vieții¹⁰. Acest ghid însumează experiența validată din perspectivă diacronică, iar ceea ce se produce azi ca eveniment premarital rezumă numai ideatic ceea ce altă dată era un amplu scenariu al petrecerii nupțiale. Vom ilustra aceste idei în manieră comparativă pe baza a două ipostaze ale unei secvențe din ceremonialul nunții: *Fedeleşul* și *balul burlăcițelor*. În cultura tradițională românească momentul desprinderii de starea de nenuntit și integrarea în noul statut este considerat moment de trecere inclus în cronotopul de criză, de tranziție. Intrarea într-o nouă etapă este o intrare fastuoasă, pentru care se organizează acte rituale specifice. În sâmbăta nunții viitorii miri merg prin sat pentru a invita tinerii să participe la confecționarea curcubeului (se face în satul Frățila, comuna Bulzești, jud. Dolj) sau a bradului (cum vom prezenta ilustrații provenite din județul Argeș, 2023). După ce împodobesc coroana, care va fi așezată ca un curcubeu deasupra porților curții părintești, se face o horă în care joacă numai cei ce au participat la confecționarea *curcubeului*. După terminarea jocului, tinerii miri, ținându-se de braț, trec pe sub această cupolă îndreptându-se spre răsărit, apoi spre apus.



Foto 3, 4. Împodobitul bradului, comuna Bârlea, jud. Argeș.
Sursa: Lavinia Coande, 2022 (arhiva personală).

⁹ Petre Andrei, *Sociologie Generală*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1936, p.510.

¹⁰ Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality*, Appleton-Century-Croft, New York, 1945.

Regăsim în ilustrațiile de la împodobitul bradului obiectele investite simbolic cu semnificația de tinerețe și verticalitate a conduitei în comunitate, indiferent de trecerea anilor, a anotimpurilor (bradul), podoabele care aduc prosperitate noii familii (mărul cu simbolistica ancestrală).

Prin contrast constatăm că petrecerea de fedeleș sau de împodobire a bradului a devenit, reduționist-simbolică prin organizarea balului dedicat tinerilor. Diferența este semnificativă: se face petrecerea burlacilor, la care participă tinerii necăsătoriți sau prieteni căsătoriți și, în numele egalității de șanse, se organizează și balul burlăcițelor. Dacă balul burlacilor este după tipicul petrecerilor feciorești (după vorba unui celebru interpret și profesor universitar care ne-a declarat zâmbind: „Azi noapte am făcut o feciorească!”), balul burlăcițelor are câteva detalii ce merită a fi analizate ca semn de identificare a rolurilor și implicării viitoare în viața tinerei căsătorite. Rețelele de socializare abundă în ilustrații ale acestui moment festiv, din care rezultă viabilitatea acestei sărbători (sau serbări) prenuptiale cu un alt simbolism decât cel al împodobirii bradului.

3. Rituri de agregare și de integrare – nuntirea și încălcarea timpului sacru.

Ceremonialul nunții s-a dovedit a fi cel mai fericit moment al vieții, altă data considerându-se *ab initio* irepetabil. Cu această conștiință a unicității se producea memorizarea selectivă a informațiilor definitorii pentru acest prag existențial. Acest proces amplu de memorizare selectivă este condiționat de factori cognitivi, de factori afectivi și de factori sociali și ideologici. Nunta, în ansamblul ei, este o proiecție a interacțiunii acestor factori, prevalând ceea ce se dovedește fie nucleu „dur”, rezistent în cadrul comunitar, fie formă nouă generată de importurile de data recentă.

Émile Durkheim, în volumul *Formele elementare ale vieții religioase*¹¹, elaborase o teorie a „conștiinței colective” alcătuită din reprezentări colective, sentimente comune ale tuturor membrilor acelei colectivități. De aici și utilizarea sintagmei „personalitate colectivă” apropiată de cea de „conștiință colectivă”.

Reținem din cercetarea noastră de teren imaginile arhetipale pe care tinerii doresc să le perpetueze prin actul lor de nuntire. Înainte de masa cea mare, mirii merg în spații muzeale și se fotografiază pentru a se identifica în timp cu o lume pe cale de dispariție, lumea arhitecturii tradiționale. Cei care sunt influențați de noile modele de viață vor dori să imortalizeze momentul nunții în spații muzeale de artă, pentru a avea imaginea „de poveste”. În ambele cazuri păstrarea elementelor de identificare a spațiului matrice sunt persuasiv-vizuale.

¹¹ Émile Durkheim, *Forme elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, prefață de Gilles Fereol, Editura Polirom, Iași, 1995.



Foto 5. Nunta în casa părintească devenită muzeu local, Casa Rucăr, jud. Argeș.
Sursa: Adrian Chiru, 2018 (arhiva personală).

Am reperat însă și secvențe pe care viața actuală le-a impus ca timp al derulării, dar care inevitabil sunt afectate și alterate de nevoile iminente generate de trecerea timpului. Este cazul unor tineri din Argeș care nu au putut face nunta în timpul pandemiei cu COVID 19 și au împlinit ceremonialul nunții după nașterea primului lor copil. Prezența pruncului în biserică la momentul nunții religioase nu mai este o excepție în lumea contemporană. Ceea ce am considerat a fi moment de criză, a fost momentul în care copilul a trebuit să fie alăptat de mamă. Momentul s-a derulat în incinta bisericii, înainte de ceremonialul religios, când tânăra mamă nu ar mai fi putut să se ocupe de sugar. Gestul alăptării în rochie de mireasă în momentul nuntirii religioase considerăm a fi un cronotop de criză, greu de admis pentru cei ce respectau timpul sacru al sărbătorii familiale și spațiul sacru al săvârșirii nuntirii.

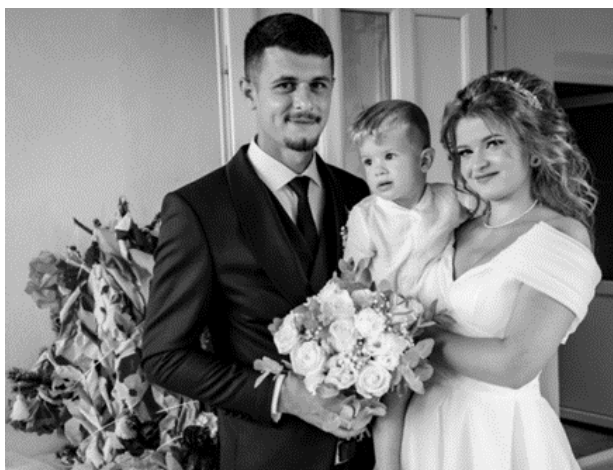


Foto 6. Nuntă și botez, comuna Nucșoara, jud. Argeș.
Sursa: Daniela Mămăligă, 2021 (arhiva personală).

Analiza imaginilor beneficiază de condescendența noastră și înțelegerea situației de cronotop al crizei și ne conduce, ca argument, la afirmația lui Gilbert Durand: „Singura regulă care generează alegerea unui mitem este redundanța sa înăuntrul textului, redundanță datorată fineței, inteligenței cititorului care trebuie să știe să urce gamele de metafore”¹². Exercițiul este bazat pe principiul vaselor comunicante: ce regăsesc informatorii tradițional în formele actuale ca „palidă” imagine a elementelor definitorii de altădată, care sunt structurile cele noi care tind să fie absorbite de memoria colectivă? Cine sunt cei ce fac analiza comparativă, ce structuri valorifică și în favoarea căror forme, tradiționale sau moderne?

4. Ante și postfunerarul – reprezentări simbolice.

Imaginea vieții de dincolo este o proiecție a universului de afecte care ar trebui să înlesnească trecerea într-o altă lume cu sentimental acceptării părăsirii lumii acesteia. Pregătirile pentru acest moment de criză, un cronotop al crizei și rit emoțional de separație, se fac din timpul vieții: „Își dă (pomană) înaintea sufletului”. Bătrâna care prepară colacii rituali funerari face unul și pentru ea, rostind cuvintele „Leac, leac și babii colac!” oferindu-și „imaginar” acest colac pentru „viața de dincolo”.

În același registru sunt și crucile făcute ante și postfunerar, imagini simbolice ale reprezentării sociale. Sunt deopotrivă reprezentări subiective, pentru că se fac „cu voce” pentru exteriorizarea unui sentiment de armonie cu familia și cu sinele. Este în egală măsură o susținere a percepției unei realități imediate pentru a motiva modelul predictiv al proceselor de grup.



Foto 7. Cruci de juruință la drum, Târgu Cărbunești, jud. Gorj (arhiva personală).

¹² Gilbert Durand, *Introducere în mitologie. Mituri și societăți*, traducere de Corina Braga, Cluj-Napoca, Dacia. 2004.

Reprezentările sunt cele care determină comportamentul și practicile sociale. În cazul crucilor de juruiță funcționează reprezentarea de sine. Ele sunt ridicate de urmași pentru a respecta dorința celui sau celei ce a lăsat cu limbă de moarte să i se ridice o astfel de cruce. Cei ce au jurat că vor ridica crucea, au făcut un jurământ care trebuie respectat. Dacă cel decedat nu a vrut o asemenea cruce, înseamnă că a făcut un păcat în timpul vieții și nu merită o cruce în plus, la drum, în văzul lumii. Va avea doar crucea de mormânt. Astfel, crucea de juruiță este o simbioză între Eul intim și Eul public și, în egală măsură, presupune respectarea unui cod comportamental transmis din generație în generație. „[...] împărtășirea acelorași reprezentări sociale este una dintre premisele unei comunicări sociale efective”¹³. Crucile de juruiță sunt o „spovedanie” în „văzul lumii”, o împăcare cu sine, un semn că decedatul că nu are nici un secret al vieții de care familia să nu știe.



Foto 8. Cruce de familie și de fiu mort în război în cimitirul comunei Bălteni, jud. Gorj (arhiva personală).

Un al doilea cronotop de criză, impus de derularea diacronică a vieții și a morții unor membri din familie, este cel care, forțând regulile de înscriere a datelor personale ale defuncțiilor pe crucea de piatră, reunește membrii familiei pe aceeași cruce, chiar dacă în locul de veci lipsește trupul unui membru al familiei. Este cazul știut din familia mea. Bunica a cerut tatălui meu să ridice crucea de piatră pe care să fie scrise numele soțului, numele său și numele fiului mort în cel de-Al doilea Război Mondial în luptele de la Don. Anunțul că fiul a murit l-a primit oficial, iar detaliile morții au fost recuperate de tatăl meu, col. (r.) Grigore Păsărin din Registrul de front. (Tatăl meu a înființat mai multe muzee militare și a cercetat

¹³ Jean-Claude Abric, *Psihologia comunicării. Teorii și metode*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, traducere de Luminița și Florin Botoșineanu, Editura Polirom, Iași, 2022, p. 29.

arhivele de război pentru documentare). A aflat că un obuz l-a ucis pe fratele său, că a fost în acel moment decapitat și că trupul a mers, în virtutea inerției, câțiva pași în poziție verticală. Povestea eroului de război a fost consemnată cu detalii pentru a ilustra tragismul morții soldaților români pe câmpul de luptă. Maria Păsărin, bunica mea și mama eroului, a cerut să îi fie înscris numele acestuia pe crucea de familie, fără a deschide mormântul și a plasa obiecte de vestimentație sau personale ale defunctului, așa cum se practică la mormântul-cenotaf al cuiva căruia nu i s-a găsit trupul. Crucea a fost ridicată după 45 de ani de la moartea eroului. Tatăl meu s-a conformat și astfel avem crucea de familie a bunicilor noștri, pe care este consemnat și numele copilului mort pe front. Este un cronotop al crizei, rezolvat spre pomenirea celor trecuți în „altă lume”, lăsând aici un nume pe crucea de piatră.

CONCLUZII

Memoria colectivă a reținut ceea ce a considerat a fi necesar pentru respectarea cadrelor de conviețuire într-un spațiu al arhetipurilor importante pentru definirea identității culturale.

Aceste arhetipuri trebuie păstrate, recuperate în situația de ignorare și repuse în circulație prin creații cu valoare estetic-moralizatoare pentru a fi receptate ca necesare repere ale unei vieți în comuniune.

Din analiza comparativă a secvențelor rituale decurg câteva întrebări. De ce ne interesează această comparație? Un răspuns imediat ar fi că aceste imagini circulă în spațiul virtual, iar cele vechi sunt practicate fragmentar și numai arareori de către informatori de nivelul doi sau trei (se știu de la bunica sau de la bătrânele satului). Ar trebui o abordare din două perspective, a sociologiei vieții cotidiene¹⁴ și a sociologiei publicului¹⁵. Vom obține o imagine a ceea ce rezultă ca mesaj postat pe rețelele de socializare și astfel se configurează imaginea produselor asimilate cultural și promovate de grupuri țintă. Practicile noi vor fi plasate într-un „spațiu social”, vor obține un indice de credibilitate generat de multitudinea surselor și un indice de notorietate din multitudinea postărilor și a reacțiilor la postările virtuale. Salvagardarea elementelor de patrimoniu cultural imaterial rămâne o necesitate și, mai ales, o prioritate.

¹⁴ Hennion, 2004.

¹⁵ Cefai, Pasquier, 2003.

MUNȚII PIERDUȚI DE MOȘNENII TEIȘANI. CONSIDERAȚII ISTORICE ȘI TOPONIMICE PE MARGINEA CĂTORVA DOCUMENTE

ALEXANDRU-IONUȚ CRUCERU

*The mountains lost by the free peasants of Teișani.
Historical and toponymic remarks on several documents*

In the medieval times, Teișani was one of the privileged free peasant communities settled on Teleajen Valley, which had their own mountains near the Transylvanian border. This situation had lasted until the end of the 17th century when, forced by economic and social circumstances, the locals began to sell their ancestral lands to boyards. It is the case of Curu Roșu (Pietrosul), Bratocea and Tigăile mountains, with their subdivisions (Valea Berii, Gropșoarele, Zăganu, Zănoaga Bratocei, etc.). The documents shown below, extracted from the Metropolitan of Bucharest's Register (hosted by National Archives of Romania), are valuable because they shed light on the dynamics of the land domain at the headwaters of the Teleajen River, illustrating the desperate attempts of the Teișani villagers to regain their lost territories. The sale-purchase documents and the reports issued in the litigation between the Teișani villagers and the ecclesiastical institution highlight the old and rich toponymy of these mountains. Due to these documentary sources dating back from 1683–1777, the controversy over the medieval name of the Ciucaș peak comes to an end. The oronym Pietrosul does not refer to the Ciucaș peak, as it was thought, but to the Curu Roșu and the Zăganu ridge, which it simultaneously designated.

Keywords: *Teleajen Mountains, territorial dispute, free peasants of Teișani, historical documents, toponymy.*

Cuvinte cheie: *Munții Teleajenului, litigiu teritorial, moșnenii Teișani, documente istorice, toponimie.*

CONȚINUTUL ȘI VALOAREA ȘTIINȚIFICĂ A DOCUMENTELOR

Documentele alăturate provin din condica Mitropoliei Bucureștilor, păstrată la Arhivele Centrale ale Statului¹, și reprezintă copii ale unor acte de vânzare-cumpărare și rapoarte (anaforale) pe care instituția bisericească le-a folosit într-un litigiu cu moșnenii Teișani din jud. Prahova², în pricina unor munți situați la hotarul cu Transilvania. Ele acoperă cronologic intervalul 1683–1777 și ilustrează

¹ ****Condica Mitropoliei Bucureștilor nr. 130*, Colecția Manuscrise, Arhivele Naționale Istorice Centrale – București.

² Până la reforma administrativă de la 1 ianuarie 1846, satul Teișani a făcut parte din județul Săcuieni sau Saac.

un episod dintr-un șir mai lung de evenimente inițiate de moșneni în speranța recâștigării pământurilor străbune. Asemenea celorlalte vechi comunități de moșneni de pe Valea Teleajenului, obștea satului Teișani a avut în stăpânire câțiva munți la care și-a mânat prin tradiție turmele de oi, de vite și de porci³. E vorba de munții care flanchează latura de nord-est și nord a depresiunii Cheia, respectiv: *muntele Curu Roșu (Pietrosul)*⁴, *Bratocea* și al *Tigăii*. În cadrul acestor unități economice majore au existat însă o serie de subdiviziuni sau sectoare, împărțite între cetele de moșneni, pe care nu trebuie să le confundăm cu munții mari. De cele mai multe ori, prin documente, aceste picioare de munte sau platouri prelungi, întrebuințate pentru pășunat, erau desemnate prin apelativul Zănoaga: Zănoaga Bratocei, Zănoaga Ulitii⁵, Zănoaga Mortului, Zănoaga Suptirii. Desigur că au existat și excepții de la această regulă, ca de pildă: Șuvița Benii, Valea Berii sau Gropșoarele. Am făcut această precizare pentru se înțelege că nu toate oronimele care figurează în documente fac referire la unități de relief proeminente în peisaj și că unele topicele au în vedere doar o parte a muntelui sau o suprafață acoperită cu pășune.

Nu se cunoaște când le-au fost hărăziți Teișanilor munții de la izvoarele Teleajenului. Indiferent dacă i-au avut „de la întemeierea Țării” sau de mai târziu, aceștia au jucat un rol crucial în menținerea echilibrului economic al satului pe parcursul evului mediu. În secolul al XVIII-lea, moșnenii considerau munții respectivi moștenire de la moșul lor, Bratocea⁶.

Cât privește procesul de înstrăinare a munților, sursele istorice cunoscute ne indică faptul că acesta s-a împlinit la cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, în decurs de aproximativ 27 de ani. De altfel, înstrăinarea uneia dintre cele mai vitale resurse ale patrimoniului natural, aceea a pădurilor și pășunilor montane, marchează apogeul crizei sociale și economice din interiorul obștei, pricinuite de infiltrarea accelerată și agresivă a boierimii⁷.

Prima vânzare inițiată de una dintre cetele moșnenilor Teișani a fost a muntelui Pietrosul, trecut în posesia agăi Matei Filipescu în anul 1683⁸, iar la o dată ulterioară printre bunurile nemișcătoare ale Mitropoliei din București. A doua vânzare a vizat muntele Bratocea, devenit în 1710 moșia spătarului Barbu

³ Turmele cu animale ale Teișanilor urcau la munți pe vechiul drum al mocanilor, trecând peste culmile dealurilor de la apus de Teleajen spre Schiulești, apoi pe plaiul Șerban Vodă, peste munții Grohotișului până la hotarul cu Transilvania. În acea vreme, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, drumul care leagă astăzi Măneciu de stațiunea Cheia era încă o potecă primejdioasă prin mijlocul codrilor.

⁴ Curu Roșu este cunoscut în prezent sub denumirea de Muntele Roșu.

⁵ Se pronunță cu accentul pe a doua silabă. Cf. Gheorghe Niculescu, *Valea Teleajenului*, Editura Sport-Turism, București, 1981, p. 184.

⁶ Ovidiu D. Brezeanu, Ion Jercan, Nicolae I. Simache, Mihai Vulpescu, *File din trecutul comunei Teișani. Colecția de documente Dumitru I. Brezeanu-Teișani*, Comitetul de Cultură și Artă al Județului Prahova, Muzeul de Istorie al Județului Prahova, [f. l.], [f. edit], [f. a], p. 118;

⁷ Vezi Elvira Ciulin-Ionescu, Gion Ionescu, *Penetrația marelui domeniu în moșia Teișani*, în „Revista Arhivelor”, Tom 4, 1990, p. 380–395.

⁸ Vezi documentul nr. 1 din Anexă.

Bujoreanu și, după moartea acestuia, ajunsă prin danie tot a Mitropoliei⁹. În sfârșit, avem știință de alți doi munți vânduți lui Iordache vel clucer: muntele Valea Berii, înstrăinat la 9 august 1710 și muntele Stâna Logofătului Oancii, „ce iaste între Valea Berii și între Gropșoare”, înstrăinat la 30 octombrie 1711¹⁰. Aceștia aveau să treacă mai departe în proprietatea lui Manolache Hrisoscoleu, prin intermediul tatălui său, stolnicul Scarlat. Într-un alt document redactat pe la începutul secolului al XVIII-lea se menționează că, având nevoie de bani, moșnenii din Teșani și-au zălogit un munte pe care l-au pierdut¹¹. Din nefericire, nici numele creditorului, nici cel al muntelui nu ni s-a păstrat din cauza degradării înscrisului, însă ar putea fi vorba de muntele Tigăii, care nu figurează în nicio tranzacție cunoscută, ori de una dintre pășunile denumite separat (Gropșoarele, Zănoaga Ulitii etc).

În condiții materiale tot mai precare, singura soluție pentru moșnenii sărăciți și neîmpăcați cu pierderile suferite, a fost să încerce recuperarea munților prin orice mijloace. Astfel, după câteva decenii de la tocmirea vânzărilor menționate, deși lucrurile erau pierdute din punct de vedere legal, moșnenii din Teșani încep a face diferite împresurări. În această privință, concludentă este speța expusă în documentele de mai jos, privitoare la Bratocea, munte pe care moșnenii se socoteau îndreptățiți a-l poseda ca mai înainte vreme.

Din cercetarea făcută la fața locului în noiembrie 1777, din dispoziție domnească, aflăm că punctele pe care se sprijinea contestația moșnenilor erau următoarele: cea dintâi obiecție era că zăpisul din 1710 încheiat cu Barbu Bujoreanu fusese întocmit pentru muntele Curu Roșu, din vecinătate, iar nu pentru muntele lor, Bratocea. A doua obiecție era că numele Bratocei ar fi fost adăugat ulterior în zăpisul de vânzare, pentru această faptă bănuindu-l pe Manolache Hrisoscoleu. Acuzațiile moșnenilor erau, așadar, destul de grave și necesitau lămuriri la fața locului. Lucrurile erau și mai încurcate de câteva semne de hotar ale căror denumiri se repetau în descrierea munților Bratocea și Curu Roșu.

Pentru rezolvarea pricinii s-a recurs, după obicei, la formarea unei comisii care a strâns laolaltă boierii hotarnici și părțile implicate în litigiu, precum și alți oameni bătrâni din satele vecine, „care au zis că știu atât numele munților cât și toate semnele lor”. Cercetarea nu a confirmat suspiciunea de fals care plana asupra documentului din 1710, încredințat spătarului Barbu Bujoreanu. În schimb, expertiza a scos la iveală o serie de informații interesante. Bunăoară, sunt descrise în amănunt hotarele celor doi munți, arătându-se că muntele Curu Roșu purta în trecut numele *Pietrosul*. Pentru știința toponimiei, această afirmație are o importanță deosebită întrucât pune capăt controversei din jurul numelui vechi al

⁹ Vezi documentele nr. 2 și 7 din Anexă.

¹⁰ Vezi documentul nr. 4 din Anexă.

¹¹ Ovidiu D. Brezeanu, Ion Jercan, Nicolae I. Simache, Mihai Vulpescu, *op. cit.*, p. 98. După martorul Radu Gogan, zăpisul de zălogire a muntelui poate fi datat în primele decenii ale secolului al XVIII-lea.

vârfului Ciucaș¹². În virtutea documentelor pe care le punem acum la dispoziția cercetătorilor, se poate afirma cu deplin temei că muntele Pietrosul, care apare în hrisovul lui Neagoe Basarab emis pentru moșnenii din Stănești și Draja în 1517¹³, nu se referă la Ciucaș ci la Curu Roșu, incluzând și culmea crenelată a Zăganului. Iată că și oronimele – despre care se spune că ar fi printre cele mai rezistente toponime în fața timpului – au suferit schimbări până la înlocuire și chiar uitare. În ceea ce privește vârful Ciucaș, el nu pare să fi purtat în vechime alt nume decât cel consacrat în graiul locuitorilor de la sud de Carpați: *muntele Tigăii* sau *Tigăilor*¹⁴. Documentele de la sfârșitul secolului al XVIII-lea amintesc acest nume topic sub forma pe care o știm. Prin urmare, nu este rezultatul unei erori cartografice, așa cum aprecia geograful Gheorghe Niculescu¹⁵.

Tot în privința evoluției toponimelor montane, este vrednică de reținut observația martorului Stan Olteanu din Măneciu, „care au fost multă vreme păcurar de oi prin munți”¹⁶. Acesta preciza că multe oronime și-au făcut apariția în zapise doar în momentul când oamenii au început să își vândă părțile din munți: „Iar căci pomenește și Pietrosul în zăpisele Sfintei Mitropolii, după cum să vede coprinderea acestor munți mai nainte vreme până nu era vânduți, într-un cuvânt li să coprindea numele Pietrosul. Iar după ce au început a să vinde dintr-înșii părți, cu zapisele ce să vindea le mai adăoga și alte nume, unora după izvoarele apelor, altora după numele celor ce avea stăpânii într-aceștia, cum mai în toți munții să urmează aceast obicei, de să numesc munții pe numele ciobanilor ce au stăpânii într-înșii”¹⁷. Din paragraful anterior reiese cu limpezime că majoritatea toponimelor secundare, precum Valea Berii, Zănoaga Bratocei, Zănoaga Ulitii, ar putea fi de dată mai recentă în peisajul montan, ele făcându-și apariția din nevoia juridică de a denomina fiecare parte de munte înstrăinată. Nu în ultimul rând, semnalăm că documentele pe care le dăm la lumină cu acest prilej conțin prima referință directă la obiectul care a dat naștere toponimului Cheia, respectiv, punctul de hotar comun dintre munții Bratocea, Babeș și Curu Roșu¹⁸. Acest element de la poalele munților, întrebuițat ca punct de

¹² Pavel Binder, *Oronime derivate din antroponime în munții Brașovului*, în „Limba română”, An XXII, Nr. 6, 1973, p. 567–576; Victor Chindea, *Despre trecutul oronimului Ciucaș*, articol disponibil pe internet: <https://toponime.wordpress.com/2012/11/13/despre-trecutul-oronimului-ciucas/> (Accesat în 04.07.24).

¹³ Documentul poate fi consultat în *** *Documenta Romaniae Historica, B. Țara Românească (1501–1525)*, volum îngrijit de: Ștefan Ștefănescu și Olimpia Diaconescu, Comitetul de redacție: Mihai Berza, Constantin Cihodaru, Damaschin Mioc, Francisc Pall, Ștefan Pascu și Ștefan Ștefănescu, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1972, p. 300–301.

¹⁴ Iată ce spunea Nicolae Orghidan cu privire la versiunea locală a toponimului: „Acest din urmă nume (Tigăile) e întrebuițat în partea locului pentru numele de origine maghiară, generalizat însă în literatură, al Ciucașului”. Vezi Nicolae Orghidan, *Prin munții Buzăului*, în „Țara Bârsei”, Anul IV, No. 4, Iulie-August 1932, p. 325.

¹⁵ Vezi nota de subsol nr. 1 la Gheorghe Niculescu, *op. cit.*, p. 178.

¹⁶ Vezi documentul nr. 5 din Anexă.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Alexandru-Ionuț Cruceru, *De unde provine numele stațiunii Cheia?*, în „Atitudini. Revistă de Cultură”, nr. 39(208), Iulie 2024, p. 10–11.

plecare de către hotarnici, era constituit de cheile Cheiței. Sperăm că prin conținutul informațional variat, documentele expuse mai jos vor servi unui număr cât mai mare de specialiști (istorici, geografi, etnografi, sociologi etc.).

DOCUMENTELE TRANSLITERATE (ANEXĂ)

Doc. 1

Noi boiarii, anume Grigorie vel logofăt, i Danciul vel șătrar i Hiera Racotă vel vistier, care am fost luați judecători și adeveratori pre răvașăle Mării Sale Domnului nostru Io Șărbă Voievod, dinaintea Mării Sale din Divan, de dumnealui Matei Filipescu biv vel agă și de megiașii din Teșani ot sud Saac, ca să tocmim și să așăzăm pentru toate cumpărătorile ce au fost cumpărat dumnealui aga Matei Filipescu de la megiașii din Teșani, din dijma de sare de la ocnele ce s-au făcut pre moșia Teșanilor și ocnă pe acea moșie a Teșanilor și din moșia ce au cumpărat, afară din dijma de sare. Deci, viind dumnealui aga Matei Filipescu împreună cu toți megiașii din Teșani înaintea noastră și aducând dumnealui aga Matei Filipescu toate zapisele ce au avut de cumpărătoare ale megiașilor din Teșani, citindu-le toate, pe rând, și întrebând și pre toți megiașii sânt ale lor bune zapise și drepte și adevărate, și au vândut ei de a lor bună voe, și fără de nici o silă, mărturisit-au ei toți înaintea noastră, cum sunt ale lor zapise bune și drepte și adevărate și au vândut ei de a lor bună voe și fără de nicio silă. Deci și noi boerii cari sântem sus scriși, așa i-am tocmi și i-am așăzat duple vointa lor. Să aibă a ținea dumnealui aga Matei Filipescu în toată dijma de sare de la ocne ori unde s-ar face ocne pe moșia Teșanilor, funii 21, și funii 3 și a opta parte dintr-o funie, de preste tot hotarul, din câmp, din pădure, din apă, cu vadurile de moară, și din livezi, din mușcele, din șăderea satului cu pometurile și de pretutindenea, oricât să va alege și în muntele Pietrosului la Fântâna Cucului, pe Valea Berii și cu poenile, în podurile Tâmpii, pentru că aceste cumpărători ce au cumpărat dumnealui aga Matei Filipescu de la megiașii din Teșani, făcutu-s-au peste tot taleri 520, care au mărturisit megiașii Teșani înaintea noastră cum au luat acești bani toți gata deplini în mâinile lor, precum scrie zapisul lor, care l-au făcut la mâna dumnealui agăi lui Matei Filipescu de așăzământ dinaintea noastră. Drept aceea, am dat și noi această carte a noastră de adevăr și de tocmire și de așăzământ și amândouă răvașele domnești la mâna dumnealui agăi lui Matei Filipescu, ca să aibă a-și ține dumnealui aceste cumpărători care sânt mai sus scrise, cu bună pace, să-i fie dumnealui moșie ohabnică, copiilor dumnealui, câți Dumnezeu îi va dăru, și nepoților și strănepoților stătătoare și neclătită în veci. Aceasta am scris. Și pentru bună și adevărată credință, pusu-ne-am mai jos iscăliturile ca să se crează. Is na pisah. Az Dumitrașco Logofăt u București. Mart<ie> 3, 7191 <1683>

Grigorie vel logofăt, Danciul vel șătrar
Hiera Racotă vel vistier¹⁹

¹⁹ *** *Condica Mitropoliei Bucureștilor nr. 130, f. 354–355.*

Doc. 2

Adecă eu, Unchiaș Conan, dimpreună cu feciorii mei și cu nepoții mei și eu Stanciul Morănel, cu feciorii mei și cu vecinii mei, i Bratul, i Stan cu feciorii noștri, i cu vecinii noștri i cu Radul Gogan cu feciorii lui, i cu nepoții lui, i Drăghiu Cărciumarul cu feciorii lui i cu Vintilă, cu frate-sau Stan, care sântem părtași, dat-am acest zapis al nostru ca să fie de bună credință la mâna dumnealui Barbului spătar Bujoreanu, precum să se știe că noi de bună voia noastră am vândut la dumnealui de ne-am tocmît și i-am vândut muntele ce să cheamă Pietrosul, Stâna Zănoaga Bratocea, precum merg semnele în Curu Babeșului, pă vale în jos, pă izvor în sus, până în piatra ce să cheamă Piatra Calului. Apoi din hotarul unguresc, de jur împrejur, toate semnele sânt acestea. Și l-am vândut cu știrea tuturor moșnenilor și din sus și din jos, drept bani gata tl. 230 și am luat acești bani toți gata în mâna noastră. Drept aceea i-am dat dumnealui acesta al nostru încredințat zapis, ca să stăpânească dumnealui și copiii dumnealui, câți Dumnezeu i-ar dărui, tot muntele cu stâna, cu codru, cu tot ce ar fi, în veci. Și noi pentru mai adevărata credință ne-am iscălit mai jos, ca să se crează. Și când s-au făcut acest zapis au fost mulți oameni buni care să vor iscăli mai jos. Iulie 20, leat 7218 <1710>

Eu Unchiaș Conan, Eu Unchiaș Stanciu Morănel

Eu Radul Gogan, Eu Stan, Eu Bratul

Eu Drăghici cărciumarul, Eu Vintilă

Iordache vel clucer za arie, mărt., Constandin post. Izvoranu, mărt.

Constandin paharnic Strămbeanul, mart. Stoica Chiojdean, mart.

Tudor postelnicul mărturie²⁰

Doc. 3

Poruncă.

Dela Divanului Prințipatului Țării Rumânești

Preasfinția sa părintele Mitropolitul cu anaforaua din 31 ale trecutului martie, au înștiințat la Divan cum că Sfânta Mitropolie are un munte în ținutul Săcuenilor, care să numește Pietrosul, ce-i zic și Curu Roșu, i Tigăile i Gropșoarale i Zănoaga Mortului, i Zănoaga Ulitii, i Zănoaga Suptirii, și să împresoară de sătenii Teișani sud Saac, adică de Ion feciorul Popei ot tam, i Ianache posădaru din Predeal sud Prahova, pre carii au cerut prea Sfinția sa a să aduce cu scrisorile ce vor fi având ca să se înfățișeze cu vechilul Preasfinții sale la judecata Divanului, spre a să descoperi dreptatea. Deci după cererea și anaforaua Preasfinții sale, de la Divan să dă volnicie slugii Divanului, Preda aprodul, să meargă să ia pe acei de mai sus numiți, cari împresoară hotarele muntelui, împreună cu toate scrisorile ce vor fi având pentru acel munte și să-i aducă la Divan, ca să se înfățișeze la judecată. A<ugust> 1, 1774.

Vel Vornic. R. Bălăceanu²¹

²⁰ Idem, f. 355.

²¹ Idem, f. 358.

Doc. 4

Din porunca dumnealui Iordache Colfescul biv vel sârd. ispravnicul ot sud Saac, i dumnealui Ioniță Slătineanul biv vel sârd. ispravnicul ot sud Prahova, fost-am trimiși ca să mergem și să descoperim un munte ce să cheamă Pietrosul după apa Teleajănelui sud Saac, al Sfintei Mitropolii. Deci strângându-ne la soroc împreună cu moșnenii din Teișani, am adus și opt oameni streini, megiași bătrâni i plăiași, carii au știut atât numele muntelui Pietrosul, cât și semnele lui din vechime, anume: Ion Unchiaș ot Măneci, i Radu Unchiașul ot Slon, i Stan Olteanul ot Măneci, i Drăgan Dan ot, i Ion Dichiu ot tam i Ion Stroilă ot tam, i Voinea Chiciureanu Uncheașul ot tam, i Miclea Pisău ot, și mergând cu toții la munte, în fața locului, întâi le-am citit zapisul Sfintei Mitropolii ce scrie pentru acest munte Pietrosul. Le-am citit și cartea de blestem zicându-le și din gură, ca în frica lui Dumnezeu să arate tot adevărul, care munte să cheamă din vechime Pietrosul, cu semnele lui. Și după a lor știință primiră cartea de blestem, arătându-ne că muntele care să cheamă acum Curu Roșu, din vechime să chema Pietrosul, și pe acest munte l-au pomenit de-l cheamă Pietrosul. Și așa mergând ei înainte ne-au arătat toate semnele acestui munte: însă din gura văii Tâmpiei pe apa Teleajănelui în sus până în chee, unde să lovește în cap cu Curu Babeșului și din chee pe valea Berii în sus, până în obârșia văii, unde să lovește în capete cu Pirușca²² i Piatra Laptelui Munților Țării Ungurești și de acolo merge pe slemne spre amiază-zi la Fântâna Cucului și taie de curmeziș spre soare-apune în piatra ce să cheamă piatra Calului, unde să hotărăște cu piatra Zăganului și rămân Gropșoarele tot într-acest munte Pietrosul. Și de acolo merge în valea Tâmpiei și pe vale în jos, până dă în Teleajăn, de unde s-au început. Care într-acest munte mărturisiră numiții megiași i plăiași cum că să numește și Zănoaga cu stâna Oancii și Valea Berii, despre brădiș. Care acestea sânt toate semnele muntelui Pietrosul. Ne arată și dumnealui Manolache sin răposat Stol<ni>k Scarlat, două zapise, unul cu leat 7218 <1710> av<gust>. 9, întru care scrie că din neamul moșnenilor Teișani ar fi vândut la dumnealui Iordache vel clucer za arie un munte ce să cheamă Valea Berii, despre brădiș, șapte părți pe lângă o parte ce mai avea și dumnealui într-acest munte, să îi vină cu stâna lui Curu Roșu stâna Oancii. Și alt zapis cu leat 7219 <1711> octomv<rie> 30, care scrie că iarăși au mai vândut moșnenii numitului Iordache vel clucer un munte care să cheamă Stâna Logofătului Oancii, ce iaste între Valea Berii și între Gropșoare, pentru care zapis ziseră moșnenii Teișani că au a răspunde împotriva, zicând că nu iaste vânzarea de la neamul lor.

Arătăm și semnele muntelui Bratocea, după cum au dat seama toți acești mai sus numiți megieși:

Acest munte ce să cheamă Bratocea să începe din chee pă valea Berii în sus și merge până în valea cea seacă, unde să hotărăște cu Tigăile. Și pă vale în sus spre

²² Așadar, forma corectă este Pirușca, nu Chirușca, cum figurează oronimul în limbajul livresc de azi.

soare-apune, până într-o fântână ce să cheamă iar Fântâna Cucului. Și pe scursură în sus, până în hotarul Țării Ungurești, într-o piatră ce să cheamă iar Piatra Calului. De acolo mai spre amiază-zi, și merge pe hotar până într-o piatră mare între Zănogi. Și de acolo tot pă slemne prin pădure până dă în muntele Cailor, unde să hotărăște cu pădurile Babeșului. Și de acolo spre soare-răsare, pă izvor în jos, unde să împreună din sus de chee, de unde s-au început. Și acestea sunt toate semnele muntelui Bratocea. Deci după mărturisania numiților mai sus megiași și după vederea și priceperea noastră, i după primirea cărții de blestem, nefăcându-se vreun hatâr sau voe vegheată la nici o parte, întărim și noi cu iscăliturile noastre. Septemvrie 13 1777

Gheorghe Homărăceanu, biv ceauș za copii

Matei vâtaful za plaiu

Ioan log. ot Ploești²³

Doc. 5

Sud Saac

Din luminată porunca Mării Sale prea înălțatului nostru Domn Io Alexandru Ioan Ipsilanti Voevod, fiind orânduți ca să mergem să cercetăm și să alegem semnele unor munți ai Sfintei Mitropolii i ai dumnealui Manolache Hrisoscoleu, fiul dumnealui răposatului Stoln. Scarlat, ce sânt pe apa Teleajenului, sud. Saac. Pentru care munți de față la luminat Divanul mării sale au avut judecată vechilul Sfintei Mitropolii i dumnealui Manolache Hrisoscoleu cu moșnenii ot Teișani din sud. Saac, zicând că acei moșneni le împresoară niște munți, pe care i-au avut întru stăpânire, însă sfânta Mitropolie i-au avut danie, iar numitul Manolache i-au avut rămași de la răposatul părintele domniei sale. La care judecată au fost arătat vechilul Sfintei Mitropolii și un zapis cu leat 7218 <1710> iunie 20, a șapte moșneni din Teișani de vânzarea unui munte ce să cheamă Pietrosul, cu pământul stâna Zănoaga Bratocea, ce l-au fost vândut unui spătar Barbul Bojoreanul, drept bani gata tl. 130, care zapis la hotărnicia ce li s-au făcut în anul trecut nu l-au avut de față, ca să-l fie arătat boerilor hotarnici, și cu aceea li s-au împresurat munții de mai sus numiții moșneni ot Teișani. Deci fiind vreme de iarnă și fiind că acei munți sunt foarte la locuri rele și tocmai la hotarul unguresc, având și alte porunci ale mării sale lui Vodă a le săvârși, neputând noi merge în fața locului, am orânduit despre partea noastră oameni de credință, pe Gheorghe Homărăceanul biv ceauș za copii, i pe Matei vâtaful din plaiul Teleajenului, i pe Ioan log<ofăt> din Ploești, carii împreună cu vechilul Sfintei Mitropolii i cu Manolache Hrisoscoleu i cu sluga Mării sale lui Vodă, Petre vel portărel, și cu toți moșnenii ot Teișani mergând în fața locului, au strâns și alți oameni bătrâni din partea locului, care au zis că știu atât numele munților cât și toate semnele lor, anume Drăgan Dan ot Măneciu sud. Saac, i Ion Dichiu ot, i Ion Stroilea ot,

²³ *** *Condica Mitropoliei Bucureștilor nr. 130, f. 358–359.*

i Voicea Chicioreanul ot, i Miclea Pisău ot, i Ion Uncheașul ot, i Radu Crețu ot, i Stan Olteanul ot, căroră întâi le-au citit zăpisul Sfintei Mitropolii, apoi le-au citit și carte de blestem ca să arate fieștecăre mărturie întră adevăr, după cum vor fi știind. Și așa au arătat semenele și numele munților făcând trimișii noștri și hartă de închipuirea acelor munți, însemnând și numele semnelor ce au arătat acele mărturii. După a căroră arătare s-au cunoscut că zăpisul sfintei Mitropolii coprinde stăpânirea muntelui Bratocea, cum să vede și în zăpis pomenind numele acelu munte, care munte, moșnenii ot Teșani zic că iaste al lor. De vreme că acest munte Bratocea, pă dăspre apus să lovește cu alt munte ce să zice Curu Babeșului, și merge hotarul lui pă vale în jos până în chee, și din chee pe valea Berii, în sus mai spre răsărit, și merge până la un loc, apoi să întoarce hotarul pe un izvor în sus spre miază noapte și merge pe acel izvor până la un loc, unde să numește Fântânile Cucului, și până într-o piatră ce să cheamă Piatra Calului. Care piatră iaste tocmai lângă hotarul unguresc. Și așa cu aceste semne să încuițiră hotarul acestui munte. Din hotarul unguresc până iar în hotarul unguresc, măcar că din mărturiile ce sânt ziși mai sus, șapte inși n-au arătat într-acest munte semene să-i zică Fântânile Cucului, și piatra Calului fără numai arată stâna Zănoaga că iaste într-acest munte Bratocea. Iar unul din mărturii, anume Stan Olteanul, carele au fost în multă vreme păcurar de oi prin munți, au arătat cum că și într-acest munte sânt nume de seamne de să cheamă Fântânile Cucului și Piatra Calului, arătându-le și în ce loc sânt. După a căruia arătare făcând cercetare cu amăruntul (sic!), s-au cunoscut că adevărată iaste arătarea lui, de vreme ce toate semnele ce scrie în zăpis, cu semnele ce au arătat acesta să potrivesc. Măcar că numiții moșneni nu primesc a fi muntele acesta supt stăpânirea Sfintei Mitropolii, gășind pricină a zice că zăpisul Sfintei Mitropolii nu iaste cel adevărat al moșnenilor lor, ci iaste alt zăpis mincinos. Că în zăpisul moșnenilor lor n-au fost pomenind numele muntelui Bratocea, după cum să vede pomenind într-acesta. Și ziseră că au bănuială asupra numitului Manolache Hrisoscoleu, cum că sau el sau frații lui îl vor fi prefăcut, adăogând întrânsul și numele acestui munte zicând că în zăpisul moșnenilor lor ce l-au fost dat acelu spăt. Barbul Bojoreanul, scrie pentru alt munte ce iaste alătura cu muntele Bratocea, căruia munte i să zice anume Curu Roșu, pe care îl arătară mărturiile cei mai sus ziși, că mai nainte vreme s-au chemat Pietrosul. În care munte iarăși să vede a fi semne, după cum și în muntele Bratocea. Deci zice într-un loc Fântânile Cucului și Piatra Calului și Valea Berii. Și pentru numele acestor semne prepu a zice că acesta iaste muntele ce scrie în zăpis. Căroră zice făcându-se cercetare cu de amăruntul, nici de cum să potrivesc semnele acestea cu semnele scris în zăpis. De vreme că și acest munte ce-i zice a fi Pietrosul, și să numește și Curu Roșu, pă despre apus să lovește iar cu muntele Curu Babeșului, cum și muntele Bratocea, și de acoloa de vom zice că-i merge hotarul lui la chee, iaste trebuință să zicem pe vale în sus iar nu în jos, cum scrie în zăpis. Iar pentru că are și Valea Berii într-însul, nu iaste nici un temeu la zisele moșnenilor. Căci Valea Berii merge pintre muntele Bratocea și pintre muntele Curu Roșu ce-i zice

și Pietrosul, apoi hotarul muntelui Bratocea să întoarcă spre miază-noapte pe izvor, cum am arătat mai sus. Iar Valea Berii merge tot spre răsărit, și desparte pe muntele Curu Roșu, ce-i zice și Pietrosul, de alt munte ce să cheamă Tigăile și tocmai în obârșia văii, deasupra, să cheamă iar Fântâna Cucului. Apoi hotarul lui să întoarcă în jos pe slemne și vine tot în jos, până unde este Piatra Calului, care piatră nu iaste lângă hotarul unguresc, cum iaste cea din muntele Bratocea și cum scrie în zăpis, ci iaste în jos, între munții Țării Românești, unde să hotărăște acest munte cu alt munte ce să cheamă Piatra Zăganului. Și semnele acestui munte depărtează de tot zăpisul sfintei Mitropolii și nicidecum nu-i dă stăpânire într-însul, fără numai pe muntele Bratocea, îl dă semnele lui întru stăpânire Sfintei Mitropolii, pe care l-au și mai avut întru stăpânire până la începerea răzmeriții, a căruia stăpânire și numiții moșneni nu o putură tăgădui. Și încă să văzu la mâna lui Manolache Hrisoscoleuși un zăpis al Preasfinției sale părintelui Mitropolitul kiriu kir Grigorie, cu leat 7276 <1768> septembrie 1, în care zăpis arată că au fost vândut prea sfinția sa la dumnealui răposatul stolnic Scarlat iarba muntelui Bratocea pe anul acela în tl. 30, fiindu-i dumnealui trebuincios pentru caș. Din care zăpis mai clar să dovedește că zăpisul Sfintei Mitropolii pe muntele Bratocea iaste făcut, iar nu pe altul, după cum voește a prepune moșnenii ot Teișanii. Și măcar că zice ei, că moșii lor au dat zăpis de vânzare Barbului Spătaru Bujoreanul pe muntele Curu Roșu ce să zice și Pietrosul, iar nu pe muntele Bratocea. Dar la aceasta n-au drept<ate>. Căci în muntele Curu Roșu, cei-i zice Pietrosul, nicăiri nu să văd a fi semne să-i zică Stâna Zănoaga sau Bratocea. Și osebit de aceasta să vede că muntele Pietrosul, ce să zice și Curu Roșu, s-au fost vândut de moșii lor mai dinainte vreme la un aga Matei Filipescu, cum ne adeverim dintr-o copie după un hrisov al Mării sale Șarban Vodă Cantacuzino, ce iaste cu leat 7191 <1683> apr. 25, din care să cunoaște că deosebită vânzare au fost aceea ce au vândut agăi Matei Filipescu. Și deosebită iaste vânzarea ce au vândut spătarului Barbul Bujoreanul, căci vânzarea ce au fost vândut agăi Matei Filipescu, să vede a fi mai nainte cu 27 de ani decât vânzarea ce au vândut spătarul Barbul Bujoreanul. Iar căci pomenește și Pietrosul în zăpisul Sfintei Mitropolii, după cum să vede copriinderea acestor munți mai nainte vreme până nu era vânduți, într-un cuvânt li să coprindea numele Pietrosul. Iar după ce au început a să vinde dintr-înșii părți, cu zăpisele ce să vindea le mai adăoga și alte nume, unora după izvoarele apelor, altora după numele celor ce avea stăpânii într-aceștia, cum mai în toți munții să urmează aceast obicei, de să numesc munții pe numele ciobanilor ce au stăpânii într-înșii. Pentru că cerui numiților moșneni să ne arate sau vreo stăpânire veche, sau niscareva scrisori, din care să ne putem adeveri de au stăpânire într-acești munți sau de nu, și nu avură, fără numai cu gura arătară că ei au stăpânire în muntele Bratocea, pe care îl pomenesc zăpisele Sfintei Mitropolii, având bănuială asupra lui Manolache că au dres zăpisul, cum și mai sus arătam, la care bănuială ce au, s-au întrebat și mai sus numitul Manolache, de să știe ceva întru această vină, și el făcu prinsoare înaintea noastră, zicând că va primi jurământ în sfânta biserică,

cum la știrea lui nu iaste ca să fie mai adăogat cineva niscareva cuvinte într-acel zapis. Mai vârtos că acel zapis, n-au fost la mâna lui, ci s-au aflat la dumnealui vistierul Racoviță. Deci de vreme ce nu știe Manolache nici o scrisoare, nici alt temei de moștenire cum ne arătară, fără numai această stăpânire din vremea răzmeriții, care a moșnenilor stăpânire din vremea răzmeriții nu iaste temeinică fiind în silă și fără de judecată, găsim cu cale ca muntele Bratocea să se stăpânească de Sfânta Mitropolie, iar numiții moșneni să nu să mai amestece într-acest munte, ca unii ce n-au nici o treabă într-însul, fiind vândut de moșii lor. Așijderea cercetăm și pentru alți munți ce zise Manolache Hrisoscoleu că i s-au împresurat tot de acești moșneni ot Teișani. Pentru care au și mai avut judecată la dumnealor veliții boeri, cum văzum și o carte de judecată de la leat 1776 ghenar 31, întărită cu iscălitura dumnealui Dumitrache Ghica vel Ban, i de dumnealui Radu Văcărelu vel vornic, i de dumnealui Ștefan Prășcoveanu²⁴ vel Log. i de dumnealui Badea Știrbei vel logofăt în care să văzu că s-au cercetat la acea judecată toate zapisele ce au arătat numitul Manolache și cunoscându-le dumnealor veliții boieri că-i sunt zapise bune, după acele zapise i s-au fost dat și stăpânire care i să cade a avea și stăpânire întocmai după coprinderea acei cărți de judecată, după cum au și stăpânit până în vremea răzmeriții. Măcar că numiții moșneni și zapisele mai sus numitului Manolache le face rele. Cărora le cerum ca să ne arate vreun mijloc cu care să cunoaștem de-i sunt zapisele rele și de au ei dreptate la zisele lor. Și nu avură, fără numai iar cu gura o zic. Ci fiindcă și la această zicere a moșnenilor iaste fără temei, și numitul Manolache mai nainte de răzmeriță ș-au avut munții ce i să coprind în zapise întru stăpânire, găsim cu cale ca și de acum înainte să și-i stăpânească cu bună pace, de către moșnenii Teișani. Părerea noastră într-acest chip fu, iar nefiind odihniți numiții moșneni pe această judecată, cerând a face apelație, li s-au pus soroc, ca până la 25 ale lui Noembrie să se afle cu toții la București ca de la luminat Divanul Mării sale lui Vodă să li să facă hotărârea cea desăvârșită. 1777, Noembrie 20

Ioaniță Slătineanu sârd.

Iordache Colfescul sârd.²⁵

Doc. 6

Io Alexandru Ioan Ipsilant Vv. i Gospod zemlia Vlahiscoe

Nefiind moșnenii teișani odihniți au ieșit înaintea Domniei mele la Divan, zicând că, după alegerea ce au făcut acum în urmă ispravniciei, sânt asupriți, căci muntele Bratocea ce s-au dat Sfintei Mitropolii ar fi al lor de moștenire. Dar arătând vechilul Sfintei Mitropolii zăpisul ce au făcut de vânzarea moșiei acei toți moșnenii la spătaru Bojoreanul, care în urmă s-au dat dănie Sfintei Mitropolii, văzu-m că scrie și Bratocea, și încă arată și semnele cu numirile lor anume pe unde ajunge. Care pentru acest zăpis măcar că au bănuț ei cum scrie

²⁴ Forma corectă a numelui este Pârscoveanu, după localitatea buzoiană Pârscov.

²⁵ *** *Condica Mitropoliei Bucureștilor nr. 130*, f. 359–362.

mai jos că ar fi schimbat și au adaos numele Bratocii, dar fiind cunoscută iscălitura răposatului Strâmbeanul de dumnealor boerii ce au petrecut cu acel răposat împreună, precum mărturisiră și înaintea domniei mele la Divan și nefiind într-însul nici un fel de adaos sau vreun dres undevaș, au rămas cu greșală bănuiala lor. Și zapisul s-au dovedit de adevărat, după care arată vechilul Sfintei Mitropolii și dovezi că au stăpânit, dând mărturie iubitorul de Dumnezeu Episcopul Buzăului la Divan, că încă trăind răposatul mitropolitul Neofit, când sfinția sa era econom, vindea iarba în toți anii la stolnicul Scarlat. Iar pentru că nu s-au arătat ca să se vadă la hotărnicia ce s-au făcut în anul trecut, la aceasta drepte mărturie în Divan, și Sfinția sa episcopul cum că însuși către Sfinția sa au spus întâi răp<osatul> vist. Racoviță trăind, cum că între scrisorile dumnealui au găsit acel zapis al părintelui Mitropolitului. Și fiindcă în urmă au ieșit zapisul acesta, rămâne dar hotărnicia din anul precedent la care rezima moșnenii jos, și iaste de temeiul cea din urmă cercetare și alegere ce s-au făcut, după care nu era trebuință a mai orându și altă alegere la fața locului, numai fiind că ziseră în urmă moșnenii teișani, cum că ei să mulțumesc și să odihnesc pe semnele ce să coprind în zapisul acesta (având bănuială că ispravnicii n-au urmat drept) și cerură de iznoavă a să orându de aici un boer credincios, numai cu a lor cheltuială, ca să meargă la fața locului, făcând prinsoare înaintea Domniei mele, față la Divan, că în urmă n-au a mai căuta altă judecată. Iată după a lor prinsoare și ca să nu mai rămâie nici un cuvând de bănuială, am primit și această cerere a lor, și am hotărât să meargă de primăvară un boer credincios de aici, carele să va orându cu osebită carte, să caute cu dreptate la fața locului semnele ce să coprind în zapis, și după acelea să facă alegerea și să puie hotară. Iar până atunci stăpânirea să se urmeze după cum să coprind mai jos într-această anafora, ca să nu facă acum moșnenii vreo vânzare munților acestora, dupe cum sânt obișnuiți de vând iarba mai nainte de vreme. Și atunci dupe alegerea boiarului, de li să va cădea lor, li se va da. 1777, Dechemv<rie>. 20²⁶

Doc. 7

Preaînălțate doamne

Moșnenii Teișani din sud Saac nefiind odihniți pe alegerea și judecata ce li s-au făcut din luminată porunca Înălțimii tale la ispravnici ot sud. Saac, având pricină de judecată cu Manolache sin răposatul stol<ni>k Scarlat, i cu Iane logofătul vechilul despre partea Sfintei Mitropolii, pentru niște munți, anume Pietrosul i Bratocea, zicând moșnenii că moșii lor au vândut numai muntele Pietrosul iar nu și muntele Bratocea. Au dat de iznoavă jalbă la Înălțimea ta ca să-și afle dreptatea. După a căroră jalbă ni să poruncește de către înălțimea ta ca să vedem în ce chip li s-au făcut alegerea în fața locului. Și cu înscrisă

²⁶ *** *Condica Mitropoliei Bucureștilor* (nr. 130), f. 362.

anaforaua noastră să iasă și la luminat Divanul Înălțimii tale. Deci orânduitul zapciu vătaful de copii de Divan, i-au adus pe toți înaintea noastră și mai întâi s-au citit scrisorile, zapisele și cărțile de judecată ce sânt pentru acești munți și după aceasta i-am și cercetat cu amăruntul. Și vedem că alegerea și judecata ce li s-au făcut prin cartea dumnealor ispravnicilor ce s-au numit mai sus de la leat 1777 noembr. 20, iaste făcută cu cale și cu dreptate, și cu toată urmarea ce s-au cuvenit; întâi că toți aceștia au fost față și acolo, a doua, că toată această cercetare s-au făcut în fața locului, prin hotarnicii ce au fost orânduiți și după semnele și hotarale ce s-au văzut în fața locului, care să coprind în zapis. A treia, că semnele și hotarele acestor munți s-au arătat prin carte de blestem și de megiași împrejurași cari știu toate semnele și hotarele acelor munți și deosebit de acestea să vede că din ceea ce să coprinde în scrisori și în zapise n-au ieșit dumnealor ispravnicii, ci după semnele ce să coprind în zapise au hotărât de stăpânirile munților. Drept aceea și noi am găsit cu cale să stăpânească Sfânta Mitropolie muntele Pietrosul i cu pământul stâna Zănoaga i Bratocea, pă semnele și hotarele ce să coprind după zapisul a șapte moșneni Teșani, ce să vede că au vândut ei la leat 7218 <1710> iunie 20, răposatului Barbului Bujoreanul, și mai în urmă s-au dat danie la Sfânta Mitropolie acest munte de răposata Ancuța Filipeasca, avându-i luați pentru lipsa zestrilor ei de la numitul spătar Barbu Bojoreanul, care i-au fost ei soție întâi. Măcar că numiții moșneni pentru acest zapis al moșilor lor de la leat 1710, prin care au vândut spătarului Bujoreanul, au bănuială că l-ar fi schimbat și l-ar fi prefăcut feciorii răposatului stolnicului Scarlat și zic că ar fi mai adăogat în zapis și muntele Bratocii. Dar la aceasta zise Manolache sin stolnic Scarlat înaintea Preasfinții sale părintelui mitropolitului că primește blestem, că nu știe să fi să prefăcut acest zapis, zicând și acesta că acest zapis n-au fost la mâna lor, ci la mâna răposatului vistierului Racoviță, până la moartea numitului răposat, și să dovedește acest zapis că iaste bun și din iscălitura răposatului vistierului Constandin Strâmbeanul, ce iaste într-acest zapis iscălit mărturie, fiind că iaste cunoscută și de unii din noi. Asemenea și Manolache sin stolnicul Scarlat să stăpânească munții ce-i are cumpărați răp<osatul> stolnicul Scarlat, tatăl său, dupe cum să coprinde și într-o carte de judecată, iscălită de dumnealor veliții boiari, cu leat 1776 ghenar 31, când au avut judecată cu acești Teșani tot pentru acești munți; cum și după coprinderea cărții de judecată ce s-au zis mai sus, de la ispravnicii ot sud Prahova i ot sud Saac, însă muntele Curu Roșu i Tigăile cu Gropșoarele și Zănoaga Ulitii cu hotarale și semnele lor, după coprinderea zapiselor de cumpărătoare. Noi așa am găsit cu cale, iar hotărârea cea desăvârșită rămâne a să face de către Înălțimea ta. 1777, Dechemv<rie>. 18.

Neculae Dud<escu> vel ban, Nicolae Brâncoveanu vel vornic, Badea Știrbeiu vel vornic, Ștefan Pârșcoveanu vel logofăt.²⁷

²⁷ *** *Condica Mitropoliei Bucureștilor nr. 130, f. 363.*

Doc. 8

Eu Ioan sin Pop așa știu și mărturisesc că acel munte ce ne-am dus într-însul cu oamenii domnești, împreună cu 8 oameni ce am luat și cartea sfinții sale vlădicăi de blestem și acum a doua oară, la vreme de moarte, mărturisesc că acel munte ce s-au dat Mitropoliei să cheamă Pietrosul din moși din strămoși, iar muntele Bratocea iaste deosebit, care-l știe și bărsenii Țării Ungurești. Așa știu și mărturisesc. <Fără dată>²⁸

²⁸ Idem, f. 364.

IMAGINEA ETNOLOGICĂ A SCANDINAVIEI ÎN JURNALELE DE CĂLĂTORIE ROMÂNEȘTI PUBLICATE ÎNTRE ANII 1895 ȘI 1923

ARMAND GUȚĂ

Ethnological image of Scandinavia as reflected in Romanian travel notes published between 1895–1923

Hardly known in Romanian mentality and scholarly milieu these ethnologic journals represent a genuine immersion into the Scandinavian historical and cultural heritage. Through these travel journals Romanian authors revealed to all readers interesting data and facts that represent a real image of the Scandinavian society at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century.

Key words: *Scandinavian culture, Danish, Norge, Finnish history and ethnology.*

Cuvinte cheie: *cultura scandinavă, etnologie și istorie nordică.*

Multă vreme Scandinavia a reprezentat în mentalul colectiv românesc o regiune îndepărtată cu ierni lungi și aspre, cu oameni ce vorbesc limbi dificile și care au obiceiuri barbare, fiind urmașii firoșilor vikingi. Poate că Scandinavia era prea departe și prea rece pentru călătorii români, deoarece primele călătorii făcute de compatrioții noștri au avut loc abia la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. În biblioteca Academie Române se află mai multe cărți dedicate Scandinaviei și locuitorilor peninsulei. După explorarea acestor repere bibliografice în care a fost descrisă această regiune nordică a Europei cele mai interesante ni s-au părut a fi jurnalele de călătorie scrise și publicate între anii 1897–1923. Am extras din paginile lor cele mai inedite opinii consemnate de călătorii români pe acele meleaguri nordice, reci și aparent inospitaliere.

Primul jurnal de călătorie analizat de noi a fost cel al profesorului Radu Novian care a călătorit în Norvegia în 1897 și care la întoarcerea în țară și-a prezentat concluziile călătoriei sale prin intermediul unei conferințe publice ținută la Societatea Geografică Română pe data de 9 martie 1898. Din nefericire, publicarea acestei conferințe s-a făcut postum, în 1904. Autorul jurnalului de călătorie era originar din comuna Ocina, județul Prahova și, printr-un concurs de împrejurări favorabile, a avut șansa de a vizita Norvegia. Vizita sa a durat circa 4 luni de zile, timp în care el a călătorit din sudul și până în nordul extrem al Norvegiei. Autorul și-a început conferința publică cu aserțiunea: „Rândurile de față sunt impresii personale de călătorie în ținuturile vizitate de noi, între Christiania (Oslo) și Spitsbergen, în vara anului 1897”¹.

¹ Radu Novian, *Școala și biserica în Norvegia*, a II-a ediție, cu o prefață de C. Rădulescu-Motru, București, Atelierele grafice J.V. Socecu, 1904, p. 13 (n.n. Prima ediție a fost publicată în 1902, însă

La începutul conferinței publice, Novian a făcut scurtă prezentare a istoriei Norvegiei și caracterului poporului norvegian având o grijă deosebită în diferențierea acestui popor de celelalte popoare scandinave prin informații bine selectate din paginile cărților de etnologie, istorie și teologie germane și engleze publicate în epocă:

Norvegienii și suedezii au populat de demult – înainte erei noastre – peninsula Scandinavă și locuind-o ei liberi și nesubjugați [...] protejați de situația lor naturală, de curajul și spiritul lor războinic, norvegienii există ca popor de mai bine de 2000 de ani și au avut o perioadă culminantă în 1350, în timpul domniei lui Haakon Haakonson și o perioadă de decadență în perioada unirii cu danezii între 1387–1790, când nobilii, preferând liniștea înaltei lor pozițiuni sociale de odinioară, s-au retras pe moșiile lor, identificându-se cu țăranii în felul de viață retrasă și liberă. Sunt și azi familii de țărani la Gudbrandsdal, a căror arbore genealogic se coboară până la regele Haarlald Haarfrage în 933. Pe când țăranii din Danemarca fură servi și legați de pământ până în 1788, strămoșii de azi ai norvegienilor n-au îngăduit niciodată vreo împilare și când funcționarii erau nedrepti, se duceau să-i acuze la Copenhaga înainte regelui – tatăl lor – și întotdeauna obțineau dreptate; sau îi omorau pur și simplu. Religia veche a fost asemenea tuturor popoarelor germanice, dar dezvoltată în Norvegia cu o claritate și o perfecțiune minunată. Ea se găsește reprezentată în faimoasa Edda, o colecție de poeme grandioase, presărate cu multe amintiri din mitologia greacă și romană și chiar din creștinism; ceea ce dovedește că vechii norvegienii nu erau izolați. Strămoșii lor vikingii au vizitat coastele Europei și chiar au întemeiat state precum Normandia în Franța fondată de prințul Rolf în 912².

În primul rând, trebuie menționat faptul că Novian a detaliat participanților la această ședință publică realitățile demografice, etnologice și geografice norvegiene de la sfârșitul secolului al XIX-lea, laudând în același timp ospitalitatea poporului:

Norvegienii s-au bucurat de o libertate și o liniște continuă până azi; așa că siguranța publică n-a fost tulburată la dânsii în decursul istoriei de la 1300 încoace [...]. Țara are o întindere de 320.000 de km pătrați și o populațiune de numai 2.000.000 suflete. Locuitorii trăiesc foarte împrăștiați la micile lor ferme prin văi separate de ramurile Alpilor scandinavi și de ghețarii imenși. Raritatea populației și dificultățile de comunicație ar putea explica până la un punct ospitalitatea proverbială a țării. Era așa de neobișnuit să se vază vreun străin, încât călătorul era salutat cu bucurie și grabă ca o variație a vieții de toate zilele. La vechii norvegieni era o regulă de ospitalitate de a nu întreba pe străin de numele lui sau de afacerile lui decât în a treia zi de găzduire și, în istoria lor veche *Saga* – se povestește că

nu s-a păstrat niciun exemplar. Astfel că ediția a II-a, revizuită și prefăcută de C. Rădulescu-Motru poate fi considerată unica ediție).

² Idem, p. 13–14.

o femeie foarte bogată și-a zidit casa de-a curmezișul drumului, ca drumeții să fie siliți a intra înăuntru și a-și afla ospitalitate. Dorul de a ști a fost întotdeauna caracteristica spiritului norvegian și lucrul era natural, din cauza distanțelor ce separa pe locuitori și a temperamentului aventuros și plin de fantezie al poporului [...]³.

În al doilea rând, Radu Novian completează informațiile prezentate printr-o analiză etnoculturală a poporului norvegian, subliniind, în același timp și existența mai multor reminiscențe precreștine în miturile și legendele acestora:

Norvegienii sunt religioși și au fost întotdeauna. Marele lor poet Bjørnstjerne Bjørnson cântând pe navigatorul norvegian zicea: «El îmbrățișează pe Dumnezeuul său și-și sacrifică viața». Religiozitatea este o moștenire de la strămoși căci norvegienii aveau pe lângă credințele lor legendare și o morală religioasă. Ei adora pe zeii lor cu căldură și credință intimă, dar caracterul dominant al religiunii lor a fost întotdeauna etic; credința nestrămutată era că fără puritatea sufletului nu poate fi nici mântuire, că nici un căzut în luptă nu poate merge în cer – la zei – în Vallhala, dacă n-a murit vitejește, însă acesta nu era de ajuns; dacă sufletul era al unui vinovat de fapte urâte, trebuia să meargă la groaznica Hell, la zeița lumii subterane, unde e teroare și întunec. Temperamentul războinic al norvegienilor nu a împiedicat simțământul lor moral și religios; ba din punct de vedere etic, vechile lor credințe erau așa de asemănătoare cu creștinismul încât este un fapt de notat că convertirea s-a făcut foarte repede. Noua credință fu îmbrățișată de dâșii cu o ardoare deosebită; ei simțiră îndată că Hvide Christ (Hristosul Alb) e și mai blând și mai puternic decât Odin (Wotan) și Thor (Thunar), zeii lor⁴.

În al treilea rând, călătorul român a scos în evidență rolul extrem de important jucat de biserica norvegiană în promovarea și susținerea educației prin intermediul clericilor, implicați, încă de la început în alfabetizarea poporului:

Învățământul norvegian are o origină exclusiv clericală *kathedralskoler* întâile școli existente, iar cea mai veche se găsește menționată deja la 1219. Scopul era de a forma pe tinerii care se consacrau carierei eclesiastice și numai după reformă își schimbă caracterul transformându-se în instituții de instrucție laică, destinate a da elevilor o învățătură adaptată mai ales la viața practică [...]. Universitatea din Christiania, fondată în 1819 are 60 de profesori (singurii care au dreptul în Norvegia să poarte acest titlu) și cuprinde facultățile de teologie, drept, medicină, istorie, filologie, matematici și științe naturale [...]. Numărul studenților este astăzi de 1200; învățătura universitară este liberă pentru toți. Pregătirea pentru facultăți se face în școlile superioare numite gimnazii; sunt 15 școli publice și alte 7 private din Christiania și Bergen⁵.

³ Idem, p. 14.

⁴ Idem, p. 15–16.

⁵ Idem, p. 17.

