

memoria ethnologica

Redacția:	Consiliul științific:
Ștefan MARIȘ - redactor șef Corina Isabella CSISZÁR Delia SUIOGAN - secretar de redacție Florin - Vasile POP Pamfil BILȚIU Carmen DĂRĂBUȘ	Prof. Univ. Dr. Sanda GOLOPENȚIA - ERETESCU Brown University - U. S. A. Prof. Univ. Dr. Marianne MESNIL Université Libre de Bruxelles - Belgia Prof. Univ. Dr. Filippo M. ZERILLI Univ. degli Studi di Cagliari - Italia Prof. Univ. Dr. Hervé-Pierre LAMBERT Centre de Recherches L'Université en Littérature et Poétique Comparées, Paris Nanterre - Franța Prof. Univ. Dr. Hans GEHL Inst. de Istorie și Etnocultură al șvabilor dunăreni Tübingen - Germania Prof. Univ. Dr. Ion GHINOIU Inst. de Etnografie și Folclor "C-tin Brăiloiu" al Academiei Române - București Prof. Univ. Dr. Ion CUCEU Univ. "Babeș - Bolyai" - Cluj - Napoca Prof. Univ. Dr. Otilia HEDEȘAN Univ. de Vest - Timișoara Prof. Univ. Dr. Antoaneta OLTEANU Univ. București Prof. Univ. Dr. George ACHIM Univ. Teh. din Cluj-Napoca - Centrul Universitar Nord din Baia Mare
Traducerea textelor:	
Ella KIS - TOTH	
Corectură:	
Corina Isabella CSISZÁR Maria Mirela PODUȚ	
Tehnoredactare:	
Marius Ioan MARIAN	
Foto:	
Florin Ioan AVRAM	
Prelucrare foto:	
Marius Ioan MARIAN	

Editori:

CONSILIUL JUDEȚEAN MARAMUREȘ
CENTRUL JUDEȚEAN PENTRU CONSERVAREA ȘI PROMOVAREA
CULTURII TRADIȚIONALE "LIVIU BORLAN" MARAMUREȘ

Redacția și administrația:

CENTRUL JUDEȚEAN PENTRU CONSERVAREA ȘI PROMOVAREA
CULTURII TRADIȚIONALE "LIVIU BORLAN" MARAMUREȘ

str. Culturii 7A, c.p. 204, of.p. 2 430316 BAI A MARE;

tel. 004.0262.211.560, fax 004.0262.215.359

site web: www.memoria-ethnologica.ro, www.cultura-traditionala.ro e-mail: cjcpcctmm@gmail.com

Responsabilitatea studiilor publicate aparține autorilor

Revista este acreditată C.N.C.S.I.S. (cod 614) clasificată B+ (2010), clasificată C (2011)

Revista este indexată în BDI EBSCO (U.S.A.)

ISSN 1582 - 8573

Cuprins

ȘTEFAN MARIȘ: Cuvânt către cititor.....	5
ARTICOLE ȘI STUDII.....	7
GHEORGHE GLODEANU: Mitologiile lui Roland Barthes.....	8
LIVIA ARDELEAN: Contribuții la studiul satelor maramureșene: Chestionarele din 1921 în satele de pe Mara.....	20
DELIA-ANAMARIA RĂCHIȘAN: Copturi tradiționale românești.....	36
PAMFIL ȘI MARIA BILȚIU: Motive străvechi în colindele maramureșene și românești.....	50
GEORGE ACHIM: Anarhia formelor. Pseudotradiție și alterare în satul românesc contemporan.....	62
ȘTEFAN MARIȘ: Ființa umană și socializarea prin cultură.....	78
VLAD BONDRE: Provocările contemporane ale identității românești: desacralizarea tinerei societăți.....	86
COLECȚII DE FOLCLOR:.....	95
FLORIN AVRAM: Colinde.....	96
CORINA ISABELLA CSISZÁR: Tradiții și credințe din Sârbi, Maramureș.....	102
NECHITA FLORIAN: Cum să câștiga pâinea mai demult.....	112
CORINA ISABELLA CSISZÁR, FLORIN AVRAM: Tradiții din Breb.....	120
MARIA MIRELA PODUȚ: Tradiții, credințe și obiceiuri din Ungureni.....	130
FLORIN AVRAM, CORINA ISABELLA CSISZÁR: Obiceiuri și tradiții din Petrova.....	142
MARIA MIRELA PODUȚ: Obiceiuri din Valea Stejarului.....	148
ANDREI JARCU: Crăciunul în localitatea Eșelnița.....	162
ANGELICA TELICA HERAC: De la șezătoare la pețit.....	166
DOREL VASILE BAN: Istorie orală din Leordina.....	168
MARIA MIRELA PODUȚ, CORINA ISABELLA CSISZÁR: Obiceiuri din Sârbi.....	174
ALEXA GAVRIL BÂLE: Povești cu Fata Pădurii și Omu Noptii.....	180
MĂDĂLINA MEDAN: Haiducul Pinteazul.....	194
LIRICĂ POPULARĂ:.....	205
IOANA POP – TUPIȚĂ: Strigături din Maramureș.....	206
VICTOR BECHEANU: Strigături la nuntă.....	226
APARIȚII EDITORIALE:.....	233
GHEORGHE GLODEANU: Despre infidelitățile mitului.....	234
AUGUSTIN MOCANU: Ion Taloș.....	242



ȘTEFAN MARIȘ

Cuvânt către cititor

Era informatică în care trăim va avea ca efect reformarea modurilor de transmisie culturală în perspectiva structurării unui fond comun care să asigure o conformare la aceleași standarde valorice. Totuși această „alocare cu sens” a simbolurilor culturale ar trebui să permită diferențierile necesare și firești dintre indivizi. Astfel, dacă fiecare om ar percepe exact la fel obiectele culturale, am ajunge în situația, gravă, a unei omogenizări extrem de periculoase. Idealul în materie de cultură este nu de omogenizare absolută, de eliminare a diferențelor, ci de creare a unor punți de legătură spirituală care vor fi folosite în funcție de cerințele comunităților și disponibilitățile individuale.

Marea provocare în lumea de astăzi este, așadar, capacitatea de a gestiona cât mai adecvat fenomenele schimbării sociale și aculturației, tocmai pentru a se putea stabili cele mai adecvate canale de legătură spirituală. Și aceasta cu atât mai mult cu cât în contextul special în care emigranții au, în raport cu țările de primire, o „distanță culturală” mai mare, ceea ce implică o creștere a riscurilor de escaladare a tensiunilor și forțarea respingerii sociale.

To the Reader

The digital age in which we live will have the effect of reforming the ways of cultural transmission from the perspective of structuring a common ground that ensures compliance with the same value standards. However, this “meaningful allocation” of cultural symbols should allow the necessary and natural differentiation between individuals. Thus, if each human would perceive the cultural objects in the same way, we would get into the serious situation, of an extremely dangerous homogenization. The ideal in terms of culture is not the absolute homogenization or elimination of differences, but the creation of spiritual bridges that will be used according to the requirements of the communities and individual availability.

Therefore, the great challenge in today's world is the ability to manage as properly as possible the phenomena of social change and acculturation, precisely in order to establish the most appropriate channels of spiritual connection, and this even more so than in the special context in which emigrants have, in relation to the host countries, a greater “cultural distance”, which implies an increased risk of escalating tensions and forcing social rejection.



ARTICOLE ȘI STUDII

GHEORGHE GLODEANU¹, ROMÂNIA

Cuvinte cheie: mit, mitologie, actualitate, omul modern, limbaj, semiologie, mesaj.

Mitologiile lui Roland Barthes

Rezumat

Una din cărțile celebre ale lui Roland Barthes (1915-1980) se intitulează *Mitologii*. Deși a apărut în 1957, multe din observațiile reputatului critic nu și-au pierdut actualitatea. După cum se precizează în succinta prefață a lucrării, textele reunite în volum au fost redactate în perioada 1954-1956. Cele mai multe au văzut lumina tiparului lunar, în paginile revistei *Lettres nouvelles*. Pornind de la actualitatea imediată, cunoscutul semiotician își propune să reflecteze asupra câtorva din miturile vieții cotidiene franceze. De aici și tematica extrem de variată a acestor meditații: un articol de presă, o fotografie, un film, un spectacol, o expoziție etc. *Mitologii* este o carte seducătoare, care reușește să capteze și azi prin subtilitatea observațiilor și prin talentul literar al exegetului. Prin ideile inedite pe care le vehiculează, Roland Barthes devine deschizător de drumuri, el fiind urmat de numeroși alți cercetători fascinați de miturile omului modern.

¹ Universitatea Tehnică din Cluj – Napoca, CUNBM.

Keywords: myth, mythology, actuality, language, semiology, message.

Roland Barthes's *Mythologies*

Summary

One of Roland Barthes's (1915-1980) most important book is entitled *Mythologies*. Although it appeared in 1957, many of the famous critic's observations have not lost their actuality. As stated in the short preface of the work, the texts assembled in the volume were written between 1954-1956. Many of them were published monthly, in the magazine *Lettres Nouvelles*. Starting from the immediate actuality, the well-known semiotician aims to reflect on some of the myths of French daily life. These meditations having extremely varied themes like a press article, a photograph, a film, a show, an exhibition, etc. *Mythologies* is a seductive book, and it manages even today, to capture through the subtle observations and the literary talent of the critic. Through his unique ideas, Roland Barthes becomes a roadmap, followed by many other researchers fascinated by the myths of modern man.

Mitologiile lui Roland Barthes

Una din cărțile celebre ale lui Roland Barthes (1915-1980) se intitulează *Mitologii*. Deși a apărut în 1957, multe din observațiile reputatului critic nu și-au pierdut actualitatea. După cum se precizează în succinta prefață a lucrării, textele reunite în volum au fost redactate în perioada 1954-1956. Cele mai multe au văzut lumina tiparului lunar, în paginile revistei *Lettres nouvelles*. Pornind de la actualitatea imediată, cunoscutul semiotician își propune să reflecteze asupra câtorva din miturile vieții cotidiene franceze. De aici și tematica extrem de variată a acestor meditații: un articol de presă, o fotografie, un film, un spectacol, o expoziție. Roland Barthes este intrigat de faptul că, „în povestirea despre actualitatea noastră, sunt tot timpul amestecate Natura și Istoria, și doream să surprind în expunerea decorativă a celui *se-înțelege-de-la-sine* abuzul ideologic care, după părerea mea, se ascunde acolo”.

Exegetul vede în mit un limbaj. Ocupându-se de niște fapte îndepărtate de literatură precum o luptă de *catch*, un fel de mâncare gătită, o expoziție de artă plastică, autorul nu își propune să depășească „acea semiologie generală a lumii noastre burgheze al cărei versant literar îl abordasem mai înainte în câteva eseuri”. Definiția mitului contemporan este formulată la sfârșitul cărții, ca o concluzie a materialelor acumulate. Prezentând fapte ce fac parte dintr-o mitologie personală, lucrarea se transformă – după cum afirmă Maria Car-pov, prefațatoarea ediției românești – într-o „semiologie a miturilor contemporane”. Studiile reunite între coperti nu se dezvoltă organic, fiind legate între ele prin insistența cu care autorul se întoarce asupra lor, prin repetiție. În felul acesta ele semnifică, iar Roland Barthes devine un căutător de sensuri. Fiind vorba de propriile semnificații, semioticianul lansează ipoteza existenței unei „mitologii a mitologului”. Cu toate acestea, el nu își însușește convingerea tradițională potrivit căreia există „o deosebire de natură între obiectivitatea savantului și subiectivitatea scriitorului, ca și cum unul ar fi dotat cu «libertate» și celălalt cu «vocație», ambele în măsură să ascundă sau să sublimeze limitele reale ale situației lor: eu vreau să trăiesc din plin contradicția timpului meu, cea care este în stare să facă dintr-un sarcasm condiția adevărului”.

Dincolo de numeroasele exemple concrete pe care le investighează, Roland Barthes se reîntoarce la aspectele teoretice în ultima parte a lucrării sale. Sub acest aspect, capitolul intitulat *Mitul în zilele noastre* oferă baza teoretică a lucrării. Întrebându-se care este condiția mitului în contemporaneitate, semioticianul este de părere că *mitul este o vorbire*. Conștientizează faptul că termenul are numeroase alte înțelesuri, dar menționează faptul că el a încercat să definească lucruri, nu cuvinte. Desigur, mitul nu este orice fel de vorbire, deoarece limbajul are nevoie de condiții speciale pentru a se transforma în mit. O altă idee importantă lansată de către exeget este aceea că „mitul este un sistem de comunicare, este un mesaj”. Drept consecință, el nu poate fi un obiect, un concept sau o idee. Mitul este un

mod de semnificare, o formă. O formă care are limite istorice și condiții de folosire. Cum mitul este vorbire, consecința este faptul că orice ține de discurs se poate transforma în mit. Semioticianul precizează că „mitul nu se definește prin obiectul mesajului său, ci prin felul în care-l spune”. Drept consecință, el cunoaște niște limite formale, nu substanțiale. Întrebându-se dacă orice se poate transforma în mit, răspunsul lui Roland Barthes este afirmativ, deoarece universul este sugestiv la nesfârșit. Pentru un timp, unele obiecte devin subiect al vorbirii mitice după care dispar, fiind înlocuite cu altele care li se substituie. Putem vorbi de existența unor mituri foarte vechi, dar nu putem vorbi de mituri eterne. Istoria omenirii – afirmă Barthes – transformă realul în cuvânt, ea fiind cea care reglementează viața și moartea limbajului mitic. Mitologia are o bază istorică, deoarece mitul este o vorbire aleasă de istorie.

Vorbirea mitică este considerată un mesaj. Drept consecință, ea nu trebuie să aibă în mod obligatoriu un caracter oral, ci poate fi alcătuită din scrieri sau din reprezentări. Discursul scris, fotografia, cinematograful, reportajul, sportul, spectacolele, publicitatea pot constitui – afirmă Barthes – niște suporturi ale vorbirii mitice. Mitul nu se poate defini nici prin obiectul său, nici prin materia sa, deoarece – explică semioticianul – orice materie poate fi dotată în mod arbitrar cu semnificație. În continuare, se vorbește despre diferențele pe care le aduc, în ordinea percepției, imaginea și scrisul. Autorul înțelege prin limbaj, discurs, vorbire, „orice unitate sau orice sinteză semnificativă, verbală sau vizuală”. În ceea ce privește mitul, acesta ține „de o știință generală coextensivă cu lingvistica și care este *semiologia*”. Ca studiu al vorbirii, mitologia este considerată un fragment din vasta știință a semnelor care este semiologia. Din moment ce studiază semnificațiile independente de conținutul lor, semiologia este o știință a formelor. În viziunea lui Roland Barthes, mitologia „face parte din semiologie ca știință formală” și, în același timp, „din ideologie ca știință istorică”, ea studiind idei-în-formă. Orice semiologie – menționează exegetul – presupune o relație între doi termeni, un semnificant și un semnificat. Ea se dovedește importantă pentru studierea mitului ca structură semiologică. Exegetul identifică în sfera miturilor o schemă tridimensională, alcătuită din semnificant, semnificat și un semn. Mitul conține două sisteme semiologice: unul de natură lingvistică, numită *limbaj-obiect*, și mitul însuși, numit *meta-limbaj*. Limbajul-obiect este limbajul prin care mitul își construiește propriul sistem, în timp ce meta-limbajul este o a doua limbă în care se vorbește despre prima.

Prin exemplele sale, Barthes vorbește despre „miturile vieții cotidiene”. În viziunea sa, există o serie de mituri specific franțuzești, deoarece ele au fost generate de realitățile existente în Franța. Exegetul recunoaște nevoia de mituri pe care o resimte omul modern, deși acesta trăiește într-o lume tot mai desacralizată. Fenomenul pare firesc din moment ce mitologia este veche de când lumea. Ea este eternă, doar miturile având o existență limitată în timp. Doar ele se schimbă. În mod treptat, prezentarea miturilor de azi se transformă într-un veritabil tratat de semiologie. Înzestrat cu un real talent literar, Roland Barthes lansează o serie de speculații extrem de subtile, în măsură să capteze interesul cititorilor. Subiectele abordate de către semiolog se dovedesc relevante: *Lumea catch-ului*, *Actorul Studio d'Harcourt*, *Romanii în film*, *Scriitorul în concediu*, *Saponide și detergenții*, *Omul*

sărman și proletarul, Marțieni, Operația ASTRA, Conjugale, Dominici sau triumful literaturii, Romane și copii, Parisul nu a fost inundat, Chipul Gretei Garbo, Vinul și laptele, Biftecul și cartofii prăjiți, Nautilus și Bateau ivre, Creierul lui Einstein, Omul-Jet, Două mituri ale teatrului tânăr, Turul Franței ca epopee, Noul Citröen, Arta vocală burgheză, Poujade și intelectualii etc.

Aflat pe poziții de stânga și influențat de ideile unor lingviști celebri precum Saussure și Hjelmslev, Barthes realizează o radiografie acidă a societății de consum franceze din anii 50. Opiniile critice ale reputatului semiotician vizează, cu predilecție, mica burghezie, în care dorește să lovească cu toată puterea. Incisivul tablou de moravuri decodifică simbolurile reprezentative ale societății franceze în plan economic și politic. Depășind sfera esteticului, din perspectiva cititorului de azi, această ceartă neîntreruptă cu burghezul comod și limitat poate să deranjeze.

Mai multe articole vizează sfera gastronomiei, circumscriind câteva particularități ale miticei bucătăriei franceze. Dând dovadă de un real talent literar, semioticianul face elogiul biftecului și al cartofilor prăjiți, veritabile bunuri naționale și embleme ale francității. Deja fraza de debut a articolului *Biftecul și cartofii prăjiți* ne atrage atenția că „biftecul face parte din aceeași mitologie sangvină ca și vinul”. El este inima cărnii, carnea pură, iar cel care o consumă nutrește convingerea – la fel ca în vechile mitologii – că își însușește forța animalului sacrificat. Prestigiul biftecului – consideră Barthes – ține de cvasicruditatea lui, sângele fiind vizibil, natural, dens. Nu întâmplător, această nouă mitologie a cărnii mai mult sau mai puțin crude este comparată cu ambrozia, celebra băutură extatică a zeilor din Grecia antică. Rațiunea de a fi a biftecului este exprimată prin sangvinitate. Maniera de preparare nu se exprimă prin grade calorice, ci prin imagini ale sângelui. Biftecul poate fi *în sânge* (*fr. saignant*), ceea ce amintește de șuvoiul arterial al animalului sacrificat, sau aproape crud (*fr. bleu*), sângele fiind sugerat de culoarea violet-purpurie, ipostază superlativă a roșului. El poate fi fript *cât trebuie* (*à point*), ceea ce pentru Barthes echivalează mai mult cu o limită decât cu o perfecțiune. Consumul biftecului în sânge este văzut ca o natură și o morală. Important se dovedește faptul că el este pe gustul tuturor temperamentelor. Asemenea vinului, biftecul este considerat, în Franța, un element de bază, o mâncare națională prezentă în toate decorurile vieții alimentare, de la restaurantele ieftine, la cârciumile specializate și restaurantele de lux. El poate fi regăsit atât la masa îmbelșugată a burghezului, cât și la gustarea boemă a burlacului, realizând cel mai bun raport între economie și eficacitate. Deși este considerat un bun franțuzesc, biftecul a ajuns să fie concurat de invazia *steak*-urilor americane. Din păcate, semioticianul nu insistă pe diferențele existente între cele două versiuni alimentare.

Pledoaria pentru biftec conține și unele nuanțe parodice. Considerat un bun național, el are destinul valorilor patriotice, fiind carnea luptătorului francez. Un tezaur la care nu se poate renunța decât prin trădare. Biftecul este asociat, de regulă, cu cartofii prăjiți, care nu întâmplător au primit apelativul de „franțuzești”. El le transmite acestora lustrul său național. Este admirabil acest eseu despre cele două semne alimentare ale francității: *Biftecul și cartofii prăjiți!*

Alte observații de factură culinară vizează *Vinul și laptele*. Roland Barthes pornește de la observația că, asemenea celor trei sute șazeci de specii de brânzeturi, vinul este resimțit de națiunea franceză ca un bun propriu. Este o băutură totem, asemenea laptelui vacii olandeze și a ceaiului sorbit cu mult fast de familia regală engleză. Psihanalizând acest lichid magic, Gaston Bachelard a arătat că „vinul este zeamă de soare și de pământ, că starea lui de bază este nu umidul, ci uscatul, și că, așa stând lucrurile, substanța mitică ce i se opune cel mai mult este apa”. Ca orice totem durabil – precizează Barthes – vinul are o mitologie diversificată. El este considerat băutura cea mai eficientă împotriva setei. Sau, altfel spus, setea devine cel mai important pretext pentru consumarea lui. Sub formă roșie, el devine o întruchipare a sângelui, lichidul magic al vieții. Substanță de conversiune, vinul este în stare să răstoarne situațiile și să scoată din obiecte contrariul lor. De exemplu, el poate transforma un om slab într-unul puternic și un taciturn într-un vorbăreț. Acest lucru ar explica ereditatea lui alchimică și puterea lui de a transmuta sau de a crea.

Barthes menționează faptul că vinul deține puteri neobișnuite, slujind drept alibi atât visului, cât și realității. Pentru muncitor, el poate deveni un stimulent în activitate. Pentru intelectual, el poate fi o ruptură de excesul de cerebralitate, ceea ce îl apropie de virilitatea proletarului. Spre deosebire de alte țări în care scopul băuturii este beția, în Franța, beția nu este niciodată o finalitate, ci o consecință. Spre deosebire de whisky care se bea pentru starea euforică pe care o provoacă (opinie discutabilă), vinul este considerat o licoare magică, consumată de plăcere. Credința în vin este considerată un act colectiv ce obligă. Îndepărtarea francezului de rând de acest mit presupune crearea unor probleme de integrare, dar și necesitatea unor justificări. Potrivit mentalității colective, cei care nu cred în vin nu sunt înțeleși, fiind considerați bolnavi, infirmi sau vicioși. Odată cu trecerea timpului, știința de a bea a devenit o tehnică națională, afirmă Barthes. Vinul întemeiază o morală colectivă, ce exclude răutatea, perfidia sau urâtenia. El înnobilează sufletul și ceremoniile cele mai mărunte ale existenței cotidiene. În Franța, vinul face parte din rațiunea de stat, iar absența lui șochează.

Din punct de vedere mitic, opusul vinului este apa. Din punct de vedere sociologic, acest rol îi revine laptelui. El întruchipează adevăratul anti-vin. Nu întâmplător, puritatea laptelui este adesea asociată cu imaginea inocenței copilăriei. Câteva din producțiile cinematografului americane au contribuit la impunerea noului mit parsifalian. Cu toate acestea, pentru francezi, licoarea națională rămâne vinul, în timp ce laptele este considerat o băutură exotică.

Deși recunoaște calitățile vinului, Roland Barthes vede în el un produs al capitalismului francez. Este o trăsătură care vine să compromită, fie și parțial, o licoare binecuvântată.

Meditații ingenioase vizează și *Bucătăria ornamentală*. Exegetul pornește de la ilustrațiile revistei *Elle*, în care vede o adevărată comoară mitologică. Mai exact, cunoscuta publicație oferea săptămânal o imagine în culori a unui fel de mâncare frumos aranjat pe farfurie. În această bucătărie – crede Barthes – domină învelișul care ascunde alimentul sub masca sosurilor, cremelor, șerbeturilor și jeleurilor. Totul ține de sfera vizualului, bucătăria

din *Elle* fiind o bucătărie a văzului. Scopul publicației este acela de a prezenta cititorilor ei o bucătărie ideală, o bucătărie *chic*. Este o bucătărie a învelirii, care se silește să atenueze sau să camufleze natura primă a alimentelor. Drept consecință, mâncarea țărănească nu este admisă decât ca excepție, ca o fantezie rurală. Dimpotrivă, învelișul ține de una din manifestările majore ale bucătăriei distinse, ornamentația. Cu toate acestea, glazurile din *Elle* exprimă o înfrumusețare exagerată, transformând totul într-o bucătărie rococo. Barthes menționează că ornamentarea se realizează prin două maniere antitetice: fuga de natură printr-un soi de baroc delirant și încercarea de a reconstitui natura printr-un artificiu caraghios. Ultima metodă îi amintește de modalitatea prin care se realizează o serie de nimicuri mic-burghize precum scrumierele în formă de os, brichetele având înfățișare de țigară, cratițele de pământ în formă de iepure etc. Bucătăria ornamentală promovată de revista *Elle* este considerată o bucătărie de idei, unde invenția se îndepărtează de realitate, trimițând la o lume feerică, inaccesibilă. Este o bucătărie de afiș, ce se adresează doar ochiului. Dimpotrivă, bucătăria reală, care i se adresează burghezului, este prezentă în revista *Express*. *Elle* oferă o poveste, în timp ce *Express* propune bucate accesibile.

Ghidul Albastru reține atenția exegetului prin faptul că abordează peisajul doar sub forma pitorescului. Barthes regăsește aici promovarea burgheză a muntelui, un vechi mit al alpestrului ce datează din secolul al XIX-lea. În antiteză, câmpia este foarte slab promovată, iar podișul deloc. În panteonul călătoriei pot intra doar muntele, cheile, defileul și torentul. Vorbind de mitologia *Ghidului Albastru*, Barthes găsește un nou pretext de a lovi în mentalitatea burgheză. El critică și maniera jalnică în care este zugrăvită populația în comparație cu monumentele. În celebrul ghid, oamenii sunt reduși la tipuri. În ceea ce privește Spania, de exemplu, se afirmă că bascul este prezentat drept un marinar aventuros, levantinul e grădinarul vesel, catalanul e un negustor iscusit, iar cantabrezul un muntean sentimental. Barthes identifică în această reducere la esență un virus care se găsește la baza oricărei mitologii burgheze a omului. Or, un asemenea procedeu nu face altceva decât să mascheze spectacolul real al condițiilor, claselor și meseriilor. Toate monumentele spaniole din ghid sunt religioase – constată Barthes – deoarece, dintr-un punct de vedere burghez, nu se poate concepe o istorie a artei care să nu fie creștină și catolică. Bazându-se pe o descriere analitică, ghidul respinge atât explicația, cât și fenomenologia. Opiniile lui Roland Barthes sunt extrem de acide. Exegetul afirmă că Ghidul nu răspunde la niciuna din întrebările pe care le pune un călător modern. El exprimă o mitologie depășită, perimată, deoarece reduce geografia la descrierea unei lumi monumentale și nelocuite. Călătoria nu mai este azi o cale de apropiere culturală, ci o modalitate de apropiere umană. În locul unei lucrări anacronice, semioticianul propune alcătuirea, de pe baze noi, a unui ghid turistic ce răspunde cerințelor omului modern.

Practic de la inventarea lui, automobilul face parte din mitologia omului modern. Prin urmare, nu este întâmplător faptul că Roland Barthes acordă atenție *Noului Citroën*. Este vorba de modelul DS 19, un model care a făcut istorie și care arăta extraordinar pentru epoca în care a fost lansat pe piață. Automobilul a început să dobândească rezonanțe mitologice nu numai datorită calităților sale, ci și pentru faptul că, în limba franceză,

prescurtarea DS se pronunță déesse, ceea ce înseamnă zeiță.

Meditațiile lui Barthes pornesc de la observația că, în ziua de azi, automobilul a devenit echivalentul marilor catedrale gotice. Comparația pare șocantă, dar ea se referă la marile creații ale unei epoci, concepute cu pasiune de niște artiști necunoscuți și utilizate de către un întreg popor. Noul autoturism Citroën este un obiect la superlativ, coborât parcă dintr-un alt univers. Trimițând la literatura SF, Barthes compară zeița lumii moderne, *Déesse*, cu un nou Nautilus. Analizând formele modelului, eseistul constată faptul că este vorba de o artă umanizată, în măsură să marcheze o schimbare esențială în mitologia automobilului. Dacă până la acea dată mașina ținea de bestiarul puterii, ea începe să se spiritualizeze. De la o alchimie a vitezei, ea proclamă trecerea la o lăcomie voluptoasă a conducerii. Din păcate, tranziția de la fantasticul vizual la revelarea materială a modelului duce la demitizarea lui, transformându-se într-o unealtă mic-burgheză.

Lumea cinematografeiei nu putea să lipsească dintr-o carte dedicată mitologiilor secolului XX. Interesant este faptul că Roland Barthes îi dedică un articol actriței suedeze Greta Garbo (1905-1990) și nu divei supreme a peliculei, zeiței care a fost Marilyn Monroe (1926-1962). Încă de pe vremea filmului mut, Greta Lovisa Gustafsson a devenit o vedetă de talie internațională, dar și un sex simbol, un model de urmat pentru generațiile de mai târziu. Drept consecință, preferința reputatului semiotician pentru *Chipul Gretei Garbo* este justificată. Barthes afirmă că „Garbo mai aparține încă acelei etape a cinematografului când prezentarea chipului omenesc răscolea nespusele mulțimi, când lumea se pierdea literalmente într-o imagine umană ca într-un filtru, când chipul alcătuia un soi de stare absolută a cărnii, ce nu putea fi nici atinsă, nici abandonată”. Înaintea ei, chipul celebrului Rudolph Valentino, veritabilul sex simbol al filmului mut, făcea furori printre spectatori, ducând chiar la sinucideri. Înfățișarea Gretei Garbo – spune Barthes – ține „de aceeași domnie a iubirii curtenestii când carnea dezvoltă sentimente mistice de pierdere”.

