



Fondată: 1998  
Anul XXII

# ELANUL

Nr. 207  
MAI  
2019

REVISTĂ DE CULTURĂ EDITATĂ DE ASOCIAȚIA CULTURALĂ „ACADEMIA RURALĂ ELANUL”  
DIN GIURCANI, COMUNA GĂGEȘTI, JUDEȚUL VASLUI

## Dimitrie A. Sturza

Liviu ȚĂRANU

Născut la 25 februarie/9 martie 1833 la Miclăușeni (județul Iași), era primul născut al unei vechi familii boierești din Moldova, părinții săi fiind Alexandru și Ecaterina Sturdza.



A fost educat la Academia Mihăileanu, apoi a urmat cursuri de drept, economie și istorie la universități germane (München, Bonn, Berlin). Întreaga sa educație și personalitate erau astfel impregnate de cultura și civilizația germană.

Intelligență peste medie, cu o cultură vastă și variată, îmbogățită permanent de-a lungul vieții, era un fin cunoscător al limbilor germană și franceză, atu important în conducerea treburilor publice și

diplomație. Fire serioasă, severă, fără simțul umorului, era de o extremă simplitate, punctual și fire metodică, „i se părea că nimeni nu-l poate ajuta și se risipea adesea în prea multe amănunte, dar când îi ieșea o lucrare din mână era completă și temeinică” (Sabina Cantacuzino).

- continuare în pagina 16 -

## Rituri de trecere în structura obiceiurilor vieții de familie din Plaiul Cloșani, jud. Mehedinți

Janeta IUGA

I. Cultura tradițională orală și mentalul comunitar rural în satele din zona Plaiului Cloșani. Rituri de trecere. Aspecte actuale în perspectivă teoretică. Teme și obiective identificate în zona etnografică „Plaiul Cloșani” raportate la riturile de trecere (ipoteze de lucru)

I.1. Cultura tradițională orală și mentalul comunitar rural în satele din zona Plaiului Cloșani

De-a lungul timpului, conceptul de cultură a constituit un subiect complex, definitoriu pentru umanitate, întrucât cultura, sub toate formele în care poate apărea „științe, credințe, arte, morală, legi, obiceiuri și celelalte aptitudini și deprinderi definite de om ca membru al societății”<sup>1</sup>, reprezintă marca identitară a fiecărui popor. Cultura este esențială în organizarea socială a unei civilizații, prin aceasta omul putând să-și cunoască limitele și să-și raționalizeze existența.

## Un eveniment cultural științific de anvergură națională, al IX-lea Congres Național de Istoria Medicinii la Vaslui

Valeriu LUPU

„Oricât noroi va fi fost pe ulițele târgului Vaslui la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, acela nu putea astupa urmele pașilor lăsați de marile personalități ale literaturii, artei, culturii și științei românești în trecere prin vechiul târg moldovenesc.” (George Topârceanu)

Realitate subliniată de marele poet, care avea să se vadă încă odată ca adevărată cu ocazia celui de al IX-lea Congres Național de Istoria Medicinii, desfășurat la Vaslui în perioada 23 – 25 mai 2019. Într-un ambient cu totul special, asigurat de parteneriatul cu Primăria Municipiului Vaslui, Consiliul Județean, Spitalul Județean de Urgență Vaslui, Colegiul Medicilor Vaslui, Episcopia Hușilor, Muzeul Județean „Ștefan cel Mare” congresul Societății Române de Istoria Medicinii avea să-și desfășoare lucrările în sala de consiliu a Primăriei Municipiului Vaslui.

Derulate pe parcursul a trei zile, cu o deschidere fastuoasă în saloanele hotelului Racova (gazda oaspeților), în prezența autorităților locale, lucrările aveau să înceapă chiar din seara deschiderii oficiale printr-un excurs istoric

privind ținutul Vasluiului, prezentat de doctor în istorie profesor Laurențiu Chiriac și un documentar filmat al istoriei medico-sanitare al locului, prezentat de președintele Comitetului de Organizare, dr. Valeriu Lupu. Familiarizați cu noțiuni de istorie locală, participanții își vor derula în următoarele două zile (24-25 mai) maratonul comunicărilor, prezentărilor și lansărilor de carte, care aveau să acopere nu mai puțin de 82 de lucrări și șapte lansări de carte.

Cu o participare de excepție; peste 70% personalități cu titluri universitare și academice, de asemeni, personalități cu vechi preocupări în domeniu, acoperind practic toate județele țării; de la Nord la Sud și de Est la Vest, congresul va avea privilegiul să găzduiască și oaspeți din Republica Moldova și Germania.

- continuare în pagina 17 -

# Rituri de trecere în structura obiceiurilor vieții de familie din Plaiul Cloșani, jud. Mehedinți

- urmare din pagina 1 -

Cercetătorul Bernard Valade definește conceptul de cultură, susținând că aceasta „nu constituie un ideal; ea nu reprezintă nici un aspect normativ. Ea constituie o totalitate”.<sup>2</sup>

Pornind de la criteriile pentru tipologizarea definițiilor culturii<sup>3</sup>, se urmărește în lucrarea de față ce anume s-a moștenit din anumite rituri de trecere în structura obiceiurilor vieții de familie și ce anume a suferit transformări. Fiind vorba despre moștenire, ne vom referi aici la aspecte ale culturii care au rezistat în timp la schimbările aduse de modernizarea societății în general. Bineînțeles că modernizarea umanității a adus și transformări în cadrul comunităților rurale pe care le avem în vedere, producându-se astfel schimbări fie la nivelul mentalului rural, fie alterări de sensuri sau modificări în structuri de roluri în ceea ce privește riturile de trecere, în structura obiceiurilor vieții de familie.

Raportându-se la perspectiva teoretică a lui Ralph Linton din 1936, etnologul Ioan Viorel Boldureanu definește cultura, având în vedere această opoziție cu care operăm în domeniul etnologiei și anume *moștenire versus transformare*: „Cultura este suma cunoștințelor, atitudinilor și modelelor

obișnuite de comportamente pe care le au în comun și pe care le transmit [ca moștenire] membrii unei societăți anume”.<sup>4</sup>

Vorbind despre specificul comun al acestor comunități rurale, am putea spune că vorbim despre spațiul unei etnii, perimetru în care se realizează cultura.