De asemenea, profesorul Novian a vorbit și despre organizarea și funcționarea învățământului norvegian, subliniind că poporul a fost și este sprijinit de statul norvegian care a acordat o importanță deosebită educației școlare:

În al doilea rând vin școlile secundare *Middelskoler*, în toate orașele și câteva sate în număr de 60 și în ele se ține examenul secundar, controlat de guvern, pentru admiterea la gimnazii sau școli superioare. Directorii se numesc *Rektor*, învățătorii superiori *Operlörer*, ajutoarele de clasă *Adjunkt* și învățătorii de clasă *Klasserörer*. Toți învățătorii, afară de *Klasserörer* sunt funcționari ai statului și numiți de rege. Elevii sunt primiți la gimnaziu la 15 ani. Tot învățământul secundar este plătit [...]. Timpul lecțiilor este de la 8 la 14; câte 10 minute de repaos între ore. Vacanțele 8 săptămâni vara și 3 iarna și câte o zi pe fiecare lună [...] sunt doua ramuri de gimnazii: ramura latina *Latinskol* și alta reală *Realskol* [...]. Statul ajută toate școlile cu cheltuielile necesare și salariile profesorilor⁶.

Pe de altă parte, Radu Novian a abordat din perspectivă teologică problema recentei, la momentul respectiv, reforme școlare din Norvegia, prin intermediul unei scurte introduceri în istoria religioasă a țării, consemnând faptul că direcțiile de evoluție a conștiinței naționale sunt în cazul acestui popor în strânsă și directă legătură cu educația religioasă și cu tradiția:

Instrucția poporului în comun n-a fost începută decât după reforma lui Luther, când s-a dat ordin pastorilor de a învăța pe băieți și fete principiile catehismului [...], care dura doar o oră și jumătate. Dar în 1736 se făcu o mare schimbare; confirmarea fu înlocuită în Norvegia. Confirmarea protestanților se face la vârsta de 14–16 ani și este precedată de un învățământ de catehism ce ține 6 săptămâni la țară și 6 luni la oraș [...] dar în 1736 se simți necesitatea de a avea un învățământ independent; ordine fură date fiecărei parohii de a întreține câte o școală, unde copii să învețe a citi, a scrie și socoti. De la 1814 școala elementară a făcut mari progrese [...]. Toți copii trebuie să urmeze școala timp de 7 ani (7–14); ei nu pot fi confirmați fără absolvirea școlii; și nu se pot însura, cel puțin până astăzi, fără să fie confirmați [...]. Copii săracilor, ca și ai bogaților primesc astăzi același fel de învățământ public gratuit până la vârsta de 12 ani; apoi săracii mai sunt ținuti în școală pe cheltuiala comunelor, iar cei bogați merg la școala secundară și la gimnaziu⁷.

În altă ordine de idei, călătorul român a explicat auditoriului în ce consta, în 1897, complexa și îndelungata instruire a viitoarelor cadre didactice, subliniind în același timp avantajele sociale și financiare ale statutului de funcționar public în slujba educației:

Pentru a deveni învățător sau învățătoare la școala primară, trebuie candidatul să treacă printr-un seminar. Sunt 6 seminare de stat și 6 private. Timpul de

⁶ Idem, 18–19.

⁷ Idem, p. 22.

studiu e de 3 ani și probele sunt foarte severe. Salariile sunt firește deosebite și mai mari în orașe decât la țară [...]. În parohiile bogate sunt mai bine plătiți [...]. Poziția socială a învățătorilor e mult mai bună la țară decât în orașe [...]. Mulți învățători sunt aleși membrii ai parlamentului și doi dintre ei au fost chiar miniștri [...]. În orașe, academicienii și negustorii prea bogați dau tonul și formează așa zisă societate. Norvegia n-are nicio nobleță, drepturile și titlurile fură desființate printr-un act al *Storthing*-lui încă din 1821. Privitor la învățământul primar nu putem trece cu vederea instituția curioasă și proprie Norvegiei, școlile ambulante și care se practică astăzi numai în nord. Învățătorul adună pe copiii populației împrăștiate prin fiordurile de dincolo de cercul polar boreal la câte o fermă și după câțva timp de învățătură merge la o altă fermă. Apoi după un timp de peregrinare se întoarce la fermele vizitate [...] iar elevii sunt găzduiți pe perioada studiilor și examenelor în așa numitele cantine școlare pe cheltuiala comunei însă părinții le trimit hrană. Durata învățaturii în aceste școli ambulante durează doar 28 de săptămâni anual. Un învățător nu este concediat atâta timp cât își face datoria, și când este istovit i se dă o pensie proporțională cu timpul servit plătit de fisc și comună [...]. Elevilor celor mai săraci le dă comuna cărțile de instrucție și adesea hainele gratis, spre a înlesni frecventarea cursurilor⁸.

Pe lângă aceste explicații detaliate, Novian a dorit să evidențieze rolul foarte important jucat de administrația locală, dar și de reprezentanții populației orașelor și comunelor acolo unde existau școli acreditate. În acest scop autorul descrie în detaliu maniera de conducere și controlul activităților educative în școlile norvegiene:

O deosebită importanță o are Consiliul Școlar-*Skolestyre*. El are direcțiunea școlilor și este ales din cei mai cumsecade oameni și femei ai parohiei și se compune din 14 membrii; între ei pastorul, primarul și reprezentantul învățătorilor. O funcție esențială a *Skolestyr*-lui este de a controla instrucția, de a dirija economia școli, de a îngriji de localuri pentru școli, a găsi locuri pentru învățători, a discuta tot ce poate fi de interes pentru progresul școlilor [...]. Învățătorii norvegieni sunt modele de activitate și moralitate; unicul lor ideal este de a-și împlini datoria cu conștiință și de a câștiga dragostea și stima școlarilor [...]. Este adevărat că în realizarea bunelor sale intenții învățătorul este ajutat și de organizarea socială din jurul: de autorități, de opinia generală a publicului [...]. Toți intelectualii norvegieni țin ca o datorie a lor de conștiință în a-și concentra, ca într-un focar, puterile spiritului lor, în preocuparea de a da instrucțiune și educație poporului [...] fie prin conferințe didactice populare, generalizate până în cele din urmă către regatului [...]. Învățătorul norvegian pătrunde în sufletul elevului și îi revelează buna lui cunoștință, arătându-i de ce marele preț este mulțumirea sufletească⁹.

Pe de altă parte, în timpul conferinței sale publice, autorul român a detaliat informații legate de confesiunea religioasă reformată luterană și de rolul jucat de

⁸ Idem, (n.n. Novian se referă la populația saami/laponă din nordul extrem al Norvegiei).

⁹ Idem, p. 23–24, 25.

pastorii protestanți norvegieni pe plan local și național, explicând, în același timp, și relațiile complexe existente între biserică, societate și evoluția vieții politice în regatul norvegian la sfârșitul secolului al XIX-lea:

Pastorii sunt toți ieșiți din universitate, după ce au trecut examenul de teologie și unii dintre dâșii și de filosofie, în urma unui studiu de 5 ani. Sunt în genere foarte respectați și se bucură de un deosebit prestigiu și autoritate. Biserica de stat este cea luterană, e foarte bogată, iar din punct de vedere moral autoritatea ei atât de puternică, cu cât ea a considerat ca o primă datorie a sa în Norvegia de a lua asupra-și o bună parte din educația copiilor. Numiți de rege ca funcționari ai statului, 690 la număr, sunt salarizați astăzi parte de stat, parte de parohiile lor, au locuințele lor proprii, și la țară se bucură de uz fructul pământurilor aparținând bisericii; mai primesc dijme și daruri al căror minimum este fixat de lege. Țara e împărțită în 6 episcopii *Stifter*, 83 de decanate sau protopopii *Prosviter*, 441 de parohii *Praestegjeld* și 909 de pastorale *Sogne*. La țară fiecare pastor are 3–4 biserici, la care oficiază pe rând în câte o duminică. E de remarcat că nici un credincios nu lipsește duminică de la biserică. Tot serviciul se reduce la o scurtă rugăciune și la o lungă și importantă predică [...]. Preotul norvegian este o ființă neconținut ocupată, unii dintre ei studiază ramurile medicinei [...]. Pastorul este cel mai bun agent sanitar al parohiei, el cunoaște toate ramurile agriculturii și zootehniei; zoologia, botanica, mineralogia și geologia, alții au predilecție pentru astronomie, studii istorice, sociologice ori filologice¹⁰.

Concluzionând asupra lucrurilor văzute și comentate de Novian, precum și din informațiile jurnalului de călătorie publicat postum, observăm că autorul a subliniat rolul fundamental jucat de stat în ridicarea conștiinței naționale prin intermediul elementelor intelectuale religioase, pastorii, cărora le-a oferit și o situație materială bună sintetizând: „Astfel, pastorii au putut să-și dedice întreaga energie spirituală perfecționării lor și educării poporului”¹¹. În același timp, statul a subvenționat un număr relativ mic de biserici, în special cele ale căror pastori erau implicați în procesul educativ.

În această scurtă prezentare publică, de nicio oră Radu Novian a încercat să explice organizarea politică a regatului norvegian oferind auditoriului o imagine succintă și în același aproape completă a vieții politice norvegiene de la sfârșitul secolului al XIX-lea:

Toate instituțiile politice sunt fondate pe sistemul electiv; astfel este parlamentul *Storthing* puterea legislativă în Norvegia, ai căror membrii în număr de două treimi sunt aleși în comunele rurale și numai o treime în orașe. Alegerile se fac de obicei în biserici. Membrii guvernului nu fac parte din *Storthing* și n-au dreptul să asiste la dezbateri. Administrația propriu zisă a țării este bazată tot pe sistemul electiv; astfel numai doi sau trei funcționari

¹⁰ Idem, p. 29–30.

¹¹ Idem, p. 30–31.

administrativi sunt numiți de rege: primarul, prefectul și poliția. Justiția e organizată tot în mod democratic; alegătorii numesc pe judecătorii de pace din comune. În afacerile criminale și de proprietate poporul e reprezentat prin patru jurați, cari judecă alături cu judecătorul și votează deopotrivă cu el sau adesea împotriva lui. Crima care atrage pedeapsa capitală, a dispărut cu desăvârșire¹².

În altă ordine de idei, prin intermediul descrierilor făcute asupra climei și reliefului accidentat al Norvegiei, factori ce au creat enorm de multe dificultăți locuitorilor norvegieni din mediul rural, autorul a fost extrem de surprins să constate existența unui nivel ridicat de confort și de viață al țăranilor datorită asociațiilor și asocierilor de proprietari în special în domeniul maritim:

În toate satele Norvegiei, pe unde am trecut, am constatat contrastul izbitor între bunul trai al locuitorilor de la țară și între condițiile fizice grele în care e destinat să viețuiască. În mijlocul unei clime aspre, neavând la dispoziție decât un pământ pietros, omul așterne deasupra stâncilor de granit un strat de pământ artificial îngrășat cu guano (resturi de morua, balenă, amestecate cu făină de oase) căci teritoriul cultivabil din Norvegia nu este decât 10%, iar pentru cereale 1% și o treime din cereale și cartofi trebuie importată. În lipsa de pământ, omul se avântă pe malurile Mării Nordului și oceanului înghețat luptând cu moartea în fiecare moment ca să pescuiască scrumbiile și morua (cod) din al cărui ficat se scoate uleiul de pește, somonul, squalul (rechinul) și să vâneze foca, morsa, balena, iar în Spitzbergen renii, vulpile albastre și urșii polari. Exploatarea pădurilor seculare și pescuitul fac chiar și astăzi bogăția locuitorilor Norvegiei [...]. Cea mai mare parte din locuitorii săraci ai orașelor, în loc să-și pună micile economii la dobândă, le întrebunțează în asociație cu alții ca să construiască o corabie. Toți norvegienii sunt direct sau indirect armatori, așa se explică progresele extraordinare ce a făcut navigației Norvegiei în ultimi ani¹³.

Din perspectivă socială și militară, prezentarea publică a profesorului Radu Novian a cuprins și organizarea militară/armatei norvegiene și a serviciului militar, oferind informații foarte interesante despre alcătuirea, funcționarea și rolul acestei forțe de apărare națională:

Serviciul militar există, el este obligatoriu pentru toți tinerii cari au împlinit 25 de ani și nu sunt scutiți decât eclesiastici, piloții și locuitorii districtului Finmarken. În realitate armata are numai cadre, batalioane de exerciții și școli militare. Armata permanentă n-are mai mult de 2000 de oameni, mai toți voluntari, angajați pe 3 ani. Toți conscrișii trec prin școala de recruți care durează 42 de zile pentru infanterie și 90 de zile pentru artilerie și cavalerie. Flota militară e mult mai considerabilă decât armata [...]. Misiunea de a

¹² Idem, p. 31–32.

¹³ Idem, p. 33–34.

reorganiza educația națională și-a însușit-o statul norvegian în scopul de a lumina și face solidari pe locuitorii țării printr-un adevărat și inteligent patriotism¹⁴.

În aceeași manieră, din perspectivă culturală și istorică, Radu Novian și-a continuat extrem de interesanta expunere printr-o analiză detaliată a caracteristicilor etnografice, oferind, din perspectiva experienței personale, câteva descrieri pitorești a arhitecturii populare norvegiene:

Călătorul e surprins de a vedea pretutindeni casele țăranilor construite din lemn pe temelie de piatră, unele dintre ele cu două etaje, toate în foarte bune condițiuni igienice; cu scânduri pe jos, spoite pe dinăuntru cu var alb, pe dinafară cu diferite colori, ferestre mari, înalte în tavan, camere spațioase, curat întreținute și având întotdeauna mobilierul necesar: pat, câteva scaune, o pendulă, o masă pe care se află Biblia, o carte cu rugăciuni și alta de predică, caietele de când a învățat în școală între care și o carte de igienă scrisă în limba poporului, așa că orice învățământ să fie bine priceput și aplicat în deplină cunoștință spre a se feri de boli. Acestea le-am văzut în familia unui sătean care locuia într-o casă cu trei camere al cărui singur câștig nu depășea suma de 400 de coroane pe an [...]. Se fac sacrificii enorme pentru școlile rurale; nici o clasă nu poate conține mai mult de 25 de elevi și eleve (căci în sate mai toate școlile sunt mixte), iar când numărul lor a trecut peste maximum, *Skolestyr*-ul se îngrijește să înființeze o altă clasă din fondul de rezervă de care fiecare parohie dispune, ajutată de fisc în scopul de a lumina poporul. Astăzi se explică că numai există nici un norvegian (excepție laponii), care să nu știe să scrie, să citească și să socotească¹⁵.

În jurnalul său de călătorie, potrivit informațiilor publicate, Novian a dorit să nu se limiteze doar la aspectele morale și culturale ce ofereau o imagine idilică a poporului norvegian. Astfel că autorul român a vorbit deschis, fără prejudecăți, când a descris viciile și moralitatea locuitorilor țării fiordurilor. În același timp călătorul român a subliniat politica fiscală și legile extrem de aspre luate de statul norvegian în scopul combaterii alcoolismului în rândul locuitorilor:

După cultura intelectuală cea morală preocupă pe stat; un vițiu teribil bântuia toată Norvegia ca și toate țările scandinave: alcoolismul. Ca să-l combată, statul a făcut legi aspre, a pus taxe grele și a dat dreptul de a vinde numai la asociații de cetățeni, cari fac parte din liga anti-alcoolică, cu condițiunea din partea acestora de a nu trage niciun beneficiu din vindere și de a împărți câștigul (după ce a dedus 5% pentru capitalul întrebuințat) la școli și diferite societăți agricole și industriale. Acest sistem prezintă avantajul că pofta de câștig nu transformă pe negustorul de rachiu (brânvin) într-un încurajator de băutură, într-un ispititor de rele [...]. În toată Norvegia, de sâmbătă seara de la ora 5 până duminică la aceeași oră, nu se mai vinde nici vin, nici chiar bere,

¹⁴ Idem, p. 34.

¹⁵ Idem, p. 37.

absolut nici o băutură spirtoasă, nu numai la sate, dar nici la orașe. Cu abolirea alcoolului a diminuat în același timp și consecințele lui dezastruoase: sărăcia și crima sunt pe cale de a dispărea, nu se mai pomenesc de infanticid prin sate, numărul divorțurilor e de 1:10.000 mai puțin ca în orice țară din lume¹⁶.

Se poate considera că autorul a reușit să facă o analiză detaliată a factorilor culturali, economici, educaționali și istorici care au contribuit direct la crearea unei națiuni norvegiene moderne:

Fiecare este sigur de produsul muncii sale; 85% sunt proprietari; chiar și arendași sunt un fel de proprietari, fiindcă sunt protejați de lege prin contracte pe timp îndelungat. Făcători de rele nu există; poți călătorii ziua și noaptea prin toți fiordurile Norvegiei fără nici o teamă; orașele de miază-zi sunt legate prin linii ferate, în restul țării nu numai orașele tăiate unele în blocuri granitice de pe lângă fiorduri, admirabil construite și întreținute cu tot felul de opere de artă. Toate orașele și satele până la *Hammerfest*, precum și stațiunile de balene, până la capul nord sunt puse în comunicație prin telegraf și telefon; orașele de pe lângă cascadele torentelor sunt toate luminate cu electricitate; chiar *Hammerfest*, cel mai septentrional oraș de pe glob, este astfel luminat în timpul lungii nopți de iarnă¹⁷.

La finalul expunerii sale publice asupra călătoriei în Norvegia, Radu Novian a insistat asupra ospitalității poporului norvegian prin evocarea caracterului pur și curat al naturii și populației norvegiene:

Călătorul e viu impresionat de primirea călduroasă ce i se face, urmată de cea mai exclusivistă ospitalitate și însoțită de un confort minunat ce există chiar în cele mai îndepărtate sate [...], de priveliștea fermecătoare a munților pitorești ce despart fiordurile, de peisajele admirabile ce se desfășoară înaintea ochilor în orizonturi, cu atât mai vaste, cu cât șoseaua pe care merge se află la o înălțime mai mare în mijlocul unei atmosfere răcoroase, curate și sănătoase, ce dă viață acestei țări¹⁸.

Al doilea jurnal de călătorie românesc în care au fost descrise peisaje și popoare scandinave este cel al lui Șt. Carpen ce relatează călătoria sa în Danemarca, în timpul căreia fost profund impresionat de ordinea și civilizația acestui popor normand. În primul rând, Carpen a descris situația precară a învățământului danez în urmă cu 50 de ani:

Departa de țara noastră, la câteva sute de poște, trăiește un neam de oameni, a căror țară se cheamă Danemarca [...]. În Danemarca, cu 50 de ani înainte, se aflau școli, în cari nu mergea nimeni să învețe. Copii erau mai bucuroși să-și

¹⁶ Idem, p. 37–38. (n.n. interdicția de produce bere a fost menținută în Norvegia până în 1978).

¹⁷ Idem, p. 39.

¹⁸ Idem, p. 40.

piardă vremea umblând cu vitele la pășune, decât să meargă la școală. Țara făcea tot felul de cheltuieli cu școlile, dar ele nu foloseau poporului. Un om învățat dintre danezi s-a gândit, să afle cauza acestui refuz din partea poporului, pentru școală. Cercetând cu de amănuntul, s-a convins că pricina refuzului de a merge copiii la școală era următoarea: nu se potrivea limba pe care o vorbea acasă poporul danez cu cea din școală. Limba școli era germana iar limba poporului era normanda. Atunci i-a venit omului în minte, să meargă el din sat în sat și să vorbească oamenilor, în limba lor normandă¹⁹.

Chiar de la începutul conferinței sale publice, Carpen a încercat să explice cât mai exact conceptele strategiei culturale și economice a episcopului N.S.F. Grundtvik, reformatorul și artizanul modernizării poporului danez. În acest scop autorul român a subliniat faptul că episcopul Grundtvik a fost ajutat de clasa politică și în același timp a avut sprijinul necondiționat al regalității daneze:

Despre ce să le vorbească însă? El și-a făcut un plan despre patru lucruri: 1. Care este originea neamului lor; 2. Cari au fost credințele strămoșilor lor; 3. Cum să-și îngrijească fiecare om de sănătatea lui; 4. Cum să știe să puie omul deoparte ceva din ce câștigă, ca să-și poată strânge o rezervă pentru vremuri grele [...]. Așa a cutreierat el toată țara Danemarcei, timp de 30 de ani. După 20 de ani însă, a început poporul să i se facă școli în care să învețe carte în limba națională [...] locuitorii au cerut să li se facă nu numai școli începătoare, ci și școli secundare, ba chiar și universități rurale [...] danezul care ne-a povestit aceste lucruri era profesor la o universitate rurală. Efectul instrucției răspândită în masele poporului a fost că toți au dobândit dragoste de a ceti. Fiecare om, astăzi, este abonat la cel puțin două reviste lunare. În aceste reviste nu se scriu numai poezii sau povești, ci din contră, tot felul de învățături necesare pentru viața de toate zilele. Danemarca este o țară în care oamenii se ocupau înainte cu agricultura cum ne ocupăm noi astăzi. Orașele lor, cele mai multe sunt porturi la mare²⁰.

În al doilea rând, Șt. Carpen s-a folosit, în prezentarea sa, de una dintre anecdotele populare care circulau prin țară și care explică într-un stil propriu mentalitatea daneză în legătură cu necesitatea adaptării rapide la condițiile climei reci a peninsulei Jutland:

Odată a venit la un port al Danemarcei un vapor, încărcat cu grâu. Nu se găseau cumpărători [...]; atunci căpitanul a dat ordin să se macine grâul și să se coacă pâinea pe care a pus-o în vânzare la un preț mai mic de cum se vindea grâul nemăcinat, produs în Danemarca. Scriitorii de reviste au început să scrie că, dacă pâinea făcută gata și adusă în țara lor costă mai puțin decât grâul lor nemăcinat, pentru ce ar mai cultiva ei grâul și nu s-ar

¹⁹ St. G. Carpen, *Un popor model*, scrisoare alcătuită de..., f. a., București, p. 4–5 (n.n. Publicat, probabil, în perioada 1905–1909).

²⁰ Idem, p. 8.

gândi mai bine să cultive ceva, cu ce să mănânce pâinea, care venea din alte țări. Un scriitor a spus că ar fi bine să crească vaci cu lapte, iar câmpul să-l semeze cu nutreț pentru hrana vacilor. S-au ales cele mai bune vaci din rasa aflată în Danemarca [...] încât fiecare vacă dă 25 de litri de lapte pe zi. Vacile sunt așa de bine îngrijite că nici un fel de murdărie nu este lăsată în grajdurile lor²¹.

În al treilea rând, autorul a încercat să explice particularitățile sistemul educațional danez, relatând metodele prin care danezii au reușit să aibă un sistem de învățământ modern și performant, axat în special pe dezvoltarea abilităților practice și adaptat personalității fiecărui elev sau student în parte. La baza acestui sistem educațional extrem de fiabil s-au aflat accesibilitatea neîngrădită la educație a tuturor tinerilor de ambele sexe, dar și costul extrem de scăzut al școlarizării și cazării cursanților:

S-ar putea mira cineva, cum poate să fie în Danemarca așa de multe școli și universități rurale, pe când la noi în vechiul regat erau numai două universități urbane, la București și la Iași. La noi nici școli primare n-avem în fiecare sat. Totuși după spusele danezului, universitățile lor rurale, costă mai puțin decât costă la noi întreținerea școlilor secundare [...]. Aceste universități propun tot felul de studii, nu numai științifice dar și sociale. La cursuri merg tinerii între vârsta 14–19 și tinerele între 14–17 ani. Tinerii care vor să învețe anumite științe, se duc în orice punct al Danemarcei unde se află aceste universități. Cu suma de 30 de lei pe lună orice student poate să plătească și locuința și alimentele și taxele de universitate. Studentele care sunt din alte localități sunt primite în pensiune la profesorii căsătoriți. Pe lângă studiile serioase, studenții și studentele învață să danseze, să joace jocuri de salon, să cânte din voce sau instrument, să joace piese de teatru, care să-i distreze, biciuind rele deprinderi și lăudând pe cele frumoase²².

Concluzionând asupra eficacității, stăruinței și seriozității acordate educației tinerilor danezi, în comparație cu delăsarea românească, Șt. Carpen a făcut bilanțul acestei tip de atitudine socială ce se reflectă în progresul continuu al societății și ridicarea conștiinței naționale:

Prin studii și educație, poporul danez și-a dezvoltat judecata, încât nici unul nu are cea mai mică gelozie pe acei cari prin muncă și pricepere își măresc avuțiile [...]. Cât de bine ar fi pentru țara noastră dacă am putea să imităm cât mai mult pe acești oameni²³.

În altă ordine de idei, călătorul român a subliniat faptul că tocmai nivelul ridicat al educației populației daneze a permis societății să evolueze într-o direcție

²¹ Idem, p. 9.

²² Idem, p. 12–13.

²³ Idem, p. 14–15.

progresistă ce a condus la dispariția diferențelor existente între clasele sociale prezente, spre deosebire de societățile din restul Europei:

Asupra populației Danemarcei, este de remarcat: sub raportul social, față de alte țări, se observă dispariția aproape totală, a limitelor între diferitele clase sociale. Cu alte cuvinte, între orășeanul, săteanul, ori muncitorul danez, nu există vreo deosebire esențială, nici din punct de vedere cultural, material și nici din acela al înfățișării 60% din populația daneză trăiește la oraș, iar restul de locuitori, sunt așezați în împrejurimile orașelor și la sate, cari și ele sunt așezate în jurul stațiunilor de comunicații, ori ale diferitelor și numeroaselor întreprinderi de producțiune. În scurte cuvinte, toată populațiunea daneză trăiește în strânsă legătură de afaceri, în special cu orașele. Danemarca este monarhie constituțională și anume cea mai veche dintre monarhiile din Europa²⁴.

Cea de a treia carte în care este descrisă o țară scandinavă, mai precis Finlanda, aparține prof. univ. Ion Simionescu și a reprezentat o oportunitate nesperată în epocă de a prezenta una dintre cele mai puțin cunoscute, în mediul cultural românesc, țări nordice. În primul rând, trebuie să menționăm că intelectualul român și-a început descrierea periplului său printr-o prezentare geografică a spațiului finlandez:

După așezare, Finlanda ar trebui să fie un pustiu de gheață, la marginea căruia abia câteva săptămâni din an ar crește puțină iarbă firavă, pipernicită și rară [...]. Totuși nu e pustie. Pe pământul ei crește grâu, secară și orz. Un popor gospodăros trăiește de veacuri, ajungând la o stare, în multe, mai înfloritoare ca a noastră [...]. Deși întreaga țară are o întindere ceva mai mare decât România de azi 377.000 km pătrați, ea nu e locuită mai des decât în partea de miază-zi. Populațiunea de aproape 3, 5 milioane de locuitori ar fi mai răsfirată nici 10 locuitori pe km pătrat dacă ar fi răspândită²⁵.

Urmărind prezentarea particularităților geografice și geologice ale țării vizitate, profesorul Ion Simionescu subliniază două elemente omniprezente (apa și pădurile) pe întreg teritoriul finlandez:

Pământul Finlandei e numai granit, șisturi și ardezic. Munți nu sunt [...]. Nu există petec de pământ galben ori negru, roditor cum e la noi și mai de preț decât aurul ar fi fost pentru finlandezi. În schimb ape sunt din belșug. În Finlanda sunt peste 100.000 de lacuri, ce acoperă peste tot o suprafață cam cât a Basarabiei de mare (44.000 km pătrați) [...]. Înfațișarea pământului finlandez este unică în felul său. Unde nu e piatră e apă, și unde apa s-a scurs au rămas turbării, iar pădurile de brad înlocuiesc pajștile de la noi. Ogoarele

²⁴ Idem, p. 6–7.

²⁵ I. Simionescu, prof. univ., membru. acad., *Din lumea largă, Finlanda*, seria „Cunoștințe folositoare”, nr. 4, Ed. Cartea Românească, 1922, București, p. 3.

și pășunile sunt restrânse [...]. Peste iarnă totul se simplifică. Omătul cade de timpuriu. În septembrie, mult octombrie, el acoperă pământul [...]. Ziua scurtă – abia de 6 ceasuri – face ca lumina să fie și mai ștearsă [...]. Pământul e aspru; aspră este și clima. Cu atât mai de laudă este munca omului, care a știut să le învingă²⁶.

În al doilea rând, în paginile capitolului *Oamenii*, Ion Simionescu a descris caracterul fizic al poporului finlandez, explicând în același timp caracteristicile etnopsihologice și lingvistice fino-ugrice:

Finlandezii formează cea mai mare parte (88%) din populațiunea țării; restul sunt suedezi. Alte naționalități (ruși, germani) sunt prea puține. Spre nord trăiesc câteva triburi de laponi, pe când evreii – câțiva – sunt îngrămădiți numai în capitala Helsingfors. Finlandezul e mai mult înalt decât scund, cu părul bălan, cu ochii albaștri și cu trăsături grosolane. Limba lui e înrudită de departe cu cea a ungarilor, amândouă popoarele trăgându-se din același neam asiatic. Finlandezul, spre deosebire de ungur însă, este răbdător, stăruitor, dar închis la fire, încet la mișcări, neîncrezător și iute la mânie. La beție repede scoate cuțitul nelipsit de la brâu²⁷.

În același timp, profesorul Ion Simionescu a subliniat grija excesivă a finlandezilor pentru curățenia și îngrijirea corpului prin folosire saunei, obicei care de-a lungul evoluției societății finlandeze s-a transformat într-un adevărat cult național:

În schimb are un bun obicei. E de o curățenie neîntrecută. Băile de aburi sunt nelipsite, nu numai în orașe ori sate, ci chiar de la casa singuratecă din pădure. De orice se poate lipsi finlandezul, dar de baie nu. Sistemul e simplu, folosit mai demult și la noi. Un cuptor cu cărămizi încălzite bine, peste care se toarnă câteva cofe de apă caldă. Aburii de piatră fierbinți umplu spațiul restrâns, în care sunt puse bănci, ca niște scări, de jur împrejur. Aici sunt atât de deprinși oamenii cu acest fel de îmbăiere, încât în loc de duș, de multe ori se rostogolesc în omăt fie gerul cât de mare. A intrat baia în obișnuința poporului întra-atâta încât numai moartea îi pune capăt. E. Lampen spunea că «Baia e un lucru sfânt: în ea finlandezul se naște, în ea se lecuiește de boală. De aceia vorbele ușoare sunt socotite o nelegiuire. Fiind de mici deprinși cu baia, nu se rușinează să intre în baie bărbați la un loc cu femei. Nu se aude niciodată o vorbă jignitoare, vreun cuvânt cu înțele necuviincios. Baia ține loc de medic și de spital. La cel mai slab semn de boală, leacul se caută în baie. Numai după ce baia nu lecuiește, se cheamă doctorul, deși cu oarecare neîncredere. Dacă baia nu scapă pe om de boală, moartea e aproape». Curățenia trupului i-a făcut să țină curățenie și în casă. Curați la trup, având un aer sănătos, îmbălsămat de mirosul de rășină, în care, ca și țărani noștri, trăiesc cea mai mare parte din

²⁶ Idem, p. 5.

²⁷ Idem, p. 6.

vreme, epidemiile, așa de dese în Rusia vecină, nu găsesc cuib prielnic în Finlanda²⁸.

De asemenea, în completarea explicării obiceiurilor finlandeze ce urmăreau păstrarea sănătății și călirea trupului, Simionescu subliniază obiceiul practicării sporturilor de vară și de iarnă la nivel național:

Pe lângă obiceiul băilor, natura îi împinge și la exerciții gimnastice în afara muncii câmpului. După ce omătul acoperă totul [...], comunicațiunea se face între sate, între casă și casă cu schiurile, tălpi late de lemn de mesteacăn, ușoare, care te fac să zbori, alunecând pe luciul omătului [...]. Prin aceasta noțiunea de sport, ales, se schimbă în trebuință [...]. Vara este înotatul și vâslitul. Aproape nu e locuitor care să nu știe înota ori conduce o barcă, fiindcă locuiește la țărmul mării sau în preajma lacurilor²⁹.

În al treilea rând, în paginile subcapitolul *Cultura*, academicianul român a descris particularitățile specificului etnocultural finlandez și a explicat pe scurt influența benefică a bisericii protestante asupra sistemului educațional din această țară scandinavă:

În această privință poporul finlandez e unul dintre cele mai fericite, în care, cartea a pătruns până în cel din urmă bordei de lemn; și cu toate acestea în Finlanda nu există obligativitatea învățământului. Cetitul fu socotit ca o trebuință, atunci când protestantismul a cuprins țara. La început Biblia a servit drept carte de cetire, iar preoții drept învățători. Așa de repede și de departe, chiar deodată s-a ajuns, încât la sfârșitul veacului al XVII-lea nu era împărțită, cel care nu știa catehismul, iar cel care nu se împărțăsea, nu putea să se logodească. La sfârșitul veacului al XVIII-lea, neștiutorii de carte erau astfel o raritate. În acest chip biserica a ajutat în chip hotărât la luminarea poporului, chiar dacă cultura era restrânsă la domeniul religios³⁰.

În al patrulea rând, profesorul Ion Simionescu, din dorința de a completa interesanta analiză făcută asupra sistemului de educației finlandez interbelic, a selectat ideile principale prin intermediul cărora a descris și explicat particularitățile acestui sistem educativ:

Școlile populare laice nu se înființează decât la mijlocul veacului al XIX-lea. Cea dintâi școală normală fu înființată la 1863, iar în 1866 intră în aplicare legea instrucțiunii laice [...]. De îndată ce sunt 30 de copii buni de școală, comuna, în seama căreia cade cea mai mare parte din întreținerea învățământului, e dator să facă o școală. Pe lângă învățătorii *stili*, sunt și alții

²⁸ Idem, p. 6.

²⁹ Idem, p. 7–8.

³⁰ Idem, p. 9.

ambulanți, ținuti să meargă din cătun în cătun, dând lecții de câteva săptămâni acolo unde nu sunt școli [...]³¹.

În aceeași manieră Ion Simionescu a scris și despre implicarea societăților culturale în ridicarea nivelului cultural al finlandezilor și a subliniat încă odată rolul extrem de important al acestor asociații și societăți în redeșteptarea conștiinței etnice:

Pentru răspândirea culturii în sate, inițiativa particulară a jucat un rol covârșitor, în ultimele timpuri. *Societatea Instrucțiunii populare* (1873) și-a luat drept țință înființarea bibliotecilor populare la sate și împrăștierea de broșuri ieftine corespunzătoare nevoilor poporului. *Corporațiunea studenților* a împlinit lipsurile. Prin conferințe, baluri și liste de subscripție ei au adunat mijloacele trebuitoare pentru întemeierea de biblioteci și școli. Apoi, flăcăii de la țară luară locul studenților. *Asociațiunea Tinerilor Săteni* se organizează repede în toate colțurile țării, federalizându-se, pentru a aduna la un loc mijloace mai îmbelșugate de acțiune. Azi casele de cetire, bibliotecile și teatrele populare sunt conduse de acești flăcăi. De băgat în seamă este că asociațiunile tinerilor săteni, exclud politica de partid din discuțiunile lor. Încercarea unor partide de a se servi de propagandă înființând asociațiuni după modelul celor culturale nu a prins. Universitățile populare daneze după modelul celor înființate de Grundtvig, repede au prins temei în Finlanda. În 1910 erau 27, pe lângă cele 14 create în centrele suedeze. Lucrători de la oraș imită țărani înființând *Institutele Muncitorești*. Conferențieri ambulanți, peste 300, au sarcina de a ține conferințe de popularizare științifică în acele centre, unde universitățile populare nu se pot încă înființa³².

Concluzionând asupra celor scrise mai sus despre educația ridicată la rang de prioritate națională a statului finlandez prin intermediul asociațiilor și societăților culturale, prof. Ion Simionescu a făcut o comparație între sistemul de învățământ românesc și cel finlandez, criticând fără menajamente diferențele existente între regatul României și cel al Finlandei:

Numărul analfabeților nu era mai mare de 20.000 în toată țara (la 3, 5 milioane) nu vine nici unul la sută; (la noi e de aproape 60%). Apăreau în 1919 circa 340 de jurnale și reviste din care 8 ziare scoase zilnic în 20–65.000 de foi.; unele reviste agricole au tiraje de 95.000 de exemplare iar revistele ilustrate săptămânale de câte 50.000 de exemplare. Cât de departe suntem noi de acești locuitori ai ținuturilor reci, în atingere cu cercul polar [...]. Sunt două universități, a treia fiind pe cale de înființare; există o școală tehnică superioară, o școală superioară de comerț și una de navigațiune. O caracteristică a instrucțiunii finlandeze este faptul că sunt multe școli mixte,

³¹ Idem, p. 10.

³² Idem, p. 11.

cea ce a adus o mare economie la buget. În întregime socotită, cultura mulțimii în Finlanda este cu mult superioară chiar țărilor din apus. E. Janrstorm spunea: «Totul a contribuit să dea culturii un caracter democratic bine hotărât»³³.

În capitolul *Trecutul*, Ion Simionescu a descris prin intermediul unui scurt eseu istoric și etnocultural originea poporului finlandez, amintind în același timp de bilingvismul cultural suedezo-finlandez, dar și despre violența ocupației rusești:

Finlandezii de azi sunt un popor ieșit din încrucișarea vecinilor. Finii, veniți dinspre răsărit cu neamuri germanice, suedezii, veniți dinspre apus. Circa 11,5% sunt suedezi, deși greutatea de a-i despărți, ca și la noi în Bucovina, între ruteni și români, e anevoioasă. Mulți dintre cei care vorbesc limba suedeză sunt finlandezi; după cum alții de origine suedeză vorbesc finlandeză. Așezată între Suedia și Rusia, această țară, până la căpătarea libertății depline, a suferit la început stăpânirea – binefăcătoare de altfel – a Suediei până în veacul al XIX-lea când a trecut sub stăpânirea Rusiei amenințătoare chiar pentru viața ei etnică³⁴.

La finalul cărții sale, în scopul completării informațiilor istorice finlandeze profesorul ieșean a subliniat vitregiile secolelor trecute ce au influențat pozitiv dar și negativ mentalitatea populară, dar care au condus la crearea unei puternice conștiințe etnice finlandeze:

Pentru serviciile ei aduse coroanei suedeze și cauzei comune în lupta contra pericolului dinspre răsărit, Finlanda e ridicată la rangul de Mare Ducat. În veacul al XVIII-le s-a abătut asupra țării cea mai crâncenă teroare. Vremea ocupației rusești a rămas până azi în amintirea poporului, care o caracterizează prin termeni atât de expresivi ca «Ura cea mare». Într-adevăr rușii nu se mulțumiră cu faptele de arme. Sălbăticia lor se năpustii și asupra populațiunii civile, care fu întemnițată, omorâtă sau dusă, ca și sclavii vechi, să muncească la clădirea Petrogradului [...]. Și astfel Finlanda, în 1809, trece în uniune personală cu Rusia. Finlanda, cu o cultură occidentală, cu libertăți politice, cu o constituție proprie, prea aproape de Petrograd, centrul reacționarismului rusesc era o cetățuie a soarelui, care trebuia distrusă. Când Finlanda trecu în uniune cu Rusia, conștiința națională fu întărită: «Nu mai suntem suedezi, nu putem să fim ruși, trebuie să fim finlandezi»; fu ultima încercare a orientului de a înăbuși cultura apuseană³⁵.

În altă ordine de idei, Simionescu a făcut referire la evenimentele din istoria recentă a Finlandei și în special la ecoul și urmările revoluției bolșevice în Rusia, la influențele nefaste asupra climatului politic din țările vecine. Autorul român a

³³ Idem, p. 12.

³⁴ Idem, p. 13

³⁵ Idem, p. 15.

ilustrat succint desfășurarea evenimentelor politice și pericolul ce amenința noul stat finlandez apărut pe scena europeană în 1918:

Țara mai trecu un greu hop, atunci când după revoluțiunea din 1917, drojdia societății, îmbătată cu ideile comuniste, încercă să puie mâna pe putere [...] însă, sănătatea sufletească și mintală a întregului popor, învinge nebunia celor răătăciți o clipă. Căpătându-și libertatea deplină la 6 decembrie 1917, scapă repede, în 1918 și de teroarea roșie, prin alungarea trupelor sovietice. Astfel Finlanda, devine o republică democratică, cu un președinte ales pe 6 ani. Parlamentul ei e format din 200 de membrii aleși pe trei ani, prin vot obștesc, direct și secret. Aleg toți cei care au 24 de ani, bărbați și femei. Și femeile pot fi alese în parlament. Și astfel pe când în restul Rusiei, domnește încă dezordinea, groaza, foametea și distrugerea, vechiul mare ducat al Finlandei, este stăpânit de democratismul cuminte, drept și național, înainte de orice stând interesele generale ale statului ajuns la libertate³⁶.

Motivul pentru care profesorul Simionescu a făcut o descriere a caracteristicilor culturii finlandeze a fost ca să sublinieze importanța și influența creațiilor populare orale, în special a eposului național, în coagularea conștiinței naționale. În scopul revigorării conștiinței etnice, aceste neasemuite creații populare au fost culese și tipărite fiind folosite cu succes în procesul istoric de redeştere a conștiinței naționale:

Ceia ce a creat literatura modernă finlandeză, deșteptând dintr-o dată energia și mândria națională la toți, a fost o epopee națională *Kalevala*, făcută numai din legende și cântecele populare. Autorul ei Elias Lönnrot (1802–1884) e socotit prin aceasta drept întemeietorul vieții naționale moderne, prin învierea calităților sufletești ale poporului, uitate și ascunse. El săvârși pentru Finlanda, ceea ce făcu Grundtvig pentru Danemarca; E. Iärnskörd scria că «Acest popor de țărani [...] ale căror vechi credinți uitate sub influența creștinismului, reapărură în această epopee națională cu imaginațiune când măreață când familiară și gingașă, înnegurată în ce privesc gândurile și compoziția, tristă ca și poporul care a făurit-o, dar plină de o duioșie aleasă». *Kalevala* nu e propriu-zis o operă literară a lui Lönnrot, ci un tablou lucrat în mozaic, fiecare pietricică fiind luată din produsul variat al literaturii populare. Ea servi la izbucnirea unei activități naționale pe toate planurile³⁷.

Comentând asupra efortului cultural depus în mod conștient și susținut de urmașii lui Lönnrot, profesorul ieșean subliniază munca neobosită a numeroșilor oameni politici și de cultură finlandezi în scopul desăvârșirii conștiinței naționale și întemeierea statului național finlandez:

Snellman, un fost director de școală ajuns ministru de finanțe, sprijinindu-se pe opera lui Lönnrot prin intermediul ziarului editat de el și intitulat *Säima*,

³⁶ Idem, p. 16.

³⁷ Idem, p. 24.

chemă în jurul său tot ceea ce reprezintă energie națională. Literatura finlandeză este o literatură democratică în adevăratul sens al cuvântului (Setälä). Jan Sibelius își caută inspirațiunea tot în cuprinsul legendar al epopei Kalevala³⁸.

Prof. univ. I. Simionescu își încheie interesanta prezentarea asupra Finlandei și poporului acestei țări printr-o scurtă cugetare: „Toată tăria unui popor stă numai în cunoașterea și cultivarea însușirilor proprii”³⁹.

După cum se poate observa din lectura jurnalelor de călătorie scrise în urma călătoriilor făcute de intelectualii români în peninsula Scandinavă și întâlnirea cu locuitorii Europei nordice, aceștia au găsit în locul fioroșilor vikingi niște națiuni moderne care au transformat munca într-un adevărat cult. Toți cei trei călători români au admirat și subliniat faptul că învățământul gratuit și nivelul ridicat al educației scandinave a permis societăților daneză, norvegiană și finlandeză să evolueze într-o direcție progresistă. Acest progres educațional, social și economic modern a condus la dispariția diferențelor existente între clasele sociale, spre deosebire de societățile din restul Europei. Șt. Carpen și Ion Simionescu au criticat sistemul educațional românesc și s-au pronunțat pentru adoptarea de către guvernul român a ideilor și conceptelor modelului educațional scandinav în scopul ridicării nivelului educației poporului și crearea unei societăți moderne. În același timp, prin intermediul conferințelor publice susținute și a broșurilor publicate, Novian, Carpen și Simionescu au scos în evidență nivelul de trai modern și stilul de viață sănătos practicat de locuitorii scandinavi.

³⁸ Idem, p. 27.

³⁹ Idem, p. 29.

**DOCUMENTE OLOGRAFE DIN CORESPONDENȚA
CERCETĂTOAREI PAULA CARP PĂSTRATĂ
ÎN FONDUL DE MANUSCRISE AL ARHIVEI
MULTIMEDIA A INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE
ȘI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU”¹**

CRISTINA DAMASCHIN

*Hand written documents from Paula Carp epistolary correspondence
registered in the Manuscript Fund of the multimedia archive
of the „Constantin Brăiloiu” Institute of Ethnography and Folklore*

The present theme is part of the author's area of concern, which follows the relationship between collectors and informants initiated during the folklore collections and expressed in the correspondence between the two entities after the completion of the field research.

Keywords: *folklore, informants, correspondence, fieldwork, folk archive, folk collectors, Paula Carp.*

Cuvinte-cheie: *folclor, informatori, corespondență, cercetare teren, cercetători, arhivă de folclor, Paula Carp.*

Tema de față se înscrie în aria de preocupări a autoarei care urmărește relația dintre culegători și informatori inițiată în timpul desfășurării culegerilor de folclor și exprimată în corespondența purtată între cele două entități după încheierea terenului². Interesul pentru scrierile țărănești a început în decursul anului 2004, când, împreună cu Laura Jiga Iliescu și Anca Stere am întreprins o amplă documentare în fondurile manuscrise de mare interes patrimonial identitar (fondurile de informații și de manuscrise cu valoare științifică) ale Arhivei Institutului de Etnografie și Folclor (în continuare A.I.E.F.). Cercetarea a vizat identificarea documentelor scrise de țărani în perioada cuprinsă între „sfârșitul secolului al XIX-lea și până la Al Doilea Război Mondial”³ având ca limită temporală anul 1944, din dorința de a oferi o perspectivă concretă asupra materialului existent în arhivă. Demersul a constituit și o continuare a seriei de restituiri de documente scrise de țărani, inițiată în anul 1944 de Constantin Brăiloiu.

¹ Lucrarea se înscrie în planul de cercetare al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” cuprins în Programul II, cu titlul *Valoarea documentară a fondului epistolar din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor*.

² În acest sens amintim studiul nostru *Relația culegătorilor cu informatorii exprimate în corespondența aflată în Arhiva de folclor multimedia a Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”*, în „Anuarului Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, Serie Nouă, Tom 31, Editura Academia Română, București, 2020, p. 293–310.

³ Laura Jiga Iliescu (coord.), Anca Stere, Cristina Neamu, *Scrieri țărănești. Documente olografe în Arhiva IEF*, Editura Cheiron, București, 2005.

Pornind de la nevoia de comunicare, mai întâi verbalizată cu ajutorul sunetelor, iar ulterior scrisă, după apariția primelor semne și simboluri imprimate pe tăblițe de lut și ceară în Antichitate, omul a întreprins numeroase acțiuni prin care a reușit de-a lungul mileniilor, să dezvolte cele mai adecvate mijloace pentru a comunica. Un factor esențial în acest sens l-a constituit adunarea sa în comunități omenești, fiecare dintre acestea dezvoltând propriile canale de comunicare, ca urmare a raportării lor la un „sistem cultural tradițional de referință”⁴ reprezentat prin valori culturale și sociale specifice, formate și transmise prin tradiții (folclor), ca „formă de exprimare a culturii”⁵. Purtătorul acestor componente identitare genuine a fost satul, care prin locuitorii săi a intrat din secolul al XX-lea, în vizorul unei pleiade de istorici, antropologi, sociologi, folcloriști etc. Un asemenea interes îl arată satului românesc și reputatul sociolog Dimitrie Gusti, care organizează în cadrul Școlii Sociologice de la București, o serie de campanii de culegere desfășurate pe mai mulți ani și în mai multe regiuni din România, cu scopul realizării unor monografii sociologice. Pornind de la premisa că „monografia sociologică [...] nu este o simplă culegere de fapte”⁶, ci trebuie să îmbine o serie de trăsături umane precum „intuiția, trăirea și înțelegerea”⁷, cu metode fundamentale de calcul caracteristice sociologiei, măsurătoarea și statistica dar și cu tradițiile moștenite, necesare reconstituirii trecutului, D. Gusti urmărește ca, prin aplicarea lor, să descopere și să consemneze realitatea satului românesc în ansamblul său. Misiunea sa începe prin constituirea unor echipe multidisciplinare, lărgite cu fiecare campanie, în care reunește deopotrivă studenți seminariști de la diverse facultăți umaniste (sociologie, istorie, filologie etc.) și personalități de marcă provenite din numeroase alte domenii de activitate, pentru care satul prezenta interes (medicină, arte plastice, economie, drept etc.), considerând că doar „observația colectivă este unul dintre cele mai bune mijloace de a obține date serioase”⁸, iar „obiectivitatea, ca și controlul și verificarea se obțin mai sigur de un grup, decât de un cercetător individual”⁹. Atrăși în munca de teren, unii dintre aceștia devin prezențe constante în campaniile monografice.

În prima culegere inițiată în anul 1925 la Goicea Mare, județul Dolj, Dimitrie Gusti alcătuiește o echipă formată din sociologul Henri Stahl, medicinistul Dumitru (Mitu) G. Georgescu¹⁰, Dumitru (Mitu) Prejbeanu, Gheorghe Dumitrescu,

⁴ Sabina Ispas, *Cultură orală și informație transculturală*, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 5.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Dimitrie Gusti, Traian Herseni, *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, Institutul de Științe Sociale al României, București, 1940, p. 6.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Trebuie evidențiată aici, în mod expres, personalitatea medicului și statisticianului Dumitru (Mitu) G. Georgescu, care a avut un rol esențial în conturarea și dezvoltarea perspectivei teoretice inițiate de sociologul Dimitrie Gusti asupra cadrelor și manifestărilor urmărite, vizând îndeosebi „cadrul biologic” al satului constituit din elemente demografice, de alimentație, locuințe, morbiditate etc. dar și introducerea „metodei statistice în cadrul monografiei sociologice”. Florentina Țone semnalează prezența sa constantă în toate campaniile monografice în articolul *Un monografist uitat: D.C. Georgescu*.

Ion Costin, Al. Popescu, Gh. Popescu-Goicea, Gh. Dumitrescu, P. Ionescu, Constantinescu-Mircești¹¹, căreia i se adaugă mai târziu, Traian Herseni, Anton Golopenția și Ștefania Cristescu-Golopenția, Mihai Pop, Ernest Bernea, Xenia Costa-Foru, Francisc Rainer, Mircea Vulcănescu, renumitul fotograf Iosif Berman și mulți alții, unii dintre aceștia figurând și în cataloagele arhivei de folclor. La anumite campanii de culegere monografică¹² participă și cei doi muzicologi, coordonatori ai arhivelor de folclor bucureștene, George Breazul, director al *Arhivei fonogramice* a Ministerului Cultelor și Artelor și Constantin Brăiloiu, secretarul *Arhivei de Folklore* a Societății Compozitorilor Români. Profesorul Brăiloiu reușește să dezvolte și să implementeze în arhiva înființată în anul 1928, cea mai coerentă, „sintetică și modernă metodă de cercetare”¹³, cu recunoaștere la nivel național și european, metodologie ce va fi urmată de atunci și până în prezent în arhiva de folclor bucureșteană. Marcat de eficiența procedurilor aplicate de echipele interdisciplinare implementate de Dimitrie Gusti în cercetările sale monografice, Brăiloiu constituie el însuși în Arhiva de Folklore echipe complexe formate din cel puțin „doi specialiști (un muzicant și un filolog însărcinat cu notarea fonetică a textelor cântate)”¹⁴, care să înregistreze fenomenul folcloric în toată manifestarea lui sincretică.

Organizarea unei campanii de culegere la teren constituia, ca și în prezent, inițierea unui întreg proces care, în funcție de tipul culegerii, presupunea din partea cercetătorilor implicați respectarea anumitor etape, unele preliminare culegerii, integrate metodologiei stabilite la nivel instituțional. În cea dintâi fază a cercetării, specialistului i se recomanda să întreprindă o documentare complexă asupra „fazelor de desfășurare și să fie orientat asupra problematicei aceluia prilej, fiindcă numai aceasta îi va dezvălui toate aspectele ce trebuiesc urmărite și consemnate”¹⁵, urmată de elaborarea unui chestionar care să cuprindă toate aspectele menționate. Chestionarul întocmit va fi aplicat informatorilor în timpul derulării culegerii, iar informațiile obținute vor reprezenta materialul necesar reconstituirii în întregime a unui fenomen folcloric.

Culegerile de folclor se vor derula într-un ritm susținut, atât în cadrul său natural de desfășurare – satul considerat, la vremea respectivă, mediu nealterat încă de schimbările survenite în exterior dar și în capitală, prin cooptarea celor mai buni interpreți populari pentru înregistrări la sediul institutului, fapt demonstrat de sutele de culegeri consemnate în cataloagele de fonogramă, magnetofon și informații existente în fondurile A.I.E.F. Concretizarea acestora, în aproape un secol de existență, a fost posibilă datorită devotamentului și pasiunii unor cercetători

¹¹ Henri H. Stahl, *Amintiri și gânduri din vechea școală a monografiilor sociologice*, Editura Minerva, București, 1981, p. 29.

¹² În opinia lui Ovidiu Bîrlea o cercetare de tip monografic necesita consemnarea întregului repertoriu aflat într-un sat sau zonă cercetată dar și un „profil exhaustiv într-un loc dat, care caută să surprindă și corelațiile dintre speciile și genurile folclorice pe plan local”, posibil realizabilă doar de o echipă complexă de specialiști, buni cunoscători ai speciilor folclorice. În *Metoda de cercetare a folclorului*, Editura pentru Literatură, 1969, p. 39.

¹³ Sabina Ispas, *Cultură orală și informație transculturală*, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 107.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 63.

remarcabili care au considerat că rolul folclorului este deosebit de important pentru definirea identității noastre naționale, prin el fiind transmise și păstrate toate acele valori identitare existente în popor. Profesionalismul și dedicarea lor pot fi remarcate în special în perioada demarării primelor culegeri de teren când, alături de tehnicienii care îi secondau (Fig. 1) – formulă păstrată uneori și în prezent –, lipsiți deseori de existența unui mijloc de transport adecvat, erau nevoiți să parcurgă la picior zeci de kilometri sau, în cele mai fericite cazuri, să apeleze la ajutor autohton – căruță, măgar etc. (Fig. 3) purtând asupra lor întregul echipament necesar desfășurării culegerii.



Fig. 1. Gheorghe Abălașei, renumit tehnician care a însoțit cercetătorii în culegeri până în anul 1955. Imagine preluată din fondul de fotografie-martor al A.I.E.F. nr. reg.1396, A.I. 364.



Fig. 2. Tehnicianul Nicolae Mănescu (dreapta) în Studioul de înregistrare al Institutului de Etnografie și Folclor. Imagine preluată din fondul de fotografie-martor al A.I.E.F.



Fig. 3. Cercetători pe teren. Constantin Brăiloiu, Harry Brauner, H.H. Stahl (în căruță).

Imagine preluată din fondul de fotografie-martor al A.I.E.F. fl nr. 2073/7.

Reproducere realizată de fotograful Constantin Popescu.

Echipamentul era compus dintr-un aparat de înregistrare mecanic, un fonograf, având forma unei cutii de lemn dreptunghiulară căruia, la momentul desfășurării înregistrărilor, i se atașa o pâlnie prin care informatorul interpreta melodia. Fonograful, el însuși de o greutate considerabilă (cca 12 kg), funcționa pe baza unor suporti de înregistrare – cilindri de ceară, necesari într-un număr cât mai mare pentru a asigura imprimarea. Din cauza materialului din care erau confecționați – o ceară de albine specială, cu rezistență minimă de expunere la temperaturi extreme (cald-rece), cilindrii erau extrem de friabili¹⁶, necesitând deopotrivă transport adecvat, mănuiere și depozitare optimă chiar în timpul desfășurării culegerilor evitând, pe cât posibil, riscul deteriorării lor și implicat a informației conținute. O minimă protecție o constituia introducerea lor în cutii cilindrice de carton, vătuite pe interior¹⁷, cu dimensiuni variabile (în mare

¹⁶ Despre modul de păstrare și transport al cilindrilor de ceară, Harry Brauner oferă o descriere mai plastică astfel: „cilindrii de ceară erau băgați în cutii de carton vătuite [...] cu înfățișarea unor borcane de conserve”. În *Să auzi iarba cum crește*, Editura Eminescu, București, 1979, p. 21.

¹⁷ Această formă de păstrare a cilindrilor a constituit un mod permanent de conservarea a lor în arhivă.

majoritate de 12/5 cm), procedură care însă nu oferea deplina garanție a indestructibilității lor. O astfel de întâmplare nefericită o semnalează Harry Brauner care, exaltat peste măsură de înregistrarea la teren a unui bocet rar întâlnit și dificil de înregistrat cu fonograful, interpretat de o tânără femeie rămasă văduvă, ajuns în capitală, constată cu extremă nemulțumire, deteriorarea cilindrului și pierderea înregistrării¹⁸.

Problemele întâmpinate cu transportul echipamentelor și a persoanelor nu erau singulare, cei aflați pe teren confruntându-se cu nenumărate alte neajunsuri, precum igiena precară din unele zone retrase care ofereau în compensație, acele produse folclorice unice din folclorul tradițional care se regăsesc în fondurile arhivei de folclor din București. O astfel de situație este menționată de avocatul Dimitrie I. Devesel¹⁹, colaborator apropiat al profesorului Constantin Brăiloiu căruia îi acordă, în lucrarea sa intitulată *Un pătrar de veac cu Societatea Compozitorilor Români*, un întreg capitol în care remarcă, printre altele, maniera inedită a profesorului Constantin Brăiloiu de a răspunde provocărilor întâlnite pe teren: „plin de păduchi și de râie câteodată prin coclaurile frecventate în toate anotimpurile, nemâncat și istovit, niciodată nu se arată mai voios ca în fața descoperirii unui cântec frumos, a unui obicei, a vreunui cântăreț corect sau a unui joc îndrăcit românesc. Nu-l preocupă mâncarea și nici odihna”²⁰. Totul se datora pasiunii sale pentru folclor și îndeosebi a admirației sale pentru țăranul român, cu care legase „nenumărate prietenii”²¹.

Reușind să depășească aceste situații neplăcute, cercetătorii obțin performanțe științifice deosebite pentru domeniul folcloristicii, contribuind la diversificarea și îmbogățirea fondurilor arhivei cu numeroase și deosebite înregistrări pe care le valorifică în lucrări de mare valoare științifică. Culegerile propriu-zise cu fonograful se realizează până în anul 1951 când magnetofonul intră în bagajul tehnic al culegătorilor; ambele dispozitive vor fi menținute în paralel până în anul 1956²².

La acel moment, arhiva era apreciată, așa cum remarcă etnologul Constantin Eretescu, ca „cel mai reprezentativ depozitar de cultură populară

¹⁸ Harry Brauner, *Să auzi iarba cum crește*, București, Editura Eminescu, 1979, p. 30.

¹⁹ Rolul avocatului Dimitrie I. Devesel a fost determinant pentru reluarea și continuarea activității Societății Compozitorilor Români lăsată pentru o perioadă de timp (1920–1927) în așteptare, din considerente financiare și organizatorice dar și pentru constituirea Arhivei de Folklore, prin atribuirea unui fond de 10% provenit din drepturile de autor încasate de Biroul pentru drepturile de autor ale compozitorilor din România înființat de domnia sa.

²⁰ A.I.E.F. ms-164, p. 56–57. Manuscrisul, sub forma unei copii dactilografiate, a fost inițial inventariat în arhivă la colecția de manuscrise cu nr. 225. A fost preluat și inventariat la Secția de Documentare din Institutul de Folclor de responsabilul secției, Tiberiu Alexandru, la data de 21.04.1961. Ulterior predării tuturor lucrărilor de autor Bibliotecii institutului, apoi arhivei de folclor, manuscrisul a primit numărul de inventar 164.

²¹ *Ibidem*.

²² Ultima înregistrare consemnată în catalogul de fonogramă aparține cercetătoarei Adriana Sachelarie, culegere realizată în 27.12.1956, la Almaș-Săliște, județul Hunedoara, vezi fg-14807.

națională, numărând peste 30.000 de piese muzicale”²³ culese de pe teritoriul României.

În anii demarării activității Arhivei de Folklore în culegeri se remarcă, alături de Constantin Brăiloiu și Harry Brauner, numeroase personalități precum Gheorghe Fira și Mihai Vulpescu în 1928, Paul Ștefănescu în 1929, urmați în anul următor de Matei Socor, Achim Stoia, Alexandru Vereș, Mihai Pop, Alexandru Zirra, Mioara Berindei, apoi de Aurel Ivășcanu, Ioan Gh. Bănescu, C. Gheorghiu în anul 1931. Personalități ca Emilia Comișel, Ilarion Cocîșiu, Paul Jelescu, Henri H. Stahl, basarabeanul Petre Ștefănuță se dedică culegerilor din anul 1932, urmați de Ion R. Nicola, I. Crăciunescu în 1933, iar Ion Cristescu, Vasile Popovici, Gheorghe Madan din 1934. Din anul următor sunt prezenți în culegeri Aurora Șotropa, Tiberiu Alexandru, Paula Carp, cărora li se alătură un an mai târziu I. Cauly, în 1936. Din anul 1938 sunt remarcați Constantin Bugeanu, Cornel Palade, Gheorghe Ciobanu, Ion Chioreanu, L. Olteanu²⁴, iar basarabeanca Tatiana Gălușcă, își începe colaborarea cu arhiva în anul 1940 alături de renumita coregrafă Vera Proca-Ciorțea, cunoștință veche a profesorului Constantin Brăiloiu. În anul 1946, membrilor colectivului de arhivă li se alătură alți trei cercetători etnomuzicologi Adriana Sachelarie, Lucia și Constantin Ionescu. Odată cu înființarea Institutului de Folclor în anul 1949, colectivele de cercetare se vor diversifica, iar cercetările vor fi dirijate în sensul recunoașterii și înregistrării unui nou tip de folclor care să răspundă propagandei desfășurate de Partidul Comunist. Folclorul era de acum un instrument folosit pentru afirmarea regimului politic instituit.

CULEGEREA DE TEREN, ACT DE COMUNICARE

O culegere la teren implica încă de la început, prezența pilonului central al cercetării, informatorul, fără de care culegerea nu se putea desfășura. Identificarea celor mai buni informatori se realiza cu ajutorul persoanelor cunoscute și respectate de comunitate, precum primarul, preotul, învățătorul, mandatate pentru a media o primă întâlnire între cele două entități. Întrucât cercetătorul era privit de mulți dintre localnici ca outsider, uneori prezența unei autorități a satului la demararea dialogului devenea esențială. Conversația era inițiată de cercetător care trebuia să posede anumite abilități native sau dobândite în urma parcurgerii studiilor de specialitate sau după aprofundarea metodologiei de lucru deprinsă în cadrul teoretic. Cercetătorul reușea în acest fel să își apropie interlocutorul și să îl poată conduce spre un dialog deschis. Configurarea întregului act era, în opinia folcloristului Ovidiu Bîrlea, condiționată de reprezentarea și poziționarea culegătorului față de situația dată, ca o formă de

²³ Constantin Eretescu, *Știma Apei. Studii de mitologie și folclor*, Editura Etnologică, București, 2007, p. 236.

²⁴ L. Olteanu apare alături de Tiberiu Brediceanu, în culegerea realizată în localitatea Vâlcele, Raionul Sf. Gheorghe (cf. datelor înscrise în catalogul de fonogramă nr. 14 – fg. 14.775).

„artă de a ști înnoda relații sufletești”²⁵, fără existența unui plan prestabilit. Un mijloc mai rapid de apropiere îl constituia și găzduirea culegătorului în gospodăria unui informator pe toată perioada campaniei de culegere desfășurată în satul respectiv. Un astfel de demers a fost inițiat odată cu organizarea monografiilor sociologice, de către cei responsabili cu pregătirea terenului în prealabil sosirii echipei de culegere propriu-zise în teritoriul de cercetat, considerând că această practică însemna și „un mijloc de pătrundere mai intimă în viața acelei familii”²⁶. Reușita unei astfel de acțiuni se va reflecta în materialele înregistrate în timpul campaniilor de culegere și în corespondența purtată ulterior, ca mărturie a unei relații trainice construite în acele perioade limitate de lucru și menținută dincolo de ele. Consolidarea legăturii inițiată la teren se intensifică odată cu întâlnirile ce au loc în mod repetat, produse de circumstanțe create de organizarea unor culegeri (reveniri la teren) în același loc sau cu anumite ocazii în care informatorilor cu deosebite calități li se solicita prezența pentru înregistrări într-un cadru profesional (înregistrări pe discuri de gramofon în studioul specializat al Arhivei din București, Societatea Radio etc.). Deseori cazarea acestora în capitală se făcea în locuința personală a specialistului care realiza înregistrarea sau într-una din camerele amenajate la sediul arhivei în acest scop, o șansă în plus de apropiere și depășire a barierei impuse de diferențele sociale și educaționale.

COMUNICAREA EPISTOLARĂ. FONDUL PAULA CARP

A.I.E.F. a fost îmbogățită, în decursul unui aproape un secol de existență, cu numeroase documente olografe inedite aparținând țăranilor, în această categorie înscriindu-se și scrisorile ce constituie subiectul studiului de față. Identificate și extrase dintr-o serie de materiale cu caracter divers aparținând cercetătoarei Paula Carp-Velati, înscrisurile au fost primite ca donație și, la momentul parcurgerii lor, nesistematizate, activitate realizată de noi ulterior²⁷. Valoarea documentelor olografe existente este dată de perioada ce vizează o etapă relevantă din activitatea arhivei sau a institutului care reprezintă, totodată, dovada implicării și determinării unor cercetători de a descoperi și înregistra informatori autentici, posesori ai celor mai inedite creații folclorice, în vederea conservării lor în fondurile arhivei. Pe de altă parte, cercetătorii aveau un rol

²⁵ Ovidiu Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, Editura pentru Literatură, 1969, p. 50.

²⁶ Henri Stahl, *Tehnica monografiei...*, apud Cristina Damaschin, Iulia Wisosenschi, *Valorificarea unui document olograf inedit din fondul de informații al Arhivei multimedia a Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” – un fragment al unui jurnal de teren din campania monografică folcloristică la Runcu*, în volumul „În onoare Ion Ghinoiu. Vârstele timpului, vârstele omului. Profesorul în slujba etnologiei”, coordonatori: Emil Țîrcomnicu, Radu Toader, București, Editura Etnologică, 2021, p. 82.

²⁷ Tezaurizarea acestora în fondul de manuscrise aparținând Paulei Carp a fost realizată cu sprijinul muzicologului Andrada Iordache, responsabilă a fondului muzical.

important în promovarea informatorilor reprezentativi îmbinând, așa cum se observă și din corespondența purtată de Paula Carp cu aceștia, relația profesională cu una personală. Practica corespondării cu informatorii era destul de frecventă, în arhivă fiind identificate numeroase alte documente scrise de țărani și transmise cercetătorilor, ca formă de întreținere a relației construite la teren.



Fig. 4. Paula Carp la masa de lucru din sediul Arhivei de Folklore din București, în anul 1938. Imagine preluată din fondul manuscrise din A.I.E.F., ms-268.



Fig. 5. Paula Carp (a doua din dreapta) alături de profesorul Constantin Brăiloiu (stânga) în culegerea din comuna Botoșana din Bucovina, în anul 1934. Imagine preluată din fondul manuscrise din A.I.E.F., ms-268.

În încercarea de a creiona personalitatea remarcabilă a cercetătoarei Paula Carp, după părerea noastră prea puțin consemnată și valorificată, am recurs la informațiile publicate în dicționarele întocmite de Viorel Cosma²⁸ și Iordan Datcu²⁹ dar mai cu seamă, la cataloagele originale din A.I.E.F., precum și la întreg sistemul de metadate complementare proceselor de culegere și arhivare a documentelor, din care s-a putut desprinde, cu mai multă obiectivitate, informații inedite referitoare la activitatea sa impresionantă de culegător la teren. Aria sa de preocupări este vastă și cuprinde, printre cele mai relevante obiective urmărite și realizate, identificarea „aspectelor evolutive ale melodiilor”³⁰, definirea stilurilor muzicale nou apărute și implementarea unui nou principiu de notare a acestora, în urma căruia melodiile să se înfățișeze cu întregul lor set de note comune dar și cu cele ce le diferențiază.