Pentru a-și argumenta ideile despre fascinantul chip-obiect, eseistul trimite la rolul jucat de Greta Garbo în filmul *Regina Cristina*. Fardul gros de pe fața actriței este comparat cu o mască de zăpadă. Nu este vorba de un chip vopsit, ci de unul ca de ghips. Pe această față statuară, ochii negri lipsiți de expresie par două vânătași ce freacă ușor. Obrazul sculptat parcă într-o substanță netedă și sfărâmicioasă îi amintește lui Barthes de imaginea înfăinată a lui Charlot. Această mască nu trimite la o zonă a secretelor, ci la un arhetip al chipului omenesc. Este ciudat felul în care imaginea actriței reușește să declanșeze o serie de meditații filozofice. Astfel, pentru Barthes, chipul Gretei Garbo reușește să ofere privirii „un fel de idee platoniciană despre creatură, ceea ce explică faptul că fața sa este aproape desexuată”. Porecla Divina nu se referă la frumusețea fizică a actriței, ci la esența persoanei, o perfecțiune mai mult intelectuală decât plastică. Chipul zeificat al Gretei Garbo vizează momentul fragil „când cinematograful avea să extragă o frumusețe existențială dintr-o frumusețe esențială, când arhetipul avea să devieze către fascinația chipurilor perisabile, când limpezimea esențelor carnale avea să fie înlocuită cu o lirică a femeii”. Roland Barthes remarcă faptul că imaginea divinei actrițe împacă două ere iconografice, asigurând tranziția de la teroare la farmec. Pentru a releva singularitatea chipului Gretei Garbo, Barthes trimite

la imaginea antitetică întruchipată de o altă divă, actrița Audrey Hepburn. Dacă Garbo are un chip-Idee, în schimb – afirmă Barthes – Audrey Hepburn întruchipează un chip-Eveniment.

Alte observații se referă la *Actorul Studios d'Harcourt*. Roland Barthes observă că, în Franța, nu ești considerat actor dacă nu ai fost fotografiat de *Studios d'Harcourt*. Actorul d'Harcourt – precizează exegetul – este considerat un zeu, dar nu zeu care nu face niciodată nimic. Este o figură olimpiană, o vedetă aflată în repaus, spre deosebire de scenă unde totul este muncă, travaliu obositor. Iconografia sublimează materialitatea omului, care își redobândește esența rituală de erou, de arhetip uman.

Tot la universul magic al peliculei se referă și articolul intitulat *Romanii în film*. Exegetul observă că, în pelicula *Iuliu Cezar* de Mankiewicz, toate personajele au breton. Cei cu chelie au fost refuzați, deși în istoria imperiului a existat un mare număr de persoane cu calviție. Semioticianul identifică în aceste bretoane nici mai mult nici mai puțin decât o emblemă a romanității. Un alt element specific identificat în film este acela că toate fețele asudă neîncetat. Asemenea bretonului, transpirația este considerată un semn, unul al moralității. Poporul transpiră, acest lucru combinând intensitatea și caracterul emoției sale.

Spre deosebire de alte lucrări dedicate mitologiilor contemporane, Roland Barthes abordează și condiția scriitorului. Este vorba de statutul omului de litere în societatea burgheză, de unde nota critică a observațiilor. Articolul *Scriitorul în concediu* pornește de la observația că, în timp ce cobora fluviul Congo, Gide citea din Bossuet. Această postură reflectă destul de bine idealul despre scriitorul aflat „în concediu”, fotografiat de *Le Figaro*. Asociația dintre banal și prestigiul unei vocații pe care nimic nu o poate degrada reflectă imaginea pe care burghezia franceză și-o face despre oamenii de litere. Scriitorii sunt și ei niște oameni, care își iau concediu ca toată lumea. Urmărind dezvoltarea mitologică a conceptului, Barthes constată faptul că vacanțele reprezintă un fenomen ce vizează proletariatul, țin de condiția omului care muncește. Cum acest lucru se poate referi și la scriitori, se demonstrează faptul că specialiștii sufletului omenesc sunt și ei supuși statutului muncii contemporane. O asemenea viziune duce la proletarizarea scriitorului. Cu toate acestea, există o diferență esențială între condiția prozaică a scriitorului care trăiește într-o epocă materialistă și statutul prestigios pe care societatea burgheză îl acordă oamenilor spiritului.

Barthes remarcă, însă, o particularitate a creatorului care, în timpul faimoaselor concedii pe care le împarte cu muncitorii și băieții de prăvălie, nu încetează să lucreze. Unul își scrie amintirile, altul își corectează șpalturile, în timp ce un al treilea lucrează la cartea următoare. Cum este un fals muncitor, este fals și concediul scriitorului. Pornind de aici, este firesc faptul că scriitorul scrie în orice situație. El este cuprins de un demon al creației care vorbește în orice clipă. Chiar dacă artistul este în vacanță, muza lui veghează și naște neconținut. Aici se găsește esența creatorului, a artistului. Deși are o existență omenească, o casă veche la țară, o familie, scriitorul își păstrează condiția în orice context social. Aceasta spre deosebire de muncitorul care, aflat pe plajă, nu mai este decât un om aflat în vacanță. Concediul – spune Barthes – este semnul umanității scriitorului, însă natura lui divină nu

se schimbă nici în aceste momente. Diferența dintre munca omului de litere și celelalte munci omenești este comparată cu diferența dintre ambrozie și pâine. Adică o substanță miraculoasă, care acceptă forma socială pentru a-i fi mai bine percepută esența și prestigiul. O asemenea perspectivă face din scriitor un fel de supraom pe care societatea îl așază în vitrină pentru a se mândri cu el.

Reputatul semiotician este de părere că imaginea de om-de-rând a creatorului aflat în concediu nu este decât o ingenioasă mistificare la care recurge lumea bună pentru a-și apropia scriitorii. Căci nimic nu relevă mai bine singularitatea unei vocații decât faptul de a fi contrazisă de prozaismul realizării sale. Drept consecință, mitul „concediilor literare” se extinde mult peste vară. Deși adesea ironic, Barthes recunoaște dubla natură a scriitorului, care este sfâșiat între sacru și profan, între harul său divin și condiția sa biologică. Desigur, interesul manifestat pentru condiția miraculoasă a acestuia ar dispărea într-o lume în care munca scriitorului ar fi desacralizată.

Condiția criticii literare este analizată într-o manieră acidă în articolul intitulat *Critica mută și oarbă*. Meditațiile pornesc de la observația că, adesea, criticii literari și dramatici utilizează două argumente destul de ciudate. Primul constă în decretarea caracterului inefabil al operei, de unde inutilitatea demersului critic. Cel de-al doilea argument constă în recunoașterea propriilor limite în percepția corectă a unei lucrări filozofice. Întrebarea firească pe care și-o pune eseistul sună în felul următor: „De ce oare critica își proclamă, periodic, neputința sau neînțelegerea?” Barthes nu vede aici un gest de modestie. Dimpotrivă, recunoscând că nu înțelege, criticul dă vina pe lipsa de claritate a autorului. Mai mult, în felul acesta el încearcă să atragă simpatia complice a cititorilor săi. La ce slujesc criticii literari din moment ce ei își proclamă limitele, neputința de a înțelege, în contextul în care meseria lor este tocmai aceea de a înțelege și de a explica?

Altă dată, Roland Barthes analizează *Critica nici-nici*. Investigația pornește de la o profesiune de credință anonimă apărută în cotidianul *Express*. Potrivit acesteia, critica nu trebuie să fie „nici un joc de salon, nici un serviciu municipal”. Cu alte cuvinte, ea nu trebuie să fie nici reacționară, nici comunistă, nici gratuită, nici politică. Este vorba de o dublă excludere, în care Barthes vede o trăsătură mic-burgheză. În continuare, exegetul analizează antiteza dintre cultură și ideologie. Spre deosebire de cultură, care este un bun nobil, universal, situat în afara preconcepțiilor sociale, ideologiile sunt părtinitoare.

Articolul *Romane și copii* abordează problema condiției femeii în societatea modernă. Pornind de la un articol apărut în revista *Elle*, Barthes constată creșterea impresionantă a numărului femeilor de litere. Acestea reușesc să dea viață atât romanelor, cât și copiilor. Scrisul este definit drept o conduită vrednică de laudă, dar îndrăzneată. Scriitorul este considerat un artist căruia i se recunoaște dreptul la boemă, la o viață ceva mai personală. De acest lucru pot profita și femeile, dar ele nu trebuie să ignore – spune Barthes – „statutul etern al feminității”. Autoarele pot scrie cât poftesc, dar să nu uite de destinul lor biblic, acela de a da naștere copiilor.

Nautilus și Bateau ivre constituie o analiză semiologică a operei lui Jules Verne la centenarul morții scriitorului. Barthes pornește de la ideea că opera lui Verne poate constitui

un bun obiect pentru o analiză structurală. Scriitorul a elaborat o operă tematică, un fel de cosmogonie închisă asupra ei însăși. Este vorba de o creație care are propriul său principiu existențial și care se sprijină pe propriile sale categorii de timp, spațiu și plenitudine. Acest principiu este identificat în „gestul neconținut al închiderii”. În mod paradoxal, la Verne, imaginația călătoriei corespunde unei explorări a închiderii. Nici acordul romancierului cu copilăria nu provine dintr-o mistică a aventurii, ci dintr-o bucurie a finitului, identificată în pasiunea copiilor pentru cabane și corturi. Imaginea arhetipală a acestei lumi este identificată în romanul *Insula misterioasă*, unde copilul reinventează lumea. Această atitudine îi amintește exegetului de postura burgheză a apropierei, alcătuită din ustensile precum papuci, pipă și un loc cald la gura sobei, în timp ce afară natura se dezlanțuie. În literatura română, o imagine similară putem întâlni în lirica lui Vasile Alecsandri. Așezat confortabil în spațiul protector al odăii sale de lucru, poetul privește imaginea apocaliptică a naturii dezlanțuite.

Exegetul remarcă apoi faptul că, pe lângă nenumăratele resurse ale științei (firești în literatura SF), Verne a inventat un excelent joc romanesc prin care își apropie lumea. Este vorba de prezența simultană a spațiului și a timpului. Imaginea corăbiei, extrem de importantă în mitologia scriitorului, nu este un simbol al plecării, ci unul al închiderii. Preferința pentru corăbii este interpretată ca o bucurie a reclusiunii într-un spațiu protector. Drept consecință, celebrul submarin Nautilus nu este atât un instrument al departelului, cât întruparea unui habitat ideal. Obiectul opus lui Nautilus este identificat în celebrul *Bateau ivre* al lui Rimbaud, o întruchipare a evadării și a călătoriilor.

Racine este Racine nu este atât un eseu consacrat teatrului, cât o critică a predilecției manifestate de reprezentanții micii burghezii pentru judecățile tautologice. Concluzia acidă a semiologului este aceea că tautologia scutește de obligația de a avea idei. Ea este neantul, lenea spirituală înălțată la rang de rigoare. De aici atitudinea critică a exegetului.

Două mituri ale teatrului tânăr reprezintă o radiografie acidă a noii vieți teatrale. Un concurs recent al trupelor teatrale demonstrează faptul că teatrul tânăr moștenește miturile celui vechi. De exemplu, în teatrul burghez, actorul este devorat de personaj, fiind cuprins de o pasiune incendiară. El trebuie să fiarbă, să ardă și să se reverse. Pentru banii lui, spectatorul solicită o înflăcărare vizibilă. Combustia actorului are justificări de factură spiritualistă. El se dăruiește teatrului, se jertfește, lăsându-se devorat de personaj. În mod ironic, Barthes consideră că un artist care știe să plângă sau să transpire pe scenă este sigur de succes.

O altă moștenire lăsată de teatrul burghez este identificată în mitul găselniței. Procedul este utilizat de către regizori, care caută să confere o dimensiune insolită spectacolului pus în scenă. În acest sens, se dă drept exemplu o reprezentație în care, în fiecare act, mobila este coborâtă din tavan. Din punct de vedere funcțional, experimentul nu slujește la nimic, dar reușește să șocheze publicul prin ineditul lui. Procedul este considerat gratuit, o dovadă clară a unei imaginații epuizate. Barthes condamnă asemenea artificii formale, care ignoră conținutul social sau istoric al operei, fondul real al creației. Bineînțeles, asemenea procedee reprezintă apanajul unui teatru burghez, condamnat de către exeget.

Roland Barthes știe să fie inventiv, caustic și strălucitor chiar și atunci când vorbește despre subiecte banale, precum: *Saponide și detergenți*, *Plasticul*, *Jucării* etc. Alteori, dedică pagini

interesante *Striptis*-ului, realizând o radiografie atentă a fenomenului. Pagini admirabile sunt consacrate miticului Tur al Franței, asemănat cu o mare epopee. Sugestia este oferită de onomastica alergătorilor, care vine dintr-o vârstă etnică străveche.

Mitologii este o carte seducătoare, care reușește să capteze și azi prin subtilitatea observațiilor și prin talentul literar al exegetului. Prin ideile inedite pe care le vehiculează, Roland Barthes devine de deschizător de drumuri, el fiind urmat de numeroși alți cercetători fascinați de miturile omului modern.

LIVIA ARDELEAN¹, ROMÂNIA

Cuvinte cheie: România Mare, Chestionare, viața economică, socială, națională, conducătorii bisericii, numărul și ocupațiile populației.

Contribuții la studiul satelor maramureșene: Chestionarele din 1921 în satele de pe Mara

Rezumat

După Unirea de la 1 Decembrie 1918 apartenența la noul stat a presupus ca acesta să ia contact cu realități ce nu-i erau cunoscute. Prin Chestionarele înaintate preoților din satele ce țineau de Episcopia greco-catolică de Cluj-Gherla se intenționa să se cunoască situația exactă din acel moment în comunitățile greco-catolice.

Preoții din întreg Maramureșul au răspuns la întrebările din Chestionar în primăvara anului 1921, iar din cele descrise de aceștia ne putem face o imagine despre starea economică și socială, binecunoscute acestor preoți. Datele istorice nu sunt relevante, preoții neavând cunoștințe de istorie avansate, folosind ca bibliografie în special lucrarea lui Ioan Mihalyi de Apșa, *Diplome maramureșene în secolele XIV-XV* și lucrarea lui Tit Bud, *Date istorice despre protopopiatele, parohiile și mănăstirile din Maramureș*.

¹ Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Cluj-Napoca.

Keywords: Greater Romania, Questionnaire, economic life, national life, social life, church leaders, occupation and number of the population.

Contributions to the Study of the Villages of Maramureș: The 1921 Questionnaires in the Villages of Mara

Summary

After the Great Union from December 1st, 1918, the affiliation to the new state assumed that it would come in contact with realities that were not known to them. Through the Questionnaires submitted to the priests from the villages belonging to the Greek Catholic Bishopric of Cluj - Gherla, it was intended to know the exact situation at that time in the Greek-Catholic communities.

Priests from all over Maramureș answered the questions from the Questionnaire in the spring of 1921, and from those described by them, we can make an image about the economic and social status, well known by these priests. The historical data are not relevant, the priests having no advanced history knowledge, using as a bibliography, in particular, the work of Ioan Mihalyi de Apșa, Maramureș *Diplomas from the XIV-XV centuries* and the work of Tit Bud, *Historical data on the archpriestships, parishes, and monasteries from Maramureș*.

Contribuții la studiul satelor maramureșene: Chestionarele din 1921 în satele de pe Mara

După Unirea de la 1 Decembrie 1918 noul stat român a preluat o situație nouă, specifică satelor ardelene și a celor din Partium. Aici locuitorii erau în proporție de aproape 100% de religie greco-catolică, străină vechii României. Foarte rapid preoții și satele s-au adaptat noului stat, care în anul 1921, prin intermediul forului tutelar, Episcopia greco-catolică de Cluj-Gherla², a cules o serie de informații privitoare la situația satelor, preoților, credincioșilor etc., prin intermediul unor Chestionare. Răspunsurile date de preoții din sate la Chestionare ne sunt deosebit de utile în demersul de cercetare a satului românesc. Vom păstra limbajul epocii, fără a interveni în modul de exprimare uzitat în 1921.

În prezentarea de față ne vom opri asupra comunelor Crăcești (actualmente Mara), Desești și Giulești, ai căror preoți ne oferă imaginea satelor de pe Mara.

Preotul din Crăcești raporta în 25 aprilie 1921 despre situația din localitate. În Crăcești - nu existau filii. Era o singură biserică, așezată la mijlocul satului cu hramul Arhanghelilor Mihail și Gavril, în 8 noiembrie. *Era o parohie veche cu 1340 locuitori greco-catolici, toți români. În comună mai locuiau și 110 suflete izraeliți (numiți de preot jidovi). Biserica e de piatră zidită din nou în anul 1899. Patronul parohiei și al școlii greco-catolice este Înaltul Erar³, care a dat ajutor la zidirea școalei, casei parohiale, iar la zidirea bisericii nouă de piatră a dat un ajutor de 10000 coroane. Dintre parochiile din vicariatul român greco-catolic al Maramureșului cinci parohii au fost iobăgești cu stăpâni: Erariu, conți și baroni. La fine toate 5 au devenit patronate de Erar. Acele 5 parohii sunt următoarele: Crăcești, Sat Șugătag, Vadul, Strâmtura și Rozavlea. Satul cândva, înainte de aceasta cu 300-400 ani a fost așezat pe o vale numită „Valea Mare” în depărtare de 3 km de locul pe care stă acum, unde a fost și o biserică de lemn de ulm tăiat de pe acele locuri, căci cândva pe acele locuri precum și pe teritoriul comunei de acum au fost păduri enorme și străvechi. Aceia biserică (care)- când s-a mutat satul poporul a adus-o cu sine pe teritoriul unde e acum satul. Lemnele în păreți au fost de 1 metru late și au avut un clopot cu inscripție din anul 1776. Valea Mare, Kopach, alias Nagy Patakșa numit odinioară satul Nireș. În 1360 și 1517 s-a numit Nagy Patak. Când s-a mutat satul Nireș de pe Valea Mare, cu 3 km mai în apropierea muntelui Gutin și-a luat numele de Crăcești de la craca sau furcitură râulețelor Râușor și Râu Mare care chiar la mijlocul satului să împreună. La mutarea satului a fost 30-40 căși (familii), acum sunt 295 căși (familii). Parohia se întinde pe un km și jumătate, la poalele muntelui Gutin, se învecinează la răsărit cu satul Breb, în depărtare de 4 km. La miazăzi era comuna urbană Capnic, în depărtare de 15-18 km peste muntele Gutin, care este în județul Satu Mare, la apus comuna urbană*

² O parte a acestor Chestionare se află la Serviciul Județean Cluj al Arhivelor Naționale, fond Episcopia greco-catolică Cluj-Gherla, Chestionare fără număr/1921.

³ Satul era unul fiscal, patron al bisericii era Fiscu.

Baia Sprie (Baia de Sus), în depărtare de 22 km, în județul Satu Mare. La mieznoapte satul Desești, în depărtare de 2 km. Stația de cale ferată cea mai apropiată era la Ocna Șugatag, situată la 11 km. Drumul de la stație până la parohie trece prin următoarele comune: Hoteni, Hărniciești, Desești, Crăcești. Distanța în kilometri până la reședința județului e de 25 km. În comună nu exista oficiu poștal și telegrafic, cel mai apropiat era în comuna urbană Ocna Șugatag, la 11 km.

În ceea ce privește biserica, aceasta era descrisă ca având *o formă oblungă, cu altarul spre Răsărit*, nu este descrisă exact lățimea și lungimea acesteia în metri, zidurile erau de piatră, era acoperită cu tinichea albă și era în stare bună. Turnul avea înălțimea de 28 m. Biserica de azi s-a zidit în anul 1899, din ajutorul Erariului silvanal ca patron cu 10000 coroane în numerar, și lucrul de mână și transportatul materialului pentru zidit.

Biserica din lontru e zugrăvită de Alexandru Mărginean, subrevizor al județului Maramureș, biserica nu are pictate chipurile întemeietorilor. Reparații mai mari nu s-au făcut, afară de văruiul bisericii afară și în lontru, în anul 1913, care a costat 100 coroane, primite de la Erar. Nu s-au putut trimite planurile bisericii, deoarece nu existau.

Casa parohială era zidită din piatră, avea 2 camere, 1 antreu și o culină (bucătărie), era acoperită cu șindrilă. Casa a fost construită de fostul paroch Ambroziu Berinde în 1878 și a costat cam 2000 coroane. Biserica nu avea imobile aducătoare de venituri.

În ceea ce privea terenul lăsat preotului spre folosință, acesta se ridica la 95 jughere cadastrale și 1331 stânjeni, din care 18 jughere și 900 stânjeni sunt pădure, iar 76 jughere cadastrale și 700 stânjeni, jumătate sunt pășune și jumătate le folosește preotul, toate fiind de ultimă clasă, cu un venit foarte mic.

Biserica avea 5 jugăre cadastrale. Cantor-învățătorul greco-catolic folosea 8 jughere și 400 stânjeni, clopotarul 13 jugăre cadastrale și 963 stânjeni. Nu existau acte de proprietate, cu excepția cărților funduare.

Biserica avea un capital social în bani - 942 lei, 32 acțiuni, acțiuni la Consumul din comună (cooperativa de consum), în valoare de 25 lei fiecare, un total de 800 lei. *Capitalul bisericii provenea parte din donație (acțiunile), parte din vânzarea luminilor și persei, parte din venitul groapelor în cimitir, capital ce se păstra în Casa Epitropiei.*

Toți locuitorii erau români, cu excepția a 20 familii, cu 100 suflete de evrei, care se ocupau cu gheșefturi, iar câțiva au băcăni și măcelării, 2 cârciume.

Principalele ocupații ale enoriașilor erau *prășirea vitelor și economia pământului, ocupații laterale exploatarea pădurilor. Enoriașii nu aveau cârciume, nu existau bălciuri, târguri, industria casnică e cea veche. Enoriașii au o cooperativă de consum, cu numele Tovărășia de consum ca însoțire Crăcești cu 8075 lei capital. Numele conducătorilor bisericii erau Michail Rednic, preot, Petru Popoviciu, învățător și contabil, Todor Costin, Cozma Tupiță, Vasiliu Roman și Gheorghiu Moroșan, membri în direcțiune, Gheorghe Tepei, casor (casier). Acest institut, prin vânzarea articolelor de alimentație, și alte articole, balasază băcăniile zidovești.*

În ceea ce privește rolul preotului în viața economică a parohiei, acesta avea o stupărie de model și modernă, chipul Zirzon, care era un exemplu pentru enoriași.

Mișcarea culturală în parohie era asigurată de 2 școli primare, una de stat, cu 1 învățător, una confesională greco-catolică, cu 1 învățător.

Acum s-a înființat o bibliotecă populară, statutele sunt trimise spre aprobare, iar cărțile acum să procură. Parohia asemenea are câteva cărți teologice. Școlile nu au încă biblioteci.

Parohia Mara se ține de cercul tractual Mara, împreună cu satele Vad, Berbești, Giulești, Sat Șugătag, Hărniciești, Desești, Breb.

Cercurile preotești țineau anual primăvara și toamna conferințe tractuale pe rând în fiecare comună, unde se discutau chestii bisericesti și culturale. Cercurile învățătorilor țineau anual o conferință ordinară și eventual mai multe conferințe extraordinare în care se discutau chestii școlare și culturale. În parohie exista și o societate culturală numită Societatea de lectură, a căror statute erau trimise spre aprobare. *Regulat, se țineau sărbări naționale.*

La întrebarea: Ce s-ar putea face pentru stărpirea analfabetismului? preotul raportează despre ținerea în trecut, prezent și viitor, iarna, a unor cursuri de alfabetizare. Alte rele, vicii, nu erau recunoscute de preot.

În parohie nu era serviciu sanitar. Toți credincioșii țineau la biserica locală, iar autoritățile priveau biserica cu multă bunăvoință. În parohie nu erau sectanți.

În ceea ce privește atitudinea politică, credincioșii erau ascultători și respectau legile, Noile curente, ca comunismul, internaționalismul, socialismul nu au avut mare influență asupra lor.

La întrebarea privind factorii conducători ai parohiei, aceștia au trecut asupra oamenilor, bazată pe cinste, muncă și interes pentru binele obștesc. Pe ei se putea pune accent în vederea activității de educație populară prin biserică.

Preotul Michail Rednic era născut în Berbești în 29 noiembrie 1879, căsătorit cu Gizela Demeter în 1905, cu care avea 6 fete și 2 băieți școlari. Avea Seminariul teologic, nu avea Universitate. *Era preot aici din 1914, și catehet pentru școlarii de la școlile din comună, a înființat o societate de cetire, un cor bisericesc, a înfrumusețat biserica și a jucat un rol în formarea României Mari, atât în Crăcești, cât și în comuna vecină Desești, cu periclitarea vieții din partea jandarmeriei ungurești, a ținut sfaturi naționale pentru consolidarea sub steagul României Mari.*

Activitatea pastorală și socială era făcută prin predici bine alese, cu care a stârnit în credincioși iubirea față de biserică și lege, dorul spre tot ce e bun și uman, ce s-a manifestat sub durata revoluției prin starea normală și pașnică. Prin sfaturi bune i-a grupat pe credincioși în jurul bisericii și a școlii, a stârnit în ei simțul național, iubirea de școală și patrie.

Cantorul și învățătorul erau în comuna Crăcești din anul 1898 și au format un cor bisericesc.

Desești

Preotul Andrei Șerbac raporta că satul Desești avea o biserică greco-catolică cu hramul Sfânta Cuvioasă Paraschiva. Parohia era foarte veche. În ceea ce privește istoria comunei, preotul scria că *Posesiunea Deseștilor s-a dat de la 1360 ca donație regească cnezilor români din Giulești*. Parohia era întinsă pe 6 km, era deluroasă. Vecini erau spre răsărit comuna Breb și Hoteni, spre miazăzi comuna Crăcești, spre miazănoapte comuna Hărniciești și spre apus hotarul comunei Firiza. Stația de cale ferată cea mai apropiată era în comuna Ocna Șugatag, la 11 km, unde era și poșta și telegraful, drumul cel mai scurt la calea ferată era prin comunele Hărniciești și Hoteni. Distanța până la reședința județului era de 23 km.

În parohia Desești biserica era de lemn, în formă gotică, din 1770, în stare mijlocie. Biserica a fost zidită în 1770, prin credincioși, nu are zugrăvite chipurile ctitorilor, reparări s-a făcut amăsurat lipsei, în deosebite rânduri, din banii bisericii.

Casa parohială are 3 camere, de piatră, *în stat bun*, zidită prin credincioși în anul 1864, costând circa 3000 lei.

Biserica nu are alte imobile aducătoare de venituri (prăvălii, magazii) etc.

Terenul lăsat pentru folosința personalului bisericesc după Conscrierea din 1896 – 2 jughere 196 stânjeni pământ arător, 20 jughere fânaț⁴ și 630 stânjeni pădure. Nu există alte terenuri mici care să țină de biserică, nici acte de proprietate.

Capitalul bisericii se ridica la 200 lei⁵, hârtii de valoare de 7748 lei, provenite din oferte benevole, care se păstrează la Casa Epitropiei, Casa de Depuneri, Banca Populară, bănci particulare. Banii se păstrează în lada bisericii, *aflătoare la casa parohială*, cu două chei care sunt la curatorii conform Ordinului Prea veneratului Guvern diecezan.

Numărul populației se ridica la 176 familii greco-catolice române cu 900 suflete. În comuna Desești era o familie romano-catolică cu 7 suflete de naționalitate armeană și 25 familii de evrei cu 100 suflete. Capul familiei romano-catolice era notar, secretar, evreii erau neguțători, măcelari.

Ocupația principală a locuitorilor era cea de *economi, lucrători de pământ. Nu aveau ocupații laterale. De comerț se ocupă numai evreii, cei mai mulți din locuitori sunt zidari, făcându-și ei înșiși casele de lemn și unelte de la car, cu excepția roatelor.*

Era o tovărășie de consum, cu capital de 8000 lei, sub conducerea lui Ioan, Petru, Andrei Roman, cu un venit anual lunar de 1000 lei.

Parohia Desești are o școală confesională greco-catolică cu o sală de învățământ primar. În sat nu sunt biblioteci. *Pentru cultivarea clerului se țin după puțință sinoade, conferințe preoțești, unde se țin câte 1 dizertație și se discută chestii bisericesti și școlare, abuzurile ce doară s-ar ivi, și vițiile, consultându-se despre sanarea lor.* De Districtul

⁴ Provenite din donația lui Pop Petru a lui Mihai, conform Fondului Episcopia Greco-catolică de Cluj-Gherla, nr. 1798/martie 1917.

⁵ Capital provenit dintr-un act fundațional al lui George Sacalâș și Parasca Hotea, în 8 ianuarie 1917, conform Fondului Episcopia Greco-catolică de Cluj-Gherla, nr. 1616/1917.

clerului de pe Mara să țin parohiile Breb, Crăcești, Sat Șugatag, Desești, Giulești, Berbești, Vad. Învățătorii aveau o reuniune județeană.