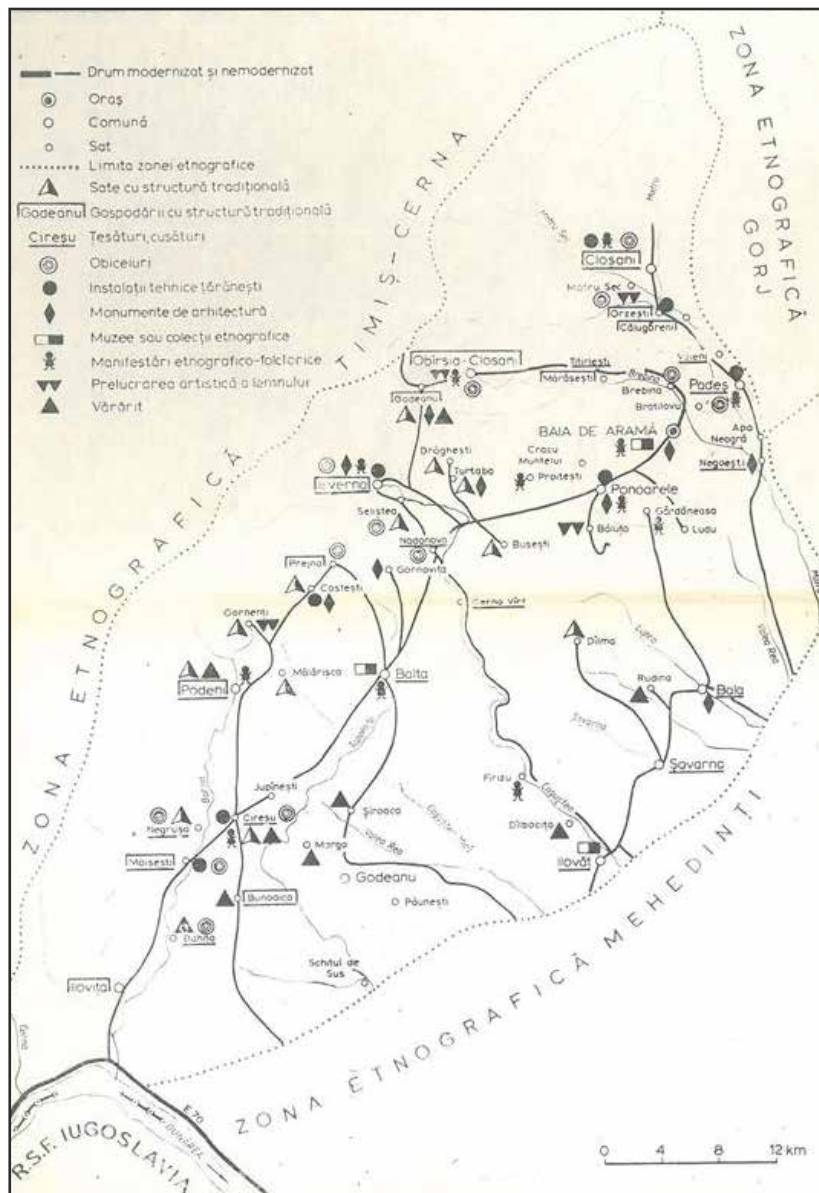
Din punct de vedere etimologic, termenul *ethnos* desemnează existența laolaltă a mai multor viețuitoare, tot astfel petrecându-se și cu oamenii. În dicționarul lui Emilio Willems *ethnia* este definită ca fiind un grup omogen nu doar biologic, ci și din punct de vedere al civilizației.

În cartea *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Vasile Tudor Crețu (1938-1989) definește ethosul ca fiind un *sistem deschis* „de semne și limbaje ale tipului de cultură folcloric în interdependența lor cu omul ca subiect și ca remodelator al culturii”.<sup>5</sup>

În cercetarea de față, utilizarea conceptului însuși de *ethos folcloric* este esențială, deoarece acesta subliniază, pune în evidență și accentuează comportamentul cultural al sătenilor din Plaiul Cloșani, modul lor de a se manifesta și de a înțelege existența. Tocmai de aceea, ethosul folcloric are rolul de restabilirea armonia ontică și de a-l pune pe om „în acord cu fenomenalitatea și rigorile existenței [...], [asigurându-i] libertatea alegerii unei atitudini”.<sup>6</sup>

Ethosul folcloric este propriu culturii tradiționale orale, iar cultura tradițională orală este cultura care caracterizează civilizația rurală, este „cultura de tip folcloric din ultimii 150-200 ani”.<sup>7</sup> Ethosul folcloric este cel care susține viziunea lumii potrivit orizontului mental tradițional. Ethosul folcloric a fost teoretizat și explicat de folcloristul Vasile Tudor Crețu în volumul *Ethosul folcloric – sistem deschis* (1980, ediția a II-a, Editura UVT, 2014).

În etnologie și folcloristică termenul a fost preluat din domeniul moralei, realizându-se astfel un transfer către domeniul culturii.<sup>8</sup> Prin acest transfer dinspre morală înspre cultură face ca de această dată să înțelegem prin conceptul ethos „[...] nu numai ansamblul calităților morale ale unei colectivități umane, ci, în primul rând, caracteristicile definitorii ale corpus – ului ei cultural, mai exact specificitatea morfo-ideatică a tuturor bunurilor culturale create, în decursul istoriei, de acea colectivitate”.<sup>9</sup> Modul în care ethosul folcloric acționează constă în „procesualitatea remodelării semantice a evenimentelor istorice prin intermediul imaginației, memoriei culturale și simbolului, iar drept efect al acestui sistem atitudinal insistăm asupra interrelației ontologic – gnoseologic – axiologic în geneza faptelor folclorice”.<sup>10</sup> Așadar, ethosul folcloric se întemeiază pe „[...] valorile și comportamentele culturale ale individului și colectivității”.<sup>11</sup> În consecință, înțelegem prin ethos (folcloric)



Hartă zona etnografică Plaiul Cloșani

„totalitatea sistemelor de semne, limbaje ale tipului de cultură folcloric în interdependența lor cu omul ca subiect și ca remodelator al culturii”.<sup>12</sup>

În satele din Plaiul Cloșani vorbim despre o cultură tradițională orală, întrucât aceasta se conformează unei definiții și descrieri riguroase din „arsenalul” teoretic al disciplinei noastre:

„Calificativul <<tradițional>> se înscrie în linia unei succesiuni de apelative care, dacă le urmărim înapoi până în sec. al XVIII-lea, au ajutat la distingerea între <<sălbatici>> și <<civilizați>>. În secolul al XIX-lea sunt preferați termenii <<primitiv>> și <<arhaic>>, <<societăți fără scriere>>, înainte de a ceda treptat locul, în cursul sec. XX, denumirilor <<societăți tradiționale>>, <<ne-industriale>> sau <<subdezvoltate>>”.<sup>13</sup>

Sătenii din Plaiul Cloșani încă își mai normează existența prin raportare la ritual, obicei și gândire simbolică: „Gândirea simbolică <<sparge>> realitatea imediată, fără s-o împuțineze ori să o deprecieze; în perspectiva ei, universul nu este închis, nici un obiect nu rămâne izolat în propria-i existențialitate: toate se leagă între ele, printr-un sistem strâns de corespondențe [...]”.<sup>14</sup>

Membrii acestor comunități sătești încă sunt sensibili la ceea ce înseamnă sacru. Comportamentele lor denotă credințe, și nu superstiții, temeri legate de entități superioare, Cosmos, existențe postume, practici magice și toate acestea moștenite și transmise sub forma oralității, o dominantă a acestui tip de cultură pe care îl avem spre analiză.

În această cercetare științifică este surprins orizontul mental în care se păstrează cultura tradițională orală din zona Plaiului Cloșani (care a generat-o și pe care, la rândul ei, îl susține și îl perpetuează).

Termenul *mentalitate* este de origine franceză și are drept înțeles „modul în care oamenii privesc cosmosul, pe ei înșiși și unii pe alții, precum și valorile în funcție de care își modelează comportamentul unul față de celălalt”.<sup>15</sup>

Mentalitatea a fost cercetată din diferite perspective (psihologie, sociologie, filosofia culturii, logică, istorie, antropologie culturală, etnologie).

Din perspectivă temporală, mentalitatea are trei forme principale:

- a) mentalitatea primitivă (a societăților arhaice și a societăților rămase „în stare naturală” până în contemporaneitate);
- b) mentalitatea populară (a societății tradiționale);
- c) mentalitatea științifică (în societatea modernă și postmodernă).

În ceea ce privește mentalitatea primitivă, ea se întemeiază pe structurile gândirii arhaice, punând în lumină, în mod direct diverse aspecte ale modului de viață materială și spirituală a individului și a colectivității.