Prodigioasa activitate de culegător a Paulei Carp demarează, după cum demonstrează și imaginea din Fig. 5, în culegerea organizată de Constantin Brăiloiu în Bucovina, în anul 1934 însă activitatea propriu-zisă începe în anul 1935, în cadrul Arhivei de Folklore, alături de Constantin Brăiloiu, când acesta îi propune o colaborare în vederea transcrierii materialului muzical pentru volumul 7 de *Bocete din Oaș* publicat în anul 1938 și încheiat în anul 1951. Paula Carp continuă să culeagă folclor până în anul 1964. Potrivit catalogului de fonograme, în cursul anului 1935, ea îl însoțește pe Constantin Brăiloiu în prima sa culegere în județul Prahova, localitatea Hârsa, Gâlmeia, unde înregistrează, împreună cu acesta, primii săi 15 cilindri de ceară. Cu o bogată educație muzicală obținută ca urmare a frecventării cursurilor Conservatorului de Muzică din București, unde i-a avut ca profesori pe renumiții muzicieni români Gheorghe Cucu, Alfonso Castaldi, Constantin Brăiloiu, George Breazul, Dimitrie Cuclin³¹, Paula Carp devine o prezență constantă în culegerile întreprinse în cadrul *Arhivei de Folklore* în perioada 1935–1940. Timp de șase ani activitatea sa este întreruptă din motive necunoscute, revenind în anul 1946. În decursul primilor cinci ani și după revenirea sa, etnomuzicologul Paula Carp participă la un număr impresionant de 47 de culegeri realizate cu ajutorul fonografului, dintre care 16 la teren și 31 la sediul arhivei, din care au rezultat 580 cilindri înregistrați în diverse județe din țară (Prahova, Dâmbovița, Olt, Argeș, Suceava, Maramureș, Mehedinți, Alba, Bacău, Timiș) și București, culegeri realizate individual sau în colaborare. Revenirea sa după cei șase ani de absență în culegeri, continuă în același ritm ca cel anterior, între anii 1946–1964 continuând să culeagă cu aceeași tenacitate. Din anul 1951, în urma verificărilor realizate în cele 13 cataloage de magnetofon, au fost identificate un total de 30 de culegeri, din care 12 la teren și alte 18 realizate cu informatori invitați la sediul Institutului de Folclor, din care au

²⁸ Viorel Cosma, *Muzicieni din România. Compozitori și muzicologi*, Editura Muzicală, 1970.

²⁹ Iordan Datcu, *Dicționarul Folcloriștilor*, II, Editura Litera, București, 1983.

³⁰ *Ibidem*, p 66.

³¹ *Ibidem*.

rezultat 127 benzi de magnetofon. După înființarea în 1949 a Institutului de Folclor, creat prin afilierea Arhivei Fonogramice cu Arhiva de Folclor, Paula Carp revine în calitate de cercetător. Ultima culegere realizată de cercetătoare, conform catalogului de magnetofon, a fost la data de 01.04.1964, la sediul Institutului de Folclor din București, alături de Ghizela Sulițeanu. Rezultatele obținute în urma participării la culegeri se reflectă în numeroase studii, unele teoretice, publicate în diferite reviste de specialitate, între care amintim *Formulele melodice în cântecul popular – Câteva aspecte ale problemei* sau *Premise teoretice la o tipologie muzicală a colindelor românești*³² în care propune și elaborează noi puncte de vedere în definirea stilurilor muzicale, a clasificării melodiilor dar și „un nou principiu de notare a acestora, principiu adecvat specificului structurilor melodice”³³.

Dată fiind valoarea deosebită a documentelor de corespondență identificate până în prezent în fondul Paula Carp, inventarierea lor s-a realizat conform normelor de arhivare a fondului de manuscrise. Din cele 31 de documente olografe³⁴, 19 sunt scrisori ce au ca autor sau sunt adresate de cercetătoare unor persoane originare din comuna Bătrâni, Raionul Teleajen, Regiunea Ploiești, unde a efectuat mai multe stagii de cercetare în colaborare (prima culegere în localitate o face în anul 1949 împreună cu Gheorghe Ciobanu și Ghizela Sulițeanu, apoi în 1950 cu Boris Marcu și Ghizela Sulițeanu³⁵). Dintre acestea, nouă sunt semnate de țărani care dețin fișe de informator în arhivă (metadate extrem de utile pentru înțelegerea semnificațiilor acestor documente epistolare), două semnate de o autoritate a satului Bătrâni, persoană apreciată în mod deosebit de cercetătoarea Paula Carp pentru implicarea sa în viața artistică a satului și o ciornă nedată adresată unui informator. Trei dintre scrisori sunt nedatate, două sub formă de ciornă, iar cealaltă conține două texte semnate de informatoarea Florica Mâzgoi din Bătrâni și adresate Paulei Carp și Mariana Kahane, ambele nedatate. Între documentele transmise cercetătoarei, se numără șapte texte și o ilustrată ce aparțin unor personalități, colaboratori ai institutului, cu care cercetătoarea a interacționat în perioada 1949–1968, timp în care a ocupat funcția de cercetător științific³⁶ la Institutul de Folclor, devenit după anul 1963, Institutul de Etnografie și Folclor. În interiorul aceluiași corpus am operat ordonarea cronologică.

Ca urmare a inițierii de către Institutul de Etnografie și Folclor în parteneriat cu instituții naționale și internaționale similare sau din domenii cu profil electronic „bazate pe procesele de interacție ale câmpului optic cu materia”

³² *Ibidem.* p. 66–67.

³³ *Ibidem.*

³⁴ Cu mențiunea că numărul acestora este mai mare, unele dintre ele conținând câte două texte scrise de semnatori diferiți și adresate unor destinatari diferiți, apreciate de noi ca un singur document.

³⁵ Paula Carp, *Câteva cântece de ieri și de azi din comuna Bătrâni*, în „Revista de Folclor”, p. 9.

³⁶ Iordan Datcu, *op. cit.*

a unor proiecte, precum INOE-2000³⁷, au fost identificate și stabilite în conformitate cu standardele internaționale existente, acele tehnici non-invazive aplicabile asupra documentelor specifice din A.I.E.F, care permit deopotrivă conservarea suportului prin limitarea, până la absența totală, a contactului fizic direct și implicit, a prezervării informației specifice aflată pe acesta asigurând integritatea documentului. În plus, aceste tehnici permit reconstituirea informației originale, în cazul în care suportul a fost deteriorat, iar în cazul manuscriselor, prin prelucrarea imaginii cu ajutorul programelor existente în prezent (Adobe Photoshop), revigorarea scrisului, estompat din cauza vechimii documentelor și îmbătrânirii suportului, a lizibilității și accesul imediat deopotrivă la text și la informațiile complementare, figurative sau marginale depuse pe coala de hârtie³⁸. Pentru studiul de față, materialele au necesitat scanare și prelucrare digitală, cu respectarea formatelor recomandate de standardele internaționale pentru imagine – TIFF și rezoluția de 600 DPI³⁹, procedeu devenit în ultima perioadă, alături de fotocopiare, esențial în arhivele multimedia, oferind o conservare optimă atât în ce privește protecția suportului original cât și a conținutului. Accesul imediat la informație prin accesarea suportului digital pe care s-a realizat stocarea sa, prelungește viața originalului prin lipsa contactului fizic direct. Aceste standarde, ca orice sistem nou apărut, ridică numeroase probleme de stocare și actualizare (updating) a datelor dar și de mentenanță a echipamentelor de lucru.

Cu excepția celor trei scrisori (2 păstrate în ciornă și una originală) nedatate, și a unui număr de șapte texte despre care nu deținem informații asupra modului cum au ajuns în posesia cercetătoarei, toate celelalte documente care intră în atenția noastră aici au fost transmise prin poștă, în plicuri, scanate la rândul lor pentru a păstra integralitatea demersului epistolar. Plicul are un rol esențial în cercetarea acestui gen de corespondență, oferind informații despre identitatea expeditorului sau a destinatarului, data emiterii, data expedierii, care pot lipsi din textul propriu-zis. Pe de altă parte, într-o epocă a tehnologiei avansate, când mesajele sunt trimise instantaneu cu ajutorul mijloacelor de comunicare electronice performante, plicurile însele pot constitui mărturii ale unor timpuri istorice trecute, astfel încât orice informație devine importantă pentru cunoașterea manierei de alcătuire, transmitere și primire a unei scrisori, în cazul de față cu relevanță asupra mediului rural românesc. În același timp, plicurile pot fi apreciate uneori și din punct de vedere estetic, fața plicului având imprimate imagini cu diferite reprezentări.

³⁷ Institutul Național de Cercetare-Dezvoltare pentru Optoelectronică – INOE 2000, vezi <https://www.inoe.ro/ro/>

³⁸ În secolul trecut, păstrarea documentelor manuscrise din arhivă în vederea conservării pe termen lung, se realiza prin fotocopiare.

³⁹ În conformitate cu standardele internaționale, rezoluția specifică pentru scanarea documentelor de arhivă este de 1200 DPI dar din lipsa unui spațiu de stocare adecvat, a fost luată în considerare rezoluția de 600 DPI.

Un aparat critic de editări de documente din categoria scrierilor țărănești presupune uneori intervenția transcriitorului pentru a asigura coerența textului, de aceea în prima parte a tehnoredactării documentelor a fost păstrată forma exactă dată de autor, chiar și a formei în care semnează⁴⁰, iar acolo unde unele propoziții nu au putut fi delimitate, am utilizat pentru departajare semnul grafic „/”. În cazul în care textele au necesitat transcriere, s-au operat corecturi conforme cu normele ortografice și ortoepice în vigoare pentru a le asigura accesibilitatea. În încercarea de a păstra structura dată de autorii antologiei de *Scrieri țărănești* la care am făcut referire, la sfârșitul fiecărui document redat aici a fost adăugată o descriere a lui.

Un interes deosebit îl manifestau informatorii fotografiilor realizate în cadrul culegerilor, imagini pe care le solicitau în mod expres în corespondența purtată cu cercetători după încheierea terenului, ca mărturie a trecerii lor prin capitală și a rememorării momentelor deosebite din viața lor petrecute alături de cei cărora le purtau adâncă recunoștință. În semn de prețuire dar și pentru a demonstra, o dată în plus, relația lor cu cercetătorii, majoritatea țăranilor afixau fotografiile în camera de zi sau camera unde păstrau toate celelalte bunuri de mare preț pentru ei și unde se intra doar la momente speciale (vizita unui cunoscut, al unui necunoscut sau doar pentru a „deretica”). De altfel, așa cum consemnam într-un studiu anterior, „pentru cei de la sate, cercetătorii au însemnat mai mult decât niște specialiști veniți de la oraș pentru a le descoperi și recunoaște meritele și calitățile, pe care le conștientizau sau nu, însă numai prin prezența acestora la domiciliul lor și prin atenția acordată lor de cercetători le creștea stima de sine și respectul comunității”⁴¹.

În același registru putem include și corespondența purtată și menținută după încheierea terenului sub forma relației de prietenie construite în timpul unei culegeri.

Am identificat, în A.I.E.F., peste 20 de scrisori rezultate în urma corespondenței Paulei Carp cu persoane întâlnite în cursul cercetărilor sale de teren. Dintre acestea vom reda, cu aparat critic (copierea fidelă a originalului, transliterarea originalului – acolo unde am considerat necesar pentru ușurarea lecturii – conform normelor ortografice și ortoepice actuale, dar respectând punerea în pagină a originalului) și facsimile, corpusul integral al documentelor ce reflectă corespondența Paulei Carp cu Florica Mîzgoi, corespondență ce s-a întins pe durata mai multor ani.

Putem conchide că scrisorile reflectă, mediat, o parte relevantă din personalitatea informatorilor și din orizontul lor de așteptare în urma interacțiunii cu culegătorii.

⁴⁰ În cazul informatoarei Florica Mîzgoi, aceasta își semnează scrisorile „Mâzgoi”.

⁴¹ Cristina Damaschin. Relația culegătorilor cu informatorii exprimată în corespondența aflată în Arhiva de folclor multimedia „Constantin Brăiloiu” și Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor. „Constantin Brăiloiu”, Serie Nouă, Tom. 31, Editura Academiei Române, 2020, p. 306.

DOCUMENTE

ms. 268 17. XII. 950

Doamna Garp

am primit plicul de la D-ii strai
cu chitoulul care mi au fost
bun, si cele egalizate care trebuie
sa le incalzim. eu am luat plicul
si am fost la cele 2 fete sa si
incalzeasca si ca chitoul si
sa citeasca scrierea de la cele
2 fete am venit la scoala si am
transmis Salutarile si multumi-
rile D-stra la I-ov Inva-tatori
noi suntem bine sanatosi cu toti
cia ce voi dorim si D-voastra la
toti din Institut. eu veti
sti ca ci sunt mai mult an
munte acolo unde am fost cu
I-ov Gihorgiuta si coant meren
din marele meu frunsa
I-ov Martea si Vinerea sunt de
sainol cu schipuri la Scoala
Doamna Garp Veti sti co

Foto 1: A.I.E.F.-ms-268-II-1.

853.211 2/

ati rămas tipărite în
 mintea mea ori se uole
 merg parca tot braș nădejde
 și ne întâilim acolo când
 sunt vâdlerc de J. v. v. cihior
 și în ziua care am prănit
 felice și în prăvesteam
 Mămici cum am dormit
 prima noapte la Institut
 toate 3 într-un pat și J. v.
 Tacole a venit dimineața și
 ne așezat cu noi cum am
 dormit noi am spus că lăsa
 și tot aole cănu mi aminte
 de câte am vîrut prăvestea
 în familie la Scoala și la
 străini. Doamna Carp își lăsa
 și ne mai scuti înclăim cu
 aceste cuvinte vă urez
 noroc și sănătate la tot
 J. v. din Institut.
 Florica M. Mărgoi

3)

Doamna Larp
 Venind florica pe la noi
 când am venit și am
 vădute neam mirat că
 ce o fi cu ea de vine pe
 la noi și ne având răbdre
 am în trebata de la dista
 nță și am dis florica se este
 astine și mea spus să
 ați trimes chitanțuile și
 cu cele lante care nu
 s'fapt lura și larm
 citit când am citit pa
 răa ași fi vorbit cu dnu
 neavoastra așa de ferici
 tă sunt tot abato vă mu
 ltumism căci neați scris
 să știm și mai văzag să
 spuneți multă sănătate
 la toți tovarăși și toate
 tovarășile și servicii usor
 cine a scris fos o să iscălit
 Ana Larpig Elena Goicla

Foto 3: A.I.E.F.-ms-268-II-3.

ms-268-II

12.XII.950

Scrisoarea I

Doamna Carp

am primit plicu dela D-v-stră cu chitanțele care mi au fost bune. și cele egalizate care trebuie să le iscălim. eu am luat plicu și am fost la cele 2 Fete să și iscălească fie care chitanța și să citească scrisoarea. de la cele 2 Fete am venit la școală și am transmis Salutările și mulțumirile D-vstră la Tov Învățători noi suntem bine sănătoși cu toți ceia ce vă dorim și D-voastră la toți din Institut. eu veți ști căci sunt mai mult ă n munte acolo unde am fost cu Tov Gihorghiță și cânt mereu din măreața mea frunză Iar Marțea și Vinerea sunt de rând cu echipuri la Școală

Doamna Carp Veți ști că ați rămas tipărite ă n mintea mea ori pe unde merg parcă tot trag nădejde să ne întâlnim acasă când sunt vorbesc de Dvstră cihiar și ă n ziua care am primit plicu și ă i povesteam Mămichi cum am dormit prima noapte la Institut toate 3 ă ntrun pat și Tov Iacob a venit dimineața și nea ă ntreat cum am dormit noi am spus că bine și tot aducându mi aminte de câte am văzut povestesc ă n familie la Școală și la streini Domna Carp fiți bună și ne mai scriți ă nchin cu aceste cuvinte vă urez noroc și sănătate la toți Tov din Institut.

Florica N Mâzgoi

Scrisoarea a II-a

Doamna Carp

venind florica pe la noi când am venit și am văzuto neam mirat că ce o fi cu ea de vine pe la noi și ne având răbdare am ă n trebato de la distanță și am zis florico ce este cu tine și mea spus că neați trimes chitanțili și cu cele lante care nu a fost bune și leam citi când am citit parcă ași fi vorbit cu dumneavoastră așa de fericită sunt tot odată vă mulțumim căci neați scris să știm și noi vărog să spuneți multă sănătate la toți tovarăși și toate tovarășile și serviciu ușor cine a scris jos a și iscălit

Ana Covrig

Elena Goicea

Actualizare ortografică

Doamna Carp

Am primit plicul de la dumneavoastră cu chitanțele care mi-au fost bune, și cele legalizate [pe] care trebuie să le iscălim. Eu am luat plicul și am fost la

cele două fete să-și iscălească fiecare chitanța și să citească scrisoarea. De la cele două fete am venit la școală și am transmis salutările și mulțumirile dumneavoastră la tovarășii învățători. Noi suntem bine sănătoși cu toții, ceea ce vă dorim și dumneavoastră, la toți cei din Institut. Eu veți ști că sunt mai mult în munte, acolo unde am fost cu tovarășul Gheorghită și cânt mereu din măreața mea frunză, iar marțea și vinerea sunt de rând cu echipele la școală.

Doamna Carp, veți ști că ați rămas [în]tipărită în mintea mea. Ori pe unde merg, parcă tot trag nădejde să ne întâlnim. Acasă când sunt vorbesc de dumneavoastră. Chiar și în ziua [în] care am primit plicul și îi povesteam mămicii cum am dormit prima noapte la Institut, toate 3 într-un pat, și [cum] tovarășul Iacob a venit dimineața și ne-a întrebat cum am dormit, noi am spus că bine. Și tot aducându-mi aminte de câte am văzut, povestesc în familie, la școală și la străini. Doamna Carp, fiți bună și ne mai scrieți. Închid cu aceste cuvinte, vă urez noroc și sănătate la toți tovarășii din Institut.

Florica N Mâzgoi

Scrisoarea a II-a

Doamna Carp

Venind Florica pe la noi, când am venit și am văzut-o ne-am mirat, că ce o fi cu ea de vine pe la noi, și neavând răbdare, am întrebat-o de la distanță și am zis „Florico, ce este cu tine?” și mi-a spus că ne-ați trimis chitanțele și cu celelalte care nu au fost bune. Și le-am citit. Când am citit parcă aș fi vorbit cu dumneavoastră, așa de fericită sunt. Totodată, vă mulțumim că ne-ați scris, să știm și noi. Vă rog să spuneți multă sănătate la toți tovarășii și toate tovarășile și serviciu ușor. Cine a scris jos, a și iscalit

Ana Covrig

Elena Goicea

Descriere document

Documentul conține două scrisori care datează din 12 decembrie 1950 scrise cu cerneală neagră, pe două file liniate, cu dimensiunea A5, desprinse dintr-un caiet dictando și constituie primele documente ce aparțin genului de corespondență urmărit. Ambele scrisori sunt scrise cu cerneală neagră, prima aparținând informatoarei Florica Mâzgoi, iar următoarea este semnată de informatoarele Ana Covrig și Elena Goicea, originare din satul Bătrâni, Raionul Teleajen, județul Prahova. Scrisorile au fost expediate prin poștă, în plic.



Foto 4: A.I.E.F.-ms-268-II Plicul scrisorii; față.



Foto 5: A.I.E.F.-ms-268-II Plicul scrisorii; verso.

Doan's Carp
di Nitritum

(.6. XII 1957

v-a amintă-mă că ne-a părăsit foarte
 bine - că nu ne-a uitat și ne-a trimis
 scrisoarea pentru că tot timpul era vorba
 de Duce-văstră. Fetele tot timpul cântă
 cântecul cântă. Până Gheorghe și când am
 mai împănă la naști și apoi în apropiere
 4 copii și mai întrebă-l Mama și fetele
 plăci am stat cu D-voastră. până v-ați
 călătorit la Pata și la în spurs că ați rămas
 în stație nu mai putea de ne coș și
 spunea mai bine mai sebe cu noi plăci stăm
 în așteptă parea mult la Pata și ne mai
 degea prea mult în naști și înălțat

ne venia foarte greu la toti cind ati plecat
ca ne alinamizem cu D-stra Gama Corp
si Mititelule acum voi facem cunoscut ca
venim si noi la Bucuresti asa cum neati scris
D-stra namoi Mozu. Ghe. Radulescu ne vine
pentru ca este intre si toate foarte greu
cu Bodo este Bolnav si nu si venim noi toti
Fetele care nati chesat si acum Mititelule miui
spus va aduce 50. de oua si acum Mititelule miui
mai aduce oua este acum si nati si nati
mai oua si nati si nati si nati si nati
Fete si Prietina care va aduce si nati
si Prietina multe nati si nati si nati
pentru ca va aduce foarte mult si tot timpul
varileste de D-stra si acum va aduce
cu oua Florica Ghe. Ghe.

Foto 6: A.I.E.F.-ms-268-XI-1.

2)

Doamna Carp
și Mititelule..

Voi anunț că am primit plicul de la D-voastră și
mă văd foarte bine c. pentru că mi-ați dat rezultatul
la acest plic și vă voi ruga frumos dacă vă puteți
plăcea și luna viitoare să ne mai scrieți din când
în când câte o scrisoriță. cu aceste scurte cuvinte
închei și vă sărut cu drag la Revedere!
Haricaru. Nae Nigoi

Într-un scurt și Pasta Truc.

Foto 7: A.I.E.F. ms-268-XI-2.

ms-268-XI_6_12_1955

Doamna Carp
și Mititelule

Vă anunțăm că nea părut foarte/ bine că nu neați uitat și neați trimes/ scrisoare pentru că tot timpu era vorba/ de Du-voastră. Fetele tot timpu cântă / cântecu cântă Puiu Cucului? Și când am/ mers împreună la rată și mam ânapoiat/ Acasă și mau întrebat Mama și Fetele/ dacă am stat cu D-voastră.până vați/ înbărcat la Rata și leam spus că ați rămas/ în stație nu mai pute de necaz și/ spunea mai bine mai șede cu noi dacă știam/ că așteaptă prea mult la Rată și nu mai/ degera prea mult în stație și ânsfârșit/ ne venea foarte greu la toți când ați plecat/ că ne obișnuisem cu Dvoastră Damna Carp/ și Mititelule acum vă facem cunoscut că/ venim și noi la București așa cum neați scris/ Dvstră numai Moșu Ghe. Rădoiaș nu vine/ pentru că este într-o situație foarte grea/ cu Baba este Bolnavă rău. și venim noi toate/ Fetele care neați chemat și acum Mititelule miai/ spus să aduc 50 de ouă dacă ai noroc să gălesc/ ouă aduc dar este cam criză pentru că nu/ mai ouă găinili și acum rămânem ali D-vstră/ Fete și Prietine care vă dorește ân tot timpu/ și Primiți multe sărutări din partea lu Mama/ pentru că vă dorește foarte mult și tot timpu/ vorbește de D-voastră și acum vă sărut/ cu drag/ Florica Ghe Dedu

Scrisoarea a II-a

Doamna Carp/ Și Mititelule

Vă anunț că am primit plicul de la Dvtră și/ mia părut foarte bine pentru că miați dat rezultatu/ la acest plic și Vă rugăm frumos dacă aveți/ plăcere și buna voință să ne scriți din când/ în când câte o scrisorică. Cu aceste scurte cuvinte/ închei și vă sărut cu drag la Revedere!/ Marioara Nae Mîzgoi/ Tinpui Scurt Și Pasta trece.

Actualizare ortografică

Doamna Carp și Mititelule

Vă anunțăm că ne-a părut foarte bine că nu ne-ați uitat și ne-ați trimes scrisoare pentru că tot timpul era vorba de dumneavoastră. Fetele tot timpul cântă cântecu, cântă „Puiu Cucului”. Și când am mers împreună la rată și m-am înapoiat acasă și m-au întrebat mama și fetele dacă am stat cu dumneavoastră până v-ați imbarcat la rată și le-am spus că ați rămas în stație, nu mai puteau de necaz și spuneau [că] mai bine mai ședea cu noi dacă știam că așteaptă prea mult la rată și nu mai degera prea mult în stație. Și în sfârșit, ne venea foarte greu la toți când ați plecat că ne obișnuisem cu dumneavoastră doamna Carp și Mititelule. Acum vă facem cunoscut că venim și noi la București așa cum ne-ați scris dumneavoastră, numai moșu Gheorghe Rădoiaș nu vine pentru că este într-o situație foarte grea cu baba, este bolnavă rău. Și venim noi toate fetele care ne-ați chemat. Și acum Mititelule mi-ai spus să aduc 50 de ouă, dacă ai noroc să gălesc. Ouă aduc dar este cam criză pentru că nu mai ouă găinile. Și acum rămânem ale dumneavoastră fete și prietene care vă dorește în tot timpu. Și primiți multe sărutări din partea lu mama pentru că vă dorește foarte mult și tot timpul vorbește de dumneavoastră. Și acum vă sărut cu drag. Florica Ghe Dedu

Scrisoarea a II-a

Doamna Carp
Și Mititelule

Vă anunț că am primit plicul de la dumneavoastră și mi-a părut foarte bine pentru că mi-ați dat rezultatul la acest plic și vă rugăm frumos dacă aveți plăcere și bună voință să ne scrieți din când în când câte o scrisorică. Cu aceste scurte cuvinte închei și vă sărut cu drag, la revedere! Marioara Nae Mîzgoi. Timpu-i scurt și Poșta trece.

Descriere document

Documentul conține două texte care aparțin informatoarelor Florica Gh. Dedu (Mîzgoi) și Marioara N. Mîzgoi, surori originare din comuna Bătrâni, Raionul

Teleajen, Regiunea Ploiești. Ambele texte sunt scrise pe aceeași filă, față-verso, cu același tip de stilou de culoare albastră, probabil pentru a economisi hârtia de scris, greu de procurat în acea perioadă și a urgenta expedierea. A fost expediată în plic, prin poștă, la 06.12.1955. Textele se adresează deopotrivă cercetătoarelor Paula Carp și Mariana Kahane.

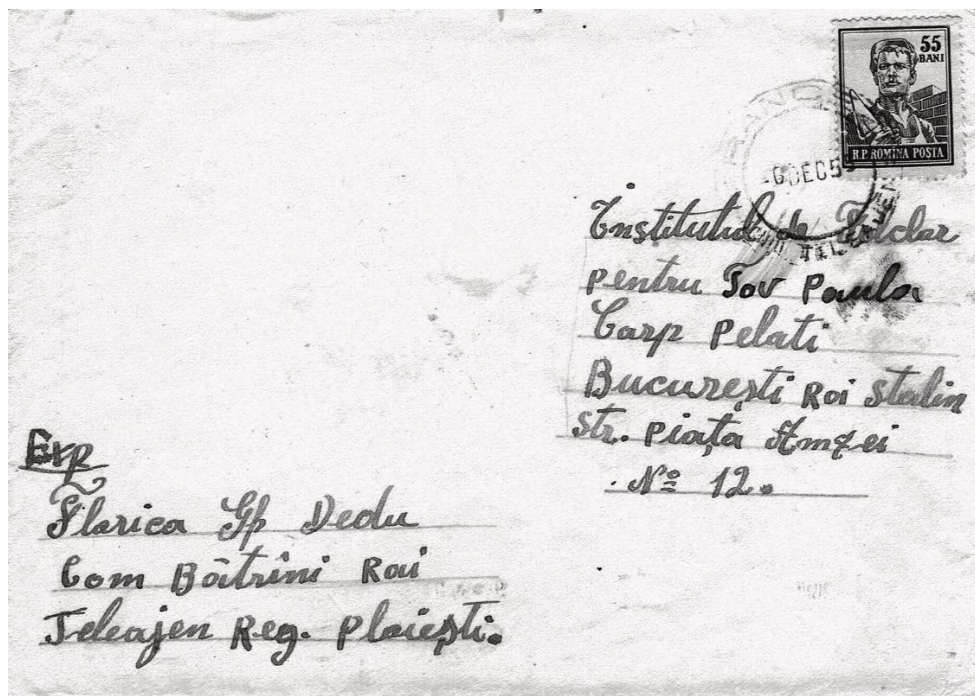


Foto 8: A.I.E.F.-ms-268-XI. Plicul Scrisorii.

19. Iulie 1962

Doamna Corp

adormi cu pleoara mea spre - ca să
 vă comunic că sunt bine și mă simțesc
 doborâtă de medicilor care m-au
 îngrijit foarte mult dar ați
 ști că 21. de zile am trecut foarte
 greu pentru că am stat numai
 în camera Spitalului - că într-un
 obor care nu am avut eu loc
 și mi s-a învârtit, totuși a lăsat
 de zile am am văd și muncesc în
 câmp acasă și m-a stat în social
 Dragă Doamna - Corp ați ști că
 am primit scrisoarea D. voastră
 pe ziua de 10 Iulie și am adormit
 tot cuprinsul ei ați ști că sunt
 de a căsătorii și am văd interesul
 cât se poate de mult și ați
 ști că am scris lui că m-ați
 explicat că ce să re încoștăm
 și să re încoștăm și căutăm
 sunt etă amănătoți cărol este și
 poartă și veni la București
 eu cu aceste curiozități și
 vă scriu cu mult drag și obiect
 Florica D. D.

2.

Doamnei Maria
 adică cu felicitarea mea
 spre casă și spre în ajutor
 la Du-zeu și în bătălie
 la București, așa că am
 trecut și acest lucru de
 este în prezent. Ca și
 trăsătură și lălelele curge
 și, și, și în acest am scris
 în spital. 4 zile mai târziu
 Doctorul ca pe o buturugă
 și a spus că nimeni nu poate
 intra forță sau de gheață în
 obrași mei fiind numai
 tratament obilic de
 din fața lor și le
 sunt reînălțate și
 la festival al acasă obilic
 este și așa și în bătălie
 și ei vor fi cu ei
 mori din gloria de

ms-268-XXVI

Scrisoarea I

13 Iulie 1962
Doamna Carp

odată cu plecarea mea spre casă vă comunic că sunt bine sănătoasă datorită medicilor care m-au îngrijit foarte mult dari veți ști că 21 de zile au trecut foarte greu pentru că am stat numai în curtea spitalului ca într-un oborel care nu am avut eu loc să mă învârtesc. totuși o lună de zile nu am voie să muncesc în câmp adică să nu stau în soare

Dragă Doamna Carp veți ști că am primit scrisoarea Dvoastră pe ziua de 10 Iulie și am văzut tot cuprinsul ei veți ști că sunt de acord o să-mi dau interesul cât so putea de mult și veți ști că am pare bine că viați explicat cu ce să ne încălțăm și să ne îmbrăcăm și cred că suntem anunțați când este ziua precisă să venim la București eu cu aceste cuvinte închei și vă sărut cu mult dor și drag

Florica Dedu

Scrisoarea a II-a

Doamna Mariana

odată cu plecarea mea spre casă și sper cu ajutoru lui Du-zeu să ne întâlnim la București așa că am trecut și acest necaz dari este un proverb capu să trăiască că belelele curge veți ști că eu când am sosit în spital 4 zile ma ântors Doctoru ca pe o buturugă și a spus că nimeni nu a venit ântro fază așa de grea ca mine dari mea făcut numai tratament dublu dari sunt sănătoasă și pot veni aștept ziua să ne întâlnim și vă sărut cu cel mai mare dor

Florica Dedu

Actualizare ortografică

Scrisoarea I

13 iulie 1962
Doamna Carp,

Odată cu plecarea mea spre casă vă comunic că sunt bine, sănătoasă datorită medicilor care m-au îngrijit foarte mult. Dar veți ști că 21 de zile au trecut foarte greu pentru că am stat numai în curtea spitalului ca într-un oborel [în] care nu am avut eu loc să mă învârtesc. Totuși, o lună de zile nu am voie să muncesc în câmp, adică să nu stau în soare.

Dragă Doamna Carp, veți ști că am primit scrisoarea d-voastră pe ziua de 10 iulie și am văzut tot cuprinsul ei. Veți ști că sunt de acord, o să-mi dau interesul cât s-o putea de mult și veți ști că îmi pare bine că ne-ați explicat cu ce să ne

încălțăm și să ne îmbrăcăm și cred că suntem anunțați când este ziua precisă să venim la București. Eu cu aceste cuvinte închei și vă sărut cu mult dor și drag,

Florica Dedu

Scrisoarea a II-a

Doamna Mariana

Odată cu plecarea mea spre casă, și sper cu ajutorul lui D-zeu, să ne întâlnim la București, așa că am trecut și acest necaz, dar este un proverb „capu să trăiască că belelele curge”. Veți ști că eu când am sosit în spital, 4 zile m-a întors doctorul ca pe o buturugă și a spus că nimeni nu a venit într-o fază așa de grea ca mine. Dar mi-a făcut numai tratament dublu, dar sunt sănătoasă și pot veni. Aștept ziua să ne întâlnim și vă sărut cu cel mai mare dor,

Florica Dedu

Descriere document

Documentul conține două texte semnate de informatoarea Florica Dedu Mîzgoi, originară din Bătrâni, Raionul Teleajen, Regiunea Ploiești. Textele se adresează cercetătoarelor Paula Carp și Mariana Kahane, sunt scrise în creion, greu descifrabile, autoarea folosind scrierea „după ureche”, nerespectând nici o regulă de punctuație sau ortografie. Scrisorile sunt scrise pe o filă neliniată, față și verso, și au fost datate la 19 iulie 1962.



Foto 11: A.I.E.F.-ms-268-XXVI. Plicul scrisorii (față).

ms. 268 1)
XXXI

Doamna Căp
 vetești cu om ajuns
 lăsat de casă și război
 nu ne uităte căci eu
 nu mai cu om ajuns
 de casă și să pitești că
 omu ajuns în marea
 alba de Dăstău alba
 cuclă și noșoi ne ni țut
 și poate că mai veni
 pe la noi și prima veni
 ti va răz poate mult
 'tău metate fotografis
 -casi va mai dădă ma
 alba metate cu metate
 fotografis cu dă ajuns
 mare și multă să metate
 din partea Moiceni
 Florica Moiceni

Foto 12: A.I.E.F.-ms-268-XXXI (nedată).

ms-268-XXXI

Doamna Carp

veți ști că am ajuns bine acasă și vă rog nu ne uitați căci eu nu mai că am ajuns acasă și să știți că ma ajuns un mare dor de D-vstră dar cred că nosă ne uitați și poate că mai veniți pe la noi și până veniți vă rog foarte mult trimeteți fotografiile casă vă mai văd mai des aștept cu nerăbdare fotografiile eu vă spun noroc și multă sănătate din partea Măicuți

Florica Mâzgoi

Actualizare ortografică

Veți ști că am ajuns bine acasă și vă rog nu ne uitați, căci eu nu mai ce am ajuns acasă și să știți că m-a ajuns un mare dor de dumneavoastră, dar cred că nu o să ne uitați și poate că mai veniți pe la noi. Și până veniți vă rog foarte mult trimiteți fotografiile ca să vă mai văd mai des. Aștept cu nerăbdare fotografiile. Eu vă spun noroc și multă sănătate din partea Măicuții.

Florica Mâzgoi

Descriere document

Documentul aparține informatoarei Florica Mâzgoi, originară din comuna Bătrâni, Raionul Teleajen, Regiunea Ploiești. Textul a fost scris în creion, pe o filă deprinsă (ruptă) dintr-un caiet de matematică, cu dimensiunea A5.



Mîzgoi Florica (căsătorită Dedu), s-a născut în anul 1920 în satul Bătrâni, județul Prahova și deține în arhiva de folclor o fișă sumară de informator inventariată la nr. if-8996 redactată de Paula Carp la București, în 27.04.1949, cu specificația „neterminată”, după care s-a întocmit și cartoteca⁴². Familia, alcătuită din cinci membri (părinți și trei fete) a rămas la un moment dat, doar în patru membri, tatăl decedând când informatoarea avea vârsta de 27 de ani, iar surorile mai mici au rămas doar în grija mamei. A fost cunoscută și deosebit de apreciată în rândul folcloriștilor atât pentru repertoriul său bogat de cântece propriu-zise specifice zonei, executate cu vocea,

⁴² Cartoteca de informator cuprinde informații în rezumat de pe fișa individuală și are alocat același număr de inventar cu cel al fișei de informator. Este sistematizată și organizată alfabetic, după numele informatorului. Pe cartotecă se atașă în trecut și fotografia (portretul) informatorului și este utilizată pentru identificarea rapidă a unui informator. În prezent identificarea se realizează cu ajutorul bazei de date sau a catalogului digital.

cât mai ales pentru talentul său nativ de a cânta la frunză⁴³. Prezența informatoarei în culegeri poate fi atestată cu ajutorul cataloagelor de arhivă unde a fost consemnat întreg repertoriul deținut, din care a reieșit un număr de 24 de piese⁴⁴ audio înregistrate pe cilindri de ceară, 62 de piese⁴⁵ pe benzi magnetice și 26 de documente consemnate pe hârtie, la fondul de informații⁴⁶. Cantitatea materialelor rezultate constituie dovada remarcabilei personalități a Floricăi Mîzgoi, de aceea este inexplicabilă pentru noi existența unei singure fișe de informator și aceea extrem de sumară.

Florica Mîzgoi este semnatara a cinci documente transmise cercetătoarei Paula Carp, dintre care unul nu este datat, iar unul conține două texte adresate Paulei Carp, respectiv Paulei Carp și Mariana Kahane.

⁴³ Interpretarea sa deosebită, „la frunză”, îi rezervă informatoarei și o imprimare pe discul realizat de Casa de discuri *Columbia Records*, din SUA (mg-2695-I-s), care căuta să identifice și imprime cele mai autentice interpretări înregistrate de cercetătorii români în culegerile de pe teritoriul României.

⁴⁴ AIEF. fg.11125 a, b, c; fg. 11132-11133 b, c; fg. 11429 a, b-11431; fg. 11437 c, fg. 11438 a, b, c; fg. 11440 a, b; fg. 11446 a, b; fg. 11450 c; fg. 11456 a.

⁴⁵ AIEF. mg. 1-3; mg. 609-612; mg. 614-615; mg. 620, mg. 623, mg. 630, mg. 636

⁴⁶ AIEF. i.5848-5851; i.5854, i-5890; i. 5896-5906; i. 10579, i. 10583, i.12900, i. 14532, i. 14538-14539; i. 16762-16764

TH. D. SPERANTIA, FOLCLORIST: PRIVIRE SPECIALĂ ASUPRA CORPUSULUI MANUSCRIS DE FOLCLOR POETIC DIN AIEF¹

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ

*Th. D. Sperantia, Romanian folklore scholar:
focus upon the manuscript corpus of poetic folklore stored by AIEF*

The name of the folklore scholar Th. D. Sperantia (1856–1929) is associated with those of the two founding fathers of Romanian philological ethnology, B.P. Hasdeu and Ovid Densusianu. Sperantia lived in a period when the folklore collections used to be obtained by the indirect method of questionnaires. He also initiated two questionnaires which were applied in the Romanian Kingdom in the years 1906–1907, with support of the Ministry of Religious Affairs and Public Instruction. Neither of them has been published entirely, although their importance for the Romanian folklore corpus is undeniable. The study approaches the first questionnaire, in which Th. Sperantia asked about the most popular song in a village at the time of questioning and also about the song which was most popular before that. A questionnaire which focused upon the dynamics of folklore in a contemporary time sequence had never been applied before in Romania, as Al. Dobre noticed in a 1999 study dedicated to the topic.

The material collected by means of Sperantia's questionnaire (1488 answers from 32 counties) has been preserved in two separate manuscripts. The first of them is the original one, donated to the Library of the Romanian Academy by the author's son in 1929 (registered as eight separate manuscripts, as it contains 2989 sheets of paper). The second one is a copy which was probably made around the same year (1929), following the suggestion of the ethnomusicologist Constantin Brăiloiu, in order to be included in the Folklore Archive of the Society of Romanian Composers. In 1949, the second manuscript was registered under number 117 in the manuscript fund of the Archive of the Institute of Folklore (which is named today The Institute of Ethnography and Folklore „Constantin Brăiloiu”, Romanian Academy).

There are several differences between the set of 8 manuscripts preserving the original material collected by Sperantia in 1906 in the Library of the Romanian Academy and ms. 117 in the Archive of The Institute of Ethnography and Folklore „Constantin Brăiloiu”. Ms. 117 proposes a kind of textualization of the unprocessed data in the original manuscript, containing tables which synthesize the collected information and ordering the material with the aim to better reflect the ‘life’ of folk poetic creations in each of the researched counties.

Keywords: *Th. D. Sperantia, Romanian folkloristics, questionnaire on folk songs, corpus of Romanian folklore, ethnological archive, fund of manuscripts.*

¹ Cercetarea prezentată aici este parte a Programului II, proiectul nr. 1 B cu tema: „Valorificarea fondurilor documentare din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu». Ediții comentate (studii, antologii, ediții critice, material audio)”, din Planul de Cercetare al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, proiect în desfășurare.

Cuvinte-cheie: *Th. D. Sperantia, folcloristică românească, chestionar privind cântecul popular, corpusul folclorului românesc, arhivă etnologică, fond de manuscrise.*

TH. D. SPERANTIA – REPERE BIO-BIBLIOGRAFICE

Asociat de obicei cu numele lui Ovid Densusianu și apreciat cu deosebire pentru realizarea, împreună cu acesta și cu Ion-Aurel Candrea, a antologiei dialectale *Graiul nostru*², la începutul sec. XX, Theodor D. Sperantia ne pare astăzi mai degrabă o personalitate de factură hasdeiană. Autor de literatură de ficțiune și versificator prolific de anecdote populare, preocupat de cercetări genetice, în spiritul epocii lui, vizionar și pe alocuri fantast, Th. D. Sperantia³ (n. 4 mai 1856, Onești, ținutul Iași – m. 9 martie 1929, București)⁴, rămâne, totuși, în istoria culturii românești mai ales pentru contribuția sa substanțială la corpusul folclorului autohton.

Prilejul reconsiderării operei lui folcloristice a apărut odată cu parcurgerea răspunsurilor la chestionarul distribuit în Regatul României, la inițiativa lui Th. D. Sperantia, în anul 1906 și cuprinzând două întrebări: „Care este cel mai nou cântec ce se cântă?” și „Ce cântec s-a cântat înaintea acestuia?”. Chestionarul a fost adresat oficial primăriilor din fiecare localitate, pe baza Ordinului No. 2490, Seria A, al Ministrului Cultelor și Instrucțiunii Publice. Răspunsurile au fost completate și transmise prin corespondență de învățători din comune aparținând următoarelor unități administrative ale epocii, aflate în statul român: Argeș, Brăila, Buzău, Constanța, Dâmbovița, Dolj, Gorj, Ialomița, Ilfov, Mehedinți, Muscel, Olt, Prahova, Râmnicul-Sărat, Romanai, Teleorman, Tulcea, Vâlcea, Vlașca (Țara Românească); Bacău, Botoșani, Covurlui, Dorohoi, Fălciu, Iași, Neamț, Putna, Roman, Suceava, Tecuci, Tutova, Vaslui (Moldova)⁵. Cu toate că nu au fost

² *Graiul nostru*. Texte din toate părțile locuite de români, publicate de I.-A. Candrea, Ov. Densusianu, Th. D. Sperantia, Din publicațiunile Ministerului Instrucțiunii și al Cultelor cu prilejul jubileului de 40 de ani de domnie a M.S. Regelui Carol I, București, Atelierele grafice SOCEC & Co., 1906; vol. II (Basarabia, Bucovina, Maramureș, Țara-Oașului, Transilvania, Crișana, Bănat, Serbia, Graiul istro-românilor, megleniților și aromânilor), 1908.

³ Th. D. Sperantia era semnătura lui de autor, păstrată în ms. rom. 5165 de la Biblioteca Academiei Române, care conține, între filele 2 și 8, un „Proect, De lucrări privitoare la limba și istoria națională”, scris de mâna lui Sperantia. Conform articolului dedicat din *Dicționarul general al literaturii române*, Eugen Simion (coord. general), vol. VI S-T, București, Editura Univers Enciclopedic, 2008, s.v., articol redactat de Lucia Berdan, numele real al cărturarului era „Nădejde”, tatăl lui fiind diaconul Dimitrie Nădejde. Învățătorul de la Târgu Frumos, unde a mers la școală, i-ar fi schimbat numele, prin latinizare, în „Speranția”. Din articol, înțelegem că Lucia Berdan nu a cunoscut contribuția majoră adusă de Th. D. Sperantia prin chestionarele aplicate, cercetătoarea scriind că el „nu a făcut operă de culegător”.

⁴ Datele biografice despre Th. D. Sperantia sunt preluate, în cea mai mare parte, din Iordan Datcu, 2006 *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, ediția a III-a, revăzută și mult adăugită, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 813–814.

⁵ Am ordonat unitățile administrative în funcție de cele două provincii istorice (Țara Românească și Moldova) și în cadrul fiecărei provincii, alfabetic. În cele două manuscrise care păstrează răspunsurile la chestionar și la care mă voi referi mai jos, unul aflat la Biblioteca Academiei Române și cel de-al doilea, în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” (A.I.E.F.), ordonarea teritorială este diferită și nu urmează criteriul alfabetic.

consemnate decât versurile cântecelor, s-au obținut, prin acest chestionar, 1488 de răspunsuri și s-a constituit un corpus de folclor poetic a cărui valoare documentară, mentalitară, etnografică și folcloristică este incontestabilă. Chestionarul lui Sperantia „radiografiază” starea de fapt a cântecului popular la sate (inclusiv în „comuna București”) într-o secvență temporală delimitată de la începutul secolului trecut. Desigur, filtrele prin care este mediat acest tablou inedit de folclor poetic sunt numeroase, fiind vorba de o culegere indirectă (prin chestionar), de la persoane (intelectuali din mediul rural) cu o competență relativă de cunoaștere a folclorului în general și a folclorului local, în special, de trecerea unui conținut oral în regim scriptural și de simpla notare a versurilor, fără a se consemna și melodiile. Dincolo de valoarea intrinsecă de restituire a unui document unic, publicarea răspunsurilor la chestionarul lui Th. D. Sperantia ar pune la îndemâna specialiștilor un material important pentru întregirea și studierea corpusului folclorului românesc, dar și pentru înțelegerea mai bună a începuturilor disciplinei folcloristice în cadrul universitar filologic stabilit de B.P. Hasdeu, Ovid Densusianu și discipolii lor.

Revenim asupra câtorva date din biografia intelectuală a lui Th.D. Sperantia⁶, pentru a-i înțelege mai bine personalitatea și opera. Licențiat în litere și științe la Iași, cu un doctorat în filosofie obținut la Liège în 1887, Sperantia a lucrat ca profesor la liceul „Matei Basarab” din București⁷ și apoi la Academia de muzică și artă dramatică din București. A fost inspector școlar și director al Muzeului etnografic din București⁸. A fost ales membru corespondent al Academiei Române în anul 1891. A colaborat la „Bazarul”, „Contemporanul”, „Convorbiri literare”, „Hazel”, „Munca literară și științifică”, „Rampa”, „Revista nouă”, „Universul literar” ș.a. Și-a început activitatea de folclorist publicând în „Contemporanul” (1881, 1882, 1883) anecdote versificate.

În opinia avizată a lui Iordan Datcu, „Prelucrarea abuzivă, lipsa de gust în selectarea subiectelor, calitatea submediocră a versurilor [din volumele de anecdote publicate] i-au creat o faimă puțin măgulitoare. Cu nimic mai reușite sunt prelucrările sale de povești publicate sub titlul *Din lumea lui Spulberă-Vânt*. Basme și basne vesele (București, Editura Ancora, f.a., 283 p.). Preocupările sale teoretice (*Introducere în literatura populară română*, Studiu comparativ, București, Tipografia Clemența, 1904, 415 + V p.; *Miorița și călușarii, urme de la daci și alte studii de folclor*, București, Institutul de arte grafice și edit. C. Sfetea, 1914 [pe copertă: 1915], 283 p.) au trezit aproape exclusiv reacții critice față de ideile fanteziste ale autorului. Astfel, după S[perantia], *Miorița* ar simboliza uciderea lui Osiris de către Set și ar «face parte din cultul cabirilor, și anume din cultul cabirilor

⁶ Iordan Datcu, *op. cit.*

⁷ Conform Luciei Berdan, în *Dicționarul general al literaturii...*, a fost profesor și la Liceul „Gheorghe Lazăr”.

⁸ Este probabil vorba despre precursorul actualului Muzeu Național al Țăranului Român, Muzeul Etnografic de Artă Națională, Artă Decorativă și Artă Industrială, care a fost înființat prin Decretul Regal nr. 2777 din 13 iulie 1906. La propunerea ministrului Instrucțiunii și Cultelor, Mihail Vlădescu, de la 1 octombrie 1906, la conducerea muzeului a fost numit Alexandru Tzigara-Samurcaș. (<https://muzeultaranuluiroman.ro/istoric/> data accesării: 12.08.2024). Totuși, Lucia Berdan, în *Dicționarul general al literaturii...* menționează că, după spusele fiului lui, Eugeniu Sperantia, Th. D. Sperantia ar fi pus bazele unui prim muzeu românesc de etnografie în anul 1901.

egipteni-germani». Propune de asemenea un nr. exagerat și fantezist de influențe asupra folclorului nostru. Lupta lui Miha Copilu, din balada cu același nume, n-ar fi decât «lupta lui Osiris cu cei ce l-au ucis»⁹.

Ovidiu Bîrlea se exprimă și el critic la adresa contribuțiilor teoretice ale lui Th. D. Sperantia: „Se pare că a ținut chiar un curs de folclor ca docent privat, după cum reiese din broșura «Lămuriri asupra literaturii române culte și populare. Lecțiuni de deschidere ținută la 27 ianuarie 1906 la Facultatea de litere din București», căci în anuarele universității bucureștene nu figurează nicăieri. Poate recomandarea i-a venit de la Ovid Densușianu, care l-a avut colaborator la antologia dialectală *Graiul nostru*, dar volumul și articolele publicate nu semnalau un teoretician promițător în ale folclorului. Dimpotrivă, ele mișună de idei mai mult decât îndrăznețe, fără nici un temei care să le facă întrucâtva plauzibile, încât ele constituie mai mult un obiect de curiozitate în istoria folcloristicii»¹⁰.

Recitite fără prejudecăți, anecdotele versificate de Sperantia ni se par astăzi un material cel puțin interesant, ce poate fi citit „printre rânduri” cu folos pentru înțelegerea moravurilor de acum un veac. Iată, de exemplu, anecdota „Răsplată”, din vol. *Anecdote nouă* (București, „MINERVA”, Institut de Arte Grafice și Editură, 1909, 318 p., p. 22–23), reprodusă cu actualizarea grafiei și a ortografiei: „Într-o prăvălie-odată,/ Prin Covaci ori prin Șelari,/ Unul târguiește o cursă/ De-ale pentru șoareci mari./ Și se face-o târguială/ De-ale lungi și împănate:/ Din cât zice negustorul/ Omul dă pe jumătate/ – Apăi, zice negustorul,/ Cum [sic!] să-ncheie vorba vrea,/ Cu-așa preț, astfel de cursă/ Niciodată n-oi avea./ Alții vândă cum le place/ C-alții nu știu, de, cum stau,/ Dar eu cu-așa preț nu dau./ – Dacă nu vrei, zice omul,/ N-am ce-ți face, de, n-o vinde;/ Eu dau bani și nu știu-ntr-însa/ Batâr șoareci de s-or prinde./ - Cum? întreabă negustorul,/ Astfel cugeți dumneata?!/ Crezi c-un lucru rău ți-aș da?!/ Vezi cum sunt cumpărătorii/? Cată-ntruna garanție!/ Că n-o prinde-acuma șoareci?!/ Dar de-o prinde, ce-mi dai mie/? – De, răspunde-acuma omul,/ Păi, mai ce la deal, la vale,/ Dac-o fi să prindă șoareci,/ Eu ți-i dau toți dumatile”. Comparat cu Anton Pann pentru „facilitatea versificației”¹¹ Th. D. Sperantia a mai publicat, pe lângă numeroasele volume de anecdote (*Anecdote populare*, 3 vol., 1889–1893, cunoscând încă opt reeditări până în 1943, ceea ce arată că au avut succes la public¹²; *Anecdote afumate*, 1898; *Anecdote botezate*, 1903; *Anecdote împănate*, 1903 ș.a.), manuale (de gramatică, de „citire și recitațiuni”, o „carte de lectură” și un abecedar în colaborare cu Gr. A. Tabacaru), cărți și broșuri didactice și de popularizare (*Omer întinerit. Cartea I-a din Iliada*,

⁹ Iordan Datcu, *op. cit.*

¹⁰ Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 335–336. Cu privire la cursul universitar al autorului, menționăm că la Biblioteca Academiei Române este înregistrată, la cota I 4263, o broșură de 34 de pagini, intitulată „Lămuriri asupra literaturii române culte și populare. Lecțiuni de deschidere ținută la 27 ianuarie 1906 la Facultatea de Litere din București, de Th. Sperantia. București, „Librăria Națională”, 1906.

¹¹ Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 814.

¹² Lucia Berdan, în *Dicționarul general al literaturii...* scrie că anecdotele lui Sperantia „s-au bucurat de aprecieri favorabile din partea lui B.P. Hasdeu, A.D. Xenopol, Al. Vlahuță, N. Iorga”, dar, pe de altă parte, unele dintre volumele lui de anecdote au fost recenzate „sever” de G. Ibrăileanu și Ilarie Chendi.

1893; *Psihologia pentru toți. Cu aplicare la pedagogie, morală și estetică*, 1904; *Versificațiunea română și origina ei*, București, 1906 ș.a.), „teatru sătesc” satiric și moralizator („Ce face beția”, „Ce face dracu”, „De necaz”, toate publicate în 1900, ș.a.), romane și literatură pentru copii (*Feighela*, 1902; *Sar și Ionel*, 1921, ș.a.), amintiri și studii despre scriitori (*Scriitori vechi... (cu portrete)*, 1909, *Amintiri despre Ion Creangă*, 1927), Conferința „Vorba de acasă” (ținută la Ateneul Român din București în seara zilei de 7 februarie, 1893), un studiu despre „Predoslovie” *Letopiseșului* lui Grigore Ureche, o prefață la vol. de povești *Inelul de izbândă* al lui D. Popa (1897), câteva volume și studii de folcloristică și alte scrieri din aceeași sferă literar-didactic-filologică, înscrise într-o operă alcătuită cu vervă și hărnicie și rămasă astăzi, în mare parte, necunoscută.

Opera folcloristică a lui Th. D. Sperantia constă, în principal, în cele două volume publicate (*Introducere în literatura populară română*, 1904; *Miorița și călușarii, urme de la Daci și alte studii de folclor*, București, 1914 – pe copertă apare anul 1915) și mai ales, în culegerile lui de folclor realizate prin metoda indirectă a chestionarului și vizând cântecul popular „la modă” (prima culegere, prin chestionarul aplicat în 1906) și respectiv, informații despre „sărbătorile păgânești” (a doua culegere, realizată prin chestionarul distribuit în 1907). Ambele culegeri au rămas în manuscris, cu excepția răspunsurilor primite din București și jud. Ilfov la chestionarul din 1906¹³, deși Iordan Datcu¹⁴ și Al. Dobre au subliniat importanța lor, al doilea publicând și un studiu substanțial dedicat chestionarului despre cântecul popular¹⁵. De asemenea, Antoaneta Olteanu a consultat răspunsurile la chestionarul lui Sperantia despre sărbătorile calendaristice și le-a utilizat cu precădere în sinteza ei asupra calendarelor populare românești¹⁶.

La cele două mari corpusuri folcloristice datorate lui Th. D. Sperantia se adaugă și corpusul dialectal *Graiul nostru*¹⁷, realizat prin culegere directă de teren sau indirectă, prin corespondență ori preluare din tipărituri ce oferă „garanții de transcriere exactă”, în colaborare cu Ovid Densusianu și I.-A. Candrea¹⁸.

¹³ *Cântecul popular la modă în București și în județul Ilfov în anii 1905 și 1906*, de Theodor D. Sperantia, Studiu introductiv de Al. Dobre (p. 3–17), Text îngrijit de prof. Doina Prisecaru, Centrul de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare al Municipiului București, Colecția „RESTITUIRI”, București, 1999, 44 p.

¹⁴ Iordan Datcu, *op. cit.*

¹⁵ Al. Dobre, „O altfel de antologie – 1488 de răspunsuri la chestionarul folcloric al lui Th. Sperantia”, studiu introductiv la broșura *Cântecul popular la modă în București...*, p. 3–17.

¹⁶ Antoaneta Olteanu, *Calendarele poporului român*. Calendarul sărbătorilor cu dată fixă. Calendarul sărbătorilor mobile. Calendarul anotimpurilor. Calendarul săptămânal. Calendarul zilelor și al nopților. Calendarul lunar, București, Editura Paideia, 2001.

¹⁷ *Graiul nostru...*, *op. cit.*

¹⁸ La inițiativa ministrului Instrucțiunii și Cultelor Mihail Vlădescu, același vrednic demnitar care sprijină demersurile de culegere prin chestionar ale lui Sperantia, cei trei viitori autori ai *Graiului nostru...*, membri ai Societății filologice, sunt desemnați pentru a realiza culegerea dialectală care-i va pune în contact direct cu terenul rural din spațiul românesc. În „Prefață” volumului I (p. V-VIII), autorii precizează că materialul este rezultatul călătoriilor întreprinse de fiecare dintre ei, dar le mulțumesc pentru informațiile comunicate (probabil prin corespondență) domnilor I. Bentoiu, Ilie Constantinescu, V. Vîrcol și Celarian și de asemenea, amintesc că „pentru unele regiuni s-a recurs și la textele tipărite de alții, când ofereau garanții de transcriere exactă”. *Graiul nostru...*, vol. I, „Prefață”, p. V.

Conținutul corpusului dialectal *Graiul nostru* depășește cu mult interesul pur lingvistic, așa cum subliniază prefața în care recunoaștem ideile lui Ovid Densusianu asupra înțelegerii folclorului la începutul sec. XX: „Nu e desigur așa de greu să se culeagă, cum se face de obicei, poezii ori basme; de acestea țăranul e mai curând gata să-ți împărtășească. Dar în culegerea de față s-a căutat să se dea și altfel de texte – mărturisiri de-ale țăranilor despre traiul lor, păreri asupra unor lucruri care-i privesc, amintiri istorice ș.a. Și se știe cu câtă neîncredere e privit cineva când îl întreabă pe țăran cum trăiește, ce crede despre cutare împrejurări – e luat drept un trimis al stăpânirii să-l spioneze ori să-l încarce cu dări noi. Când este vorba de amintiri istorice, se întâmplă iarăși să nu prea găsești pe mulți care să-ți povestească, cu vioiciune și legătură, ce au auzit de la alții sau li s-a întâmplat lor. E o idee mai mult exagerată că oamenii de la țară păstrează bine amintirea trecutului; sunt atâția țărani care au fost în războiul de la 1877 și cu toate acestea prea puțini își mai aduc bine aminte sau pot să lege într-o povestire mai lungă ce au văzut”¹⁹. Pentru culegători, nu atât textele de folclor literar, cât relațiile libere, din propria experiență, puteau folosi „celor care voiesc să cunoască mai de aproape viața, chipul de a gândi și simți al țăranului, nu numai așa cum îl răsfrâng, și prea vag, prea de departe, colecțiunile obișnuite de folclor. Multe din textele care se dau în acest volum pot fi socotite ca documente sufletești, culturale și, în parte, istorice, așa că colecțiunea nu va avea numai interes lingvistic”²⁰.

În pragul anului 1907, marcat de marile răscoale țărănești, un astfel de „document sufleteș” prezintă cel mai mare interes.

CONTRIBUȚIA FOLCLORISTICĂ TEORETICĂ A LUI TH. D. SPERANTIA: SCURTĂ RETROSPECTIVĂ

Studiul lui Th. D. Sperantia despre *Literatura populară română*, publicat în 1904, confirmă apartenența autorului la școala de folcloristică filologică a lui Hasdeu, continuată în mod strălucit de Ovid Densusianu, cel ce a gândit și a pus, parțial, în practică marile proiecte care aveau să ducă la instituționalizarea academică a disciplinelor numite astăzi „etnologice”: corpusul, monografiile zonale, arhiva, atlasul, enciclopedia „folclorului român”²¹.

¹⁹ „Prefață” la *Graiul nostru...*, vol. I, p. VI. Am actualizat grafia și ortografia.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ V. Rodica Raliade, „Școala filologică”, p. 4–18, în *Sistemul culturii populare românești*. I. Școli. Analize-Sinteze. Instrumente de lucru, coordonatori: Sabina Ispas, Nicoleta Coatu, II. Taxonomie, autor: Ion Ghinoiu, Editura Academiei Române, București, 2019, în special p. 4–7. V. în același vol. și Nicoleta Coatu, „Ovid Densusianu” (medalion al personalității), p. 5–6. O „Enciclopedie română” fusese publicată în a doua parte a sec. al XIX-lea de C. Diaconovici, sub egida „Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului român”. Aceasta este citată de D. Gusti în studiul „O enciclopedie românească”, prefață la *Enciclopedia României*, coordonată de el, din care au apărut doar primele patru din cele șase volume proiectate, în perioada 1938–1943. V. *Enciclopedia României*, vol. I, Asociația Științifică pentru Enciclopedia României, 1938, p. VIII. *Enciclopedia României* ar fi urmat să abordeze cultura națională (inclusiv folclorul) în vol. al V-lea, care nu a mai apărut.

Lăsând la o parte criticata lucrare despre „Miorița” și „călușari”²², care ar cere o tratare separată, în contextul epistemic al epocii sale de apariție, vom încerca să ne facem o idee mai clară asupra concepției lui Sperantia despre „literatura populară” („folclorul literar” ori „creația artistică orală tradițională”, cum am spune astăzi), pentru a-i înțelege mai bine demersul folcloristic important. În acest scop, căutăm reperele teoretice ale studiului din 1904, pe care autorul îl declară, de la bun început, doar orientativ și prospectiv: „Lucrarea de față este numai o îndrumare pentru cercetarea principalelor puncte privitoare la literatura populară. Punctele atinse aci, le-am atins numai pentru a le pune ca chestiuni de cercetat. Materialul adunat aci e în mare parte numai ca specimen. Așa cum este însă această lucrare, e cea dintâi cărare printr-o pădure neumblată”²³.

În ceea ce privește definirea subiectului: „Sub numele de *Literatură populară* [subl. aut., n.n.] se înțelege totalitatea acelor producțiuni ale minții omenești, care se păstrează prin tradițiune orală și sunt produse de autori necunoscuți”²⁴.

Etapele creației literare (populare sau culte) sunt „impresiunea” (receptarea sensibilă a naturii) și „expresiunea” (transmiterea „impresiunii” prin utilizarea „artei” cuvântului pe care o posedă autorul). În vreme ce „opera scrisă” este „desăvârșită” (încheiată), cea populară se găsește în stadiul de „impresiune” și ajunge la „expresiune” de fiecare dată când apare un om cu darul de a versifica, a analiza și sintetiza „impresiunea”²⁵. Așadar, poezia populară este, în concepția lui Th. D. Sperantia, mai „naturală” decât creația cultă, apărând ca o manifestare permanentă a impresiilor omului, ale cărei variante „exprimate” reprezintă „momente” din evoluția ei²⁶. „Poporul își modelează pe fiecare zi opera respectivă, începută mai dedemult, căutând a o crește, iar nu a o ucide. O poezie populară numai atunci moare când fondul ei nu mai corespunde deloc la impresiunile actuale. Poezia populară e vie. Formele pe care le îmbracă ea zilnic sunt ca și formele pe care le ia omul în dezvoltarea lui de la vârsta copilăriei până la bătrânețe”²⁷. Insistența asupra

²² Th. D. Sperantia, *Miorița și călușarii, urme de la Daci și alte studii de folklor*, București, 1914 (pe copertă apare anul 1915).

²³ Th. D. Sperantia, *Introducere în literatura populară română*. Studiu comparativ de Th. D. Sperantia, Doctor în Filosofie și Litere, Membru corespondent al Academiei Române, Profesor; București, Tipografia „CLEMENTA”, 1904, „Prefață”, pagină nenumărată. Am actualizat grafia și ortografia citatelor din această lucrare.

²⁴ *Ibidem*, p. 5.

²⁵ *Ibidem*, p. 6.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 8. Viziunea asupra creației populare ca expresie a facultății poetic-naturale a ființei umane este comună în romantismul sec. al XIX-lea. V. Giuseppe Cocchiara, *Istoria folcloristicii europene*, traducere de Mihaela Șchiopu, București, Editura Saeculum I.O., 2004, p. 200 sqq.. Adaptând, în stilul său original, teoria organicistă a lui G. Vico, B. P. Hasdeu propune o clasificare a „producțiunilor literare ale poporului” în funcție de vârstele omului, într-un curs publicat după data apariției cărții lui Sperantia (v. B. P. Hasdeu, „Prelegeri de etnopsihologie ținute la Universitatea din București” – 1925, p. 126–149, în B. P. Hasdeu, *Studii de folclor*, Ediție îngrijită și note de Nicolae Bot, Prefață de Ovidiu Bîrlea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979, p. 145–149. Ulterior, D. Caracostea va susține „primatul familiei în clasificarea folclorică” a tuturor formelor de poezie, afirmând, în paradigma științifică a anilor 1940–1960, necesitatea de a privi creația artistică în raport cu formele de viață în care se manifestă. V. D. Caracostea, *Poezia tradițională română – Balada poporană și doina* –, Ediție critică de D. Șandru, Prefață de Ovidiu Bîrlea, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 587.)

caracterului dinamic și metamorfic al folclorului în mediul său original arată că Th. D. Sperantia era familiarizat cu formele de existență ale creației orale, probabil și datorită culegerilor pentru antologia *Graiul nostru*, care încă nu fusese publicată la data apariției studiului lui despre „literatura populară”, de care ne ocupăm în rândurile de față: „Literatura populară cuprinde, prin urmare, toate elementele vii ale impresiunii și continuă a se dezvolta ca o ființă vie. Din acest punct de vedere, literatura populară s-ar putea numi *literatura vie* [subl. aut.], care cuprinde *opere artistice vii* [subl. aut.]”²⁸.

Interesante sunt și analizele lui Sperantia asupra poeticii creației orale: el observă că forma versurilor populare este determinată de necesitatea memorării cu ușurință a acestora; prin urmare, sunt versuri scurte, simple, clare, precise, fără inversiuni, având „construcția dreaptă a graiului de toate zilele”, dar autenticitatea lor poate fi recunoscută și „după termenii și după ideile întrebuițate pentru că poporul are anumiți termeni și anumite idei, și nu i se poate pune în socoteala lui orice, după voie”²⁹. Autorul vorbește despre „amplificări și repetițiuni” în versurile populare, dar atrage atenția că acestea nu conțin niciodată „umpluturi sau lucruri netrebuitoare și fără rost”³⁰. Validarea creației orale prin recunoaștere colectivă și circulație în variante dă seama de caracterul sublimat al folclorului poetic: „Niște versuri, ca să ajungă populare, trebuie să treacă printr-o mulțime de ciururi sau filtre, în care rămâne orice noroi sau nămol sau imperfecțiune”, fiind păstrat „doar ce este bun” în „literatura orală”³¹.

În continuare, Sperantia pune în legătură materialul românesc (folosind pentru versuri exemple din culegerea de *Poezii populare române* a lui G. Dem. Teodorescu, publicată în 1885) cu extrase din folclorul european, în special francez, pentru a identifica atributele formale comune poeziei populare, în general. L-am caracteriza, așadar, ca pe un poetician al folclorului *in nuce*, atent în special la procedee compoziționale și stilistice, la prozodie și formularistică. Din această perspectivă, poate fi reevaluat de către cei ce se dedică versificației populare și legăturii dintre vers și cântec și de asemenea, poate fi înțeles și interesul lui pentru „cântecul popular la modă”, „viu”, care a făcut obiectul chestionarului aplicat în 1906.

Clasificarea „literaturii populare” propusă de Sperantia este inactuală, folosind forma drept criteriu principal. Astfel, el identifică „producțiuni populare în proză” și „în versuri”. Primele pot avea „fond narativ” („basm, anecdotă istorică, legendă, povestire superstițioasă, mit”) sau „fond descriptiv” („descripțiuni de

²⁸ *Ibidem*, p. 9.