Erau societăți culturale, căminuri culturale, serbări naționale și culturale.

Analfabetismul era prezent. Sunt un număr însemnat care știu scrie și ceti, dar nu voiesc a jertfi pentru abonarea unui ziar. *Ca mijloace locale pentru îndreptare numai așa s-ar putea, dacă s-ar afla un mecenat, care să se jertfească cu scrieri morale, economice. Vitiile mai răspândite nu sunt, afară de 2-3 bețivi. Procese nu poartă. Trăiesc laolaltă în bună înțelegere și sunt sânguincioși în lucru. Sunt evlavioși, umblă regulat la Sfânta biserică, încă și după-amiază la vecernie.*

În sat nu sunt spitale și infirmerii populare, farmacii comunale, parohiale, infirmerii și cerșetorii, orfelinate, casa milei, societăți de ajutor mutual.

Enoriașii sunt evlavioși, cercetând regulat Sfânta biserică în duminici și sărbători, iar autoritățile locale au atitudine cuviincioasă față de biserică. Nu sunt pocăiți în sat.

Enoriașii sunt însuflețiți de conștiință națională. Atitudinea lor față de curentele noi sociale nu cade sub excepțiune, cu puțină excepțiune, cum că cei din generația mai tânără, care a luat parte la războiul mondial și sunt în stare socială mai mizeră se pare că se pleacă încâtva spre socialism.

La întrebarea ce se poate face cu mijloace locale pentru combaterea relelor constatate, *preotul consideră că trebuia combătut socialismul și comunismul prin prelegeri populare.*

Factorii conducători ai parohiei erau reprezentați de Ioan, Gheorghe, Simion Pop, Ioan, Gheorghe Roman, *care aveau trecere în fața consătenilor bazată la unii pe muncă, la alții pe avuție și la alții pe judecata nimerită.*

Interesant este răspunsul preotului la întrebarea: în ce măsură ar putea fi folosiți acești oameni la activitatea de educație culturală prin biserică? *Preotul răspunde că aceștia ar putea fi folosiți doar într-o măsură restrânsă, încât nu mult timp și l-ar jertfi pentru binele de obște.*

Personalul parohiei, preotul Andrei Șerbac, născut în 1864 în Chiuzbaia, comitatul Satu Mare, căsătorit în 1894 cu Ana Valkovszki, cu care nu avea copii. A făcut clasele I-III în Desești, la școala confesională, apoi la Sighet la romano-catolici, apoi a urmat Facultatea de Teologie la Gherla. Din 1894 a fost numit capelan în Desești, iar din 1905 e preot în Desești. A funcționat și ca învățător confesional între 1890-1911, când s-a pensionat iar după 4 ani s-a reactivat. A renovat casa parohială, școala, supraedificatele.

În sat erau 2 curatori, Gheorghe Roman, Simion Pop, cantor era Gheorghe Pop.

(1618) 1

Act fundational.

În înțelesul cămăii subscriși paroch și curatori a sfintei biserici gr. cath. română din Desești recunoaștem cumcă George Astăleas locuitor în Desești a depus în visteria sfintei biserici noastre din Desești 200 cor adică cloșuă sută coroane cu dorința, ca din interesele acelor să se servească în tot anul una sfântă liturgie solemnă cu clopotituri întru amintirea eternă a repausaților: George, Vasile și Nastase.

Sfânta liturgie să se servească în Maiu 2 a fie cămăi an, sau dacă accia li ar cădea pe ziua de Duminecă sau srbătoare, în ziua următoare, notificând poporului totdeauna în Duminecă premergătoare seiprea acelei sfintei liturgii.

Subscriși curatori a sfintei biserici din Desești recunoaștem primirea summei de 200 cor, și declarăm a ne îngrij, ca sfânta liturgie fundatională să se servească totdeauna în ziua stătorită astfel, ca din interesele capitalului de 200 cor.

va trăda lui Ioana Pop, văd. și George Iakalas, unul
să va păstra în arhivul parohial, iar numele se va
asterna la Beavonratul guvern diocesan.

Deodată actul acest fundamental se va înscrie în
protocolul parohial, Răsturnile bisericii și într-o cliptă
deasându-s în altarul Sfintei bisericii în loc deschis, ca
să se știe totdeauna timpul servirii acestei sfintei litan-
gici fundamentale

Fet în Desesti la adunarea bisericărească
ținută în Januar 8 1911

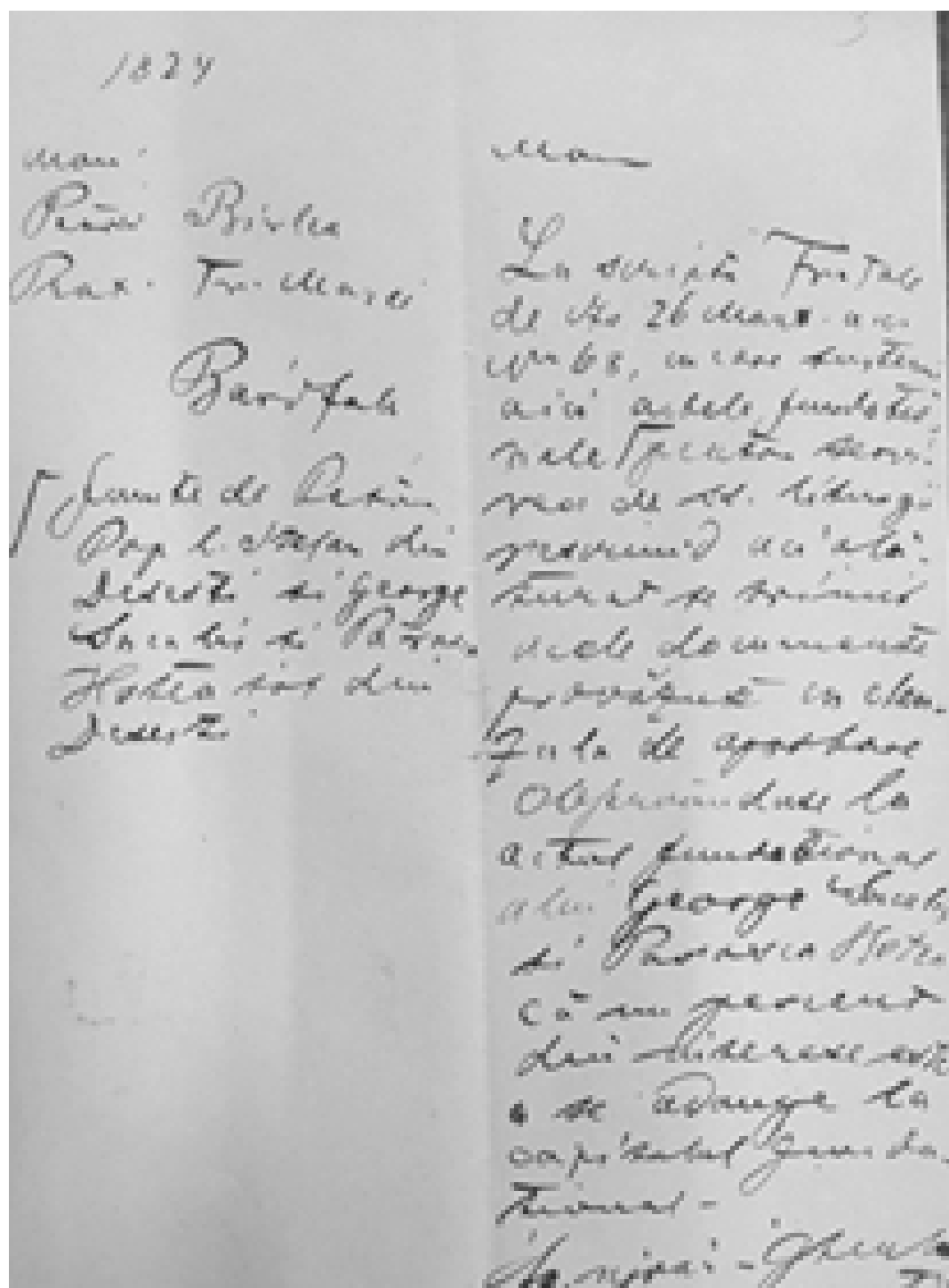
Înaintea noastră:

Mihail Perlaez
Ivan Ivanov



Mihail Perlaez
Carolei Dosev
Georgiu Novakova
curator prin bisericească
Simion Popov
cantor, sic. bisericească
scriitor de nume
Mihail Perlaez

Subscrierul sa fim și foarte recunosc, că cele scrise
în actul acesta cu privire la servirea Sfintei litan-
gici, sunt scrise în urma dorinței mele, care
dorință o întăresc cu subscrierea actului acestuia.



Act fundational.

În intelesul căruia subscriși paroch și curatori a
Sfintei biserici gr-cath română din Desesti, recunoa-
ștem cumcă *Hector Brăncuș*, locuitor în Desesti a
dăpus în visteria Sfintei biserici noastre din Desesti
200 cor., adică două sute coroane, cu plomita, ca
din interesele acelor să se servească în tot anul
una Sfânta liturgie solemnă cu clopotituri întru a-
mintirea eternă a repausatilor: *Don. Hefen, Zecura,*
Maric, Deluic, Zăni, Amicor, Maricor,

Sfânta liturgie să se servească în main 7 a
fiecărui an sau dacă aceea și ar cadea pe ziua de
Duminică sau serbătoare, în ziua următoare, notifi-
cându-se poporului totdeauna în Duminică premer-
gătoare servirea aclei Sfintei liturgii. *Am venit în*
Barnea.

Subscriși curatori a Sfintei biserici din Desesti re-
cunoaștem primirea sumei de 200 coroane, și declinăm a
ne îngriji, ca Sfânta liturgie fundatională să se servească
totdeauna în ziua statată astfel, ca din interesele ca-
pitalului de 200 coroane, să se dea preotului - care va ser-
vi Sfânta liturgie - 4 coroane, cantonului 60 fileri și clo-
potarului 60 fil. iar restul interesului să fie a bisericii.

Acest act fundational față de biserica gr-cath. româ-
nă din Desesti este obligator pentru toate timpurile și câte
un exemplar din trândul se va trăda lui *Hector Brăncuș*.
unul se va păstra în arhivul parochial, iar unul se va
păstra Preaenerabilului Guvern diecesan.

68.

Preavenerat Ordinariat
Diecesan !

Actele fundationale in 3 exemplare,
alui Petru Pop & Stefan din Tesesti,
care au donat S. Biserici de acolu un
teritoriu cu padure in extensivitate de
24 jughere, de pre care se se folosasca
lemnul de focarit pentru casa parohiala
si scola, precum si actile fundationale
l. Georgiu Sacalis si Parana Hotia tot
locuitori din Tesesti cate de 200-250 Corone,
cari banii sunt depusi la banca postala
din Tesesti, sub. cu adanca umilinta
am onore ale sustinere spre gratiosa
aprobare

Cu adanca umilinta fiasca
sum

Berbesti la 26 martie 1917.

Al Preav Ordinariat.

cel mai umilit fuc
Petru Dicleap

[illegible]

Giulești

Era o biserică parohială cu hramul Adormita Vergura Maria, situată în mijlocul comunei Giulești. Una sfânta biserică Mănăstirea Giulești, cu hramul Sfinții Arhangheli Michail și Gavril, situată în partea de sus a comunei în vecinătatea a 34 căși separate.

Parohia era foarte veche. În anul 1317, apoi în 1349, se dă din nou ca donațiune cneazului Giula, a cărui moșie a fost și înainte de 1360. Cum că e una din parohiile cele mai vechi se vede și de acolo că în 1386 deja l-au avut de preot pe Mirizlo, fiul lui Giula, 1448 popa Nan, 1462 popa Dan din Giulești, numit Iancu. Regele Ludovic adresează în 1364 diploma sa către credincioșii săi români, Giula, fiul lui Drăguș, locuitor în Maramureș, și fiii săi Ștefan și Mirizlo, preotul. Acesta este preotul cel dintâi din Maramureș în veacul al XIV-lea, despre care este document, și fiind Mirizlo preot în 1364, înseamnă că și mai înainte de aceea a fost în Giulești biserică și parohie.

Parohia Giulești era întinsă pe 3 km, de-a lungul râului Mara (în extindere de 3 kilometri a lungul fluviului Mara).

Parohia e în vecinătate în partea de sus cu Sat Șugatag, iar în partea de jos cu comunele Berbești și Ferești. Stația de cale ferată e cea a salinei din Ocna Șugătag, *distanța între comună și stația cea mai apropiată era la un kilometru*. Este oficiul poștal în Berbești și telegraf în Ocna Șugătag, ambele la 4 kilometri de comună.

Bisericile din parohie: *În Giulești era o biserică de piatră zidită printr-o boiereasă din Moldova, care a fost din familia cneazului Giula, o fată aceleia adică s-a măritat după un boier din Moldova, acea biserică au fost zidită în anul 1509 și au existat până în anul 1884, când cu ridicarea bisericii nouă, acum existentă, s-a ruinat.*

Pe teritoriul comunei există o biserică numită Mănăstirea Giulesci, zidită din lemn, cândva a servit în dânsa călugări bazilitani. Episcopul Maramureșului Stoica, în 1695 datează o scrisoare la mănăstirea Giulești⁶. De fapt, preotul evita să spună că mănăstirea a fost una foarte veche, construită înainte de 1700, de Unirea bisericii greco-catolice. În 1706 s-a prezentat în fața Congregației nobiliare a comitatului Maramureș popa Volpfgang cel bătrân, monahul mănăstirii grecești din Giulești care a cerut autentificarea unei hotărâri din aceeași dată de Congregația nobiliară pentru monah, prin care au fost scutiți locuitorii ce țineau de mănăstire (erau iobagii acesteia) de la prestarea unor sarcini către comitat.

În 1888 s-a sfințit biserica cea frumoasă de piatră, zidită de Petru cândva Salcă, fost paroh protopop în Giulesci. Deasupra ușii era inscripția Adeverului vechi prea Sfintei Treimi, prin ajutorul Sfintei Vergură a votat poporul său zelos.

Zugrăvirea bisericeii din lipsa banilor corespunzătoriu încă nu s-au efectuat. Renovarea pre dinafară a sfintei biserici i s-a făcut 1911 cu cheltuiala din fondul bisericeii. Averea imobilă a bisericii, casă parohială nu este, alte imobile producătoare de venit nu sunt. Pământul lăsat spre folosință personalului bisericesc este în parcele deosebite, micuțe, aflate în hotarul comunei, cu unele excepții, toate sunt sterile.

Averea în bani gata 14000 lei capital în efecte obligo împrumut de rezboi 2015 lei,

⁶ Serviciul Județean Maramureș al Arhivelor Naționale, fond familial Rednic de Giulești, nr. 64/1706.

acest capital au provenit atât din ceptare atât de la credincioși, cât și în cea mai mare parte prin efort benevol și se păstrează atât la Casa Epitropiei, cât și la Banca Maramureșiană din Sighet, pe libel 9054 lei.

Enoriașii (credincioșii), numărul familiilor era 358 și al sufletelor din parohie 1763, neîmpărțiți pe biserici. Populația evreiască era de 350 suflete.

Mișcarea economică în parohie. *Ocupația principală a credincioșilor agronomia. Ocupația laterală prășirea de vite cornute și oi. Industria și comerțu deloc nu este dezvoltat. Cooperație și instituțiuni de credit nu sunt (în timpul regimului maghiar au fost o cooperativă de credit care depozite sistează).* Preotul în viața economică prin lucrarea sa dă exemplu la muncă.

Mișcarea culturală în parohie - În parohie erau 2 școli de stat și o școală greco-catolică confesională. Nu existau biblioteci școlare, parohiale, populare. Exista o conferință preoțească și una învățătorescă.

Viața morală și socială în parohie - Nu erau viții mai grave răspândite în popor. Nu exista farmacie comună sau parohială. Credincioșii față de biserică erau cu evlavie, autoritățile locale față de biserică erau cu respect.

În anul 1920 s-a ivit secta pocăiților în comună, în prezent sunt 6 membri, nu au casă de rugăciuni.

Conștiința națională e bună, nu e infestată încă de soțialism și comunism.

Factorii conducători în parohie-Mihai Hotea, **docinte** în pensiune, Ștefan Bota docinte, Iuon Iuga, docinte, Ștefan Dunca, Mihail Sas, Iuon Bîrlea, Nicoară Pop, Vasiliu Lazar, Iuon Bercia, Mihai Pop, a lui Pavel etc. Trecerea o au în fața semenilor pe cinste, muncă și avuție. Și de prezinte sunt cu alipire către biserică.

Personalul parohiei- preot Petru Salcă, născut în Giulești la 18 august 1863, căsătorit în 1892, soția Iulia Kovats, fiică de preot greco-catolic român. Aveau 2 fete, Iulia, născută în 1904 și Maria, născută în 1917. Preotul și-a făcut clasele primare în Sighetu Marmăției, apoi a studiat la Liceele romano-catolic și reformat din localitate și 4 ani de studii seminariale teologice la Gherla, absolvite în 1889. Era paroh protopop din 1915.

Cantor era George Pop, cu calificare de cantor, paraclisieri Mihai Sas și Nicoară Pop, epitropi Mihai Hotea și Iuon Bîrlea.



Vedere din Cavnic; foto: Florin AVRAM

DELIA-ANAMARIA RĂCHIȘAN¹, ROMÂNIA

Cuvinte cheie: copturi, românesc, sărbători, semnificații, tradițional.

Copturi tradiționale românești

Rezumat

Lucrarea își propune să evidențieze importanța și semnificația unor copturi tradiționale românești întâlnite, în zile de sărbătoare, pe masa oamenilor trăitori în universul satului românesc. Copturile tradiționale românești, corelate cu anumite sărbători din Calendarul popular, se regăsesc în diverse regiuni ale țării noastre.

Analiza sincronică, perspectiva interdisciplinară (etnologie, folclor, lingvistică, religie, mitologie), sincretismul de limbaje (limbajul verbal, nonverbal, paralimbajul) subliniază complexitatea temei. Copturile, plămădite din aluatul obținut din făina de grâu, devin apanajul femeii. În preajma sărbătorilor importante de peste an (*Măcinici*, *Florii*, *Sfintele Paști*, *Sântandrei*, *Crăciun*), femeile din mediul rural își intră în rol, iar cele mai în vârstă prepară și în prezent copturi tradiționale. Femeii din lumea satului îi revine obligația morală de a prepara copturi tradiționale, precum: *măcinici* (9 Mărțișor), *prinos*, *pupi*, *staulul cu miei*, *crestată* (*Moșii de Florii*, Țara Lăpușului), *pască* (Sfintele Paști). În trecut, în zona Codrului (Maramureș, Sălaj, Satu-Mare), de Crăciun, femeile inițiate preparau copturi tradiționale, unele denumite după simboluri avimorfe: *pupăză*, *rață*, inclusiv *colăcei* și *cocuți*. În alte zone ale țării (Dobrogea, Moldova, Muntenia, Oltenia), *pupăza moașei*, *pupăza miresei*, *pupăza* se preparau pentru ceremoniile rituale care marcau momentele esențiale din viața omului – naștere (*pupăza moașei*, preparată pentru petrecerea de la botez/cumetrie), căsătorie (*pupăza miresei*, colac pregătit de mama miresei), moarte – pomană, praznic, priveghi (*pupăza*).

¹ Universitatea Tehnică din Cluj - Napoca, CUNBM.

Keywords: bakes, Romanian, feasts, significances, traditional.

Romanian Traditional Bakes

Summary

The paper aims to highlight the importance and significance of some traditional Romanian bakes encountered on the table of people living in the universe of the Romanian village, on feast days. The traditional Romanian bakes, correlated with certain feasts from the Folk Calendar, are found in various regions of our country.

The synchronic analysis, the interdisciplinary perspective (ethnology, folklore, linguistics, religion, mythology), the syncretism of languages (verbal, nonverbal, paralanguage) emphasize the complexity of the theme. The bakes, made of dough obtained from wheat flour, becomes the woman's prerogative. Around the important feasts over the year (Măcinici, Florii, Holy Easter, Sântandrei, Christmas), women from the rural areas play their part, and the older ones are preparing traditional bakes. The woman from the village world has the moral obligation to prepare traditional bakes, such as: *măcinici* (9 Mărțișor), *prinos*, *pupi*, *staulul cu miei*, *crestată* (*Moșii de Florii*, Țara Lăpușului), *pască* (Holy Easter). In the past, in the area of Codrului (Maramureș, Sălaj, Satu-Mare), for Christmas, the initiated women prepared traditional bakes, some of them named after avimorphic symbols: *pupăză*, *rață* including *colăței* and *cocuți*. In other areas of the country (Dobrogea, Moldova, Muntenia, Oltenia), *pupăza moașei*, *pupăza miresei*, *pupăza* were prepared for the ritual ceremonies that marked the essential moments of human life - birth (*pupăza moașei*, prepared for the baptism/cometry party), marriage (*pupăza miresei*, knot-shaped bread prepared by the bride's mother), death – alms, funeral feast, vigil (*pupăza*).

Copturi tradiționale românești

1. Introducere

Aluatul reprezintă materia sacră necesară femeilor din lumea satului românesc pentru a prepara copturile tradiționale. Un rol indispensabil îl are grâul din care se obține făina.

Conform gândirii empirice, cu care este înzestrat omul din societatea tradițională, se crede că spiritul grâului sălășluiește în plantă de la naștere până la moarte.

Alacul (lat. *Triticum monococcum* L., fam. *Poaceae*/*Gramineae*) este prima specie cultivată de grâu: „în satul Jarmo, cel mai vechi sat din lume, s-au găsit boabe carbonizate de grâu de 9000 de ani. Boabele găsite în argila arsă și chirpici datează de la începutul mileniului al VII-lea î. Hr. Acest material a fost identificat ca aparținând speciilor sălbatice de grâu *Triticum agilopoides*, *T. Dicoccoides*, precum și speciilor mai avansate *T. Dicoccum* și *T. Monococcum*”². Nu întâmplător, alacul apare în descântece, în colinde. Regăsim spicul alacului ca motiv ornamental pe diverse textile (ștergare, cămăși tradiționale, „țoluri”/covoare etc.) sau chiar ca împletitură în părul fetelor. Împletitura în șapte „vițe”/șuvițe, strânse în „conci”/coc, în zona Codrului, era denumită spicul alacului: „Împletitura în 7 vițe este denumită «spicul alacului», o plantă asemănătoare spicului de grâu”³.

Grâul (fam. *Poaceae*, gen. *Triticum*) a căpătat amploare odată cu creștinismul. Grâul devine un simbol euharistic, o imagine hristologică: „Pe grâu e scrisă fața lui Hristos”⁴; „în bobul de grâu, de porumb, de secară este chipul Mântuitorului nostru Iisus Hristos”⁵.

În lumea satului, grâul pare a fi omniprezent. De exemplu, în cadrul unor sărbători (*Florii*, *Bobotează*, *Sântandrei*), grâul este indispensabil. În trecut, în Țara Lăpușului, vasele cu semințele de grâu, sare, tămâie și o lumânare, în mijloc, se ridicau de la biserică. De *Bobotează*, în Țara Maramureșului, copiii care îl însoțesc pe preot aruncă grâu și rostesc: „Chiralexă-i, Doamne!/Grâu de primăvară,/Și-n pod și-n cămară”⁶. „Chiralexă” face trimitere la „chiraleisa” < ngr. *Kirie eléison*: „formulă liturgică grecească – rostită de cei care însoțesc pe preot când umblă cu botezul; litanie liturgică ortodoxă; duh necurat”⁷.

² Constantin Pârvu, *Enciclopedia plantelor. Plante din flora României*, vol. II, București, Editura Tehnică, 2002, p. 44.

³ Ortansa Dogaru, *Ornamentele și croiul costumului popular din județul Maramureș*, Baia Mare, Centrul de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de masă, 1984, p. 90.

⁴ Elena Niculița-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, vol. I, 1903, p. 131.

⁵ Culegător: Răchișan Delia-Anamaria, informatoare: Victoria Moga, Oarța de Sus, Țara Codrului, Maramureș, 2012.

⁶ Pamfil Bîlțiu; Maria Șerba; Maria Bîlțiu, *Folclor de pe Valea Cosăului*, vol. I, Baia Mare, Editura Eurotip, Informatoare: Mărginean Ileana, 62 de ani, 2012, p. 84.

⁷ ****Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, București, Editura Univers Enciclopedic, Academia

Totodată, grâul este nelipsit în momentele esențiale din viața omului – naștere, căsătorie, moarte. De exemplu, în „ciupa”/covata de lemn a nou-născutului, moașa presăra boabe de grâu pentru ca acesta să fie respectat de oameni. Femeia însărcinată purta boabe de grâu în sân pentru a prelua nou-născutul vitalitatea bobului de grâu. După ce mirele și mireasa ies din biserică se revarsă peste ei boabe de grâu, un simbol al abundenței, fertilității, prosperității, statorniciei etc. Boabe de grâu se pun în sicriu, inclusiv în vasul în care este introdusă „lumina”/lumânarea celui adormit. Copturile tradiționale, preparate din făină albă de grâu, sunt indispensabile etapelor fundamentale din viața oamenilor – naștere, căsătorie, moarte.

Conform medicinei populare, grâul încolțit are rol taumaturgic – vindecă boli ale inimii, cancerul, afecțiuni ale ochilor. În Maramureș, cu aluat din făină de grâu, se vindecă atât rănilor oamenilor, cât și rănilor pe care le au „marhăle”/animalele⁸. Aluatul din făină albă de grâu pare a fi un panaceu universal, necesar ființei umane și necuvântătoarelor.

Aceste mențiuni despre grâu scot la iveală complexitatea simbolului fitomorf din care se obține făina albă, necesară plămădirii aluatului din care se prepară copturi tradiționale.

Grâul, aidoma omului, parcurge anumite trepte ontice: naștere, maturitate, moarte. Spicul de grâu străbate etape esențiale: germinație, creștere, maturitate, moarte simbolică, renaștere sub o altă formă – făina din care se prepară aluatul pentru a deveni *pâine* sau copturi tradiționale (*pupăză/colac, măcinici, turtă, prinos, pupi* etc.) ori copturi sacre – *prescura*.

Piua, râșnița, moara devin „altare de sacrificiu”⁹. Grâul, apoi aluatul intră, într-un fel sau altul, în contact cu cele patru stihii – pământ, apă, aer, foc. Pentru a încolți, semințele de grâu stau în pământ. Spicul de grâu, pentru a crește, pentru a se coace are nevoie de apă, aer, soare. Aluatul solicită apă, trebuie frământat, apoi trebuie să dospescă, să fie copt în cuptorul tradițional din lut ars. Transformarea grâului în coptură (re)amintește de etapele necesare făuririi vaselor din lut ars. Sesizăm, la nivel simbolic, osmoza care se stabilește între aluatul obținut din făina albă de grâu și lutul cu care olarii făuresc vasele de lut ars.

2. Copturi tradiționale românești

Așa cum s-a mai menționat la începutul lucrării, copturile tradiționale românești sunt corelate cu anumite sărbători de peste an, regăsite atât în Calendarul popular, cât și în Calendarul creștin. Avem în vedere copturile tradiționale, regăsite în cadrul unor sărbători

Română, 1998, p. 171.

⁸ Vezi și alte detalii despre grâul asociat cu sărbătorile, cu momentele tari din viața omului, cu arta tradițională românească la Delia-Anamaria Răchișan, *Mitologia românească și estetica artei tradiționale din Maramureș*, București, Editura Academiei Române, 2015, pp. 157-174; Delia-Anamaria Răchișan, *Sacred Plants with a Taumaturgical Role*, in *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, 10/18, ISSN 2066-8880, 2018, pp. 26-29.

⁹ Ion Ghinoiu, *Dicționar. Mitologie română*, București, Ed. Univers Enciclopedic Gold, 2013, p. 18.

importante de peste an: *Măcinici, Florii, Sfintele Paști, Sântandrei, Crăciun*.

Denumirile regionale date *Măcinicilor* atestă răspândirea sărbătorii: *Sfințișori* (Bucovina); *Sfinți* și *Sfințișori* (Moldova); *Măcinici, Bradoși, Brăduleți, Brânduși* (Muntenia); *Sânți* sau *Sâmți, Moși de Paresimi* (Banat); *Brânduși* sau *Brândușei* (Țara Românească)¹⁰; *Moșii de Mărțișor, Cap de Primăvară, Sâmbra Plugului*¹¹.

Binaritatea Calendar popular (*Măcinicii*)-Calendarului creștin (*Cei 40 de Mucenici din Sevastia* care au suferit martiriul) anunță importanța acestor zile de sărbătoare pentru creștini¹². Observăm că peste o sărbătoare precreștină s-a suprapus o sărbătoare creștină. În data de 9 Mărțișor/Martie, în trecut, avea loc *pornirea plugului* în toate zonele etnografice ale țării noastre. Tot atunci, conform mentalității oamenilor din societatea tradițională, are loc moartea simbolică a *Babei Dochia*. Se crede că zeița agrară *Drăgaica/Sânziana* se naște la moartea *Babei Dochia* (9 martie) și ajunge la maturitate pe 24 iunie, de solstițiul de vară. În dimineața zilei de 9 martie, în livezile, grădinile sătenilor, are loc purificarea prin foc, adică *focul sfinților*.