„Mentalitatea populară, treaptă intermediară între mentalitatea primitivă și cea științifică, este, în mod esențial, proprie societății tradiționale, având trăsături distincte și note definitorii proprii. Mentalitatea populară se realizează prin structura intelectuală – afectivă ce operează cu reprezentări colective determinate etnic, cu o cugetare, în anumite limite concretă și viu colorată”.<sup>16</sup>

## I.2. Aspecte teoretice actuale. Problema metodei

Școala etnologică românească este cea mai veche din Europa și se dovedește a avea o activitate bogată astăzi prin readucerea în atenția cercetătorilor a unor „chestiuni importante legate de delimitarea domeniului de cercetare sau de jalonare a unor elemente cu caracter etnologic specifice poporului român”.<sup>17</sup>

De-a lungul timpului, s-au utilizat mai mulți termeni pentru a desemna cultura tradițională a omului de la sat. Fie că s-a

recurs la termenul de *folclor*, fie la termenul de *etnografie* sau *etnologie*, de fiecare dată s-a urmărit surprinderea aspectelor specifice ale unei comunități, care i-au scos în evidență spiritualitatea și identitatea în raport cu alte comunități sau cu alte culturi. W. J. Thoms a folosit termenul de folclor și l-a diseminat, desemnând „creația populară țărănească în general”.<sup>18</sup> Termenul de *etnografie* făcea referire tot la creația țăranelor români, însă cu timpul și-a axat domeniul de cercetare pe „civilizația materială” și mai ales pe „latura descriptivă a cercetării”.<sup>19</sup> Termenul de *etnologie* înglobează ambele domenii, surprinzând atât cultura materială, cât și cultura spirituală, oferind o imagine integrală a culturii sătești tradiționale.<sup>20</sup>

Potrivit opiniei lui Mihai Pop, etnologia are în vedere „acea cultură pe care purtătorii ei nu o pot conceptualiza sau <<gramaticaliza>>, cu toate că dețin competența de a o reprezenta”.<sup>21</sup> Același cercetător recomandă etnologilor abordarea perspectivei semiotice în consemnarea cercetărilor de teren, care în fapt sunt realități, texte, ce pot fi interpretate în variate forme de diverși informatori. Astfel, Mihai Pop tratează cultura „ca pe un sistem. general de semne ce pot fi analizate (în stilul lui V. I. Propp) sau structural (în maniera lui A.-J. Greimas), fiind astfel <<dezambiguizate>> cât mai mult”.<sup>22</sup>

După Eleonora Sava și Maria Candale, componentele și etapele importante ale cercetării etnologice sunt: „metodologia/sursele de date etnografice (observare, participare, relatări orale etc.), colectarea datelor (înregistrare, note de teren, organizare) și analiza lor prin scriitura etnografică, ca instrument analitic”.<sup>23</sup>

„În prezent este larg cunoscut faptul că etnografia e produsă în egală măsură de modul cum scriem și de procesul de colectare și analiză a datelor. Etnografia este inevitabil o întreprindere textuală, chiar dacă nu e doar atât. Mai mult, scriitura este un instrument analitic, nu un mediu de comunicare transparent”.<sup>24</sup>

În ceea ce privește cercetarea de teren și culegerea de date, fapte și informații specifice, cercetătorul trebuie să se ghideze după principiul reflexivității, transformând experiența anchetei într-un text științific:

„Scrișul e, așadar, strâns legat de analiză. Există întotdeauna mai multe moduri în care putem scrie despre fenomenele cercetate. Există diferite tipuri de scriitură etnografică. Există stiluri diferite, teorii diferite, receptori diferiți. Fiecare modalitate de construcție etnografică va pune în evidență accente diferite. Fiecare mod de a scrie poate produce analize complementare sau chiar contrastante. De vreme ce textele etnografice nu au o relație arbitrară cu câmpul etnografic, este important să recunoaștem că nu există o cale unică și ideală de a reprezenta vreun aspect al lumii sociale”.<sup>25</sup>

Literatura de specialitate recomandă notarea faptelor de cultură așa cum sunt ele surprinse în cadrul observației participative. Așadar, etnologii notează „<<în timp real>> ceea ce observă, mai exact ceea ce subiectivitatea lor filtrează din realitatea socială”.<sup>26</sup>

În ceea ce privește modalitatea scrierii, cercetătorul pornește de la modele:

„Scriem în relație cu ce și cum citim. Cercetătorul nu și creează propria disciplină de la zero. Convențiile textuale ale trecutului nu pot fi eludate. Textele, limbajul, conceptele, imaginile, metaforele precursorilor ajută cercetătorul să definească spațiul discursiv în interiorul căruia fiecare nouă etnografie e produsă și citită. Prin urmare, disciplinele scrisului sunt inseparabile de disciplinele cititului. Etnografii scriu, desigur, dar scrierile lor sunt modelate de ceea ce au citit”.<sup>27</sup>

François Laplantine definește etnologia ca o este „o activitate simultan vizibilă și lingvistică”, iar în acest sens etnologul trebuie să aibă capacitatea nu doar de „a vedea și a înțelege ceea ce vede, ci și la a-i face pe alții să vadă”.<sup>29</sup>



Otilia Hedeșan trece în revistă o serie de studii din etnologia epocii moderne, care accentuează comportamentul etnologului în realizarea cercetării de teren, fiind vorba aici despre „un cod al bunului terenist”.<sup>30</sup> Un bun cercetător trebuie să-și facă simțită prezența cât mai puțin în rândul colectivității pe care o anchetează: „Comportându-se ca și oamenii din teren, cercetătorul nu atrage atenția asupra sa, ceea ce îi permite să își conserve o poziție privilegiată pentru o privire exterioară și care se vrea fidelă [...]”.<sup>31</sup>

În ceea ce privește observația de teren, Școala Sociologică a propus o serie de reguli ce rămân valabile pentru cercetători. Aceste reguli se referă la:

a) rolul elaborării chestionarelor: elaborarea chestionarelor îl ajută pe cercetător să aibă mereu în minte temele pe care trebuie să le puncteze în cercetare, așadar: „conversația dusă în mod firesc nu înseamnă o conversație pe care nu o controlezi, informatorul nu trebuie lăsat totuși în voie să vorbească despre ceea ce socotește el de cuviință, ci vorba lui trebuie să fie îndreptată asupra problemelor care te interesează și pe tine”;<sup>32</sup>

b) îmbinarea tehnicii observației cu tehnica investigației verbale;<sup>33</sup>

c) notarea rapidă și, pe cât posibil, discretă a informației pentru ca săteanul să nu se lase intimidat de consemnarea vorbelor lui.<sup>34</sup>

O metodă și în prezent actuală în cercetarea de teren o constituie fișa de observație directă. Fișa de observație directă a fost utilizată cu succes de la Constantin Brăiloiu încoace, fiind considerată o „fișă – document însoțitoare a materialului înregistrat și chestionarelor”.<sup>35</sup>

Un model de astfel de fișă de observare directă „minut cu minut” este oferit de Al. I. Amzulescu. Acesta a realizat fișe de observație directă în cadrul unor ceremoniale nuptiale, precum: *Fișa de observare directă la nuntă – Jugur, 1954 și Fișă de observare directă la nuntă – Aninoasa, 1958*. În ceea ce privește eficiența acestei metode în culegerea faptelor de folclor, Iordan Datcu notează: „Asistăm la desfășurarea aproape minut cu minut, a întregului spectacol. Este fără îndoială o noutate metodologică, grație căreia avem un document întocmit cu toată acribia folcloristicii moderne”.<sup>36</sup>