²⁹ *Ibidem*, p. 18. Recunoaștem în aceste observații ecourile reacțiilor anti-sămănătoriste de la începutul secolului al XX-lea și ale eforturilor de a depăși amatorismul culegerilor de folclor din veacul anterior. Pledoaria cea mai consistentă pentru profesionalizarea culegerilor și cercetărilor de folclor în epocă rămâne aceea a lui Ovid Densusianu. V. de ex. Nicolae Constantinescu, „Folclorul – cum trebuie înțeles, după 80 de ani” (1990), în Iordan Datcu, *Ovid Densusianu: Folclorul, cum trebuie înțeles. Un secol de la apariție: 1909–2009*, București, Editura Saeculum I.O., 2009, p. 103–108.

³⁰ *Ibidem*, p. 18–19.

³¹ *Ibidem*, p. 19.

obiceiuri, prevederi, leacuri”, elaborate orale pe care, astăzi, cu mici excepții, nu le putem încadra universului prozei). „Producțiunile” în versuri pot fi „religioase” („rugăciuni, Moș Ajun, Colinde, Plugușor, Sorcova, Orații de nuntă”) sau „poetice” („lirice”: „de copii”, „de lume”; „epice”: „balade”, „legende istorice”, „cântece vechi”, „cântece istorice”; „dramatice”: „Capra, Vasilca, Paparuda, Caloian”, „Irozi, Stea”, „Vicleem”). De asemenea, în opinia autorului, o a treia categorie este reprezentată de „Producțiuni populare în proză cu versuri”, unde sunt incluse „Formule de: descântece, leacuri” apoi trei specii „satirice” („glume, snoave, parodii”), alte patru „didactice” („ghicitori, proverbe, zicători, frânturi de limbă”) și una „amuzantă” („formule la jocuri de copii”, prefigurându-se, astfel, și un subcriteriu funcțional³². Mai reținem, din această clasificare amestecată, și delimitarea pe care o face Sperantia între piesele repertoriului ritual hibernal (Moș Ajun, Colinde, Stea, Irozi, Vicleim, Capră, Vasilcă, Plugușor, Sorcovă), pe care le plasează în compartimente taxonomice diferite, arătând că era conștient de diferența dintre ele.

Un text scris de Th. D. Sperantia, păstrat într-un miscelaneu ce i-a aparținut lui Gr. Tocilescu³³, ne oferă informații suplimentare despre perspectiva și metoda cărturarului. Intitulat „Proect, De lucrări privitoare la limba și istoria națională”, manuscrisul începe cu un desen în creion al unui actant din jocul Caprei de la Anul Nou, care are o mască pe figură și o alta atârnată la gât. „Proiectul” autorului pornește de la o observație din propria experiență de fiu al satului Lungani din jud. Iași³⁴: „Particularitatea care m-a impresionat întâia dată și mi-a atras atenția asupra Caprei, este o formă interesantă de capră, care se face în Moldova în județul Iași, în satul Lunganii din Cărligătura. În acest sat, capra s-ar putea zice că are două capete, unul peste altul, căci deasupra capului de capră, care are bot și barbă și ochi și urechi, mai are un fel de cap, adică are un fel de față rotundă, ca un disc, pe care sunt făcuți cu zugrăveală, cu hârtie ori altă materie, ochi, sprâncene, nas și gură ca la om. Ori de câte ori am văzut acest disc, mi s-a părut tocmai chipul soarelui, căci se prezintă ca un tânăr fără barbă, fără mustăți și cu fața rotundă ca un cerc. Al doilea fapt care m-a făcut să bănuiesc originea păgână a caprei este că preoții, și mai ales preoții bătrâni, nu vor s-o primească pe la casele lor, socotind-o ca ceva necurat ori neînvoit de legea creștinească”³⁵. Dincolo de ipoteza discutabilă de

³² *Ibidem*, p. 202 sqq.

³³ Ms. rom. 5165, B.A.R., Sec. XIX (sfârșit), XX (început); 307 f + f. 179 bis; numerotație veche cu cifre arabe, diversă; 34 × 21 cm. <Gr. Tocilescu, *Miscelaneu de manuscrise cu caracter istoric, etnografic, geografic ș.a.*, în Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. IV, B.A.R. 4414–5920, Editura Științifică, București, 1992, p. 223. Manuscrisul lui Th. D. Sperantia, intitulat „Proect, De lucrări privitoare la limba și istoria națională”, este cuprins între filele 2 și 8 ale acestui miscelaneu. Conține semnătura olografă a autorului.

³⁴ O. Bîrlea, *Istoria folcloristicii...*, p. 335, menționează originea lui Sperantia în satul Lungani, spre deosebire de celelalte surse, care trimit la Onești ca localitate natală a folcloristului. În jud. Iași există un sat numit Onești, în com. Plugari, la o distanță de aproximativ 60 de kilometri de actuala com. Lungani din același județ. Este posibil ca pe actul de naștere al lui Th. D. Sperantia (pe care nu l-am văzut), să apară localitatea Onești, dar familia lui să provină din Lungani, așa cum menționează O. Bîrlea.

³⁵ Ms. rom. 5165, B.A.R., f. 3. Am actualizat grafia și ortografia.

interpretare a celui de-al doilea „cap” al Caprei de la Anul Nou în legătură cu un cult solar, remarcăm spiritul de observație și competența descrierii detaliului etnografic. În continuare, Th. D. Sperantia remarcă denumirile și formele diferite ale obiceiului Caprei în diferite localități și preconizează un studiu care ar trebui să cuprindă 1) o morfologie comparativă internă (desene din față și din profil pentru masca de Capră și măștile din suita ei; descrierea materialelor utilizate pentru crearea măștilor; scenariul ritual cu textele aferente, „cântece” și „glume” în diverse localități din țară); 2) un studiu comparativ al „elementelor” culese din „țările române” cu „elementele găsite în alte țări”; 3) clasificarea formelor și „întocmirea unor hărți speciale etnografice, reprezentând județele și localitățile care cuprind elemente de același fel, în privința formei”; 4) hărți cu denumirile obiceiului [cum aveau să se realizeze ulterior pentru *Atlasul etnografic român*]: Capră, Brezaie, Țurcă, Turcă, „Malangă” [sic!] etc. și 5) Întocmirea unei hărți generale (rezumat). O notă menționează că toate cele de mai sus ar putea fi cuprinse într-un album care pe o pagină ar conține texte și explicații iar pe cealaltă, desene sau hartă. O asemenea sistematizare a obiceiului ar fi folosit, în opinia autorului, la stabilirea „înrudirii românilor” după localități, „de pildă cei din Oltenia și Banat cu cei din Moldova de sus” precum și cu cei din „țările supuse”. De asemenea, s-ar fi putut afla informații despre obiceiurile care au existat, dar au dispărut din anumite localități, precum și date despre „mișcările de populații în țară”³⁶.

Metoda de studiu preconizată cuprindea următoarele etape: 1) adunarea materialului³⁷; 2) prelucrarea materialului, inclusiv a desenelor și hărților. Citind în continuare, ne dăm seama că acest „Proect” datează dinaintea anului 1900, întrucât Sperantia afirmă că: „Dacă aceste studii s-ar putea începe de pe acuma, cred că la expoziția din 1900 am putea prezenta la Paris un frumos album despre acest rest de saturnale [considera, prin urmare, obiceiul Caprei în legătură cu *Saturnalia romane*]. În acest caz, textul albumului ar trebui să fie în românește și în franceză”.

În consonanță cu preocuparea filologică a folcloriștilor din epocă, pornind de la premisa că „în toate dicționarele existente nu sunt prevăzute nici a treia parte din cuvintele existente în limbă”, Th. D. Sperantia dorea să realizeze un mare dicționar, adunând „din nou, din toate localitățile, toate cuvintele românești existente”. Savantul propunea să fie trimise în sate liste de termeni fără explicații și să se ceară destinatarilor să explice sensurile respectivelor termeni în localitățile lor. Preciza că informațiile ar fi putut fi obținute „prin învățători”, dar ar fi trebuit „să ne procurăm și informațiuni mai directe prin oameni trimiși înadins”. În continuarea acestui dicționar „complet” al limbii române, ar fi putut fi alcătuit unul etimologic. Th. D. Sperantia avea nevoie de „mijloace” pentru adunarea, prelucrarea și

³⁶ *Ibidem*, f. 3 sqq.

³⁷ *Ibidem*: „Materialul se poate aduna prin învățători și preoți care să ne trimită desenate formele sub care capra etc. se prezintă în localitatea lor (desene în culori, fotografii etc.) întovărășite de descrierile trebuitoare. Pentru aceasta, se vor face circulare cuprinzând deslușirile necesare, precum și un chestionar”.

publicarea materialului³⁸. Obținând sprijinul Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice a reușit, în anii următori, să aplice la scară națională cele două chestionare, cu privire la cântecul popular „la modă” și respectiv, la sărbătorile „păgânești”.

În continuare, ne vom referi la manuscrisele care păstrează rezultatele chestionarului referitor la cântecul popular, aflate la Biblioteca Academiei Române. În ultima parte a acestui studiu, vom descrie și vom prezenta parțial manuscrisul nr. 117 din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, ca mostră de textualizare a unui material brut și ca obiect de cercetare.

RĂSPUNSURILE LA CHESTIONARUL LUI TH. D. SPERANTIA PRIVIND CÂNTECUL POPULAR LA MODĂ ÎN REGATUL ROMÂNIEI (1905–1906)

Culegerile indirecte de fapte de cultură tradițională, prin metoda chestionarului, începute de Al. I. Odobescu odată cu *lansarea* „Chestionarului popular de arheologie” (1870/ 1871), cu sprijinul Ministerului Cultelor și al Instrucțiunii Publice, au avut un rol esențial în constituirea corpusului folcloric național. Cele mai cunoscute și valorificate chestionare sunt cele ale lui B. P. Hasdeu (1877 și 1884) și N. Densușianu (1898), urmate de cele aplicate de Ion Mușlea (14 chestionare și 5 circulare lansate între anii 1930–1942)³⁹. Prin urmare, așa cum scrie Al. Dobre, „inițiativa lui Sperantia merge în continuarea unei tradiții din folcloristica românească, face parte integrantă din aceasta, contribuie în mod cu totul decisiv la continuarea ei, la extinderea și diversificarea metodei de culegere a folclorului prin chestionare”⁴⁰. O precizare foarte importantă a lui Al. Dobre⁴¹ se referă la faptul că, în chestionarul lui Sperantia, a doua întrebare nu vizează aflarea cântecului „vechi” din fiecare sat, ci a cântecului care a fost „la modă” înaintea celui care este „la modă” în anul 1906. Așadar, Sperantia nu urmărește, în mod ridicol, să afle care este „cântecul cel mai vechi” dintr-un sat

³⁸ *Ibidem*, f. 5–6. Pe filele 7 și 8 ale manuscrisului, autorul prezintă un model de hartă cu denumiri de „Pești după regiuni”. A doua culegere pe care o planifica, după aceea vizând obiceiul Caprei, urmărea adunarea denumirilor de „pești și de locuri”, iar a treia, consemnarea „provincialismelor” („omonime” și „sinonime”).

³⁹ V. Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*. Studii introductive: O. Bîrlea, „B. P. Hasdeu și folclorul”, Ion Mușlea, „Importanța materialului folcloric din răspunsurile la chestionarul Hasdeu și problema valorificării lui”, București, Editura Minerva, 1970; Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976; Ion Mușlea, *Arhiva de folclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare (1930–1948)*. Ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu, prefată de Ion Cuceu, Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2005. Începând din anul 2015, Ion Cuceu (1941–2023) a inițiat publicarea *Corpusului răspunsurilor la Chestionarele Ion Mușlea*, un proiect ce continuă și în prezent, sub coord. acad. Sabina Ispas. Colectivul de cercetători de la Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române” din Cluj-Napoca responsabil cu editarea completă a răspunsurilor la chestionarele Mușlea este alcătuit din Maria Cuceu, Elena Bărbulescu, Ileana Benga și Anamaria Lisovschi (<https://iafar.ro/>, data ultimei accesări: 21.08.2024).

⁴⁰ Al. Dobre, *O altfel de antologie...*, p. 5

⁴¹ *Ibidem*, p. 10–11.

sau care era cântecul „la modă” în anul 1905, ci este interesat de dinamica folclorului poetic-muzical așa cum este ea receptată de oamenii din prezent cărora li se adresează. „După cum am văzut, pe Sperantia îl interesa «care este cel mai nou cântec ce se cânta și ce cântec s-a cântat înaintea acestuia», [...] iar nu «care este cel mai vechi cântec» din satul respectiv, așa cum citește Bârlea [în *Istoria folcloristicii românești*, în care critică și minimalizează rezultatele chestionarului lui Sperantia⁴²]⁴³.

În catalogul manuscriselor românești ce se regăsesc la Biblioteca Academiei Române, răspunsurile la chestionarul lui Th. D. Sperantia privind cântecul popular se află în opt manuscrise (4952–4959) însumând, în total, 2989 de file⁴⁴, „coli oficiale”, cu dimensiuni de 34x21 cm, scrise cu cerneală neagră și albastră, având și unele file albe⁴⁵.

Eugeniu Sperantia, fiul autorului, a donat Academiei Române manuscrisele 4952–4959, împreună cu altele, în data de 12 aprilie a anului 1929.

În funcție de unitățile teritoriale de unde s-au cules, răspunsurile sunt grupate astfel: Gorj, Mehedinți, Vâlcea (ms. 4952); Dolj, Romanați (ms. 4953); Argeș, Dâmbovița, Muscel (ms. 4954); Buzău, Prahova, Râmnicul-Sărat (ms. 4955); Ilfov, Olt, Teleorman, Vlașca (ms. 4956); Brăila, Constanța, Ialomița, Tulcea (ms. 4957); Putna, Tutova, Covurlui, Bacău, Tecuci, Fălciu, Vaslui (ms. 4958) și Iași, Suceava, Roman, Dorohoi, Botoșani (ms. 4959). În cadrul fiecărei unități administrative, răspunsurile sunt ordonate alfabetic, după denumirea localităților din care provin.

Nu există în manuscrisele de la B.A.R. informații despre conținutul ordinului 2490 seria A al Ministrului Instrucțiunii și Cultelor, Mihail Vlădescu, prin care se solicitau primăriilor răspunsuri la cele două întrebări ale chestionarului lui Th. D. Sperantia. Nu am identificat încă informații nici la Arhivele Naționale, așadar nu putem specifica data la care a fost emis ordinul și nici instrucțiunile de completare.

Reproducem, în continuare, în scop ilustrativ, primul răspuns din județul Gorj, înregistrat cu Nr. 20213 din 29 martie 1906 la Registratura Generală a Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice (ms. 4952, f. 3), pe o filă cu antet conținând stema Regatului României și textul: „Școala primară rurală, Comuna Bârzeiu de Pădure, Plasa Hurezani de Sus, județul Gorjiu, No. 59”. Pe marginea din stânga a filei scrie transversal: „Răspuns la Ordinul No. 2490 Seria A”. Apoi se articulează răspunsul⁴⁶:

⁴² V. o discuție în acest sens și în Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Probleme ale editării unei culegeri de folclor poetic păstrate în manuscris*, în vol. Ioana-Ruxandra Fruntelată, Iulia Wisosenschi, Radu Toader (coord.), *„In honorem Sabina Ispas: cunoașterea «culturii profunde» – paradigme actuale”*, Editura Etnologică, București, 2021, p. 384–391.

⁴³ Al. Dobre, *O altfel de antologie...*, p. 10.

⁴⁴ Al. Dobre a numărat 3103 file. Diferența de 14 file în plus față de numărătoarea noastră bazată pe descrierea manuscriselor din catalogul lui Gabriel Ștrempel, provine, probabil, din includerea mai multor file albe.

⁴⁵ Gabriel Ștrempel, *op. cit.*, p. 165–166.

⁴⁶ Am actualizat grafia și ortografia, cu excepția textelor folclorice, la care am păstrat grafia originală.

„Domnule Ministru, Conform ordinului Domniei Voastre, Seria A, no. 2490, Cu cel mai profund respect și devotament fac cunoscut următoarele:

1) Cântecele cel mai nou pe care îl cântă poporul și lăutarii acuma, aici în localitate, este invenția lui proprie și este următorul [scris pe două coloane]: Foaie verde de susaiu,/ Două garduri am să sai,/ Ca s-ajung la mândra mea,/ Un' m-așteaptă dragostea,/ Dragoste părdalnică/ Ce mi-a dat ibovnica;/ Cu gurița și duoi ochi/ Să nu-i fie de deochi!/ Pe noi cine ne desparte?/ Gardul cu nuiielele/ Mândra cu sprâncenele./ Foaie verde de susaiu,/ Inimă de putrigaiu,/ N-am un cuțit să te tai/ Să te pui pe jeregaiu/ Să văd ce durere ai?/ Eu n-am nici-o durere/ Dar n-am voinic la plăcere,/ Nu știu popa ce mi-o cere/ Să mi-l desfac de muiere;/ Mi-o da niște sărindare/ Să le fac la zile mare”.

2) Înaintea acestui cântec s-a cântat Cucule, cu pana sură, adus de Alexandru Ciucurescu din comuna Jupânești, Gorj.

Învățător Al. Th. Calotescu

Domniei-Sale Domnului Ministru al Cultelor și Instrucțiunii Publice București”.

Înțelegem, citind chiar și acest prim răspuns din seria de 1488, ce bogăție de informații se găsește în corpusul manuscris de folclor poetic realizat de Th. D. Sperantia prin aplicarea chestionarului său asupra cântecului popular „la modă”.

Desigur că acest tablou viu al unui fragment de cultură populară a prezentat cel mai mare interes pentru specialiștii care încercau, în perioada interbelică, să pătrundă în „laboratorul” creației folclorice. Astfel se explică de ce manuscrisele chestionarului Sperantia privitor la cântecul „la modă” în satele Regatului României au fost copiate și întrucâtva procesate și au intrat în Arhiva de folclor a Societății Compozitorilor Români, probabil la inițiativa lui Constantin Brăiloiu, curând după anul 1929, dacă acceptăm ipoteza plauzibilă a lui Al. Dobre⁴⁷.

Copia după manuscrisele 4952–4959 de la B.A.R., a fost realizată, judecând după grafie, de cel puțin două persoane (întrucât scrisul din dosarul cu răspunsuri din Gorj diferă în mod evident de scrisul din celelalte dosare, care poate aparține unei singure persoane, la prima analiză). Acest document manuscris, în fond, o textualizare a materialului brut alcătuit din răspunsurile la chestionar, a intrat în anul 1949 în Arhiva Institutului de Folclor (astăzi, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”), primind numărul de inventar 117.

MANUSCRISUL NR. 117 DIN ARHIVA INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU”: DIFERENȚE FAȚĂ DE MSS. DE LA B.A.R.

Corpusul manuscris de folclor poetic obținut din răspunsurile la Chestionarul din 1906 al lui Th. D. Sperantia a fost copiat, așadar, în jurul anului 1929 și astăzi

⁴⁷ Al. Dobre, *O altfel de antologie...*, p. 8.

face parte din fondul de manuscrise al Arhivei Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române (AIEF).

Din Registrul inventar al manuscriselor din AIEF, aflăm că ms 117 „cuprinde răspunsurile la chestionarul pe care T. D. Speranță [*sic!*] l-a trimis prin Ministerul Învățământului tuturor învățătorilor din vechiul regat 1905–1906”, după cum urmează: „Mehedinți (40 pag.); Gorj (p. 41–87)⁴⁸; Vâlcea (p. 88–182); Dolj (p. 183–238); Romanați (p. 239–297); Olt (p. 298–332); Teleorman (p. 333–348); Muscel (p. 349–367); Dâmbovița (p. 368–414); Vlașca (p. 415–439); Ilfov (p. 440–483); Prahova (p. 484–521); Buzău (p. 522–558); Ialomița (p. 559–592); Râmnicu Sărat (p. 593–626); Brăila (p. 627–642); Constanța (p. 643–674); Tulcea (p. 675–680); Fîlcu [*sic!*] și Tulcea (p. 681–699); Dorohoi (p. 700–724); Botoșani (p. 725–750); Suceava (p. 751–773); Neamț (p. 774–783); Iași (p. 784–811); Roman (p. 812–821); Bacău (p. 822–834); Vaslui (p. 835–846); Tutova (p. 847–864); Tecuci (p. 865–887); Putna (p. 888–897); Covurlui (p. 898–923)”. Cele 924 de pagini ale Ms. 117 sunt păstrate într-o mapă din carton albastru, de 36,8 cm/ 27,5 cm și repartizate în 2 dosare-plic; pe coperta celui de-al doilea este notat că s-au primit 1488 de răspunsuri la chestionarul trimis de Theodor Speranția. În fiecare plic se află câte un tabel scris pe o coală dublă, cu lungimea de 34 cm și lățimea de 42 cm și conținând următoarele rubrici: 1) Nr. circulei [al „circularei”]; 2) Cântecul Nou I; 3) Cântecul Vechi II; 4) Cămunul; 5) Comuna; 6) Plasa; 7) Autorul sau aducătorul; 8) Localitatea autorului sau aducătorului, subîmpărțită în alte trei rubrici: a) Cămunul, b) Comuna, c) Plasa”⁴⁹.

Spre deosebire de ms. 4952–4959 de la B.A.R., ms. 117 din AIEF conține, așadar, și câte un tabel care sistematizează informațiile obținute din fiecare unitate administrativă. În schimb, nu conține numele învățătorilor care au completat răspunsurile, ci doar pe acelea ale lăutarilor menționați în acestea. Ordinea unităților administrativ-teritoriale diferă în ms 117 față de acelea de la B.A.R. Cel mai probabil, această ordine diferită se datorează ordonării manuscrisului după 1949, întrucât fiecare dosar zonal are o supracopertă pe care sunt caligrafiate cu majuscule: numărul dosarului, denumirea unității administrativ-teritoriale și numerele primei și ultimei file a dosarului. Dr. Cristina Damaschin, custodele A.I.E.F., ne-a spus că aceste „supracoperti” nu fac parte din manuscrisul propriu-zis, ci sunt ulterioare. În manuscris, „coperti” fasciculelor dedicate fiecărei unități administrativ-teritoriale nu sunt numerotate. Este posibil ca manuscrisul cu informația din Gorj să fi fost primul copiat, iar tabelul sistematic de la început să fi fost realizat ulterior de persoana care a copiat și restul răspunsurilor din mss. de la B.A.R. Mai târziu, probabil, conținutul manuscrisului a fost aranjat fără a se mai compara cu mss. de la B.A.R.

⁴⁸ Conform numerotării de pe supracoperta dosarului Gorj: p. 39–85. Probabil, supracoperta a fost realizată după înregistrarea ms. 117 în inventarul AIEF, astfel explicându-se diferențele de numerotare.

⁴⁹ Descrierea ms. 117 a fost preluată din Ioana-Ruxandra Fruntelată, „Probleme ale editării...”, *op. cit.*, p. 385. S-au adăugat noi observații rezultate din cercetările mai recente.

În ms. 117, dosarul 2 (filele 39–85⁵⁰) cuprinde informația din unitatea administrativ-teritorială Gorj. Informațiile din primul răspuns la chestionar, cuprinse în ms. 4952 de la B.A.R. și prezentate anterior (conținând răspunsurile din comuna Bârzeiu de Pădure) se regăsesc, sistematizate, în tabelul de la începutul dosarului nr. 2 Gorj din ms. 117 la p. 43–44 (tabelul este scris pe două pagini), la „numărul circularei” 237.

O altă diferență față de materialul brut păstrat în manuscrisele de la B.A.R. constă în gruparea cântecelor „vechi” laolaltă, urmată de gruparea cântecelor „noi”, sub titluri precum, de exemplu, „Gorjul cu cântece vechi” și respectiv, „Gorjul cu cântece noi”⁵¹. Căutând „cântecul vechi” și „cântecul nou” din fiecare localitate, le putem identifica după „numărul circularei”. Astfel, „Foaie verde de susai”, „cântecul la modă” în Bârzeiu de Pădure (Gorj) pe care l-am citat mai sus, primul din ms. 4952 de la B.A.R., apare în ms. 117 la p. 80.

Prin urmare, avem de-a face, în cazul ms. 117, cu o formă de textualizare tributară, credem, viziunii lui Constantin Brăiloiu asupra studierii variantelor creației folclorice muzicale dintr-o localitate prin alcătuirea unor tabele de frecvențe utile pentru a înțelege sursele și dinamica repertoriului⁵², o viziune extinsă însă, de data aceasta, asupra unei zone mai largi.

Ms. 117 din AIEF este un document care propune, implicit, o interpretare a materialului brut din Chestionarul Sperantia asupra cântecului popular, oferind o primă sistematizare și o opțiune de editare care merită toată atenția specialiștilor preocupați de restituirea uneia dintre cele mai ample și mai vechi culegeri de folclor poetic românesc. În același timp, ne invită la o reflecție asupra dinamicii arhivării documentelor etnologice și la o reconsiderare a materialului arhivat ca obiect de cercetare intrinsec.

ANEXĂ: Materialul de folclor poetic (dintr-un număr de 58 de comune) obținut de Th. D. Sperantia prin aplicarea chestionarului lui în Gorj, în anul 1906, așa cum apare în ms. 117 din AIEF (supracoperta, coperta și p. 39–85, în ordinea din ms.).

Foto: Ioana-Ruxandra Fruntelată; Consiliere de specialitate: Acad. Sabina Ispas și dr. Cristina Damaschin; Asistență tehnică: Ion Șerban; © AIEF

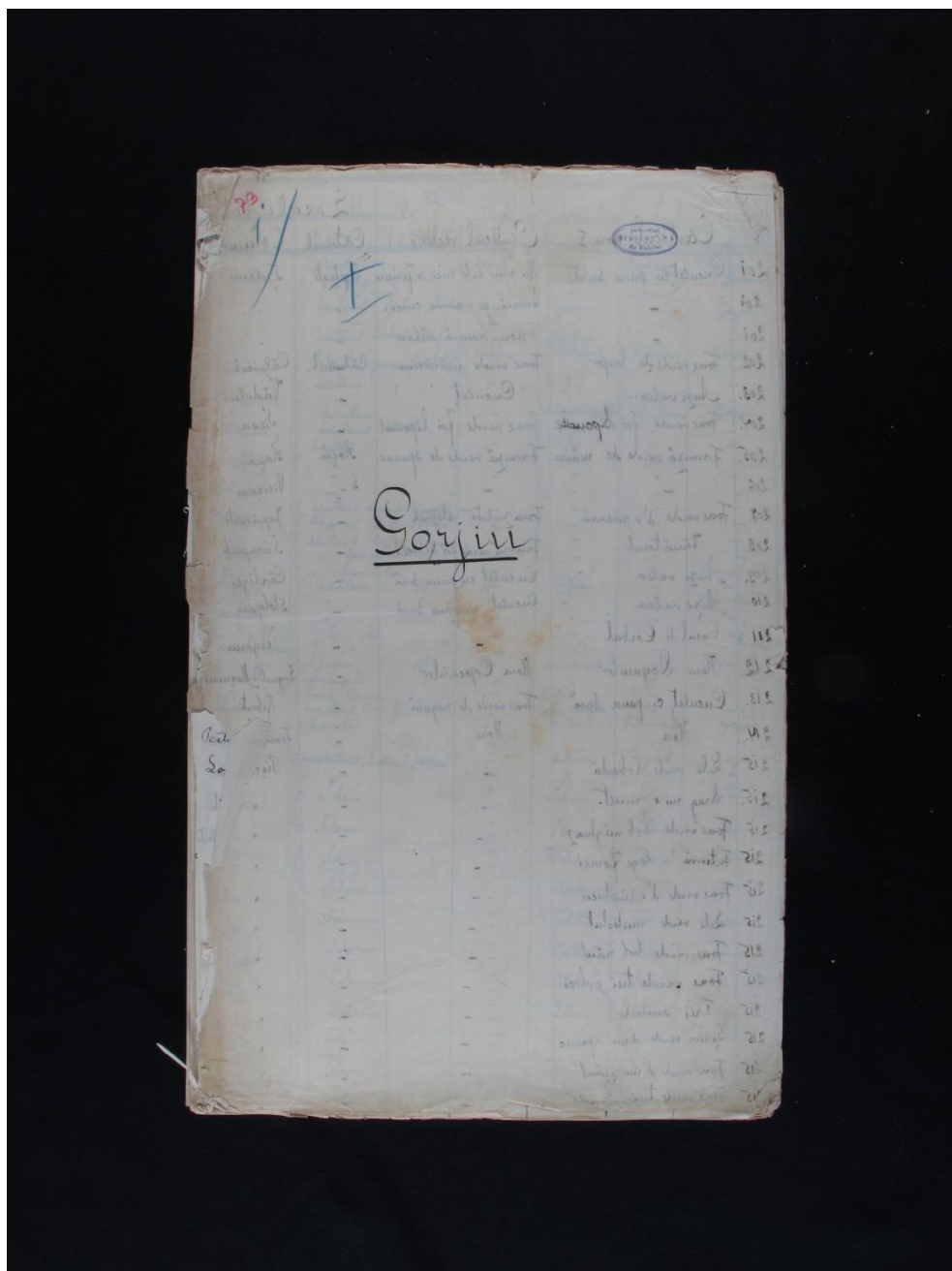
⁵⁰ În ms. 117 apar mai multe numerotări, dar cea respectată de registrul inventar corespunde celei notate pe copertile fiecărui dosar teritorial. De exemplu, informația pentru Gorj se află la p. 39–85.

⁵¹ Este posibil ca această grupare a materialului să-l fi derutat pe Ovidiu Bîrlea, care, așa cum afirmă Al. Dobre (*op. cit.*, p. 8), a lucrat cu ms. 117 și nu cu mss. de la B.A.R. Remarcăm, de asemenea, că în tabelele care sistematizează informația din fiecare zonă cercetată coloana dedicată „cântecului nou” se află înaintea celei rezervate cântecului „vechi” (respectând, de fapt, ordinea întrebărilor din chestionar).

⁵² V. Constantin Brăiloiu, „Viața muzicală a unui sat. Cercetări asupra repertoriului din Drăguș (România). 1929–1932/ Vie musicale d’un village. Recherches sur le repertoire de Drăguș (Roumanie). 1929–1932”, în *Opere/ Oeuvres* IV, Prefață, traducere și îngrijire de Emilia Comișel, București, Editura Muzicală, 1979, p. 93–258.

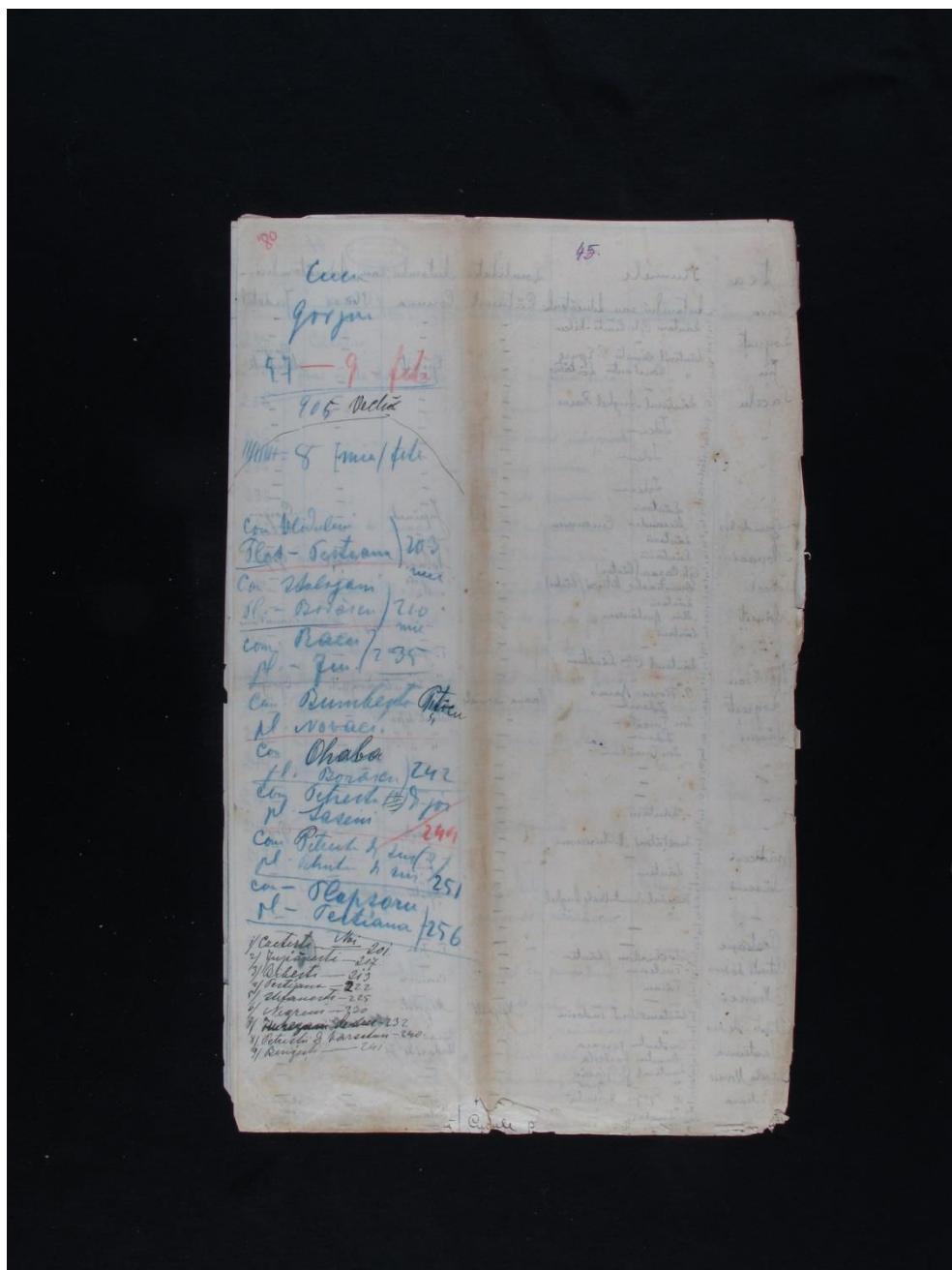
MS. NR. 117

2. - GORJ [pag. 39-85]



39	Căminul mare I	Căminul vechi	Localități		Numele	Societatea		40
			Căminul	Căminul		Căminul	Căminul	
201	Căminul cu pânză și...	Mu mare cu ruci și pânză	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
202	-	Stăruie pe vâșcă cuie.	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
203	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
204	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
205	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
206	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
207	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
208	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
209	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
210	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
211	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
212	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
213	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
214	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
215	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
216	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
217	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
218	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
219	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie
220	Stăruie de pânză	Stăruie cu vâșcă cuie	Căminul	Căminul	Stăruie (vater)	Căminul	Căminul	Stăruie

Handwritten Number	Handwritten Name	Handwritten Address	Handwritten City	Handwritten State	Handwritten Country
215	Charles Jones	215	St. Louis	Missouri	USA
216	John F. Jones	216	St. Louis	Missouri	USA
217	Charles Jones	217	St. Louis	Missouri	USA
218	John F. Jones	218	St. Louis	Missouri	USA
219	Charles Jones	219	St. Louis	Missouri	USA
220	John F. Jones	220	St. Louis	Missouri	USA
221	Charles Jones	221	St. Louis	Missouri	USA
222	John F. Jones	222	St. Louis	Missouri	USA
223	Charles Jones	223	St. Louis	Missouri	USA
224	John F. Jones	224	St. Louis	Missouri	USA
225	Charles Jones	225	St. Louis	Missouri	USA
226	John F. Jones	226	St. Louis	Missouri	USA
227	Charles Jones	227	St. Louis	Missouri	USA
228	John F. Jones	228	St. Louis	Missouri	USA
229	Charles Jones	229	St. Louis	Missouri	USA
230	John F. Jones	230	St. Louis	Missouri	USA
231	Charles Jones	231	St. Louis	Missouri	USA
232	John F. Jones	232	St. Louis	Missouri	USA
233	Charles Jones	233	St. Louis	Missouri	USA
234	John F. Jones	234	St. Louis	Missouri	USA



Gorjiu

cu
Căntecul vechi

Lomina, Jilani
Sălașul Cărbule
Plasa Ploșana

Nr. 201

Nu mai e nici o ferice,
De omul cu abțornice,
Că el multă grijă duce,
Multă duce, multă are,
Se uitate să se stricăre,
Se bucură la mândria în cale
Că frumusețe bate o Doamnă
Indulgente măgarit
Dar năi vedea nu i usit
Că frumos alinăm

Să cu te omul
Seacă și domniștea
Pate și uitate a om

Necus avasa călare
Se la franta domniștea
Se zării la domniștea
Se fuget cu tebele pole
Se cămăra alia frate
Cu cămăra abțornice
Se vedea lita prin ea
De te găscam peste tot
Mă găsca la boare mot
Pe mure cu cal cu tot

Acara pe vremea ainei
Samușia Marita caină
Samușia și mi prea prea
La stea cu oin la ea
Ostent cum ai putea
Măi bade, bade te
Nu fu făcător de rele
Indulgent și la te mure
Nu ma lina de la scolare
Viu la maica de mure cere
Nu oia murea și mure dea
Am eu sila te mure ia
Să du ma la casa ta
Sărute mi ai gura

Comuna Calnice
Plasa Căpușeni
Nr. 202

Soare verde marocine
Mult mi e drag și mi furi lina
Nu cerl negri pe sub mure
Să cu murea lina mure
Că murea mure simoneste
Se cerlul mure caliceste
Să murea mure gurea este
Simoneste mure patesti
Soare verde măgarit
De mure vedea în deal drit
Să cu mure paresti

Propozi de un leustean
 Ca propozi de un găitan
 Leustean c'au palit
 I puzit murgul și-a fugit
 Leusteanul c'au rucit
 I puzit murgul și-a plecat
 Toată vara l-am cătat
 N-am pătat că mi-a păsat
 Și-am cătat că mi-a fost diag
 Cu mândra de după cap
 L-am jărit la Calafet
 Mândra ținea dârlogi
 Calul pătea bruciovi
 Mândra 'l ținea de curele
 Murgul pătea roiele -
 Ține

47. Fără oare și hpanul
 Mi s-a despotărit calul
 Tot ticoind la mândra dealul
 Mă curia calului
 Mă a poleovarului

Comuna Vlăduțeni
 Clasa Orestiana № 203. 3

Cuculet - *vechiu*
 Cuculet cu până sură
 Ce tot vii la noi la sură
 Ori te e foamă ori te e sete
 Ori te e dor de coșul de soare
 Nu mi e foamă nu mi e sete
 Nu mi e dor de coșul de soare
 Ci mi e dor de satul meu
 Oare lăsat tui mândru 'n el
 Mă în vale ca și o floare
 Mă în deal ca un pășar
 Mă în capul satului
 Repunerea capului
 Ce-a dus deal să măritat
 Ce-a dus vale m'a lăsat
 Ce-a dus capul satului
 S-aș să dău dinău lăsat
 Ține

1. Oe vintu mandui meli
 Ea pus casa in drumu, ale
 Trai vodu fo aia
 Noi tu mandui mo s'cu
 Le ne ugroape pe amandui
 La manduile in jiori
 E gatu cuca pe noi
 Te ne faci tior de mae
 Le ne putrezi cerasuol
 E ne faci tior de cecor
 Le ne putrezi le cara
 La capul natu sa marea
 Buzuio si horeu wong
 Te marea foare in fir
 E marea de horeu fuf

Lomuna Lasa
Rasa Dănești. № 204

Trugeta verde di spauca
 Ave m'o f. electomat
 La vierde non plus pour sat
 La femei de ea palat
 Ma te f. mandou ficiat
 La pender pe laingia parat
 La te dormi cu protu in pat
 Mi f. bunu de impurcat
 Fata mado de ficiat
 Ma te devi mado o lo tang
 La om in om iustibaud
 La oge protu cum a tavel
 La f. de curmefit de gort
 Si pleas cu el la tang
 La tu ti mado la hiet
 Linaud senu pe curinet
 La fider cu curmet cu tot
 Soma al deveculeu mort
 Cu cum la forest cu tot
 Fide

Comuna Rostea
Căminul Rostea
Plasa Rosteană

11-205

Inzulele s'ajung
 la oraș pe la comitate
 mai dintr-o masă, și
 Ce dragoste după el
 Mă-ți dăci la oraș?
 După tine priuile
 Te împartem dragostile
 Te ai-ți la se-țu-ău
 Te mi-ți, mai-ți primău
 Că-ți vârmă mai multă-ți tu-ă

Inguale tu alore
 Antimal de fe în lume
 Cui o mare spune ca mine
 Cind m-ai cent cu ea, m-ai spune
 Si-ai verde tu alore
 De m-ai once drag po lume
 Antecorua de po calme
 Cu ca ce vede nu spune
 De de m-ai vede dragostea
 Mo copen cu friza
 Cu friza a lumii
 Cu marmuri a lumii

Comua Jupiresti
Alake Lascui

N^o 20 L

Four

3p. 89

Frunga verde de o talia
 Turturea de pe coalea
 Stai pe loc si nu stura
 Cati de serii dragostea mea
 La mi-o duci la mandrula
 Si si spui si cu gura
 La iubesci cat oca
 Ca eu nu mai tin la ea
 Caci asina la fustelata
 Au puses de olo de muru

Dele neris ducte ai
 Nede o sta fustel si stai
 Si amanta de un ai
 Pe amanta stau fust cu
 Si n'ai put vorbului meu

Perole frunga varta mra
 Pe spata au avut asorta
 De tui oi potcovu calul
 La tuc la manta dualul
 Marito ste fumanta
 O iubesc placu din plasa
 La cu dusa mas vorbesc
 Si co crede o'c iubesc
 La cu dusa'n eromna bea
 Si co crede o'au si iou
 Namori si marul din sat
 O iubeste ade voroie

Comuna Bucliciu
 Plasa Voeteste

N^o 216

Fina

50

Frunga verde tu lupi
 Pasi stauem tu fieri
 Cati si tui stul dragostea
 Si futa futa mura
 Cati tui coade pe spinare
 La la augu co la spata
 Si la da pe futa brata
 La spure la fusti al mare
 La fusti la cu zalele
 Nu masare soarele
 Nu e soare masarit
 O marea u potolbit
 Cu potolbit de argiat
 De nu mai stul de pamant

Comuna Rovinari
 Plasa Potolbit

N^o 217

Fina

Frunga verde de alina
 Zece omul co nu s'aua
 Cati dragostea co si futa
 La nu s'aua de la tui
 Mici alina cu vici tui
 La si pui maso so caie
 M'as cu ca dipo omie
 La si pui oirba de peste
 El cu palma mas plomeste
 Si mai pui la puste
 La si pui oirba de pai
 Si marata lica'n cu

Comuna Curbisti

N^o 218

Fina

92
13
Soac verde fier smicole
Sa afluas cai zeli ghele
Zaci roaptele tot muciun
Nu mai dorele sa plaitun
Mi stu cuu se mai taciun
Bine sa ne catigam
Timpurile sunt scurtoare
Dacile sunt feroase
Dorace! Dorace! cuu tala
Eu sa tuu mo gaudere
Si te rog te rog taciun
Sa arunce glasul meu
Sa tuu pluri ubel tregere
Sa plaitu dancile date
Sa o plaitu cu un oant
Sa ne ta dapa pan raut
Cu cu adovant anarata
Nu mai muregi in adu tala

Comuna Vadesti

Rasa Cantu

Nº 219
Fina

14
Soac verde maracine
Spune al mauro spune
Spune azi nupte unde ai ma
Carmacale de obor
- Au rautas in gaudunt
Ma mureat daltu nita

15
Spune ore pt sa ne mo unt
Albunt nare clute
Albunt nare cu
De te murele de nufloc

51
16
Albunt nare nare
Sa te murele de obor
De un cuu nufloc
Murele si un fociu

17
Spune albunt ut opan
Vi cuu cuhest, mas bina
P. barbatel ori porume bina

18
Te iubesc cu o putine
Cu te pucea in sen la mine
Dac iubesc o pe barbat
Cu cu al ma cuu mureat

Comuna Vadesti

Nº 220

Fina

19
Soac verde for tufi

Soac verde for tufi
Mauro ce este mureu uoi
Cautu nuflocu pe zaci?
Cautu cuu tange uoi
Si murele cuu spura
Mauro cuu brate mo tanga
Si n gure ma tanga
De pe mure cu pe ca
Mauro mauro se mo a cu
Sa ne ne mo pan raut

20
Sa ne ingra pe pe exaudu
Sa buseci in zaci
Cu acule si laci de nuf
Sa a pul lau de raut
Rautu si tam auro
Si to mure cu tanga

4/3. 93

Trindafurul sa se intinda
Rozmarinul sa se culce cu pumnul

Comuna Stroești
Hasa Rucen

№ 221

Five

I

Frânză vând de-oroasă
Căciuleț cu frânză sură
De tot vii la noi la sură

On ne te curma bunta
On te e loana on te e se

On tie d'or de couleur verme
Au milieu d'une nuée de

Nu mure joane nu mure se
 Nu mure dor de codrul verde
 De...

Dar mîi dor de tatut mî
 O'au lasat tîi mîuolî'u
 U'î mî lîi mî

tha'u vaile - i ca o floare
tha'u deal ca un pahar
E

Si una'u capul satulur
E bekanu capulur

A du deal s'a maritat
A du vale m'a lousat

A dus capul satului
Saia Sa dus obrazului

Comuna Pestera de

Pasa Pestomura

№ 222

Free

De au f. puca tarba ve

No corle parvi de fete
Si nu regiment de necesti

En aff. trecentist
Le le comand din fager

10

52.

So le crepe talo un pepot
Si m'as focc un major
So combunol stanga u pepu
Sa d'andoi e talo u sau

Comus Parvius Bris

Plasa Petesti de sus
Fus. № 223

1894-1895

18
Ideatul cu făsinelul

Potolu cu fasinela

Mr. a puerulus Georgiatis inclu
Mr. i. Georgiatis da mi inclu

Barreille m. tr. & dou
C'm has found so mity can

De asi An Phery he cu mai lua

Targuina m'as' spanzura
De cinciuni trau lui
e de la la la la

De varful alunului
In marginea drumului
7

In calia amantului

Foicică de Stobor
Foicică de Stobor
"

Vezi cremea și mănăstire
Trăseși gheata pe pînă

Dedei tărilor ocol
Toate fetile mă vor

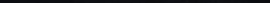
O falc' de freu deasa
Me ma lara so-ni, fac casa

Da' cu spază pe focastre^o
Sa mi aprindă sa mă arză

Sa-mi arze velerile
Sa nu cãd potivile

La mi pretore pre attile
Bata - l' Dzeu in l' bata

Re-alde a pas leuina'ne pro
f.



93

De huiuna strada Aorta
Nu pot sa trec la amanta
Pe caritate ghicita in talpa
Si m'auole lumii: tota

Comuna Perma
Plasa Borchianu
Nr. 224
Tine

Dorul

Pe deal pe la cornate
Vine dorul m'aruntel
Cu dragostea dupa el
Aude m'azi tu dorle
Te la tui priuile
La unpartea dragostile
La nu jeci marie primărie
Ca sa m'azi m'azi m'azi la m'azi
Cât la tui o la m'azi
La t. l. clau cu baurta
Ca sa m'azi cu dragostea
Oasa i oiața omului
Tot ca floarea campului
Diminuată iubitorului
Peste zi se acționează

Comuna Sifocescu
Plasa Potestii de Sus
Nr. 225
Tine

Jela Măndrutei

Crește pădure și te uidează
Nu mai nuie cala mi lăsa (bis)
Lasa-mi curle și caince
La due carolei de m'aruncu (bis)

53.

Ca nu e badea Puchioranu
Cu certu de m'aruncu
Si cu f'orata p'aruncu
Totu p'ar-i de tui totu... m'azi!
Nu m'azi badea nu e p'ar m'azi!

Julien Bădăre

Sti m'aruncu m'azi m'azi ziceai
Labe m'azi si p'aruncu (bis)
Ca nu este om pe lume
Pe noi sa nu disp'arune (bis)
Tui omul s'as aflat
Pe noi ne-a disp'arunt (bis)
Punga verde bob arzu
M'azi m'aruncu sa m'azi o cu (bis)
La ne m'aruncu pe amandui
La m'aruncu in g'aroi (bis)
Si pe m'azi o si m'azi m'aruncu
La asa alt'arului
La m'aruncu m'aruncu (bis)
Si pe tui al'arului
Lunga m'aruncu p'aruncu (bis)
Si m'azi m'azi o si m'aruncu
Osa m'aruncu m'aruncu
Si m'azi tui m'aruncu
M'aruncu m'aruncu m'aruncu
M'aruncu m'aruncu m'aruncu

Catunul Gilest
Comuna Slobozia
Plasa Slobozia Rucen
Nr. 226.
Tine

Toae Verole fri de brad.

Toae verde fri de brad
Spune p'aruncu ad'aruncu
Tui m'azi tui m'azi m'aruncu

98

La culbeto m' p'ruce
Sa astepi si tu oie
Lila badea

Compune Negrezi
Nº 230.
Fune

Dei Gazi, nall' exectunati

Dei Gazi, nall' exectunati
De ce va l'egamati?
Noi cum nu ne am l'egat na
Ca m'eri sunt eloga tra file
Si p'ace puteti sa ma ut
Tamen stau sa de Stapani
Stamg'itaj sa de ote
Secur pe ofi de ba cite
Lacuri m'ari sa de ciobani
Lacuri sa de pesti
To d'au sa de la spatal
Poate sa de trasca tel
Si pe d'au sa de la Stanga
Poate creste m'ba l'au
Toch' l'agat sa de lala
Ca de n' sa de m' coltu
Dati sa de p'amea O!
Cum sa de m'atura-o
Cura sa de cu rochia
Si m'gul sa de arisa

Compune Horaci
Nº 231
Fune

55

99
La uchești u uerșicie
La uchești și u uie
Lelele. Bădăle:

Comuna Hăgești
N^o 230
Tine

26
Leaga-nă-te vârf de baci

Leaga-nă-te vârf de baci
Căcără cuclă s'inscrat
Le jupul s'a legănat
Lasa-l să se legene
Că jupul i u vârf de baci
Năi de folcloristă va mine
Lăudă-l și mă mearse
Tot mear sau mă deose
Le caud trage o tar de boai
Jupul la pământ uflorare
Le caud trage o tar de vârf
Jupul uflorare la pământ.

Comuna Hăgești
Pasa Hăgești
N^o 231
Tine

Alina uito -

17
Tare uede mamei ne
Spune alina uito spune
Spune cu uede mamei ne
Le mamei ne pe obaz

Au ro uede mamei ne
Mă mamei ne uede mamei ne

56
Spune cuclă s'inscrat
Căcără cuclă s'inscrat
Alina uito mamei ne
Le mamei ne pe obaz

Alina uito mamei ne
Le mamei ne pe obaz
Căcără cuclă s'inscrat
Mamei ne pe obaz

Spune alina uito spune
Căcără uede mamei ne
Le mamei ne pe obaz

Alina uito mamei ne
Le mamei ne pe obaz
Căcără cuclă s'inscrat
Mamei ne pe obaz

Spune alina uito spune
Căcără uede mamei ne
Le mamei ne pe obaz

Alina uito mamei ne
Le mamei ne pe obaz
Căcără cuclă s'inscrat
Mamei ne pe obaz

Alina uito mamei ne
Le mamei ne pe obaz
Căcără cuclă s'inscrat
Mamei ne pe obaz

Comuna Hăgești de sus
N^o 232

70.
 Dar podarul ce făcea
 Și faceră cu zăbărea
 Și podul în rost un t punea
 Unuș poteri să l olea
 Dar parul pucepănd
 Dele drept puii să ziceau
 De cât e mai roș de pui
 Până a pui podul în rost
 Și p voine cum au fost
 Caut oi sta și mai săviesc
 La toh și mai săviesc
 La ce năla săviesc
 De cât o para la pod
 Mar lău cu murgu înst
 Și de o parte să lungea
 Și cu murgu că oolea
 Dăte murgu meu pe lat
 Și mai titeș ollu vârsat
 Și dăduptul turea
 Și dăco lo căuș escă
 Murgu putruș sufle
 Dar parul ce i zicea
 Hai murgușu mi sufle
 Nu sufle nu te dăușle
 Ca la gazda om măușle
 Hodi nă Cuiș tr-o dă
 Și murgu căuș auzia
 Săuă corăpșiră
 Posta cu eșt o foica
 Căuș la gazda apropiat
 Și si auzet te pând
 Poteră gazda legăuș
 Și de parul iute băuș
 Dă parul iute legăuș
 Se dăco la plai fugăuș
 Și el fugăuș iute plai
 Tot Murgu la murgu hai
 Săi dăi murguș dăi
 O ma roat în dăuș la plai
 La scăpău de clui o vâi

58.
 I, du quis ase cointe
 Mar aude și o lălea
 Sui gazda un nă dă
 Po si oi dă o mōloto
 Ca flōrle cat palăa
 Mōrai sōm și lēta
 Se la pōrle se bacea
 De si o mōmua lōmua
 Dăuș d de gēmba fūgēa
 Căuș la plai si dēmpia
 Pōm m. l. auziua
 Mōmle m. l. auziua
 Si dăuș la lăuș
 Căuș fū vōale m. apas
 Mōl cūte cō fū dū
 O tōrāsi si fū fū vōal fū pō
 Si aș cāuș mō glōr sū
 Sōr vōd mō cūlōr
 Mō u lō si mō gāuș
 Po si apas si sō mōuē
 Pōm si mō agōuē
 Cōpēlasi si mō hōuē
 Săuș mō mōuē la plū
 Si bōi un pōt si i vōp
 Si i vōp cu vōuē
 Si se vōlōr cu cōuē
 O si mō vōd mōlō
 Nu mō si mō d'āia
 Oas fūc bōu as pūta
 Dōr plūg si o scāmū sca
 Mōg d'āuclara lōlō
 O cōuē mō u bōu oia
 Si cū cōuē mō uia
 Mō lōrēte pōst fūc pōt
 Cōuē gūuē si plū
 Mō mō mō mō lō cōuē
 Săuē cū si se așp
 Mō mō si mō d'āia
 Oas fūc cū as pūta
 Dōr plūg si o scāmū sca

207
 Niste lemne insusute
 Niste vite chinute
 Niste pomuri lipadati
 Ori sa fac ori nu se fac
 Eu sunt degetul nu mihi lung
 Mai bine cu manuca mea
 Cu par cum si pulca
 Sare verde laura tinos
 Cat am fost pe lume am fost
 Si jama nu i om prost

Imaginile ochilor mar mustos

Imaginile ochilor mar mustos
 Cat am fost pe lume am fost
 Eu n-am niciun lucru prost
 Eu am inut lucrul curat
 De toate lumina si mustos
 Cu mult mult de-i de iubire
 Dar cea mine nu gasesc
 Am dau cu satete
 Fiecare slutele
 Dar eu dau numai lipsa
 Si iubesc o copulita
 Cu miza si cu crestinta
 Si parati mizeria ta
 Buzeli ei sunt micavale
 Nitele sunt cu solitudine
 Si parati mizeria ta
 De comor mizeria m'a fost
 Si amarele si parati
 Dar acuma de curind
 Cate trei le-am coborind
 Din trei unii multica
 Si parati si mizeria
 Si se sabb pe spica
 Si mi do gura de frica
 Si parati si mizeria

60

Ma simt pe obraz
 Parca pui furat de mas
 Ince la teme accos

Imaginile ochilor mar mustos

Imaginile ochilor mar mustos
 Cu cate lei pe colnic
 Si amble din crang in crang
 O vaca si un oitab mic
 Si un drageu de ibornic
 Vacca si ma nauce lupi
 Mielul sa-l propolcaze a
 Dar amarele sa nu-l trairas
 Si una sa ma tubecana
 Parca si alcei mas gasea
 Si nite si parati
 Dar amarele si m. lobore
 Ca mi tubec sal calore
 Vacca de-i si or de-i si fi
 Ca vacca m. de boala
 Dar amarele si m. de boala
 Si mi vacca de pe boala
 Ma vacca din asternut
 Si mi de gura sa sarut

Imaginile ochilor mar mustos
 Am mizeria pe colnic
 Parca si alcei mas gasea
 Si nite si parati
 Dar amarele si m. lobore
 Ca mi tubec sal calore
 Vacca de-i si or de-i si fi
 Ca vacca m. de boala
 Dar amarele si m. de boala
 Si mi vacca de pe boala
 Ma vacca din asternut
 Si mi de gura sa sarut

Alte simpoze ou vîn
So la fîc pe oca amîn

Comuna Tîrziu Sîrului

Plasa Lăgărești

No 243

Fine

Cuculet cu pară sură

Cuculet cu pară sură

De tot în la noi la sură

On în formă on în sete

On în dor de copil vîde

Mă m-e fornice nu m-e sete

Mă m-e dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

On în dor de copil vîde

Spune marșul adormat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

De lau fîc încoaceat

1^o 41^o
 Ca le lasi: fel aspru
 Cu trupul plin de păcate.
Par murele de o roșie
 Par verde de o rășină
 Căutet eu până mure
 Ce tot ori de noi la gură
 Ori de frunze ori de seti
 Ori de dor de așteptare
 Nu mure frunze nu mure seti
 Nu mure dor de așteptare
 Dau mure dor de satul meu
 Că nămas tru murele în al
 Mă în dor și mure în vale
 Mă în copul satului
 Și din vale și o floare
 Și o dor olea în un pahar
 Și din dor și murele
 Și din vale murele
 Și din copul satului
 Și din olea din murele
 În pământ copul
 Comuna Pesteana Nr 256
 Tiu

Cucule pomembule 48

Cucule pomembule
 Vara vii, vara te cheie
 Și de murele nu te apuci
 Mă murele ce murele
 Murele murele de fere
 Și bea apă dintr-un pahar
 Căutând coadul în ea
 Murele murele de fere
 Și bea apă dintr-un pahar
 Căutând coadul în ea
 Murele murele de fere

65
 A bea apă dintr-un pahar
 Căutând coadul în ea
 Comuna Pesteana
 Para ocol Vulcan
 Tiu Nr 257

123

Foate verde tu spornac
 Daga m'arbi calu uicuar
 Si' auu peatru cuu o face
 Si' ferco peatru m'adua
 Dae sunt deparat cu ea
 B' ce - ce nu uca se ni dea
 Au erut b' cu o floare
 Si' o vîc ca a tuu mare
 Rade mare se se tina
 Raci tot la neica o se vîc
 O se vîc sa se roage
 Leu si' i' spuu ca m'ini mai plue
 B' mi' caud m'a plaut
 Au rugat o si' n'isout
 Foate verde si' o lalia
 M' euuua o rîmneua
 Sanguis pe mahala
 La rîz limca de ca
 Cum si' a rîs ca de neica
 Caud am erut si' a zis la
 Trîc uicla de spornac
 Fato cu compa pe corp
 La pasaleasca un boiat
 Asta m' i' lueru erut

Commuo. Lasq
 Plasa Danesti

Nº 204

Fine

Fîmga verde de maron
 Am arut un ieugar
 Si' l'am dat la au rotar
 Avram sa mi' faca car
 B' protopul de m'adua
 Leucle de leustoru

67



Lotule de rîmneua
 Si' lito de pelnuta
 Si' dor hai de le bena
 Restei de ghiorci
 Fîmga de oiarca
 Si' hango m'ouoloa de ca
 Eu po' hais m'adua po' cea
 Si' ne cenau dragostea
 De po' deat de po' valcea
 Pana si' o m'ar rîmneua

Commuo. Rîc
 Extremul Rîc
 Plasa Vestiana

Nº 205

Fine

Cuculet

Foate verde de o rîmneua
 Cuculet cu paus sura
 B' tot ori la noi la sura
 Or ti' e foaru on tu seti
 Or ti' e foar de coadul verde
 Nu m' e foame nu m' e seti
 Nu m' e dor de coadul verde
 C' m' e dor de setul meu
 C'au fâsat tu m'adua de
 M'ar u' vale cor o floare
 M'ar u' deat ca tu p'ahon
 Si' una a corpul satulor
 Si' belaua capul
 Si' diu vali m'a lasat
 Si' diu deat si' m'adua
 Si' a diu corpul satulor
 Si' cor si' oles diaculor
 J.

21/4
125
Cuculet cu pană sură
Fumori cauti vara în padure
De m-ai cauto și iarnă
De o lume nu te-ai da

Comuna Suprămeste
Rasa Lăeni

Nr. 207

Fine

Varietate

Soaci verde, fri tufoi
Cum se pleacă mândru noi
La ne uțom amândoi
Nuce în h. pusa și doi capoi
Și colohra la stori
Că n-ai și cu cu dori
Te ne uțom amândoi
La umbra și pe tufoi
Caută cucu flori noi
Și mărșăla și ciorici
Măndra n. bată m. străngă
Ea pe mine
Eu pe ea
Căci uțom și dragostea

Comuna Iurupari
Rasa Scala

Nr. 208

Fine

Auz vâlea cum răsună
Eu cu mândra nu duc băna
Auz cum răsună vâlea
Și mândra mi dău vâlea

60
Taci mândra nu te uțom
Că te poartă nece gâpa
Și poartă chella colă
Răpă după negosii
Nu m. blătina se mure
Căci m. blătina odată
Sau zăcut o vară poartă
Dute nece în calia to
Nu m. regem și poartă
Căci poartă m. cutu nule
Nu distale poartă
Nu m. luat cu floile
Nu m. mărgăritarele
Că te a luat cloda Maie
Și te a pus la palare
Călară lui Tontă
Căci poartă ei dragostea

Comuna Carligei
Rasa Novoclen

Nr. 209

Fine

Auz vâlea cum răsună

Auz vâlea cum răsună
Eu cu mândra nu duc băna
Auz cum răsună vâlea
Și mândra mi dău vâlea
Soaci verde și un tufoi
Răpă după răzoi
Nu m. blătina se mure
Că nu m. luat cu floile
Nu m. mărgăritarele
Și te a luat cloda Maie
Și te a pus la palare
Călară lui Tontă

227
Că-i-a fost al ei diağut

Comuna Holperui
Pasa Bonașcu

Nº 210.

Fine

Cucul și Corbul

I Verde frunză firi co solonpa
Nă frunza din totu

Te ceasta cucul cu corba
Cău să rămăimă în codru

II Cucu are pene verzi
Intă n codru s. m. l. paži

Corbu are pene negre
Intă n codru tu n vede

III Cucule lăntu spăcatu
Te spredit m. o. datu

Spune tu pe. Popa al tau
S. ma spovede s. cu

IV Popa-l meu e cănător
Are pasci cu bristii

S. n. căsori cu cartuseri
Cău te. o. spovedi mori

Comuna Bignia

Pasa Amărădia Novaci

Nº 211

Fine

Luculet cu pară sură

Luculet cu pară sură
Cău cii la noi la sură

Di te. o. focome ori te. o. sete
On lăc dea de cordul verde...

III

Mă m. e. foama m. m. e. sete
Mă m. e. dor de cordul verde

Dei m. e. dor de satul meu
Cău hant tres felt n el

IV

Mă in deal cu un pahar
Mă n. vale cor o. flane

Săta n. corpal. satului
S. lelecuia corpalui

V

Săta deul s. m. i. m. i. t. a. t.
Să diu vale m. i. a. s. a. t.

S. diu corpal. satului
S. i. a. s. a. d. u. s. d. i. a. c. u. l. i. n.

Comuna Dobesti

Pasa Iasenii

Nº 213

Fine

Lele verde lobolă

Lele verde lobolă
Uno. n. e. c. a. s. e. m. b. a. t. o.

S. m. b. a. t. o., D. m. i. n. e. c. a.
Cău m. a. g. a. s. e. t. i. n. g. u. e. t.

Cău m. a. g. a. s. e. t. i. n. g. u. e. t.
Cău m. a. g. a. s. e. t. i. n. g. u. e. t.

Cău m. a. g. a. s. e. t. i. n. g. u. e. t.
Cău m. a. g. a. s. e. t. i. n. g. u. e. t.

Cău m. a. g. a. s. e. t. i. n. g. u. e. t.
Cău m. a. g. a. s. e. t. i. n. g. u. e. t.

3/r 129

În quã arăta-mă
Tată pîciorul în sat
Mama o la tã măiat
Și barbatul meu soldat
Eu acasă singura
Și-mă-n hăte stange-mă
În quã sarut-o-mă
Lel, lel și cîr lel.

Doag me mult și-xi pîc
Doag me mult și-xi pîc
Că calul negru sub mine
Și cu plîncă de cioclu-nă
Pînă de rachin de pîncă
Of nîu Dracma mîi madauit
Că tracc tot amînă
Că un pîncel la desagi fișt
Că plîncă de vîl tîrîit
Tot mîncăind o fîcîncăuol
Toare verde de tîc mîslu
Și cu mîndra fîncă mînc
Pîncăuol o tînd bînc
Lel, lel și cîr lel

Toare verde bob magheaz

Toare verde bob magheaz
Mă iutaba mîndrăle aji
De ces galbini o mînc pas
Toare cu tîc pîc pîc mînc
Tot mînc cu tîc cu nînc
Că mîc pîc pîc pîc
Euler mînc pîc cîc nînc
Dîm mînc cîc dîm
Și cîc mînc tot uce
Că pîc altul de mînc
Mînc mînc la cîc
La cîc la cîc
De cîc mînc mînc

70.

Scapți amantule n'am avut
Și acum h-am dîndut
Scapți amantule scapți sînt
Că scapți nînc scapți
Lel verde mînc
Dacă mînc cîc pînc
Cîc pînc mînc și cîc pînc
Mînc Dîm pînc
Scapți mînc pînc
Și cîc mînc mînc
Scapți mînc mînc
Că cîc mînc mînc
Că cîc mînc mînc

Tutur vîc în lege fînc

Lel, lel și cîr lel
Cîc și cîc mînc pînc
Lel pînc mînc
Și scapți mînc
Și cîc mînc mînc
Că cîc pînc mînc
Că cîc pînc mînc
Că cîc pînc mînc
Că cîc pînc mînc
Că cîc pînc mînc
Că cîc pînc mînc

Toare verde d'o laptucă

Toare verde d'o laptucă
Mînc mînc dîc la cîc
Mînc mînc mînc
Toate pînc mînc
Mînc pînc mînc
Și cîc pînc mînc
Dîm mînc mînc
Că cîc pînc mînc
Că cîc pînc mînc
Că cîc pînc mînc

Lele verde matosta!