În anumite regiuni ale țării (Basarabia, Bucovina, Moldova, Muntenia, Banat), femeile prepară patruzeci de copturi, în formă de opt – *bradoși, moși, măcinici, sfinți* etc. Copturile tradiționale și sărbătoarea au denumiri omonime, în funcție de zona etnografică. Aceste bucate tradiționale (re)amintesc de cei patruzeci de mucenici creștini din Sevastia care au suferit martiriul. Cei patruzeci de creștini au fost patruzeci de soldați persecutați în vremea împăratului Dioclețian de către comandantul Agricolaie pentru că nu s-au lepădat de Iisus Hristos. Au fost obligați să intre într-o apă rece, iar la mal era pregătită o cadă cu apă fierbinte. Soldatul care a intrat în cada respectivă a murit primul. Ceilalți au făcut față apei înghețate. Li s-a alăturat unul dintre soldații care îi păzeau. Astfel, în total, au fost patruzeci de soldați: „din cer s-au pogorât peste capetele lor cununi luminoase care au făcut ca apa înghețată să se dezghețe și să se încălzească”¹³. Cei patruzeci de soldați au fost scoși din apă pentru a fi torturați și, în cele din urmă, sacrificați – zdrobirea gleznelor, arderea pe rug, aruncarea osemintelor în apa unui râu. Se crede că după trei zile, osemintele, care emanau o strălucire aparte, au fost scoase din apă și așezate la loc de cinste.

În trecut, copturile aveau diverse forme – albină, om, porumbel: „Sfinții sau sfințișorii în formă de om sunt un fel de turte asemenea turtelor dulci, cu cap, ochi, nas, gură, mâini și picioare, făcute din făină de grâu frământată în miere, cu miez pisat de nucă”¹⁴.

În prezent, copturile în formă de opt sunt formate din două cercuri. Raportându-ne

¹⁰ Simion Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. 2, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2001, p. 114.

¹¹ Marcel Lapteș, *Anotimpuri magico-religioase*, Deva, Editura Corvin, 2011, p. 93.

¹² Vezi detalii la Delia-Anamaria Răchișan, *Măcinicii (Folk Calendar) and The Martyrs/The Saints of Sebaste (Christian Calendar)*, in *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, 16/year 9/March 2017, pp. 29-34.

¹³ Ioan Țoca, *Sărbători religioase, datini și credințe populare. Interferențe spirituale, religioase și populare*, București, Editura Allfa, 2004, p. 147.

¹⁴ Simion Fl. Marian, *op. cit.*, vol. 2, p. 114.

la martiriul la care au fost supuși soldații creștini din Sevastia, la nivel simbolic, avem două cercuri cu o semnificație aparte: „un cerc simbolizează «cununa», celălalt cerc semnifică «buzduganul» cu care le-au fost sfârâmate celor patruzeci de sfinți gleznele”¹⁵ (foto 1). Copturile fierte sau coapte reamintesc de chinurile la care au fost supuși soldații din Sevastia. Prin arderea sau coacerea în cuptor, copturile sunt animate, la nivel simbolic, cu viață. În lumea satului, o parte dintre mucenicii sfințiți la biserică sunt dați de pomană. Se crede că cei care vor fi miloși cu semenii oropsiți de soartă vor avea parte peste an de sănătate și vor fi feriți de necazuri. În prezent, măcinicii, în formă de opt, se fierb în apă cu miere ori cu zahăr sau se coc în cuptor, după care se ung cu miere și cu diverse mirodenii – nucă, scorțișoară. Aluatul în formă de opt, cu chip de om cu aripi/cu mâini, cu picioare, cu chip de porumbel sau de albină atestă vechimea sărbătorii, faptul că peste sărbătoarea păgână s-a suprapus cea creștină: „Forma cifrei opt, reprezentare plastică a zeului antropomorf și a colăceilor, reprezentare a zeiței geomorfe, sunt supraviețuiri ale jertfelor umane care marcau, prin substituție, moartea și renașterea zeului adorat de Anul Nou Agrar”¹⁶.

Măcinicii, indiferent de denumirea regională, sunt copturi rituale care se împart cu sfințenie în ziua de 9 Mărțișor/Martie în anumite regiuni ale țării noastre – Banat, Basarabia, Bucovia, Moldova, Muntenia.

În prezent, de *Moșii de Florii*, doar femeile inițiate mai prepară în Ungureni – Țara Lăpușului, copturi ritualice: *prinosul*, *pupii*, *staulul cu miei*, *crestata*, *colacul preotului* etc.

Prinosul (sl. *prinos* < „ofrandă”) trebuie preparat de o femeie văduvă, „iertată”, respectată în comunitatea tradițională datorită probității. Femeia care prepară *prinosul* se numește *prinosiță*. *Prinosul* este rotund, de dimensiunea unui colac. Pe *prinos* se remarcă simboluri fitomorfe, dendromorfe (Arborele Vieții, frunze de stejar, bradul), geometrice (romb, cerc, spirală, linie șerpuită), semnul crucii, funia răsucită. O parte din *prinos* se dă vitelor din gospodărie pentru a le spori mana¹⁷. *Prinosul* este preparat după prescripții ritualice străvechi: „Este împletit din trei bucăți de aluat, care se răsucesc, li se dă forma rotundă, iar capetele li se lipesc, apoi este împrejmuț de un inel din aluat, numit *brâul prinosului*, *brâiel* sau *coardă* [...]. *Prinosul* nu se dă de pomană. O parte se mănâncă în comun la masă, iar parțial se dă la animale pentru sănătatea și sporul lor”¹⁸.

Pupii sunt copturi mici, rotunde, iar ca motiv pot avea spirala, simboluri vegetale. În Țara Lăpușului, la diverse ceremonii rituale, se preparau și *pupii cu două coarne* sau *pupii cu un orificiu* în mijloc în care se punea un ou roșu.

Crestata este o coptură mică și alungită care are la capete fierul plugului sau spirala. În satele învecinate (Cupșeni, Costeni, Groșii Țibleșului) întâlnim alte denumiri regionale

¹⁵ Delia-Anamaria Răchișan, *Formulele magice și antropologia vârstelor. Magia cuvântului în Maramureș*, București, Editura Academia Română, 2013, p. 175.

¹⁶ Ion Ghinoiu, *Dicționar. Mitologie română*, ed. cit., p. 184.

¹⁷ Culegător: Delia-Anamaria Răchișan, Informator: Parasca Buda, Ungureni, Țara Lăpușului, 89 de ani în anul 2013.

¹⁸ Pamfil Bîlțiu, *Studii de etnologie românească*, vol 2, București, Ed. Saeculum I.O, 2004, p. 48.

(*cocârstrată*, *florie*, *floriucă*): „la Cupșeni este îndătinată o formă alcătuită din doi astfel de colaci puși unul peste altul și care se numește *cocârstrată*, probabil de la *coc crestă*. La Costeni poartă numele de *florie*, iar la Groșii Țibleșului – *floriucă*. Sub spectul simbolisticii, aceste forme de colaci ceremoniali sunt reminiscențe indubitabile de cult solar”¹⁹.

Staulul mieilor este de mici dimensiuni. Pe această coptură sunt reprezentați mieii²⁰. *Staulul cu miei* este o coptură mică, iar mieii sunt redați prin bucățile rotunde de aluat amplasate deasupra copturii respective.

În Ungureni – Țara Lăpușului, *colacul preotului* este o coptură mare, rotundă de pe care nu lipsesc însemnele sacre ale Mântuitorului, inclusiv gr. NIKΑ (< „Iisus Învinge!/ Iisus Hristos Învingătorul/Biruatorul”).

Moșii de Florii, *Moșii de Paști*, *Moșii de Rusalii*, *Moșii de Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril* se practică în prezent în Țara Lăpușului²¹. În astfel de momente nu lipsesc copturile tradiționale.

În Sârbi – Țara Maramureșului, aluatul de *pască* este frământat într-o covată de lemn. *Pasca* este ornată cu motive regăsite pe porțile tradiționale maramureșene – funie răsucită, cruce, sori²². Pentru a nu crăpa, *pasca* este unsă cu ou crud bătut. Ca instrument, pentru ungerea copturii, se folosește un fir de urzică (foto 2a). *Pasca* trebuie coaptă în cuptor. Focul din cuptor trebuie aprins și întreținut de capul familiei, însă pregătirea copturii tradiționale este apanajul femeii.

În Coruia – Țara Chioarului, *pasca*, spre deosebire de cea din Țara Maramureșului, are și alte ornamente. De exemplu, în loc de sori, apare frunza de stejar, iar funia răsucită este substituită cu funia împletită. Simbolul care se păstrează este crucea (foto 3).

În Tămaia – Țara Codrului (Maramureș), *pupăza* și *rața* sunt copturi ritualice care pot fi conexe cu „cultul strămoșilor”²³. În trecut, *pupăza*, *rața* erau daruri ritualice regăsite de Crăciun pe masa codrenilor. *Pupăza*, *rața*, *colăcelul*, *cocuții* erau copturi ritualice oferite colindătorilor. Se respectau anumite criterii care vizau gradul de rudenie: *rața* era oferită atât băieților, cât și fetelor care colindau gazda și erau rude de gradul doi cu gazda (foto 4); *pupăza* se dădea doar fetelor, rude de gradul întâi cu gazda (foto 5); *colăcelul* îl primeau băieții, rude de gradul întâi cu gazda (foto 6); ceilalți colindători, care nu aveau vreun grad de rudenie cu gazda, indiferent că erau fete sau băieți, primeau *coci/cocuți* (foto 7). În Tămaia – Țara Codrului, femeile inițiate preparau, de Crăciun,

¹⁹ *Ibidem*, pp. 44-45.

²⁰ Culegător: Delia-Anamaria Răchișan, Informator: Maria Buda, Ungureni, Țara Lăpușului, 63 de ani în anul 2013.

²¹ Vezi documentarul etnologic *Moșii de Florii, Moșii de Paști* din Ungureni – Țara Lăpușului, în care apar și copturile menționate, Realizator: Delia-Anamaria Răchișan, 2013; Vezi Delia-Anamaria Răchișan, *Formulele magice și antropologia vârstelor. Magia cuvântului în Maramureș*, București, Editura Academia Română, 2013, pp. 182-189.

²² Vezi documentarul etnologic *Tradiții pascale* din Maramureș, Realizator: Delia-Anamaria Răchișan, 2013; Vezi Delia-Anamaria Răchișan, *Formulele magice și antropologia vârstelor. Magia cuvântului în Maramureș*, ed. cit., pp. 191-192.

²³ Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Ed. Amarcord, 1994, p. 152.

astfel de copturi (foto 8). În trecut, în Maramureș, *pupăza* avea o altă formă în anumite sate: „i se lățea un capăt și i se încresta – aceasta reprezentând coada, iar celălalt era capul și i se încresta și lui creasta. În loc de cioc, *pupăza* avea înfiptă o sămânță mai mare de floarea soarelui, uneori se deschidea la copt; în loc de ochi – două boabe de neghină”²⁴.

Pupăza apare în diferite regiuni ale țării în momentele importante din viața omului – naștere, nuntă, înmormântare, sărbători etc.

Pupăza moașei este o coptură care redă un simbol antropomorf (de obicei are cap, ochi, mâini, picioare) sau un simbol avimorf (de obicei un „hulub”/porumbel). Coptura tradițională, denumită *pupăza moașei* este de fapt un colac ritual prin intermediul căruia părinții răscumpără nou-născutul adus de moașă din pre existență în lumea albă, adică în lumea cu dor. Această coptură era indispensabilă la petrecerea care se ținea după botez. Înfășată asemenea unui nou-născut, coptura era dată din mână în mână, iar participanții o cinsteau cu bani: „unele forme de colaci au marginile ridicate ca să nu cadă banii, se fac urări copilului, mamei, moașei, holdelor. Moașa îndeamnă mesenii: «Parale albe luați/În *pupăză* le împlântați/Și moașei i le dați!» Acolo unde era acest obicei, cumătrul înfingea moneda metalică în *pupăza moașei* și zicea: «De la noi hrană/De la Dumnezeu mană!»”²⁵ Coptura tradițională întrunea și o funcție de fertilitate, fecunditate. Nu întâmplător, mana era corelată cu rodnicia. Femeile sterpe sau cele care doreau copii recurgeau la anumite gesturi ritual-magico-simbolice: „mușcau cu dinții sau rupeau pe ascuns din *pupăza moașei*”²⁶.

Pupăza miresei este o coptură rotundă sau antropomorfă preparată de mama miresei. În anumite regiuni ale țării (Moldova, Muntenia, Dobrogea, Oltenia), coptura este ruptă de nașă deasupra capului miresei, de obicei, când are loc orația de colăcărie. În Transilvania, mireasa rupe coptura rituală. În anumite zone se mai numește *colacul miresei*, *păpușa miresei*, *norocul mirilor*. Coptura poate fi substituită chiar de o păpușă confecționată din cârpe. În Moldova și în Muntenia, acest element ritual poate să apară și în alte momente esențiale – logodnă, în dimineața nunții, când se spunea iertăciunea etc. Atât cununile împărătești, așezate pe capul miresei, mirelui la biserică, cât și colacul rupt de nașă sau de mireasă ne duc cu gândul la fertilitate, vizează „consacrarea tinerilor pentru actul nupțial de procreare”²⁷. Uneori, coptura este consumată sacramental de mire, de mireasă, de nuntași sau poate fi păstrată în lada de zestre a miresei. În anumite zone etnografice, *colacul miresei* se mai numește *pupăza miresei*, în alte zone etnografice, colacul rotund poate fi împodobit cu unul sau mai multe simboluri avimorfe. Pasărea ornată pe colac se numește *pupăza miresei*, o aluzie la Zeița pasăre, corelată, în acest context, cu viața. În trecut, în anumite zone etnografice, coptura tradițională era formată

²⁴ Ion Bogdan; Mihai Olos; Nicoară Timiș, *Calendarul Maramureșului*, Asociația Folcloriștilor și Etnografilor „Măiastra”, Asociația Tinerilor Artiști, Baia Mare, 1980, pp. 62–63; Vezi și alte detalii despre *pupăză* ca simbol avimorf la Delia-Anamaria Răchișan, *Mitologia românească și estetica artei tradiționale din Maramureș*, București, Editura Academiei Române, 2015, pp. 179-181.

²⁵ Ion Ghinoiu, *Dicționar. Mitologie română*, ed. cit., p. 232.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 90.

din doi colaci alipiți, trimitere la mire și la mireasă. Coptura tradițională în formă de „hulub”/porumbel simboliza dragostea, norocul, statornicia, neprihănirea.

Pupăza este și coptura tradițională, asociată cu moartea. Această pasăre, în acest ceremonial ritual, face referire tot la Zeița pasăre, conexată de data aceasta cu moartea, cu sufletul. Uneori, simbolul avimorf ia forma unui porumbel, simbol avimorf care inserează un cumul de semnificații – mesajer, duh sfânt, puritate spirituală etc. Această coptură o întâlnim la priveghi, praznic, pomeni, în cadrul Moșilor de peste an. În anumite zone etnografice, ortodocșii prepară coliva din grâu fiert în apă și îndulcit cu miere sau zahăr și ornat cu nuci pisate. Acest aliment ritual se împarte de pomană la înmormântări, parastase, în cadrul sărbătorilor de peste an când se comemorează moșii și strămoșii.

Așa cum s-a mai menționat, în anumite zone etnografice, *pupăza* este echivalentul colacului. *Colacul* apare în diverse contexte: *colacul moașei*, *colacul miresei*, *colacul la șapte ani/la patruzeci de zile* de la înmormântare, *colacii* din cadrul *Moșilor de peste an*, *colacul la priveghi*, *colacul în sâmbăta morților*, *colacul preotului*, *colacul nașilor*, *colacul la prinderea de fărtați/surate*, *colacul de Crăciun*, *colacul de Andrei*, *colacul feciorilor*, *colacul grâului*, *colăcelul*²⁸. În Țara Lăpușului întâlnim mai mulți colaci rituali, reminiscențe ale unui cult solar. Un rol aparte îl au *colacii fărtaților*: „au un orificiu mare în mijloc în care se introduce sticla [...]. Alături de pana bradului, frunza viței de vie, intervine optarul [...] era îndătinat să se aplice pe colacii de fărtație doar atâtea ornamente câți copii are fărtațul [...]. Era de neconceput *colacul de fărtație* fără o cunună vegetală [...]. Cunună se lega de bordura de sus a colacului cu *tort roșu* să nu se deoache fărtații”²⁹.

În termenii folcloristului Pamfil Bilțiu se respectau cu sfințenie secvențele specifice praxisului ritualic. De exemplu, *colacii ceremoniali* trebuiau preparați din primele spice de grâu secerate, din prima făină măcinată. Astfel, *colacul mare*, feliat, era oferit celor săraci, *prescura* se dădea la biserică, *colacul mic* se arunca în pod. Așa cum s-a mai menționat, *colacii rituali* erau prezenți în momentele tari din viața omului, aspect avizat și de folcloristul Pamfil Bițiu: în actele rituale ale botezului se dădeau colaci la nași și la moașă; în ceremonialul nunții nu lipsesc colacul miresei, colacul mirelui; în ceremonialul funerar, pe lângă colacul care se așeza în mâna defunctului, se prepara un colac mic care se arunca în pod. Colacii mari, cu gaură, se dădeau de pomană peste sicriu, alături de un ștergar și o ulcea cu apă. La pomeni se preparau pupi. De Moșii de Paști și Rusalii, pupii, colacii mici, aveau un orificiu în care se puneau un ou roșu. Pe gâtul sticlelor cu băutură se introduceau colaci, mai mari, cu orificiu³⁰. Aceste exemple potențează unitatea în diversitate, prezența copturilor tradiționale în toate regiunile României.

În ajun de *Sântandrei/Sfântul Andrei*, fata care vrea să își viseze ursitul apelează la praxisul ritualic – postește, prepară o *turtă*, denumită și *colac de Andrei*. Fata cu status premarital pregătește, pe vatră, din aluat, de făină albă de grâu, o *turtă sărată* pe care o mănâncă înainte de culcare. În Maramureș, fata cu status premarital mănâncă jumătate din

²⁸ *Ibidem*, pp. 88-90.

²⁹ Vezi și alte detalii la Pamfil Bilțiu, *Studii de etnologie românească*, vol 2, ed. cit., pp. 49-50.

³⁰ *Ibidem*, pp. 50-51.

turtă, cealaltă jumătate o pune sub pernă alături de un fir de busuioc și de nouă boabe de grâu: „de Andrelușă pun un fir de busuioc și nouă grăunțe de grâu sub pernă și-și visează ursitul”³¹. Feciorul din vis care îi astâmpără setea cu apă este ursitul ei, feciorul cu care se va mărita. Pentru a prepara *turta sărată* de Andrei, fata nemăritată are nevoie de următoarele ingrediente: apă neîncepută, făină albă de grâu, sare. Fata putea prepara *turta* în taină sau în văzul tuturor dacă se adunau mai multe fete. În Moldova, etapele ritualice se respectau cu sfințenie: „fetele mari, care se adună în casa uneia pentru facerea *turtei de Andrei*, aduc apa cu gura. Pentru *colacul de Andrei* aduc apă neîncepută. La *turtă* se pun, în aceeași măsură, apă, făină, sare, măsurându-le cu o coajă de nucă”³².

În Bucovina, Moldova, în noaptea de *Sântandrei*, fetele nemăritate se adună la o casă pentru a-și prepara *colacul*. De data aceasta, *colacul* are o funcție oraculară: „își preparau câte un colac, îl coceau și, după ce se răcea, semănau în mijlocul lui un cățel de usturoi. La plecare, fiecare participantă își ia *colacul* acasă pe care îl ține o săptămână la loc cald. Răsăritul usturoiului este interpretat ca răspuns favorabil, ca mesaj divin că fata va avea noroc în acel an la căsătorie”³³. De *Sântandrei*³⁴, pe tot cuprinsul țării, au loc diverse practici ritual-magico-simbolice, inclusiv prepararea *turtei*.

Copturile tradiționale sunt nelipsite în lumea satului românesc.

3. Concluzii

Lucrarea, apelând la analiza sincronică și la perspectiva interdisciplinară, relevă unitatea în diversitate, importanța unor copturi tradiționale românești, corelate cu momentele esențiale din viața omului (naștere, căsătorie, moarte), cu anumite sărbători de peste an – *Moșii de Măcinici*, *Moșii de Florii*, *Sfintele Paști*, *Sântandrei*, *Crăciun*. Denumirile regionale, semnificațiile, praxisul ritualic, ceremoniile rituale subliniază complexitatea copturilor tradiționale.

³¹ Culegător: Răchișan Delia-Anamaria, informatoare: Maria lui Vodă, 76 de ani, Breb, Țara Maramureșului, 2012.

³² Ion Ghinoiu, *Sărbători și obiceiuri românești*, București, Editura Elion, 2002, p. 377.

³³ Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 53.

³⁴ Vezi detalii despre sărbătoarea *Sântandrei* la Delia-Anamaria Răchișan, *Privire apolinică. Studii de literatură, etnologie și folclor. Perspective comparativ-analitice*, ediția a doua, revizuită și adăugită, Cluj-Napoca, Editura Mega; Editura Argonaut, 2017, pp. 188-203.

Anexa Foto – Delia-Anamaria Răchișan



Foto 1: *Măcinici*, http://stiri.tvr.ro/40-de-mucenici-sfintisori-si-pahare-cu-rachiu-semnificatii-traditii-si-retete_814865.html#view
Accesare site: 18. 10. 2019.



Foto 2: *Pască*, ornată cu sori, cruce, funie răsucită, Sârbi – Țara Maramureșului, Autor: Borodi Mărioara, 28 de ani în anul 2013.



Foto 3: *Pască*, ornată cu funie împletită, cruce, frunză de stejar, Autor: Cupșa Ileana, Coruia – Țara Chioarului, 65 de ani în anul 2014.



Foto 4: *Rața*, oferită ca dar ritualic de Crăciun, atât băieților, cât și fetelor, rude de gradul doi cu gazda, Tămaia – Țara Codrului, Autori: Ana Lădar, 81 de ani, Aurica Lădar, 49 de ani în anul 2014.



Foto 5: *Pupăza*, dăruită de Crăciun fetelor, rude de gradul întâi cu gazda, Tămaia – Țara Codrului, Autori: Ana Lădar, 81 de ani, Aurica Lădar, 49 de ani în anul 2014.



Foto 6: *Colăcel*, dar ritualic, primit de Crăciun de băieți, rude de gradul întâi cu gazda, Tămaia – Țara Codrului, Autori: Ana Lădar, 81 de ani, Aurica Lădar, 49 de ani în anul 2014.



Foto 7: *Cocuți* oferiți colindătorilor, fete și băieți, care nu aveau vreun grad de rudenie cu gazda, Tămaia – Țara Codrului, Autori: Ana Lădar, 81 de ani, Aurica Lădar, 49 de ani în anul 2014.



Foto 8: *Copturi tradiționale*, Tămaia – Țara Codrului, Autori: Ana Lădar, 81 de ani, Aurica Lădar, 49 de ani în anul 2014.



Foto 9: *Turta de Andrei*, https://www.romaniatv.net/media_73885_traditii-de-sfantul-andrei-spiritele-mortilor-ies-din-morminte-iar-strigoii-si-lupii-ataca-oamenii_55637.html, Accesare site: 31. 10. 2019.

Bibliografie:

- *** *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, București, Editura Univers Enciclopedic, Academia Română, 1998.
- Bilțiu, Pamfil; Șerba, Maria; Bilțiu, Maria**, *Folclor de pe Valea Cosăului*, vol. I, Baia Mare, Editura Eurotip, 2012.
- Bilțiu, Pamfil**, *Studii de etnologie românească*, vol 2, București, Ed. Saeculum I.O, 2004.
- Bogdan, Ion; Olos, Mihai; Timiș, Nicoară**, *Calendarul Maramureșului*, Asociația Folcloriștilor și Etnografilor „Măiastra”, Asociația Tinerilor Artiști, Baia Mare, 1980.
- Dogaru, Ortansa**, *Ornamentele și croiul costumului popular din județul Maramureș*, Baia Mare, Centrul de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de masă, 1984.
- Evseev, Ivan**, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Ed. Amarcord, 1994.
- Ghinoiu, Ion**, *Dicționar. Mitologie română*, București, Ed. Univers Enciclopedic Gold, 2013.
- Ghinoiu, Ion**, *Sărbători și obiceiuri românești*, București, Editura Elion, 2002.
- Ghinoiu, Ion**, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001.
- Lapteș, Marcel**, *Anotimpuri magico-religioase*, Deva, Editura Corvin, 2011.
- Niculița-Voronca, Elena**, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, vol. I, 1903.
- Pârvu, Constantin**, *Enciclopedia plantelor. Plante din flora României*, vol. II, București, Ed. Tehnică, 2002.
- Răchișan, Delia-Anamaria**, *Formulele magice și antropologia vârstelor. Magia cuvântului în Maramureș*, București, Editura Academiei Române, 2013.

Răchișan, Delia-Anamaria, *Mitologia românească și estetica artei tradiționale din Maramureș*, București, Ed. Academiei Române, 2015, pp. 157-174.

Răchișan, Delia-Anamaria, *Sacred Plants with a Taumaturgical Role*, in *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, 10/18, ISSN 2066-8880, 2018, pp. 26-29.

Răchișan, Delia-Anamaria, *Măcinicii (Folk Calendar) and The Martyrs/The Saints of Sebaste (Christian Calendar)*, in *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, 16/year 9/March 2017, pp. 29-34.

Răchișan, Delia-Anamaria, *Privire apolinică. Studii de literatură, etnologie și folclor. Perspective comparativ-analitice*, ediția a doua, revizuită și adăugită, Cluj-Napoca, Editura Mega; Editura Argonaut, 2017.

Marian, Simion Fl., *Sărbătorile la români*, vol. 2, București, Ed. „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2001.

Țoca, Ioan, *Sărbători religioase, datini și credințe populare. Interferențe spirituale, religioase și populare*, București, Editura Allfa, 2004.

Webografie:

http://stiri.tvr.ro/40-de-mucenici-sfintisori-si-pahare-cu-rachiu-semnificatii-traditii-si-retete_814865.html#view, Accesare site: 18. 10. 2019.

https://www.romaniatv.net/media_73885_traditii-de-sfantul-andrei-spiritele-mortilor-ies-din-morminte-iar-strigoii-si-lupii-ataca-oamenii_55637.html, Accesare site: 31. 10. 2019.

PAMFIL ȘI MARIA BILȚIU¹, ROMÂNIA

Cuvinte cheie: colindă, variantă, rit, temă, semnificație, arat, semănat, jertfă.

Motive străvechi în colindele maramureșene și românești

Rezumat

Studiul nostru este axat pe analiza morfologică a unor tipuri și motive de colinde vechi, puțin studiate în cercetările de specialitate, selectate din repertoriul de colinde maramureșene și românești. Am pus accent pe tipurile de colinde agrare care reprezintă poezia primilor agricultori, mai ales cele care narează succesiv operațiile agrare până la obținerea pâinii sacre. În această grupă am analizat motivul „Pomului încărcat de rod”, în care descifrăm reminiscențe din religia strămoșilor.

Motivul „Scalda lui Moș Crăciun” l-am analizat datorită substratului mitico-magic, având ca miez îmbătrânirea și renovarea timpului.

Apoi am analizat colindul cu tema „Șarpele antropofag” care are la bază încredințarea copilului de către mamă șarpelui protector, încă din leagăn.

Alături de alte variante vechi, precum „Întoarcerea vulturilor frumoși”, având la bază funcția de inițiere, am pus accent pe „Sacrificiul zidirii”, în care nu ne-am situat pe ipoteza lui Mircea Eliade, care arată că la baza ritului stă sacrificiul uman care are rolul de a însufleți zidirea pentru ca ea să dăinuie. Din analiza morfologică a variantelor am argumentat că la baza sacrificiului stă un rit de fertilitate, așa cum ne sugerează o variantă din Bistrița: „Și-o zidit-o până-n țâță / Și-o crescut verde holdiță.” Iată versuri care ne-au convins că este un rit de fertilitate la baza jertfei zidirii.

¹ Baia Mare.

Keywords: carol, version, rite, theme, significance, ploughing, seeding, sacrifice.

Great Old Motifs of the Maramureș and Romanian Carols

Summary

Our study focuses on the morphological analysis of some types and motifs of old carols, little-studied in specialized researches, selected from the repertoire of Romanian and Maramureș region carols. We will focus on the types of agrarian carols that represent the poetry of the first farmers, especially those that successively narrate the agrarian processes of obtaining the sacred bread. In this group of carols, we analyze the motif of „The tree loaded with fruit”, where we attempt to decipher reminiscences of the religion of the ancestors.

The motif „The bathing of Santa Claus” is analyzed due to its mythical-magical substrate, having at its core the aging and the renewal of time.

Afterward, we analyzed the carol with the theme „Anthropophagous snake” which has at its base the entrusting of the child by the mother to the protective snake, since the cradle.

Alongside other old versions, such as „The return of the beautiful eagle”, based on the initiation ritual, we emphasize the „Construction sacrifice”, where we didn't situate on Mircea Eliade's hypothesis, who claims that at the base of this rite stands the human sacrifice which has the role of ensouling the building so that it can last for a long time. From the morphological analysis of the variants, we consider that at the base of the sacrifice lies a fertility rite, as suggested by an adaptation from Bistrița: „And they built her up to the breasts / And she grew as green as a field.” So, it is remarkable that these verses assure us that at the base of the construction sacrifice lays a fertility ritual.