### 1.3. Originea obiceiurilor

Obiceiurile tradiționale românești își au originea fie în diversele practici desfășurate în procesul muncii, fie în unele rituri ce au luat naștere, la rândul lor, dintr-o serie de credințe și mituri din vechime. Potrivit literaturii de specialitate, din punct de vedere istoric, unele dintre obiceiurile tradiționale românești sunt de origine traco-dacă, altele sunt de origine romană. Există însă și posibilitatea ca unele dintre obiceiuri să fi fost împrumutate de la alte popoare în perioada antichității. Potrivit lui Mihai Pop, există obiceiuri care s-au format în epoca feudală, în contextul socio-politic și cultural de atunci. De asemenea, autorul atrage atenția asupra faptului că s-a greșit atunci când originea obiceiurilor tradiționale a fost stabilită de unii cercetători prin raportare doar la folclorul copiilor, „[...] socotindu-se că acesta reprezintă stadii mai vechi de dezvoltare a folclorului maturilor, uitându-se că și aceștia puteau avea dintotdeauna jocuri și obiceiuri proprii”.<sup>37</sup>

Urmărind aspectele teoretice la studiul obiceiurilor lui Ernest Bernea, Otilia Hedeșan accentuează ideea că sferile de înțeles ale celor doi termeni „obicei” și „datină” se suprapun aproape în totalitate în limba română, lăsând totuși o disociere calitativă însemnată. După Ernest Bernea „obicei înseamnă în primul rând deprindere, deprindere colectivă, act repetat cu scopul de a conserva și organiza viața socială”.<sup>38</sup> Rămânând în acest univers conceptual, etnologul Ioan Viorel Boldureanu preia și susține aspectele sesizate anterior, accentuând faptul că obiceiul este „o datină *in actu*, adică o datină (pusă) în acțiune, făcută să fie activă”<sup>39</sup>, datina fiind o formă și o

realitate de factură tradițională. Potrivit definiției lui Mihai Pop obiceiurile sunt „mărci plasate între secvențele succesive ale vieții cotidiene dincolo de cotidian, pentru a-i sublinia diferitele etape, pentru a-i da ritmul necesar unei trăiri în dinamism propriu”.<sup>40</sup> Obiceiurile s-au impus în viața comunității rurale prin două trăsături definitorii: repetabilitate și obligativitate<sup>41</sup>:

„Obiceiul este un fapt îndelung repetat, ca act tradițional și social, care dă viață și actualizează datinile, în sensul nevoii de întreținere a vieții sociale. Obiceiul ca realitate culturală și socială este un fenomen de deprindere colectivă bazat pe reguli tradiționale de comportare, și organizând viața în acte ceremoniale și rituale”<sup>42</sup>.

Acesta este văzut ca limbaj cultural complex ce conține în structura sa ritualuri și ceremonialuri, fiecare obicei devenind un act de comunicare, un mesaj care presupune descifrarea unui cod. Prin descifrarea acestui cod, obiceiul, prin actualizare, își menține o funcție fundamentală – cea de limbaj complex, prin care ni se relevă înțelesurile vieții.

„Obiceiurile românești, aparținătoare inițiativelor umane cu finalitate și sens întemeiat păstrează, indiferent de coordonatele structurale pe care le ființează, un nedesimțit caracter ritualic [...], ritualul fiind cea dintâi formulă a unei concepții coerente și generale asupra lumii”, iar „[...] ritualul care celebrează cultural aspecte ale întemeierii existenței omului devine un important mit cosmogonic cu valoare de model arhetipal”.<sup>43</sup>

Etnologul și folcloristul Ioan Viorel Boldureanu propune o „clasificare generală a obiceiurilor tradiționale”<sup>44</sup>, astfel încât am putea să avem în vedere:

1. Obiceiuri calendaristice;
2. Obiceiurile vieții de familie;
3. Obiceiuri ocazionale.

Obiceiurile tradiționale fac parte din sfera mai largă a tradiționalismului, având rolul de a ordona și regla viața comunităților. Așadar, putem spune că acestea au atât o funcție morală, cât și o funcție juridică. Funcția morală se află în relație cu ceea ce numim *ethos*, stabilind în cadrul comunității ceea ce e bine și ceea ce e rău „cristalizând actele și faptele premise comunitare, în contrast cu interdicțiile abolite”,<sup>45</sup> iar prin funcția juridică, obiceiurile normau viața de zi cu zi, având rolul „de a subordona toate inițiativele codului de valori validate comunitar”.<sup>46</sup>

Ele au apărut din protoistorie și s-au menținut de-a lungul întregii istorii a societății umane ca fapte de cultură menite să dea o cadență logică vieții omului, să-i modeleze comportamentul și să marcheze momentele importante ale trecerii individului prin lume. Obiceiurile tradiționale sunt performate în culturile folclorice, constituind „adevărate discursuri ale umanului asupra naturalului”.<sup>47</sup>

Din structura obiceiurilor, astfel perpetuându-se, adăugăm noi, fac parte: *paradigmele mentale, prototipia mitică și actanțialitatea ritualică*.<sup>48</sup>

Cercetarea științifică a obiceiurilor nu trebuie să se rezume doar la descrierea faptelor de cultură, ci trebuie, ca premisă și bază metodologică, să urmărească o organizare și o sistematizare a informațiilor culese. Apoi se impune o analiză de specialitate a faptelor de cultură tradițională identificate și integrarea lor într-o tipologie. Analiza aceasta trebuie să aibă în vedere o abordare comparativă cu alte modele și interpretarea întregului sistem de semne și coduri cu care se operează. Interpretând semnele se ajunge la o cunoaștere a sensului, ceea ce reprezintă partea cea mai importată a cercetării acestora.<sup>49</sup>

### 1.4. Ritul. Rituri de trecere

*Ritus* este un cuvânt latinesc, denumind „ceea ce este rânduit, ceea ce trebuie făcut”.

Ritualul conține în sine un ansamblu de rituri cu formule și gesturi specifice și tocmai de aceea „se poate spune că omul nu este numai o ființă rațională, economică, politică, ci și o ființă rituală”.<sup>50</sup> După alți cercetători, termenul de *rit* este originar din termenul indian *rita*, care are înțelesul de „adevărat sau drept”.<sup>51</sup>

De cele mai multe ori, termenii *obicei*, *rit*, *ritual* și *ceremonial* sunt folosiți unii în locul altora datorită gradului relativ ridicat de sinonimie.

Pentru a clarifica aceste concepte, ținem să menționăm că între acești termeni există totuși diferențe de ordin funcțional, noțional dar și contextual semantic în cadrul obiceiurilor. Pentru a realiza o delimitare între funcțiile pe care le îndeplinesc, literatura de specialitate a recurs la o serie de termeni specializați precum: rit, ritual, ceremonial. Așadar, prin rit înțelegem un act, o secvență din cadrul obiceiului (denumirea de *rit* conotând o perspectivă a substratului, formei și rigorii arhaice a actului sau secvenței respective). Acesta este performat în baza unei credințe magice.