Sole verde maiestată
Ce mi-e mie drag mi-e drag
Oft. bătăi omagii pe piept alb
Vaporis mai cule de zăe
Le mai voad stăpân pe pat
Ce sarbu pe zăgar aont
Le mai oad stăpân pe tofă
Ca sarbu-l pe labucula
Le mi oad stăpân pe bătă
Ca sarbu-l pe ooză cecule
Cand o secati pînă în prata
M-o cunde de amurita
Cau pe miu cau pe con fe
Cand et micu a străgeu în bătă

Tram verde bol năut

66
 Spate verde bob scut
 Spate puii mi ai dăruit
 Cât am fost calb tot
 Tu de tîrziu mi ai soprit
 Tu soprit iuimii tu mîine
 Tu tot gîndindu te tînu
 Mă rădăci în mîna tu mîine
 Mă cînt bolit de neîmîine
 Cîntîndu ce a rădăci
 Si co. s'a fîpt s'a auz
 Si s'a trouge eol le am
 Tu de tînu tu mîna la
 Cîntu un face cîntu pîpu
 Imparut cu mîine tîntu
 Tu m'află lumina tîntu
 Si se tîngu a judecîtu
 Judecîtu c' fîcîtu
 Tu m'a u tîntu mîna tîntu
 Si du mîna la tîntu tîntu
 Tîntu de apo dîu tîntu
 Tîntu tîntu la tîntu tîntu

Soare aerole tre boboci

Saco verde tu baloi
 tu mai stu s nu mai pocin
 Ingreuot catul d darlo g
 Tu mai pocin s nu mai stu
 tot laqwor mura de pau
 Soac verde de b seaca
 So mai duc la fura u fara
 Catu flicar la fura u fara
 Multu minoale de miorara
 L omora munda mea
 tu m m ficut de qista
 Coda oi jice tu masla
 tu oia s s ligat de miu
 Pa donu mas cu pacu
 tu ma lara obagata

Tru smicele 15

S'air verde tes smicele
 Intin in lănce la mule
 Lucea plină de viorle
 Tute le-n cur de mule
 Pe stăru ce face cu ele
 Wo-fo fac mocaî saele
 S'achel armă saru u ele
 So so culig iorele
 So m te fas chite cele
 tu So le clau mercurile mule
 Cui chite mai aluna
 Infurcanta cu montasa
 So deni mercuru i naci fura
 Cui i chite vestija
 So deni mercuru miori usata
 Iu, vai, vai la moca n' crouf
 S'ei coaste din precept a t' fura
 S'ei celabile de o rorie
 S'ei le duci asar plingand
 S'ei te stăpita sustinand

H^o 233

Si vai spus ca te am iubit

Si vai verde d'un spanac

Se storda core mi o drag
 Treaba n'au s. cal. un fra
 Tanc la murele n'au puzg
 So gosi u larta lura
 Cu cuscature n'au marea
 Cu ochi la cuscatura
 Cu furi legat uae
 Murele dupa amant
 Murele l'au n'au legat
 Nebut s. nomaucot
 Lunde lade cu pironul
 So ei a po cu luncul
 La fure o zom de pame
 La murele d'au cu murele
 So mi lura de d'au de ture

Toae verde d'un naut

Toae verde d'un naut
 Picas pe d'au sa n'au plus
 Si d'au murele stau la raiol
 Se uia cu d'au l'au
 Nu sunt l'au sa i murele
 Si sunt l'au de d'au
 De unde l'au au murele d'au

Toae verde tru lami

Toae verde tru lami
 Caculet de unde vi?
 De la olt de fete l'au
 Din ale pacure puste
 Dan acum uia l'au?
 So pacure la l'au
 Cu murele uia l'au de d'au

H^o

Si uia pe sub c'pasi
 Oa o d'au l'au de d'au
 Si murele l'au de d'au

Uia de l'au vai de fete

Uia de l'au vai de fete
 D'au de oia l'au de d'au
 Cu murele l'au de d'au
 Nu murele l'au de d'au
 Si murele l'au de d'au

Julu te lega te fageu

Julu te lega te fageu
 Cu u l'au de d'au
 Si murele l'au de d'au
 La murele l'au de d'au
 Ture de d'au de d'au
 So l'au de d'au de d'au
 So murele l'au de d'au

Canta cocartia u vie

Toae verde d'ale
 Canta cocartia u vie
 Cu murele l'au de d'au
 Cu l'au de d'au de d'au
 Cu l'au de d'au de d'au
 Si d'au de d'au de d'au
 Si d'au de d'au de d'au

De am avut de n'au avut

Toae verde l'au naut
 De am avut de n'au avut
 Cu l'au de d'au de d'au
 Si am avut de n'au avut

235

Dormi-i putea mărta

Creata mărta cu sita
Dor mîi putea mărta
Că-i răsine oas de mine
Le iubănesc laugă tuc
Dragăle mele de fete
Cău noiea cel puit
Si mîi doare uimă
Că mîi le prei mărta

Marta-le khololna

Marta-le khololna
Nu vedeo fată băbăna
Că s' dăcu s' dăsurat
Si tu n' te ar mîritat
Că au verot pînă mîia sate
Wau vozut o aie, cascade
Că au umblot pe oie mîia
Wau vozut o aie urăte.

Zice lumeei că ferice

Toae verole de tru spire
Zice lumeei că ferice
De omul cu liburnice
Dău n' o n'ie, un ferice
Că el multă gîz duce
Mult o duc, mult o are
Le mîia cum s' se s' cuie
Pau la tucăle n' verle
E pu mîia bate o oloime
Dău n' o n'ie, un s'unt urăte
Sunt frumos al mîia

Nesca la Bucuresti plaoe
Cău te areu sus pe o cruce
Nesca la Bucuresti plaoe

35. BIBLIOTECA de Folclor

Cu chiea repipăuote
Cu burlăta acuplăta
Un la fira de h-o apul
Că aie din d'hoie.

Comuna Pîsconi

Nº 215
Fina

Fruga verde fîi ca macul
Se mîie mîi mîia burlăta
Că mîi s'unt lumee de d'hoie
Si n' o verole s' o aie
Cum la mîia de fîi burlăta
S'unt la cale o luma

Mîi atuei cu oie burlăta
Fruga verde pînă rotat
S'unt un burlăta burlăta
De umblot mîia pînă sate
S'unt tot repărat
Ei n' pînă mîia s' o cîie
Ei n' pînă cîie de pînă
Ei n' arate burlăta cîie
Ei n' pînă cîie de sate
Ei n' de pînă pînă casa
Ei n' pînă burlăta de pînă
Ei n' palma mîi cîie
Si zice n' mîi cîie.

Comuna Porinari

Rasa Pîsconi

Nº 217

Fina

5/8 137

Dunga verde de mălure
 Căsculeț cu pauci sura
 Ce tot călăha ori la sura
 Ori la foame ori tu sete
 Ori la dor de copilul verde
 Nu mi-e foame nu mi-e sete
 Nu mi-e dor de copilul verde
 Dar mi-e dor de satul meu
 Ce din el oacăria pleacă
 Trei mândruți am lăsat
 Alții în deal și alți în vale
 Mă în capul satului
 Și în jur mării a dracului
 Ce la din deal ca un păhar
 Ce la din vale ca o floare
 A din capul satului
 E pământul capului

Comuna Carbești

Nr. 218

Fare

Răpăta stăpân roșu
 Mă nău blestăna și nău
 Ce n'am pe nău nău cu dor
 Ce nău nău de ce nău
 Aug. cum nău nău valea
 Mă nău nău nău nău
 Aug. valea valea cum nău nău
 Ce nău nău nău nău nău
 În grădina cu nău nău
 Său nău nău nău nău
 În grădina cu nău nău
 Său nău nău nău nău
 În grădina cu nău nău
 Său nău nău nău nău
 În grădina cu nău nău
 Său nău nău nău nău

43

44

Foc verde albul
 Mă nău nău cu florile
 Mă nău nău nău
 Ce la nău nău tata Maria
 Ce la nău nău la palare
 Pălăria lui Tănău
 Ce nău nău nău nău
 Pălăria de nău nău
 De nău nău nău nău

Comuna Pădureni
Pasa Contiu

Nr. 219

Fare

Căsculeț cu pauci sura

Căsculeț cu pauci sura
 Ce tot călăha ori la sura
 Ori la foame ori tu sete
 Ori la dor de copilul verde

Nu mi-e foame nu mi-e sete
 Mă nău nău de copilul verde
 Ce nău nău de satul meu
 Oam lăsat trei mândruți el

Mă nău nău ca o floare
 Alți în deal ca un păhar
 Alți în capul satului
 E belăna capului

Ce din vale mi-a lăsat
 Ce din deal și nău nău
 Ce din capul satului
 De nău nău de dracului

Comuna Pădureni

Nr. 220

Fare

139

Muză vreau de buze
 Ne jula de pe saze
 Nu ma lăstăria de nor
 Iuză valia cum vasaia
 Eu cu maudra nu duc bura
 Iuză cum rugă valia
 Si maudra nu duc calia
 Nu trau sapot cu flonle
 Nu margaritarele
 To la lăpt tot Maria
 To la pus la palare
 Palare la lăpt
 De la fat alor dragut
 In gata la salina
 Solo maudra salina
 Nu suspina de nu cu bura
 O suspina pentru mine
 Clau trau amara de bura
 In gata la vârlă
 Solo i maudra adormit
 To vârlă cum vasaia valia
 Si maudra nu duc calia
 To vârlă cum vasaia
 Eu cu maudra nu duc bura
 De ar se duamul prin padure
 Mas duc cu maudra u lume
 Dupa popi sa ne cumur
 Dar nu duamul prin ora
 Si maudra de savas
 Doi maudra de maudra
 Doi cu bastonule
 Pentru ochi ca musle
 Pentru padurea toata
 Pentru ochi ca mura crapit
 To vârlă cum vasaia valia
 Si maudra nu duc calia
 To vârlă cum vasaia
 Eu cu maudra nu duc bura

75

Comuna Postolova de sus
 Pasa Postolova

No 222

Fina

Toare vreau maroie
 Si ple maudra de la tuc
 Nu maudra cum maudra
 Nu maudra bura
 La dă mări de pe la mări
 Tu le duc cu un vârlă
 Si vârlă bura pailit
 Tu le duc cu un bura
 Eu vârlă plus de o
 Doi i vârlă o lume
 Ma gârlă pe camp mări
 Doi i vârlă mări
 Ma gârlă mări u pailit
 La mări mări la mări
 La do i taraua mări o parte
 La vârlă vârlă mări
 Si maudra de mări
 La vârlă vârlă mări

Comuna Pădurea Bora

Pasa Pădurea de sus

No 223

Fina

Caudet m'as mené / ce po' l'honneur
 Le iei d'oul m'as leu la hore
 Le m' l'engignest l'ue
 Caud m'as mené p' m'ne
 Caud l'ue l'ue amouable l'ue
 Le m' l'oulet m'as patat l'ue
 M'as m'as c'el'ouan c'ou
 C'ou cap' p' p' p' l'ue m'as
 C'ou p' l'ou l'ue l'ue l'ue
 C'ou d'ou l'ue l'ue l'ue
 Le l'ue l'ue l'ue l'ue l'ue
 Le l'ue l'ue l'ue l'ue l'ue
 Le l'ue l'ue l'ue l'ue l'ue

159

Într-o vîdă cîntărească |||

Într-o vîdă de cîntărească
 Au plecat din ai dăcăsă
 S-au ocait la vîrăstă
 S-au găsesc a cîntărească
 Măltăra s' fîrnată
 Ca s' pui cîntărească
 Cîntărească la dîmă
 Să iubească rîu s' bîmă
 Între vîdă mîrăciune
 Măndre nîmă tu ai de jîle
 S' cîntă mîră ucloră cu tîne
 S' tîne ai s' fîrnată
 S' tîne ai cîntă mîrăciune
 S' ai accu de pîră tîne
 Nîmă mîră pîră mîrăciune
 Nîmă mîră ai de dîmă mîrăciune
 O s' mîrăciune de la vîrăciune
 Mîrăciune o s' fîrnată
 S' ai cîntărească
 S' ai cîntărească cu tîne
 S' ai cîntărească pîră
 S' ai cîntărească cu dîmă

Comuna Postolacu

Nr. 257
 Juc

85



III. NOTE ȘI DISCUȚII

APOLOGIA DRACULUI

MARIN MARIAN-BĂLAȘA

The Devil's Apology

This is a pleading for the (re)acceptance of the term *drac* (devil) into the current discursive language/parlance of Romanians, a term that for almost two centuries has been subjected to censure, substitution, marginalization, persecution, annihilation. Arguments coming from good sense and common parlance, as well as from history, philosophy, psycholinguistics, iconography, and pornography, are briefly presented – all in order to demonstrate the (mental/psychological) usefulness and efficiency of this noun, which is a real (mental and emotional) archetype of the Romanian traditional identity. The problem of the non-idiomatic borrowing and insertion into the current parlance of easy-going/cheap americanisms is also tackled.

Keywords: *devil/devils (ro.drac/draci), cursing, imprecation, psycholinguistics, psychoanalysis, religious iconography, Romanian language, Romanian identity.*

Cuvinte cheie: *drac, blestem/blestemare, imprecăție, psiholingvistică, psihanaliză, iconografie religioasă, limba română, identitate românească.*

În 1914, T. Pamfile publica volumul *Diavolul, învrăjbitor al lumii*¹. Iar de-atunci până astăzi oricine va mai fi scris ceva despre românescul drac a scris numai și numai „diavol”. Cel puțin în titlu, altminteri în text revenind la onestitatea de-a respecta neoașenia, adică autenticitatea rostirii vernaculare. Monografiile tematice dintre care unele chiar dețineau volum și acoperiri geoculturale ample, toate purtau pe frontispiciu termenul pudic și oarecum oficial de diavol, pe tot parcursul interiorului de pagini termenul acesta (surpriză) apărând rar, ca variație sinonimică, în schimb (sau în realitate) fiind vorba, aproape exclusiv, despre drac. Ce Dumnezeu e cu oamenii ăștia, mai exact cu cultura română academică și didactică (e firesc să te-ntrebi), de se referă la drac, însă îl apelează diavol? Deloc nefiind cazul să-ți pui întrebarea doar cu privire la autori faimoși, „întâmplător” printre cei mai decenti dintre reprezentanții folcloristicii naționale. Căci știm toți, această inconsecvență ori șiretenie a

¹ Tudor Pamfile, *Diavolul Învrăjbitor al Lumii – după credințele poporului român*, București: Librăriile Socec & Comp., Pavel Suru, C. Sfetea. Leipzig: Otto Harrassowitz, București: Librăriile Socec & Comp., Pavel Suru, C. Sfetea; Viena: Gerold & Comp. Politețea menționării editurilor momentului originar ar putea deveni dispensabilă, azi, când cartea cu pricina a fost retipărită după 1989 nu o dată. Totuși, dat fiind că tot mai mulți tineri studenți, cercetători și profesori evocă volumul ori conținutul multor cărți vechi ca și cum ar fi recente sau actuale, anul (reprezentând totuși un fond informațional și interpretativ propriu finelor de secol 19) și cu deosebire anul princeps/originar, rămâne un reper foarte important epistemic.

caracterizat aproape tot scrisul etnologic autohton (de dinaintea, dintre și chiar după mai toți autorii)².

Rezum: până în epoca comunistă și imediat după 1989 era acceptabil și onorabil să pomenști termenul Dumnezeu, dar parcă era indecent, incult sau imoral să folosești termenul drac. Poate că așa ar putea fi pentru domeniul disciplinelor elementar-didactice și pedagogice. Însă pentru disciplinele etnologice, sociologice și antropologice lucrul acesta e irațional/ilogic (aici fiind vorba de inadecvare), ba chiar lipsit de etică (în sensul acesta referindu-ne la ipocrizie, deoarece încalcă principiul respectării omului real, al limbii vorbite cotidian, al mentalității și emotivității populare expuse curent). Punctuală, insistând aici doar pe termenul drac, pledoaria de față e totuși una de principiu, efectuându-se pe motivul bogăției și autenticității psiholingvistic-fonologice, adică al nevoilor naturale legate de memorie, afect, emoție, înțelegere și eficiență empiric-neuronală prin intermediul termenilor tradiționali. Bogăție și autenticitate reprezentatională și expresivă care merită nu îngrădite și „purificate” unilateral, paternalist-autoritarist, prejudiciativ, ci din contră.

AȘADAR. Despre „diavol” românul majoritar pomeneste, poate, doar în biserică și sub supravegherea clericilor, a podiumurilor publice sau a catedrei, acasă și pe stradă vorbind doar de drac. Și-o face nu fiindcă-i mitocan sau analfabet, indisciplinat și preaslobod la gură, ci fiindcă are nevoie de vocabula asta. Cu scuze riguroase, repet: fiindcă *are nevoie!* Sigur c-ar fi prea mult a afirma că „nu poate trăi fără”. (Ține de tradiția istorică a omului să îndure orice frustrare, să-și suprimă lăuntru, să renunțe aproape la totul/orice – de dragul supraviețuirii sau al vreunor avantaje ținând de prestigiu sau parveniri). Însă există fără de număr utilități non-vitale, cute ale complexităților sau dramatismelor psihologice, despre acestea din urmă meritând a se vorbi mult mai atent.

Drăcuirea (gen, numitor comun și chiar denominativ, egalizând cu genericul „înjurătură”) pare să dispară astăzi, cel puțin absentând din locuțiunea multora. În trecut însă, era extrem de frecventă în comunitățile ortodoxe. Eradicare eclesiastică? Școlăresc-pedagogică? Poate. Între colegi și prieteni, orice aducând a blestem și a formulă autoritară se rezumă astăzi la apostrofări și amenințări pornografice, actualitatea eliminând metafizicul și religiosul, lăsând un material „vid de putere” care favorizează acest pornografic acaparator, agresiv.

DRACUL ISTORIC. Grecii și romanii antici nu aveau niciun „diavol”. Universul mitologic deținea o fenomenologie în care elementele și stihiiile naturii, ca și caracterele psihice ale vieții, aveau câte-un zeu/zeiță, semizee, spirite și alte ajutoare fantastice; iar fiecare templu, comunitate sau ins își dedica credința majoră și riturile unuia/altuia, unora/altora dintre aceștia. Iar eroii aveau dacă nu chiar o rudă divină, un protector zeiesc direct. Daimonul de care vor fi vorbit înțelepți ca

² Pentru publicarea propriei lucrări *Ochiul dracului și-al lui Dumnezeu (mentalități economice tradiționale)*, București: Editura Muzicală, 2021, argumentele pentru existența termenului drac în titlu nu doar că n-au impresionat și înmuiat fixațiile mentale ale unor manageri de editură, dar au fost urmate și de refuzul publicării cărții prin întreruperea dialogului (vezi și nota 8).

Socrate era un „glas”, temperament personal sau spirit intim/lăuntric ce oarecum ghida destinal. Grecii și romanii nu aveau nicio divinitate dedicată Adevărului, Binelui sau Frumosului; categoriile divine erau anti-filozofice, psihei atototputernice și eterne cât se poate de prozaice și pragmatice, omeneste, arbitrare, capricioase și subiective; iar religia populară și cultura de masă adorați zei, semizeii, eroi și oameni plini de toate păcatele, vicleniile, nedreptățile, crimele. Oricum nu exista un „rău” absolut sau exclusiv, întruchipat atât de fără echivoc precum Satan (pentru mentalul iudeo creștin și ulterior pentru cel musulman).

Pentru europeni, formele diabolicului sunt acelea diforme, informe chiar, de antropomorfism monstruos, funest sau măcar grotesc, asta tocmai pentru a-i sublinia sub-formatul trans-antropologic (antropomorfismul perfect/ideal fiind rezervat lui Dumnezeu, trinității, sfinților). Cu mai multă libertate imaginativă, zeii orientului sunt totdeauna hibrizi, chiar și zoomorfi, din avataruri mixte, tocmai pentru a le susține/substanția superioritatea față de antropos, pentru orientali omul fiind simplist și redus, inferior inclusiv formal și ființial respectivelor divinități. Așadar, diavolul e mai degrabă animalic, „înger (de)căzut”, tocmai fiindcă e mai aproape de felul de-a fi și a ființa al omului, și tocmai fiindcă omul se mai apropie de negativitatea, rebeliunea și dialectica negării („învălbăcirea”, „vrăjmășia”) care-l caracterizează pe diavol. Iată, și eu folosesc cuvântul diavol, dar nicidecum din intenția substituirii, ci doar de dragul variației sinonimice, a formalei/decorativei „îmbogățiri” de vocabular. Cu alte cuvinte nu e deloc „rău” cuvântul diavol, problema serioasă fiind că, pentru români, mult mai idiomatice, îmbibat emoțional (respectiv psiholingvistic), cu rădăcini originar-/emoțional-profunde, este termenul drac. Cea mai solidă dovadă: între vorbitorii de limbă română nu apare nicio înjurătură de tip „du-te diavolului!”

DRACUL FILOZOFIC. Secțiune în care ar trebui să rezum mult din prolificul C. Noica, al cărui *Cuvânt împreună despre rostirea românească* lansa un excelent (irezumabil, meritând reproducere) Discurs despre Nefărtate³. Dacă atât Kant cât și Hegel sugerează teologilor capacitatea de a traduce Ființa (obiectul metafizicii) drept Dumnezeu, pentru Satan/Drac/Diavol doar Heidegger poate sugera cea mai mare apropiere în paginile în care vorbește despre Nimic. În *Ce este metafizica* (1929)⁴, referirile sale la „Nimic” revelă consistent ideea posibilității de egalizare/identificare a antropomorfizării Nimicului cu Dracul vorbirii românești. (Asta cu atât mai mult cu cât, repet, inclusiv un Kant și Hegel ar fi admis asocierea/confundarea dintre Ființa ca termen filozofic și Dumnezeul religiei, nici Heidegger ne-refuzând ferm lucrul acesta, detaliu pentru care echivalența cealaltă se impune cu egală îndreptățire principială.) Ca „funcție” ambiguă, imprecizabilă

³ Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, 1987, București, Editura Eminescu, p. 151–153. Vezi și continuările *Împelișatul* (p. 154–56) și *Dracul gol și demonia lui Goethe* (p. 157–160).

⁴ Vezi vol. Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988, textul împricinat, *Ce este metafizica*, aflându-se în primă traducere și publicare românească pe p. 15–52.

sau neclară, volubilă și volatilă, Dracul delimitat de filozofie nu face/acționează nimic; el doar ispitind, punând în chestiune, oferind opțiuni. În urma marelui german și Mircea Vulcănescu și Ernest Bernea vor fi vorbit despre „locul nimicului” (vorba lui Heidegger: „Nimicului îi este proprie nimicnicirea”); iar Anton Dumitriu îl va numi, tot pe filiera metafizicii, chiar pe numele lui: „drac”. Evocarea dracului egalizează cu evocarea totalității negativiste și nihiliste din viață și cosmos, o cosmizare a răului, hidosului/odiosului și impulsivului, talerul opus al balanței pe care, de regulă, sau de (bună)cuviință, lucește admirabil doar Binele, Frumosul, Dreptatea, Adevărul, Dumnezeu. În calitate de Fătat al lui Dumnezeu, de copărtaș la Creație și la multe alte referențe și referințe privind lumea, omul și moralitatea, Dracul îl contrazice creativ și dialectic pe D-zeu, D-zeu nu e afectat de negațiile/negativitatea demoniului, doar dracul, inegal cu sine și cu orice altceva, agitându-se fără efect ori succes consistent împrejurul Ființei sau a lui Dumnezeu. Pe un scurt maximal: filozofia justifică, des-compromite, consfințește conceptul numit popular Drac.

DRACUL REPREZENTAȚIONAL ȘI MENTALITAR. De pe pereții tuturor bisericilor ortodoxe și greco-catolice dracii își afirmă prezența și opera nu doar în timpul biblic, ci-n orice timp și spațiu⁵. Îl vedem nu doar în râul și limba de foc ce se varsă în gura de Leviathan sau Behemot a Iadului, nici doar în jurul apocaliptic al prinderii, călăririi, chinurii și conducerii sadice spre infern a variilor forme de păcătoși patentati, ci și în acțiuni particulare. De tipul reprezentării de până-n secolul al XIX-lea a Sfintei Marina, cea care distruge tot câte-un drăcușor prin percutarea-n cap cu ciocanul toacei, sau ca-n rara frescă recent decapată din Biserica Evanghelică (ex-catolică) din Mălâncrav, în care nu mai puțin de 3 drăcușori desăvârșesc ori batjocoresc sinuciderea lui Iuda⁶. Iconografia nu e doar decor repovestind fabule sau mentalități trecute, ci persistențe demult arhetipale, reprezentări prin care subconștientul comunitar/colectiv e gata oricând, în ciuda oricărei culturi moderniste, să arunce-n lumina conștiinței vii și a vocabularului activ termenii (oricât de uitați/reprimați), reprezentarea și probabilitatea sau chiar credința în realitatea diavolului spus pe româna arhetipală *drac*. O altă dovadă fiind exorcismele, încă practicate de către unii clerici, care clerici în rând cu mirenii constată prezența indubitabilă a diabolicului drac în trup uman contemporan. Oricât de avansată și pur științifică ar fi azi identificarea îndrăcirii drept boală mintală, pare-se că aceasta din urmă ar fi o alternativă încă prea

⁵ Vezi Ștefana Pop-Curșeu, Ioan Pop-Curșeu, *Iconografia vrăjitoriei în arta religioasă românească. Eseu de antropologie vizuală*, Cluj-Napoca, Ed. Eikon, 2020 – veritabilă monografie a ipostazierilor eclesiale concentrată pe reprezentările explicite ale dracilor conducând, torturând, cărând sau călărind oameni spre flama iadului.

⁶ Dacă tot am menționat originea catolică a frescei, e de reținut că dacă iconografia catolică picturală va marginaliza și evita reprezentarea dracului-diavol, „opera” indicării permanenței demoniului va fi preluată și susținută (egal ghiduș și demonstrativ) de către sculptori. În frize de basorelief și în gargui, meșterii pietrari își dau frâu liber ipostazierii grotescului și demoniului polimorf.

recentă, puiandă așadar, încă neadâncită afectiv-cognitiv, pentru ca diferența arhaică sau originară proprie necuratului drac să fie exclusă ori anulată. În versiunea sa românească, subconștientul mentalului omenesc este oricând gata să extragă din fondul său refulat nu numai filologicul termen *drac*, ci mai ales consistent-psiholingvistica vocalizare/pronunțare/clamare sonoră (drept adevăr) a substantivului drac.



Foto 1, 2. Biserica Mănăstirii Văratec (Suceava), Biserica Evanghelică din Mălâncrav (Sibiu), sursă proprie.

DRACUL PSIHANALITIC. Chiar înainte de a fi un operator dialectic, dracul este foarte intim umanului, este termen și instrument psihologic. Un operator defulant, operator nevrotic, compulsiv și destresant, detensionant și echilibrant. „La dracu” se aruncă nervii, aprehensiunea, anxietatea, agresivitatea, supărarea, frustrările, erorile, ratarea, nenorocirea. Gândul la D-zeu alină și înalță, dar stresul momentului nu poate fi atribuit/acordat acestuia; dracului însă, da. Dracul e groapa de gunoi (întâmplător, pe română avem recipientul și spațiul numit ghenă, care aduce a sinonimul iad), dracul este haznaua în care poți azvârli orice scârboșenie din tine, în care te poți ușura de senzații și sentimente negative, de agresivitate. De fapt, chiar în numele teoretizărilor „analizei abisale” a lui C.G. Jung am spus deja că dracul s-a cristalizat și fixat (de secole) în „inconștientul colectiv” al românilor drept real arhetip. Arhetip al sensibilității, reprezentării, imaginarului și imaginației curente, al reflexivității nu doar raționale ci inclusiv neurovegetative a românilor.

DRACUL PSIHOLINGVISTIC. Eliminat de către filologie, substituirea dracului reprezintă, din păcate, un atentat la psiholingvistic. Căci termenul e unul

de forță. Cuvânt de impact psihic masiv – cauză nedeclarată însă poate prima pentru care va fi și fost ostracizat. Concentrat maxim de imprecizie, prea tare e accentul ce cade (ca un pumn, paloș, bătă) peste capul celui căruia i se adresează, prea multă putere și superioritate deține cel care-l rostește de parcă-l exclamă, proclamă, întronizează, absolutizează. Menit să te cutremure, cel puțin te intimidează.

Nu există religie și religiozitate, după cum nu există nici creier uman și sensibilitate fără +/-, bine/rău, adevăr/fals, Dumnezeu/drac. Prezența aproape perenă a cuvântului drac/dracul, ce dracu/la dracu în vorbirea românească autentică ține de un adevăr și tip psihic, sau mai exact de o adecvare conceptual-lingvistică care operează drept necesitate și eficacitate psihică. Excluderea sa este cognitiv și psihic dezechilibrantă, lăsând un gol pe care omeneasca sensibilitate (fragilitate, emotivitate, irascibilitate, reprezentativitate imprecisivă etc.) va trebui să-l înlocuiască cu altceva. Cu ce? Cu un neologism? Probabil că da, iar în acest sens fack-ul anglo-american e demult gata-pregătit. Însă despre *fuck* (pe care-l voi româniza drept fak), e de revenit un pic mai încolo. Pentru moment e mai important să se rețină: exilarea unor elemente de intimitate sufletească (cum e drăcuirea), epurarea de complexități neuropsihice (idem), cenzurarea unor operatori mentali, cognitivi, referențiali și emoționali, nervoși și volitivi sau tensivi, totodată instrumentali și operaționali cu eficacitate (am numit aici domenii și câmpuri de acțiune ale Ideii sau conceptului de drac, ca și ale terminologiei și imprecării draconice), toate astea constituie operații contraproductive, frustrante, demne de abandonat.

DRACUL GOL (ALIAS PORNOGRAFIC). Toate bisericuțele românești, cele pe care le admirăm pentru inocența, modestia și frumusețea lor de bijuterie, aveau până în secolul 19 chiar pe peretele de intrare ori tindă scena dracilor goi, pictați în toată nerușinarea lor anatomică și denumiți scriptic cu singurul nume cunoscut și meritat (cel de drac). Și nici măcar nuditatea atâtor femei pe care dracii le regulează în fel și chip nu scandalizau norodul, etica adâncă a omului nelăsându-se nici măcar azi, darmitate ieri-alaltăieri, afectată de grafia vorbelor și închipuirea din chipuri⁷. La fel ca sexul, dracul era o prezență reală, cotidiană (nicidecum mitologică sau primitiv-antică), iată de ce obrocul comunicațional pus peste drac și/sau sex e o mărunță catastrofă psihoistorică regretabilă, cu efect nociv asupra echilibrului psihic, un abuz asupra a ceva ce azi se numește terapie psiholingvistică (exprimare și purgare afectivă și neurovegetativă).

În ceea ce se numește *porn studies*, în studiul terminologiei extazului sexual (atât spontan popular, cât și exprimat artistic) se evidențiază întotdeauna cuvântul *fuck*. El nu exprimă direct numai actul sexual, ci la fel ca-n română futu-i sau futu-ți, exprimă și virilitatea agresivă, adrenalina compulsivă, distrugerea/nimicirea. Interesant, engleza nu asociază sexului și cuvântul drac (substituit de fuck?), în schimb asociază fără rezervă cuvântul Dumnezeu (God sau Gosh). Față de

⁷ Vezi iarăși darnica iconografie prezentă în vol. soților Pop-Curșeu (cf. supra).

română, care are un termen atât de lung/plurisilabic pentru divinitate, avantajul e monosilabismul acestui god sau gosh, interșanjabilitatea draconicului fuck cu extaziacul god nefiind bizară, evitată. Fakul (de-acum, popular pentru orice ureche română, cuvântul merită românizat conform fireștii fonetici autohtone!), conduce la cerul lui God așa cum Fârtatul divin îți vorbește alături de Nefârtatul drac, fac tandem nu doar cosmocrator ci și etic și socio-uman, se luptă-mpreună pentru sufletul tău.

REVENIRE CU ROL DE EXTENSIE ȘI REZUMAT CONCLUZIV. Unii compatrioți ne sugerează c-ar fi mai interesant să ne închinăm „moșului” Zalmoxis (ba poate și să ne zicem „daci liberi”, autoservindu-ne cu pașaport, buletin sau carte de identitate de excentrică nomenclatură). Colegul Cristian Istrătescu-Târgoviște ar vrea ca românii să revină la zoroastrism, mitraism sau măcar la maniheism precreștin, din moment ce argumentează cu aleasă și neobosită arguție, pe tomuri-fluviu, despre respectivele origini sau fundamente ale folclorului românesc. Mai degrabă pe urma comparatistului Ion Taloș ar putea veni un june admirator/jună admiratoare recomandând să ne-nchinăm la Împăratul Traian; căci după ce ni se dovedește atât de peremptoriu persistența mitemului și arhetipului trăianic în conștiința romanicilor români (inclusiv actuali), mai-mai c-aș semna și eu personal o petiție pentru ca BOR să-l insinueze pe Bădița Traian drept sfânt de calendar creștin. Plus instituirea unei Zile Naționale specifice, cu liber de orice muncă și plină de chef subvenționat. Mai ales că inclusiv legiunile de pasionați într-ale panteoanelor și mitologiilor (tot mai mulți tineri în siajul lui R. Vulcănescu, I. Ghinoiu, A. Olteanu) ar putea sugera tot mai mulți zei și zâne, ursitoare și sfinți, sărbători și zile festive, pentru îmbogățit mentalul și sărbătoreșcul românilor cu prilejuri de ascultat cântece patriotice, dansat în colectiv hore simpliste, băut beri și pălinci, păpat mici și körtöşkolaci, cu sprijin de la primării și partide. Oricum trăim într-o euforie a sacralului și-a divinităților populare, aduse-n carele alegorice ale patriotismului de tarabagii și activiști politici tot mai numeroși, investindu-se țeapăn în aditivi mitologici – numai de ubicuul drac uitând cam toată lumea. Doar că, în paralel cu această viață căreia doar înțelepții îi zic butaforie, teatru sau comedie, Nefârtatul cel hâtru și cinic al țăranului de odinioară hălăduia alături de Fârtatul cel bun și milostiv, amândoi observând, ispitind și cântărind lumea, împreună văzând perenitatea aceluiași Bogat vocal și ipocrit versus Săracul cel etic și milostiv, discriminând cu dreptate între adevăr și drept, fals și strâmb.

Atâta vreme cât limba va rămâne o exprimare sinceră a umanului, așadar a unor repere și trebuințe neuropsihice imediate, vor exista și se vor împrumuta sau inventa expresii ale furiei, anxietății, sperietului și surprinderii, șocului și agresivității spontane. Pentru toate stările, gradele și nuanțele stărilor psihice numite sau sugerate mai sus, vorba iute și tăios-vocativă a dojei, silei, urii, ripostei, blestemului, imprecăției, sudalmei (etc.) va fi pronunțată, răstită sau șoptită, oricum gândită și dedicată, expediată și audibilă. Mai mult decât invocarea, intimidarea și exilarea semenului în genitalele propriei născătoare (care e-n fond o

paradisiacă „întoarcerea la origini”, în cel mai rău caz rușinea unui sex incestuos, însă niciodată o distrugere totală a ființei), evocarea și precizarea „la dracu!” sugerează integrarea într-o durere sau chin infinit, ieșirea din toposul antropic normal și cu acces la bine, urmată instant de strămutarea-n toposul iadului, totuși nicidecum aneantizare reală, nicidecum distrugerea ființială, nimicnicirea desăvârșită a preopinentului. „La dracu” e așadar o trimitere tare, dură, penitentă, metafizică în sensul exmatriculării și exilării alienante pe alt tărâm. O consider de aceea mult mai puternică și eficientă decât orice imprecuație pornografică, iar alungarea sa din psiholingvistica curentă a românului o pagubă.

Biserica Ortodoxă a luptat mult împotriva vocabulei drac. A reușit doar prin consens tacit în cercurile intelectualilor și chiar deloc în popor. În parte a reușit doar Biserica Catolică și cu totul au reușit doar reformații/protestanții și neoprotestanții, dar asta numai fiindcă impunerea interdicției a fost fermă și, pe de altă parte, enoriașii acestor culte și-au asumat personal abandonarea sa în favoarea unei emancipări și demonstrații de superioritate prin contrast și opoziție față de întreaga cultură folclorică vernaculară. Nu intră deloc în interesul și textul de față să vedem care au fost modalitățile de exprimare, defulare și eliberare/catarsis a furiei, disprețului și iertării printre minoritarii non-ortodocși, important rămânând să pricepem că atâta timp cât oamenii reali vor rămâne atașați mentalităților și comportamentelor sătesc-folclorice tradiționale, vocabula drac și înjurătura „ce dracu/la dracu!” rămân psihic operante. Nu cred că lupta împotriva lor are sens și eficiență sanogenă. Și dat fiind că esența și originea lor psihologică rămân aceleași, cred că singurul lucru cu puțină ar fi substituirea. Dar cu ce, mă întreb. Cu fakul american? Personal n-am nimic împotriva americanismelor, nevăzând nicidecum în globalizare (și aceasta de nenumărate grade și nuanțe) un demonism. Problema e însă: să fie oare fakul la fel de puternic, emoțional și energetic, egal de vibrant și eficient pentru subconștientul, iraționalul și emoționalul psihologiei românești? Oare va ajunge românul ușor și repede să zică, precum americanul străzii, oricând și oriunde, legat de absolut orice, fak/faking? Dacă da, se va simți la fel de ușurat și răzbunat, eficient, rezolvat și iertător, așa cum se resimte când poporanul exclamă „la dracu”? Pentru moment, atât eu cât și câțiva înși și înse chestionate mărturisim că sună doar amuzant.

Cum dracu, Doamne iartă-mă, să ajungă? Ce dracu, doamne iartă-mă, să-i ajungă? Uitați-vă, priviți, dar mai degrabă auziți mai atent cum a sunat expresia aceasta țărănească, cum dracu... Doamne iartă-mă! Într-o singură exclamație și expirație s-a invocat Răul, subteranul, spaima, întunericul, deci josul-josurilor și josnicul josnicilor, legând imediat de el Binele suprem, pe Dumnezeu însuși, Superiorul, ascensionalul, adevăratul, preafrumosul. Totodată cerând iertare, așadar anihilând răul, reinstalând armonia, luminosul, pacea. La dracu (trosnit), Doamne iartă-mă (descrescător/domolit) e ca un trăsnet ce străbate orice vertical absolut, imediat efectuând un racurs de cruce. În ea, după verticala ce taie tot și orice vine orizontala care împrăștie și destinde, restabilește serenități. Vocativul vaticinar al

acestei sintagme merita pagini scrise de M. Vulcănescu sau C. Noica, de-ar fi fost ei să-și permită și ducă până la capăt filozofările lor atât de minuțioase cu privire la bogăția subtilă a cuvintelor limbii române vechi, *peizane*. Prin „ce dracu, Doamne iartă-mă!...” legăm într-un singur expir și-ntr-o singură sintagmă două din cele mai opuse concepte, entități. Paradox neparadoxal, cât se poate de firesc, ba chiar logic (ne-/non-paradox) semnificând de fapt contrabalansare și compensare, completitudine. Dracul cel negativist și tulburător de ape, plus Dumnezeu cel neafectat și preamilostiv. În binomul unit avem absolutul adevărat, singurul real și indivizibil, a cărui recunoaștere aduce lumină și pace sufletească. Căci bine e și frumos să crezi și mărturisești că Dumnezeu există; însă a achiesa că și dracul există, iată adevărata, corecta/cinstita cunoaștere. După cum a te crede plin de „spiritualitate”, de „divinitate”, „ființă luminoasă” demnă de supratitlul de „fiu (sau renăscut) al lui Dumnezeu”, nu înseamnă decât iluzie fudulă sau amăgire de sine – atâta timp cât nu te recunoști și drept posibil sediu satanic, virtualitate demonică, împelițare de drac/drăcușori.

Orișicum, așa cum nu există engleză vernaculară fără al său fuck, nici română adevărată, populară, sinceră și spontană, fără termenul drac.

Simbolic, dracul a reprezentat întotdeauna negația ca problematizare și posibilitate, ca transformare, emancipare, revoluționare. În tabla categoriilor filosofice negația și antiteza reprezintă dialectica, devenirea, în vreme ce în simplificările teologice aceste concepte, sub genericul „ispitire” (propunerea de alternative), îl caracterizează și desemnează pe diabolicul drac. Așa cum conștiința, fără alternative, *posibiluri* și negații (dialectice/maieutice) moare, tot așa, fără de vocabulele-supapă pentru energiile refulate și negative, fără instrumentele defulării curative/purgante, psihicul atât de tensionat și contradictoriu al omului o ia razna. Înjurătura este un asemenea instrument terapeutic, în cadrul repertoriilor interacțiunii populare locul fiindu-i unic, potent.

În ultimele decenii e de întâlnit, inclusiv la țară, nu doar la oraș, simplificarea radicală a vocabularului imprecativ, tot mai intensă, expansivă, majoritara și dominantă afirmare și impunere a falocrației, a „invidiei” unisex față de penis, a penocentrismului. Falocentric și falofag se-njura și-n trecut, însă drăcuirea era mult mai populară și mult mai puțin indecentă, țărani permițând-o (de la o vârstă) și copiilor. Azi însă, „(ce) pula mea” aproape că a exclus pe „ce dracu”/„la dracu”, face parte din colocviala amicală a tuturor adolescenților (băieți și fete, fără deosebire), chiar și trimiterea-n genitalul matern devenind dominată de trimiterea-n genitalul masculin. Fapt ce reprezintă... ceva-ceva. Însă dincolo de subtilitatea pe care încă n-o decelăm, care încă ne scapă, avem evident a face cu o sărăcire de spirit de ordin general, absolut chiar. Dracul mai avea grăunte transcendental în el, o câtime de numinos, așadar încă ținând/atârând de sacral. Ca „întoarcere la origini” chiar și indicarea sexului matern încă mai viza ceva transindividual, abisal, psihanalitic, deci tot transcendent. Însă falocentrismul narcisic și egolatric denotă adevăratul ateism, întronizarea particularului mărunț și a eului comun, banal, pur mamiferic. Iar dacă în ultimul deceniu tot a început să-i frece pe mulți dintre colegii

intelectuali grija conservării și reactivării tradițiilor originare/autentice și a patrimoniului imaterial, poate își asumă cineva și conștiința autenticității omenești în integralitatea sa, militând pentru recuperarea dracului în limbajul comun. Detaliu totodată contrar superficialității pe care, cel puțin pentru o generație-două, penilatria narcisică și fakul globalizant le vor putea reprezenta inclusiv pentru mintea și cultura, limbajul și gura curentă ale românilor⁸.

⁸ Prezentul text reprezintă o versiune amplificată a textului omonim, de mai mare popularitate, publicat pe platforma „Contributors.ro” (5/08/2024: <https://www.contributors.ro/apologia-dracului/>). El face parte atât din demonstrația indirectă a volumului *Ochiul dracului și al lui Dumnezeu* (cf. nota 2), cât și din setul mai multor articole (tot din „Contributors.ro”) care pledează pentru respectarea și/sau recuperarea cât mai multor localisme, regionalisme, provincialisme sau argouri vechi, tradițional țărănești și urbane, care au fost prejudiciate sau prigonite pe criterii înguste, autoritariste.

IMPRESII DESPRE SUBIECTUL UNEI TEZE DE DOCTORAT

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, IRINA BALOTESCU

Impressions upon the topic of a doctoral thesis

The article initiates an informal discussion on a doctoral thesis entitled „Humanité, de l’utopie à l’hétérotopie” [Humanité, from utopia to heterotopia. A research in information-communication following a project of urban innovation]. The thesis was defended by Lydie Lenne on 17 October 2017 at the Doctoral School on Sciences of Man and Society, Université Lille 3 – Charles-de-Gaulle, France. Professors Olivier Chantraine (principal) and Agnès Arripe coordinated the thesis in which the author explored medical and social activities projected to redesign an inclusive urban environment for persons with disabilities and for healthy persons alike. The research presents an experiment of bringing together persons with special medical conditions and committing them to appropriate the space of an urban district, a kind of ‘living lab’ meant to contribute to the creation of a better and more tolerant world, raising the issue of ‘utopia’. Such an urban utopia belongs to a society of the future, in which marginal and vulnerable persons play an important role but they also accept the support of scholars and project managers who plead in favor of integrating difference and disability as ‘natural’ forms of manifestation in an egalitarian social structure.

Keywords: *social experiment, urban innovation, living lab, utopia, heterotopia, marginality.*

Cuvinte-cheie: *experiment social, inovație urbană, laborator viu, utopie, heterotopie, marginalitate.*

În luna aprilie a anului 2024, am primit de la doamna academician Sabina Ispas o teză de doctorat intitulată „Humanité, de l’utopie à l’hétérotopie” (Proiectul Humanité, de la utopie la heterotopie) și având ca subtitlu: „Cercetare în Informare-Comunicare însoțind un proiect de inovare urbană”. Autoarea este Lydie Lenne, iar coordonatorii, profesorii Olivier Chantraine (principal) și Agnès Arripe (co-tutelă). Teza a fost susținută pe data de 17 octombrie 2017, la Școala doctorală de Științele omului și ale societății de la Université Lille 3 – Charles-de-Gaulle din Franța.

Rezumatul lucrării este următorul:

„Humanité este o nouă vecinătate, întemeiată la inițiativa Universității Catolice din Lille, în urma unui proiect urban având ca obiectiv dezvoltarea și diversificarea activităților medicale și sociale derulate sub egida acestei instituții de învățământ superior. Proiectul vizează crearea unui loc al diversității, unde toți membrii societății, inclusiv cei cu dizabilități, să-și manifeste prezența. De asemenea, acest proiect utopic se preocupă de co-crearea, împreună cu toți cei interesați, a unor inovații care să răspundă problemelor ridicate de un astfel de nou spațiu de locuit. Pentru a ghida implementarea proiectului și a organiza

participarea la el a locuitorilor și a utilizatorilor, vecinătatea găzduiește un Laborator Viu. Această utopie, forma proiectată a unei alte societăți ce se dorește a fi mai bună și mai dreaptă, are ca obiectiv transpunerea în realitate. Pe urmele unor autori precum Paul Ricoeur, afirmăm că utopia se poate realiza în mod fundamental și că, pe parcursul punerii ei în practică, se inițiază un proces de translare, anumite obiecte sunt mobilizate și inovația se răspândește prin sporirea interacțiunilor până când ne găsim în fața unei realități ce s-a materializat. Atunci când devine reală, utopia în cauză creează o heterotopie – un spațiu al alterității – ce revelează modurile de apropiere și percepție a spațiului. În cercetarea de față, ne propunem să înțelegem procesul prin care un proiect inovativ urban este preluat de locuitorii și deținătorii de miză vizați de el și care vor fi nevoiți să trăiască în spațiul respectiv”. Cuvinte-cheie: „utopie, heterotopie, oraș, inovație, participare, Laborator Viu, rețea, guvernamentalitate/ [administrare guvernamentală], controversă”.

În continuare, reproducem câteva impresii formulate de Ioana-Ruxandra Fruntelată pe marginea acestei teze de doctorat:

Lucrarea propune un experiment de a aduce laolaltă oameni cu diverse dizabilități (condiții medicale speciale) și a-i angaja să-și aproprieze împreună spațiul unui cartier – „laborator viu”, în vederea creării unei lumi mai bune și mai tolerante, în care „handicapul” să fie inclus și utopia de a avea alt corp decât acela pe care-l ai să fie posibilă. Mă face să mă gândesc la Curtea miracolelor de unde au răsărit Quasimodo și Esmeralda sau „Cocoșatul” lui Paul Féval, dar și la filmul de mare succes „Avatar” (care mie, personal, nu mi-a plăcut, exercițiul de a te imersa într-o realitate virtuală, cu alt corp și alte caracteristici decât cele naturale părăndu-mi-se, într-un fel, o încurajare a regresiei emoționale spre starea în care lucrezi mai mult cu imaginația decât cu realitatea).

Cercetarea propusă pune în discuție conceptul de „putere”, transferând această putere (de a lua decizii în spațiul public și de a stabili reguli), prin intermediul culturii participării (există și conceptul anglo-saxon de *empowerment*, „contra-putere”, legat de feminism și emancipare), de la guvern la cercetători și cetățeni „militanți” care sunt, de fapt, un fel de colaboratori ai cercetătorilor. Discursul mi se pare, în multe locuri (deși are și subtilități, precum discutarea atitudinii „paternaliste” față de persoanele cu handicap), naiv din punct de vedere politic, vehiculând idei „de stânga” despre egalitate și interes colectiv care s-au dovedit, în practică, periculoase, din cauză că generează abuzuri și radicalism. Pe alocuri, aducerea în prim-plan a „defavorizaților” din mediul urban pare o reluare a discursului postcolonial despre „bunul sălbatic” pe care încercăm să-l așezăm într-o poziție de putere (fără să-l întrebăm dacă vrea asta sau dacă-i folosește) stabilită de „noi, democrații”.

Ideile de „guvernanță fără guvern”, de implicare civică a Universității în viața cetății și de prioritizare a inițiativelor „de jos în sus” referitoare la patrimoniu și la incluziune socială (etc.) sunt curențe în politica europeană a culturii la ora actuală. Din păcate, din experiența proprie de universitar, pot spune că, în absența unei educații solide și a unei cunoașteri substanțiale a practicilor de locuire și de

interacțiune socială, pornite de la tradițiile popoarelor și statelor, aceste cadre ideologice încurajează manipularea și în cazuri extreme, anarhia.

Inițial, m-am gândit că și Dimitrie Gusti a făcut un astfel de experiment la Muzeul Satului, dorind să realizeze un muzeu viu, ca un laborator sociologic în care să se poată studia cele mai bune modalități de a ajuta dezvoltarea națiunii. Dar muzeul și ideile lui Gusti se bazau pe o cercetare amplă, de durată, sistematică, a „datului” social, respectiv, a culturii populare tradiționale în formele ei locale și zonale. În cazul proiectului *Humanité*, baza sunt numai construcții savante și ideologii democratice, respectiv, chestiuni abstracte, foarte discutabile dacă vrem să le transformăm în realități.

Bibliografia e interesantă, interdisciplinară, dar privilegiind filosofia, sociologia și psihologia clinică. Și conține câteva referințe bine cunoscute de antropologie urbană (Simmel, Lefevbre, Yin ș.a.).

Chestionarul de la final ar fi de discutat, ca manieră de a realiza un sondaj sociologic, fără a avea nevoie de date exacte despre interlocutori/ informatori.

Sunt doar câteva impresii la o lectură de suprafață... de profesor obișnuit să-și dea seama repede cam ce fel de text are în față.

În complementaritatea opiniei prezentate, Irina Balotescu adaugă câteva note referitoare la lucrarea de doctorat la care ne-am referit, precizând că proiectul dezvoltat în cadrul tezei reprezintă un experiment care se înscrie în linia tendințelor contemporane de includere a individului într-un cadru „partajat”, participativ, în care deciziile par a se lua în comun, la nivel comunitar; guvernarea, societatea civilă și specialiștii sunt considerați ca elemente dinamice și vii ale aceluiași câmp autogenerator la nivel sistemic. Aceștia, cu toții, se află pe poziții de egalitate și acționează, în consecința acestei dispoziții (non)ierarhice, într-o manieră „colaborativă” și de interacțiune continuă, în cadrul unei rețele actanțiale de reciprocitate, fără un acord prealabil și asumat al comunităților „obiect” al experimentului în cauză.

Este un demers *ab initio* asumat drept utopic, asumarea vizând în mod specific utopia drept fundament al unui experiment social și uman, întrucât rezultatul final, ca și scopul în baza căruia se acționează, sunt extrinseci utopiei și trec în zona de heterotopii (în liniile epistemologice ale paradigmelor lui Morus, Fourier, Duhamel, Foucault, Baudrillard etc.). Așezarea spațială „la un loc” a persoanelor din tipologia lărgită a marginalului și permanenta interacțiune dintre acestea anulează individualitățile și „transparentizează” umanitatea în datele sale intime, deopotrivă tenebroase și crunte sau fragile și delicate. Expunerea marginalului multiplicat în diversitatea dizabilităților sale, în vitrina inventatorului specializat reprezintă o *mise en scene* a cărei etică ar putea naște o dezbatere interesantă. Laboratorul comunitar are toate datele unui melanj atent gândit ca strategie sociologică, ridicând chestiuni referitoare la definirea conceptelor de *umanism* și *umanitate* și implicit la sfera conotativă a acestora. Persoanele sunt indivizi obligați să *con-lucreze* permanent, să fie disponibili continuu pentru interacțiune și participare în virtutea direcțiilor trasate de proiect. Pare un *continuum* în care pauzele și variabilele sau variantele sunt simplu de ajustat în

cadrul binelui comun atent *supravegheat*. În acest context, am spune că termenul originar *humanité* și-ar dobândi o echivalență semantică printr-un cuvânt de tipul *umanitate*, hibridizarea umanului cu idealul umanismului parcurgând traiectoria unei ideologii științifico-sociologice de neevitat.

De la societatea de tip chibuț la utopiile egalitariste, cu extremele cunoscute deja (socialism stângist versus fascism, alături de seria extremismelor de gen, religie, etnie, culoare, „rasă”), este evident că noua construcție ideologică a integrat în textura sa și reacțiile deja exersate, analizate și cuantificate ale omului, la stimulii externi care, dacă ne referim la cei nenaturali, devin greu de acoperit de semnificantul noțiunii de „artificial”, întrucât, aparent paradoxal, omul își apropiază tot mai firesc artificialul, mai ales după coabitarea cu inteligența artificială și tehnologiile avansate la nivel global. Jocurile video fac, și acestea, tranziția de la utopie și *imaginar-imaginal* (Corbin) la heterotopie, la trăirea fantasticului ca real și transpunerea în realitatea imaginară. Proiectul „Humanité, de la utopie la heterotopie „Cercetare în Informare-Comunicare însoțind un proiect de inovare urbană” indică faptul că Lydie Lenne cunoaște în adâncime experimentele din zona industriei cinematografice hollywoodiene și asiatice de tip: recompunerea istoriei, imaginar SF, mitologii actualizate sau inventate ș.a., care, cu măsuri greu de cuantificat dar lipsite de echivoc, fac posibilă, în plan utopic, acceptarea unei structuri cu baze în societatea clădită pe abolirea diferențelor de orice natură. Structura utopiei urbane, a societății viitorului, este construită pe o sumă de marginali, persoane „vulnerabile” care (se) cer a fi ajutate, ghidate, conduse și care acceptă sprijinul, intervenția externă fără ripostă și pentru care salvatoare este structura care vine în întâmpinarea propriilor nevoi, arătând că diferența, handicapul, nu sunt decât noi modalități de exprimare firească într-o societate asumat egalitaristă și comunitară. Utopia cinematografică urmează, adesea, modelul uman în care generalizarea marginalului naște un nou canon și care va fi destructurat, și acesta, de o previzibilă revoltă individuală sau de grup. În cazul laboratorului viu care face obiectul tezei de doctorat, categoriile de marginali evită paradigma frondei și a reacționarismului în virtutea conlucrării, colaborării și partajării, decupaje ale unei ideologii a religiosului în care toți devin egali în cadrul sistemului pe care îl autogenerează în absența conștientizării controlului creat de experimentul însuși. Autoritatea oferită de existența comunitară și partajată reprezintă o forță și conferă vizibilitate indistinctă în utopia care face din diferență o virtute *sine qua non*. Eșafodajul marginalului transpus în poziție de egalitate și de model pentru societate indică faptul că norma poate fi creată dinspre minoritate către majoritate, contrazicând modelul societal canonic. Sintagma de „laborator viu” traduce, în discursul de față, concretețea utopiei și asumarea nevoalată a ideii de *laborator*, de experiment viu, „pe viu” sau „în viu”.

Dincolo de latura științifică pe care teza o propune, anume cercetarea unui dimensiuni „umaniste” încadrate, epistemologic, antropologiei, cu întinderi transdisciplinare în toate domeniile și disciplinele importante – sociologie-demografie, arhitectură-urbanism, filosofie, teologie, științele mediului și vieții –, inovația la toate nivelurile, comunicarea prin coparticipare și guvernanta societală,

se evidențiază o structură pilot, de testare a reacției umanului la propria metamorfoză structurală, organizată de către o suprastructură care își asumă rolul de cunoscător al binelui comun și de salvator al comunității-celulare pe care o propune.

Bibliografia lucrării oferă câteva chei importante pentru hermeneutica proiectului, iar chestionarul folosit – în datele sale, voit sau aleatoriu, sociologice –, privit drept corolar al tezei, indică, alături de bibliografie, două axe noi, prin care lucrarea demonstrează sprijinirea viziunii futuriste din sfera binomului utopie-heterotopie, pe o amplă structură preexistentă, precum și pe mutațiile și nevoile omului actual. O teză ale cărei mize și direcții ar fi interesat de urmărit, cel puțin din perspectiva potențialei transformări dintr-un proiect pilot într-un experiment extins.

COMENTARII LA O EVOLUȚIE A REALITĂȚILOR ETNO-DEMOGRAFICE ÎN DOBROGEA, ÎN CONTEXT ISTORIC. (ACCENTE ASUPRA MOMENTELOR 1878 ȘI 1913)*

RADU TOADER

Comments on an Evolution of Ethno-Demographic Realities in Dobrogea, in Historical Context. (Emphasis on Significant Moments 1878 and 1913)

The constant interest of the Empire (Roman, then Roman-Byzantine and later Byzantine) for Scythia Minor is to be emphasized.

It is worth noting the mention about the existence of that “jupan Dimitrie” (since 943) in Dobrogea, political-military leader in the space that our study deals with, ruler of a distinct statulet from the Bulgarian.

In 1018, the Bulgarian state is completely conquered and liquidated by the Byzantines, and Dobrogea space is reintegrated politically and administratively into the Empire, in the form of Thema Paradunavon (or Paristrion).

According to the testimony of Anna Comnena, in the last quarter of the eleventh century there were, on the territory of Scythia Minor, three small states, led by Tatos (or Chalis), residing in Vicina, that of Satza (or Sacea), at Durostorum and that of Seslav (also called Sethlav) in the center of the pontic space.

From the second half of the eleventh century, when Byzantium was again showing signs of weakness, we see the leading role that the Vlachs are taking against Byzantium. These battles lead to the establishment of the Vlach-Bulgarian state of Asănești (1185/1186–1280), with the center in Timovo, an important political-military factor in the region.

The Tatars abolish the Byzantine theme of Paristrion in 1321 and establish a Mongol emirate here. Meanwhile, the Romanian state of Basarab I (c. 1310–1352), north of the Danube, was founded.

Towards the middle of the fourteenth century, a Romanian state is formed apart from Wallachia and Moldavia, at first vassal of Byzantium, led by Balica, the ruler of the despotate danubiano-pontic being then taken over in 1369, Dobrotici, which was Balica's brother.

In 1386 in Dobrogea state Ioanco comes to rule, and the throne of Wallachia is occupied by Mircea (1386–1418). Ioanco was still the self-contained despot of Dobrogea, proof being the beating of his own copper coin, with legend in Greek.

The Ottoman threat to all Romanian countries, as well as the fall of Ioanco in battle, determine Mircea to include in his state and Dobrogea (1388).

In 1417 the Romanian Country of Mircea the Old lost Dobrogea to the Ottoman Empire. Moreover, the territories of all other Balkan states will fall under the rule of the same empire.

With the achievement of the Romanian state independence, Dobrogea's return to the Romanian state took place in 1878.

Keywords: *Dobrogea, Bizanț, Valachia, Mircea the Old, Ottoman Empire.*

* Textul actualizează articolul publicat sub același titlu în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Const. Brăiloiu», tomul 18, 2007, p. 13–26.

Spațiul danubiano-pontic, mai cunoscut sub numele Dobrogea, are o întindere relativ mică, dacă îl comparăm cu alte regiuni istorice românești. Cu toate acestea, el a fost – din cele mai vechi timpuri – și este de o importanță politică, militaro-strategică și economică considerabilă, lucru probat de-a lungul timpului prin strădania micilor și marilor puteri de a cuceri și păstra acest spațiu.

Dacă unele margini ale lui sunt clar delimitate de Mare, de Gurile și Delta Dunării, de brațele marelui fluviu în partea de apus, a fost mult mai dificil să se stabilească limitele sale teritoriale de miazăzi ale Dobrogei. Responsabilă pentru o atare imprecizie nu poate fi atât lipsa unor repere geografice naturale (acestea ar putea fi totuși găsite cu oarecare îngăduință), cât, credem noi, frecvența (și asiduitatea) cu care Dobrogea este tranzitată (pe o axă est-vest și la fel de mult pe una nord-sud), la diferite momente istorice și în diferite scopuri strategice. Se vorbește de o linie sinuoasă care unește Dunărea cu Marea de la vest de Turtucaia până la Capul Ecrene, mai sus de Varna; de o alta cel puțin la fel de sinuoasă care unește Rusciucul (incluzându-l în Dobrogea) cu Varna, sau chiar până mai în jos, pe litoral, spre limita estică a Munților Balcani. Tot atât de bine se poate vorbi de ceea ce istoriografia și mentalul colectiv al românilor amintesc drept Dobrogea Veche (județele Tulcea și Constanța, incluse în statul român actual) și Dobrogea Nouă (județele Durostor și Caliacra), cele două Dobroge fiind despărșite de linia care pornește la est de Siliștriu și merge până la un punct situat puțin la sud (7 km) de Mangalia. Vom reveni asupra acestei împărțiri și a delimitărilor la miazăzi, problemă îndelung discutată de istorici și politicieni, referindu-ne pe întreg parcursul articolului nostru la întreaga Dobroge, ca regiune generică (cu o limită sudică apoximativă), afară de cazurile când specificăm dacă ne raportăm la una sau la alta dintre cele două Dobroge sau la un anume județ component al uneia sau alteia, gândind că fiecare din cele patru județe are, oarecum, o istorie și o evoluție proprie a realităților demografice, dacă ar fi să ne limităm numai la acestea.

La fel de dificil este să se precizeze originea numelui „Dobrogea”. Destul de cunoscută în literatura de specialitate este ideea că originea numelui de Dobrogea vine de la unul din conducătorii ei, anume Dobrotici sau Dobrotiță. Poate să fie tot atât de valabilă ca sursă apropierea a două cuvinte, slavul „dobro” (bun) și tătărescul „bugeac” (colț), de unde Dobro-Bugeac¹ sau, prescurtat, Dobrogea, „Bugeacul bun”, adică mai bun decât Bugeacul propriu-zis, sudul a ceea ce azi numim Basarabia, „rampă de lansare” a mai multor populații nomade care veneau dinspre est spre Balcani sau spre Occident (sciți, protobulgari, maghiari, ș.a.m.d.). Slavii desemnau, probabil, cu termenul de „dobricea”, un teren arid, sec, fără prea multă vegetație și apă. Turcii numeau „dobrudja” „țările fără păduri”², posibil în contrast cu Deli-Orman, ținuturi cu păduri adânci, care umpleau în vechime spațiul dintre Dunăre și Carpații Meridionali.

Fapt este că numele Dobrogea este medieval. Nu putem ști cum se numea regiunea danubiano-pontică înainte de cucerirea romană, este cert că unele izvoare grecești o pomeneau drept Getia. Primul secol al erei noastre îi găsește pe romani preocupați de aceeași regiune, ceea ce îi face să încerce să-și exercite controlul asupra ei, probabil încă de pe vremea lui Domițian și decenii bune înainte de

¹ *Dobrogea. Schiță geografică-istorică*, București, Tipografia Curții Regale, 1913, p. 52.

² *Ibidem*

cucerirea traiană a Daciei. Apare în documente ca Dacia Pontica și, mai des, ca Scythia Minor, fie datorită frecventelor incursiuni ale sciților, fie pentru că sciții și geții aveau unele trăsături și o aparență comune (arcași călări, înveșmântați în blănuri). Remarcăm interesul constant al Imperiului (Roman, apoi Romano-Bizantin și ulterior Bizantin) pentru Scythia Minor, ceea ce duce la păstrarea și întărirea ei, în diferite forme administrative, în structura organizatoric-teritorială (singură sau alipită la provincia Moesia Inferior).

La debutul veacului al VII-lea răscoala armatelor bizantine la Dunărea de Jos permite valurilor de populație slavă să treacă linia Dunării spre Balcani. La sfârșitul aceluiași secol vin și protobulgarii, care se așează și își creează un stat mic, dar destul de puternic, în estul peninsulei. Ceea ce le permite să-și exercite dominația (așadar un control, intermitent de altfel, iar nu o absorbire administrativ-teritorială) asupra regiunii danubiano-pontice timp de două secole, în vecinătatea unui Bizanț slăbit, sfâșiat de lupte interne și hărțuit de tinerele formațiuni statale create la nord de el. În legătură cu schimbarea majoră (din punct de vedere etnico-lingvistic) a acestor stări de lucruri în întregul Sud-Est trebuie aduse câteva precizări:

În a doua jumătate a secolului al VII-lea, putem vorbi de existența limbii române și de români, procesul de etnogeneză fiind desăvârșit acum, atât la nord și est de Dunăre, cât și în Balcani.

Daco-romanii și ulterior românii din Dacia Pontică, respectiv Scythia Minor, au avut legături permanente cu cei de același neam și de aceeași credință cu ei (cu cei din Balcani și cu cei de la nord de Dunăre). Să nu uităm că daco-romanii erau deja creștinați în proporție semnificativă de la finele secolului al IV-lea.

Protobulgarii, populație nomadă, de neam turanic, aveau forță militară, însă erau puțin numeroși, constituind doar pătura conducătoare. Ei au impus organizarea lor politico-militară³ celorlalte populații deja găsite aici, slavi, greci, români (frecvent numiți *vlahi*), pe de altă parte ei au fost asimilați de slavi.

În fine, dar nu în ultimul rând, majoritatea statelor în curs de formare în această perioadă (secolele VII-X), erau de mică întindere, departe de a fi state exclusiv etnice (toată zona est și sud-est europeană cuprindea un conglomerat dinamic de populații de diferite neamuri, fie că ele erau așezate în Bizanț sau pe cuprinsul noilor state) și puternic influențate cultural-civilizațional, religios, politic chiar de Imperiu, în ciuda faptului că de multe ori ele luptau armat împotriva acestui Imperiu⁴.

Secolul al X-lea ne arată în regiune, pe de o parte, tabloul unui stat bulgar creștin, extins teritorial, punând mereu la încercare – militar vorbind – Imperiul și, pe de altă parte, imaginea unui Bizanț care își recapătă treptat forța și reușind, spre sfârșitul veacului, pe seama amintitului stat bulgar, să își restabilească granița pe Dunăre, reînglobând și spațiul danubiano-pontic (la 971). De remarcat mențiunea despre existența celui „jupan Dimitrie” (încă de la anul 943) în Dobrogea, lider

³ Ștefan Ștefănescu, *Istoria medie a României*, Tipografia Universității București, 1991, p. 42.

⁴ Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, vol. I, p. 188.

politico-militar în spațiul de care se ocupă studiul nostru, conducător al unui stătuț distinct de cel bulgar.

La 1018 statul bulgar este cucerit complet și lichidat, iar spațiul dobrogean este reintegrat politico-administrativ Imperiului, sub forma *Themei Paradunavon* (sau *Paristrion*), care cuprindea (pe lângă regiunea dobrogeană) și partea estică dintre Balcani și Dunăre⁵. Scriitorul bizantin Mihail Attaleiates remarcă existența aici, la Dunărea de Jos, a unei populații amestecate, „de toate limbile”, „mixobarbară” (pe jumătate barbară, adică incomplet bizantinizată), cu alte cuvinte o populație românească și elemente nomade sedentarizate și creștinate, în special pecenegi, integrate în mediul local, mediu puternic influențat de civilizația bizantină.

După mărturia Anei Comnena, în ultimul sfert al veacului erau, pe teritoriul Dobrogei, trei state mici, conduse de Tatos (sau Chalis), cu reședința la Vicina, cel al lui Satza (sau Sacea), la Durostorum și cel al lui Seslav (numit și Sesthlay) în centrul spațiului pontic. Erau cel mai probabil români, conducători ai unor formațiuni politice prestatale, vasale Imperiului, totuși cu destulă forță de a se ridica împotriva acestuia, mai ales din a doua jumătate a secolului al XI-lea (după stingerea dinastiei Macedonene), când Bizanțul arăta din nou semne de slăbiciune. În aceasă perioadă și în condițiile descrise, constatăm rolul conducător pe care și-l iau vlahii (foarte numeroși în toată regiunea, atât la nord de Munții Balcani, cât și în Macedonia, Epir și Thessalia) în luptele pe care populațiile de aici le susțin împotriva Bizanțului. Aceste lupte (cauzate, în principal, de fiscalitatea excesivă a administrației bizantine) duc la constituirea statului vlaho-bulgar al Asăneștilor (1186), cu centrul la Tîrnovo, factor politico-militar important în regiune⁶. Statul, cu o elită conducătoare care se bulgarizează treptat după stingerea dinastiei vlaho-bulgare a Asăneștilor (către jumătatea secolului al XIII-lea), păstrează aproape neîntrerupt sub stăpânirea sa spațiul danubiano-pontic (formal parte componentă a themei Paristrion), până la cucerirea tătară. Tătarii desființează thema bizantină în 1321 și înființează aici un emirat mongol⁷. Între timp se puseseră bazele statului românesc al lui Basarab I (cca. 1310–1352) la nord de Dunăre, în Moldova exista deja statul românesc al lui Bogdan (1359–65), iar țaratul bulgar, situat la sud de Dunăre, în partea vestică a Balcanilor, se micșorase simțitor ca forță și suprafață. În plus, de la mijlocul secolului al XIV-lea, turcii otomani stabiliseră un cap de pod în Tracia și amenințau, în continuare, cu coteropiri în spațiul balcanic.

Într-o asemenea situație complexă, cu actori politico-militari noi care își făceau simțită prezența în zonă (mongolii, otomanii), către mijlocul secolului al XIV-lea, pornind de la nucleul „vechii țări a Cavarnei” (pe un fond de slăbire a intensității presiunii mongole)⁸, se constituie un stat românesc aparte de Valahia și

⁵ Ștefan Ștefănescu, *op. cit.*, p. 34.

⁶ *Ibidem*, p. 72–73.

⁷ *Ibidem*, p. 107.

⁸ *Ibidem*, p. 137 sq.