Motive străvechi în colindele maramureșene și românești

Colinda este marea carte a istoriei devenirii noastre, făurită de popor. Colindele sunt adevărate compendii de viață și de înțelepciune. Ele cuprind o veche istorie de spirit, care reflectă din plin concepțiile omului din popor despre lume și viață. Colindele ne dezvăluie un univers de gândire arhaică, dominat de mituri și superstiții, născocite de omul din popor, în trecerea lui prin vreme.

Variantele din grupa „**Merele căpătate de la soare**”, considerate de Monica Brătulescu cosmogonice, aparțin bogatei grupe a colindelor agrare, care cuprind elemente de cult solar și lunar, făcând parte din așa-numita religie astrală sau cosmogonie populară.

Motivul esențial al acestor variante de colind, din această categorie tipologică, este „**Mărul încărcat de rod**”, care exprimă abundența acestui fruct. „Vântu-și trăgâna, / Poamele-și pica. / Boieri le-aduna, / Pân mânuri, pân sânuri, / Pân mâneci de siruri.” (Bilțiu, Pop, 1996: 88).

Întrebarea care se ridică pentru cercetător este cum se explică impresionanta bogăție de variante de colinzi aparținând acestei grupe și cum se explică răspândirea lor într-un areal geografic atât de întins? Într-o anumită fază a alimentației, arăta Traian Herseni, mărul sălbatic sau domestic a trebuit să joace un rol important. Fructele acestuia, acrișoare (alături de afine, mure, zmeură), sunt o adevărată binefacere pentru alimentația tradițională. Faptul că merele nu se strică iarna a condus, ca și-n cazul bradului verde, la ideea nemuririi, alături de alte simboluri similare. (Herseni, 1977: 197).

Am putea accepta această ipoteză, dar simbolică mărului este mai bogată, variantele din această grupă relevându-ne funcția mărului de simbol erotic. „Gazda le culeasă / Și le și trimeasă, / La poduț de rai, / La fete de crai.” (Bilțiu, Pop, 1996: 90).

Motivul dobândirii merelor de la soare este de o vechime considerabilă și ne trimite la vechi elemente de religie a strămoșilor. „Luna-n drum le-o stat, / Frumos i-o-ntrebat: / - Cine vi le-o dat? / - Noi le-am căpătat, / De la sfântul soare, / Cu rugare mare, / În coate și-n jerunche, / Pă cel vârv de munte.” (Bilțiu, Pop, 1996: 91). Istoricii fac referiri asupra formelor de religie ale dacilor care constau din slujbe, ceremonii și incantațiuni, pe care le oficiau, de obicei, pe munți înalți, pentru a fi mai aproape de soare. (Giurescu, Giurescu, 1974: 70).

Cu variantele de colind brodate în jurul lui Moș Crăciun, reprezentare mitologică arhetipală, ne situăm în primele straturi de vechime. În variantele din zona Codrului și Țara Lăpușului imaginea acestei ființe mitologice este cea de moș bun, donator mitic, simbol al iernii, frigului și gerului. În poezia acestor variante este imaginat călare pe cal, „Cu opincile-nghetate, / Cu mustețile burate, / Cu căluț, tăt jucân, / Cu barba, tăt scuturân”, adică este aducătorul iernii. Spre deosebire de darurile donate, de mai recentul Moș Crăciun turistic, care împarte dulciuri, fructe, jucării, în variantele din aceste zone etnografice,

donatorul mitic aduce alimente fundamentale, indispensabile hranei copiilor. Moșul poartă „On tocuț de lapte-n sân, / Ouță-n coșărguță, / Să le deie la fătuță, / La care îs mai micuță.” (Bilțiu, Pop, 1996: 78). Trebuie să subliniem că oul este simbol arhetipal, al începutului tuturor lucrurilor, al originii, al regenerării și permanenței vieții. (Evseev, 1998: 336). Laptele este alimentul primordial, simbol al fecundității și regenerării. Este și o băutură a imortalității. (Evseev, 1998: 218).

În variantele de colindă din Țara Bârsei, ca donator mitic, Moș Crăciun dăruiește copiilor daruri tradiționale rituale, care se împart și colindătorilor în cadrul obiceiului colindatului: „Bună dimineața lui Moș Crăciun! / Moș Crăciun cel bătrân / Bagă la copii, în sân, / Mere, pere, nuci, covrigi / Și câte un bănuț de cinci.” (Puchianu-Moșoiu, 1998: 14).

În unele variante, Moș Crăciun marchează începutul și caracterul de petrecere al sărbătorii: „Când îi coale, pă-nsărat, / Moș Crăciun să bagă-n sat. / La tăta casa-i lumină, / Pă cuptor îi oala plină, / De cârnaț și de slănină.” (Bilțiu, Pop, 1996: 79). Aluzia la mesele copioase ale sărbătorii, cu funcție de ofrandă rituală, adusă unor divinități, în scopul optimizării anului care vine, ne este sugerată cu limpezime.

În variantele de colindă, din Țara Bârsei sau alte zone ale țării, care cuprind motivul „**Masa sfinților**”, Moș Crăciun șade la masă cu Moș Ajun, cu Dumnezeu, Sfântul Vasile, Sfântul Ioan și Maica Sfântă, în casa lui Moș Ajun, tatăl acestei ființe mitologice. Suntem în posesia aceleiași aluzii la mesele copioase, caracteristice sărbătorilor din ciclul celor douăsprezece zile, atât cu funcția de ofrandă rituală adusă unor divinități, în scopul optimizării perfecționării începutului noului an. „În casa lui Moș Ajun, / Șade fiul lui, Crăciun, / Lângă el Sfântul Vasile, / La un cap de An Nou vine. / Mai colea, Sfântul Ioan, / Strângea masa, și-o ștergea, / Maica Sfântă îi privea, / Pentru lume se ruga, / Cu toți sfinții la un loc, / De belșug și de noroc. / De Crăciun, Fiu a venit, / Sărbătorile-a-nceput. / Sfântul Ion le sfârșește, / Cu veselii și ospete.” (Puchianu- Moșoiu, 1998: 93). Ca urmare a procesului de încreștinare sărbătorile ciclului, cu petrecerile caracteristice, debutează cu Crăciunul care este marcat de venirea Fiului Sfânt, care îl substituie pe Moș Crăciun, iar încheierea acestora este marcată de Sfântul Ioan, serbat a doua zi de Bobotează.

Printre colindele cele mai vechi care ni s-au transmis sunt și variantele brodate în jurul acestui strămoș totemic, cel mai vechi simbol legat de sărbătoarea Crăciunului, care cuprind motivul **scalda lui Moș Crăciun**: „A cui sunt aceste curți, / Așa-nalte, stoborate, / Cu stoboruri pe departe? / Dar departe de stobor, / Îs nouă meri, nouă vârveri, / Dar în vârful merilor, / Ardu-și nouă lumânări, / Pică-și nouă picături, / S-a pornit pârau de vin / Și unul de apă rece, / Să-l scăldăm Pe Moș Crăciun, / Moș Crăciun cel mai Bătrân, / Să-l scăldăm, să-l îmbăiem, / Cu veștmânt să-l priminim. / Cu fașă dalbă de mătăasă, / Cu scutic de ușunic, / Lungu-i, lung, / Până-n pământ, / Cu chitia de bumbac, / Să-i țină moale la cap.” (Pamfile, 1997: 302).

Substratul mitologic al colindei este pronunțat. Versurile precum „Moș Crăciun cel mai bătrân” ne sugerează că această ființă mitologică arhetipală simbolizează îmbătrânirea timpului, la fine de an, care moare o dată cu anul vechi, ca să renască apoi la venirea anului

nou. Drept urmare, scalda în care este îmbăiat Moș Crăciun devenit, acum, copil „mititel și-nfășătel simbolizează renovarea timpului, la început de nou an. Trebuie să subliniem că sunt frecvente în Moldova piesele de teatru popular în care se înfruntă anul vechi, în chipul unui personaj mascat în ”moș bătrân”, și anul nou, reprezentat de un flăcău tânăr sau chiar de un copil.

Motivul scaldei lui Moș Crăciun a circulat, odinioară, destul de intens în Moldova. Într-o variantă din comuna Năruja, din Vrancea, alături de Moș Crăciun, se îmbăiază, concomitent, Moș Ajun: „La vârful a nouă meri, / *Hai, lerunda, lerului Domnului*, / Îmi ard nouă lumânări, / Sus îmi arde, jos îmi pică, / Picătura ce-a picat, / Trei pâraie a format, / Un' se scaldă Moș Ajun și Moș Crăciun. / S-au scăldat, s-au îmbăiat, / Veștmânt nou au îmbrăcat.” (Chirilă, 2005: 209).

Primenirea celor doi moși arhetipali (Moș Ajun, în mitologia populară, fiind tratat ca frate al lui Moș Crăciun sau vecin de-al său) cu veșminte noi și scumpe simbolizează, ca și scalda, renovarea timpului și renașterea individului o dată cu el. Opoziția dintre anul vechi, reprezentat prin Moș Crăciun, și Anul Nou ne este marcată și de unele obiceiuri care coboară din timpuri străvechi. Cum Moș Crăciun simboliza timpul îmbătrânit, observa Maria Bocșe, el trebuia să intre în veșnicie, lăsând loc noului an mai bun, mai spornic, mai plin de daruri pentru oameni. Pentru argumentare citează un obicei, cercetat de Virgil Medan, denumit „**Comandarea Crăciunului**”, care se practica în satul Nireș, din ținutul Clujului, în noaptea de 28-29 decembrie. „Ceata de feciori, care umblau cu colindul, imită o înmormântare simbolică a Crăciunului, a timpului și a divinității autohtone, celebrate în spațiul carpatic, Moș Crăciun. Unul din cetași, înveșmântat cu straie albe și cojoc, era așezat pe o scară de lemn sau pe o leasă de car și era dus la râu, „pe ultimul drum”, însoțit de alaiul tinerilor din sat, fete și feciori, care jeleau și se cântau morțește. În afara acestui actant, care îl reprezenta pe Moș Crăciun, un alt fecior slujea ca un popă, iar un al treilea era cantorul care dădea răspunsurile la ectenii, în cadrul unei slujbe funebre simulate. Lăutarii care îi însoțeau trăgeau pe strune cu jale, ca la înmormântările adevărate ale junilor nelumiți. La fel ca în ritualul funerar real, în fruntea cortegiului era dus bradul sau „sulița”, cum i se mai spunea însemnului de mormânt precreștin, substituit al celui plecat nelumit. Lipsa crucii mortului este un aspect semnificativ, care demonstrează vechimea precreștină a obiceiului. Însă și mai elocvent în acest sens, descifrând rosturile ritualului, era textul bocetului incantat de tinerii din alaiul funerar: Măi, Crăciune, măi, bătrâne, / Astăzi te-ngropăm pe tine. / Haideți toți, cu mic cu mare, / Să ducem Crăciunu-n vale / Și să-l băgăm în produc, / Pă el să punem butuc. / O, Crăciune, o, bătrâne! / Du-te, de la noi, cu bine. / Meri, pe apa sâmbetei / Și la noi nu mai veni, / C-a veni altu Crăciun / Și-a fi ca tine mai bun”.

La produc își luau toți iertăciune de la cel care dispărea, apoi îl aruncau în undă sau pe podul de gheață pentru a pleca pe apa sâmbetei, în lumea Blajinilor, a moșilor și a strămoșilor. După o scurtă adăstare, când feciorii „slujeau și închinău din ulcioarele cu țuică, feciorul, care simboliza Crăciunul, se ridica renăscut și reîntinerit spre bucuria întregii asistențe, apoi plecau, în alai vesel, cântând și jucând, spre „casa de joc”, unde organizau festinul comun, „comandarea”, adică „pomana mortului” și ofranda Anului Nou. (Bocșe,

2007: 207-208)

În variantele de colindă, aparținând unui strat deja încreștinat, Moș Crăciun este tratat ca stăpân al staulului unde s-a născut Hristos. Căutând sălaş pentru a-l naște pe Iisus, Maica Sfântă ajunge la curțile lui Moș Crăciun, căruia îi cere sălășluire și pe care n-o primește, ci este trimisă la grajdul boilor. „Și la Moș Crăciun intrară / Și din gură cuvântară: / -Bună seara, Moș Crăciun, / C-am nimerit la om bun. / Să ne dai sălășluire, / Să naștem o mântuire. / Moș Crăciun atunci grăiră: / -Du-te-n grajdul boilor / Și în ieslea vitelor, / C-acolo vei putea naște, / În liniște și-n pace.” (Puchianu-Moșoiu, 1998: 54). Pruncul divin este dăruit cu daruri scumpe, de către păstori, între care și cel mai bun miel din turmă.

Sunt numeroase legendele natalității în care Moș Crăciun, după ce o primește în ieslea boilor pe Maica Sfântă, se duce de acasă, vreme în care Crăciuneasa, făcându-i-se milă, o moșește pe Fecioara Maria. La întoarcere, văzând-o cu mâinile pline de sânge, i le taie pe un butuc, dar Maica Domnului i le pune la loc, în unele variante, din aur. Văzând această minune, Crăciun își cere iertare și devine primul creștin. (Fochi, 1976: 204-209). Variantele de colindă care narează principalele munci agrare, **aratul și semănatul**, sunt printre cele mai vechi. Apare în aceste variante magia imitativă, care are la bază aceeași credință veche, potrivit căreia pentru a se îndeplini un deziderat, în realitate, trebuie performat mai întâi în plan magic. Se performează astfel abundența în cereale. „Iacă, grâu-i până-n brâu / Și ovese-s până-n mese / Și săcară-i până-n scară.” Obținerea grâului și a pâinii sacre este tratată ca o finalizare a muncilor agrare, care se desfășoară în succesiune. În unele variante ni se sugerează că, odinioară, scosul plugului asocia cultul solar. „Când soarele răsărè, / Ion boii-n jug prindè / Și la plug arăduiè. / -Stați, voi boi, p-acest pământ! / Până plugu l-oi desface / Și-om ara cât om ara, / Tot mai mult om sămăna. / Când a fi pă la gustare, / Ne-or trimete de mâncare / Și-om scrie o cărticică, / Colo-n deal, la fogădău, / La domnu' solgăbirău / De-acolo trimete-ne-a / Pită albă ca spumă, / Grâu roșu ca vioară.” (Bilțiu, Pop, 1996: 103).

În variantele din Țara Bârsei, gospodarul este trezit din somn și îndemnat să are cu plugul, urându-i-se rod bogat. „Scoală-te, cinstite gazdă, / Și cu plugul trage brazdă, / Ară coasta și colnicul, / Ca să crească mare spicul, / Să crească mare, bogat, / Că de mult am așteptat, / Să mâncăm pâine crescută, / Gazda să ne fie avută.” (Puchianu-Moșoiu, 1998: 190). Rezultă că și în această variantă finalitatea muncilor agrare este obținerea pâinii sacre de calitate, care a îndeplinit un rol fundamental în alimentația tradițională.

Varianta este ilustrativă și pentru modul în care, prin formulele de urare, este performat rodul în grâne și avuția gospodarului. Trebuie să subliniem că omul din popor credea că, pentru a se împlini, în realitate, un deziderat din grupa celor mai importante, trebuie să se performeze mai întâi în plan magic.

Colindele descriptive, observa Pavel Ruxăndoiu, cuprinzând o descriere sumară a principalelor etape ciclice, constituie expresia bucuriei nețârmurite a omului care trăiește liniștit, datorită propriei munci și reprezintă o poezie agrară antică ce nu s-a născut din nimic, ci ea continuă tradițiile străvechi ale creației primilor agricultori. (Ruxăndoiu, 1963: 119).

Balada-colind, cu tema **șarpelui antropofag**, care narează devorarea unui voinic, este de asemenea foarte veche. Referitor la semnificația motivului devorării voinicului de către reptilă, s-au emis și păreri eronate, comise din cauza omiterii decodificării simbolului. În afara faptului că, la mai multe popoare, șarpele reprezintă fertilitatea feminină, fiind stăpân peste femei, la anumite populații, șerpii păzesc spiritele copiilor, pe care îi dăruiesc oamenilor pe măsură ce aceștia au nevoie de ei. (Chevalier, Gheerbrant, 1993: 308). Pornind de la aceste semnificații, ni se limpezește ideea încredințării nou-născutului șarpelui protector, izvorâtă din teama de a nu-l pierde.

Variantele maramureșene cuprind un motiv care ne sugerează, cu limpezime, încredințarea de către mamă a nou-născutului șarpelui ocrotitor. Oprindu-se, din drum, pentru a zădărnici devorarea voinicului de către șarpele antropofag, drumarii sunt avertizați de acesta: „-Mereț’ voi în drumu vost, / Nu ne-aveț’ voi baiu’ nost. / Nouă mă-sa ni l-o dat, / Înt-o zî de sărbătoare, / Când o fo’ zua mai mare.” (Bîlțiu, Pop, 1996: 297).

Interpretarea blestemului s-a făcut de către unii cercetători, de asemenea, eronat din cauza omiterii decodificării simbolului. Blestemul este un act de magie, bazat pe credința în puterea cuvântului de a institui, de a modifica o stare de existență. În tradiția românească, blestemul rostit de mamă și împlinirea acestuia este un motiv frecvent în basme, legende și balade. (Evseev, 1998: 51). În colindele din această grupă, mama apelează la blestem ca formă de magie, denumită și rit vorbit, pentru ca încredințarea copilului reptilei protectoare să se producă. Versurile sunt, pe această linie, sugestive: „Sugă șerfi carnea ta, / Cum mi-ai supt tu inima, / Sugă șerfi trupu’ tău, / Cum mi-ai supt tu pieptu’ meu.” (Bîlțiu, Pop, 1996: 296).

Dumitru Caracostea, în cercetările sale, optează și el în favoarea acestei idei. Analizând motivul blestemului, arată că acesta a avut inițial o dublă funcție magică. El ne trimite la vechi forme totemice, apoi la încredințarea copilului de către mamă șarpelui ocrotitor. „Sunt frecvente, în folclorul nostru, basmele și baladele, în care mama își blestema copilul în leagăn să-l mănânce șarpele.” (Caracostea, Bîrlea, 1971: 113).

Acelorași straturi de mare vechime aparține și colindul pe tema „**Sacrificiului zidirii**”, odinioară, de largă răspândire în Țara Lăpușului, avându-l ca erou central pe mai marele peste meșterii zidari, Siminic, substituit al Meșterului Manole. Variantele din Țara Lăpușului au fost încadrate, de cercetările de specialitate, la tipul Someș-Bistrița, de largă răspândire în Transilvania.

Majoritatea cercetătorilor au interpretat sacrificiul zidirii ca rit de construcție, având ca funcție asigurarea trăinicieii edificiului, în acord, cu opinia lui Mircea Eliade, care arată că ritualul de construcție este o consecință a unui rit cosmogonic și a unei întregi metafizici arhaice, care afirmă că nimic nu poate dura dacă nu are suflet sau nu este însuflețit. (Eliade, 1992: 65).

Analiza motivului zidirii soției lui Siminic, în zidul construcției, ne dezvăluie o cu totul altă semnificație, care nu a fost enunțată de către cercetările de specialitate. Trebuie să subliniem că fiecărei faze a zidirii soției meșterului îi corespunde câte o etapă de metamorfozare a ființei zidite în elemente vegetale, ceea ce ne pune în evidență că, la baza

ritualului, stă un rit de fertilitate: „Ziduită până-n brâu, / Și-o ieșit on fir de grâu. / Ziduită până-n barbă / Și-o ieșit on fir de iarbă.” (Antologie de folclor, 1980: 116). Faptul că avem de-a face, în ritualul zidirii unei ființe umane în peretele unei construcții, cu un rit de fertilitate, ne este și mai bine argumentat de variantele bistrițene, în care, din femeia zidită, crește o holdă verde. „Și-o zidit-o până-n țată / Și-o crescut verde holdiță.” (Taloș, 1962: 188).

Pentru a argumenta mai bine această părere este important să cităm opinia lui Traian Herseni, potrivit căreia morții erau considerați sămânță. „S-a păstrat, în credințele religioase antice, ideea străveche de origine preistorică că oamenii nu mureau decât ca să renască, iar morții se întorc în pământul matern unde rodesc, din nou, ca orice sămânță și revin în forme tinere la viață.

Morții, considerați ca sămânță aflată în germinație, chiar în trupul unei divinități a pământului, cum era orice zeiță-mamă telurică, erau socotiți ei înșiși cu puteri nutritoare, germinatoare și crescătoare.” (Herseni, 1966: 327).

Un exeget de seamă al acestui mit românesc, Ion Taloș, socotește episodul de neînțeles, tocmai datorită prezenței acestor elemente vegetale, care indică o simetrie perfectă om-natură. (Taloș, 1962: 187).

În zona Chioar au circulat, odinioară, variantele de colindă cu motivul **întoarcerea vulturilor frumoși**. „Întorcu-să, întorcu, Doamne, / Doi vulturi frumoși, / Dar penele lor, cele mai mărele, / Mândre-ntr-aurele. / Cele mânânteale, / Mândre-ntr-argintale. / -Da’ voi, vulturi frumoși, / Unde v-ați iernatu? / -În câmp la Țiligrad, / Sub tufă de fag. / -Da’ voi, doi vulturi, / Unde v-ați vărat? / În câmp de Rusalim, / Sub tufă de spini.” (Fericea, 1970). Colindele având ca miez întoarcerea acestei păsări care, credem, se referă la o specie migratoare, sunt mai răspândite în folclorul nostru și ele circulă prin felurite motive. O variantă culeasă de preotul Grigoriu Crăciunaș în satul Ciubanca, din apropierea Clujului, la 1880, este axată pe motivul întoarcerii vulturului sur, nu pe a perechii de vulturi. Varianta este încreștinată. „De zboară, de zboară, Doamne, / *Dai corindem, Doamne*, / De zboară în zori, / Cam pe lângă nori, / Un vultur cam sur, / Pân cetatea verde. / Nime’ nu și-l vede, / Numa’ ce-l văzură, / Crăciun cel bătrân / Și de l-a-ntrebat: / -Unde te-ai iernat, vulture? / -La vaduri, călduri. / Și de l-o-ntrebat: / -Unde te-ai vărat, vulture? / -La fântâne răci, / Cu fete de greci. / -Ce duci în unghii, vulture? / -Păhar de d-aur. / -Da-n pahar ce duci? / -Mir să miruiesc, / Vreau să dubândesc. / Și de l-o-ntrebat: / -Ce duci în aripi? / -Valuri de joljuri. / Am să le dau daruri.” (Bocșe, Mihaiu, 2005: 117).

În ceea ce privește semnificația acestei variante, Maria Bocșe observa că vulturul este o ipostază metaforică a junelui ce reprezintă Anul Nou, care aduce mirul, adică binecuvântarea unui nou început, iar „joljurile” sunt „punțile albe” ale trecerii existențiale, rituale, de la naștere la nuntă și la moarte, în eterna perindare a generațiilor, vegheată de veșnicia Crăciunului. (Bocșe, 2007: 210). Considerațiile acestei prestigioase cercetătoare sunt judicioase. Trebuie să subliniem că funcția de bază a acestor variante de colindă este cea de inițiere, caracteristică pentru obiceiul colindatului. Ne-o sugerează clar versurile: „-Unde te-ai vărat, vulture? / -La fântâne reci, / Cu fete de greci.” În varianta noastră, cei doi

vulturi frumoși sunt o redare alegorică a perechii de însurăței.

Funcția de inițiere a perechii de vulturi ne-o sugerează variantele care circulă frecvent în Oltenia, axate pe motivul bătaia vulturilor, al căror final ne etalează căsătoria: „Și noi ne-am văzut / Și ne-am cunoscut / Tot doi vulturi suri, / De coade-nodați, / De guri încheștați / Și ei se certau / Tot pe-o cununică / Și p-un fulg de d-aur, / Peste munți mergeau. / Fulgu-om însura, / Cununa-om-mărita-o.” (Flori dalbe de măr, 1987: 24). Sunt numeroase variantele cu acest motiv, în care finalul semnifică un rit de trecere, specific sărbătorilor din ciclul celor douăsprezece zile. „Dar pe ce se mănă? / Pe-o cunună sfântă. / Dar pe ce să bat? / Tot pe-on fulg de aur. / Noi să ne-afirmăm, / Fulgul să i-l dăm, / Fulgul la băieți, / Cununa la fete.” (Mohanu, 1975: 149).

Sunt prezente în astfel de variante două elemente emblematice ale căsătoriei: cununa și inelul care, probabil, odinioară se confecționa din fulgi de aur, adică resturile rezultate de la turnarea metalului prețios. Prin astfel de elemente emblematice, care abundă în colindele la fată de măritat și fecior de însurat, se performau în plan magic căsătoriile ce urmau să se întâmple în câșlegi în acord cu credința populară potrivit căreia, pentru a se realiza un deziderat, trebuia performat, mai întâi, în plan magic.

Dacă acceptăm părerea Mariei Bocșe, potrivit căreia vulturul ar reprezenta Anul Nou, în varianta de la Ciubanca înregistrăm o opoziție între anul vechi, redat alegoric prin Moș Crăciun cel bătrân, sugerând îmbătrânirea timpului și Anul Nou.

Cutul păsărilor este generalizat în folclorul nostru datorită legăturii omului din popor cu mediul înconjurător. Le întâlnim în basme, ca adjuvanți ai eroilor, în legende, în credințe și superstiții. O serie de specii de păsări circulă frecvent în lirica populară, mai ales cucul, mesager erotic și simbol al singurătății, în colinde întâlnim frecvent turtureaua, simbol al femeii bătrâne rămasă singură. Frecvent întâlnim porumbelul și stolul de porumbei prin care ni se redau, alegoric, pețitorii colindători, care se opresc la casa fetei, prin care ni se sugerează funcția de inițiere a colindatului. „Molinu’ să clătinară, / Tri porumbi din el zburară, / Jos, la țară, să lăsară, / La fântâna gălbenioară, / Zugrăvită-i cu inele, / Cu inele mânânteale, / De la fete feciorele, / Să să mărite cu ele.” (Bilțiu, Pop, 1996: 161).

Din categoria colindelor religioase, varianta axată pe motivul **„Cusutul praporelui de mătase”**, de către o familie, reprezintă un unicat, care este evidențiat și de vechimea ei considerabilă. Redăm textul variantei, așa cum a fost ea înregistrată la Călinești-Maramureș: „Rujmalin, cu cranga verde, / Da-n jujica cine șăde? / Șăde-o doamnă c-on domn mare, / Mândru lucru ce-l lucrare. / Coasă-on prapor de mătasă, / Pă pânză din tiară scoasă. / Tăt îl coasă și-l descoasă, / De tri săptămâni încoace. / Pî la poale-l poleiește, / La mijloc îl zugrăzește. / -Hei, tu Sică, doamnă mândră, / Ori mi-l vinde, ori mi-l știmbă, / C-amu-i, minten, primăvară, / Tu tăt coși și descoși iară. / -Hei, tu domnu’, domnu’ meu, / Nici îl vându, nici îl știmbu, / C-aiesta nu-i prăporelu’, / C-aiesta îi voinicelu’, / Care poartă praporele, / La tăte besericile.” (Bilțiu, Șerba, Bilțiu, 2012: 77).

Colindul are ca miez sacrificiul, investit în creație, migala care îl caracteriza pe creator și pe care o investea în confecționarea obiectului de podoabă. Prin praporele, cusut migălos cu mătase, într-o perioadă lungă de timp, ne este redat alegoric voinicul însurățel

pe care praporele îl substituie și care ne amintește de motivul fetei de măritat, aflată în chilie, care coase și „chindisește” „Chischineie (basmale) mari domnești / Și prapori împărătești.” (Bilțiu, Pop, 1996: 186).

Încercarea soțului de a o determina pe soție să schimbe sau să vândă praporele ne amintește de motivul „**Paharul ritual**” din colindele vechi. „Tot stam, domn bun, să te-ntreb / Și acum întreba-te-aș: / Nu-mi vinz' mie acest pahar? / Acest pahar galbăn de aur, / Să mi-l vinz' sau să mi-l schimbi. / -Nici nu-l vând, nici nu ți-l schimb.” (Mohanu, 1975: 43). Rezultă că odinioară se practica trocul, inclusiv cu obiectele de podoabă și vasele de ceremonial. Este evidentă funcția de inițiere a variantei, axată pe motivul cusutului praporelui, în acord cu funcția de rit de trecere a obiceiului colindatului, colportorii lui având legătură cu norocul în căsătorie.