Ritualul în consecință este o asamblare riguroasă organizată de obiceiuri, având un substrat de credințe străvechi. Când ritualul își pierde acest substrat și este practicat doar protocolar, atunci acesta se transformă în ceremonial. Astfel, putem spune că ceremonialul este o structurare relativ stabilă de obiceiuri cu funcție protocolară, „de solemnizare”, devenind o anumită formă de „conviețuire socială”.<sup>52</sup>

Ritualul îi conferă omului o anumită identitate, o opțiune și o orientare din punct de vedere spiritual, făcând posibilă poziționarea și chiar „comunicarea” cu ceea ce numim „supranatural”. Acesta se referă la modul în care se comportă omul de la sat, în mod concret, în relație cu divinitatea. Generalitatea teoretică – limpede și cuprinzătoare, fusese formulată de Arnold van Gennep:

„Orice religie presupune așadar existența, pe de o parte, a unor relații între oameni și zei, relații asociate uneori cu anumite tehnici (mortificare, yoga, meditație, post) sau cu anumite instituții (monahismul, șamanismul), și, pe de altă parte, a unor relații între zei și oameni într-un cadru ritual. Riturile trebuie considerate ca un ansamblu de conduite și de acte repetitive și codificate, adesea solemne, de ordin verbal, gestual și postural, cu o încărcătură simbolică, întemeiată pe credința în capacitatea de a acționa a unor ființe sau puteri sacre, cu care omul încearcă să comunice în scopul obținerii unui efect anumit”.<sup>53</sup>

Reconfigurări teoretice și conceptuale semnificative au fost operate ulterior. Astfel, Mihai Coman definește ritualul drept un ansamblu de „obișnuințe, datini (obiceiuri), protocole de comunicare, etichete, convivialități, performante (teatralizări), ceremonii etc.”.<sup>54</sup>

Termenii de *rit*, *ritual* și *ceremonie* aproape că se suprapun ca sens, însă există și diferențe între aceste noțiuni. R. Firth subliniază astfel ideea că ceremoniile „confirmă, exprimă și consacra ordinea socială”<sup>55</sup>, în vreme ce riturile pot determina anumite schimbări în cadrul ordinii sociale, așa cum susține cercetătorul Victor Turner:

„Consider că termenul ritual ar trebui mai degrabă aplicat acelor forme de comportament religios asociate cu schimbările sociale, în timp ce termenul ceremonie este mai apropiat de comportamentele religioase asociate statutului social, acolo unde instituțiile politice au o mai mare importanță. Ritualul este transformativ, ceremonia este confirmatoare”.<sup>56</sup>

Așadar, simplificând întrucâtva, putem spune că riturile au un caracter religios, făcând posibilă comunicarea dintre om și o entitate superioară, o forță supranaturală, în vreme ce noțiunea de ceremonie definește relațiile care se stabilesc la nivelul unui grup (comunități), fiind vorba aici de aspecte care țin de sfera socială, pe când „riturile țin mai mult de natura religiei și a cosmologiei”.<sup>57</sup>

Caracteristicile esențiale ale ritului sunt date de performarea lui în cadrul comunității tradiționale, întrucât acesta are un caracter colectiv, social, sacru, simbolic, normativ, tradițional, formal și repetitiv. Adăugăm însă, că disocierile operate de eminentii teoreticieni ne apar ca relevante îndeosebi în planul sincroniei.

Instructive sunt și recursul și rememorarea „clasicilor”, mai ales sub aspectul pluralității și nuanțării perspectivelor. Potrivit cercetărilor în domeniu, accepțiile cu privire la rit sau ritual sunt împărțite. Pe de-o parte, Durkheim definește ritul prin raportare la activitățile sociale, iar pe de altă parte, Goffman consideră că ritul are un caracter normativ și constituie o convenție instituită în cadrul comunității, o serie de practici, unanim acceptate de comunitatea în care sunt performate, ritualizate în timp.

Emil Durkheim definește ritul prin punerea sa în relație cu sacralul. Acesta consideră că actul ritual îndeplinește funcția de integrare socială. Această funcție integratoare este dată de raportarea ritului la religie. Din perspectiva lui Durkheim, conceptul de sacru constituie esența religiei. Așadar, ritul, în accepția acestui cercetător, este un fenomen religios, în contextul în care religia este considerată un fapt social, întrucât religia prin interdicție și constrângeri reglează și ordonează existența individului în cadrul societății din care face parte.

Mai îndeaproape, antropologul Nicolae Panea, în cartea *Gramatica funerarului*, definește ritualul ca fiind „o pârgă socială prin care starea de conflictualitate se transformă într-o forță de echilibrare a sistemului social, acel control instituțional prin intermediul căruia conflictul nu derapează”.<sup>58</sup>

Asemenea lui Leach, Turner [exemplifică antropologul], aceștia consideră că riturile sunt asemenea unor vectori de stocare, având drept rol transmiterea informației, iar Mary Douglas consideră că „ritualul devine a doua natură a omului”.<sup>59</sup>

#### Funcțiile riturilor<sup>60</sup>

1. Funcția sociologică (susținută de Edmund Leach și Victor Turner) – aceasta are la bază memoria colectivă a comunității. Prin actele rituale performate se rememorează informații și simboluri moștenite de la generațiile anterioare. Performarea actelor rituale menține sentimentul individului de apartenență la un anumit grup social, consolidând astfel relațiile dintre membrii comunității.

2. Funcția integratoare (de agregare) se referă, potrivit teoriei lui Arnold van Gennep, la aderarea individului la un anumit grup social. Spre exemplu, prin botez, copilul este integrat în comunitatea religioasă, prin nuntă – indivizii își schimbă statutul social, mireasa integrându-se în neamul mirelui; după moarte, prin diverse acte rituale, are loc integrarea sufletului celui mort în comunitatea strămoșilor.

3. Funcția de comunicare (susținută de Erving Goffman) se referă la caracterul informativ al actelor rituale, prin faptul că în performarea lor se face apel la mijloace verbale și, mai ales, non-verbale. Eficiența comunicării ține și de gradul de cunoaștere a simbolurilor sau de interpretarea acestora.

4. Funcția psihologică – se referă la faptul că anumite acte rituale au rolul de a îndepărta, redresa o situație de criză, de a remedia un dezechilibru. Spre exemplu, prin actul priveghiului și prin practica doliului are loc susținerea și reconfortarea psihologică a celor rămași în viață. Prin doliu – indivizii comunității tradiționale își exprimă solidaritatea față de familia celui care a trecut în lumea „fără dor”. În cadrul nunții, prin orații se îndepărtează anumite situații conflictuale. Așadar, ritul devine o supapă de eliberare a tensiunilor acumulate în cadrul comunității tradiționale.

Profesorul Nicolae Panea precizează că „ritualul ne apare ca un construct social și cultural”<sup>61</sup>, care îndeplinește următoarele funcții: comunică, normează și gestionează ordinea socială:

„[...] canal de comunicare și mediere socială care legitimează identității prin intermediul unui decor tipic ce semantizează spațiul și timpul prin simbol, o baterie informațională infatigabilă; instrument de normare, asigurând accesarea infinită a codurilor sociale și culturale; instrument de gestiune simbolică a prezentului și a viitorului, asigurând egalarea și reproducerea ordinii sociale”.<sup>62</sup>

Potrivit opiniei lui Romulus Vulcănescu ritul este „un act convențional care închipuie o activitate sacră legată de o superstiție sau credință asociate de manifestarea unor forțe supranaturale”.<sup>63</sup>

În perspectivă teoretică – metodologică, prof. Delia Suiogan, riturile trebuie analizate prin raportare la mediu și la individ, între aceste două elemente instaurându-se o relație de interdependență: „Sistemul se construiește pe baza acelui <<model al lumii>> ce va fi reactualizat în mod repetat. Reflecția, dar mai ales acțiunea în sine, au capacitatea de a controla buna funcționare a acestui sistem”.<sup>64</sup> De fapt, acest „model al lumii” este „topografia lumilor” în orizontul mental tradițional.

Riturile, tipologic, pot fi cuprinse în câteva grupuri, după criteriul funcției dominante cu care se implică în complexul rit – mit – simbol:

- de purificare – ritul spovedaniei sau al stropirii cu apă sfințită;
- de apărare sau apotropaice – ceremoniile magice împotriva șerpilor, împotriva strigoilor sau a duhurilor necurate;
- de trecere – de la preexistență la existență, la viață, de primire a noului – născut (scalda, ursitoarele, botezul), de la o vârstă la alta (copilărie – adolescență, adolescență – maturitate, feciorie – familie – bărbăție), de la un status social la altul;
- de inițiere – profesionale, erotice sau esoterice.