Moldova, la început vasal Bizanțului, condus de Balica. Acesta intervine în luptele interne din Imperiu, de partea Paleologilor și împotriva Cantacuzinilor. Eficiența ajutorului dat îi aduc lui Balica titlul de despot și sporirea întinderii teritoriului (1357). Despotatul dobrogean devine un factor politico-militar destul de important în zonă. În 1369, Dobrotici (fratele lui Balica), ajuns despot, strânge legăturile politice cu Vladislav-Vlaicu, conducătorul Țării Românești. Despotatul dobrogean cuprindea acum tot spațiul pontic și danubian, în vreme ce Bizanțul era redus la teritoriul din jurul Constantinopolului, iar otomanii cucereau teritoriu după teritoriu în Balcani.

La anul 1386 în statul dobrogean vine la conducere Ivanco (sau Ioanco), iar tronul Țării Românești este ocupat de Mircea. Ivanco era încă despotul de sine stătător al Dobrogei, dovadă fiind baterea monedei proprii de aramă, cu legendă în limba greacă. Otomanii amenințau acum toate statele creștine din Balcani, în special pe cel sârbesc, cel bulgăresc al lui Șişman și pe cel al lui Ivanco. Acesta din urmă consimte a face pace cu turcii, dar –doi sau, după alte surse, patru ani mai târziu– atât el și țarul Șişman neacceptând să sprijine pe otomani contra sârbilor, are loc o mare expediție turcească împotriva celor doi. Amenințarea otomană pentru toate Țările Române, precum și căderea în luptă a lui Ivanco, îl determină pe Mircea să cuprindă în statul său și Dobrogea. Izvoarele istorice reflectă noua stare de lucruri:

„Io, Mircea voievod, [...] domn al Țării Românești” și „despot al ținuturilor lui Dobrotici [...] de amândouă părțile de peste toată Dunărea până la Marea cea mare și cetății Dîrstorului singur stăpânitor”⁹.

Stăpânirea asupra Dobrogei a durat așadar aproape întreaga domnie a lui Mircea: din 1388 până în 1417. Era vorba, în fond, de unificarea a două din cele patru state feudale românești, cu o populație majoritar românească. În tot acest timp au avut loc, în ambele sensuri, schimburi de ordin demografic, cultural și economic.

A doua jumătate a secolului al XIV-lea și prima jumătate a celui următor ne înfățișează eforturile statelor creștine, printre care și Țările Române, de a rezista unei ofensive susținute militar-teritoriale otomane. Cu toate acestea, lipsa de unitate în acțiune a statelor europene din Balcani și din Apus face ca otomanii să învingă și să cucerească rând pe rând teritorii creștine: o bună parte din Serbia cneazului Lazăr (1389), țaratul bulgar al lui Șişman de la Tîrnovo (1393) și cel al lui Sracimir de la Vidin (1396). Spre deosebire de alte țări din regiune asaltate de turci, statul românesc își menține însă ființa, cu prețul răscumpărării păcii (prin plata periodică a haraciului), Mircea alternând tactica luptei armate cu cea a negocierilor și preferând-o în cele din urmă pe cea de a doua, în fața imposibilității de a se crea și menține un front european comun, antiotoman. Către 1460 întreaga regiune balcanică era sub ocupație turcească, „ultima redută”, simbol al creștinismului răsăritean, Constantinopolul, căzând în 1453. Speranțele de a putea recuceri ținuturile estice, de la sudul și nordul Dunării de Jos (Dobrogea și

⁹ Mircea Mușat, Ion Ardeleanu, *De la statul geto-dac la statul român unitar*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 116.

Bugeacul) se spulberă, în 1484 căzând sub stăpânire turcească și cetățile strategice românești ale Moldovei, Chilia și Cetatea Albă (Akkerman).

În 1417 Țara Românească a lui Mircea cel Bătrîn pierde Dobrogea în favoarea otomanilor. La început, teritoriul danubiano-pontic este integrat politico-administrativ Imperiului Otoman ca *sangeac* (condus de un beilerbey) cu reședința la Silistra și ținând, alături de alte sangeacuri, de vilaietul (pașalâcul) Rumeliei. Prin repetatele restructurări administrative, datorate cuceririlor succesive, este posibil ca – la cumpăna secolelor al XVI-lea și al XVII-lea – să se fi constituit un vilaiet separat de cel al Rumeliei, vilaietul de Silistra (de Oceacov sau Babadag; numele sangeacurilor și vilaietelor era dat de numele localității de reședință), care se întindea de la Gurile Niprului până către Nicopole, incluzând Dobrogea și raialele Giurgiu și Brăila. În mare, cu toate modificările de organizare, ținutul dobrogean a fost constituit din opt unități administrative (sangeacuri), în toată vremea de ocupație otomană (1417–1878): Tulcea, Hârșova, Isaccea, Babadag, Medgidia, Pangalia (Mangalia), Silistra și Kustendje (Constanța)¹⁰.

Atenția studiului nostru fiind îndreptată asupra evoluției realităților etno-demografice în Dobrogea, ajunși în momentul 1417, se cuvine să subliniem următoarele:

Statul dobrogean era, în secolul al XIV-lea, un stat medieval românesc locuit de o populație românească semnificativă ca număr și reprezentativitate socio-economică, inițial vasal Bizanțului, apoi independent și distinct politico-teritorial de oricare alt stat creștin slav din Balcani. Ne referim în special la țările bulgare de Tîrnovo și de Vidin. Prin urmare Dobrogea devine independentă (c.1357), apoi este stăpânită de Țara Românească (din 1388) și în cele din urmă cade sub turci de la aceasta (1417). În 1878, este recăpătată tot de la turci.

De asemenea, trebuie să notăm atât momentele diferite când sunt cucerite: țările bulgare (1393 cel de Tîrnovo al lui Șişman, 1396 cel de Vidin al lui Sracimir), iar Dobrogea în 1417 (iar după unele date 1420), cât și faptul că nu exista contiguitate teritorială între vreunul din teritoriile fostelor țarate bulgărești și Dobrogea înainte de cuceriri. Am descris mai sus, sumar, organizarea administrativă otomană a Dobrogei, inclusiv pentru a arăta că aceasta și teritoriile bulgărești au făcut parte, vreme de mai bine de patru secole, din vilaiete distincte.

Odată încorporată Imperiului Otoman, Dobrogea a împărțit, în egală măsură cu celelalte teritorii, soarta Imperiului. Și poate ceva mai mult decât altele, fiind aflată la întretăiere de drumuri, legată de circulația pe Dunăre și pe Mare. Dobrogea a fost o provincie de margine cu rol ofensiv, până în secolul al XVIII-lea, când Austria înaintează cucerind spre est și spre sud-est, iar Rusia devenise o mare putere europeană venind spre vest; de acum ținutul danubiano-pontic devenind o bază defensivă a armatelor otomane.

¹⁰ Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu, *Istoria românilor dintre Dunăre și Mare. Dobrogea*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, apud Mircea Mușat, Ion Ardeleanu, *op. cit.*, p. 410.

Imperiul Otoman era o mare putere militară și politică, care stăpânea întinse teritorii în Europa (alături de cele de pe continentul asiatic și de pe cel african). Se poate aprecia că în secolul al XVI-lea a atins apogeul forței sale și pe cel teritorial, după care a început, mai vizibil de la sfârșitul secolului următor (din timpul războiului turco-austriac, 1683–1699), declinul. Se deschide astfel ceea ce s-a numit, pe parcursul secolelor al XVIII-lea – al XIX-lea și chiar începutul celui de-al XX-lea „Problema” sau „Chestiunea Orientală”. În fond și exprimat în câteva cuvinte „Problema” constă în faptul că unele puteri europene care, luptând împotriva Imperiului (aliat sau nu unele cu altele) doreau să dobândească teritorii în dauna acestuia, sau – cel puțin – să poată exercita influență asupra populațiilor creștine din cuprinsul lui și să aibă înlesniri sau avantaje de ordin economic și politic. Cele mai active în direcția arătată erau Rusia și Austria. „Chestiunea Orientală” va genera o lungă serie de războaie ale Rusiei sau ale Austriei împotriva Imperiului; în unele cazuri vom vedea chiar o alianță ruso-austriacă. Această serie de războaie va avea și consecințe pe plan demografic în spațiul de care ne ocupăm, Dobrogea, mai ales în secolul al XIX-lea. Trebuie să mai spunem că, pentru menținerea echilibrului geo-politic, Franța și – mai mult decât aceasta, Anglia, acționau în sensul menținerii integrității Imperiului Otoman.

Din motivele expuse mai sus pe tot cuprinsul articolului nostru (situarea la întretăiere de drumuri, zonă strategică, istorie frământată) putem considera aproape firească existența unui număr destul de mare de grupuri etnice, lucru evident înainte de obținerea independenței de stat și întoarcerea Dobrogei la statul român (1878) și mult timp după acest moment istoric. Nu putem avea pretenția de a epuiza într-un studiu de mică întindere întreaga problemă a dinamicii populațiilor de diferite etnii, evoluția numărului reprezentanților fiecărei etnii în parte și cauza istorică a venirii sau plecării dintr-un spațiu într-altul. Cu mențiunea că, de exemplu, la recensământul din 1899¹¹ au fost găsite nu mai puțin de 25 de grupuri etnice (români, turci, tătari, bulgari, ruși, lipoveni, greci, țigani, găgăuzi, armeni, evrei, germani, cerkezi (musulmani din Caucaz), etc.), ne limităm la cele mai semnificative etnii în cadrul subiectului studiului nostru: anume aspectele demografice în context istoric.

Românii continuă să reprezinte un procent important în cadrul populației multietnice a Dobrogei. Populația românească a putut, în general, să își păstreze și să practice religia strămoșească; la fel și „obiceiurile pământului”, în paralel cu cele otomane. Mai mult, în Dobrogea au continuat să se stabilească locuitori din țările române vecine sau din Transilvania¹². Aceștia din urmă erau, în bună parte păstori care, de-a lungul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea căpătaseră obiceiul de a veni cu turmele la iernat¹³.

¹¹ Gregoire Danesco, *Dobrogea (Doubroudja). Etude de geographie physique et ethnographique*, București, Imprimerie de l'« Indépendance Romaine », 1903, p. 143.

¹² Mircea Mușat, Ion Ardeleanu, *op. cit.*, p. 412.

¹³ *La Dobrogea (Doubroudja). Essai historique, économique, ethnographique et politique*, Librairie Payot, Lausanne, Paris, 1918, p. 53.

Ocupația otomană asupra Dobrogii a făcut ca necesitățile militare, administrative și social-economice otomane să își facă simțită prezența și aici. În consecință, datorită sistemului feudal timariot¹⁴, al regimurilor feudelor condiționate de serviciu militar sau administrativ, se poate constata un aflux permanent de populație turcă, în principal. Dar aceasta nu deținea exclusivitatea, așa cum nu dețineau exclusivitatea populațiile musulmane: în serviciul Imperiului erau adeseori coopțați și creștini.

Populația tătară (mai ales Nogaii) a jucat un rol destul de important în popularea Dobrogii, ei sunt chemați de autorițiile otomane să se așeze aici încă de la sfârșitul secolului al XVI-lea, sau poate chiar mai devreme. Veneau din sudul Basarabiei (Bugeac) și din Crimeea¹⁵. Totodată, tătarii emigrează în Dobrogea din cauza cuceririlor rusești (în 1783 Crimeea este alipită la Rusia, în 1812 Rusia anexează Basarabia, inclusiv Bugeacul)¹⁶.

O altă populație care poate fi considerată semnificativă în Dobrogea sunt bulgarii. Trebuie să facem de la început, pentru claritatea expunerii, distincția între Vechea Dobroge (județele Constanța și Tulcea) și Noua Dobroge sau Cadrilaterul (județele Durostor și Caliacra). Anul 1878 aduce României independența de stat și reîntoarcerea Dobrogei Vechi, iar Bulgariei (în partea de la nord de Munții Balcani) autonomia și mărirea teritoriului, printre altele, cu ceea ce am numit Dobrogea Nouă, Cadrilaterul. Congresul de pace de la Berlin consfințește două entități politice bulgare: Principatul Bulgariei, la nord de Munții Balcani, cu capitala la Sofia, autonom *de jure*, însă *de facto* independent și Rumelia Orientală, în mai mare măsură dependentă de Poartă. Acestea două se unifică în 1885¹⁷, iar în 1908 Bulgaria devine independentă, datorită conjuncturii favorabile oferite de Mișcarea Junilor Turci¹⁸.

Multă vreme bulgarii au locuit ținuturile fostelor țarate, înglobate în Imperiu. Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, ei nu au fost prea numeroși în întreaga Dobroge. În urma războaielor ruso-turce, cele două popoare, care prezintă unele afinități de limbă și de religie, ajung în contact, acest fapt având darul (pe fondul creșterii influenței și forței Rusiei în zonă) de a dezvolta sentimentul de neam și dorința lor de a se elibera de turci. Pe scurt, ei ajung să se sprijine pe Rusia în aspirațiile lor de eliberare, așa cum rușii înțeleg să se sprijine pe bulgari (operând anume colonizări cu aceștia) în intențiile și acțiunile lor de a se extinde spre Balcani¹⁹. Bulgarii din Dobrogea nu erau autohtoni în această provincie, ei fiind colonizați în trei etape: în prima (de până la 1829), individual și sporadic. A doua etapă, în perioada 1828–1877. Sunt făcute aceste colonizări comandate de către

¹⁴ Mustafa Ali Mehmed, *Istoria turcilor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 153 sq.

¹⁵ *La Dobrogea (Doubroudja)*, p. 53–54.

¹⁶ Mircea Mușat, Ion Ardeleanu, *op. cit.*, p. 412.

¹⁷ Nicolae Ciachir, *Marile Puteri și România 1856–1947*, București, Editura Albatros, 1996, p. 126 sq.

¹⁸ *Ibidem*, p. 144.

¹⁹ *La Dobrogea (Doubroudja)*, p. 64.

statul rus (bulgari aduși din Balcani în Bugeac și în Nordul Dobrogei, dar și în Muntenia și Moldova), mai cu seamă în timpul războiului ruso-turc din 1828–1829 și a guvernării ruse a Țărilor Române (1828–1834)²⁰. A treia etapă, între 1878 și 1913. Iar în cei 35 de ani cât Bulgaria deține Dobrogea Nouă (1878–1913) vor fi efectuate colonizări masive, acestea fiind principala sursă a creșterii procentului populației bulgare aici în scurta perioadă menționată²¹. Multe din acestea sunt patronate de autoritățile bulgare și trebuie să le coroborăm cu plecările forțate ale unor turci și tătari din Cadrilater în Asia Mică.

Primul Război Balcanic (1912–1913) găsește Bulgaria alături de Grecia, Serbia și Muntenegru, împotriva Imperiului Otoman. Coaliția micilor state câștigă războiul și unele teritorii, dar, nemulțumită de rezultatele tratatelor de pace, Bulgaria provoacă ea însăși Al Doilea Război Balcanic (1913), în care luptă împotriva Serbiei, Greciei, Muntenegrului și Turciei. România ia parte la război de partea coaliției, care învinge. Ceea ce interesează pentru studiul de față, printre altele, ca prevedere a tratatelor de pace a Celui de Al Doilea Război Balcanic, este că Bulgaria cedează României (iulie 1913) Dobrogea Nouă. Această anexare a Cadrilaterului de către România va genera disensiuni cu vecinul sudic, cât privește dreptul istoric asupra acestei regiuni și, mai mult decât atât, vor fi scoase pe tapet inclusiv pretenții teritoriale privind Dobrogea Veche. Lucru oglindit în evoluția ulterioară, în timpul celor două războaie mondiale.

Întrucât credem că *dreptul istoric* este dat nu doar de simpla existență sau aducere aici a populației de o anumită naționalitate într-un teritoriu, ci de durata, continuitatea și vechimea acelei populații în respectivul teritoriu, ca și de „relevanța cultural-civilizațională” (ceea ce poate să însemne gradul de elaborare al organizării politice, administrative, religioase-bisericești și economice, natura, calitatea, cantitatea și diversitatea schimburilor economice, conexiunile cu teritoriul-nucleu al națiunii respective acest factor fiind legat de existența unui stat național și eventual unitar sau pe cale să devină unitar, diversitatea ocupațiilor, echilibrul demografic urban-rural, gradul de educație și de alfabetizare, producțiile culturale și folclorice, ca să nu ne referim decât la aceste criterii descrise sumar, care ne aparțin). Putem adăuga că suntem în general de acord cu afirmația geografului român C. Brătescu anume că „statul care stăpânește o provincie, tinde cu timpul de a-și crea acolo o majoritate absolută de conaționali. Această tendință este înlesnită de slaba densitate de populație ...”²²

În sensul arătat mai sus, putem recurge la cifre și statistici, ele fiind relevante numai până la un punct, câtă vreme nu descriem o evoluție într-o perioadă de timp suficient de lungă. De asemenea, cifrele diferă de la un autor la altul, pentru aceeași perioadă, același ținut și aceeași naționalitate. Le prezentăm în continuare, fiind conștienți de limitele unui asemenea discurs cuantificat în demersul nostru.

²⁰ *Ibidem*, p. 66–67.

²¹ P. P. Panaitescu, *L'Origine de la population de la Nouvelle Doubroudja*, București, Editions « Bucovina », 1940, p. 18.

²² *Dobrogea. Cincizeci de ani de viață românească (1878–1928)*, București, Editura Cultura Națională, 1928, p. 235.

Vechiul Regat (principatele Muntenia și Moldova unite în 1859) avea o suprafață de circa 121.400 kmp (dacă nu socotim și cele trei județe din sudul Basarabiei, 9300 kmp, venite la statul român în 1856 și cedate Rusiei la 1878)²³. Dobrogea Veche (cu județele Tulcea și Constanța), venită la Țara Mamă în 1878, avea o suprafață de circa 15600 kmp. Dobrogea Nouă (sau Cadrilaterul, cu județele Durostor și Caliacra), alipită la România în 1913, avea o suprafață de circa 7600 kmp. Putem admite cifra de 23200 kmp²⁴ pentru întreaga Dobroge, parte a statului român între anii 1913–1940.

În continuare vom încerca să descriem pe scurt, sub forma statisticilor, situația demografică a principalelor naționalități în cele două Dobroge, în măsura în care deținem date credibile și verificabile despre acestea, de pe la mijlocul secolului al XIX-lea.

În 1850 Ion Ionescu de la Brad publică concluziile studiilor demografice făcute în Dobrogea²⁵ cu sprijinul autorităților otomane. Pentru Vechea Dobroge (județele Constanța și Tulcea) erau, exprimate în familii: 3656 românești (28301 suflete), 2268 turcești, 2225 tătarești, 1194 bulgărești, 1092 căzăcești, 747 lipovenești, 250 grecești, 172 țigănești, 119 evreiești, 76 armenești, 59 germane. Prin urmare, românii reprezentau 30,1% din totalul populației în Vechea Dobroge (estimată la 80000 sau 85000), iar bulgarii de trei ori mai puțin: circa 10%. Constatările lui Ion Ionescu de la Brad sunt confirmate de profesorul Nicolae Iorga, precum și de autori străini²⁶: Lejean, de exemplu, dă pentru toată Dobrogea cifra de 33000 de români și 25000 de bulgari (la 1861).

În 1878, la sfârșitul războiului ruso-româno-otoman, prin tratatele de pace de la Berlin, România recăpăta Dobrogea Veche, iar principatul autonom al Bulgariei anexa Cadrilaterul.

Majoritatea surselor relevă o populație totală a Vechii Dobroge de circa 100.000 locuitori, din care 30.000 români, 45.000 musulmani (27.000 tătari, 16.500 turci) și 27.500 bulgari. După statistica guvernatorului rus Bieloserkovici din 1878 (incompletă), erau 5542 familii românești (35,3%), față de 4750 familii bulgărești (30%), dintr-o populație totală de 15.719 de familii²⁷.

Cadrilaterul avea în 1878 aproximativ 84.000 locuitori²⁸, din care 57.000 musulmani (mai ales turci și tătari), 12.000 greci, 6000 bulgari, 2000 armeni, restul fiind evrei, români, albanezi, ș.a.

În anul 1913 are loc cel de Al Doilea Război Balcanic. România s-a aflat de partea taberei învingătoare (Turcia, Grecia, Serbia, Muntenegru), Bulgaria fiind învinsă. Drept consecințe teritoriale, România anexează Cadrilaterul, numit și Noua Dobroge (cu județele Durostor și Caliacra). Frontiera dintre statele român și bulgar

²³ Ioan Scurtu, *Istoria României în anii 1919–1940*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 3.

²⁴ *Dobrogea. Cincizeci de ani ...*, p. 4.

²⁵ *Ibidem*, p. 233, vezi și Ion Ionescu de la Brad, *Excursie agricolă în câmpia Dobrogei*.

²⁶ *Ibidem*, p. 234.

²⁷ *Ibidem*, p. 235.

²⁸ P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 29.

era acum linia care pornea, de pe Dunăre, de la vest de Turtucaia și ajungea la litoralul mării, ceva mai la sud de Ecrene. Statul român avea în componența sa întreaga Dobroge, cu o suprafață de 23.200 kmp și o populație de 693.200 de locuitori. Vechea Dobroge (cu județele Constanța și Tulcea), avea 381.500 de locuitori, din care 216.400 români, 51.100 bulgari, 20.000 turci, 23.000 tătari, 10.000 greci, 35.800 ruși, 950 găgăuzi, 3200 ȝigani, 3200 armeni, 4700 evrei, 7700 germani, 2000 italieni, etc. Noua Dobroge (cu județele Durostor și Caliacra) avea o populație totală de 311.700 locuitori, din care circa 146.500 musulmani și 130.900 bulgari²⁹. După alte surse, bulgărești de astă dată (Ișirkov), la 1913 Cadrilaterul avea o populație de 289.100, din care cel puțin 134.700 bulgari. Cifra este considerată o exagerare și este contrazisă de alt specialist bulgar (P. Bachmetiev): nu erau decât 121.100 de bulgari³⁰. Calculele și datele pe care le deținem ne indică circa 90.000. După alte date, care îi privesc pe musulmani în 1913 (turci și tătari)³¹, la o populație totală a întregii Dobroge de 693.200 de locuitori erau 173.900 de turci și 34.700 de tătari. Vechea Dobroge (cu județele Constanța și Tulcea), la o populație totală de 380.300 de locuitori, avea 20.100 de turci și 21.350 de tătari. Noua Dobroge (cu județele Durostor și Caliacra), la o populație totală de 312.700 de locuitori, avea 153.800 de turci și 12.400 de tătari. După 1913, cu tot sprijinul de care se bucură turcii și tătarii din partea statului român, ei încep să emigreze din Dobrogea și numărul lor este în scădere.

În perioada 1913–1940, România ajunge la apogeul teritorial: 295050 kmp. Recensământul din 1930, cel mai cuprinzător până la data respectivă, arăta o populație a României Mari de 18.052.000 de locuitori, din care Dobrogea (cu toate cele patru județe) avea 815.400 de locuitori.

Anul 1940, anul pierderilor teritoriale, va înregistra pentru țara noastră – printre altele – cedarea Noii Dobroge (cu județele Durostor și Caliacra) Bulgariei.

BIBLIOGRAFIE

- Antonescu, Ion, *Românii. Originea, trecutul, sacrificiile și drepturile lor*, Iași, Editura Moldova, 1991, ediția a II-a.
- Ciachir, Nicolae, *Marile Puteri și România 1856-1947*, București, Editura Albatros, 1996.
- Danescu, Gregoire, *Dobrogea (Doubroudja). Etude de geographie physique et ethnographique*, București, Imprimerie de l'« Indépendance Romaine », teză de doctorat, 1903.
- Dobrogea. Cincizeci de ani de viață românească (1878–1928)*, București, Cultura Națională, 1928.
- Dobrogea. Schiță geografică-istorică*, București, Tipografia Curții Regale, 1913.
- La Dobrogea (Doubroudja). Essai historique, économique, ethnographique et politique*, Librairie Payot, Lausanne, Paris, 1918.
- Giurescu, Constantin C., Giurescu, Dinu C., *Istoria românilor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, vol. I.
- La verite sur l'ethnographie de la Nouvelle Doubroudja*, București, 1940.
- Mustafa Ali Mehmed, *Istoria turcilor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

²⁹Ion Antonescu, *Românii. Originea, trecutul, sacrificiile și drepturile lor*, Iași, Editura Moldova, 1991, ediția a II-a, p. 53.

³⁰*La Dobrogea (Doubroudja)*, p. 175.

³¹*Dobrogea. Cincizeci de ani ...*, p. 227.

- Mușat, Mircea, Ardeleanu, Ion, *De la statul geto-dac la statul român unitar*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- Mușat, Mircea, Ardeleanu, Ion, *România după Marea Unire*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, vol II, partea a II-a.
- Panaiteescu, P. P., *L'Origine de la population de la Nouvelle Doubroudja*, București, Editions « Bucovina », 1940.
- Rădulescu, Adrian, Bitoleanu, Ion, *Istoria românilor dintre Dunăre și Mare. Dobrogea*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.
- Scurtu, Ioan, *Istoria României în anii 1919–1940*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996.
- Ștefănescu, Ștefan, *Istoria medie a României*, Tipografia Universității București, partea I, 1991.
- Ștefănescu, Ștefan, *Istoria medie a României*, Tipografia Universității București, partea a II-a, 1992.
- Totu, Maria, *Istoria modernă a României*, Tipografia Universității București, 1989.

IV. RECENZII

„Annuaire Roumain d'Anthropologie”, tom 60, Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” al Academiei Române, București, Editura Academiei Române, 2023, 148 p., ISSN 0570-2259.

Antropologia fizică presupune o bună cunoaștere în domeniile medicinei și biologiei, totodată aceasta presupune o cunoaștere abstractă în științele socio-umane, mai cu seamă în ale filosofiei. Acest din urmă factor se constituie ca punct de plecare și de sprijin pentru celelalte ramuri principale ale antropologiei.

Istoricul cercetărilor antropologice în România pare să se confunde, în mare parte, cu evoluția Institutul de Antropologie, și mai ales, cu viața profesională emblematică a Marelui Profesor Francisc Iosif Rainer. Cuvintele nu se vor dovedi niciodată suficiente pentru a descrie destinul savantului, profesorului și omului Francisc Rainer. Începuturile carierei lui se află în Bucovina, la cumpăna dintre veacuri. Rapidele urcușuri ale cunoașterii se traduc într-o recunoaștere unanimă a lui Francisc Rainer, mai întâi în nordul țării și în specialitatea profesată, apoi în toată România Mare. Este important să amintim aici că activitățile științifice ale savantului Rainer au fost împletite cu o carieră universitară strălucită.

Anatomist de excepție, el reușește să strângă cea mai bogată colecție de crani umane din Europa (circa 6000), o veritabilă ilustrare a preocupărilor și metodelor de lucru. Colecția osteologică nu era o simplă adunare la un loc a unor obiecte, ci un exemplu al unor proceduri de ordin științific, înăuntrul cărora fiecare item osteologic era documentat atent și precis: în destule cazuri se cunoaște numele persoanei, vârsta la care a decedat, cauza decesului, boala de care suferea, uneori și locul unde a trăit¹.

Constituirea și activitățile imediat interbelice ale Școlii Sociologice, ca și contactele de început ale profesorului Rainer cu acestea, oferă noi deschideri pentru cei doi lideri de școală, pentru grupurile lor, pentru cultura română în general. Întâlnirea admirabilă dintre profesorii Rainer și Gusti, sau – altfel spus – dintre școlile antropologică și sociologică din țara noastră, are loc cu ocazia campaniilor de cercetare de teren inițiate de Școala Sociologică a profesorului Dimitrie Gusti. Putem spune că această întâlnire era inerentă, prin valorile și principiile comune, care guvernau ambele entități. În perioada anilor 1925–1938 asistăm, prin activitățile complexe, multidisciplinare ale Școlii Sociologice (campaniile monografice), la o amplă desfășurare de forțe și de energii. Pe tot întinsul României reîntregite au fost alese mai multe localități reprezentative din toate zonele istorice românești: Fundu Moldovei (1928), Drăguș (1929–1932), Runcu (1930), Cornova (1931), Șanț (1935–1936), Nereju (1938), ca să le numim numai pe acestea.

Ideea unui Institut de Studii Antropologice Românești a găsit loc în mintea și sufletul profesorului Rainer cu mult înainte de materializarea efectivă a acestuia. Viitorul institut de cercetări științifice (legat indisolubil de spațiul clădirii care avea să-l găzduiască) era menit să completeze activitățile și spațiile Facultății de Medicină în care își desfășura activitatea marele savant și profesor, așa cum – într-o viață științifică a unei societăți sănătoase – activitățile didactice și cele de cercetare se completează și se sprijină reciproc, într-un mod armonios.

După al XVII-lea Congres Internațional de Antropologie și Arheologie Preistorică, ce avusese loc la București în septembrie 1937, aveau să se creeze premisele instituțional-administrative² (și, de ce nu, un curent de opinie favorabil Marelui Profesor și demersurilor lui). Memoriu înaintat de profesorul Rainer (sfârșitul anului 1939) către ministrul Educației Naționale este primit favorabil; la începutul anului următor este aprobată înființarea unui Institut de Antropologie, sub conducerea lui Francisc Iosif Rainer, în care erau reglementate și aspectele legate de personalul proaspătului Institut.

¹ *Marele profesor. Evocări ale personalității și operei lui Francisc I. Rainer în cultura românească*, Muzeul Județean de Științe Naturii Prahova, Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” al Academiei Române, Ploiești, Editura Bioedit, 2018, p. 105 și urm.

² Alexandru Tudor, *Geneza și dezvoltarea Institutul de Antropologie*, în „Rainer”, un album-document al Centrului de Cercetări Antropologice, conceput și realizat de Sorin Dumitrescu și Matei Stârcea-Crăciun, editat de Fundația Anastasia, R. A. Monitorul Oficial, București, 2001, p. 34, 36–38.

Vara și toamna anului 1940, an cu o mare încărcătură pentru istoria românilor, avea să înregistreze fondarea Institutului de Antropologie, în urma demersurilor lui Francisc Iosif Rainer, sub înaltul patronaj al Casei Regale. Sediul noului institut avea să fie o clădire destinată cercetărilor antropologice, cu două etaje, parter și subsol, în incinta Facultății de Medicină din București. În iunie 1940 are loc inaugurarea oficială a Institutului, care urma să funcționeze sub egida aceleiași Facultăți de Medicină. Erau, totuși, ani grei, de privațiuni (ceea ce a presupus, încă de la fondare, o subfinanțare a activităților), Europa cunoștea un război nemaivăzut în istoria acesteia și a românilor. În 1942 este dat un decret-lege prin care Institutul de Antropologie câpăta un statut autonom, pe lângă Universitatea din București.

Destinele școlii românești de antropologie și ale cercetării antropologice, destine strâns legate, aveau să cunoască sușuri și coborâșuri instituționale, care au reflectat evoluțiile socio-politice postbelice din perioadele anilor 1945–1989: după moartea profesorului Rainer (august 1944) institutul se desființează din punct de vedere administrativ.

În anul 1950, în plin proces de refacere a țării după un război pierdut, dar și la începutul unui regim socio-politic care înțelegea să-și aservească ideologiei proprii toate activitățile intelectuale socio-umane, se înființează Centrul de Cercetări Antropologice. În anul 1974, după o perioadă de relativă destindere socio-culturală, centrul își pierde personalitatea juridică și este încorporat Institutului de Anatomie Patologică „Victor Babeș” al Academiei de Științe Medicale. Cu acest statut va funcționa, în condiții administrativ-instituționale și financiare deloc ușoare, până în anul 1982, când intră într-un accentuat con de umbră, pricinuit de reacțiile regimului politic la „Mișcarea meditației transcendentală”.

Anul 1990 va readuce cercetarea antropologică românească la un loc demn de acest nume. Centrul de Cercetări Antropologice avea să fie reînființat, sub patronajul Academiei Române. Printr-o hotărâre de guvern din anul 2007 centrul se va transforma, întitulându-se Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer”.

Revista-fanion a Institutului de Antropologie „Francisc I. Rainer”, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, cuprinde articole, studii și recenzii de specialitate, în limbile engleză și franceză.

Primul număr al anuarului avea să apară în anul 1964.

În perioada 1964–2023 au apărut, în total, în chip neîntrerupt, șaizeci de numere (tomuri), unul în fiecare an, cu excepția anilor 2006 și 2007, când se va tipări un număr unic, dublu (numerele 43–44).

În prezent *Annuaire* se regăsește în bazele de date internaționale înalt cotate, EBSCO, ERIH PLUS, ANTHROLIT și INFOBASE INDEX. Redactori-șefi sunt dr. Marin Constantin (directorul Institutului de Antropologie „Francisc I. Rainer”) și dr. Richard Davis-Rus.

Tomul 60, număr aniversar al revistei *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, a apărut în anul 2023. Acesta reprezintă încununarea a zeci de ani de activitate științifică, pe toate tărâmurile antropologiei românești și străine.

Volumul este structurat în cinci secțiuni.

Prima secțiune, „Études et articles/ Studies and articles”, cuprinde șapte studii și articole, cu 18 autori, în limbile engleză (3 materiale) și franceză (4 materiale): *Dental Non-metric Traits in Human Skeleton of 16th-17th Centuries Discovered at Vovidenia Church from Iași City (Roumania)*, autori M. Popovici, L. Bacumenco-Pimău, O. M. Petraru, L. Bejenaru, V. M. Groza; *The Incidence of Diseases that Affect Joint Mobility in a Group of Subjects from Roumania*, autor Lăcrămioara Petre; *Qualité biologique de l'eau de consommation, recipient de conservation et adaptabilité biologique des enfants*, autori K. N. Paze, K. J. Kouadou, C. F. Kouassi, Coulibaly K. J., Beugre J. B., Kouassi K. S.; *Représentations sociales du VIH/ SIDA et pratiques sexuelles à risques chez les usagers de drogues à Abidjan (Côte d'Ivoire)*, autori A. S. Sonagnon Houndji, K. B. M. Gnamien, Kouakou Yao F., J. Evanno; *Purification et cohésion sociale dans un contexte de mutation socioculturelles en Côte d'Ivoire*, autori Kouakou D. Yao, Kouadio R. N., D. A. Zadou, A. L. Kone; *Roman, patrimoine et ambiances architecturales. Le cas des maisons de la Casbah d'Alger*, autori Nadia Zidelmal, Azzedine Belakehal; *Pollution Transition: Extractivism and Ecological Disaster in Transylvanian Villages in the Socialist and post-Socialist Stage*, autor Adrian Ciuciuman Romero.

Un raport de cercetare, în limba engleză, *The Continuity of Incantation against the Evil Eye from Mother to Daughter*, se constituie în cea de-a doua secțiune. Este semnat de Alexandra Prodan și ne oferă ipoteza confirmată a continuității eficienței practicilor de descântat împotriva deochiului.

În cea de-a treia secțiune se află cinci recenzii ale unor lucrări-reper pentru domeniile antropologic-etnologice. *Ethnographers before Malinowski: Pioneers of anthropological fieldwork, 1872–1922*, coordonată de F. D. Rosa și H. F. Vermuelen, este recenzată de profesorul universitar dr. Gheorghiță Geană. *Nations and Nationalisms in World History*, de Steven Grosby, este recenzată de dr. Sebastian Ștefănuță. Urmează trei recenzii, semnate de dr. Marin Constantin, la următoarele lucrări: dr. Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Despre interpretarea etnologică*; dr. Laura Ioana Toader, *Laptele matern și aburul hranei. Contexte etnologice*; dr. Laura Jiga Iliescu, *Biserica de alături. Câteva rituri necercetate ale ciobanilor din Carpați. Studiu de etnologie asupra religiozității pastorale*.

La secțiunea Annonces de publication/ Book announcements se găsesc două volume care omagiază pe filosoful, antropologul și profesorul dr. Gheorghiță Geană, cu ocazia împlinirii a 80 de ani. Primul, *In honorem magistri Gheorghiță Geană §80*, este un număr al Anuarului Societății Prahovene de Antropologie Generală (2022, București, Editura Eikon), iar cel de-al doilea, *Anthropologia perennis: In honorem magistri Gheorghiță Geană*, este editat de Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” (2022, București, Editura Etnologică).

Ultima secțiune a volumului, „Scientific Conferences Held in the Framework of Francisc I. Rainer Institute of Anthropology”, este consacrată manifestărilor științifice desfășurate de cercetătorii Institutului, în anul 2022. Au avut loc, în total, un număr de 29 de comunicări cu 31 de autori, din care 19 cercetători ai Institutului de Antropologie „Francisc I. Rainer”, patru comunicatori români (sau de origine română) și cinci comunicatori străini (afiliați la instituții din Elveția, Germania, Regatul Unit, Polonia și China).

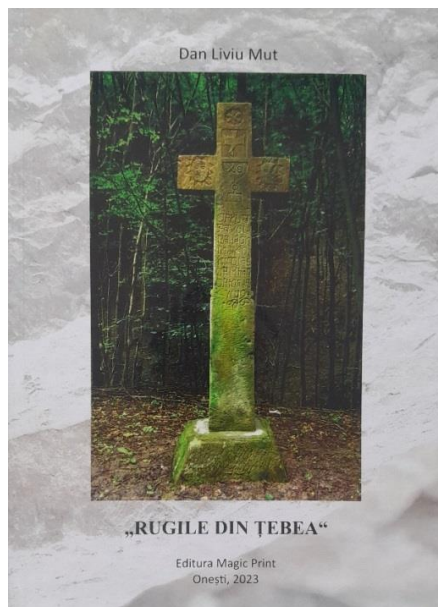
Ieri, ca și astăzi, figura Marelui Profesor scrutează, înalt și sever, toate activitățile și rezultatele celor care au dus și duc și mai departe soarta Institutului de Antropologie. Suntem siguri că astăzi ar fi mulțumit de stadiul și nivelul școlii antropologice românești, a Institutului care îi poartă numele, a revistei de înaltă ținută, care a ajuns la al 60-lea tom.

RADU TOADER

Dan Liviu Mut, *Rugile din Țebea*, Onești, Editura Magic Print, 2023, 552 p., ISBN 978-606-622-668-4

Albumul *Rugile din Țebea*, lucrare semnată de domnul Dan Liviu Mut, este structurat sub forma a cincisprezece secțiuni (capitole, anexe, bibliografie, varia), unele dintre acestea având alt autor decât cel principal, cu menționarea, de fiecare dată, a contribuțiilor individuale. Sunt prezentate, în cuprinsul lucrării, 87 de cruci de piatră, cunoscute sub denumirea de „rugi”, ridicate în localitatea Țebea, sat din județul Hunedoara, cel mai mare dintre cele nouă sate aparținătoare de comuna Baia de Criș, situat pe cursul Crișului Alb, în imediata vecinătate a Munților Metaliferi și a Munților Bihorului. La cel mai recent recensământ al populației³, realizat în anul 2021, comuna Baia de Criș număra peste 2000 de persoane rezidente, echilibrat distribuite pe grupe de vârstă, fapt ce indică un stadiu vital în dezvoltarea așezării. Localitatea Baia de Criș, atestată documentar la finele secolului al XIV-lea, a fost capitală a Comitatului Zarand.

Cititorul este anunțat că, în opinia editorului, centrul „de greutate al albumului îl reprezintă capitolul dedicat simbolurilor care se regăsesc pe



³ I.N.S., Recensământul populației și locuințelor din anul 2021, date definitive.

Rugi". Noi vom argumenta, în cele ce urmează, că importanța lucrării constă, mai ales, în abordarea de tip monografic, prin care autorul prezintă, fără excepție, toate rugile din Țebea, precum și contextul socio-economic și cultural în care rugile au fost ridicate, întreținute, utilizate în cadru ritual, resfințite, mutate sau distruse. Informația oferită de autor despre fiecare dintre cele 87 de rugi este desfășurată pe cuprinsul întregului album, pentru a avea date complete despre o anumită rugă fiind necesară parcurgea, pe rând, a tuturor capitolelor: fotografia de ansamblu, imagini cu detalii și o scurtă descriere a fiecărei rugi sunt prezentate în capitolul 5, *Ansamblu și detalii „Rugi”*; inscripția, dacă aceasta a fost realizată cu utilizarea alfabetului chirilic, poate fi identificată în capitolul 7, *Transliterare* (autor dr. Georgeta Deju); date despre persoanele care au contribuit la ridicarea sau îngrijirea crucii apar în capitolul 8, *„Rugi” și documente* (semnat de domnul Dan Liviu Mut); poziționarea pe hartă este indicată în capitolul 10, *Hărți cu amplasarea „Rugilor”* (autor inginer Daniel Indreiu) etc. Deducem, astfel, că nu s-a intenționat crearea de micromonografii ale fiecărei rugi în parte, ci, mai ales, prezentarea unei imagini de ansamblu asupra complexității fenomenului ridicării de cruci din satul Țebea.

Lucrarea se deschide cu un grupaj de *Mulțumiri* adresate, pe de o parte, unor instituții care, sub diferite forme și prin intermediul reprezentanților acestora, au susținut realizarea albumului, și, pe de altă parte, celor care au contribuit efectiv la realizarea acestuia, prin conceperea prefeței, prin transliterarea textelor inscripțiilor, prin realizarea hărților incluse în volum, punerea la dispoziție a documentelor publicate în cuprinsul albumului, tehnoredactare, susținere morală ș.a. Sunt menționați, de asemenea, numeroși colaboratori din Țebea – informatori ai domnului Liviu Mut –, precum și numele unor persoane trecute la cele veșnice, pagina *In memoriam* luând forma pomelnicilor de nume din cuprinsul inscripțiilor de pe rugile prezentate.

Prefața lucrării este realizată de prof. dr. Rusalin Ișfănoni și cuprinde, printre altele, câteva precizări de ordin terminologic, respectiv utilizarea termenului de „rugă” la românii ardeleni pentru acea cruce „care nu se pune la mormânt, ci în anumite locuri considerate principale, ea având un scop protector, acela de a apăra hotarul satului (moșia), satul, gospodăria, fântâna, răscrucile de drumuri, țarina, de duhurile rele care s-ar putea abate asupra lor. Ruga se pune și în locuri unde a decedat unul dintre membrii comunității care a avut parte de o moarte neobișnuită [...], dar și în gospodărie, lângă gard, cu fața la drum, în memoria și amintirea celui ce a decedat în război, la mină, în pădure etc.”⁴ Se observă astfel suprapunerea semantică a termenilor „rugă” și „troiță”, autorul prefeței menționând că cel din urmă este folosit în Oltenia. Densitatea extraordinară a rugilor din Țebea (87 de cruci într-un singur sat) este similară, conform opiniei domnului Ișfănoni, doar celei de pe valea Buzăului, unde, sub denumirea de „cruci”, se regăsesc numeroase troițe realizate din piatră. În calitate de muzeograf la Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti” din București, autorul prefeței a participat la achiziționarea și transferarea în muzeu a unei rugi din Țebea, ridicată, inițial, în anul 1867.

Împărtășim opinia domnului Rusalin Ișfănoni, conform căreia „albumul de față poate fi considerat un omagiu adus de autor, inginer Liviu Mut, și de colaboratorii săi meșterilor pietrari care au lucrat cele 87 de rugi, [...], familiilor și persoanelor individuale care le-au comandat, adevărați cititori, preoților care le-au sfințit, întregii comunități sătenești, autorităților care au trăit în vremurile când au fost ridicate”⁵, din paginile lucrării degajându-se un sentiment de familiaritate al autorului față de subiecții implicați și de apropiere caldă și personală față de subiectul central al lucrării, proprie viziunii de tip *insider* a domnului Dan Liviu Mut.

În capitolul *Crucile de piatră de la Țebea* (p. 15–25), semnat de Mircea Lac⁶, este contextualizată ridicarea celor peste optzeci de rugi din Țebea, prin menționarea unor informații cu privire la vechimea locuirii, cu atestări ale practicării mineritului în plan local încă din secolele IV–III î. Chr., precum și la statutul localității de „capitală istorică a Țării Zarandului”, acordat în baza evenimentelor care au stat la baza constituirii complexului funerar care cuprinde biserica din Țebea, finalizată în anul 1896, mormântul lui Avram Iancu (declarat monument istoric clasa A) și cele ale

⁴ Rusalin Ișfănoni, *Prefață*, p. 11–12.

⁵ Idem, p. 12.

⁶ Mircea Lac este meșter în prelucrarea lemnului și a metalelor, Tezaur Uman Viu – titlu acordat în anul 2018 de Ministerul Culturii și Identității Naționale, în colaborare cu Comisia Națională pentru Salvagardarea Patrimoniului Cultural Imaterial.

altor participanți de seamă la revoluția din 1848–1849 din Transilvania, gorunul lui Horea (monument istoric clasa B), cimitirul eroilor (monument istoric clasa B), care adăpostește trupurile celor căzuți în luptă în timpul Războiului de Independență, Primului și al celui de-Al Doilea Război Mondial.

Capitolul este realizat de Mircea Lac la invitația autorului albumului, „fost locuitor al satului, actualmente pensionar în București”⁷, de a redacta comentarii cu privire la componenta artistică a unor detalii ornamentale de pe crucile din piatră, pe marginea unui grupaj fotografic reprezentând rugi din localitatea Țebea. Sunt denunțate practicile de așa-zisă restaurare, efectuată în plan local de persoane necalificate, care conduc, de cele mai multe ori, la degradarea pietrei, la distrugerea sau denaturarea inscripțiilor, demersul bucurându-se de susținere din partea comunității (care percepe acțiunea drept întreținere și îngrijire a crucii), dar primind opoziția specialiștilor, conștienți de interdicția intervenției asupra conținutului unei inscripții sau a reprezentărilor asociate. Ca un exemplu, identificat de noi în album, ruga 30 (autorul albumului a numerotat cele 87 de rugi în ordinea cronologică a anului de ridicare, pentru ca acestea să poată fi identificate cu ușurință în cuprinsul capitolelor), datată 1848 și cunoscută de sătenii din Țebea sub denumirea de ruga „de la drumul Pogorului”, în intersecție cu drumul „pe Scurta”, apare văruiată în culoarea alb, atât în lucrare, la pagina 100, în imaginea de ansamblu, realizată în anul 2010, cât și în modul „Street View” al aplicației Google Maps, care înregistrează fotografic situația anului 2012. La pagina 101, în secțiunea dedicată detaliilor de pe cruce, autorul publică imagini mai vechi, unele personale, altele realizate de Sergiu Borlea, în care textul inscripției cu alfabet chirilic de pe ruga „din drumul Pogorului” are încă lizibilitate, nefiind la acel moment acoperit de var: A S C S R ÎN DUMINECA FLORILOR APELIE 1848 C C C⁸ (*Această sfântă cruce s-au rădicat în Dumineca Floriilor aprilie 1848 cu cheltuiala ctitorilor*), text urmat de un pomelnic de nume, în cadrul căruia Liviu Mut identifică pe Zarie Ioja (nume folosit, în opinia autorului, pentru a desemna pe Zeri Iosif), unul dintre ctitorii rugii și care avea să moară în luna noiembrie a aceluiași an, în lupta de la Târnava. Scrierea cu alfabet chirilic, denumită popular scriere „în potcoave”, nu mai este cunoscută membrilor comunității locale actuale, așadar inscripția, fie aceasta acoperită cu vopsea sau păstrată în starea inițială, nu mai prezintă interes, fapt ce nu interferează cu continuitatea de „utilizare” a rugii de către membrii comunității.

Autorul acestui scurt capitol identifică pe rugile analizate „coronițe vegetale” asociate arborelui vieții, „o sulică și o ramură” de la baza crucii ca simbol al „Armei învierii”, aceeași „coroniță vegetală” care „înconjoară o imagine umană”, probabil „o reprezentare a chipului lui Hristos”⁹, coroana fiind și „un străvechi simbol solar”¹⁰, soarele și luna ca „însemnele universului”¹¹, rozeta, porumbelul, potirul, Tablele Legii lui Moise, „o cruce [...] ce pornește dintr-o inimă așezată cu vârful în sus”, „într-o inimă cu vârful în jos chipul lui Iisus”¹², îngeri, Pomul vieții ieșind dintr-o cupă, lăleaua, „lujer cu frunze și flori”, toate motivele vegetale fiind subsumate simbolului „Pomul vieții”, „elemente decorative enigmatice”¹³.

Introducerea (p. 27–35), semnată de Dan Liviu Mut, se deschide cu un tabel sintetic în care sunt asociate informații cu privire la numărul rugilor, vechimea acestora și densitatea pe scala temporală, material, dimensiuni, inscripții, amplasări și relația cu sărbătorile. Este notabil exemplarul monolit cu înălțimea de 3,5 m, ridicat în anul 1821, ce denotă existența unei specializări în domeniul prelucrării pietrei. Din punct de vedere al continuității practicii ridicării de cruci, conform inscripției, cea mai veche este datată 1794. Analizând evoluția formală diacronică a acestora, autorul remarcă o modificare a lățimii crucilor, fapt ce a permis (sau a fost impus de) o creștere în complexitate a inscripțiilor. Locurile de amplasare sunt cele considerate clasice în literatura de specialitate: în proximitatea apei (la fântână, la izvor), la răscruci, la hotar, pe înălțimi, în grădini. Reținem menționarea ocurenței troitelor „lângă ușa grajdurilor” și, de asemenea, dat fiind peisajul minieresc local, amplasarea acestora în apropierea minelor. Inscripțiile uzează inițial alfabetul chirilic și, ulterior, începând cu anul 1865, alfabetul latin.

⁷ Mircea Lac, *Crucile de piatră de la Țebea*, p. 16.

⁸ Transliterare inscripție, p. 281.

⁹ Mircea Lac, *Crucile de piatră de la Țebea*, p. 18.

¹⁰ Idem, p. 19.

¹¹ Idem, p. 22.

¹² Idem, p. 20.

¹³ Idem, p. 23.

Este consemnată prezența în cuprinsul inscripțiilor de pe cruci a unor termeni latinizanți, așa cum este cazul rugii „din Văiugă”, realizată de diaconul Florea Simion, „scriitorul de nume”, respectiv „Scribit per Simeone Florea”¹⁴, sau a inscripției din anul 1890 de pe una din rugile din Valea Minei, realizată de Petru Lăzăruț, „Acuratori sfintei Kruci”¹⁵, a cuvântului „Martiu” pentru luna martie (inscripție din 1877)¹⁶ sau a mențiunii „Întru suvenir” (variantă pentru „Întru pomenirea”) pe ruga din Valea Caraciului, ridicată în anul 1874, cu inscripție realizată de cantorul morar „Doja” Dan Vasile¹⁷.

Reținem, de asemenea, unele dintre antroponimele ce se regăsesc în cuprinsul inscripțiilor de pe rugi, care, conform autorului lucrării, sunt atribuite reprezentanților unor comunități etnice, știut fiind faptul că, pentru localitățile cu specific minieresc, precum și pentru cele cu specializare în domeniul prelucrării pietrei, diversitatea etnică este des întâlnită: Werner (ruga „de la Prundar”, 1887, ruga „de la Ana lui Pepi”, 1812), Honza (nu apare în inscripții, ci doar în denumirea ruga „de la Honza”) și Honzo (ruga „din Zbeg”), Zimerman (ruga „dintre Hotare”, 1836), Zeri.

Capitolul dedicat prezentării celor 87 de cruci, *Ansamblu și Detalii*, p. 37-226, realizat de Dan Liviu Mut, are cea mai mare pondere în economia lucrării și cuprinde descrieri și imagini ale rugilor, enumerate în ordinea cronologică a ridicării. Fiecăreia dintre rugi îi este rezervată o pagină cu o imagine de ansamblu, însoțită de o descriere, și o pagină (în unele cazuri, două pagini) cu câteva fotografii de detaliu, ce surprind aspecte considerate demne de menționat: detalii inscripții, decorații, amplasare, imagini realizate în timpul resfințirii rugii.

Sunt precizate, pentru fiecare dintre rugi, acolo unde informația este cunoscută, următoarele tipuri de date: data sfințirii, înălțimea crucii, localizare, meșter pietrar (rareori cunoscut), „scriitor de nume” (din nou, rareori cunoscut), ctitor – „ridicător din inițiativa lui...”, categorie. La acest din urmă punct observăm folosirea unui set de criterii mixte, uneori categoria fiind stabilită în funcție de localizare, alteori pe baza motivației ridicării păstrate în memoria colectivă; redăm termenii folosiți de autor pentru descrierea categoriei: la izvor, la fântână, „in memoriam”, de familie, de intersecție, de hotar, legată de minerit, de culme¹⁸, intrare în sat, strămutată¹⁹, din cimitir, de deal, reper geografic, în curtea bisericii, la drum, la răscruce, de vale, la răspântie, la câmp, lângă fântâna pentru adăpat vitele, cu însemne minerești, limită de sat, la margine de drum.

A doua secțiune a descrierii, cu titlul „Ce nu stă scris în piatră”, reunește informații diverse, cunoscute autorului, de tipul: „se spune că a fost ridicată în amintirea...”²⁰ (legendă); prezența unei fântâni în vecinătatea crucii și informații despre locuitorii care foloseau fântâna respectivă; resfințirea rugii la aceeași dată cu sfințirea inițială (9 iunie 2012/9 iunie 1812); clădiri/instituții (crăsmă, casă, moară, primărie, magazin, ștampuri, școală confesională ortodoxă) sau oameni care au existat sau au trăit în vecinătatea rugii; informații (uneori structurate în jurul unui nucleu narativ) de tipul „povestea vieții”, cu privire la persoane ale căror nume se regăsesc în cuprinsul inscripțiilor de pe rugi; evidențierea situațiilor deosebite (de exemplu, soclu de piatră supraînălțat, rugă fixată în butura fântânii etc.); păstrarea în memoria colectivă a cazului ascunderii în perioada 1947–1990 a unei rugi ridicate în anul 1895 și resfințite în anul 2016 sau al asocierii unei casete metalice la baza crucii de piatră, pentru donații în favoarea bisericii; vandalizare și utilizarea ulterioară a crucii pentru ascuțirea instrumentelor de tăiat lemnul; proximitatea izvoarelor și a locurilor pentru adăpatul animalelor; distrugere completă a crucii, cu păstrarea soclului, așa cum este cazul rugii „din Poiana Văratice”, cunoscută și sub denumirea de ruga „de la Țărăndacu”, despre care se afirmă că ar fi fost „distrusă în urma unei aplicații militare, fiind folosită drept țință pentru tragerea cu tunul”²¹ și care figurează

¹⁴ Dan Liviu Mut, *Introducere*, p. 30.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Idem, p. 31.

¹⁷ Idem, p. 32.

¹⁸ Este cazul rugii „de la Docăneasa”, ridicată în anul 1906: „Pozitia inițială era din categoria «la fântână», dar, ulterior, datorită reamplasării, categoria a devenit «de culme».” – Dan Liviu Mut, *Ansamblu și Detalii „Rugi”*, p. 182.

¹⁹ Ruga „de la Dragoș Ioan-Nada”, ridicată în anul 1890: „Inițial, Ruga a fost amplasată lângă Pârâul Drimocului, dar a fost mutată lângă casa lui Dragoș Ioan- Nada, ca să nu fie înghițită de halda de steril de la Puțul Nou, deschis în anul 1944.” – Idem, p. 164.

²⁰ Idem, p. 38.

²¹ Idem, p. 66.

în lista rugilor întocmită în anii 1970 de Horia Indrei, cu anul sfințirii 1827²²; consemnarea sfințirii câmpului de Rusalii la ruga din apropierea culturilor de grâu, azi abandonate; existența, în trecut, a unei mine, în apropierea unei cruci cu însemne minerești (mina auriferă „Buna Vestire” din vecinătatea rugii „dintre Măguri”, 1827); cruci ridicate, conform memoriei colective, într-un „loc al «furcilor», al spânzurătorilor, în timpul războaielor lui Horea din 1784”²³; amplasarea rugii „de pe Gorgan”, ridicată în anul 1856, „pe locul unde a fost vechea biserică din lemn, strămutată la Lunca Moților”²⁴; mutarea, în anul 2009, a unei rugi dintr-o zonă azi împădurită, unde fusese pășunea satului; ridicarea, pe 14 septembrie 1872, cu ocazia sărbătorii Înălțarea Sfintei Cruci, la o zi după înmormântarea lui Avram Iancu, din 13 septembrie 1872, a unei rugi cu însemne minerești, „în memoria a baci de Mine Buna Vestire”²⁵, această motivație a ridicării nefiind consemnată până în prezent în literatura de specialitate; ridicarea unei rugi, în anul 1935, de echipele regale multidisciplinare de cercetare, inițiate de Școala Sociologică²⁶; consemnarea dispariției unei rugi în anul 1836, înghițită de fostul decantor; includerea în postamentul unei rugi din anul 1998 a bucăților dintr-o rugă din anul 1870, distrusă în mod accidental și pe care aceasta o înlocuiește etc.

Uneori, în cadrul descrierilor, rugile de piatră sunt personificate: „ruga nu mai are parte de mirosul de fân”, rugii „îi lipsește mulțumirea țaranului”²⁷, ruga „pare că se uită mirată”²⁸, „ruga privește tăcută pe cei ce trec”²⁹ etc., autorul imprimând textului o voce personală, metaforică și, pe alocuri, de un patetism nedisimulat.

Capitolul *Simboluri, semne și inscripții*, p. 227–261, realizat de Dan Liviu Mut, reunește imagini cu detalii ale rugilor în care sunt evidențiate simboluri, ansambluri de simboluri, semne, inscripții, prescurtări. Principalele grupe tematice prezentate de autor au în vedere forma crucii (fie a crucilor reprezentate pe rugi, fie arhitectura rugii propriu-zise), inima, potirul, porumbelul, floarea (a se vedea floarea cu trei petale, simbol al Sfintei Treimi), săgețile, chipul lui Christos, coronița vegetală, ciucuri, rozeta, brâul (motivul dinte de lup), soarele și luna, simboluri „tip ruga...” (aici sunt inserate imagini cu reprezentări identificate doar pe unele dintre rugi), „templul” (regăsit exclusiv pe cruci ridicate în secolul al XIX-lea, respectiv pe ruga „de la Liviu Oprișă”, 1830, „de la Băltoacă”, 1841, „de la Meteor”, 1870, „de la Feredeu”, 1871, „din Zbeg”, 1876), simboluri vegetale, simboluri minerești, grupaje de fotografii în care autorul identifică „ansambluri de simboluri” (rozeta și floarea, aștri, potirul, porumbelul etc.) coagulându-le pe cele prezentate anterior, dar surprinse în cadre fotografice mai largi, simboluri considerate atipice precum stelele sau Cifra Regală (monograma Regelui Carol al II-lea) de pe o rugă ridicată în anul 1935, semne - reprezentări grafice executate de o manieră personală, prescurtări („R A S C”, cu caractere chirilice, pentru „rădicat această sfântă cruce”, sau „C S CR”, cu caractere chirilice, pentru „ctitorii sfintei cruci”), inscripții, de fapt cuvinte, pe care autorul le atribuie limbilor latină („anno” – rugă din 1820, respectiv 1821, „scribit per Simeone”, 1865), italiană („acuratori sfintei cruci”, 1890 – a se vedea lat. accuratus, it. accurato, „îngrijit”) sau franceză („întru suvenir”, 1890), și care par a fi manifestări ale curentului latinist (de exemplu, „suvenir” are etimon latin, lat. subvenire, și era folosit ca sinonim pentru „pomenire”, cuvânt cu etimologie slavă: sl. pominěti).

²² „Tabel cu toate troițele ridicate de strămoșii comunei Țebea în decursul anilor, de la 1790 la 1930”, manuscris din anul 1976, autor maistru-miner Horia Indrei. Manuscrisul, ce conține lista dactilografiată și adnotată ulterior, este publicat în cadrul albumului, p. 465–466.

²³ Idem, p. 86.

²⁴ Idem, p. 108; „Biserica cu hramul «Adormirea Maicii Domnului», din satul Lunca Moților, comuna Baia de Criș, județul Hunedoara, a fost construită spre sfârșitul veacului al XVII-lea, de către credincioșii ortodocși ai satului Țebea și a fost sfințită, în anul 1700, de către Mitropolitul Athanasie Anghel. În anul 1820, sfântul lăcaș era vândut credincioșilor din satul Lunca Moților. Biserica a fost pictată, în anul 1829, de către pictorul Nicolae din Lupșa Mare.” Biserica se află din anul 1991 sub protecția Muzeului Național al Țaranului Român. – <https://muzeultaranuluiroman.ro/biserica-lunca-motilor/>.

²⁵ Idem, p. 143.

²⁶ Cruce ridicată de echipele regale, „după ce au regularizat Valea Maului, în anul 1935. Pe fața de răsărit apare sigla Regelui Carol al II-lea, care patrona Echipele Regale”. Pe cruce sunt trecuți participanții: inspector, șeful echipei, medic, inginer, profesoară, student la medicină, student la agronomie, student la teologie – idem, p. 206.

²⁷ Idem, p. 58.

²⁸ Idem, p. 84.

²⁹ Idem, p. 128.

Simbolurile identificate în capitolul de față reiau temele prezentate anterior, în cuprinsul lucrării, de Mircea Lac. Simbolul denumit „cruce cu inimă și săgeți”, identificat pe rugile „de la Marian Trandafir”, 1826, „de la Stana Ioana-Lupeș”, 1828, „de la Liviu Oprea”, 1830, „dintre hotare”, 1836, sau, așa cum îl descrie Mircea Lac, „o sulită și o ramură”, „simbolul Armei învierii”³⁰, constă în reprezentarea unei inimi, la baza crucii răstignirii, din care ies, în partea stângă, Sfânta lance și, în partea dreaptă, buretele folosit pentru fiere și oțet. „Chipul lui Christos”, reprezentat la baza crucii, „înconjurat de coronița vegetală”, poate fi pus în legătură cu legenda apocrifă a originii lemnului crucii răstignirii, respectiv cu motivul cununii lui Adam, realizată din ramurile pomului cunoașterii și devenită ulterior copac ce crește direct din capul acestuia, precum și cu reprezentările de tip *Kranion Topos*.

În capitolul șapte, *Transliterarea inscripțiilor scrise cu litere chirilice*, p. 263–283, autor dr. Georgeta Deju, șef serviciu la secția de Istorie și Artă, în cadrul Muzeului Civilizației Dacice și Romane din Deva, sunt redată cu caractere latine 59 de texte sau fragmente de text, ordonate cronologic, în funcție de anul ridicării crucii, reprezentând textele inscripțiilor de pe 24 pe rugi, sfințite între anii 1794–1860. Transliterarea este realizată cu respectarea rândurilor în forma de origine, cu marcarea fragmentelor ilizibile sau a unei lizibilități reduse, ce lasă loc unor posibile interpretări. Transliterarea, se menționează într-o notă de subsol, s-a făcut după fotografii. Textele sunt încadrate într-un tabel, sunt însoțite de fotografii ale inscripțiilor și sunt adnotate: autorul volumului adaugă, sub formă de note, informații relevante sub aspect etnologic, de exemplu, la inscripția cu caractere chirilice transliterată cu caractere latine „întru slava Sfintei Troițe iunie 9 1812” se menționează faptul că ruga a fost resfințită după exact 200 de ani, respectiv în 9 iunie 2012³¹. Capitolul se dovedește extrem de valoros pentru înțelegerea contextului ridicării fiecăreia dintre rugi. Regretăm, pentru același scop, decizia de a nu include în corpul lucrării și transcrierea inscripțiilor cu alfabet latin, de pe rugile ridicate la sfârșitul secolului al XIX-lea și în secolul al XX-lea.

Capitolul 8. „*Rugi*” și documente (p. 285–438), realizat de Dan Liviu Mut, este al doilea ca întindere în cuprinsul lucrării, măsură a importanței acordate de autor tuturor tipurilor de informație (fotografii actuale și de epocă, hărți, documente oficiale) cu relevanță pentru descrierea complexă a contextului ridicării rugilor prezentate în volum: „În acest capitol, cincizeci și două din «Rugile» din sat au rolul unor repere de orientare pe teren. Au fost selectate acele «Rugi» în apropierea cărora au avut loc evenimente deosebite, sau au trăit oameni deosebiți, despre care s-au găsit fotografii sau documente. «Rugile» respective sunt numite, în acest capitol, «Rugi reper» și sunt puse în evidență cu ajutorul unor fotografii numite «fotografii reper». Documentele sunt grupate în jurul unei Rugi reper, identificabilă prin numărul de ordine și anul sfințirii, preluate din capitolul *Ansamblu și detalii*.”³²

Imaginile din cuprinsul capitolului înfățișează: resfințiri ale rugilor (cadre în care se pot distinge atitudini ale celor prezenți, solemnitatea momentului)³³, diferite aspecte din viața cotidiană a satului sau din timpul unor evenimente importante³⁴, locuitorii Țebeii³⁵, locuri, clădiri, instituții din

³⁰ Mircea Lac, *Crucile de piatră de la Țebea*, p. 18.

³¹ Georgeta Deju, *Transliterarea inscripțiilor scrise cu litere chirilice*, p. 264.

³² Dan Liviu Mut, „*Rugi*” și documente, p. 285.

³³ Slujba din anul 2012, de resfințire a rugii de la Abrudan (1812); resfințirea din 2009 a rugii de la Cioroi (1824); resfințirea din 2021 a Rugii din Zbeg (1876); resfințirea, din anul 2017, a rugii de la Stana Ioan-Lupeș (1828).

³⁴ Clacă la treieratul grâului cu batoza, la arat cu plugul tras de cai, la cărat fânul, la vârtelniță, spălătul hainelor la vâlăul de lângă rugă, cosași trecând pe drum, boii rotarului local; serbare la haltă; nuntași; dezvelirea bustului lui Avram Iancu (1934); primul plug din fier din Țebea, donat de organizația „Frontul Plugarilor”, în imagine apărând și Petru Groza (1936); preot și grup de donatori ai unui prapur, în fața unei rugi; încheierea acordului de la Țebea (1935), ce a premers constituirea Frontului Popular Antifascist etc.

³⁵ Grup în fața căminului cultural (1936), rude ale pietrarilor locali, săteni care au renovat rugi, preoții satului, descendenții acestora, sculptorul care a realizat bustul lui Avram Iancu, mormintele unor personalități locale importante, donatori pentru înființarea liceului din Brad; grupajul „Amintiri document” cu imagini legate de viața familiei autorului și a altor familii din Țebea; muzicanți din Țebea, fotografiați de Societatea Compozitorilor Români, respectiv de „studentul conserv. Tiberiu Alexandru”; conducerea minei Țebea și mineri, în timpul unei acțiuni de prospectare a unui zăcămintă de cărbune ș.a.

trecut sau existente încă³⁶, acte și documente propriu-zise³⁷. Acestea sunt însoțite de informații, date atent înregistrate, note, relatări despre persoane care au locuit în apropierea rugilor, despre destinația clădirilor din vecinătate, destinele personale sau profesionale ale unor descendenți ai unor personalități marcante ale satului, necrologuri, evenimente care s-au succedat în Țebea și la care rugile „au fost martore” (sfîntirea holdelor de grâu de Rusalii; înmormântarea lui Avram Iancu din anul 1872; trecerea primului tren pe ruta Arad-Brad, în anul 1896; vizita din 1924 a regelui Ferdinand și a reginei Maria la mormîntul lui Avram Iancu; inaugurarea, în anul 1934, a bustului lui Avram Iancu; legenda asociată cu ruga „de sub Coastă” (1794), conform căreia crucea ar fi fost ridicată în locul în care a murit epuizat un tânăr din satul Crișan, care a fugit de recrutarea la oaste etc).

Nu toate cele 87 de rugi prezentate în cuprinsul volumului sunt amplasate în locuri accesibile; unele dintre acestea, ce figurau pe liste de repertoriere anterioare realizării albumului, a trebuit să fie identificate în teren. Spre deosebire de cele ridicate în puncte din sat caracterizate prin continuitate de locuire, cunoscute, văruite, resfințite, rugile din pădure sunt intrate într-un fond pasiv, datorită distanței față de spațiul locuit, al dezvoltării vegetației, al abandonării potecilor din pădure, al închiderii minelor. În cuprinsul capitolului al optulea, este consemnată componența echipei care a contribuit la acțiunea de recunoaștere în teren a crucilor din pădure. Autorul volumului și alți trei participanți au identificat un număr de douăsprezece astfel de rugi, toate făcând parte, așa cum era de așteptat, din fondul vechi de cruci ridicate în Țebea³⁸.