Peisaj de iarnă; foto: Florin POP

Bibliografie

- CHIȘ ȘTER, Ion:** 1980 *Antologie de folclor din Județul Maramureș*, Vol I Poezia, Baia Mare.
- BILȚIU, Pamfil, ȘERBA, Maria, BILȚIU, Maria:** 2012 *Folclor de pe Valea Cosăului*, volumul I, Baia Mare, Editura Eurotip.
- BILȚIU, Pamfil, POP, Gheorghe Gh.:** 1996 *Sculați, sculați, boieri mari!*, Colinde din Județul Maramureș, Cluj – Napoca, Editura Dacia.
- BOCȘE, Maria:** 2007 *Obiceiuri tradiționale românești din Transilvania. Sărbători, credințe, rituri, mituri*, volumul III, Cluj – Napoca, Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale.
- BOCȘE, Maria, MIHAIU, Ligia:** 2005 *Colinde străvechi de pe Valea Someșului*, Cluj – Napoca, Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale.
- CARACOSTEA, Dumitru, BÎRLEA, Ovidiu:** 1971 *Problemele tipologiei folcloristice*, București, Editura Minerva.
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain:** 1993 *Dicționar de simboluri*, Vol. I-III, București, Editura Artemis.
- CHIRILĂ, Titel-Toader:** 2005 *Năruja – Inima Vrancei*, Focșani, Editura Terra.
- ELIADE, Mircea:** 1992 *Meșterul Manole, Studii de etnologie și mitologie*, Iași, Ed. Junimea.
- EVSEEV, Ivan:** 1998 *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord.
- ISPAS, Sabina:** 1987 *Flori dalbe de măr. Din poezia obiceiurilor de iarnă*, București, Editura Academiei R. S. R.
- FOCHI, Adrian:** 1976 *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, București, Editura Minerva.

GIURESCU, Constantin C., GIURESCU, Dinu C.: 1974 *Istoria românilor*, volumul I, București, Editura Științifică.

HERSENI, Traian: 1977 *Forme străvechi de cultură populară românească*, Cluj Napoca, Editura Dacia.

MOHANU, Constantin: 1975 *Fântâna dorului. Poezii populare din Țara Loviștei*. București, Editura Minerva.

PAMFILE, Tudor: 1997 *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, București, Editura Saeculum

I.O.; PUCHIANU-MOȘOIU, Nicolae Gh.: 1998 *Colinde din Țara Bârsei*, Sibiu.

RUXĂNDIOIU, Pavel: 1963 *Forme descriptive ale poeziei agrare*, în: *Analele Universității București, Seria Științe sociale*, XII, Nr. 28.

TALOȘ, Ion: 1962 *Meșterul Manole și variantele transilvănene*, *Revista de folclor*, Nr. 1-2, București.

GEORGE ACHIM¹, ROMÂNIA

Cuvinte cheie: pseudo-tradiție, antitradiție, mutație antropologică, ruptură, catehism tradițional folcloric, inovație, kitsch.

Anarhia formelor. Pseudotradiție și alterare în satul românesc contemporan

Zona Oașului – studiu de caz

Rezumat

Spațiul românesc de viață prezintă diferențe contrastive pregnant între imaginea arhitectonică ori socio-antropologică a unui sat de acum 5-6 decenii și cea din zilele noastre. A vorbi despre tradiție înseamnă a ne referi inevitabil la factorul timp și la mutațiile existențiale pe care acesta le implică. Pe parcursul a doar câteva decenii s-au produs modificări esențiale de paradigmă a locuirii, spectaculoase prin violența rupturii și invazia agresivă și adesea anarhică a formelor modernității. În același timp, un întreg catehism tradițional folcloric ori cutumiar, caracterizat prin oralitate și spontaneitate este supus degradării, abia recognoscibil sub morfologia volatilă a unei pseudo-tradiții care mai degrabă alterează decât conservă.

¹ Universitatea Tehnică Cluj-Napoca, Centrul Universitar Nord Baia Mare.

Keywords: pseudo-tradition, anti-tradition, anthropology, rupture, traditional catechism, innovation, kitsch.

The Anarchi of Formes Pseudo-Tradition and Alteration in the Contemporary Romanian Village

Oas County – Study of Case

Summary

The Romanian space shows highly contrasting differences between the architectural or socio-anthropological image of a Romanian village five or six decades ago compared to the image of nowadays. To speak of tradition means to refer, without a doubt, to the notion of time and to the existential mutations that this involves. In the space of a few decades, essential changes took place in the living paradigm, spectacular through the violence of the rupture and the aggressive and often anarchic invasion of the forms of modernity. At the same time, an entire traditional catechism of folklore or traditions, characterized by spontaneity and orality is subjected to degradation and is barely recognizable under the volatile morphology of a pseudo-tradition that rather alters than preserves.

Anarhia formelor. Pseudotradiție și alterare în satul românesc contemporan

Zona Oașului – studiu de caz

În spațiul românesc de viață probabil că nu există o diferență contrastivă mai marcată între imaginea arhitectonică și socio-antropologică a unui sat de acum 5-6 decenii și cea din zilele noastre, decât arealul etnografic Oaș/Ugocea. Dacă a vorbi despre tradiție înseamnă a aduce în discuție inevitabil factorul *timp* (cum crede Karnooh, de pildă), atunci putem cu ușurință aserționa că, pe un spațiu cronologic relativ restrâns, de doar câteva decenii, mutațiile existențiale și de paradigmă a locuirii, ca și un întreg catehism tradițional folcloric ori cutumiar au suferit redefiniri nete și adesea brutale, marcate mai degrabă de violența rupturii ori prin cezura de paradigmă, decât prin transformări, prefaceri ori laminarea actului tradițional într-o actualitate a modernității cel puțin recognoscibilă, dacă nu putem avea pretenție la organicitate.

Să facem, pentru ilustrarea *de visu* a celor spuse, un exercițiu comparativ iconic simplu: alăturarea a două clișee fotografice cu imagini ale unor case (respectiv, a habitatului de locuire corespunzător), surprinse pe peliculă în același sat, astăzi binecunoscută, bogată și extravagantă Certedză (în pronunția mai veche ori actuală a locuitorilor săi), la un răstimp de aproximativ 70 de ani.

Primul instantaneu, de o frapantă sugestivitate, ba chiar încărcat de poezia immanentă a unor secrete ritmuri, proporții și vibrații armonice cu cosmosul, a fost surprins la granița dintre anii '30 și '40 de – se putea altfel? – cronograful cel mai autentic al anotimpurilor istorice și spirituale ale Oașului, remarcabilul artist fotograf Ioniță G. Andron (1917 – 1989), oșean de obârșie, născut în satul Racșa, fiu de preot greco-catolic. Imaginea este reprodusă la poziția 4 în albumul său fotografic *Țara Oașului*², publicat în anul 1977 de către editura clujeană Dacia și reprezintă (legendată vag și oarecum impersonal: „*Ne privește din alt veac*”) o casă monocelulară din Certeze (iată, revenim la toponimia oficial administrativă). Alte amănunte autorul fotografiei nu ne oferă, dar imaginea are suficientă plasiticitate pentru a vorbi de la sine. Este vorba de o casă crescută parcă din peisaj, perfect încadrată, ca formă și proporții, în spațiul său natural, ivită ca un tumul care tezaurizează existența unei întregi familii din mijlocul arealului de locuire, judicios delimitat de gardul și de poarta din nuiele. Putem bănuî o casă de om modest, posibil iobag, dacă ea datează dinainte de 1848, construită după *tehnica bârnelor îmbucate*, meșteșug sesizabil chiar sub adăugirile de lut lipit și sub spoielile ulterioare. Acoperiș țuguat, de paie, de sub care se văd cornii casei, ferestre minuscule, „pui” de sticlă, fără târnaț cu lespede de piatră („grosul casei”), servind drept treaptă de intrare în microcosmosul domestic. Plasată sub umbra protectoare a unui copac maiestuos, posibil fag ori frasin. La data realizării instantaneului, pare a nu fi cunoscut

² Ioniță G. Andron – *Țara Oașului*, album cu o prefață de Pop Simion, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974, foto nr. 4.

o locuire recentă. Chiar în fototeca extrem de bogată a lui Andron, imaginea ar putea fi unicat, deși case tradiționale vechi – ceva mai pricopsite, totuși – cu prispe pe care bătrânii își duhănesc tacticos pipa, ori pun grăușorul la uscat, acoperite cu paie și fiind, cel mai probabil, bicelulare, apar în mai multe instantanee ale sale de dinaintea celui de-al Doilea Război Mondial, aducându-ne sub priviri fie câte un colț de sat risipit, precum cel de la Racșa³, din 1941, fie casa și gospodăria de sub Cetățeaua Mare⁴, fie alte imagini asemănătoare. De obicei, cu femei, copii sau bătrâni – suntem în anii războiului, hodinind pe grosul casei despre care am pomenit, adică pe bârna sau lespede de piatră de la intrare. Imaginea locuinței monocelulare, extraordinar de expresivă în simplitatea și simbolismul ei arhaic, nu se mai repetă, dovadă că acum trei sferturi de veac, acest mod de viață era deja, în mare măsură, abandonat. Nu în totalitate, pentru că, în cercetările sale de teren, întreprinse în trei rânduri, în Oaș, în toamna anului 1930 și primăvara anului 1931, reputatul etnolog Ion Mușlea⁵ va remarca, la rându-i, că deși, în general, casele au două încăperi, respectiv *soba* sau camera de locuit și *casa mare* sau odaia rezervată oaspeților și ocaziilor sărbătorești, în unele locuri, la gospodari mai puțin înstăriți, această odaie lipsește și întreaga viață a familiei se consumă în spațiul unic, multifuncțional al odăii de locuit. „În camera de locuit – scrie Mușlea – găsim un mic cuptor de cărămidă, în tindă, vatra liberă, fără horn, la care se gătește. «Mățele» pe care se clădește focul se văd încă în multe case. Pereții sunt văruiți, iar pe jos se lipește cu lut. Ferestrele, două-trei, sunt mici și insuficiente.”

Al doilea instantaneu, purtător de intensă semiotică socială, îl alegem din albumul ***Mândrie și beton – povestea de succes a celor plecați la muncă în străinătate***⁶, realizat de tinerii Petruț Călinescu și Ioana Hodoiu care povestesc, prin imagini și comentarii juxtapuse, despre viața „dublă”, în fond, o formă de schizofrenie existențială a locuitorilor din Oaș, plecați masiv la muncă în străinătate, îndeosebi în Franța, acolo unde, îndătinat, debușează „filiera oșenească”. Într-o înfățișare contrapunctică, avem secvențe ale vieții duse, până la limitele degradării, de către emigranții Oașului, trăitori în comunități compacte în „bidonville-urile Parisului” și imagini ale vilelor acelorasi, înălțate în satele Oașului, cu banii pe care îi trimit, în cea mai mare parte acasă, pentru a fi convertiți în beton, inox sau termopane. Fotografia aleasă de noi (legendată astfel: „Certeze. Țara Oașului. Baltă Floarea pozează în fața casei neterminate a fetei sale care muncește la Paris într-o patiserie”, ne readuce cu trei sferturi de veac mai târziu, în aproximativ același perimetru rural în care Ioniță Andron fotografia, cu har, casa monocelulară. De data aceasta, clișeu fotografic surprinde un mastodont de oțel, sticlă și beton, structurat pe cinci niveluri (demisol, trei etaje + mansardă), putând măsura, după aprecierea noastră, între 750 – 800 de metri pătrați de suprafață locuibilă. Înfațișarea sa pare mai degrabă, după aspectul foarte modern și comercial, mai asemănătoare cu cea a unui hotel mijlociu, decât cu aceea a unui spațiu

³ In Memoriam Ioniță G. Andron, Editura Muzeul Țării Oașului, Negrești-Oaș, 2009, pag.14.

⁴ Ioniță G. Andron – op.cit., foto nr.7.

⁵ Ion Mușlea – *Cercetări etnologice în Țara Oașului și la minerii din Nordul Transilvaniei*, ediția a IV-a, Editura Dacia XXI, Cluj-Napoca, 2011, pag. 21.

⁶ Petruț Călinescu, Ioana Hodoiu – *Mândrie și beton*, Editura Igloomedia, 2013, pp. 74, 79 et passim.

familial de locuire, care să beneficieze de o funcționalitate intrinsecă și de o necesară intimitate. Trepte imense de marmură, un perete concav din sticlă termoizolantă, șarpante și luminatoare îndrăznețe definesc fizionomia insolită a construcției. Nu avem vreo idee despre cum ar putea fi compartimentat interiorul încă neterminat, după cum afirma mama proprietarei și nici câți membri are familia care ar urma să o locuiască, în cazul fericit în care acest lucru s-ar întâmpla vreodată. Nu ne putem face vreo idee nici despre cât de greu sau de eficient s-ar putea realiza comunicarea interumană și contactul direct în acest veritabil stabiliment. Vom încerca să găsim posibilul răspuns în concluziile demersului nostru eseistic.

Între casa monocelulară și cele cel puțin 25 de camere ale noii construcții despre care tocmai am vorbit, stau nu numai 100-150 de ani de durată istorică, ci mai ales, o fractură de mentalitate, mutații socio-individuale importante și, mai ales, o re poziționare dilematică, volatilă și perfidă adeseori față de tradiție, mutații suportate de către individul istoric care se vede transplatat din satul său tradițional, până mai ieri arhaic și autarhic, în malaxorul uniformizant și eclectic al satului global. Cele descrise de noi sunt departe de a fi un caz, o excepție, ci reprezintă mai degrabă un simptom. Nu numai satul Certeze, dar într-o măsură variabilă, toate satele Oașului ca și foarte multe din cele ale Maramureșului și Bucovinei, sate cu o puternică masă de imigranți în țările Vestului european, cunosc din plin fenomenul. Cel puțin în localitățile Oașului, el este endemic, incontrollabil și se manifestă uneori cu o violență devastatoare. Spațiile de locuire – pentru că e dificil și impropriu a fi numite simplu „case” – suferă de o non-adekvare spațială, ambientală, tradițional comunitară și – nu în cele din urmă! – funcțională. O adevărată elefantiază, din ce în ce mai evidentă și mai stridentă.

De unde provine această falie de concept, de stil, de finalitate practică, în fapt o adevărată răzmeriță față de tradiție? De unde această volatilitate extremă de gust, în total răspăr (de la arhitectură, la așa numitul-port popular a cărui întrebuințare se limitează la ocaziile solemne, rituale, atinse și ele binișor de inovația cea mai radicală) cu tradiția și cu practicile curente de până mai acum câteva decenii? Răspunsul nu e – deși ar putea părea la o primă vedere – simplu și cu o semnificație univocă.

Faptul ține, fără îndoială, de marile mutații intervenite, după al Doilea Război Mondial, în stratificarea socio-profesională și socio-culturală a României (ca, de altfel, și a celorlalte țări Central și Est-europene) care au schimbat dramatic și violent adesea, raporturile dintre arealul social urban și lumea rurală, al cărei model tradițional, ba chiar cutumiar, era destul de bine conservat până atunci. Comunismul a adus în raporturile și – foarte repede – în confruntarea cu lumea rurală, dintre toate stările sociale cea mai conservatoare și mai rezistentă, prin congruența ei, la canonul dogmatic străin, vectorul ideologic ofensiv și anihilant al noului tipar („societatea nouă”, „omul nou”) cu necesitate aglutinant sau dizolvant pentru cel vechi. Omul rural veritabil trăia în societatea țărănească tradițională, integrat perfect în spațiul său de viață, în microcosmul său și în tiparul spiritual, etic și religios îndătinat, rânduindu-și viața după canonul arhaic, marcat de sărbători, obiceiuri, credințe și superstiții, prohibiții ori cicluri naturale și cosmice. Trăirea

religioasă a sacralului era pilonul fundamental pe care se sprijinea ethosul acestei lumi rurale, predominant țărănești, cu rare enclave ori intruzii de urbanitate autentică. O lume în bună parte autarhică, majoritar refractară la factorii externi care i-ar fi putut pune în primejdie coerența și ritmurile sale intrinseci.

E de înțeles așadar, prin prisma finalității sociale a comunismului real de ce ea a fost repede resimțită ca un focar de rezistență care trebuia anihilat și a devenit, implacabil, ținta predilectă a ofensivei ideologice și coercitive a regimului, împotriva căreia au fost mobilizate mijloace de presiune și de represiune (de la cele religioase și economice, până la cele militare), de o amplitudine și forță extreme. Rezultatul a fost, în bună măsură, cel urmărit cu tenacitate de ideologiile regimului comunist: pulverizarea modelului tradițional, a coerenței sociale, a solidarității comunitare și a liantului familial ori de neam, șubrezenia ori deturnarea trăirii religioase, în fond dispariția oricărui posibil element coagulant al hinterlandului tradițional. Reputatul antropolog Claude Karnooh⁷ remarca, vorbind despre realitatea românească din ultimii ani ai comunismului: *„Comunitățile țărănești sunt mai reduse, coerența culturilor s-a frânt, vechea stratificare socio-profesională s-a spart în bucăți. Satele, ca și orașele, sunt majoritar populate de un proletariat pe jumătate țărănesc, pe jumătate urban și ale cărui idealuri de viață sunt modelate de imaginile primite din Occident.”*

Era primul asalt cultural, cel al ideologiei devenite practică socială, respectiv șocul brutal al modernității asintactice și incongruente asupra corpusului socio-spiritual al ruralității tradiționale. Un asalt dur, nemilos, care nu a cruțat nicio resursă din imensul și perfidul arsenal al „luptei de clasă” ori al „făuririi omului nou”, tot atâtea poncife menite să ascundă manipularea pe scară largă, deturnarea de sens social, pervertirea valorilor ori caducizarea tradiției. Ne îndepărtăm, într-o oarecare măsură, de opinia sociologului francez care înclină să relativizeze prin comparație efectul distructiv al utopiei sociale în marș asupra spațiului tradițional, agresat, violentat, desfigurat, dar distrus – în opinia sa – doar parțial, *„chiar dacă i-a făcut mult rău”*. Ceea ce nu s-ar putea spune despre Occidentul al cărui tăvălug distrugător și uniformizant a anihilat orice indiciu de fizionomie tradițional rurală. Fără îndoială, la nivel pur formal, lucrurile par a sta în acest fel. Se mai păstrează la noi, forme ori tipare tradiționale relictuale, fie ele și alterate sau reformulate care în Occident s-au pierdut de mult și pentru totdeauna. Vorbind însă de nivelul suprastructural, al mentalului și mai ales al mentalităților și ethosului colectiv, surpările produse în interiorul comunităților rurale, precum și modificarea dramatică a relațiilor economice și de proprietate au antrenat metamorfoze colective și individuale majore, făcând de nerecunoscut realități și tipare, altădată notorii și funcționale. Prima undă de șoc a comunismului colectivizat a zguduit, cu intensitate de cutremur social, spațiul rural și tradițional românesc și întreaga lui suprastructură, de care am pomenit. Va veni, după anii ‘90 și la cumpăna dintre milenii, o a doua undă de șoc, la fel de dizolvantă și de nocivă, cea a capitalismului neoliberal și a individualismului impenitent, care va desăvârși anihilarea rudimentelor

⁷ Claude Karnooh – *Comunism/Postcomunism și modernitate târzie*, Editura Polirom, Iași, 2000, pag. 35 et passim.

culturii tradiționale, atâtea câte mai reușiseră să supraviețuiască.

Tradiția unei comunități rurale se articulează – nu mai e nevoie să subliniem – în strânsă filiație și în permanentă interdependență cu memoria colectivă care nu ține minte, deci nu stochează ca bun cultural comunitar, decât ceea ce beneficiază de practică efectivă. Am găsit la Henri H. Stahl⁸ câteva considerații cum nu se poate mai pertinente, pe care oralitatea expresiei, subsecventă interviului care conține aceste opinii, le face și mai convingătoare: *„Colectivitatea care participă la o înmormântare, la orice fel de eveniment, atâta vreme cât efectiv se adună, păstrează memoria. Păstrează tradiția. Cum nu se mai adună, se duce dracului. De pildă hora, dansurile. Există, într-adevăr, folclor autentic, câtă vreme satul se adună în anumite zile, în anumite locuri și are loc hora. Cu bătrânii de jur-împrejur, care asistă, păzesc fetele să nu pățească ceva... e o întreagă ceremonie care se face efectiv (...). Aici este vorba, la urma urmei, de memorie colectivă (...), de permanența unor colective în plină acțiune, care antrenează anumite creații literare, folclorice, muzicale, coreografice și care pier odată ce pierde prilejul.”*

Sub bombardamentul ideologic al propagandei tenace și sub impactul măsurilor administrative, de forță (colectivizarea forțată, industrializarea, mutațiile ocupaționale, noua stratificare socială etc.), comunitățile tradiționale suferă un șoc civilizațional-structural care le va induce transformări radicale.

Foarte interesant apare faptul că acolo unde constrângerile au fost ceva mai mici și agresiunea ideologică sau economică ceva mai limitată, comunitățile au continuat să-și prezeve un timp mai îndelungat matricea tradițională. În acest sens, observațiile etnologului Gheorghe Focșa⁹ despre spectacolul ceremonial marital în Țara Oașului, rezultate dintr-o cercetare de teren de peste 4 decenii (1934-1978), atestă tocmai această diferență de permeabilitate în fața agentului coroziv al noului, diferit orientat și subsumat de către comunitățile rurale.

Astfel, vorbind despre secvențele preliminare ale nunții, respectiv peșitul ori tocmeala pe zestre, cercetătorul remarcă, și în perioada comunistă, diferențe marcate în respectarea secvențialității tradiționale, între satele colectivizate și cele necolektivizate. Păstrând, într-o oarecare măsură, modul tradițional de proprietate, acestea din urmă devin implicit mai conservatoare și mai puțin dispuse la acceptarea inovației. Desigur, rezistența va fi relativă și în cele din urmă, fie prin agresiune, fie prin contaminare formală, va fi spulberată de impetuoșitatea noii „religii sociale”. Iată cum se prezenta situația de fapt, întâlnită pe teren de Focșa, în anii ‘60 - ‘70 ai așa-numitei puteri populare: *„Înțelegerea prealabilă în doi deschide, în marea majoritate a cazurilor lanțul logodnei. La peșit merge feciorul cu ambii părinți și cu un cumnat sau altă rudă apropiată, mai bună de gură care poate susține cauza... În trecut, discuțiile cele mai aprinse și mai îndelungate erau purtate asupra valorilor materiale – mobile și imobile – (...) prin care putea fi asigurată dotarea*

⁸ Zoltan Rostaș – *Monografia ca utopie*, interviuri cu Henri H. Stahl, Editura Paideia, București, 2000, pag. 102.

⁹ Gheorghe Focșa – *Spectacolul nunții din Țara Oașului*, Editura Muzeului Sătmărean, Satu Mare, 1999, pag. 31.

celor doi tineri.

Pentru unele sate ne colectivizate din Oaş, aceleaşi teme îşi păstrează valabilitatea şi astăzi (...), ca şi unele reflectări folclorice în horile şi ţâpuriturile cântate sau strigate la nuntă (...), care îşi păstrează încă sensurile lor economice importante şi, în orice caz, valoarea lor literară şi documentară.

Deşi alterate şi, în bună parte, deturnate ca sens, deformate silnic prin grilă ideologică, actele ceremoniale tradiţionale vor supravieţui în bună parte, într-o morfologie variabilă, uneori suficient de departe de forma lor genuină, fie amputate de anumite sensuri (precum cel magico-religios), fie aglutinându-le ori deformându-le pe acestea. De pildă, grăitor în acest sens este exemplul noilor veştminte folosite în ceremonialul nunţii oşeneşti: „*Costumul nou – scrie cercetătorul¹⁰ vorbind despre realităţile unei perioade mai târzii, aceea a anului 1988 – mai păstrează doar vagi similitudini în croiala, formele şi asamblarea celor trei piese principale din portul tradiţional – cămeşă, pindileu şi zadie – în care marea artă a broderiilor cusute cu acul a fost oarecum, pe aceleaşi spaţii, înlocuită cu cusături de şireturi fabricate industrial, fixate cu maşina de cusut pe materiale industriale, mult înflorate, din ţesături de fabrică, «de păr», în cele mai dese cazuri, importate de peste graniţe*”. Focşa nu insistă asupra chestiunii importului, deşi ea nu este lipsită de importanţă, mai ales din perspectiva evoluţiei postcomuniste a fenomenului, care a luat proporţii de masă, cu consecinţe total nefaste pentru linia vestimentară tradiţională. Trebuie spus că majoritatea pieselor şi materialelor pentru veştmintele aşa-zis tradiţionale, erau trecute, mai mult sau mai puţin clandestin, peste graniţă, din zona învecinată a Transcarpatiei, regiune multietnică a fostului URSS, respectiv a Ucrainei de astăzi. De fapt, erau aduse din tot cuprinsul fostului imperiu comunist, respectiv al spaţiului ex-sovietic actual, din Rusia până în Kazahstan. Să nu ne mirăm, aşadar, dacă alaiurile oşeneşti, cu straie strident policrome şi cămăşi înflorate abundant par desprinse mai curând din secvenţele filmului ***Borat*** decât din tulburătoarele fotografii ale lui Ioniţă G. Andron.

Perioada pe care noi o luăm în considerare, (cu încadrare largă, aceea a anilor 1935-2010, aşadar vreo trei sferturi de veac), oferă, foarte clar etapizate şi surprinse de către exegeţi de primă mărime, trei etape sociologice şi etnofolclorice ale culturii tradiţionale în Ţara Oaşului: a) cea a ruralităţii tradiţionale, chiar arhaice (consemnate de Muşlea şi de fotografiile de tinereţe ale lui Andron); b) cea intermediară, comunisto-destructurantă, putând fi numită a tradiţiei alterate, pervertite prin detonarea structurii producţiei materiale tradiţionale şi prin permeabilizarea la noutatea modernităţii industriale; c) etapa postmodernităţii globaliste a formelor eclectice, sincretizate care produc manifestări pseudo şi antitradiţionale.

Pentru a ajunge la această din urmă etapă, trebuie notat că ultimele forme tradiţionale ori rudimentele acestora, supravieţuitoare ale primului şoc tradiţional, cel comunisto-colectivist, al de structurării proprietăţii rurale, industrializării şi propagandei ateiste, au fost pulverizate prin atacul – de data aceasta, mult mai substanţial şi mai insidios – capitalismului neoliberal de după 1990, eminamente individualist şi globalist. Modelul intrepid de reuşită

¹⁰ Idem, pp. 175-176.

economică și socială, dus la extrem, antrenând după sine îmbogățirea rapidă, bunăstarea personală, concurențialitatea extremă și adaptabilitatea perfectă la spiritul timpului, nu era străin de coordonatele psiho-temperamentale ale locuitorilor din Oaș care au probat o mare mobilitate, simț practic și apetență pentru sesizarea oportunităților de afaceri, chiar și în mediul economic, destul de închistat, al comunismului industrial. Cei plecați din satele zonei, de obicei în echipe sau în formații de lucru asamblate pe structura familială sau de neam, inițial pe șantierul patriei socialiste, unde prestau muncile cele mai grele, dar mai bine plătite, de obicei refuzate de alții, au sesizat, imediat după schimbarea de regim din 1989, imensa oportunitate personală pe care deschiderea ideologică și noua conjunctură politică le ofereau. Chiar înainte de reglementarea europeană a regimul vizelor pentru români, satele regiunii s-au golit de bărbații activi (apoi de familii întregi), ajunși cu toții în Occident din rațiuni exclusiv economice și de câștig personal. Dez-industrializarea masivă, adică închiderea aproape tuturor obiectivelor productive ale zonei și disponibilizarea unei mari mase de proletariat industrial, lipsit prin urmare de minime resurse de subzistență, au grăbit exodul. Nu ne propunem aici să analizăm complexitatea acestui fenomen, nici urmările lui demografice, socio-economice sau politice, previzibil a se manifesta pe termen lung și afectând o întreagă paradigmă de viață comunitară. Nici poveștile, fie ele și de succes, ale celor plecați, ori dramele lor sau ale copiilor sau bătrânilor lăsați acasă. Ne vom ocupa doar de felul în care acest al doilea șoc, al postmodernității globalizante, interculturale și aglutinante, a dinamitat, cu furie și stridență, tradiția zonei, împingând-o înspre propria sa parodie, aflată în vecinătatea, când nu de-a dreptul în interiorul, kitsch-ului celui mai evident.

Ne mărginim acum să reluăm doar situațiile pe care le-am analizat: nunta, de pildă, al cărei ceremonial a fost atât de denaturat, ca sens și reprezentare, încât este greu de plasat în filiația directă a secvențelor ceremoniale descrise de Mușlea sau Focșa. În somptuoase costume de operetă și o butaforie pe măsură, protagoniștii unui asemenea pseudo-ceremonial și familiile lor se îmbată cu iluzia perpetuării tradiției, când de fapt, ei sunt – sub masca refacerii secvențelor și contextului tradițional – artizanii orgolioși și hazardați ai unui bluff pseudo-folcloric. Chiar dacă trăiesc și muncesc pe meleaguri îndepărtate, locuitorii Oașului își fac – cu rare excepții – nunțile acasă, la obârșie, invadându-și pentru câteva săptămâni satele, de obicei în luna august, cu rețetele cosmopolite și insuficient asimilate ale vieții lor de aiurea, trăite în medii străine și de obicei ostile. Nunta oșenească – aflăm de la Călinescu/Hodoiu¹¹ – „funcționează ca un CAR social”. E o investiție în viitoarele nunți ale lor sau ale copiilor. Cei întorși acasă participă, în medie, la douăzeci de nunți într-o vară, perfect standardizate și uniformizate, nelăsând loc minimei inovații: același meniu, asigurat de către firmele de catering, același alai, compus din autoturisme luxoase, decorate rudimentar, aceeași muzică de petrecere din care nu pot lipsi, plătiți cu bani mulți, maneliștii notorii ai momentului. Peste toate, sub semnul mercantilismului atoatecuprinzător, în disprețul semnificantului folcloric, purtător de conotații religioase, magico-mitice ori de fertilitate, se proclamă stăruitor, până la a deveni canon, o *pseudo-tradiție*, aceea a

¹¹ Călinescu, Hodoiu – *op. cit.*, pp. 14-15.

veștmântului, cântecului și ritualului prelucrat prin adaos, mixare, grefare, transplant ori mimetism. Aproape sufocat de aspecte extrane, dehibridizări uneori grotești și, peste toate, de o dramatică desemnificare.