Expresia *rit de trecere*, după cum se știe și precum am arătat deja, a fost utilizată și definită prima dată de Arnold Van Gennep, în 1909, în cartea intitulată *Riturile de trecere*. Acesta realizează o clasificare a riturilor, delimitându-le în categorii și subcategorii, astfel:

- a) rituri animiste;
- b) rituri dinamiste.

Acesta pot fi la rândul lor: rituri simpatetice, rituri pozitive, rituri directe, rituri contagioase, rituri negative, rituri indirecte; în acest fel, esența definitorie a *ritului de trecere* este coextensivă generic ritului, după cum, prin definirea *mitului de origine*, esența acestuia este coextensivă conceptului însuși de *mit*.

O clarificare conceptuală asupra riturilor o oferă Arnold Van Gennep, arătând că „sunt rituri simpatetice acelea bazate pe credința acțiunii [...] recipientului asupra conținutului, a părții asupra întregului și reciproc, a aparentului asupra ființei reale și reciproc, a cuvântului asupra actului”.<sup>65</sup> Același cercetător ne informează că riturile de trecere se împart în: „rituri de separare, rituri de limită și rituri de agregare”.<sup>66</sup> Riturile de separare sunt cele care se manifestă pregnant în ceea ce privește funeraliile, riturile de limită se referă la graviditate, logodnă, inițiere, iar riturile de agregare se întâlnesc în ceea ce privește căsătoria.

În structura obiceiurilor vieții de familie, riturile de trecere presupun trecerea de la un stadiu la altul al existenței, cuprinzând momentele esențiale pe care le parcurge ființa umană: nașterea, nunta și înmormântarea. Manifestările rituale de trecere alcătuiesc în viziunea lui Mihai Pop:

„un sistem de complexe inter-relații, un sistem corelat cu viața omului, cu viața neamului ca celulă fundamentală a societății noastre tradiționale, cu viața comunităților mai mici sau mai mari, locale sau regionale. Sistemul este corelat la normele care organizează această viață, la regulile de conviețuire socială, la regulile după care omul își organizează, prin muncă, raporturile lui cu natura. Acest sistem de reguli, exprimat prin adagii, prin moduri de comportare, prin obiceiuri, asigură buna

rânduire a societății tradiționale, asigură o ordine echilibrată care, pentru a fi dinamică, era balansabilă, în așa fel încât orice perturbare a ei, orice deteriorare să poată fi înlăturată și buna rânduială să poată fi recuperată. Astfel, fiecare re-balansare ce ducea la restabilirea echilibrului putea să însemne un progres, să transforme entropia în valoare culturală”.<sup>67</sup>

Includem nașterea, nunta și înmormântarea în categoria riturilor de trecere deoarece prin parcurgerea acestora, omul trece prin cele trei etape de care vorbește teoria fundamentală a lui Gennep, fiecare etapă fiind însoțită de acte ceremoniale performate cu scopul inițierii individului pentru trecerea la noua stare. Așadar, obiceiurile vieții de familie se pliază cel mai bine pe paradigma conceptului (teoretic) de rit de trecere.

„Nașterea, nunta și moartea stau sub semnul lui trebuie. Comunitatea trebuie să controleze cele trei momente și indivizii sunt obligați să se supună. Nașterea este o ivire, un început. Nunta realizează o fuziune, o alinață între cele două grupuri. Moartea înseamnă sfârșit, aneantizare, disoluție. Începutul, amestecul și sfârșitul sunt neliniștitoare și periculoase. Există o singură soluție, să se respecte obiceiurile. Se strică lumea? Nu, lumea se schimbă. Este adevărat că foarte des se schimbă în rău”.<sup>68</sup>

Un prim rit de trecere, e drept problematic și atipic, în contextul de noi arătat aici, poate fi considerat nașterea, deoarece presupune trecerea din preexistență, din *Lumea neagră* – în existență, în viața de pe pământ, unde capătă identitate și este integrat tot prin intermediul riturilor în familie și în comunitate, iar la final – prin Marea trecere – în „Lumea fără dor”.

Schematic și simplificând, potrivit gândirii simbolice, originare sau arhaice, omul intră din preexistență în existență și din existență în postexistență, realizând și repetând astfel o remediere față de ruptura de vechea stare, o depășire a statutului anterior. Etnologul Ioan Viorel Boldureanu, din cercetările realizate, citându-l pe semioticianul Ivan Evseev, aduce la lumină că „Totalitatea particularităților gândirii omului arhaic reflectată în primele lui creații spirituale, în religie, ritual, magie sau mit, ne-am obișnuit s-o numim gândire mitică, gândire mito – poetică sau gândire simbolică”.<sup>69</sup>

Ceea ce ne acaparează atenția în privința acestei teme constă în modalitățile de manifestare a omului în fața acestor treceri. Andrei Oișteanu afirmă în legătură cu acestea că

„Un rezervor practic nesecat de informații privind mitologia română îl constituie manifestările și textele folclorice, chiar dacă acestea au fost culese și consemnate abia la jumătatea secolului al XIX-lea”.<sup>70</sup>

Renunțarea la un anumit statut, în gândirea simbolică a omului tradițional, determină un dezechilibru existențial, adică intrarea într-o stare de liminaritate. În viziunea lui Turner, liminalitatea este „o perioadă de sărăcire structurală și de îmbogățire simbolică. Ea reprezintă în chip esențial o perioadă de întoarcere la principiile primordiale, de conștientizare a inventarului cultural”.<sup>71</sup>

În etapa liminară, individul rămâne fără identitate. După ce a renunțat la statutul anterior, individul se află într-o situație nedefinită, tranzitorie. În acest moment, individul este vulnerabil, până la căpătarea unei noi identități, a unui nou statut. Prin rit, observăm așadar, că are loc o modificare în cadrul ordinii sociale, o reorganizare produsă după ce s-a intrat în etapa postliminară. Astfel, manifestările ceremoniale care însoțesc schimbările de statut au drept scop restabilirea echilibrului ontologic pierdut.

Riturile de trecere în structura obiceiurilor vieții familie prin particularitățile lor performate în cadrul unui grup sau prin trăsăturile comune care îi unesc cu alte grupuri, conferă identitate membrilor aparținători. Și când spunem identitate ne referim aici la cele două sensuri ale identității acceptate de antropologia modernă. Pe de o parte, este vorba de identitatea



etnică, iar pe de altă parte de identitatea culturală. Relația identitate etnică – identitate culturală o clarifică cercetătoarea Ofelia Văduva. Autoarea găsește util să se facă o diferențiere clară între cele două concepte. Astfel, identitatea etnică se referă la elementele de unicitate, la acele aspecte care deosebesc o colectivitate sau un grup de altele, în timp ce identitatea culturală se referă atât la caracteristicile comune ale unui grup, cât și la cele diferențiatore. Interesantă este opinia lui Franz Boas care susține că „a trăi în cultura ta este ca și cum ai vorbi limba ta, deci poți să nu-i cunoști regulile, dar să conștientizezi apartenența ta la acea cultură”.<sup>72</sup> Astfel se întâmplă și cu membrii comunităților tradiționale din Plaiul Cloșani, care chiar dacă nu mai cunosc sensul original al obiceiurilor, acestea tot mai sunt performate în credința că așa este bine să se facă. Așadar, identitatea satelor din Plaiul Cloșani se exprimă prin simboluri și practici specifice normelor și valorilor acestei colectivități, conturând astfel un fenomen identitar. Cu alte cuvinte, riturile de trecere, în structura obiceiurilor vieții de familie, conferă coeziune în cadrul societăților tradiționale și le proiectează un profil prin care se disting de alte grupuri.