Informațiile ce însoțesc fondul compozit de imagine prezentat în cadrul acestui capitol sunt utilizate cu scopul de a recrea nu atât atmosfera unei perioade din evoluția localității considerată încheiată, cât, mai ales, un contextul socio-cultural complex, efervescent. Fotografiile interbelice cu țărani îmbrăcați în straie de sărbătoare și așezați pe scaune, în curtea casei, într-o ordine prestabilită, în funcție de vârstă și rolul familial, evocă universul rural transilvănean, în timp ce identificarea fiecărei persoane din imagine, precum și stabilirea cu precizie a filiațiilor, aduc prezentării rugilor din cadrul albumului o nouă dimensiune. Ne este prezentată în detaliu comunitatea care a înălțat, a îngrijit și a resfințit aceste rugi, cu acordarea unei egale importanțe atât monumentelor, cât și creatorilor acestora. Cu alte cuvinte, în capitolul al optulea, rugile și rolul acestora sunt abordate prin intermediul ctitorilor. Potrivit viziunii neenunțate explicit a autorului, putem înțelege pe deplin rolul rugilor, motivațiile din spatele ridicării și ale amplasării în anumite locuri, doar cunoscând comunitatea care le-a ridicat: agronomi, profesori de biologie, morari, ostași căzuți pe front, caporali, sergenți, meșteri constructori, protopopi, ingineri, tâmplari, profesori universitari, primari, avocați, preoți, țărani, maiștri mineri, medici, agenți agricoli, învățători, revizori, notari, contabili, căruțași, pietrari, sculptori, oameni politici, rotari, împreună cu familiile lor, sunt prezentați pentru a da viață, parcă, pomelnicilor de nume de pe cruci, cu căldură și umanitate, componenta afectivă a discursului autorului lucrării nefiind disimulată.

Prin întindere³⁹ și, mai ales, prin conținutul dens și complex, al optulea capitol imprimă volumului un puternic caracter monografic local. Lucrarea poartă amprenta valoroaselor muzee

³⁶ Casa în care a fost crâșma satului, casă din Țebea strămutată în parcul etnografic al Muzeului din Brad, casa preotului în care ar fi poposit Avram Iancu, interiorul unei galerii de mină auriferă, cariera de gresie de la Feredeul, halta „Avram Iancu”, diferite spații anexe ale minei Țebea, care nu mai există astăzi (vila, băile publice, grajdurile, livada, popicăria), precum și butoiul cu apă de băut pentru mineri, alimentat de la „Izvorul de la Mină”, de lângă ruga de la Mină etc.

³⁷ Actul de sfințire a Bisericii din Brad; brevet de decorare în urma participării la Primul Război Mondial, brevet pentru merite militare, diplomă de lăsare la vatră din armata maghiară; carnet de membru al organizației „Frontul Plugarilor”; acțiune emisă de Institutul de credit și economii „Matca”; act emis în anul 1869, în limba română, de Comitatul Românesc al Zarandului; act de vânzare-cumpărare a unui teren; carnet de elev, diplomă de bacalaureat, legitimație de student, diplomă de absolvire a facultății; formular pentru schimbarea domiciliului, scrisori etc.

³⁸ Ruga „de sub Coastă” (1794), „de la Goldașu” (1821), „dintre Măguri” (1827), „de la Văratici” (1827), „de la Certej” (1830), „de la Măgură” (1857), „de la Ursoi” (1865), „de la Vălăul Văratici” (1869), „de la Feșnic” (1872), „de la Măgurici” (1879), „de la Vârf Lazu’ Popii” (1895), „de la Sălaș” (1900).

³⁹ Capitolul 5, „Ansamblu și detalii rugi”, se întinde pe cuprinsul a 189 de pagini (p. 37–226) din cele 552 ale lucrării, în timp ce capitolul 8, „Rugi și documente”, numără 153 de pagini de informație vizuală însoțită de comentariile autorului (p. 285–438).

sătești, cu informație culeasă de la membrii comunității prezentate și reprezentate. Se remarcă, de altfel, din marea majoritate a imaginilor, importanța acordată de comunitate sistemului de învățământ, precum și nivelul socio-economic ridicat, asemănător altor localități minerești din zona Munților Apuseni, precum Bucium sau Roșia Montană.

În capitolul nouă, *Tabele cu „Rugi”* (p. 439–466), realizat de Dan Liviu Mut și Radu Anghel, sunt prezentate, în viziunea autorilor, două modalități de inventariere a rugilor din Țebea: un tabel care urmărește cronologia momentului ridicării crucii și în care sunt precizate pe scurt informații despre denumirea, localizarea, data sfințirii crucii, numele pietrarilor sau al realizatorilor de inscripții (acest tip de mențiuni sunt foarte rare în cadrul inscripțiilor) și observații concise și compozite, precum: „cea mai veche rugă”, „soclu unic”, „legenda spune că...”, „vandalizată”, „unde se sfințea câmpul în ziua de Rusalii”, „poartă însemne minerești”, „renovată”, „nu mai există” etc.; al doilea tabel înregistrează încă o dată informațiile prezentate în tabelul precedent, dar cu sortarea celor 87 de rugi în ordine alfabetică. Pornind de la informația astfel sintetizată, nu putem să nu facem următoarea observație: analizând data sfințirii crucilor se remarcă prevalența hramului Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Astfel, din treizeci și șase de rugi ridicate până în anul 1860, o pătrime, respectiv nouă rugi au fost înălțate pe data de 8 noiembrie, în anii 1818, 1821, 1825, 1827, 1829, 1830, 1836, 1856, 1860. Ulterior anului 1860 se ridică cel puțin alte 51 de rugi, dar niciuna nu va mai primi hramul Sfinților Arhangheli. De asemenea, Înălțarea Sfintei Cruci este ziua de sfințire a 7 rugi pe parcursul întregului secol al XIX-lea, Sfântul Nicolae este prezent cu 6 ocurențe în toată perioada avută în vedere în cadrul albumului (1794–2015) și Sfântul Mare Mucenic Dimitrie cu 7 hramuri în aceeași perioadă. Alte sărbători, ce au prilejuit ridicarea de rugi în Țebea, sunt: Sfinții 40 de Mucenici din Sevastia (rugă ridicată în anul 1812), Nașterea Maicii Domnului (o rugă, din anul 1821), Sfinții Împărați Constantin și mama sa Elena (două rugi, 1827 și 1870), Buna Vestire (1827, 1852, 1879), Sfânta Cuvioasă Parascheva (1828, 1840), Sfântul Mare Mucenic Gheorghe (1830, 1884), Schimbarea la Față a Domnului (1843, 1868), Intrarea în Biserică a Maicii Domnului (1845, 1870, 1906), Adormirea Maicii Domnului (1869, 1900, 1923, 1997), Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul (1874, 1876, 1923), Înainte-prăznuirea Nașterii Domnului (1887), Sfinții Părinți Ioachim și Ana (1912), Odovania Înălțării Sfintei Cruci (1935) și Înălțarea Domnului și Ziua Eroilor (1994).

Celor două tabele le este asociată o foarte scurtă, dar inedită bibliografie, în cadrul căreia figurează trei manuscrise. Unul dintre acestea este redat la p. 465–466 și reprezintă un tabel cu rugile din localitatea Țebea, realizat de maistrul miner Horia Andrei în anul 1976. Lista cuprinde troițele (autorul folosește în liberă alternanță termenii „rugă”, „cruce” și „troiță”) ridicate între anii 1790–1930, este dactilografiată, dar conține și numeroase adnotări olografe.

Capitolul zece, *Hărți cu amplasarea „Rugilor”* (p. 467–505), îi aparține inginerului Daniel Andreiu și cuprinde o hartă din anul 1976 a distribuției rugilor în cuprinsul satului Țebea (autor maistru miner Horia Andrei), o hartă a satului la scara 1:25000, cu marcarea rugilor (autor inginer Liviu Tisu) și 16 planșe reprezentând detalii ale unei hărți topografice la scara 1:5000, finalizată în anul 2023 (autor inginer topograf Daniel Andreiu). Rugile descrise în cuprinsul lucrării sunt, desigur, marcate pe fiecare dintre aceste planșe, dar, pentru o maximă precizie în identificarea lor, capitolul asociază și un tabel al coordonatelor geografice pentru toate rugile din Țebea.

Lucrarea cuprinde două anexe realizate de Dan Liviu Mut, *Peisaje cu „Rugi”* (p. 507–541) și, respectiv, *Vocabular și toponime* (p. 542–543). Prima dintre acestea reunește sub titlul „La ce se uită «Rugile»” fotografii de ansamblu, cu valențe estetice, ale unora dintre rugile analizate în volum, reprezentând cadrul de amplasare al acestora. În cea de-a doua anexă sunt oferite explicații personale ale unor termeni utilizați în cuprinsul lucrării: antroponime, porecle, toponime.

În capitolul treisprezece, *Bibliografie* (p. 545), este reluată lista celor 4 referințe menționate anterior: o lucrare despre localitatea Țebea, publicată în anul 2013, și trei manuscrise reprezentând hărți sau liste ale rugilor.

În finalul lucrării, sub titlul *În loc de postfață* (p. 546–549), Dan Liviu Mut împărtășește câteva detalii (trăite sau imaginate) ale unei zile obișnuite din trecutul localității Țebea, din care gestul închinării în fața unei rugi nu poate lipsi, cu utilizarea a numeroase regionalisme, invitând cititorul într-o incursiune în universul local evocat în cuprinsul celor peste 500 de pagini ale volumului. Capitolul *Însemnări* (p. 550–552), cu care se încheie lucrarea, oferă posibilitatea de adnotare a lucrării de către cititor, la finalizarea lecturii.

Lucrarea *Rugile din Țebea* are meritul deosebit al unei abordări inedite a temei mari a troițelor românești. Informația deosebit de complexă, desfășurată pe parcursul celor 552 de pagini, este structurată sub forma unei istorii culturale a localității Țebea, exprimată vizual, în măsură să contextualizeze rugile descrise în prima parte a lucrării. Fără a fi specialist în domeniul științelor etnologice, autorul, ing. Liviu Mut, beneficiază de statutul privilegiat al insiderului, volumul realizat fiind tribut ar acestui tip de perspectivă. Atragerea de contribuții din partea colaboratorilor enunțați anterior imprimă lucrării o dimensiune multidisciplinară. Demersul se situează în opoziție cu tendințele actuale de prezentare serială a crucilor în funcție de criterii estetice sau de dispunere în spațiu și cuprinde ecouri ale viziunii școlii monografice.

MONICA BERCOVICI-RATIOIU

Ioan Pop-Curșeu, Ștefana Pop-Curșeu, *Witchcraft in Romania*. Palgrave Macmillan, 2023. 331 pagini, 22 imagini, 4 tabele. ISBN-10 3031152247, ISBN-13 978-3031152245.

Aura romantică creată în jurul fenomenului european al vrăjitoriei și al figurilor sale, cu reverberații în vremurile postmoderne, are în spate o istorie tensionată, o istorie în mod dinamic marcată de specificitățile pe care i le-au imprimat contextele confesionale, culturale, politice, etnice și geografice diferite. În cartea *Witchcraft in Romania*, Ioan Pop-Curșeu⁴⁰ și Ștefania Pop-Curșeu, doi profesori de la Universitatea Babeș Bolyai din Cluj-Napoca, și-au asumat sarcina deopotrivă dificilă și provocatoare de a arunca lumină asupra *discursului vrăjitoriei* (conceptul propus de Willem de Blécourt a fost în mod fericit aplicat în volumul recenzat aici) așa cum s-a configurat printre români, din epoca medievală până la început de secol al XXI-lea, cu un focus asupra perioadei cuprinse între secolele al XVI-lea și al XIX-lea. Obiectivul declarat al demersului celor doi autori a fost de a include cazul românesc în repertoriul European de cunoaștere, dezbateri și „cartografii intelectuale (p. 13) asupra vrăjitoriei, fiind util deopotrivă cititorilor români și celor străini, cărora de la bun început le este prezentată succint istoria, geografia, configurația confesională și etnică a țării. Capitolul 1, *Who are the Romanians and how to study witchcraft in Romania?*, conține, totodată, clarificări lingvistice importante asupra denumirilor atribuite agenților magici în limba română (p. 17–18); de la vrăjitor/vrăjitoare descântător/descântătoare, fermecător/fermecătoare, la vindecător/vindecătoare, doftoroi sau vraci, avem a face cu o veritabilă taxonomie a magiei, în care doar termenii vrăjitor/vrăjitoare, fermecător/fermecătoare încorporează o componentă diabolică. De aceea a identifica orice act magic drept vrăjitorie necesită precauții⁴¹.

Pornind de la premisa că „just like in Western Europe, in the early modern Romanian world witchcraft was regarded as a real and serious crime”⁴² (p. 27), cartea este compusă din două părți care articulează *Trials in Earthly Life* (Partea I) și *Trials in the Afterlife* (Partea II).

Prima parte debutează cu capitolul *Witchcraft Acts: Condemnation of Sorcery in the Codes of Law*, care explorează corpul legislativ medieval și al modernității timpurii asociat practicilor apreciate drept magice, actele judecătorești rezultate în urma proceselor legate de vrăjitorie, alături de texte scrise de intelectualii locali împotriva agenților magici și ai beneficiarilor acestora. Este o manieră indirectă de a radiografia fenomenul vrăjitoriei, maniera prin care magia (termenetic lansat mult mai târziu de către antropologi) era percepută și, nu în ultimul rând, de a identifica posibile rațiuni pentru care a fost pusă în practică la nivele oficiale reprezentate deotrivă de clerici (care califică orice fel de descântec drept păcat religios) și de intelectualii laici (care o includ în spectrul secular al obscurantismului). Prin urmare, nu riturile magice au stat în atenția autorilor, din perspectivă etnologică, ci diferitele reacții împotriva acestor acțiuni considerate ilicite. Explorările

⁴⁰ Acesta a dedicat, de altfel, prima monografie asupra vrăjitoriei din spațiul locuit de români. Față de cartea publicată în anul 2013 la editura Polirom, *Magie și vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalități*, în volumul recenzat aici ambiția autorilor este de a contextualiza cazul românesc într-un cadru mai larg european și de îmbogăți informația transmisă prin expresii verbale cu date furnizate de limbajul iconografic.

⁴¹ Este remarcabilă calitatea traducerii în engleză a manuscrisului românesc.

⁴² Vom păstra citatele în engleză pentru a evita posibila reinterpretare a manuscrisului românesc, la rândul său tradus în vederea publicării.

diacronice ale atitudinilor față de vrăjitorie și termenii în care ea a fost condamnată surprind în mod gradual tranziția mentalităților medievale spre modernitate.

Specificitățile istorice și politice ale Transilvaniei, Moldovei și Țării Românești au motivat decizia autorilor de a le trata în subcapitole distincte. În urma analizelor detaliate a unui corpus bogat de documente s-a configurat concluzia unitară că, printre români, componenta diabolică a vrăjitoriei a fost mult mai puțin prezentă decât în vestul Europei și că reprezentarea vrăjitoriei drept un act dominant feminin nu a fost nici ea atât de puternică ca în Occident.

Intitulat *Trials, Persecutions, Executions (the Sixteenth-Nineteenth Centuries)*, capitolul al treilea interpretează depoziții, declarații ale martorilor, acte judecătorești și sentințe finale ale proceselor intentate practicantilor magiei. Din rațiuni similare celor enunțate pentru capitolul precedent, cele trei provincii locuite de români sunt analizate separat. În ceea ce privește Transilvania și Banatul, comunitățile de români (grupul cel mai numeros), maghiari și germani (cele din urmă dominante politic), rromi etc, uneori s-au angajat în dialog, alteori au rămas blocate în conflicte nerezolvate (p. 67). În termeni de etnicitate, condiții economice, statut politic, confesiune religioasă, analiza munițioasă a cazurilor de acuzare sau denunț a *celuilalt* relevă mostre ale relațiilor sociale active la nivelurile interne ale comunităților rurale și mici urbane. Spre exemplu, între paginile 83–84 este expusă o situație care ilustrează faptul că vrăjitoarele, femei al căror trai se afla la limita subzistenței, au fost în mod special denunțate de către clienți bogați datorită unui sentiment de vinovăție rezultat în urma faptului că au refuzat să le ajute la rândul lor sau chiar să le plătească recompensa stabilită în prealabil. Un alt caz interesant, descris la pagina 95, este relevant pentru precauțiile luate de autoritățile religioase maghiare și germane pentru a preveni ca membrii comunităților lor de credincioși să recurgă la ajutorul preoților ortodocși, cei din urmă fiind astfel calificați drept practicanti (cvasi)magici în ochii consătenilor protestanți sau catolici. „Perceived as schismatics and as practitioners of a Christian faith (Orthodoxy) that was merely ‘tolerated’, the Romanians easily became the target of the phantasm and fears of the politically dominant groups” (p. 79).

Cu tenacitate detectivistică, autorii și-au asumat demersul de a evalua numeric câți români, femei și bărbați, au fost implicați în procese de vrăjitorie în calitate de acuzați, martori sau acuzatori. Identitatea etnică este arareori menționată explicit în actele de tribunal al vremii, așa încât criteriile indirecte precum numele, porecla, locul de rezidență, confesiunea religioasă sau chiar profesia (spre exemplu, ciobanii erau dominant români) au fost luate în calcul, concluzia derivată fiind că acuzațiile de vrăjitorie au fost doar ocazional motivate etnic.

Dacă în Transilvania și Banat, unde, conform afirmațiilor autorilor, intelectualii au fost mai puternic atașați ideologic Europei Centrale, una dintre consecințe fiind includerea componentei diabolice în discursul asupra vrăjitoriei (chiar dacă mai puțin decât în vest), în Principatul Moldovei, intelectualii clerici și laici nu au preluat spiritul demonologiei occidentale (p. 96), în pofida faptului că țara avea o prezență catolică consistentă și, totodată, contacte permanente cu protestanții. Deși ortodoxia, la rândul ei, a fost vigilentă și a condamnat vrăjitoria, la nivelul concret al proceselor de tribunal atitudinea juridică împotriva practicilor magice a fost moderată (p. 101). „The only ‘trial’ for witchcraft recorded in Moldavia took place in a mountainous region... in 1761” (p. 107). Desigur, lucrul poate fi explicat și prin scrupulozitatea mai redusă în consemnarea administrativă a proceselor de tribunal decât în Europa de vest sau centrală (sau Transilvania). În aceste condiții, demersul autorilor nu s-a îndreptat spre actele proceselor vrăjitoriei așa cum au făcut în Transilvania și Banat, ci către scrieri ale autorilor autohtoni sau străini în care sunt menționate și evaluate credințe și practici populare care, în opinia noastră, doar cu precauții pot fi încadrate domeniului vrăjitoriei.

Situația nu este cu mult diferită în Țara Românească a secolelor al XVI-lea – al XIX-lea, cu specificarea că „even in the second period of Phanariot reigns, when Enlightenment ideas were slowly but surely gained ground, witch trials were still organized” (p. 121). Pe baza scrierilor hagiografice, a legendelor populare și aulice, dar și a documentelor de tribunal, autorii analizează cazuri de condamnare a vrăjitoriei, precum faimosul dosar al Mariei Cantacuzino acuzată că este posedată de diavol. Ulterior uciderii lui Constantin Brâncoveanu, rival al familiei Cantacuzino la supremația autorității politice, dosarul a fost instrumentalizat de familia Brâncoveanu (p. 114–120) drept pedeapsă divină pentru trădarea Cantacuzinilor. Un alt caz analizat, al cărui protagonist a fost o descântătoare terapeutică din mediul rural, relevă indirect statutul pe care îl avea în cadrul comunității: oamenii s-au solidarizat cu ea, în calitatea sa de persoană ce le aduce speranță și vindecare (p. 126),

chiar dacă aceasta a însemnat să se opună autorităților judecătorești (o situație similar se menționează și la pagina 171).

La capătul analizelor aplicate unui corpus bogat de documente și paralelele dintre provinciile locuite de români, pe de o parte, dintre acestea și restul Europei, pe de altă parte, autorii au sintetizat informațiile în trei tabele care se referă la nivelul instituțional al acuzațiilor de vrăjitorie, nivelul comunitar al aceluiași acuzații, nivelul de percepție a vrăjitoriei, concluzia fiind că „just as persecution was less significant than in Western Europe, the discourse of condemnation of superstitions (itself part of a larger ‘witchcraft discourse’) was less virulent and appeared only at the turn of the eighteenth–nineteenth centuries” (p. 142).

Capitolul al patrulea – *New Elites, New Paradigms of Rationality (Eighteenth-Nineteenth Centuries): Against the Superstitions of the Romanians* – are în atenție cotitura mentalitară produsă în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea de curentul Iluminist. Este epoca în care toate trei țările cu populație românească „evolved towards what might be termed an ‘Enlightened’ Christianity or towards a more rational experience of the Orthodox faith” (p. 153). Capitolul are o componentă imagologică dublu orientată: cum anume românii și practicile lor folclorice au fost percepute în scrierile călătorilor străini, și cum anume elitele locale (în special cele din Transilvania rețin atenția autorilor) au evaluat critic și au condamnat deopotrivă persecuțiile „medievale” împotriva vrăjitoriei, pe de o parte, și credințele populare „iraționale”, considerate consecințe ale nivelului scăzut de cunoaștere științifică a maselor needucate, pe de altă parte. Suntem de accord cu afirmația că „the Orthodox Church and, to some extent, the Greek Catholic Church compensated for practical laxity [against witches] in this life with a high level of inflexibility regarding the punishments that the sinful soul must suffer after death” (p. 171). Cu alte cuvinte, tribunalul „real” de judecată nu era reprezentat de cel al instanțelor pămâtenes și omenești, ci de justiția divină, iar judecata adevărată, cu miză soteriologică, era socotită a fi cea de după moarte⁴³.

În sensul acesta, fascinanta Parte a II-a, ecou al celei dintâi, completează paradigma în care discursul asupra vrăjitoriei a fost creat și difuzat printre românii epocilor premodernă și a modernității timpurii, cu reverberații până în secolul al XX-lea.

Intitulat *Canonical Versus Apocryphal: Religious Texts Condemning Witchcraft*, capitolul își propune investigarea relațiilor dintre apocrifele creștine și vrăjitorie (p. 173). Datorită componentei imaginare a Judecății de Apoi, ce încorporează pedepsele aplicate vrăjitoriei în viața de apoi, o parte descriptivă consistentă este dedicată textelor eshatologice ale căror versiuni manuscrise și tipărite au circulat în spațiul bizantin.

Tema vămilor văzduhului, cu filiații în „Viața Sfântului Vasile cel Nou”, este larg atestată în mediile românești literate și semiliterate ale acelor vremuri. În pofida originilor apocrife, semnificațiile sale nu au fost percepute ca fiind în contradicție cu dogma creștină asupra păcatului, a Judecății de Apoi individuale și colective. Aici autorii colaborează diferite versiuni ale textului cu reprezentări iconografice, omiletică funerară, credințe și practici populare asociate Marii Tregeri. Este descris un corpus bogat de reprezentări murale, acordând atenție scenografiei și compoziției, culorilor, personajelor, categoriilor de păcate pedepsite de curtea de justiție angelică, rezultând o construcție detaliată și cumulativă a discursului asupra vrăjitoriei la nivel imaginar figurativ. Expresiile orale formalizate, folclorice, așa cum au început a fi înregistrate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, lipsesc din acest repertoriu, deși textele versurilor și cântecelor rituale funerare care descriu călătoria sufletului după moarte ar putea fi relevante pentru dezvoltări ulterioare ale

⁴³ În continuarea interesului autorilor față de teoriile referitoare la managementul riscului, pe care le-au folosit drept cadre explicative ale fenomenului vrăjitoriei în termeni ai fricii și pericolului, sugerăm ideea operării unei duble negocieri între două categorii de frică: frica față de pericole și fragilitatea specifică vieții individuale în mediile sociale specifice ale lumii mundane și frica față de pericolele spațiului, vieții și judecății de după moarte. Fiecare persoană, la un moment al vieții pămâtenes, are de ales care dintre cele două frici, sau, mai precis, care dintre cele două referențiale provocatoare de frică este mai puternică, gesturile și comportamentele fiindu-i derivate din aceste negocieri. Autorii înșiși sugerează, de altfel, o anume continuitate în sensul acesta: „we do not know whether this projection into the afterlife of violence against magical agents had an effect on the intensity of earthly persecutions, but the two phenomena seem correlated” (p. 299).

temei Vămileor Văzduhului. Da altfel, autorii însuși justifică această absență considerându-le mai puțin relevante decât reprezentările iconografice asupra discursului asupra vrăjitoriei, subiectul major al cărții.

Un alt grup de legende apocrife care includ agenții magici în cohorta păcătoșilor condamnați pentru vecie sunt apocalipsele, a căror funcție de avertisment s-a manifestat și prin ample structuri iconografice inspirate din sau complementare acestor texte. În urma identificării unei ierarhii a păcatelor extrase din „Apocalipsa Maicii Domnului”. „Apocalipsa lui Pavel”, „Apocalipsa lui Ioan” (cea necanonică), autorii avansează ideea că vrăjitoria pare a fi fost socotită cel mai mare păcat pe care îl poate comite un creștin, întrucât ea îl îndepărtează de Dumnezeu (p. 202; p. 209).

În următorul capitol este surprinsă dinamica reprezentărilor imaginare asupra Vieții de Apoi, reprezentări al căror impact asupra manierelor prin care oamenii își ajustau comportamentele în cursul vieții mundane sunt menționate de către autori.

În corelație mutuală cu textele deja prezentate, capitolul intitulat *Doomsday and Hellfire: Iconographic Representations of Witchcraft in Last Judgement Compositions*⁴⁴, aduce în fața cititorilor un corpus bogat de imagini care contextualizează teme și motive asociate păcatelor și pedepselor veșnice derivate din acțiuni magice, descrie analitic documente fotografice realizate de autori în cursul cercetărilor pe teren efectuate între anii 2003–2021, când au vizitat sute de biserici din România și Republica Moldova, identificând peste 300 de reprezentări ale Judecății de Apoi (fresce, icoane pe lemn, icoane pe sticlă, gravuri etc.) create între anii 1547 și 2017. Dintre ele, cele 188 care conțin figuri asociate magiei și vrăjitoriei sunt organizate după criterii geografice, istorice și de conținut. Imaginile însele sunt analizate deopotrivă cantitativ și calitativ, rezultând șase clase tematice a căror descriere este ilustrată de 22 de fotografii. Aceste clase sunt: „the Witch in the River or the Sea of Fire”; „satanic Ridings: The Devil on the Witch and Vice Versa”; „the Manna Thief, the Milk Witch, the Enchantress and Their Buckets” (teme dominante reprezentate în Banat și Transilvania); „practitioners of Magic Are Legion”; „the Woman Who worship the Devil”; „the Woman with the Mirror”. Consecvenți abordării multidisciplinare (caracteristică a volumului), autorii pun imaginile în relație cu credințe populare și practici magice înregistrate de etnografi începând cu secolul al XIX-lea. Una dintre ideile importante evidențiate în acest capitol, idee pe care dorim să o subliniem la rândul nostru, se referă la caracterul reprezentărilor murale de a fi o componentă vie și absolut credibilă a viziunii comunităților locale asupra vieții de după moarte. Nu în ultimul rând, repertoriul torturilor imaginate pentru Viața de Apoi le depășește în violență și diversitate pe cele aplicate de tribunalele pământene. Funcția deopotrivă catehetică și impactul psihologic pe care aceste imagini le-au avut asupra privitorilor de acum mai bine de un secol au fost mult mai puternice decât credem astăzi, afirmă autorii (p. 299).

La capătul unui demers atât de laborios, Ioan Pop-Curșeu și Ștefania Pop-Curșeu se obiectivează față de propria muncă, aruncând o privire în urmă asupra cărții care tocmai se încheie și lansând, retroactiv, o serie de interogații ce aruncă o nouă lumină asupra volumului și a motivațiilor pentru care a fost scris. De data aceasta vom traduce citatul în limba română: „Cum ar trebui citită această carte? Sperăm că, pe de o parte, ca o serie de istorisiri despre vrăjitorie, dar o serie de istorisiri adevărate, cu oameni vii... Pe de altă parte, dintr-o perspectivă strict științifică, această carte ar putea fi citită și folosită ca instrument de lucru pentru istorici și antropologi”⁴⁵ (p. 308–309).

LAURA JIGA ILIESCU

⁴⁴ În 2020 Ioan Pop-Curșeu și Ștefania Pop-Curșeu au publicat volumul *Iconografia vrăjitoriei în arta religioasă românească. Eșeu de antropologie vizuală*, Cluj Napoca, Editura Școala Ardeleană și Eikon.

⁴⁵ „So how should this book be read? We hope, on the one hand, that it will be read as a series of stories about witchcraft, but a series of true stories, with living people... On the other hand, from a strictly scientific perspective, this book should be read and used as a working tool, which we want to be useful for historians and anthropologists” (p. 308–309).

V. VIAȚĂ ȘTIINȚIFICĂ

MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE

COLOCVIILE „BRĂILOIU” EDIȚIA A XIII-A

Reflectarea personalității lui Avram Iancu în tradiția populară românească

18 septembrie 2024

Comitet de organizare: Cezar Buterez, Lavinia Gheorghe, Cristian Mușa, Radu Toader

Cultură tradițională în cadre contemporane

24–25 octombrie 2024

Secțiunile manifestării: • Cadre teoretice și metodologice ale cercetării etnologice contemporane; • Arhive multimedia. Instituții. Patrimoniu; • Dinamica sistemului sărbătoresc și festiv în contextul actual: de la festivaluri la inventarea unor noi tradiții; • Omul-instituție (panel organizat de Radu Toader); • Muzicologie-coreologie.

Comitet de organizare: Laura Jiga Iliescu, Florența Simion-Popescu, Constantin Secară, Ionuț Semuc, Carmen Șerban.

Trei sferturi de veac de cercetare instituționalizată a culturii tradiționale românești.

Expoziție: documente, proiecții de filme etnologice, audiții, cărți – 22–25 octombrie.

Comitet de organizare: Cristina Damaschin, Iulia Wișoșenschi, Monica Bercovici-Ratoiu, Laura Toader, Anca-Maria Vărăjtoriu, Raluca Potârniche, Mariana Ciuciu.

Tradition and Modernity in the Festive System of Bulgaria and Romania.

Atelier internațional – 5 noiembrie 2024.

Organizator acad. Sabina Ispas.

COMISIA DE FOLCLOR A ACADEMIEI ROMÂNE ȘI INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU”

Sabina Ispas (moderator), *Alexandru Ioan Cuza (1820–1873), domnitorul Unirii Principatelor în documente* – 31 ianuarie 2024.

Laura Toader, *Grâul cristoforic și pâinea cea de toate zilele*. Moderator: Sabina Ispas – 29 februarie 2024.

Cristina Damaschin, *Dinamica arhivelor de folclor multimedia în perspectiva proceselor sociale din mileniul al treilea*. Moderator: Sabina Ispas – 27 martie 2024.

Cezar Buterez, *Cartografia și științele umaniste* – 18 aprilie 2024.

Sabina Ispas, *Sărbătorile primăverii. Ramura verde. Paștele* – 24 aprilie 2024.

Laura Jiga Iliescu, *Căutarea Maicii Domnului. Text, ritual și flexibilitate categorială* – 30 mai 2024.

Cristian Mușa, *Metode actuale de culegere a jocului popular* – 20 iunie 2024.

Emil Țîrcomnicu, Manuela Nevaci, Ionuț Semuc, Mirela Petrică, Bogdan Mocanu, *Aspecte etnologice la meglenoromânii din satul Cerna, jud. Tulcea* – 25 septembrie 2024.

Emil Țîrcomnicu, Cătălin Alexa, *Meglenoromânii din R. Macedonia de Nord. Ghevghelia* – 16 octombrie 2024

Emil Țîrcomnicu, Cătălin Alexa, Iuliana Titov, Alexandru Chiselev, Manuela Nevaci, Ionuț Semuc, Lucian David, Mirela Petrică, Bogdan Mocanu, Elsa Stavro, Vlad Cubreacov, *Aromânii din județul Tulcea. Aspecte etnologice*, în colaborare cu Societatea de Cultură Macedo-Română – 13 noiembrie 2024.

Sabina Ispas, Sărbătorile Crăciunului, Anului Nou și Bobotezei – 20 decembrie 2024.

SEMINARIILE „BRĂILOIU”. CONFERINȚE ȘI DEZBATERI

Cezar Buterez, *Unelte și tehnici digitale actuale în științele umaniste (I)*. 19 martie 2024

Emil Țîrcomnicu, *In Memoriam Ioan D. Manakia (18 mai 1878, Avdela – 19 mai 1954, Salonic)*; în colaborare cu Societatea de Cultură Macedo-Română. 24 aprilie 2024.

Cezar Buterez, *Unelte și tehnici digitale actuale în științele umaniste (II)*. 28 noiembrie 2024.

EXPOZIȚII

Emil Țîrcomnicu, Cătălin Alexa, Iuliana Titov, Alexandru Chiselev, Manuela Nevaci, Ionuț Semuc, Lucian David, Mirela Petrică, Bogdan Mocanu, Elsa Stavro, Vlad Cubreacov, *Aromânii din județul Tulcea. Aspecte etnologice*, în colaborare cu Societatea de Cultură Macedo-Română, 13 noiembrie 2024.

Florența Simion-Popescu, Irina Balotescu, *Sânzienele, Drăgaica – Manifestări în context național și european* – 12–16 decembrie 2024

PREZENTĂRI DE CARTE

Etnologia ca mod de viață. In honorem Nicoleta Coatu, volum editat de Adelina Dogaru, Laura Jiga Iliescu și Florența Simion-Popescu. Editura Mega. Cluj-Napoca. 16 aprilie 2024

PLANUL DE CERCETARE AL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU” 2024

PROGRAMUL I SINTEZELE DOMENIILOR ETNOLOGICE

Folcloristică, etnografie, etnomuzicologie, etnocoreologie, arhive-depozite culturale multimedia: tratate, tipologii, corpusuri de documente, ediții critice, atlase, bibliografii generală, studii teoretice.

Proiectul nr. 1: *Etnologie românească. Tratat. Categoriile ritual-ceremoniale ale ciclului familial. Expresii literare și muzicale. Volumul IV. Partea a 3-a. Cadre de manifestare ale ritualității maritale (2024–2025)*. Colectiv: folcloristică – dr. Laura Iliescu, dr. Radu Toader, dr. Iulia Wisoșenschi, dr. Florența Simion, dr. Anca-Maria Vărăjtoriu,

dr. Mariana Ciuciu, dr. Nicoleta Coatu [specialist neretribuit]; etnomuzicologie – dr. Mihaela Nubert Chețan, dr. Constantin Secară; etnocoreologie – dr. Cristian Mușă.

Proiectul nr. 2: Corpus de documente ale Atlasului Etnografic Român (DER).

Vol. III. Transilvania – *Meșteșuguri. Răspunsuri la chestionarele „Atlasului etnografic român”* (2024–2025). Autor: dr. Ionuț Semuc.

Vol. III. Transilvania – *Instalații populare. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român* (2024–2025). Colectiv: dr. Cezar Buterez, dr. Alexandru Iorga.

Vol. III. Transilvania – *Mijloace de existență. Alimentația. Răspunsuri la chestionarele „Atlasului etnografic Român”* (2024–2025). Colectiv: dr. Laura Toader, dr. Cătălin Alexa.

Vol. III. Transilvania – *Ocupațiile. Răspunsuri la chestionarele „Atlasului etnografic român”*: • *Cultivarea pământului* (2024–2026). Colectiv: dr. Emil Țîrcomnicu, Bogdan Mocanu; • *Creșterea animalelor* (2024–2026). Autor: dr. Lucian David; *Ocupații secundare* (2024–2026). Autor: dr. Adelina Dogaru-Alexa.

Vol. III. Transilvania – *Artă populară. Răspunsuri la chestionarele „Atlasului etnografic român”* (2024–2025). Autor: dr. Alina Ioana Ciobănel.

Vol. IV. Moldova – *Portul popular. Răspunsuri la chestionarele „Atlasului etnografic român”* (2024–2025). Autor: dr. Corina Mihăescu.

Proiectul nr. 3: Colecția Națională de Folclor (CNF). Tipologii, corpuri de documente.

A) Folcloristică

• *Narațiuni despre reprezentări legendare. Reprezentări antropomorfe religioase creștine*. Vol. II, P 1, 2. *De la canonic la apocrif și folcloric. Tipologie comentată și corpus de texte* (2023–2026); colectiv: acad. Sabina Ispas, dr. Laura Iliescu, dr. Radu Toader, dr. Iulia Wisoșenschi, dr. Florența Simion, dr. Irina Balotescu, dr. Mariana Ciuciu.

• *Dragostea și dorul în lirica populară românească. Antologie (alcătuită conform Indexului motivic și tipologic)* (2024–2025); dr. Carmen Șerban, Raluca Potârniche.

B) Etnomuzicologie

• *Studiul etnomuzicologic al jocurilor din Căluș (Călușul propriu-zis)*. (2024–2026). Colectiv: dr. Mihaela Nubert Chețan; transcrieri și cartografiere: Raluca Potârniche, dr. Lavinia Gheorghe).

• *Călușul ardelenesc*. (2024–2026). Autor: dr. Constantin Secară).

• *Muzicile ceremonialelor nupțiale (Concepte, tipologii, antologii)* (2024–2026). Autor: dr. Marin Marian-Bălașa.

• *Îmbogățirea bazei documentare etnomuzicologice din AIEF* – transcrieri muzicale (activitate permanentă). Colectiv: dr. Lavinia Gheorghe, Andrada Iordache).

Proiectul nr. 4: Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc. Secțiunea curentă: excerptarea materialelor din periodicele importante pentru domeniile etnologice (activitate permanentă). Colectiv: dr. Carmen Șerban, dr. Mariana Ciuciu, dr. Armand Guță, dr. Anca-Maria Vrajitoriu, dr. Lavinia Gheorghe, Andrada Iordache.

PROGRAMUL II
PATRIMONIUL CULTURAL ȘI INFORMAȚIONAL, IMATERIAL ȘI MATERIAL,
AL ARHIVEI DE FOLCLOR ȘI ETNOGRAFIE

(arhivă neconvențională, multimedia): Elaborarea documentelor multimedia de cultură orală (tradițională și contemporană) din domeniile etnologice (folcloristică, etnomuzicologie, etnocoreologie, etnografie), actualizare, modernizare, sistematizare, analiză și interpretare, conservare, patrimonializare, valorificare.

Proiectul nr. 1:

A) *Consemnare, sistematizare, conservare, evaluare, valorificare a fondurilor Arhivei Institutului de Etnografie și Folclor* (activitate permanentă). Colectiv: dr. Cristina Damaschin [custode al tuturor fondurilor, multimedia și manuscrise, de folclor], dr. Radu Toader, dr. Iulia Wisoșenschi, dr. Ioana-Ruxandra Fruntelată, dr. Mariana Ciuciu, dr. Monica Bercovici-Ratoiu, dr. Carmen Șerban, Raluca Potârniche, dr. Anca-Maria Vrajitoriu, dr. Laura Toader [custode al fondului „Atlasul etnografic român”], tehn. imagine Cătălin Burlacu, operatori sunet: Claudiu Roșiu, Vlad Herghelegiu, subing. Florentina Herghelegiu. Urmărirea proceselor prevăzute în planul de cercetare pentru proiect, acad. Sabina Ispas.

Date fiind caracteristicile fizice, chimice, tehnice și de alt tip specifice documentelor-suport pe care sunt tezaurizate piesele de patrimoniu intangibil, activitățile desfășurate de acest colectiv (Hotărârea BPAR nr. 3524/12.07.2007) necesită o pregătire specializată. Proiectul are particularități care îl individualizează (copiere în sisteme analogic și digital, tehnici moderne de conservare și tezaurizare, evaluare, întreținere și depanare, audiții, proiecții, colaborare cu instituții și personalități din afară, consultanță, selecție de documente pentru valorificare etc.).

B) *Valorificarea fondurilor documentare din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”. Ediții comentate (studii, antologii, ediții critice, material audio și video etc.).*

- *Războaie de apărare, de independență, de întregire a țării* (2024–2025). Autor: dr. Radu Toader.

- *Documente inedite de cultură orală aromână integrate fondului Irina Nicolau. Restituiri din arhiva Institutului de Etnografie și Folclor* (2024–2025). Autor: dr. Iulia Wisoșenschi.

- *Expresii narative ale faunei în folclorul românesc* (2024–2025). Autor: dr. Mariana Ciuciu.

- *Valoarea documentară a fondului epistolar din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor* (2024–2025). Autor: dr. Cristina Damaschin.

- *Chestionarul Th. Speranția* (2024–2025). Autor: dr. Ioana-Ruxandra Fruntelată.

- *Ritualul funerar reflectat în răspunsurile la Chestionarul Seminarului de sociologie al Universității București. H.H. Stahl și Școala Sociologică de la București.* (Manuscris nr. 72 din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor. Ediție critică) (2024–2026). Autor: dr. Monica Bercovici-Ratoiu.

- *Colinde. II. Repere pentru colindatul românesc (1908–1948)* (2024). Autor: dr. Marian Lupașcu și colaborator extern.

- *Cercetarea fondului documentar donat de etnomuzicolog dr. Cristina Rădulescu-Pașcu* (2024–2026). Autori: dr. Lavinia Gheorghe, Andrada Iodache.

- *Pregătirea pentru tipar a manuscrisului Andrei Bușcan, „Dicționar terminologic al folclorului coregrafic”* (2024–2025). Autor: dr. Cristian Mușă.

Proiectul nr. 2: *Culoare de cultură și civilizație: Dunărea, Marea Neagră, Carpații. Îmbogățirea patrimoniului prin crearea de noi documente. Observarea dinamicilor actuale ale fenomenelor culturale din patrimoniul intangibil, consemnarea acestora. Elaborarea unor studii care să interpreteze rezultatele cercetărilor întreprinse în cadrul proiectului.*

A) *Îmbogățirea patrimoniului documentar prin culegeri de folclor și etnografie (în România, la populațiile de pe cele două maluri ale Dunării și din cuprinsul Munților Carpați), prelucrarea materialelor, transcrieri, sistematizări. Sunt implicați toți membrii colectivelor de cercetare și tehnicienii. Activitate permanentă. (Proiect realizabil numai dacă vor fi alocate fonduri pentru desfășurarea acestui tip de activitate științifică.)*

B) *Mutații în structura obiceiurilor de familie și a manifestărilor profesionale, în actualitate (2024–2026)*

- *Expresii ale religiei (dr. Laura Jiga Iliescu);*
- *Procesiuni, pelerinaje, hramuri (acad. Sabina Ispas);*
- *Perspective profesionale catolice (dr. Mihaela Nubert Chețan);*
- *Mutații în sistemul alimentar (dr. Laura Toader);*
- *Aromânii (dr. Iulia Wisoșenschi).*

• *Dinamica culturii populare la locuitorii strămutați din insula Ada Kaleh și la descendenții acestora (dr. Monica Bercovici-Ratoiu).*

C) *Studiarea influențelor determinate de mass-media în dinamica fenomenului folcloric actual (activitate permanentă). Colectiv: etnomuzicolog dr. Constantin Secară, etnocoerolog dr. Cristian Mușă, etnocoerolog Mirela Petrică.*

D) *Păstoritul în Munții Carpați. Dinamică și evoluție (2024–2026). Colectiv: dr. Lucian David, dr. Ionuț Semuc.*

E) *Comunități românești din afara granițelor țării (2024). Colectiv: dr. Emil Țîrcomnicu, dr. Cătălin Alexa.*

F) *Românii și romanitatea balcanică în colecțiile de folclor publicate în sudul Dunării (2024–2026). Autor: dr. Armand Guță.*

Proiectul nr. 3: Informatică și memorie socială

Activități legate de digitizarea fondurilor din AIEF (activitate permanentă). Întregul colectiv de specialiști de la arhive, colectivele de cercetare (cf. sarcinilor din planul de cercetare care impun aceste demersuri, complementar) și personalul din laboratorul tehnic.

GRANTURI ȘI PROIECTE

PROIECTE COORDONATE DE IEF SAU ÎN CARE IEF ESTE PARTENER

Proiectul *E-cultura: Biblioteca Digitală a României*, parte componentă a Bibliotecii Digitale a Europei. Proiect cofinanțat de Uniunea Europeană prin Programul Operațional Competitivitate 2014–2020. IEF este partener în proiect. Membru din IEF: Irina Balotescu.

Proiect bilateral de cercetare, Bulgaria-România: *Tradition and Modernity in the Festive System of Bulgaria and Romania* – Institute of Ethnography and Folklore „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române și Institute of Ethnological Studies with Ethnographic Museum at the Bulgarian Academy of Sciences.

Proiectul *Sânzienele, Drăgaica – Manifestări și practici în context național și european* (2024–2025). GAR 2023-139. Coordonator: Florența Popescu Simion. Echipe de

proiect: Irina Balotescu, Ionuț Semuc, Lucian David, Iulia Wisoșenschi, Mirela Petrică, fotograf Cătălin Burlacu

Proiectul AFCN P0514, *Transhumanța mocanilor în Bărăgan și în Dobrogea*, finanțat de Administrația Fondului Cultural Național (2024). Coordonator: Lucian David. Echipa de proiect: Ionuț Semuc, Emil Țîrcomnicu, Ioana-Ruxandra Fruntelată, Carmen Șerban, Ionuț Săvulescu, Anca Vrăjitoriu, Iulian Vlad, Măriuca Roșianu, Claudiu Roșiu

CERCETĂTORI DIN IEF CARE COORDONEAZĂ SAU CARE SUNT IMPLICAȚI ÎN PROIECTE NAȚIONALE ȘI INTERNAȚIONALE

Emil Țîrcomnicu, coordonator al proiectului *Lecturi vizuale etnologice la aromânii din Albania. Tirana, Kavajë, Durrës* (2024). Departamentul pentru românii de pretutindeni.

Emil Țîrcomnicu, coordonator al proiectului *Cercetare etnografică la meglenoromânii din R. Macedonia de Nord* (2024). Institutul Cultural Român.

Emil Țîrcomnicu, coordonator al proiectului *Pagini de tezaur spiritual aromân și meglenoromân din județul Tulcea*, AFCN. Membrii echipei de proiect cercetători în IEF: Cătălin Alexa, Bogdan Mocanu, Mirela Petrică, Ionuț Semuc, Lucian David.

Adelina Dogaru, manager de proiect din partea Universității din București, în cadrul proiectului internațional 101139852 – MASKS-ERASMUS-EDU-2023-PI-INNO – Alliances for Education and Enterprises. *Unveiling the Arts and Works behind the MASKS*, proiect ERASMUS +, cofinanțat de Comisia Europeană. Coordonator Prof. univ. dr. Pilar Panero, de la Universitatea din Valladolid.

Ioana-Ruxandra Fruntelată, membru (profesor coordonator grup de cercetare) în echipa proiectului *Social Sciences Going Public – Research and Practice with, in and for the Society* (2023–2024). Alianța Interuniversitară CIVIS Blended Intensive Programme. Coord. prof. univ. dr. Gabriele Alex, Universitatea Eberhard Karls din Tübingen, Germania.

Laura Jiga Iliescu, membru în echipa proiectului internațional *Interactions, juxtapositions, imbrications religieuses dans les Balkans (XX-XXIe siècles)* finanțat de Maison Française d’Athene. Coordonator: Dionigi Albera, CNRS, Franța.

DOCTORATE

Pe data de 26 septembrie 2024 a avut loc susținerea publică a tezei de doctorat intitulată *Folclorul tranșeelor. Percepțiile țăranilor-soldați asupra „Marelui Război”, reflectate în cultura tradițională românească*. Autor: Lucian I. Drăghici. Coordonator științific: acad. CS I Cornelia-Sabina Ispas

În Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” își desfășoară studiile doctorale, sub coordonarea științifică a doamnei acad. CS I Cornelia-Sabina Ispas, trei studenți-doctoranzi:

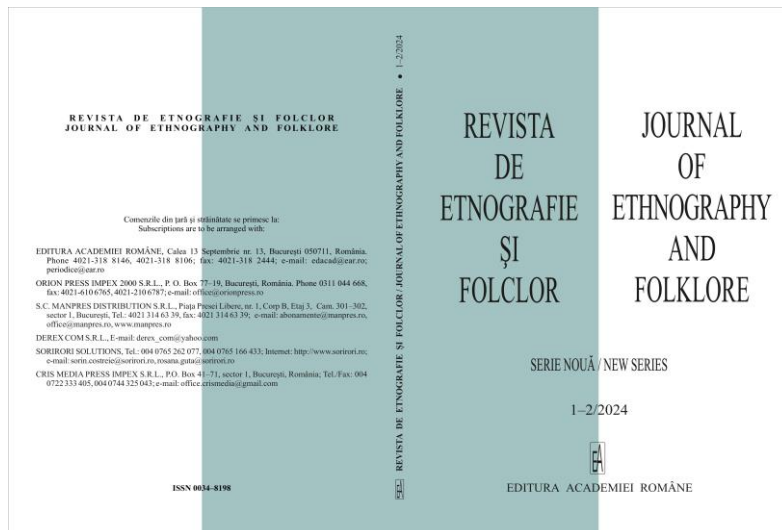
Crinela Cristiana E. Gheoldea (Titlul tezei: *Expresii și forme ale narativității orale contemporane în zona de sud a Munteniei*)

Petru Marcel C. Fotea (Titlul tezei: *Iertarea ca formă de înțelegere și vindecare în cultura populară românească*)

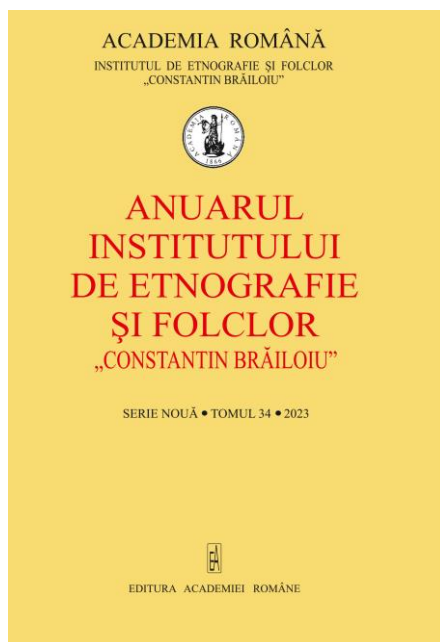
Carmen M. Marin (căs. Șovăilă) (Titlul tezei: *Emigrarea românilor din Țara Făgărașului în Statele Unite ale Americii, la începutul secolului al XX-lea, reflectată în istorii orale. Contexte, efecte culturale, percepție actuală*).

NOUTĂȚI EDITORIALE

Reviste redactate de Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”

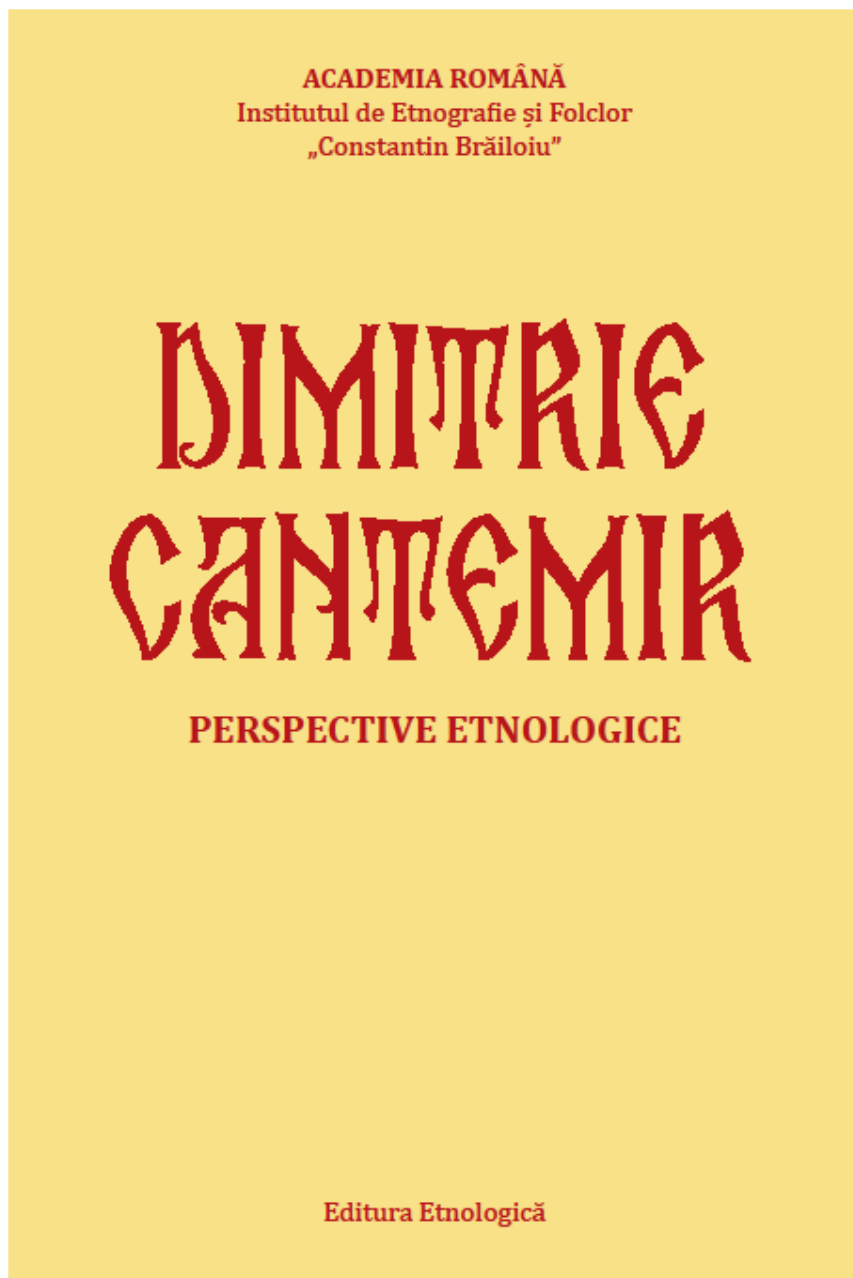


Revista de Etnografie și Folclor/Journal of Ethnography and Folklore, serie nouă/New series, nr 1–2, 2024. Redactor Șef: acad. Sabina Ispas; redactor responsabil: dr. Marin Marian Bălașa, București, Editura Academiei Române.



Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, serie nouă, Tomul 34, 2023. Redactor Șef: acad. Sabina Ispas; redactor responsabil de număr: acad. Sabina Ispas.

**Cărți publicate de cercetători din Institutul de Etnografie și Folclor
„Constantin Brăiloiu”**



Sabina Ispas (editor): *Dimitrie Cantemir. Perspective etnologice*, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, Editura Etnologică, București, 2024.



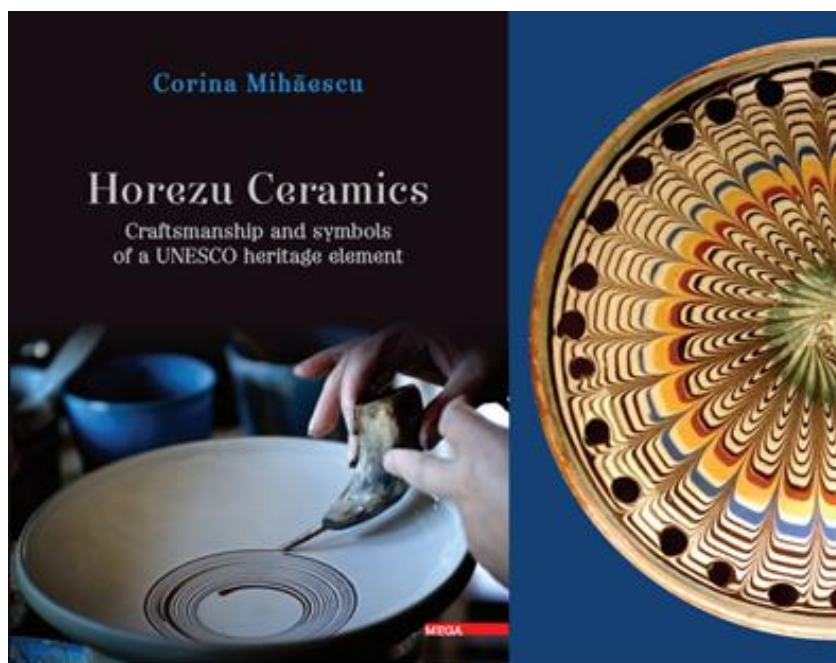
Emil Țîrcomnicu, Petar Atanasov, Cătălin Alexa, „Lecturi vizuale” etnologice la meglenoromânii din Republica Macedonia de Nord, comuna Ghevleghia, Editura Etnologică, București, 2024.



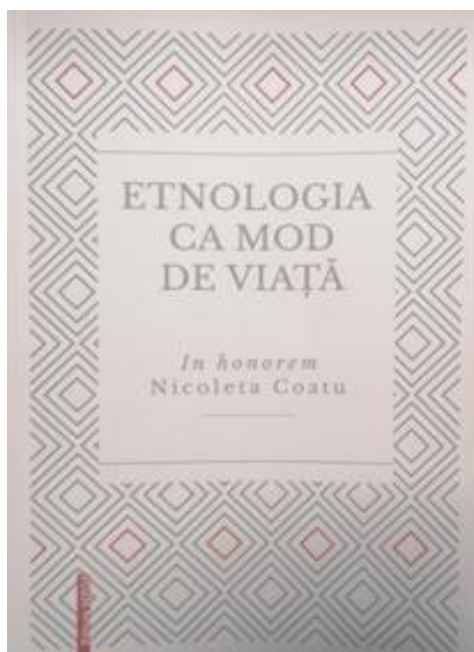
Emil Țîrcomnicu, Elsa Stavro, Cătălin Alexa, „Lecturi vizuale” etnologice la aromânii din Albania. Tirana, Kavaja, Durrës, Editura Etnologică, București, 2024.



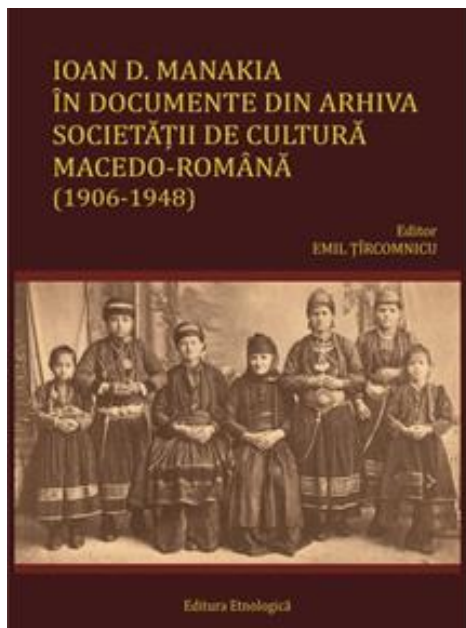
Emil Țîrcomnicu (coord), Cătălin Alexa, Iuliana Titov, Alexandru Chiselev, Manuela Nevaci, Ionuț Semuc, Lucian David, Mirela Petrică, Bogdan Mocanu, Elsa Stavro, Vlad Cubreacov, „Lecturi vizuale” etnologice la aromânii și meglenoromânii din România. Județul Tulcea, Editura Universității din București, 2024.



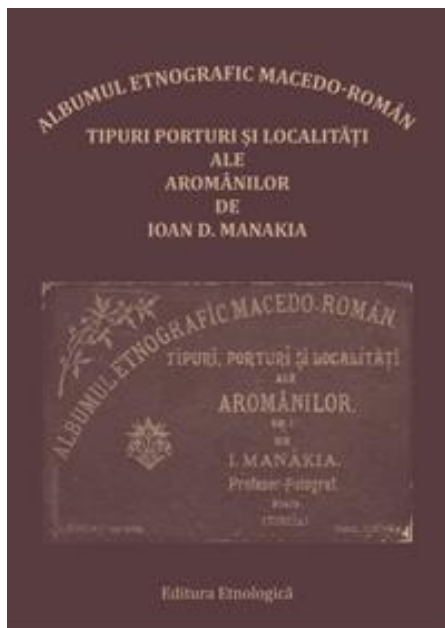
Corina Mihaescu, *Horezu Ceramics. Craftmanshift and symbols of a UNESCO heritage element*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2024.



Etnologia ca mod de viață. In honorem Nicoleta Coatu. Volum editat de Adelina Dogaru, Laura Jiga Iliescu și Florența Popescu-Simion. Editura Mega, Cluj-Napoca, 2024.



Emil Țîrcomnicu (editor): *Ioan D. Manakia în documente ale Societății de Cultură Macedo-Română*, Editura Etnologică, București, 2024.



Emil Țîrcomnicu (editor): *Albumul Etnografic Macedo-Român, de Ioan D. Manakia* (reedition ediție 1907), Editura Etnologică, București, 2024.

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR
„CONSTANTIN BRĂILOIU”

PEISAJUL PASTORAL CARPATIC
TRANSUMANȚA ÎN ZONA CORBI-NUȘOARA



Academia Română. Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”,
Peisajul pastoral carpatic. Transhumanța în zona Corbi-Nușoara.
Coordonatori: Lucian David, Ionuț Semuc. Autori: Lucian David, Ionuț Semuc, Iulian Vlad,
Carmen Șerban, Emil Țîrcomnicu, Anca-Maria Vătășitoiu, Ion Săvescu, Simona Anghel,
București, Editura Etnologică, 2024.

VI. IN MEMORIAM

IULIU A. ZANNE – 100 DE ANI DE LA MOARTE (1855–1924)

Iuliu A. Zanne s-a născut pe data de 11 iulie 1855 la Brusa în Turcia și a murit la 14 februarie 1924 la București. Fiu al pașoptistului Alexandru Zanne, născut în Imperiul Otoman în timpul exilului tatălui său, după eșecul mișcării revoluționare din Țara Românească, a absolvit cursurile Școlii Centrale de ingineri din Paris (1880), devenind inginer de căi ferate. A lucrat la Serviciul de poduri și șosele și a fost subdirector la Serviciul tehnic al Primăriei Capitalei.

Fiind un discipol al lui B. P. Hasdeu, interesul lui Iuliu Zanne s-a orientat spre paremiologie; prin activitatea lui s-a alăturat viziunii lui I. C. Hintz-Hințescu și Petre Ispirescu care au dorit să adune într-un corpus toate proverbele și zicătorile românești. Lucrarea *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia* (1895–1903) este apreciată de G. Dem. Teodorescu în termeni elogioși, fiind considerată „unică în felul ei”, „un monument pentru literatura națională”¹. Înzestrat cu o gândire sistematică și o viziune „tehnică” a ordonării materialului, I. Zanne a elaborat zece volume – primele două premiate de Academia Română – care însumează circa 7.000 de pagini și cuprinde, după calculul lui Ovidiu Bîrlea, 18.940 de tipuri de proverbe, în volumele I-VII, la care se adaugă încă 4.500 de tipuri incluse în volumele IX, X și cele 16.350 de tipuri cuprinse în culegerea mai veche a lui Iordache Golescu – *Pilde, povățuiri și cuvinte adevărate și povești* -, pe care Zanne o publică în volumul VIII al corpusului său, precum și proverbe și zicători din *Povestea vorbei* a lui Anton Pann². Lucrarea lui Iuliu Zanne a apărut la București la Editura librăriei Socec & Comp.: I, 1895, LXI + 781p.; II, 1897, XX + 942p.; III, 1899, XXVIII + 764 p.; IV, 1900, XXVI + 780 p.; V, 1900, XXVI + 742 p.; VI, 1901, XXIV + 776 p.; VII, 1901, XXVI + 956 p.; VIII, 1901, 772 p.; IX, 1901, 746 p.; X, 1903 – pe coperta exterioară 1912 –, XXVI + 425 p. (Colecția nu a mai fost publicată în ediție integrală niciodată).

Pentru realizarea lucrării, autorul cercetează 294 de publicații și primește ajutorul, dezinteresat, a 340 de colaboratori. Cei mai mulți dintre corespondenți sunt învățători din Muntenia și Moldova, inițial, apoi și din Transilvania. După mențiunile lui Ovidiu Bîrlea, aria de investigație se lărgeste cu timpul, întrucât autorul a dorit să se ocupe de „întregul teritoriu locuit de români”. Corespondenții lui Iuliu Zanne aveau profesii diferite; alături de elevi și studenți întâlnim preoți, profesori, ingineri, magistrați, ofițeri, avocați. Aceștia li se adaugă folcloriști de seamă, consacrați sau debutanți, cum au fost: Teodor Bălășel, M. Canianu, Avram Corcea, Petre Danilescu, P. Gîrboviceanu, Artur Gorovei, Simeon Teodorescu

¹ G. Dem. Teodorescu, în *Preacuvântare la Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*. Proverbe, zicători, povățuiri, cuvinte adevărate, asemănări, idiotisme și cimilituri. Cu un Glosar româno-francez de Iuliu Zanne, Vol. I., București, Imprimeria Statului, Editura Librăriei Socec & Comp., 1895, p. XIV.

² Ovidiu Bîrlea, *Iuliu A. Zanne*, în „Istoria folcloristicii românești”, București, Editura enciclopedică română, 1974, p. 325.

Kirileanu, Mihail Lupescu, G. Madan, N. Mateescu, Vasile Sala, Elena Sevastos, Theodor S. Sperantia, Stan Tuțescu, Al. Vasiliu-Tătăruși ș.a. Materialul provenit din aceste surse este completat de Iuliu A. Zanne cu noi culegeri din circulația orală.

Întreaga colecție este structurată în 23 de capitole, proverbele fiind așezate în ordine alfabetică, cu variantele lor și consemnarea surselor: I, II: *Natura fizică*; III: *Despre animale*; IV: *Omul și organele sale*; V, VI, VII: *Despre viața fizică*; VIII, IX, X: *Despre viața socială*; XI: *Proverbe istorice*; XII: *Credinți, eresuri, obiceiuri*; XIII, XIV, XV, XVI: *Despre viața intelectuală și morală*; XVII: *Povește și opriri, maxime, sentințe, pilde filosoficești*; XVIII: *Maxime extrase din diferiți autori români*; XIX: *Maximele lui Iordache Golescu*; XX: *Asemănări în literatura poporală*; XXI: *Asemănările lui Iordache Golescu*; XXII: *O seamă de idiotisme și locuțiuni*; XXIII: *Cimilituri*. Iuliu A. Zanne a introdus la sfârșitul fiecărui volum un glosar româno-francez, unul macedo-francez și unul istro-francez.

În alcătuirea corpusului de texte aforistice și enigmatice deosebit de importantă este racordarea acestora „la credințe, obiceiuri, practici, superstiții, la anumite evenimente istorice, la alte creații folclorice din care au putut deriva formule sentențioase”³.

Folcloristul Zanne încearcă să-l orienteze pe cititor, pentru ca acesta să poată deosebi proverbele veritabil folclorice de cele „dubioase sau traduse din cele străine” ori de cele provenind din sursă livrescă.

Pentru explicarea înțeleșului proverbelor, autorul a consultat colecțiile colecționarilor străini precum: Le Roux de Lincy (*Le livre des proverbes françaises*), Charles Nodier, M-elle A. De Langerack (*Les proverbes*), C. de Méry (*Histoire générale des proverbes*), Strafforello (*Dizionario universale dei Proverbi*), Vannucci (*Proverbi latini*), P. Manutiu (*Adagia*)⁴.

Modul sistematic în care a fost structurată colecția a fost opera autorului, el însuși cu pregătire literară, preluată parțial după Le Roux de Lincy.

Iuliu Zanne „un avizat cunoscător al istoriei proverbului și al literaturii de specialitate aferente”⁵ a realizat o antologie de mari proporții cu caracter comparatist, cu o structurare tipologică, cea mai completă operă de paremiologie românească.

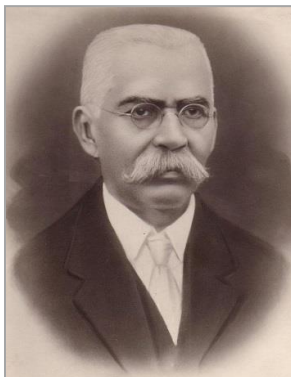
MARIANA CIUCIU

³ Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, București, Editura SAECULUM I.O., 2006, p.940.

⁴ *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia. Proverbe, zicători, povățuiri, cuvinte adevărate, asemănări, idiotisme și cimilituri. Cu un Glosar româno-francez de Iuliu Zanne*, Vol. I., București, Imprimeria Statului, Editura Librăriei Socec & Comp., 1895, p. XLVI.

⁵ Iordan Datcu, *op.cit.*, p, 940.