„*Ca meniul să fie complet – continuă autorii citați - la oșeni se fac două nunți. Cea în haine tradiționale care se ține acasă la mireasă, și cea în «haine domnești» care se ține la casele de nunți din sate. Un costum de mireasă cântărește peste 20 de kilograme și costă între 2500 și 8000 de euro, în funcție de pietrele cu care este împodobit. În urma migrației, pe costumele oșenești au început să apară cristale Swarovski. Cizmele sunt făcute la comandă, la cineva în sat și sunt atât de rigide încât nu există glezne de mireasă fără răni. În medie, miresele stau îmbrăcate așa 10 ore. La sfârșitul zilei au șoldurile vinete. (...) Împletitul durează aproape 8 ore și se face în două zile. În noaptea dinaintea nunții mireasa doarme într-o poziție fixă, cu o parte din cunună deja prinsă pe cap. La împletit se folosește margarină alimentară.*” Împletitoarele, rarele femei care aveau dexteritatea de „a forja” un turn capilar modern, o neocunună, am zice, sunt bine răsplătite. Într-o singură lună de vară o astfel de femeie poate câștiga până la 9000 de euro.

Cum se poate lesne observa, împletitul cununii s-a redus în zilele noastre la simplul act de manufactură, exterior și pur decorativ, gratuit în fond, în absența semnificațiilor magico-erotice care îl însoțeau și îi dădeau sens în cultura tradițională. Gheorghe Focșa¹² care în anii ‘70-’80 mai regăsește, în formă atenuată deja, obiceiul în cauză, ne spune că acesta era practicat doar de „meșterițe”, femei cu experiențe de viață care peregrinau în acest scop dintr-un sat în altul. În timpul lucrului la împodobit, mireasa era anturată de părinți, frați și neamuri, de prieteni și prietene, de copiii de prin vecini, alături de ceterașul care anima atmosfera, cu zongora sa și cu strigăturile potrivite momentului. Dincolo de artificii și de mucavaua decorului, nimic din toate acestea nu se mai regăsește în practicile momentului, golite de orice urmă de semnificație simbolică. La fel cum se întâmplă – într-o formă pseudo-tradițională, aproape parodică – și cu alaiul de nuntă (însoțit altădată de nelipsitul steag al nunții): „*Pe vremuri – aflăm de la autorii mai sus pomeniți¹³ – o căruță trasă de cai, plină ochi cu nuntași, traversa în galop satul, de câteva ori, dintr-un capăt în altul, cu ceteră (vioară) și strigături. (...) Sunt oameni încă tineri azi care își amintesc de ceterașul sprijinit bine într-un stâlp fixat în mijlocul căruței și restul nuntașilor, cu tot cu mire și mireasă, la grămadă, în picioare, în căruță, chiuind în goana cailor. Metamorfoza (alaiul actual de automobile de lux, n.n) s-a petrecut parcă instantaneu. Cât îi trebuie unei căruțe să se transforme în mașină decapotabilă? Câțiva ani de muncă grea la Paris, Viena, Milano...*”

Să revenim, spre sfârșitul acestei analize, la punctul de plecare al eseului nostru: casele Oașului, impetuoșitatea sau furia compensatoare a construirii unui habitat comunitar care pare – sau chiar este – lipsit de un sens repede decelabil: fără măsură, fără coerență de stil, fără funcționalitate evidentă și, peste toate, fără „duh” al spațializării, pentru că majoritatea locuințelor sunt într-o adversitate uneori scandaloasă cu peisajul, cu împrejurul,

¹² Gheorghe Focșa, *op. cit.*, pp. 16-17.

¹³ Călinescu, Hodoiu – *op. cit.*, pp. 15-16.

cu tradiția locului în care sunt așezate, cu celelalte forme ale vieții, cu cosmosul însuși. Ce semnificație are așadar această pornire irepresibilă, maniacală aproape, spre grandoare arhitectonică?

Din perspectiva, deloc de neglijat, a subconștientului colectiv, ea ar putea constitui un act compensatoriu, de orgolioasă revanșă față de un trecut nu foarte îndepărtat, în care condiția socială a majorității locuitorilor zonei se situa la limita pauperității și a marginalizării sociale. Fără îndoială, este o explicație la îndemână, dar departe de a ajunge în miezul problemei.

O a doua perspectivă, mai plauzibilă, ține strict de obște, de dinamica socială foarte alertă a satului, devenit între timp un mixtum transfrontalier (oșeano-occidental) și un heteroclit rural/urban, respectiv de validarea individuală în fața comunității, prin bunuri și opulență materială la vedere, dintre care casa este cel dintâi, fiind cel mai expus privirii. Un prieten din zonă, artist plastic, îmi mărturisea că locuitorii foarte înstăriți, deși au rezerve mari de bani, nu investesc aproape deloc în artă, deoarece aceasta are o expunere exclusiv domestică, deci foarte restrânsă, preferând produsele luxoase de serie, industriale sau manufacturate, care-i permit proprietarului să se plaseze într-o paradigmă a înavușirii, în care comparația bunurilor este obligatorie și antrenează după sine notorietatea socială și rangul aferent. Tocmai prin acest act al exhibării și comparării bunurilor materiale individuale, poziția proprie în comunitate este statuată cu fermitate.

Casa este cea dintâi și cea mai vizibilă și activă marcă a individualizării și statuării de sine în planul comunității de obârșie. Ea poate fi ușor valorizată ca imagine, ca brand individual, comparată, admirată, invidiată, într-un cuvânt, supusă judecății valorizatoare a unei comunități pentru care banul și bunul material în sine reprezintă suprema valoare, respectiv maxima validare comunitară. Un etaj în plus față de locuința vecinului sau față de a unui om înstărit, cu notorietate, va marca simbolic în ochii obștii, accederea pe o altă treaptă de evoluție materială personală, dobândirea unei poziții individuale superioare, creditate de mentalul colectiv cu forță, putere, prestigiu social. Orice privațiuni, umilințe, marginalizări ori dezechilibre personale sau familiale sunt acceptabile și pot fi îndurate în străinătate, departe de ochii instanței comunitare, dacă deficitul de confort se convertește într-un plus de bogăție personală acasă, adică într-un spor de notorietate și de prestigiu personal.

În tot acest context, criteriul funcționalității locative nu are nici cea mai mică valoare. În general, casele rămân la condiția de element exterior și ca un blazon public, ele fiind rareori adaptate vieții familiale, traiului de zi cu zi, care continuă să se desfășoare în casa veche a familiei sau în alte dependențe. Locuințele noi, grandioase, rămân veritabile panorame muzeistice, variabile ca gust estetic, dar reci și bucurându-se rareori – eventual, la sărbători – de prezența și spiritul locatarilor. Cu această practică a construirii gigantești, fundamentată pe rațiunile pe care ne străduim a le descifra, un soi de antitraditie fermă se insaturează implacabil.

Casele vechi, de dinainte de anii 1950-1960, păstrând încă urme ale arhitecturii și locuirii tradiționale, cu gospodăria și curtea aferentă, sunt dărâmate sau lăsate în degradare,

lângă noii mamuți de beton. Nimic din specificul construirii oșenești nu a fost încorporat în edificiile monumentale din spatele unor garduri și porți imense – uneori, ingenios lucrate – din fier forjat. Niciun detaliu tradițional, niciun element specific de construire nu este prezent, hiatusul față de tradiție este complet și noile edificii se construiesc în pofida acestei tradiții, ca o victorie a unui stil miscellaneu, globalist, uniformizant, lipsit de rezonanță cu spațiul, cu spiritul locului și poate chiar cu sufletul oamenilor: „*Eu m-am născut în căsuța asta de lemn – spune bătrânul Ioan Gherman¹⁴, de 84 de ani, din Moșeni – nouă copii am fost. Aici am trăit toată viața. Acum nepotul meu e plecat în Franța. L-am lăsat să-și construiască casa asta mare la mine în curte. (...) Vara dorm acolo, că ține mai răcoare betonul.*”

Lucrurile nu se prezintă mult diferit, nici în ceea ce privește cântecul așa-zis popular, respectiv producerea textului liric aferent. Desigur, aici intervine, în mod inevitabil, perpetua și adesea oțioasă discuție despre raportul tradiție/ inovație, or față de tot ceea ce am spus despre pulverizarea tiparului mental tradițional al insului folcloric, față de alienarea unei suprastructuri colective, purtătoare de matrice ordonatoare, putem mai degrabă vorbi despre o reinventare a unui tip de folclor desemnificat și degradat.

Nu e vorba că „vechiul și noul coexistă uneori contradictoriu”¹⁵, ci de faptul că noul este lipsit nu doar de continuitate, ci și de o minimă contiguitate cu vechiul preexistent.

Inovația poate fi pusă în strânsă legătură cu deritualizarea treptată a vieții comunităților tradiționale (îndeosebi rurale), exteriorizarea (ori chiar exhibarea!) actului folcloric și, finalmente, transformarea lui în spectacol. E vorba de desemnificarea magico-ritualică ori etico-sacrală a unui astfel de act și de o resemantizare a sa profană, speculară, non-cutumiară. Subminarea (și finalmente, distrugerea) modului propriu de raportare la cosmos a unei colectivități, caducizarea programată a codurilor etico-religioase și gestual-simbolice ale comunității desemnifică faptul folcloric și finalmente îl vulgarizează prin exteriorizare. E o realitate pe care o explică foarte limpede, în stilul său frust și colocvial Henri H. Stahl:¹⁶ „*Există într-adevăr folclor autentic câtă vreme satul se adună în anumite zile, în anumite locuri și are loc hora. Cu bătrânii împrejur, care păzesc fetele să nu pățească ceva... e o întreagă ceremonie care se face efectiv. Loc de întâlnire între băieți și fete, în care se leagă prietenii și dragostea, etc. O întreagă socoteală. De pildă, în mod normal, unul dintre flăcăi cheamă o fată să joace. Ea intră. O scoate din horă, se duce de-o parte cu ea, o atrage la pieptul lui sau aproape de el și sucmanul pe care îl are îl pune pe capul ei. Ce vorbesc ei nu se știe, dar este un lucru care totul se face în mod public și*

¹⁴ Idem, pag. 20.

¹⁵ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu - *Folclor literar românesc*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978, pag. 68.

¹⁶ Zoltan Rostas – *Monografia ca utopie. Interviuuri cu Henri S. Stahl*, Editura Paideia, 2000, pag. 102.

sub ochii părinților care supraveghează totuși să nu se întâmple ce nu trebuie. Și jocurile care se joacă sunt în legătură cu treaba asta. Ce vezi acum la televizor? Îi vezi că joacă o sută de băieți și o sută de fete, fără nicio regulă.” De altfel, aproape toți cei care au participat, la cumpăna anilor '30 în echipele de cercetare sociologică inițiate și conduse de profesorul Dimitrie Gusti, și au lăsat mărturie despre comunitățile pe care le-au cercetat, remarcă o treptată înnoire, hibridizare și îndepărtare de semnificațiile primare ale ceremonialului sau actului folcloric. De pildă, profesorul Mihai Pop¹⁷ își amintește că în cursul cercetării din anul 1928, de la fundul Moldovei, în Bucovina, echipa de etnomuzicologi condusă de Constantin Brăiloiu descoperă, performat de un țăran deosebit de înzestrat, Filaret Mândrilă „*primul cântec oarecum nou, fiindcă Mândrilă a făcut serviciul la grăniceri și atunci avea un cântec despre grăniceri*”. De asemenea, specialiștii echipelor Gusti remarcă alte câteva evoluții interesante, specifice arealului rural românesc, din primele patru decenii ale secolului al XX-lea, încă accentuat tradițional, înaintea instaurării comunismului. Mai întâi – ideea îi aparține lui Anton Golopenția care era sociolog de largă cuprindere, că satele tradiționale, inițial agro-pastorale au început să se specializeze, din punctul de vedere al practicii economice, în sate cu meserii reprezentative predominante: jocari, cizmari, olari etc., trecând astfel la economia de piață liberă și antrenând mutații semnificative în suprastructura ideologic-comunitară, adică în catehismul etico-religios și pragmatic al statului.

O a doua idee importantă este cea enunțată de Constantin Brăiloiu și anume că există un strat modern, de obicei muntenesc, în cântecele lirice, incryptând o experiență cazonă sau temporar urbană (de obicei ucenicie la oraș) a performerilor rurali.¹⁸

Urbanitatea trimite semnale foarte puternice asupra matricei creatoare de folclor pe care aceasta le încorporează sau le aglutinează într-o nouă morfologie stilistică. Luăm ca exemplu, amprenta stilistică pe care interpretarea corală din Banat (nu numai celebrele coruri orășenești, conduse de Ion Vidu, dar și alte numeroase coruri sătești, dintre cele care au impresionat artistic auditoriul la faimoasa Expoziție Națională, desfășurată la București, în 1906, cu prilejul jubileului de domnie al Regelui Carol) o răsfrânge asupra manierei de interpretare a cântecului popular bănățenesc: recitative solistice, urmate de abordări cvasi-corale ale formației de instrumentiști – cântăreți. (Fișier audio – virtuozii Banatului)

Experiența socială urbană a țăranilor plecați, pentru perioade mai lungi sau mai scurte pentru a-și câștiga traiul la oraș, se reflectă și ea în adăugarea unor noi straturi folclorice, realitate pe care o constată pe teren C. Brăiloiu, la Runcu și în alte sate din Gorj, în anii '30.¹⁹

Agresiunile ulterioare despre care am vorbit deja la adresa lumii țăărănești arhaice și conservatoare au lovit tocmai în factorul coagulant al acestei lumi, **memoria comunitară**.

¹⁷ Cf. Zoltan Rostas – *Sala luminoasă. Primii monografici ai Școlii Gusti*, Editura Paideia, 2003, pag. 263.

¹⁸ *Idem*, pag. 294.

¹⁹ *Idem*, pag. 271.

„Dacă este vorba – apreciază profesorul Mihai Pop²⁰ – de o comunitate care trăiește după anumite norme, aceste norme trebuie păstrate și transmise prin procesul acesta de însușire, de la o generație la alta. Fiindcă altfel comunitatea se destramă. Adică păstrarea în memorie a acestor lucruri e ca păstrarea pământului. Altfel, se destramă. În ce privește memoria de familie, asta iarăși depinde în ce măsură familiile respective făceau parte dintr-un anumit sistem și țineau să păstreze în memoria lor existența acestui sistem de corelații.” Prin pulverizarea memoriei și a sistemului de corelații intra-familial sau pluri-familial care ordonează, la modul cosmic aproape, viața satului arhaic, reglându-i în același timp etic și cutumiar pulsațiile, colectivitatea se pierde într-o sarabandă a risipirii și a incongruenței care nu mai poate fi stopat.

De aceea nu ar trebui să ne mire că această cultură a fragmentului și a individualismului concurențial își găsește expresiile cele mai la îndemână în subspecii periferice, precum romanța folclorică marcat autobiografică (vorbim despre bani, reușita cu orice preț, piedici sau obstacole existențiale etc.) sau și mai departe de tipul de reprezentare lirică sau muzicală, ritual tradițională (maneaua vulgarizantă).

Chiar modul de metaforizare (în măsura în care el nu dispăre total, pentru că a fost serios anemiât) se schimbă radical. Viziunea folclorică tradițională nu exclude biograficul, dar îl încastrează necesarmente într-o pletoră metaforică alegorică sau analogică corespunzând paradigmei de existență a omului care se definește pe sine ca parte în raportul cu natura apropiată ori cosmosul larg din care se simte ca făcând inalienabil parte. Viziunea satului tradițional și a omului său este cu necesitate cosmic integratoare. De pildă, în colecția sa de **Poezii populare din Maramureș**, publicat în anul 1906, studentul la teologia budapestană Alexandru Ciplea²¹, din Biserica Albă, sat în dreapta Tisei, culege câteva **dârlaiuri de dragoste** (cântări, hore), cele mai multe din satul natal. Unul dintre performerii folclorici și informatorii săi cei mai dotați este Mărie Țiplea, femeie de 50 de ani, probabil chinată de viață și traumatizată de necazurile ei. De aceea, versurile rostite de aceasta par a fi accentuat autobiografice, uzând însă de o rafinată sublimare a biograficului, de o translaminare și de topirea lui în oglinda mai vastă a lumii naturale înconjurătoare. Nefericirea personală reverberează obligatoriu în cosmosul apropiat și se integrează în el, având rezonanțe și corespondențe profunde, fundamentale, cu ritmurile naturii și cu spațiul matricial de viațuire, acela în care orice dramă personală se consumă obligatoriu, căpătând rezonanțe cosmice. Iată cum își exteriorizează nefericirea personală, într-o superbă viziune metaforico-analogică, rezonantă cu ritmurile lumii și generatoare de mare poezie, Mărișcuța Țiplii dintr-un sat românesc din dreapta Tisei, microcosm de mare coerență antropologică și spirituală, în anul 1903:

„Mărg în lume, nu mni-i bine/ (V)În acasă, n-am la cine/ Într-n casă, păste prag,/ Mă uit, văd, n-am omuț drag/ Să-m trăiesc lumea pă plac./ Ies afară, n-am iosag,/ Ce focuțu să mă fac?/ Mărg la Iza, să mă-n'ec/ Iza-i mare, margini n-are/ Cum focu' m-oi în'ecare//

²⁰ Idem, pag. 340.

²¹ Alexandru Ciplea – *Poezii populare din Maramureș*, Analele Academiei Române, seria II, tomul XXVIII, 1905-1906, passim.

Nu am cine mă cota// Nu am cine mă-ngropa// Pești pă prunduri m-or mânca./ De străină și săleacă/ Apa-i mare nu mă-neacă/ Dar mă țâpă unde-i sacă./ De săleacă și străină/ Apa-i mare, nu mă mână,/ Da mă țâpă unde-i lină.”

Iată cum biograficul s-a dizolvat pe nesimțite într-o universalie metaforică a nefericirii și a neputinței fatidice de reintegrare în armonia cosmică.

În aceeași Culegere Ciplea, regăsim într-un dârlai de dragoste, viziunea căruței de flori a erosului, reprodusă de Petru Țiplea, tânăr de 19 ani, din același sat, în august 1902: *„Mă-nsurai tânăr coptil/ Mă lua domnii la bdir/ Eu, de frica bdirului/ Trecui apa Ungului/ Când eram la giurățate/ Mă-treba domnii de carte./ Dacă carte n-am știut/ Eu am prins de mni-am făcut/ Cărulean/ De odolean/ Cu știță de măieran/ Și obedzî/ De lemne verdzî/ Și butuci/De lemne dulci/ Și proțap/ De lemn uscat/ Da’ boii de ruji umplute/ Cei tineri să se sărute/ Cei bătrâni să nu se uite.”*

Astfel de viziuni, pregnant metaforice și cosmic-integratoare, dispar cu totul în cântecul nou, respectiv în melosul contemporan. Le iau locul biografismul liric vulgar, exaltarea mercantilismului, invocația patetică sau lamentația stânjenitoare. Țăranii adevărați, împreună cu întregul imaginar cosmico-ritualic s-au retras, devenind persoane tot mai în vârstă, în enclave din ce în ce mai restrânse și mai amenințate de invazia kitsch-ului. Modernitatea l-a depozat pe om tocmai de dimensiunea cosmică a ființării sale, ținându-l într-un egocentrism profan, destructurant pentru interioritatea sa.



Vilă Certeze; foto: Florin AVRAM

ȘTEFAN MARIȘ¹, ROMÂNIA

Cuvinte cheie: învățare culturală, enculturația, aculturația, antropologia americană, dialog intercultural.

Ființa umană și socializarea prin cultură

Rezumat

În lucrarea de față analizăm unele dintre cele mai importante procese de învățare culturală, enculturația și aculturația, încercând să identificăm efectele imediate ce pot fi semnalate la întâlnirea dintre două culturi, precum și riscurile declanșării unor procese de respingere atunci când strategiile de adaptare nu sunt viabile. Poziționările diferite în contextul relațiilor cu „celălalt” duc la apariția unor adevărate șocuri culturale ce se nasc, mai ales, ca urmare a percepțiilor diferite față de spațiu și timp ori față de credințele magico-religioase diferite.

Eliminarea tensiunilor și pozițiilor antagonice se poate face doar adoptând calea dialogului intercultural, soluție care duce înspre acceptarea și recunoașterea valorilor, a modurilor de viață, a reprezentărilor simbolice la care se repletează toate ființele umane. Atitudinea interculturală oferă șansa apariției unei sinteze de elemente comune, ca vector al comunicării și înțelegerii reciproce între grupurile culturale diferite, afirmând și punând în practică principii precum respectul, toleranța, egalitatea sau complementaritatea dintre valori. Numai în acest mod se vor putea fructifica diferențele spirituale și valorile locale astfel încât acestea să poată fi conectate la valorile generale ale umanității.

¹ Centrul Județean Pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale ”Liviu Borlan” Maramureș

Keywords: cultural learning, enculturation, acculturation, american anthropology, intercultural dialogue.

The Human Being and Socialization Through Culture

Summary

In this study we analyze some of the most important processes of cultural learning, enculturation and acculturation, trying to identify the immediate effects that can be signaled at the meeting of two cultures, as well as the risks of triggering rejection processes when adaptation strategies are not viable. The different positions in the context of relations with the “other” lead to the appearance of true cultural shocks emerged, especially, as a result of different perceptions of time and space or different magical-religious beliefs.

The elimination of antagonistic tensions and positions can be done only by adopting the path of intercultural dialogue, a solution that leads to the acceptance and recognition of values, ways of life, symbolic representations to which all human beings are connected. The intercultural attitude offers the chance of a synthesis of common elements, as a vector of communication and mutual understanding between the different cultural groups, affirming and implementing principles such as respect, tolerance, equality or complementarity between values. Only in this way will spiritual differences and local values be brought to fruition so that they can be connected to the general values of humanity.

The Human Being and Socialization Through Culture

It is unanimously accepted that the human being is not just a biological being but, above all, a sociocultural one, as it results from the special ability that it possesses to acquire its capabilities to set up interests and to support a series of social values. For all this, a man goes through several sequences of cultural learning, a process that takes place gradually throughout its life. Among the processes of cultural learning, the most important is enculturation and acculturation.

Initially introduced in American anthropology², the term enculturation can be understood as the process of acquiring direct knowledge, a process that does not imply a deliberate, ordinate, planned learning, having, as an effect, the sensibility of a socially assumed intellect. Or, in another formulation, we could say that enculturation implies that mechanism through which, in the course of life, we absorb everything available and socially valued. Therefore, we speak about the mechanism by which an individual, born with certain significant behavioral potentialities, is oriented (directed) by the membership groups towards a structured, desirable behavior, which follows and respects their standards.

Specific forms of enculturation are, among others, expressive duplicity in the expression of emotions, the reaction of obedience to authority, favoring welfare symbols, etc. In other words, enculturation means that a specific process of a certain society whereby “a certain cultural group incorporates to the descendants the specific value elements in order to optimally integrate them into the community life.”³ The insertion of a person in the specific culture of the society in which it will be integrated takes place unconsciously, most of the time, without involving deliberate learning in the process. In the dynamics of enculturation through informal levers, an extremely important role is played by the cultural implicit, that is that complex of opinions and beliefs that will be indisputable and which (...) have the force of evidence and the virtue of the absolute.⁴

Socialization, on the other hand, involves the voluntary actions of social integration, summing up all the metamorphoses that appear as a result of the subject's relations with the environment and with himself, in the presence of the “other” and from the interaction with this.

The agents of socialization are, first of all, those from the closest circle of the individual subject, those who have relative power over this (the other members of the family who form the primary group), or those with lower influence (teachers, school colleagues, or members of the same religious community, etc., belonging to the secondary groups). In many cases, there are tensions, even strong disputes, between the individual subject and the socializing agents, the mediation between the two parties ending, frequently, with the symbolic victory of the socializing agents who stimulate acceptable behaviors on an

² C., Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 2001.

³ C. Cucoș, *Educația. Dimensiuni culturale și interculturale*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 118.

⁴ G. Zarate, *Enseigner Une Culture Étrangère*, Hachette, Paris, 1986, pp. 18-20.

individual level.

Enculturation undoubtedly has an adaptive composition, providing the subject with those identity strategies that will allow him to take action, when the life scenario requires, the most functional behavioral sequences, decisively helping the faster integration into the reference groups.

The second process of cultural learning, acculturation, involves a process by which a certain integrating culture imposes the members of a less influential culture, as a result of the actions of socializing agents and its defining models. We speak, therefore, of a fundamental cultural transfer, as a result of the interaction between two cultures. This means that acculturation causes lasting and profound transformations for the individual and collective personality. The absorption of the models of the grasping culture can be realized willingly or not and the ways of accomplishment can be very diverse: assimilation, integration, syncretism, disjunction.

Spontaneous acculturation can be signaled when there is permanent contact between the populations involved, there are certain channels of influence that ensure this process, for example: economic, commercial mechanisms, political institutions, etc. Change is a result of the contact game and it occurs in each of the two involved cultures, according to their internal logic.

Acculturation is a force when the pressure is imposed by the social-political context, but the acculturative modalities are tacitly negotiated by the groups involved. Often, economic or political migrations, in pluralistic societies, can perpetuate their institutions and traditions (before contact).

Acculturation is imposed in colonization cases, in which the rhythm and the methods of cultural assimilation are acquired through the levers of force. The effects that result from these types of acculturations are different, determined by their degree of flexibility.

Very important for our topic is to analyze, briefly, the five processes of acculturation: 1) reinterpretation 2) synthesis 3) syncretism 4) assimilation 5) anti – acculturation.

Reinterpretation refers to assuming the features of the dominating culture in the public space, keeping its cultural landmarks in the private space, a phenomenon reported in the case of the first generation of emigrants.

Synthesis can be mainly reported in children from the second generation. In this case, we may observe that they try new models of thinking and sensitivity, innovating with one or the other of the cultures in contact.

Syncretism denotes the emergence of a new culture, very heterogeneous compared to the previous cultures that caused it.

Assimilation is a negative process that illustrates an excessive way of transforming the previous value and behavioral model, with the risk of degenerating even into depersonalization. From a functional perspective, some authors consider assimilation as a “functional” adaptation to a new cultural climate.

Anti - acculturation is the process of brutally rejecting a culture that is disappearing (in a colonial circumstance in this case), producing a political mechanism and a return

to origins.

At the meeting between two cultures, certain adaptation strategies can be signaled that are used in relation to the so-called dominant culture. Four adaptation strategies were identified, which correspond to four types of acculturation.

The most widespread variant of acculturation is assimilation which implies the total abandonment of the cultural identity in favor of the identity of the dominated, integrating group. The phenomenon takes place within the perimeter of the identity and vital cultural characteristics (language, religion, customs, etc.). Assimilation is a one-way process, which aims at taking over the language, customs, values and, finally, the way of life of the dominant group of newcomers, which are, like so, included in the host society. This process is loaded with negative connotations, being associated with the notion of losing or giving up the original culture: the individual or group is integrated into the dominant culture, and the initial cultural identity is replaced by that of the superordinate group.

However, there are cases, where assimilation is superficial, assumed assimilation that frequently masks the “dissimulation”, in other words, the adaptation strategies that lead to assimilation seem to be the most appropriate to reach acceptance by the dominant society of the subject involved. The individual keeps his original culture, rejecting his identity disintegration, which could be seen as an essential loss of something that is “innate”. This masked conformism can also lead sometimes to “renouncing to one’s identity.” for example renouncing to one’s name and surname, being, in reality, just a mask that could emerge from a need to hide or to conceal the differences, without abandoning them. This can be detected in the case of children who have a significant tendency towards conformity. Thus, they adopt the school rules, the language that is imposed on them, but in a superficial way, because they do not want to be considered “traitors” to their family environment.

Integration involves the preservation of a certain part of one’s cultural specificity, while at the same time being part of some structures of the dominant society. This process is not one-dimensional, but multi-dimensional. Within it all the characteristics of an integral part are redefined by the newcomer, through a reinterpretation frequently encountered by the members of the first generation of emigrants, responding to both the individual’s demands and the expectations of the community, and aims to establish links with other groups in the society. Integration leads to an identity redefinition in the context of new cultural landmarks.

Segregation or separation denotes either the individual’s desire to preserve his or her own cultural identity or the establishment of strategies of refusal and rejection by the integrating society.

Marginalization, the fourth type of acculturation, is a process that symbolically rejects the social “target”. Not being voluntary anymore, the dominant society plays an essential role in the practice of marginalization.