Riturile de trecere în structura obiceiurilor vieții de familie fac parte din sfera culturii tradiționale orale. Ritul în sine reprezintă un canal de comunicare la nivelul societății tradiționale pentru că însăși cultura din care face parte „există integral și exclusiv sub forma oralității”.<sup>73</sup> Adrian Fochi, într-una din cărțile sale, lansează ideea că în cadrul culturii tradiționale faptele folclorice cuprind o serie de elemente nonverbale (gestică, mimică, mișcări ale corpului) care conferă, la rândul lor, complexitatea acestui tip de cultură, însumând o multitudine de coduri, așteptând să fie decriptate prin analiza etnologului. Așadar, „folclorul, în manifestarea sa autentică propriu-zisă este un act de comunicare caracterizat prin genurile de ascultare. Genurile de ascultare se axează pe binomul vorbire – ascultare și pun în mișcare patru elemente: vorbitorul, mesajul, canalul și publicul”.<sup>74</sup>

Riturile de trecere, în structura obiceiurilor vieții de familie, presupun o schimbare de status, o restabilire a echilibrului social, având și un rol de „normare” în cadrul comunității tradiționale. Vorbind despre comunitate, știm că aceasta implică relații sociale, astfel, indisociabil, trebuie să ne îndreptăm atenția asupra modului în care se stabilesc aceste relații sociale. Analizând aceste aspecte, am constatat că liantul relațiilor sociale îl constituie comunicarea, fie ea directă, nonverbală sau sub forma unor simboluri. La nivelul comunității tradiționale mentalitatea colectivă este cea care face posibilă comunicarea la nivel magic – simbolic.

După cum menționează Nicoleta Coatu, există trei paliere ale comunicării în raport cu cel care emite sau performează mesajul:

1. comunicarea dintre cel care realizează actul ritual, emițător și subiectul uman asupra căruia se exercită acțiunea, receptor (spre exemplu: partea a II-a din *Cântecul Zorilor*);
2. comunicarea dintre practician și receptorul negativ, instanța malefică, cea care provoacă dezechilibrul individului uman (spre exemplu: descântecele de deochi);
3. comunicarea dintre practician, performer și receptorul sacru, instanța superioară, divină (spre exemplu: partea I a *Zorilor*).

Ansamblul acesta de practici rituale, gestuale formează un limbaj complex cu valoare simbolică. Am observat că în comunitatea tradițională există o corelație între practica rituală și limbajul verbal – gestual. Studiul acestui sincretism ne permite ca cercetători să decriptăm anumite semnificații ale actelor rituale. Așadar am pornit de la ideea că ritualul „îndeplinește funcție de mediere și comunicare socială, că el însuși este un canal de comunicare”.<sup>75</sup> Această funcție a ritualului am constatat-o în performarea orală, poetică, din cadrul ritualului funerar.

*Cântecul Zorilor*, spre exemplu, este un mod de comunicare cu defunctul, comunicare ce presupune:

- a. existența unui context specific, determinat de momentul Marii treceri – moartea;
- b. transmiterea unui mesaj;
- c. utilizarea unor coduri, simboluri, cunoscute în mentalul rural;
- d. existența unui emițător, performerul inițiat, cu rol de mediator între *lumea de aici* și *lumea fără dor*, dar și existența unui receptor care este pregătit de către comunitatea tradițională să treacă pragul *lumii albe* către *lumea fără dor*.

Această performare orală a *Zorilor* în contextul ritualului funerar are scopul rezolvării crizei instituite la nivelul satului tradițional. Așadar, această performare este un act de comunicare cu *lumea fără dor*, având menirea prin elementele lexicale, sintactice, simbolice, retorice să determine relaxarea psihică a celor rămași în viață.<sup>76</sup>

În cadrul comunităților tradiționale comunicarea se realizează prin prisma unor coduri. Acestea reprezintă „limbaje de comunicare” prin care se realizează sau se consolidează interacțiunea socială. „Emițătorul este cel care transpune informația în semnele unui cod, punând semnificația în legătură cu anumite semnale, semnificații, procesul invers revenind receptorului, constând din decodare, adică din citirea corectă a semnificației semnelor”.<sup>77</sup>

În comunitățile tradiționale, actele rituale împreună cu recuzita rituală sunt considerate acte de comunicare care vehiculează anumite coduri în cadrul colectivității. Astfel, comunicarea între săteni se realizează printr-o multitudine de limbaje. Întâlnim, așadar, un limbaj muzical (în orațiile de nuntă sau în cântecele ceremoniale funebre), un limbaj coreic (în dansurile din cadrul celor două mari rituri de trecere: nunta și înmormântarea), un limbaj plastic (prin recuzita rituală, precum mărul, bradul, colacul, toiagul, din cadrul riturilor de trecere). Având în vedere aceste aspecte, constatăm că obiceiurile sunt un cod complex, au valențe cognitive și pot contura imaginea unui specific etnic de comunicare culturală.<sup>78</sup>

Omul din comunitatea tradițională, prin limbajul actanțial, se simte protejat, prin apelul la instanțe superioare, într-un context puternic semantizat, sacralizat. Expresivitatea limbajului actanțial provine din relația sa cu limbajul verbal, muzical și cel plastic.

Textele formalizate precum *Zorile* sau *Colocășeniile* nu doar comunică, ci și sugerează, realizându-se astfel o comunicare complexă cu valențe artistice, în care „cuvintele se desprind de referentul real, devenind simboluri, arsenalul poetic fiind pus la îndemâna purtătorului de rol, precum vorbirea utilizează regulile structurii gramaticale”.<sup>79</sup>

Limbajul plastic este cel care are capacitatea de a spori forța limbajului verbal, devenind un limbaj vizualizat, actanțial.<sup>80</sup>

Un exemplu în acest sens îl constituie cântecul *Zorilor* din ceremonialul funebru. Acesta înglobează în sine o temă simbolică esențială pentru omul tradițional și anume călătoria postumă. Acesta nu este legat doar de un limbaj poetic, ci și de un limbaj plastic, căruia îi corespunde un element fundamental din recuzita rituală: toiagul. Marea trecere din lumea „cu dor” în lumea „fără dor” apare exprimat plastic printr-o lumânare de ceară cu anumite caracteristici prin care se distinge de celelalte lumânări.

De asemenea, în cadrul ceremonialului nupțial există o multime de simboluri, care decriptate comunică anumite credințe conservate în mentalul rural. Spre exemplu, schimbul de inele dintre miri comunică comunității tradiționale ideea credinței reciproce și legătura indisolubilă care se înfăptuiește între cei doi. În cadrul ceremonialului de nuntă, mai mult decât în orice altă manifestare folclorică, limbajele sunt constituite din simboluri instrumental – obiectuale, vegetale, zoomorfe care se împletesc cu un limbaj coregrafic și muzical.

### I.5. Mitul

De-a lungul timpului, mitul și-a făcut simțită prezența în gândire, în etnologie, în oferirea unor cadre de interpretare a religiosului și de explicare a unor aspecte existențiale care altfel nu puteau fi descrise sau înțelese. „În raport cu evoluția discursului etnologic sub presiunea curenților ideologici, s-au schimbat doar pozițiile celor două noțiuni și, automat, caracterul lor de determinat – determinant”.<sup>81</sup>

Mitul este considerat o „realitate culturală extrem de complexă”<sup>82</sup>, putând fi interpretat din perspective variate. Acesta se află în strânsă legătură cu sacrul, povestind începuturile lumii, originile și timpul primordial. Prin mit se relatează o istorie sacră, se expune cum a luat naștere o realitate, este „întotdeauna povestea unei faceri: ni se povestește cum ceva a fost produs, a început să fie. Mitul nu vorbește decât de ceea ce s-a întâmplat realmente, despre ceea ce s-a întâmplat pe deplin”<sup>83</sup>.