**IOAN G. BIBICESCU – 100 DE ANI DE LA MOARTE
(1848–1924)**



Ioan G. Bibicescu s-a născut la data de 8 octombrie 1848 în localitatea Cerneți, fosta capitală a județului Mehedinți, astăzi devenită suburbie a municipiului Turnu Severin, și a murit la data de 3 martie 1924 la București. A urmat cursurile școlii primare la Cerneți și Turnu-Severin, liceul la Craiova, iar studiile universitare le-a făcut, începând din anul 1870, la Facultatea de Drept din București și apoi la Paris.

După terminarea studiilor universitare, a lucrat mai întâi ca funcționar (copist) la Primăria orașului București, unde l-a cunoscut pe C. A. Rosetti. Cu timpul, cei doi au devenit prieteni și datorită ideilor comune, democratice și patriotice pe care le împărtășeau, Bibicescu a lucrat ca redactor la ziarul lui C. A. Rosetti timp de 12 ani⁶. Ca deputat, a militat în Parlament pentru o viață mai bună a țăranimii aflată sub apăsarea feudală și în acest scop a pregătit studiul intitulat *Cât sufăr țăranii români, tocmeli agricole. Documente pentru parlament, culese și adnotate* (București, 1882).

În perioada Războiului de independență (1877–1878), I. G. Bibicescu a editat ziarul „Dorobanțul”, în paginile căruia este elogiat comportamentul eroic al soldaților și ofițerilor români. Tot aici au fost publicate, în foileton, *Peneș Curcanul* scris de V. Alecsandri, *Radu de la Afumați* al lui D. Bolintineanu, *Lucrarea timpului* de A. Pann.

I. G. Bibicescu a trăit într-o epocă în care se intensificau relațiile și colaborările între intelectualitatea ardeleană și cea de dincolo de munți. Existau granițe politice care separau românii de o parte și de cealaltă a Carpaților, dar cele culturale fuseseră desființate în a doua jumătate a sec. al XIX-lea. Ioan G. Bibicescu a devenit un susținător devotat al intelectualității și al românilor ardeleni și a înființat Liga pentru Unitatea Culturală a Românilor din care a făcut și el parte. A colaborat și la ziarele „Unirea” și „Telegraful”, a sprijinit financiar și a publicat în „Familia” (Oradea), „Albina” (Sibiu), „Tribuna” (Cluj), „Gazeta Transilvaniei” (Brașov), „Șezătoarea” (Fălticeni), implicându-se în mod special în bunul mers al acestora⁷.

Între timp, Bibicescu a ocupat diferite posturi importante. În 1879 a devenit consilier comunal al capitalei, iar în 1883 locuitor de primar. Tot în același an a

⁶ Octav Păun, *Un folclorist valoros: I.G. Bibicescu*, în „Gazeta literară”, anul XI, nr. 19, 7 mai, București, 1964, p. 2.

⁷ I.G. Bibicescu, *Poezii populare din Transilvania*, ediție îngrijită de Maria Croicu, prefață de I.C. Chițimia, București, Editura Minerva, 1970, p. 9.

cerut, împreună cu C. A. Rosetti, instituirea „colegiului unic”, prin care un număr mare de „poporeni” aveau dreptul să ia parte la viața politică. La 16 noiembrie 1895 I. G. Bibicescu își începe activitatea la Banca Națională ca director, la 21 februarie 1914 a devenit viceguvernator al Băncii Naționale, iar la sfârșitul anului 1916 a fost numit guvernator. Conduce instituția timp de 5 ani, într-una dintre cele mai dificile perioade. Se retrage din postul de guvernator la 21 decembrie 1921. La 1 ianuarie 1922 a fost numit guvernator onorific al Băncii Naționale, expresie în care înaintașii noștri au recunoscut eforturile și meritele depuse în slujba instituției băncii centrale și a poporului român. Păstrează acest titlu până la sfârșitul vieții.

I.G. Bibicescu a excelat și în domeniul publicisticii. În cadrul rubricii sale *De peste munți*, susținută în mai multe ziare, insistă în favoarea simțământului de solidaritate care trebuie să-i unească pe românii de pretutindeni. El a fost la curent cu mișcarea folclorică a momentului și din dragostea sa față de ceea ce însemna românimea în general s-a născut și lucrarea *Poezii populare din Transilvania*, o culegere de folclor la care a lucrat mai bine de 12 ani și care a fost editată în 1893. Colecția este o monografie a localității Vâlcele din județul Covasna, realizată între anii 1881–1886, și conține 200 de doine, 100 strigături, 17 colinde, 24 cântece bătrânești, 39 ghicitori, cântece de dragoste, de cătanie, de codru, cugetări, glume satirice, în total 462 de piese ce relevă condițiile de viață ale românilor din Transilvania. În introducere, el desprinde din creația anonimă trăsăturile definitorii ale poporului român, optimismul și frumusețea morală, face istoricul colecției, dă relații despre informatori, repertoriul lor și condițiile în care i-a chestionat și emite pertinente observații asupra versificației populare, îndeosebi asupra rimelor asonante, remarcând cu subtilitate că rimele sunt adeseori imperfecte pentru că poeziile populare „nu-s de citit, ci de cântat – ceea ce nu e tot una”, de aceea el îndeamnă a se căuta în ele „nu forma ci sentimentul, nu exteriorul ci fondul, nu expresiunea, ci ideea”⁸. Colecția lui Bibicescu a fost bine apreciată de B. P. Hasdeu și elogiată de G. Ionescu-Gion pentru acuratețea reproducerii textelor populare. Bibicescu a fost ispitit și de ideea de a alcătui o culegere de basme oltenesti adunate de la precupeții din București, culegere din care s-a păstrat numai basmul *Fântâna Sticlișoarei*, publicat de D. Stăncescu în *Basme culese din gura poporului*⁹. Lui Bibicescu i se datorează, de asemenea, înlocuirea termenului „culegător de folclor” cu acela de „folclorist”¹⁰.

Ioan Bibicescu, „un binefăcător cultural”, a dăruit o bibliotecă de optzeci de mii de volume liceului din Severin. „E opera de răbdare, de inteligență și de sacrificiu a unei vieți întregi. Profesorii trebuie să-i îndrume pe școlari la munca personală, iar acei oameni culți să formeze o societate literară științifică în jurul bibliotecii”¹¹.

MARIANA CIUCIU

⁸ Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 302.

⁹ Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, București, Editura SAECULUM I.O., 2006, p. 105.

¹⁰ Ovidiu Bîrlea, *op.cit.*, p. 303.

¹¹ Nicolae Iorga, *Un binefăcător Cultural: Ioan Bibicescu*, în *Ioan G. Bibicescu, Corespondență*, Ediție alcătuită, îngrijită, studiu introductiv, note și bibliografie generală de Virgiliu Tătaru, Centrul Creației Populare Mehedinți, Editura Radical, 1996, p. 5; N. Iorga, *Oameni care au fost*, vol. II, București, Editura pentru literatură, 1967, p. 185–186.

*Evocări***OMAGIU DIRECTORILOR INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE
ȘI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU” (I)*****Tribute to the directors of the „Constantin Brăiloiu” Institute
of Ethnography and Folklore***

This year (2024), the „Constantin Brăiloiu” Institute of Ethnography and Folklore of the Romanian Academy celebrates 75 years since its establishment. On this occasion, we would like to evoke the personality and scientific research activity of the directors who have coordinated this specialized research institute over the years. Harry Brauner (1949–1950), Sabin Drăgoi (1950–1964), Mihai Pop (1965–1975), Ioan Ilișiu (1978–1990), Vasile Vetîșanu (1990–1997) are prestigious representatives who have fundamentally marked this period.

HARRY BRAUNER
(1908–1988)



Folcloristul și etnomuzicologul român de origine evreiască, Harry Brauner, s-a născut pe 24 februarie 1908 la Piatra Neamț și a murit pe 11 martie 1988 la București. În copilărie a locuit cu familia la Viena și la Brăila unde a fost inspirat de muzica tradițională românească. Mai apoi s-a mutat în capitală.

Studiile muzicale le-a urmat la Conservatorul din București (1925–1929) cu D. G. Kiriac (teorie-solfegiu), Alfonso Castaldi (armonie), Ștefan Popescu (dirijat cor), George Breazul (enciclopedia și pedagogia muzicii), Constantin Brăiloiu (istoria muzicii). Paralel a frecventat cursurile de sociologie (Dimitrie Cuclin) și estetică (Tudor Vianu) la Universitatea din București (1928–1929). În urma obținerii unei burse de studii folclorice la Paris (1934), a lucrat la Muzeul Trocadero cu André Schaeffner. Între 1929–1944 și-a desfășurat cariera didactică

la nivel liceal. A fost profesor de muzică la Liceul Sf. Haralambie din Turnu Măgurele (1929–1932), la liceele Sf. Sava, Mihai Viteazul și Matei Basarab din București (1932–1935) și la Academia de muzică religioasă din București (1932–1935), profesor de muzică la Liceul evreiesc „Barbu Ștefănescu Delavrancea” din București (1940–1944). Între 1944–1948 a fost director adjunct al Arhivei de Folclor a Societății Compozitorilor Români, unul dintre cei mai apropiați colaboratori ai savantului Constantin Brăiloiu. În perioada 1944–1949 a fost consilier pentru folclor la Radiodifuziunea Română și la Ministerul Informațiilor (1945). Cariera didactică universitară și-a desfășurat-o ca profesor și șef al catedrei de folclor la Conservatorul din București (1948–1950), două decenii mai târziu (1971–1974) conducând laboratorul de etnomuzicologie al aceleiași instituții. Cursul său de folclor din păcate s-a pierdut, ca și prețiosul manuscris de organologie, o lucrare monografică asupra cobzei¹².

Imediat după război, Harry Brauner a recuperat arhivele muzicale fondate de Constantin Brăiloiu și George Breazu. Cercetătorii științifici ai Arhivei de Folclor a Societății Compozitorilor Români urmau să fie încadrați în noul institut. În anul 1949 înființează Institutul de Folclor, al cărui prim director a fost, funcție pe care a deținut-o un singur an, 1949–1950, survenind dramatica sa arestare și anii de detenție politică¹³. De asemenea, în anul înființării Institutului de Folclor, Harry Brauner începe demersurile pentru transferul „Orchestrai Barbu Lăutaru” de la Sindicatul Artiștilor Instrumentiști la Institut, având ca dirijor pe Ion Luca – Bănățeanu, cel care i-a ales și denumirea de „Orchestra Barbu Lăutaru”. Orchestra astfel constituită ființează până în anul 1953 când este afiliată Filarmonicii din București condusă la acea vreme de George Enescu. Această orchestră se dorea o formație lăutărească de nivel național, dar și un ansamblu reprezentativ de export internațional al artei populare.

Între 1965–1968 a funcționat ca documentarist principal la Institutul de Istoria Artei al Academiei Române. A îngrijit imprimarea muzicii populare românești la Casele de discuri *Columbia* (1936–1938), *Lifa* (1936–1939) și *Electrecord* (1958). A fost membru onorific la *The English Folk Dance and Songs Society* din Londra. Personalitatea complexă a lui Harry Brauner s-a fondat pe interesul acordat faptelor vii, culegerilor de teren. În acest sens a întreprins culegeri de muzică populară în calitate de colaborator al Arhivei de Folclor a Societății Compozitorilor Români (1928–1939) înregistrând peste 5000 de melodii.

¹² Academia Română Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, Harry Brauner, în „Întâlnirea Generațiilor 1949–1994”, Volum îngrijit de: Dr. Germina Comănici, Dr. Vasile Vetișanu, București, 1994, p. 19.

¹³ În 1950, din cauza amicitiei cu Lucrețiu Pătrășcanu și a prieteniei soției sale, Lena Constante, cu soția ministrului, este arestat și implicat fără vină în procesul Pătrășcanu, fiind condamnat la 15 ani de închisoare (din care execută 12). La 25 ianuarie 1962 este eliberat din închisoare și primește domiciliu obligatoriu la Viișoara, lângă Slobozia – Ialomița, în Bărăgan unde putea lucra și discuta cu alți exilați acolo și putea primi vizitele Lenei Constante, care fusese și ea eliberată din închisoare în 1962. După doi de domiciliu forțat, Harry Brauner revine în libertate în anul 1964 și se căsătorește cu Lena Constante.



Foto 2. Orchestra „Barbu Lăutaru”, dirijor Nicu Stănescu, solist Niță Vădeanu (fluier), A.I.E.F., fl. 441/39, Nr. Registru 5747, I. 799.

În cadrul Institutului Social Român, condus de profesorul Dimitrie Gusti, Harry Brauner a participat alături de Constantin Brăiloiu la campaniile monografice din Drăguș-Făgăraș (1929), din Runcu-Gorj (1931), din Șanț-Năsăud (1935) și din Nucșoara-Muscel (1937). Contactul la nivel sociologic cu practicanții folclorului, prin interpretarea fenomenelor tradiționale în contextul lor funcțional, a corespuns perfect însuși interesului cercetătorului pentru explicarea particularității exprimării fenomenului folcloric românesc ca veritabil document de istorie orală a manifestărilor poporului.

În anul 1929, la Drăguș, Constantin Brăiloiu și-a elaborat metoda de cercetare a folclorului, astăzi vestită în lumea întreagă. În Făgăraș s-a deplasat pentru prima oară un colectiv de folcloriști muzicali conduși de profesorul Brăiloiu, alcătuit din studenți de-ai săi: Harry Brauner, Sabin Drăgoi, Tiberiu Brediceanu, Ilarion Cocișiu, Achim Stoia și Matei Socor. În echipă s-a aflat și Mihai Pop pentru partea literară. Integrați în școala românească de sociologie, membrii acestui colectiv de cercetători, coordonați de C. Brăiloiu, au pus bazele unei noi discipline, sociologia muzicală. Profesorul Henri H. Stahl, unul dintre marii teoreticieni și animatori ai cercetărilor monografice, a fost împreună cu aceștia, alături de Floria Capsali sau Mac Constantinescu.

Cei ce l-au cunoscut pe Harry Brauner au rămas impresionați de talentul cu care își chestiona informatorii, talent care-l apropia de Constantin Brăiloiu. Este elocventă în acest sens mărturia lui Henri H. Stahl: „Viu ca o zvârlugă, inteligent până la a fi scilipitor, iubitor al folclorului până la patimă, Brauner a dovedit încă de la Drăguș surprinzătoarele sale calități de anchetator. Reușea, ca în joacă, cele mai năstrușnice performanțe profesionale. Pentru el nu existau dificultăți în a obține de la oricine, orice. Cel mai refractar și răuvoitor din informatori nu rezista la darul lui

de a se băga în sufletul omului și de a-l emoționa, în așa fel încât cântecul sau bocetul să apară ca fiind ceva ca de la sine înțeles. Aparent, în purtarea lui puteai crede că lucrează cu o doză de cinism, atât de calm mânuia sentimentele oamenilor, chiar și în împrejurări în care altcineva ar fi stat la îndoială”¹⁴.



Foto 3. Harry Brauner, Constantin Brăiloiu, Henri H. Stahl; reproducere de Constantin Popescu, A.I.E.F., f.l. 1697/7, Nr. registru 39393, A.I. 17.

Ca urmaș al școlii etnomuzicologice întemeiate de Constantin Brăiloiu și al contactului cu metoda școlii monografice sociologice, găsim la Harry Brauner, întocmai ca la profesorul său, atracția către folosirea metodei experimentale, ca de exemplu în urmărirea acompaniamentului instrumental prin acele înregistrări în care o aceeași melodie era culeasă în două ipostaze funcționale: de cântec și de joc.

A îndrumat o seamă de cercetători români și străini (Marcel Celier) și de interpreți în aprofundarea folclorului autentic (Maria Tănase, Ionela Prodan, Gheorghe Zamfir, Alexandru Mica, Maria Dragomiroiu). A susținut emisiuni de televiziune și radio, precum ciclul „Geografia muzicală a României”. A făcut parte

¹⁴ *Amintiri și gânduri din vechea școală a «monografiilor sociologice»*, București, Editura Minerva, 1981, p. 146.

din jurii naționale și internaționale de folclor (Cinquième Biennale de Paris, 1967). A scris articole în „Muzica”, „Contemporanul”, „Sociologie Românească”, „Flacăra” (extrem de util ciclul „Poluarea folclorului” din anii 1973–1974), „Orizont”, „Revue roumaine d'histoire de l'art”, „România liberă”, „Tribuna României”, „La Roumanie d'aujourd'hui” etc.

În anii 1960 și 1970, Brauner a participat la bienalele din Veneția și Paris și și-a publicat volumul autobiografic *Să auzi iarba cum crește*. Volumul poartă în el sensibilitatea și dragostea nemărginită a autorului pentru tot ce a creat mai bun și mai frumos poporul român. Cartea reunește amintiri, mărturisiri, medalioane de mari exegeți ai culturii populare românești și de interpreți ai muzicii noastre, cronici ale discului. Cartea îl recomandă pe cunoscătorul de la sursă al muzicii populare, al folclorului în genere, care studiază fenomenul folcloric în contextul vieții socio-culturale, toate observațiile din această atât de originală carte fiind rodul unei îndelungate și răbdătoare, erudite cercetări a realității folclorice în desfășurarea ei. Cercetătorul n-a găsit în cântecul popular doar valori artistice ci și o tonifiantă vigoare: „Cântecele oamenilor acestui pământ mi-au împlinit întreaga viață. În preajma neasemuitelor cântece am fost copleșit nu numai de frumusețea lor, dar și de tămăduitoarea lor putere”. Cunoscător al întregii arii folclorice românești, autorul face considerații interesante despre folclorul maramureșean, sălăjean, bihorean, hunedorean, oltenesc, muntenesc, moldovenesc, bucovinean. Din volum aflăm o serie de amănunte privitoare la grija lui Harry Brauner de a face cunoscut tezaurul folcloric al românilor și dincolo de granițele țării: sunt concludente paginile în care descrie spectacolele date în Anglia (1935, 1937, 1939) de călușarii din Pădureții Argeșului și de echipa din Bengeștii Gorjului la Constantinopol (1936). Interesante sunt deopotrivă paginile despre Constantin Brăiloiu, Dumitru Georgescu Kiriak, Dimitrie Gusti, Sabin Drăgoi, Béla Bartók, Maurice Ravel, Yehudi Menuhin, Jaques Lassaigne, Marcel Cellier, Maria Tănase, Gheorghe Zamfir ș.a. În concepția lui H. Brauner, misiunea folcloristului contemporan constă în „cunoașterea și păstrarea într-o formă cât mai pură a fondului de aur al străvechii noastre culturi”. Muzicologul crede în trăinicia și autenticitatea folclorului românesc și propune măsuri pentru ferirea lui de poluare, de pericole cum sunt standardizarea, uniformizarea, șablonizarea¹⁵.

Talentat compozitor, a creat cântece pentru copii, muzică vocală și ilustrații muzicale pentru teatru. În ceea ce privește cântecele pentru copii, Harry Brauner le-a dăruit adevărate nestemate, cum ar fi *Pârâuş*, *apă vioară*, *Ploaia*, *Zidul*, *Ce de flori*, pe versuri ale unor poeți de referință ai culturii românești moderne precum Cicerone Theodorescu, Marcel Breslașu. În domeniul creației vocale și vocal-instrumentale, remarcăm poemul dramatic pentru voci și percuție *La moartea lui Ștefan cel Mare*, interpretat în primă audiție la 23 februarie 1968 la Centre d'Expression – Paris. Dintre ilustrațiile muzicale pentru teatru amintim *Cosma* (1973), piesă după *Unchiul Anghel și Haiducii* de Panait Istrati în adaptarea lui

¹⁵ Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, București, Editura SAECULUM I.O., 2006, p. 139–141.

Roger Grenier și realizarea lui Georges Godebert, *Păpușile harnice* (1973), de Lena Constante¹⁶.

Postum s-a publicat un album cu piese muzicale compuse de el în timpul detenției politice și un volum de memorii, discuții, comentarii și scrisori¹⁷.

Folcloristul elvețian Marcel Cellier mărturisea: „La începutul secolului au fost anumiți oameni care și-au dat seama de frumusețea excepțională a folclorului românesc, oameni ai căror operă de o mare valoare, care din păcate n-a fost recunoscută când trăiau, Béla Bartók, Constantin Brăiloiu, Sabin Drăgoi. Acești oameni nu mai sunt. Există în schimb un om care a lucrat pe vremea lor cu ei care are aceleași cunoștințe și care poate duce opera lor mai departe, îmbogățind-o: Harry Brauner.”

În completarea informațiilor prezentate am selectat următoarele opinii testamentare din volumul *Să auzi iarba cum crește*.

„De la Edison la magnetofonul stereo”

Meseria de folclorist nu exista ca atare înainte vreme. Cei care, iubind arta populară, își propuneau să o studieze, o făceau din pură pasiune ca o preocupare lăaturalnică. Ei erau nevoiți să-și ducă această muncă paralel cu o altă meserie recunoscută, chiar dacă pasiunea lor pentru folclor îi determina să-și consacre cea mai mare parte din timpul lor acesteia.

Zile și nopți, luni și ani, am fost alături de profesorul meu Constantin Brăiloiu, participând la elaborarea noii metodologii de cercetare a folclorului, astăzi prețuită pe plan mondial.

După 23 august 1944 această metodologie a suferit anumite întregiri prin aplicarea noilor concepții în practica culegerilor de la Institutul de folclor. Fosta Arhivă de folclor a Societății compozitorilor români a trecut după Eliberare prin diferite faze, până la transformarea ei în anul 1949 în Institutul de folclor. Tocmai în această perioadă – prea puțin cunoscută – metoda lui Constantin Brăiloiu a suferit transformările sus-pomenite.

Dar nu despre aceste lucruri mi-am propus să scriu.

Doresc să înfățișez diferite din greutățile pe care folcloristul de odinioară le întâmpina la tot pasul și care – în mare măsură – creau farmecul acestor preocupări.

Vreau să aștern pe hârtie câteva din nenumăratele întâmplări tragicomice, uneori chiar dramatice, pe care le-am trăit de-a lungul cercetărilor mele. Unele datorate din cauza lipsei de experiență și nepriceperii entuziastului începător, altele împrejurărilor, specifice unor timpuri de mult trecute.

Primele înregistrări le-am făcut cu primitivul fonograf Edison, strămoșul gramofonului și apoi al patefonului. Muzica se imprima cu ajutorul unui ac de diamant fixat pe o diafragmă a cărei membrană vibra în contact cu vibrațiile sunetului captat într-o pâlnie de tinichea. Acul luneca pe suprafața unui cilindru de ceară, pus în mișcare printr-un arc, săpând vibrațiile transmise de diafragmă.

¹⁶ Viorel Cosma, *Muzicienii din România. Lexicon Bio-Bibliografic*. Vol. 1 (A–C), București, Editura Muzicală, 1989, p. 165.

¹⁷ Irina Nicolau, Carmen Hulață, *Surâsul lui Harry*, București, Ars Docendi, 1999.

Toată aparatura, băgată într-o cutie dreptunghiulară în care era fixat arcul ce se strângea cu o manivelă, era destul de greu de transportat. Cântărea până la 12 Kg.

Cât privește cilindrii de ceară, băgați în cutii de carton vătuite, ei aveau mai degrabă înfățișarea unor borcane de conserve și ocupau foarte mult loc. Era nevoie de foarte mare băgare de seamă, căci, foarte delicate fiind, se spărgeau cu ușurință. Pacoste mare era că nu rezistau la diferențe mari de temperatură, topindu-se la căldură, crăpându-se la frig.

Încărcat de aceste poveri, într-o mână cu fonograful, în cealaltă cu cutia de cilindri, pe spate cu rucsacul, folcloristul cutreiera drumurile care deveneau nespuse de anevoioase, mai cu seamă când era obligat să străbată pe jos ceasuri întregi potecile munților. Uneori nu găsea pe nimeni să-i dea o mână de ajutor.

Iarna, la drum lung, în zăpada până la genunchi, erai fericit dacă după atâta trudă ajungeai cu bine în cine știe ce sat ascuns de munte. Cu bine, adică cu toți cilindrii nevătămați.

În anul 1928, fonograful ieșise cu totul din uz, el devenise adevărată piesă de muzeu. Locul lui îl luase discul și patefonul. Din această pricină el nu era la îndemâna oricui. Fonografe se găseau cu mare greutate. Colindam, profesorul Brăiloiu și cu mine, prin hala de vechituri și eram fericiți când, găsind un fonograf, mai îmbogățeam Arhiva de folclor.

Dădusem sfoară în țară și din cine știe ce pivniță sau pod mai făceam rost de încă un fonograf, prăfuit de vreme; de nimeni băgat în seamă. Cilindrii de ceară erau procurați cu mare greutate, de la Budapesta, unde se fabricau într-o mică cantitate, anume pentru folcloriști.

Lipsa de mijloace materiale nu ne îngăduia să facem înregistrări pe aparate mai perfecționate, pe discuri, așa cum se obișnuia în acea vreme în alte locuri. Înregistrările făcute pe cale acustică lăsau foarte mult de dorit. Vocea era deformată, pițigăiată, de nerecunoscut în cele mai multe cazuri.

Un alt mare inconvenient al fonografului provenea din faptul că cilindrii fiind foarte complicat de transportat, deoarece ocupau mult loc, nu ne îngăduiau să luăm un cântec în toată desfășurarea lui, în întregime. Din această pricină nu puteam urmări în permanență variantele intervenite în timpul execuției de-a lungul cântării. Trebuia să ne mulțumim înregistrând doar de 3–4 ori fraza muzicală și notând în continuare textul pe hârtie.

În lipsa microfonului, omul era nevoit să cânte într-o pâlnie, botezată de ardeleni Trifțăr (de la germanul Trichter). Când aveam de-a face cu un glas slab al vreunui bătrân, eram siliți să-i împingem capul în pîlnie. Desigur că acest procedeu nu-i prea venea la îndemână cântărețului, pe care cu mare greutate îl puteam convinge să cânte în voie, normal.

De multe ori oamenii se fereau să fie înregistrați. Greutățile pe care le-am întâmpinat din această pricină îmi dădeau mult de furcă. Uneori, prima reacție a celor ce își ascultau vocea redată prin pâlnia fonografului era spaima. Socoteau că mașina asta de prins cântece este o inovație drăcească. Unii susțineau chiar că diavolul stătea pitit în cutia fonografului. El le fura vocea pentru ca să-i preschimbe

în strigoi după moarte, când, glasul rămânând pe pământ, decedatul nu ar mai fi avut niciodată odihnă pe lumea cealaltă în căutarea vocii sale.

Mă aflu în vara anului 1930 departe de București. Tocmisem o căruță ce avea să mă ducă într-un sat depărtat. Vizitiul, o mândrețe de flăcău, conducea niște cai năzdrăvani care scăpărau foc pe nări. Așezat pe scândura caprei, lângă voinic, începusem să-l iscodesc în legătură cu o formulă de doină pe care mi-aș fi dorit să o găsesc în acea regiune. Întrebările nu au fost zadarnice și am avut satisfacția de a auzi pe loc, cântată de băiat, melodia atât de căutată. Am oprit căruța. Coborând mi-am instalat fonograful pe o piatră de Kilometraj de pe marginea șoselei. I-am împins flăcăului capul către pâlnia fonografului și, fără ca el să bănuiască, am înregistrat melodia. Eram convins că îi voi face o plăcută surpriză și fără alte explicații i-am reprodus melodia cântată. Cu ochii holbați, cu expresia groazei pe față, flăcăul s-a închinat și sărind în căruță mi-a aruncat bagajele în mijlocul șoselei zbughind-o de mama focului. Nu se mai auzeau decât pocnetele biciului pe spinarea cailor. Zadarnic țipam făcându-i semne desperate să nu mă lase singur, „de căruță” cum se spune. N-a mai întors nici o clipă capul. M-a costat acestă neîndemânatică glumă căratul bagajelor pe un soare torid cale de vreo 10 Kilometri.

În luna iulie a anului 1929 luam parte la cercetările Institutului Social Român de sub conducerea profesorului Dimitrie Gusti, în comuna Drăguș din județul Făgăraș. Locuiam cu prietenul meu Matei Socor la Dionisie Fogoroș, cunoscut în sat sub numele „Dise-a lu’ Lae”. De cum se crăpa de ziuă gazda și „boreasa” lui plecau la câmp. Fetele sale, în număr de trei, se duceau și ele la lucru la cojocarul satului unde își făcuseră ucenicia. În casă nu mai rămânea decât bătrânul Neculae Fogoroș (Lae), tatăl lui Dise, pitit după cuptorul unde își stabilise de câțiva ani reședința, spre a-și mai ușura la căldură durerea din oase. Tăcut, moșul stătea parcă la pândă, așteptându-și sfârșitul. Moțăia toată vremea. Capul său nemișcat, cu carnea lipită pe os, fără pic de culoare la obraz, părea a fi de ceară. Indiferent la tot ce se petrece în jurul său, în această continuă imobilitate, doar din clipitul ochilor înțelegeai că încă mai pâlpâie frânturi de viață în neobositul-i trup. Eram tare emoționat tocmai datorită faptului că mă aflu pentru întâia oară „pe teren” în calitate de folclorist. Prezența în cameră a bătrânului absent mă tulbura peste măsură. Tare mi-ar fi plăcut să-și depene amintirile și – cine știe? – să-mi cânte vreun fragment din cântecele care ar fi intrat odată cu el în pământ. De la consăteni pricepusem că în tinerețe fusese meșter în ale cântării și sugubăț nevoie mare. Mă tot uitam cu coada ochiului la moș și nu prea știam cum să-l fac să-și iasă din totopeală, să prindă viață. L-am luat cu binișorul. Azi puțin, mâine mai mult. L-am îmbiat cu câte o țuică și l-am văzut tresărind de bucurie când i-am răsucio țigară iute, din mahorcă. Până când într-o zi: minune. Ușurel, desțepenindu-și trupul, a coborât de pe cuptor. Și a început a vorbi. Mi-a povestit cum, prin locuri de nimeni știute, trecea cu vite de contrabandă în „Regat”, străbătând poteci ascunse de munte, își umplea chimirul doldora și cobora în Rucărul Muscelului. Aici, într-o

cârciumă, trăgea chiolhanuri prelungite, cunoscut fiind de cei mai renumiți lăutari care îl năpădeau cântându-i. Curând, timid, cu un glas tremurat, fără vlagă, a început să-mi fredoneze unele cântece pe care și le aducea aminte „din vechime”, demult uitate în sat. Vrajit, eram în al șaptelea cer...Iar moșul, bucuros că are cine îl asculta și mai cu seamă că mai e bun de ceva, își dădea osteneala să ne fie pe plac. Nu-mi venea a crede și mă minunam împreună cu consătenii cum, pe zi ce trece, bătrânul prindea viață, se înzdrăvenește. Sorbea rachiul din țoi cu plăcere, mai trăgea câte o lulea și nu mai pridideam umplând pagină după pagină cu povestirile lui. Câtă fericire pe mine în ziua în care am reușit să-l conving să vină în casa alăturată unde locuia „Hira Nichii Popii”, cum îi spunea satul Rafirei Iurcovan, sediul „laboratorului de înregistrări”.

Din echipa condusă de profesorul Brăiloiu mai făceau parte Matei Socor și Mihai Pop. Nu cred să fi avut bucurie mai mare ca cea pe care am simțit-o din ziua în care bătrânul Neculae Fogoroș ne-a cântat, cu glas tremurat și subțire, în fața pâlniei fonografului, jocul, „Moiceanca” și balada lui „Ghiță Cătănuță”, așa cum o învățase pe vremuri de la lăutarii musceleni. Îmi mai sună și azi în urechi cântecul bătrânesc care începe cu vorbele: *Pe culmița dealului / Dealului de-Ardealului / Plimbă-mi-se dare-mi plimbă / De-alde Viță Cătănuță / Și cu-a lui dalbă mândruță*. Nu se mai dezlipea de noi moșul. Ne îndrăgise în așa măsură încât uitând de povara celor 76 de ani, se scula de dimineață și se pregătea să fie primul în camera noastră de înregistrare. După ce își îmbrăca hainele sărbătorești pe care și le pregătise spre a fi îngropat în ele, se ducea în livada din spatele casei unde culegea merele văratece ca să nu vină cu mâna goală la noi. Se așeza cuminte pe o laviță, nespus de interesat de munca noastră de culegere și înregistrare a cântecelor. Din când în când își mai amintea vreun cântec demult uitat. Fața i se îmbujorase. Ochii își recăpătaseră voioșia. Era cu neputință să crezi că este unul și același moș, cel care cu două săptămâni în urmă trăgea să moară pe cuptor. Și, cum toate au un sfârșit, a venit și vremea plecării din Drăguș, vremea despărțirilor. Cu durerea în suflet i-am strâns mâna bătrânului care îmi dăruise atât de nespusă bucurie. Era sprinten, plin de viață. Deodată m-a privit adânc în ochi și mi-a spus zâmbind: „no, domnule profesor, de-amu mă duc și eu că nu mai am la ce trăi și tare vă mulțumesc că mult m-am simțit încă o dată bine în viață”. Eram prea tânăr ca să înțeleg că nu glumește. Am aflat apoi că nici nu părăsisem bine comuna că moșul Neculae se și cocoșase – cu hainele ponosite de odinioară – pe cuptorul pe care, la două săptămâni, s-a stins precum lumânarea.

Au dispărut rând pe rând și profesorul Gusti și maestrul meu Brăiloiu și savantul Fr. Reiner și Tudor Vianu, împreună cu atâția alții cu care mă aflu în acea vară la Drăguș. Au dispărut trăind însă prin operele lor, precum numele drăgușeanului Neculae Fogoroș s-ar fi pierdut demult în anonimat dacă nu i-ar fi rămas vocea și cântecele în Arhiva Institutului de etnografie și folclor, mărturie vie a existenței sale. [...] ¹⁸.

¹⁸ *Să auzi iarba cum crește*, București, Editura Eminescu, 1979, p. 20–27.



Foto 4. Béla Bartók, Harry Brauner în Arhiva de Folklore a S.C.R., Foto: Constantin Brăiloiu, București, februarie 1934. Fond A.I.E.F., nr. registru 5617, A.I. 328.

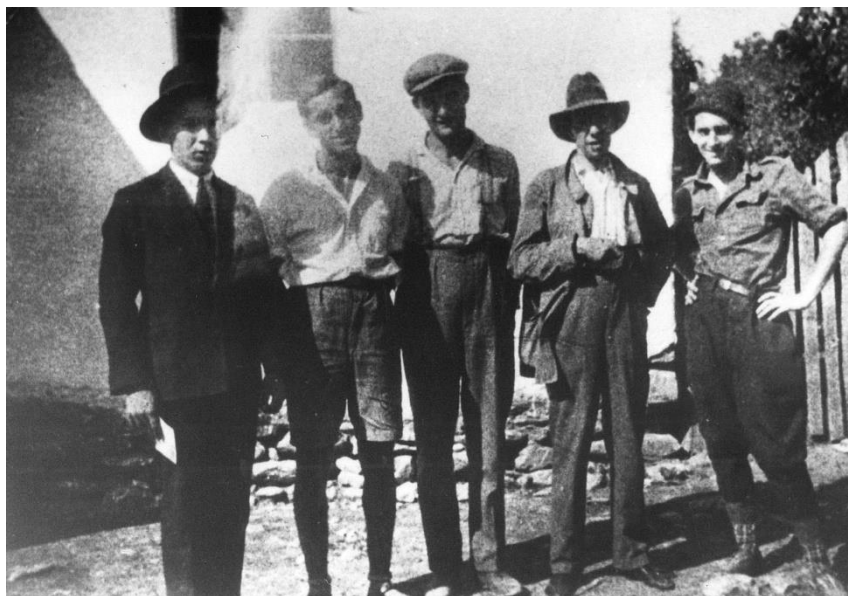


Foto 5. Achim Stoia, Mihai Socor, Mihai Pop, Constantin Brăiloiu, Harry Brauner, Reproducere Constantin Popescu. Fond A.I.E.F., F.L. 1698/8.

În continuare, redăm transcrierea unor fragmente selectate din filmul *In Memoriam Folcloristul Harry Brauner*, film documentar intitulat *Apă vie, leac să-ți fie*, din Arhiva Televiziunii Române din anul 1973, realizat de Catinca Ralea, imagine Boris Ciobanu, transcriere Mariana Ciuciu.

C. R. – Harry Brauner, de ce v-ați apucat de folclor?

H. B. – Uite ce m-a determinat să mă ocup de muzica populară românească. Bucurii nesfârșite, surprize în fiecare zi, mai multe și mai frumoase.

– Și de când?

– Am impresia că îmi place folclorul de când lumea. Îmi aduc aminte când eram foarte mic, asta se întâmpla prin 1916, eram la Brăila, când mă trimetea mama să cumpăr sifoane, locuiam într-un cartier la Piața Poporului, era o mare complicație până mă întorceam cu ele pentru că treceam prin dreptul unei cârciumi unde locuiau niște lăutari: un țambalagiu, un țambal nenorocit și un viorist și căscam gura de uitam să mai vin acasă. De atunci mi-a plăcut foarte mult muzica populară în genere. [...] Era în anul 1927 când urmam și sociologia cu profesorul Gusti și muzical fiind am fost poftit să particip la monografiile sociologice organizate de Institutul Social Român sub direcția profesorului Gusti.

– Ce erau aceste monografii?

– Aceste monografii erau niște studii mari care se făceau împreună cu specialiștii din foarte multe discipline diferite. De pildă, au participat oameni celebrii, Reiner cu care am lucrat la Drăguș, Tudor Vianu, Petre Comarnescu și mulți alții. Lucrând la Institutul Social Român împreună cu sociologii, este poate pentru prima dată când, nu numai la noi în țară, când studiile muzicale, alt aspect decât studiile folcloriștilor obișnuite, adică noi ne-am axat pe niște probleme importante în cântecul popular ca făcând parte dintr-un tot din viața spirituală a satului și cred că așa s-a născut ceea ce mai târziu s-a numit etnomuzicologia.

– Tocmai că ați atins această problemă aș vrea și eu să vă întreb ceva. În primul rând vorbeam mai devreme despre Brăiloiu și Gusti și despre munca pe care ați făcut-o cu toții împreună înainte de război. Exista atunci, am impresia, îmi amintesc foarte puțin da totuși e o impresie care mi-a rămas, o oarecare hai să zicem nu o neîncredere în folclor dar nu destul interes sau destulă dragoste pentru folclor.

– O rezervă. Este normal pentru că intelectualii, oamenii de la oraș nu aveau prilejul, nu avuseseră prilejul să asculte o muzică bună, nu prea cunoșteau ce se întâmplă la țară, nu cunoșteau nici cultura aceasta străveche a țăranului. Discurile care se făceau în acea și era aproape singurul contact pe care îl aveau intelectualii, erau niște discuri care erau făcute la nimereală, cei care le imprimau nu erau calificați și urmăreau niște interese imediat comerciale.

– Poate nici nu erau totdeauna autentice nu ?

– Bineînțeles că nu erau autentice. Nu erau cunoscuți cântăreții adevărați de folclor în București. Poate că prima care a impus cântecul popular a fost Maria Tănase și Maria Tănase a apărut ca un lucru minunat pentru toți bucureștenii și după aceea pentru toți orașenii. Este prima dată când ei au avut prilejul să ia contact cu aceste frumuseți care lor nu le erau permise.

– Ați scris, ați vorbit mult despre poluarea folclorului. Ce reprezintă exact și cum se poate combate?

– Cred că mai convingător argument decât m-i l-a adus Alexandra Andronicescu, fata unui foarte bun, foarte bun cântăreț sau violonist, un adevărat

rapsoed de la Fundul Moldovei. Fata asta a învățat singură muzică. Astăzi a ajuns să conducă un cor de peste 120 de persoane și pă mine m-a convins ce mi-a spus ea. «Păi sunt cântece care sunt făcute pentru folclor, le auzim la radio totdeauna. Nu-mi place acompaniamentul care l-a făcut orchestra de acolo. Sunt specialiști, muzicanți specialiști dar n-a știut stilul de acompaniament moldovenesc. Adevărat, îi un specific parcă din altă regiune..., și aș putea eu mult ca să vă dau un exemplu: la anumite cântece când îs cântate la radio a luat un alt acord străin, mai dur, adică schimbă din duioșia cântecului moldovenesc și îi dă cu totul un alt profil sau nu știu cum să-i spun. Trebuie să ne cheme și să zică ia cântați cântecul acesta cum îl cântați voi. Să mă audă ce acord am prins și să oprească și să zică uite asta-i re major, mi și sol și ce-o fi acolo. Și atuncia să înceapă orchestra, aista acord prindem și atuncia să fie înregistrat și să auzim la radio, să cred că este într-adevăr de aici din Moldova și nu din București». Mi-am putut da seama că procesul de degradare al folclorului pe care unii îl socotesc normal din pricina industrializării, modernizării etc nu este un proces normal. Este un proces artificial care se produce dintr-o greșeală și anume de la oraș la sat se strică folclorul și nu de la sat la oraș.

– Dumneavoastră aveți ocazia prin meseria dumneavoastră, o serie de oameni pe care unii îi căutați dumneavoastră iar alții vin ei la dumneavoastră și care sunt iubitori de folclor și care doresc să-l practice.

– Mulți, nenumărați tineri m-i s-au prezentat în ultima vreme și m-au impresionat extraordinar. Parcă fac o legătură cum spuneam cu folclorul cum n-a fost nicicând între intelectuali și materialul folcloric propriu-zis. Ei cântă într-un stil atât de țărănesc încât concurează în mare măsură pe lăutarii profesioniști de astăzi. În stilul vechi al cântăreților de odinioară și uneori îmi fac impresia așa că mă aruncă cu 100, 200 de ani în urmă când îi ascult. [...]

– Iată-ne acum la Drăguș, satul unde se pare că dumneavoastră ați debutat în cercetările folclorice când aveți?

– Aveam 33 de ani, am venit pe urmele mele după 43 de ani.

– Spuneți-mi ați fost aicea cu profesorul Brăiloiu mi se pare nu?

– Da, sigur că da, cu el am venit pentru prima dată și cu el am făcut ucenicia folclorică propriu-zisă de teren aicea. Asta m-a ajutat de-a lungul vieții. Mi-aduc aminte că după ce am plecat din Drăguș mi-am dat examenul de profesor, de capacitate și mi-a cerut o lucrare la alegere. Eu am ales *Importanța învățământului folcloric în învățământul muzical* și cunoșteam atâtea melodii pe dinafară încât am acoperit pagini întregi cu melodii drăgușene ca să argumentez de ce nu trebuie neapărat să fie învățată limba românească muzicală în învățământ. Cu Brăiloiu am lucrat foarte mult aicea și am avut, am despre el niște amintiri foarte impresionante și emoționante pentru că el a depus o activitate foarte fecundă aicea și cred că dacă ne-am gândit bine chiar de aici s-au pus bazele etnomuzicologiei. Și era un om extraordinar de comunicativ în mediul rural.

– Asta-i foarte important pentru un folclorist cred și în general pentru un om care comunică cu oamenii în meseria lui și pentru că vorbeam despre Brăiloiu să vorbim despre un alt mare om al folclorului, Bartók, pe care l-ați cunoscut.

– Da, am avut fericirea să-l cunosc pe Bartók, mi-aduc aminte că atunci se puneau nenumărate probleme, erau foarte multe semne de întrebare, era problema unui ritm pe care Bartók îl numise ritmul rudăresc, e vorba despre ritm care astăzi se cunoaște sub numele de acsac, ritmuri complexe, ritmuri pe care noi le descoperisem spre marea mirare a lui Bartók la Drăguș prima dată în colindele drăgușene. Și pe urmă încă o seamă de alte probleme au fost rezolvate și am discutat cu Brăiloiu în acea vreme când a fost el aicea. De aicea legătura lui Bartók cu folclorul românesc și cu cercetările din România devenind din ce în ce mai importantă. Bartók este ca om un om cu totul ieșit din comun, de o modestie extraordinară, nu aveai niciodată impresia vorbind cu el că ai în fața ta ceea ce a fost și ceea ce a rămas, un mare uriaș.

– Pentru cunoscători, matale ești descoperitorul Mariei Tănase.

– Este o poveste foarte amuzantă. După ce Maria Tănase ajunsese cum se zice vedetă, adică că după aceea era foarte cunoscută câte unu și altul au aflat că eu aș fi îndrumat-o. Și mi-aduc aminte că nu odată de mai multe ori a venit câte o domnișoară timidă cerându-mi să-i dau lecții ca Mariei Tănase. [...]. Și uite cum se păstrează folclorul, cum revine la viață, de la Lena lui Chira la fonograful lui Edison și la Maria.

– Și Maria cum era? Era frumoasă?

– Da. Era foarte frumoasă. Era foarte frumoasă mai cu seamă când cânta.

– Harry Brauner, de ce v-ați apucat de folclor?

– Ei cam asta a fost.

– Foarte frumoasă povestea.



Foto 6. Maria Tănase, A.I.E.F., nr. registru 6227.

SABIN V. DRĂGOI
(1894–1968)



Foto 1. Sabin V. Drăgoi. A.I.E.F., Nr. Registru 5506, F. L. 263 / 7

Compozitorul și folcloristul Sabin Drăgoi, s-a născut la data de 6 iunie 1894, în localitatea Săliște, comitatul Arad și s-a stins din viață la data de 31 decembrie 1968, la București, la vârsta de 74 de ani.

A fost unul dintre cei mai de seamă promotori ai școlii românești de compoziție bazate pe transfigurarea folclorului țărănesc, remarcându-se printr-o îndelungată carieră componistică și didactică, precum și prin lucrările publicate care au avut ca subiect folclorul românesc, apelând direct la cântecul popular, în special la colinde și la cântecul liric.

„Studiile muzicale le-a început la Arad (1908–1912), cu Mátyás Zoltai (vioară, pian, teorie-solfegiu, armonie), continuându-le la Iași (1918–1919), cu Alexandru Zirra (armonie) și la Conservatorul din Cluj (1919–1920), cu Augustin Bena (teorie-solfegiu), Herman Klee (contrapunct), Gheorghe Dima (cor și dirijat cor), Liviu Tempea și Ilie Sibianu (pian). S-a perfecționat la Conservatorul de Stat din Praga (1920–1923), cu Vitezslav Novák (compoziție, orchestrație), Otakar Ostroil (dirijat orchestra), Karel Krupka (istoria muzicii), Vaclav Stepan (estetică muzicală). A fost profesor suplinitor de muzică la Școala Normală de învățători din Deva (1922–1924), profesor de armonie, contrapunct, compoziție (1924–1942) și director (1925–1942) la Conservatorul Municipal din Timișoara”¹⁹.

Sabin Drăgoi a condus corurile bărbățești *Doina* și *Banatul* din Timișoara (1924–1932), corul mixt *Crai Nou* din Timișoara (1936–1940). A fost director al Operei Române din Cluj-Timișoara (1940–1944), director și profesor de armonie,

¹⁹ Viorel Cosma, *Muzicienii din România. Lexicon Bio-Bibliografic. Compozitori, muzicologi, folcloriști, bizantinologi, critici muzicali, profesori, editori*, Vol. 2 (C–E), București, Editura Muzicală, 1999, p. 237.

contrapunct și compoziție (1943–1945) la Conservatorul Cluj-Timișoara, profesor de armonie și contrapunct (1946–1949), compoziție (1949–1950) și rector (1949–1950) la Conservatorul și Institutul de Artă din Timișoara, profesor de folclor la Conservatorul București (1950–1952).

Impunătorul său prestigiu în mediul muzical a dus la alegerea sa ca vicepreședinte al Uniunii Compozitorilor, iar începând cu 2 iulie 1955, Membru corespondent al Academiei Române, fiind unicul muzician arădean, care deține onoruri atât de înalte.

La 6 aprilie 1949 ia ființă la București, Institutul de Folclor. Arhiva Ministerului Artelor și Arhiva de Folclor a Societății Compozitorilor Români devin componente de bază ale institutului. În anul 1962 institutul a trecut în subordinea Academiei. Capătă denumirea de Institutul de Etnografie și Folclor prin constituirea sa din Institutul de Folclor și Sectorul de Etnografie al Institutului de Arheologie al Academiei. Personalitate artistică cu multiple preocupări creatoare, didactice, științifice și organizatorice, Sabin Drăgoi a fost director al Institutului de Etnografie și Folclor timp de 14 ani (1950–1964) și consultant științific pe o perioadă de 4 ani (1964–1968).

A fost preocupat de studiul creației populare, a cules și notat (cu sau fără text) peste 3200 melodii din Transilvania, Banat, Caraș-Severin, Constanța și Tulcea. A alcătuit o serie de culegeri de folclor, între care: *303 Colinde cu text și melodie* (1924–1930). Culese și notate de...; *20 Melodii populare din comuna Maidan-Caraș Severin* (1931), manuscris; *122 Melodii populare din Valea Almăjului* (1937); *20 Colinde din comuna Zam-Hunedoara*, în „Revista de Folclor”, tom.2, nr. 3 (1957); *505 Colinde cu text și melodie* (1966–1968), manuscris.

303 colinde cu text și melodie, prima lucrare fundamentală în domeniu, cuprinde colinde din județele Arad, Timiș, Hunedoara și Alba, ordonate după clasificarea lui B. Bartók, are valoare documentară, identitar-istorică. Studiul introductiv ia în dezbateră o amplă problemă a colindei: măsura (metrul), ritmul, melodia, limita colindelor (ambitus), modulația, forma (structura arhitectonică), variație și variante, mișcare (tempo), ornamente, melisme, cadențe, relația dintre melodie și text, cum se cântă colindele. Semnalând varietatea formelor metrico-ritmice ale acestor plăsmuiri Sabin Drăgoi observă: „Sunt între ele ritmuri neînchipuite și neîntrebuințate chiar de cei mai mari muzicanți”²⁰.

În *Monografia muzicală a comunei Belinț. 90 melodii cu texte culese notate și explicate*, Sabin Drăgoi introduce fișele de informator conform modelului statuat de Constantin Brăiloiu. Se raliază curentului latinist încercând, prin minimalizarea influențelor orientale, să demonstreze originalitatea muzicii românești în conexiune cu cea a popoarelor latine²¹. Monografia include colinde, bocete, doine și cântece,

²⁰ Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, București, Editura SAECULUM I.O., 2006, p. 340.

²¹ Mihaela Nubert Chețan, *Medalion Sabin Drăgoi*, în „Etnologie românească. Tradiție. Cultură. Civilizație”, coordonatori: Sabina Ispas, Nicoleta Coatu, București, 2018, Editura Academiei Române, p. 196 (seria Civilizația Românească 8, coordonator Victor Spinei).

dansuri culese în august 1934 de la nouă informatori bătrâni. În primul rând doine (a căror structură original o subliniază: «În comparație cu cea din Ardeal, ea este mai clară și mai senină, nu este atât de tânguitoare și jalnică») și dansuri cuprinse în colecția 122 melodii populare din județul Caraș, îndeosebi din Valea Almăjului²².

Influența creației populare se resimte în compozițiile sale, îndeosebi în muzica corală: *Șase coruri bărbățești pe teme populare* (1926), *Coruri pentru copii pe teme populare* (1935), *30 de coruri din comuna Belinț* (1953), *Două cântece din Maramureș pentru cor bărbătesc* (1953) ș.a.

A scris studii și articole, a susținut conferințe, a participat la emisiuni Radio și TV despre folclorul muzical: *Asupra muzicii românești*, în „Muzica”, București, 1921, nr.12; Studiu la culegerea 303 Colinde cu text și melodie, Craiova, 1925, 1930; Studiu la culegerea 122 melodii din departamentul Caraș, 1928, 1937; Studiu *Asupra obiceiurilor de nuntă din satul Seliște*, județul Arad, 1934; Studiu la *Monografia comunei Belinț*, Craiova, 1934; *Contribuții la cunoașterea muzicii românești și a valorii sale*, în „Luceafărul”, Timișoara, 1938, nr. 9–10; *Asupra creației muzicale populare noi*, în „Muzica”, București, 1951, nr. 2; *Importanța Institutului de Folclor în dezvoltarea creației compozitorilor români*, în „Contemporanul”, București, 1952, nr. 23; *Cinci ani de activitate ai Institutului de Folclor*, în „Muzica”, 1954, nr. 6; *Strălucitoarea manifestare de artă populară a Capelei Emerite de Stat de banduriști din Ucraina*, în „Muzica”, București, 1954, nr.10; *Caracterul popular al muzicii lui George Enescu*, în „Muzica”, București, 1955, nr. 5; *Cântecul popular în gândirea enesciană*, 1955; *Cum prelucrăm cântecul popular*, în „Cultura poporului”, București, 1955, nr. 9–10; *Zece ani de la moartea lui Béla Bartók*, 1955; *O lună în Cehoslovacia*, în „Muzica”, București, 1956, nr. 3; *Formarea unui nou stil în muzica populară românească* (lb. franceză), 1956; *Creația epică românească*, 1956; Prefață la volumul *Cântece de vitejie*, București, 1956; *Culegerile de folclor muzical în România și contribuția lui Béla Bartók* (în lb. engleză), în „Studia in Memoriae Béla Bartók, ediție omagială, Budapesta, 1956; *Turneu în India*, 1958; *Despre instrumentele, dansurile și muzica din India, Ceylon, Birmania*, 1958; *Impresii din India*, 1958; *Câteva aspecte ale folclorului din India, Ceylon și Birmania* (cu exemple muzicale), 1958; *Despre cântecele populare românești* (conferință ținută în turneul din India), 1958; *Cântecul popular românesc și organizarea Institutului de Folclor* (în lb. engleză), în „The Journal of the Music Academy” vol. XXIX, Madras, India, 1958; *Cântece noi în România* (cu exemple muzicale), 1959; *Cum am învățat și utilizat limba muzicală românească*, în „Revista de Folclor”, București, nr. 3–4, 1959; *Raport la cea de-a XII-a Conferință Internațională de Muzică populară*, Sinaia, 1959, România; *Simetrie și asimetrie în cântecul popular românesc*, în „Muzica”, București, 1960, nr. 11–12; *Creația cântecelor noi în România* (în lb. engleză), în „Journal of the International Folk Music Concil”, vol. XII, Marea Britanie,

²² Iordan Datcu, Idem.

Londra, 1960; *Mișcarea artistică de amatori în România*, 1962; *15 ani de la înființarea Institutului de Folclor*, 1964; Amintiri despre George Breazu, 1965; *Câteva aspecte ale raportului dintre universal și național în muzică. O sursă inepuizabilă de originalitate*, în „Muzica”, București, 1966; *Mitul Nașterii lui Isus Christos în tradiția populară* (în lb. franceză), *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Folcloriștilor din Iugoslavia*, Dorjan, 1966, Skopje, 1968; *Prezența în textele colindelor românești a unor bizarerii (șozenii)*, raport la Academia Română, București, 1966, în „Tribuna”, Cluj, 1968; *Stilul nou în muzica populară românească*, în „Bulletin de l’Institut de Musique”, Sofia, Bulgaria, 1969; *Armonizarea cântecului popular românesc* (publicat sub îngrijirea lui Constantin V. Drăgoi), în „Muzica”, București, 1969, nr. 7, 10, 11, 12 și 1970, nr. 1, 2, 3, 4²³.

Compozitorul a lăsat o operă variată și bogată: operele *Năpasta* (1927), *Constantin Brâncoveanu* (1929), *Kir-Iannulea* (1937), *Horia* (1945), *Păcală* (1956); lucrări simfonice precum *Divertisment rustic*, *Divertisment sacru*, *Concert pentru pian și orchestră*; muzică de cameră, muzică vocal-simfonică (cantata *Slăvită lumină*, compusă în 1927). A semnat și muzica filmelor *Mitrea Cocor* (1952) și *Ciocârlia* (1954).

Sabin Drăgoi a realizat și câteva manuale, dintre care amintim: *Carte de cântece pentru clasa I secundară de băieți și fete* (1931), *Carte de cântece pentru clasa II secundară de băieți și fete* (1932), *Carte de cântece clasa V a liceelor industriale și comerciale* (1938).

Lucrările sale au fost distinse cu premiul II (1922), mențiunea I (1923) și Premiul I de compoziție *George Enescu* (1928), Ordinele *Steaua României* în grad de ofițer (1929), *Meritul Cultural* (1931), *Premiul Academiei Române* (1932), *Marele Premiu Năsturel* al Academiei Române (1933), *Premiul de compoziție Robert Cremer* (1935), *Premiul național pentru muzică* al Ministerului Educației Naționale (1943), *Premiul de Stat*, clasa II (1952) și clasa I (1954), titlurile de *Artist emerit* (1951) și *Maestru Emerit al Artei* (1953), *Ordinul Muncii*, clasa I (1954), *Ordinul Meritul Cultural*, clasa II (1966), *Bene Merenti dell’Accademia Santa Cecilia* din Roma (1967), *Medalia Béla Bartók* din Budapesta²⁴.

Numele lui Sabin Drăgoi s-a înscris în loc de cinste nu numai în cartea neamului și a culturii noastre, dar și în mari enciclopedii muzicale, spectacologice și cinematografice europene: *Enciclopedia dello spettacolo*, Roma, 1957, *The International Cyclopedia of Music and Musicians*, New York, 1958, *Enciclopédia de la musique*, Paris, 1958, *Film-Lexicon degli autori e delle opere*, Roma 1958–1959, *Leksykon Kompozitorow XX wieku*, Krakovia, 1963, *Enciclopedia della musica*, Milano, 1964, *Zenei Lexicon*, Budapest, 1965, *Musikí lexicon*, Leipzig, 1966, *La Musica Dizionario*, Torino, 1968²⁵.

²³ Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, *Drăgoi Sabin*, în „Întâlnirea Generațiilor 1949–1994”, volum îngrijit de: Dr. Germina Comănici, Dr. Vasile Vetișanu, București, 1994, p. 90–91.

²⁴ Viorel Cosma, *Idem*, p. 238.

²⁵ Vasile Vasile, *Sabin Drăgoi și credința sa în forța culturii populare*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tomul 39, 5–6, 1994, Editura Academiei Române, p. 453.

Din anul 1915 Sabin Drăgoi are o stea în fața filarmonicii timișorene, el fiind considerat unul din fondatorii școlii naționale de muzică românească și întemeietorul dramaturgiei muzicale.



Foto 2. Sabin Drăgoi. A.I.E.F., Nr. registru 11514, F. L. 302 / 7

Ca semn al unei binemeritate prețuiri postume, astăzi, numele său este purtat de Liceul Pedagogic din Deva și Colegiul de Arte din Arad fiindu-i ridicate două busturi și o placă memorială.

În continuare redăm *Cuvântul înainte* scris de compozitorul, folcloristul, dirijorul și profesorul Sabin Drăgoi, publicat în primul număr al „Revistei de Folclor” din anul 1956.

„Putem spune că și la noi în trecut a fost un interes vădit pentru creația populară; cercetarea, răspândirea și însemnătatea ei pentru temelia creației culte au fost apreciate și recunoscute. Am avut literați și intelectuali de seamă, progresiști care încă din prima jumătate a veacului trecut au manifestat preocupări folclorice, a căror activitate ne umple de legitimă mândrie și pe care se reazemă în mare parte folcloristica noastră de azi. Nume ca: V. Alecsandri, Anton Pann, T. Burada, S. Fl. Marian, B. P. Hasdeu, P. Ispirescu, L. Șăineanu, G. Dem. Teodorescu, O. Densusianu și alții au ilustrat seria înaintașilor noștri (sic!). Cu mici excepții acești pionieri ai folcloristicii noastre au muncit din imbold propriu. Revistele de folclor inițiate și susținute din sânguință proprie ca «Șezătoarea» lui Iosif Vulcan, «Șezătoarea» lui Artur Gorovei, «Izvorașul» lui G. Dumitrescu Bistrița, «Grai și Suflet» a lui O. Densusianu și altele nu au avut niciodată sprijinul oficialității.

Împrejurări speciale au favorizat, și aceasta constituie o excepție pentru trecut, cercetările Arhivei de folclor din Cluj. Anuarul Arhivei de Folclor din Cluj, condus de I. Mușlea a putut astfel să primească un sprijin mai larg.



Foto 3. Primirea în gara Timișoara, a lui Sabin Drăgoi după premiera operei *Năpasta* la Opera din București. Fond A.I.E.F., nr. registru 37157, F.L. 1606/7.

Preocupările însă s-au îndreptat mai mult spre folclorul literar, foarte puțin spre cel muzical și aproape deloc în spre dansuri. O revistă de folclor care să cuprindă creația populară în ansamblul ei sincretic nici nu se putea înjgheba din cauza stadiului cercetărilor și condițiilor din acele vremuri. Ca interes sporadic din partea oficialității putem menționa faptul că D. G. Kiriac a primit din partea Academiei Române, încredințarea de a culege folclorul muzical precum și publicarea culegerii cântecelor populare din județul Bihor a lui Béla Bartók. Nici înființarea Arhivei de Folclor (1928) a Societății Compozitorilor Români patronată de marele nostru Enescu, nici înființarea Arhivei fonogramice din Ministerul Artelor (1928) care au lucrat științific, cu mijloacele tehnice ale vremii și cu o teorie ce ne-a adus cu un pas înainte, nu au putut conclud la publicarea unei reviste de folclor din cauza lipsei de interes a forurilor conducătoare din fosta Academie Română și din fostul Minister al Instrucțiunii Publice și al Artelor.

Nu tot așa stau lucrurile în zilele noastre. De la instaurarea Regimului de Democrație Populară preocuparea oficialității s-a concretizat prin înființarea Institutului de Folclor (1949), dovadă a prețuirii creației populare și a valorificării ei pe toate căile și prin toate mijloacele.

Institutul prin organizarea și munca sa, prin bogăția și varietatea materialului adunat, și prin publicațiile sale se bucură de o reputație bine meritată nu numai la noi în țară, ci departe peste hotare.

Acum că cercetătorii noștri (sic!) științifici din lăuntru și din afara Institutului, prin munca lor de zi de zi, și-au oțelit forțele, și-au desăvârșit cunoștințele de specialitate, când unele probleme de bază ale folclorului s-au lămurit, altele sunt pe cale de a fi lămurite, când necesitatea imperioasă și generală de a publica o revistă de folclor se face tot mai simțită, acum când condițiile nu împiedică ci favorizează, acum nimic nu mai poate justifica întârzierea apariției Revistei de Folclor.

Nouă, Institutului ne revine plăcuta sarcină de a publica această revistă, de a realiza visul altor folcloriști din trecut și prezent. Deși apare sub îngrijirea și răspunderea Institutului de Folclor, noi înțelegem ca ea să fie a tuturor oamenilor de știință din domeniul folclorului care au de spus ceva de interes general, ce poate duce înainte strădaniile noastre.

Scopul revistei este afirmarea tinerii noastre școli folclorice, informarea cititorilor asupra rezultatului muncii noastre, dezbateră problemelor ce preocupă pe folcloriștii noștri (sic!) și pe cei din străinătate, informarea celor de la noi asupra stărilor de peste hotare din acest domeniu. Concepția materialistă despre lume și metoda dialectică, care stă la baza studiilor și cercetărilor noii școli românești de folclor, îi asigură o metodă științifică de lucru și-i deschide un imens câmp de cercetare, în care fenomenul folcloric este privit prin prisma întregii dezvoltări a societății omenesti.

Paginile revistei noastre sunt deschise tuturor specialiștilor atât din țară cât și din străinătate în scopul de a cimeta și întări colaborarea cu toate popoarele, atât de necesară și folositoare în domeniul științei. Lupta cinstită de opinii va găsi în paginile revistei noastre loc de frunte. Singura condiție a acceptării lor va fi, permanent, criteriul științific.

În sfârșit dorim ca această revistă pe lângă înaltul nivel științific ce i se cere, să fie cât mai bogată și variată în conținut ca să întâmpine mulțumirea și exigența cititorilor. Dacă nu vom reuși chiar de la primul număr, tot muncind vom căuta să învățăm și să ne îndreptăm metoda de lucru, lărgindu-ne continuu orizontul cercetărilor noastre.

Prețuirea de care se bucură astăzi în țara noastră cântecul și jocul popular, este cea mai bună cheazășie și cel mai puternic imbold pentru dezvoltarea și răspândirea studiilor noastre”.

Ex. 1.) ♩ = 180

Lir și solemn. (♩ = 69)

[BIBLIOTECĂ
de Folclor]

a.)

Givăreul *Li-nam si dai — na-mu Fe-cio-ră*

Ceilalti *Li-nam si dai — na-mu Fe-cio-ră.*

Givăreul *A-m-aș da ru — ga eu Fe-cio-ră*

Ceilalti *Li-nam si dai — na-mu Fe-cio-ră*

b.)

Givăreul *La Fai-ca la — mai-ca Fe-cio-ră*

Ceilalti *Li-nam si dai — na-mu Fe-cio-ră*

Givăreul *La Frați la su — ro-ri Fe-cio-ră*

Ceilalti *Li-nam si dai — na-mu Fe-cio-ră*

Foto 4, 5, 6, 7. Mss. Nr. 124. Melodii de nuntă notate de Sabin V. Drăgoi pentru ilustrarea manuscrisului fratelui său Ioachim Drăgoi, publicat în „Revista de Folclor”, Anul III, Nr. 2 (1958).

Se continuase să cânte după modelul
dela b.) în jos. -

Rândul al doilea este refrain. Ultima
măsură a fiecărui rând melodic are o
exclamație stabilă. -

Ex. 2.)



Lin și solemn. (♩ = 69)

Givăruț ^{a.)}

Doar-tăl să - nă ³ toa-să Fe - cioa-ră

Ceialți

Doar-tăl tăl să - nă - toa-să Fe - cioa-ră

Givăruț

Că-te fi - re'n e - lu Fe - cioa-ră ³

Ceialți

Ei - nam și dai - na - mu Fe - cioa-ră

Givăruț ^{b.)}

Ti - cioa du - pă ³ e - lu Fe - cioa-ră ^{2.)}

Ceialți

Ei - nam și dai - na - mu Fe - cioa-ră

Câteodată schimbă:

^{1.)}

^{2.)}



Givărul
 Țu-cia și mai mul-te Fe-cioa-ră

Ceilaltu
 Ei - nam si - dai - na - mu Fe - cioa-ră.

În continuare se cântă după modelul
 dela b.) în jos.

Rândul al 2-lea este refren. Ultima
 măsură a fiscării rînd melodic are o ex-
 clamație stabilă adăugată.



Foto 8. Sărbătorirea lui Sabin Drăgoi la împlinirea vârstei de 70 de ani. A.I.E.F., nr. registru 34900, F.L 839. Foto: Constantin Popescu²⁶.

MARIANA CIUCIU

²⁶ Mihai Pop, Mioara Popescu, Rodica Pandele, Elisabeta Moldoveanu, Iosif Herțea, Vasile Nicolescu, Paula Carp, Iosif Weiss, Sabin Drăgoi, Ghizela Sulițeanu, Gheorghe Ciobanu, Eugenia Cernea, Gottfried Habenicht.

AUTORI

- Dr. Ekaterina Anastasova**, profesor asociat, Institutul de Etnologie și Folclor al Academiei Bulgare de Științe, Sofia
- Dr. Marin Marian-Bălașa**, cercetător științific 1, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Dr. Monica Bercovici-Ratoiu**, cercetător științific 3, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Dr. Varvara Buzilă**, cercetător științific, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală
- Dr. Mariana Ciuciu**, cercetător științific 3, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Dr. Alexandru-Ionuț Cruțeru**, cercetător, Biblioteca Academiei Române, București
- Dr. Cristina Damaschin**, cercetător științific 3, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Dr. Anastasia Dumitru**, profesor, Liceul Teoretic „Lucian Blaga”, Constanța
- Dr. Ioana-Ruxandra Fruntelată**, cercetător științific 2, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București și conferențiar universitar, Universitatea din București, Facultatea de Litere
- Dr. Armand Guță**, cercetător științific 2, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Dr. Sanda Ignat**, cercetător științific la Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române” din Cluj-Napoca
- Dr. Laura Jiga Iliescu**, cercetător științific 1, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Dr. Corina Mihăescu**, cercetător științific 1, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Dr. Raisa Osadci**, cercetător științific, Departamentul Etnologie, Institutul Patrimoniului din Republica Moldova, Chișinău
- Dr. Habilitat Gabriela Păsărin**, profesor universitar, Universitatea din Craiova, Facultatea de Litere
- Dr. Andrei Prohin**, cercetător științific, secretar științific, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău
- Dr. Constantin Secară**, cercetător științific 2, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Dr. Radu Toader**, cercetător științific 1, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Dr. Iulia Wisoșenschi**, cercetător științific 2, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București