In all these types of acculturation, the individual subject has no free choice, indicating, in each of them, a tacit symbolic negotiation between the social participants involved. Integration into a new environment can trigger a series of very different reactions: frustration

or rejection, activation of resentment towards the insertion environment, disarticulation of identity, revolt and anger, generalized fears, surprise, or even fascination in the face of experiencing the new cultural context.⁵ We speak, therefore, of some cultural shocks that appear as an effect of the different positions in the context of the relations with the “other”. These shocks may be related to the different perceptions of space and time, or shocks caused by differences between roles within the family group. Also, there can be relative shocks caused by the different types of sociability (hospitality, mutual exchanges, etc.) or those that emerge from the different reactions from the request for help. Last but not least, cultural shocks can be reported as a result of contact with different magical-religious rites and beliefs or those related to opposite representations of cultural exchange.

When the contacts between the carriers of two cultures become antagonistic, it is necessary to establish areas of intercomprehension, that is, a meeting place having as basis the common values that allow the initiation of an acceptable dialogue and this interaction represents, in fact, an intercultural dialogue: the recognition of values, ways of life, symbolic representations to which humans report. The term intercultural therefore has a kinetic, dynamic dimension, sending in exchange, reciprocity, interdependence, request for decentralization, and the identification of some forms of dialogue.

In conclusion, we can say that only the intercultural attitude enables the emergence of a synthesis of common elements, as a vector (or vehicle) of the communication and mutual understanding between the various cultural groups. By upholding principles such as respect, tolerance, equality or interrelation between values, spiritual differences and local values can be harnessed, thus managing to be connected to the general values of humanity. Each authentic local value must be preserved by those who aspire to integration into the great world culture. These local values can represent for the culture of origin, true access bridges within the perimeter of the general values.

This type of approach is an urgency in a less and less homogeneous world, and the dialogue with the “other”, with the local specificity and with the contextual nuance, must be assumed in a way that the dynamics of the individual and group identity can be understood. Interculturality is trying to respond to this objective by providing the ordinary man of the new world with the necessary skills that will help him integrate more easily into the current social realities. This implies that any member of the community should be prepared to perceive, accept, respect and experience the otherness so that there is no safe ground for meeting the “other”.

As a result of globalization and the enormous multiplication of interconnections between people, a series of conflicts can be born, apparently economic, historical, social, etc. but which have, in the subsidiary, a cultural composition. In spiritual communicability, it triggers and maintains the other conflict or tension states. The necessary (even if not sufficient) condition for conflict relief would be that of identifying channels of communication in the spiritual plane, of balanced, open, flexible interpersonal reporting.

The future European space must be understood as a place of fruitful confrontation

⁵ Constantin Cucoș, *Educația. Dimensiuni culturale și interculturale*, Ed. Polirom, Iași, 2000.

between several different cultural codes, which can sometimes have certain dysfunctions. This is why not only do people need to be prepared to integrate into these new realities, but institutions must also have the openness to receive people with different value codes.



Grup de spectatori; foto: Grigore SIMIONCA

Bibliography

- Cucoș, C.**, *Educația. Dimensiuni culturale și interculturale*, Ed. Polirom, Iași, 2000.
- Ferréol, G. (ED.)**, *Identitatea, Cetățenia și legăturile sociale*, Ed. Polirom, Iași, 1999.
- G. Zarate**, *Enseigner Une Culture Étrangère*, Hachette, Paris, 1986,
- Geertz, C.**, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 2001.
- Iacob, L.**, Lungu, O., *Imagini Identitare*, Editura Eurocart, Iași, 1999.
- Iluț, P., Radu, I., Matei, L.**, *Psihologie Socială*, Ed. Exe SRL, Cluj Napoca, 1994.
- Kristeva, Julia**, *Etrangers a Nous-Meme*, Fayard, Paris, 1988.
- Rusu, H.**, *Schimbare socială și identitate socioculturală*, Institutul European, Iași, 2009.
- Semprini, A.**, *Le Multiculturalisme*, P.U.F., Paris, 1997.

VLAD BONDRE¹, ROMÂNIA

Cuvinte cheie: secularizare, indiferență, misionarism, desacralizare, tineri, societate.

Provocările contemporane ale identității românești: desacralizarea tinerei societăți

Rezumat

Responsabilitatea Bisericii față de noua generație de tineri este un concept actual, determinat de provocările societății contemporane în care ei își desfășoară activitatea. Datorită factorilor de tranziție, noua generație de tineri nu posedă suficientă experiență pentru a estompa efectele negative ce derivă din ideologiile postmodernismului. Din acest motiv, Biserica a căutat ca prin intermediul educației religioase pe care o oferă în mod gratuit membrilor ei, să ofere un suport real noilor generații de tineri. Așadar, caracterul organic al Bisericii, ca model al educației religioase, exprimă legătura dintre viața comunității și întreita slujire a Mântuitorului Iisus Hristos, de aceea, ea se continuă ca o responsabilitate, fiind, de fapt, un spațiu al credinței care se oferă ca dar spre metacunoaștere. În viața tinerilor, credința este deosebit de importantă și poate simboliza un limbaj comun cu cel al Creatorului. Dialogul dintre tineri și Dumnezeu va oglindi ceea ce lipsește societății de azi, ascultarea. Pe baza acestui considerent, năzuința Bisericii dar, și scopul tezei prezente este de a conștientiza societatea că educația nu reprezintă trăirea sinelui, ci deschiderea spre celălalt, ceea ce înseamnă că desăvârșirea noii generații de tineri poate avea loc în măsura educației religioase, a participării și identificării lor cu viața Bisericii.

¹ Biblioteca Județeană Petru Dulfu, Baia Mare.

Keywords: secularization, indifference, missionaryism, desacralization, young people, society.

Contemporary Challenges of the Romanian Identity: Desacralization of the Young Society

Summary

The responsibility of the Church towards the new generation of young people is an actual concept determined by the challenges of the contemporary society in which they operate. Due to transition factors, the new generation of young people does not have enough experience to blur the negative effects stemming from the ideologies of postmodernism. For this reason, the Church tried through the religious education to offer, free of charges to its members, to provide real support to new generations of young people. Thus, the organic nature of the Church as a model of religious education expresses the connection between community life and the threefold service of the Savior Jesus Christ. In the lives of young people, faith is particularly important and can symbolize a common language with that of the Creator. The dialogue between the youth and God will reflect what is missing today's society, obedience. Based on this reason, the Church's desire, but also the aim of the present thesis is to realize a society that education is not directed only towards themselves, but also towards each other, which means that the completion of the new generation of young people may be the extent of religious education of their participation and identification with the life of the Church.

Provocările contemporane ale identității românești: desacralizarea tinerei societăți

Introducere

Permanentizând în termenii societății contemporane ideea de postmodernism, se poate observa o caracteristică comună a dialogului dintre societate și ideologia ei, și anume limbajul. Societatea contemporană vorbește cu o deschidere abuzivă despre relativism, în vreme ce postmodernismul propune libertatea exprimării în contexte religioase tradiționale, ceea ce poate cauza o denaturare a imaginii Adevărului prin fenomenul secularizării.

Consecința fenomenului postmodern nu a implicat doar un limbaj străin, ci și o nouă rațiune, bazată pe fapt. Din acest motiv, în sfera globalizării se poate zări o legătură suficient de solidă între om și societate, legătură ce implică apartenența la o serie de crezuri pluraliste, care să îndrepte idealurile spre ținte productive și niciodată spre valențe sau credințe. Așadar, se poate vorbi în termeni clari despre o diferență a sistemelor de valori. Secularismul reprezintă o cerință pentru a nu înțelege fenomenul religios autentic. În contextul prezentat, se poate observa un paradox, iar exemplul în acest caz este oferit de America, o țară care protejează religia de intruziunea statului, pe când în Franța sau Turcia, statul se apără de influența altor religii².

Privită într-o imagine panoramică, pentru filosoful Ardis Collins, secularizarea poate fi înțeleasă ca o formă de autoguvernare a efortului uman din cadrul unor legi definite de acesta sau al unor idealuri abstracte ale relației cu sinele, explicând, astfel, problema secularizării în Vest³. Dar crezul unor astfel de filosofi nu poate răspunde în totalitate felului în care societatea evoluează la nivel global, deoarece nu trebuie uitat un aspect esențial, de o actualitate covârșitoare - islamizarea. Cu siguranță, această formă de gândire absurdă și total opusă sentimentului primordial îi poate conduce pe tineri pe o pantă suicidară, nu doar sufletește, ci și fizic. Gesturile reprezentărilor islamiști nu sunt altceva decât dorința ca religia lor să reziste în fața unor reforme și principii seculare venite din partea Europei⁴. Paradoxul acestei situații religios-politice implică un crez total eronat, crez care înlătură identitatea de fii ai lui Dumnezeu din chipul omului. Pe de o parte, există dorința libertății religioase, a antropocentrismului masiv, iar dintr-o altă perspectivă se observă îndepărtarea față de normele și valențele morale, pentru a se atinge scopuri departe de Adevărul revelat. În ambele cazuri, tinerii sunt cei care au de suferit, deoarece aflulxul paradigmelor de care se lovesc îi conduc pe un drum greșit. Din acest motiv li se cere tinerilor mult discernământ. În cazul islamismului, iubirea față de aproapele atinge cote alarmante ale fenomenului

² Alastair AGER/Joey AGER, *Faith, Secularism and Humanitarian Engagement*, New York, Edit. Palgrave Macmillan, 2015, p. 5-8.

³ Ardis B. COLLINS, *The Secular Is Sacred*, The Hague, Edit. Martinus Nijhoff, 1974, p. 1-2.

⁴ David Martin JONES/Mike L.R SMITH, *Sacred Violent, Political Religion in a Secular Age*, New York, Edit. Palgrave Macmillan, 2014, p. 185.

secularizării, motivul fiind acela că se înlătură tocmai esența, adică, iubirea necondiționată, așa cum a fost ea dată ca poruncă de Mântuitorul Iisus Hristos. Această învățătură a iubirii nemărginite are o istorie flagelată, motivul constând în diferențele de doctrină, deși, această învățătură, este prezentată în Talmud sau Midrașh, Levitic sau Creștinism, ca o formă de ascultare⁵.

Dacă postmodernismul a permis unor state libertate de exprimare dincolo de teritoriile geografice, etnice și religioase, nu este de mirare că și statul englez a îmbrățișat fenomenul secularizării cu brațele deschise. Începând cu anii 1660, populația a suferit modificări comportamentale majore și de o cotitură reală, fapt ce a condus la organizarea vieții religioase după noi modele. Dacă oarecând regina Elisabeta purta Sfânta Scriptură la braț în cadrul ceremoniilor de investire, se poate observa, azi, o schimbare totală. Din nefericire, protestanții nu au văzut în această practică sensul alegoric, ci i-au dat o interpretare literală⁶, „să nu vă jurați nicidecum...” (Matei 5, 34-35). Mai târziu, spre anii 1880, Marea Britanie trece prin criza secularizării care are la bază diferite principii ale liderilor Bisericii, iar apariția clasei de mijloc a adus cu sine o serie de provocări și modificări în ceea ce privește latura spirituală a societății⁷. Johann Rossouw crede că și perioada celor două războaie mondiale a jucat un rol important, deoarece ținta discuției are ca temă - separarea politicii de religie, ca o formă privată de exprimare⁸.

Există voci ale tinerilor care vorbesc despre fenomenul secularizării, ca având originea în ideologiile marilor universități europene, conducând discuția spre perioada comunistă, cuprinsă între ani 1917-1989, perioadă de grea încercare pentru exprimarea liberă a sentimentului religios⁹. Această perioadă a fost presărată de alegeri diferite, observatorul devenind observat, fapt ce a condus la o mișcare în masă a unor criterii materialiste, încercându-se o rupere de realitatea spirituală. În acest context, tinerii au fost lipsiți de experimentarea sentimentului religios, o parte dintre clerici au fost excluși din administrație, iar credincioșilor li s-a interzis practicarea oricărei forme de adorare a divinului.

Omul secularizat

Deși a existat întotdeauna o exegeză a fenomenelor nou apărute, acest fenomen al

⁵ Slanoj ZIZEK/Eric L. SANTENER/Kenneth REINHARD, *The Neighbor*, Chicago, Edit. The University of Chicago Press, 2005, p. 4-5.

⁶ John C. SOMMERVILLE, *The Secularization of Modern England - From Religious Culture to Religious Faith*, New York, Edit. Oxford University Press, 1992, p. 165-167.

⁷ Jeremy MORRIS, „The Strange Death of Christian Britain - Another Look at the Secularization Debate”, în *Historical Journal*, 3/2003, p. 968-969.

⁸ Johann ROSSOUW, „Spirit Matters - Life After Secularism and Religion,” în *Secularisations and Their Debates*, New York, Edit. Springer, 2014, p. 77.

⁹ Perry L. GLANZER, „The Role of the State in the Secularization of Christian Higher Education - A Study of Postcommunist Europe”, în *Journal of Church and State*, 2/2011, p. 161-162.

secularizării nu are o formă concretă a exprimării, deoarece perioada în care s-a declanșat ca manifestare este o perioadă propice înțelesurilor moderne. Cu siguranță, au existat momente în cadrul istoriei, când acest fenomen al secularizării a cuprins în mod vădit viața religioasă a credincioșilor. Acest lucru nu a avut un efect asemenea celui din perioada modernă, dar a tras câteva semnale de alarmă asupra direcției spre care se îndreaptă societatea. În acest context, Ian Hunter afirmă următoarele: „Termenul secularizare se referă la o epocă a tranziției, care începe la sfârșitul erei medievale sau începutul modernismului, unde o cultură bazată pe credințe religioase a fost transformată într-una bazată pe scopurile autonome ale omenirii”¹⁰.

În studiul său *Secularização ou ressacralização*, Jose de Jesus Zepeda încearcă explicarea declinului religiei în contextul societății, arătând că modernitatea globală este o cauză a acestui proces¹¹. Toată ideologia creată în jurul acestui fenomen a conturat o formulă care să inducă în eroare chiar și pe cei mai avizați, arătând astfel că experimentarea sentimentului religios este, de fapt, un crez comun tuturor religiilor, un proces socio-istoric al multidimensiunilor tradiționale. Cu siguranță această gândire a condus la o lume desacralizată, seculară, pluralistă sau chiar la un indiferentism religios proeminent.

Criza societății contemporane este apanajul unor crezuri diferite, exprimate prin pluralism, relativism sau sincretism. Tânărul contemporan nu vede eroarea la care este supus, motivul fiind insuflat de cadrul ideilor comune care cer toleranță, o toleranță care nu este văzută decât ca o dezordine¹². Există diferite modalități de exprimare a valențelor și normelor cu conținut religios, dar toleranța, la fel ca libertatea, este greșit înțeleasă. A lăsa la o parte fundamentul integrității religioase, adică cuvântul revelat și a accepta diverse forme religioase de exprimare este în sine o greșală. Cuvântul a jucat mereu un rol important în propovăduirea credinței, indiferent de mediul în care și-a făcut simțită prezența. Vibrația cuvântului ziditor de suflet își pierde sensul și existența într-o astfel de societate secularizată, deoarece omul nu mai rezonază cu ceea ce el propovăduiește, totul devine un material bibliografic. În acest context, tinerii nu mai găsesc forma adevărului, fapt ce va conduce la împrărierea a ceea ce este dat deja, fără a mai exista o cercetare în acest sens. Desigur, acestui criteriu i se poate aduce argumentul evoluționismului care încearcă să funcționeze în parametrii unei religii, și care vrea să ofere tinerilor noi perspective. John Brooke crede că evoluționismul va îmbrăca haina unei istorisiri despre origini, și astfel va reafirma rolul unic al omului, propunând o idee diferită despre cum se va sfârși lumea¹³, iar acest lucru va aduce multă tulburare în sufletul tinerilor.

Evidențiindu-se într-o manieră ideologică, secularizarea nu a cuprins societatea ca un tot unitar, ci s-a adresat celor care se îndoiesc de ceea ce reprezintă religiosul în viața

¹⁰ Ian HUNTER, „Secularization - The Birth of a Modern Combat Concept”, în *Modern Intellectual History*, 1/2015, p. 2.

¹¹ Jose de Jesus Legorreta ZEPEDA, „Secularizaçao ou ressacralizaçao”, în *RBCS*, 73/2010, p. 130.

¹² Edmund F. BYRNE, *Why and How Secular Society Should Accommodate Religion*, New York, Edit. The Edwin Melen Press, 2010, p. 7.

¹³ John Hedley BROOKE, „A secular religion - Should Evolutionism be Viewed as a Modified Descendant of Christianity?”, în *Nature*, 437/2005, p. 815.

lor. Omul a uitat că poartă chipul lui Dumnezeu, că plin de rațiune, voință și sentiment, poate prin credință să stăpânească toate cele pe care i le-a dat Dumnezeu. Din această uitare, tânărul a lăsat o porțiță mică secularizării care i-a pus stăpânire pe suflet. Dacă în primele veacuri creștine, ereziile au constituit punctul de pornire în exprimarea credinței autentice, pe baza acestora formulându-se dogme pentru a relata adevărul absolut, astăzi, secularizarea pare că nu mai poartă acea formă a răului care să determine binele. Tineri și bătrâni, deopotrivă, aderă la acest conținut material, la aceste manifestări seculare, tocmai din dorința de a se evidenția prin ceea ce le lipsește. Cu alte cuvinte, tinerii caută să se evidențieze prin raportarea asupra necesităților proprii, considerându-se mai de preț decât realitatea transcendentă. Fundamentul poruncilor este reprezentat de dorința de a slăvi pe Dumnezeu și de a acorda cinste și iubire aproapelui.

Paradigma secularizării întâlnește, așadar, noi forme de manifestare, care poartă diverse nume, cum ar fi cel al neosecularizării, care se bazează pe disponibilitatea structurilor și a instituțiilor de a dialoga. Cuprinși de acest fenomen, tinerii vorbesc despre o emancipare a sferelor religioase pe baza unor norme clar stabilite, și nu pe baza pietății personale¹⁴. Într-un înțeles mai larg, neosecularizarea poate fi considerată o formă a declinului autorității religioase, a echilibrului marcat de strădania menținerii tradiției și a adevărului de credință într-o stare nealterată.

Pentru Simona Nicoară, secularizarea cuprinde trei puncte definitorii care au ca rol explicarea modului în care această erezie contemporană funcționează în cadrul societății. Primul punct încadrează fenomenul în planul unei schițe a ideii de eră modernă, mai ales din punctul de vedere al creștinismului. Cel de-al doilea punct pune accentul pe lipsa asemănării dintre lume și Împărăția lui Dumnezeu propovăduită de Iisus Hristos, marcând, astfel, o schimbare a mentalității sau subliniind trecerea de la teocentrism la antropocentrism. Ultimul punct este rezervat procesului modernității, reformei, științei și chiar raționalității¹⁵, vădindu-se prin acestea realitatea termenilor *saeculum* - lume și *mundus* - cosmos, adică trecerea de la sacru la profan sau de la cleric la laic¹⁶.

În aceeași ținută, sub aceleași număr al principiilor, Markus Dressler vorbește despre o sinergie a factorilor care au condus la secularizare. Corespondența directă dintre sociopoliticul filosofic și postmodernism a înlăturat fenomenul religios din spațiul social. Probabil, așa se explică apartenența teologiei politice la acest sistem care vede lucrurile într-o manieră surprinzător de profitabilă, încercând schimbarea concepției cu privire la credință în Dumnezeu¹⁷.

Sub acest capac de sticlă, impus de societate, tânărul trebuie să aleagă ceea ce este

¹⁴ Rick PHILLIPS, „Can Rising Rates of Church Participation be a Consequence of Secularization?”, în *Sociology of Religion*, 2/2004, p. 141.

¹⁵ Simona NICOARĂ, *O istorie a secularizării - De la cetatea lui Dumnezeu la cetatea oamenilor*, Cluj-Napoca, Edit. Accent, 2005, p. 35-37.

¹⁶ Gheorghe POPA, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul lumii moderne*, Iași, Edit. Trinitas, 2000, p. 12-14.

¹⁷ Markus Dressler ARVIND/Pal S. MANDAIR, *Secularism and Religion Makeing*, New York, Edit. Oxford University Press, 2011, p. 5-6.

deja ales în inima lui, dar nedescoperit suficient. Refuzul de a lupta pentru adevărul său îl conduce pe un drum lăturalnic, aflându-se însoțit de către cei pentru care Dumnezeu este doar un principiu, nu un lucru de urmat. Orice încercare de îndreptare este în zadar, deoarece realizează că anii petrecuți într-un sistem fondat pe neînțelegerea lui sunt ani pierduți, iar el nu-i mai poate recupera. Chiar dacă apare acea stare de pocăință, manifestată printr-o penitență interioară, tânărul din ziua de azi nu poate înțelege de partea cui se află, care este scopul lui în viață și încotro se îndreaptă. Toate aceste aspecte se pot concentra în ideea lui Jurgen Habermas și Joseph Ratzinger care afirmă: „expresia postsecularizat acordă comunităților religioase o recunoaștere publică, nu doar pentru aportul lor funcțional la reproducerea temelor și a comportamentelor dorite...în societatea postsecularizată se impune o recunoaștere a faptului că modernizarea conștiinței publice înglobează și transformă mentalitățile în manieră reflexivă, în faze succesive, atât pe cele religioase, cât și pe cele profane”¹⁸.

Fundamentele și premisele societății secularizate influențează în mod direct toate sferile de interes ale lumii, de aceea se poate considera că această formă de ignorare a religiosului posedă mai multe caracteristici decât s-ar părea. Nu trebuie omis, sub nicio formă, faptul că secularismul are în componența sa indici ai fenomenului pluralist. Sub acest aspect, studiul *Pluralism and Faith* reprezintă punctul de observație asupra apartenenței pluralismului la diversitatea culturală a lumii. Acesta nu definește cultura prin dimensiunea sa concentrică, ci reprezintă toleranța. Pluralismul nu este un relativism cultural, deoarece el domină în sens particular¹⁹. Omul secularizat participă prin propria trăire la un grad ridicat al pluralismului, deoarece paletarul cunoștințelor și frumusețea tradițiilor îi permit acest lucru. Sub administrația globalizării, pluralismul religios reprezintă structura societății postseculare. La acestea, conform lui Massimo Rosati, se mai adaugă diferite procese de educare sau chiar schimbările de bază ale religiei monopolizate²⁰.

În lupta pentru supremația spirituală și personală asupra omului, societatea contemporană propune ca temă de discuție problema pragmatismului. Cu siguranță, acesta poseda valențe diferite în epoca modernistă, dar acum, în perioada postmodernă, caracterizată de fenomenul secularizării, pragmatismul a devenit o boală cronică. Tânărul zilelor noastre nu se mai preocupă de partea de mister a lumii²¹, nu mai este dispus a căuta și formula întrebări ale căror răspunsuri să necesite o cercetare amănunțită. Tinerii nu mai sunt încântați de sfera aplicațiilor umane, ei trec prin filtrul judecății toate ideile care necesită a fi puse în practică, angrenându-se în soluționarea unor probleme de real interes pentru dezvoltarea lor intelectuală. Poate că acesta este motivul pentru care relația dintre religie și modernitate stă sub un aspect total diferit, accentul căzând pe ceea ce explică

¹⁸ Jurgen HABERMAS/Joseph RATZINGER, *Dialectica secularizării - Despre rațiune și religie*, Cluj-Napoca, Edit. Biblioteca Apostrof, 2005, p. 95.

¹⁹ William E. CONNALLY, „Pluralism and Faith”, în *Political Theologies - Public Religious in a Post-Secular World*, New York, Edit. Ordham University Press, 2006, p. 280-281.

²⁰ Massimo ROSATI, *The Making of a Postsecular Society*, Surrey, Edit. Ashgate Publishing Limited, 2015, p. 42.

²¹ Vernon PRATT, *Religion and Secularization*, Londra, Edit. Macmillan & Co LTD, 1970, p. 2.

raționalitatea. Exemplul oferit de către aceștia este legat de răsăritul soarelui, care nu mai este văzut ca o binecuvântare, ca un dar al lui Dumnezeu, ci pur și simplu ca un mecanism al universului, o mișcare a planetelor²².

Atitudinea tinerilor față de provocarea impusă de societatea secularizată poate constitui un răspuns al scenariului propus de unii cercetători, în care se întreabă dacă religia ar mai exista în urma unor calamități sau în urma unui univers psihic evaporat. Pentru a formula un răspuns coerent, trebuie avută în calcul ideea lui James Smith, care spune: „regândind rolul religiei, devenim părtași ai secularismului, deoarece orice schimbare a acesteia va produce o idee democratică la nivel global”²³. Așadar, paradigma seculară se referă la intelect, la modul în care rațiunea poate coborî în suflet. Tinerii trebuie să ofere un răspuns ferm, marcând în spațiile prezente faptul că rolul religiei nu poate fi modificat, deoarece orice schimbare ar produce o concepție democratică la nivel global, egalizând astfel concepția fenomenului secular.

Evoluția reprezintă un factor decisiv în viața tinerilor, ea nu constă doar într-un progres vizibil, ci în măsura în care poate rezona cu societatea. Dacă Dumnezeu i-a oferit tânărului demnitatea de chip, sub cele trei aspecte: rațiune, voință, sentiment, este impropriu ca acesta să renunțe în mod tranșant la ceea ce îl definește ca persoană, adică la plenitudinea valențelor morale. Simțul religiosului nu trebuie să fie catalogat ca o formă a idolatriei sau ca o îndochinare, ci el trebuie să radieze fără cusur în mod natural. Profesorul William Safran vine cu o premisă nouă în acest sens, premisă ce necesită multă atenție pentru a nu cădea în extrema permisivității. El afirmă că religia a funcționat dintotdeauna ca un mecanism de control social, fapt ce se află în contradicție cu procesul de modernizare a societății. Definirea statului ca unul tradițional a condus la afirmația conform căreia statul a fost o manifestare seculară a credinței dominante, oferind în acest sens exemplul Israelului, care afirmă prezența unui contract cu Dumnezeu, făcut de către Moise în Legea Vechiului Testament²⁴. Tinerii trebuie să înțeleagă că religiozitatea a aparținut dintotdeauna societății, că tradiția a echilibrat lucrurile într-o formulă firească, iar lipsa celor două aspecte ar fi condus la decăderea lumii. Religia a îmbrățișat procesul de modernizare a statului, nu s-a opus evoluției tehnologiei și științei, având nădejdea că cele două ansambluri sistematice de cunoștințe vor veni în ajutorul omului și nu vor restricționa practicarea credinței. Pe baza acestui crez, Biserica s-a actualizat mereu, a arătat prin misiunea ei că poate formula conținuturi de real folos pentru planul cadru în care tinerii își desfășoară activitatea.

Factorul om este factorul de interes, cel în jurul căruia se țese o adevărată poliloghie. Îndreptându-se cu pași mici spre un viitor nesigur, acesta trebuie să fie înzestrat cu o putere mare de discernământ, să conștientizeze că apartenența lui în lumea aceasta este limitată, că are un scop sigur, dar răspunsul potrivit trebuie să-l concentreze în dialogul cu

²² Severine DENEULIN/Masooda BANO, *Religion in Development Rewilling the Secular Script*, New York, Edit. Zed Books, 2009, p. 53-54.

²³ James K. A. SMITH, „Secular Liturgies and the Prospects for a Post-Secular Sociology of Religion”, în *The Post-Secular in Question*, New York, Edit. New York University Press, 2012, p. 160-161.

²⁴ William SAFRAN, *The Secular and The Sacred - Nation, Religion, Politics*, Londra, Edit. Frank Cass Publishers, 2005, p. 1.

Dumnezeu. Dacă gândul tinerilor s-ar îndrepta ca o reflecție spre sine, aceștia ar putea observa, chiar lipsiți de experiență, panta suicidară pe care se situează lumea. În studiul *Faith and Secularization – A Romanian Narrative*, se face o remarcă actuală asupra felului în care este văzută ideea de sacru prin ochii tinerilor. Se crede că acesta a primit un nou nume, ca parte integrantă și definitorie a *Noii Ere* sau a noutății spirituale a lumii care se bazează doar pe puterea materialului. Din acest context, se desprinde atitudinea Bisericii Ortodoxe, pentru care secularizarea nu este ceva ce apare din față ca o problemă care trebuie confruntată, ci din spate, ca o sumă de probleme ale căror consecințe trebuie redirecționate²⁵. Din diverse considerente, se omite un fapt demn de luat în seamă. Dacă noțiunea de sacru își schimbă înțelesul, atunci trebuie făcută o analiză a conținutului pe care *New Age*-ul îl propune, pentru a înțelege traiectoria greșită spre care se îndreaptă acest fenomen contemporan. În acest sens, Feestinger Leon afirmă următoarele: „Pământul a intrat într-o nouă eră a evoluției, fapt ce a dat naștere unei noi civilizații. Din păcate, culturile prezente sunt așa corupte și blocate în materialism, încât nu vor rezista acestor schimbări. Trecerea de la o sferă la alta a civilizației va fi acompaniată de distrugerea vechii civilizații”²⁶.

(Continuarea în numărul următor)

²⁵ Wilhelm DANCĂ, *Faith and Secularization - A Romanian Narrative*, Washington, Edit. The Journal For Research in Values and Philosophy, 2014, p. 159.

²⁶ Feestinger Riecken SCHARCHTER, *When Prophecy Fails*, RS 17-18, *apud.* Wouter J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture - Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, Edit. E.J. Brill, 1996, p. 95.

Colecții de Folclor