Romulus Vulcănescu clasifică definițiile date mitului în trei grupe distincte:

- definiții heteronomiste (țin de științele umaniste);
- definiții autonomiste (țin de știința mitului și a mitologiei);
- definiții interdisciplinariste (se referă la congruența științelor social – istorice în interpretarea mitului)<sup>84</sup>.

Claude Lévi – Strauss consideră mitul ca fiind „produsul imaginației creatoare a omului primitiv, a cărui gândire sălbatică își construiește modele logice de cunoaștere în viața naturii”<sup>85</sup>.

Conform teoretizărilor făcute de Stith Thompson, mitul este considerat o relatare veridică, etiologică, despre ceva ce a avut loc într-un timp îndepărtat.

În termenii lui Lauri Honko „mitul este o poveste a zeilor, un bilanț al începutului lumii, creației, evenimentelor fundamentale, a faptelor exemplare ale zeilor, un rezultat al înțelegerii lumii, naturii și culturii create, împreună cu toate părțile din ea, al stabilirii ordinii [...]”<sup>86</sup>. Mitul se referă la un eveniment istoric străvechi, „este puntea de legătură între legenda totemică și cea folclorică”<sup>87</sup>. Mitul povestește „cum lumea a fost creată, îmbogățită sau sărăcită, dar și cum lucrurile s-ar putea schimba, ori <<drege>> după modelul indicat de mit.

Vindecarea, corectarea, revenirea sunt aspecte ale reversibilității, chiar dacă rămân doar <<virtualități>>”<sup>88</sup>.

Conform studiilor etnologice, mitul are atât funcție explicativă, cât și funcție de întemeiere.

Prin mit înțelegem o povestire specială care prezintă două caracteristici esențiale: „pe de-o parte, o povestire cu caracter fondator, care se ocupă de sensul sau originea lucrurilor, iar pe de altă parte, o povestire cu caracter simbolic ce include elemente imposibil de interpretat doar pe baza datelor empirice”<sup>89</sup>.

Potrivit lui Mircea Eliade, funcția esențială a miturilor este de a „fixa modelele exemplare ale tuturor riturilor și ale tuturor activităților omenești semnificative: hrană, sexualitate, muncă, educație etc.”<sup>90</sup>.

Gilbert Durand consideră mitul „[...] un sistem dinamic de simboluri, de arhetipuri și de semne [...] care, sub impulsul unei scheme, tinde să se realizeze ca povestire”<sup>91</sup>.

Potrivit lui Bronislaw Malinowski mitul nu este o explicație la o curiozitate de natură științifică, ci este o povestire prin care se reiterează, se retrăiește o realitate originară.<sup>92</sup> Mitul și magia, de-a lungul timpului, au fost considerate ca fiind în strânsă relație cu gândirea umană în etapa primară de dezvoltare a sa. Argumentul adus la acest sens a constat în considerentul că o gândire bazată pe mit și magie este o gândire irațională, „o gândire bazată pe analogie.”<sup>93</sup>

Raymond Firth și Claude Lévi – Strauss combat acest punct de vedere al evoluției organice a culturii, susținând că

gândirea primitivă nu are cum să fie irațională atât timp cât oamenii arhaici desfășurau o serie de activități prin care își procurau hrana, activități de ordin tehnologic și economic.<sup>94</sup>

### I.6. Persistența simbolului – reflex al gândirii simbolice

Odată cu evoluția, omul a devenit un cugetător, un *homo significans*<sup>95</sup>, în termenii lui Ivan Evseev, fiecare dintre noi dezvoltând în sine dorința de a cunoaște și de a înțelege Universul în care viețuim, dar și ceea ce se ascunde în spatele lumii materiale, dincolo de obiect și semn. Indiferent de timp, cultură sau statut social, omul recurge la semne pentru a se înțelege cu cei din jurul său.

Profesorul Ivan Evseev susține că semnul simbolic „este o alcătuire mobilă și dinamică, nu o entitate statică, cu o configurație dată pentru totdeauna. Mobilitatea și variațiile semnificației unui simbol pot fi urmărite pe două coordonate: pe axa constituirii sale ca semn și în planul funcționării aceluiași simbol în diverse contexte culturale”<sup>96</sup>.

Cea mai însemnată calitate a semnului simbolic constă în faptul că „Simbolul este un semn care se identifică cu obiectul simbolizat”<sup>97</sup>.

Consecințele cele mai însemnate ale acestei afirmații sunt:

a) „simbolul („semnul simbolic”) nu doar evocă, ci redă absentul ca prezența cea mai nemijlocită [...] într-o comuniune mistică arhaică deplină – și pe care o răsfrânge și o revarsă în vecinătatea imediată – asupra celor și a ceea ce vine în contact mitic – magic, religios, estetic cu entitatea astfel relevată și ipostaziată”<sup>98</sup>.

b) semnul simbolic este „consubstanțial” entității simbolizate prin actul simbolizării, simbolul nu funcționează ca un substitut al respectivei entități, ci devine totuna cu originarul însuși în condiția lui primordială, simbolul, prin resemantizarea, ritualizarea magică și sacră a realității spațio – temporale, este chiar „recipientul aceleiași esențe”<sup>99</sup>.

c) simbolul, fiind astfel ipostaziat, este identitatea referentului lui, întrucât semnificația, semnul și referentul devin identice; simbolul este prezența referinței lui, „de aceeași ființă”, cele trei entități sensul, semnul și referința sunt „totuna”, însă au o alcătuire mobilă și dinamică, cum am arătat mai sus;<sup>100</sup>

d) simbolul, precizează Ivan Evseev<sup>101</sup>, poate constitui cel mai rapid traiect de cunoaștere prin caracteristica sa de a fi un semn de mare deschidere informațională, care presupune suprapunerea celor trei entități:

- 1) sensul / semnificația;
- 2) semnul;
- 3) referința / referentul.

Analizând obiectul care semnifică ceva, în relație cu obiectul semnat, semiotica a realizat o tipologie a semnelor. În acest sens, semioticianul american Charles Sanders Peirce distinge trei tipuri de semne:

- semne iconice – acele semne care se bazează pe o similitudine exterioară cu obiectul semnat (este cazul fotografiilor, desenelor etc.);

- semne indiciale – caracterizate prin relații de spațiu, timp și cauză cu obiectele desemnate;

- semne simbolice – care nu țin cont de substanța sau de forma obiectelor, „ele sunt semne pur formale, convenționale”<sup>102</sup>.

Având în vedere această clasificare, cercetarea se axează pe semnele simbolice pe care le întâlnim în riturile de trecere, în structura obiceiurilor vieții de familie (naștere, nuntă și înmormântare). Din cercetările realizate, constatăm că omul comunității tradiționale de azi nu mai cunoaște sensul originar al acestor semne simbolice, însă le folosește ca pe un dat, transmis din generație în generație. De aceea, încercăm să găsim sensul din spatele semnului simbolic, informațiile ce se doresc a fi identificate în simbol, căci doar cunoscând sensul



simbolic al semnului putem spune că știm totul despre un obiect și ca atare vom înțelege de ce este utilizat într-un anumit ritual.

Simbolul, conținând în sine o multitudine de informații, funcționează ca un cod, pe care oamenii din trecut îl utilizau spre a comunica ceva despre ei sau despre semenii lor, transformându-se astfel în ceea ce azi numim limbaj simbolic. Vom remarca cum cuvinte ce fac parte din lexicul fundamental, precum apa, pâinea, mărul, oglinda etc., capătă o funcție simbolică, atunci când depășesc granițele semnificației obișnuite, căpătând o nouă valență informațională, alta decât cea referențială.

La un prim nivel al contactului cu această lume a simbolurilor, suntem tentați să cădem în capcana confuziilor dintre cuvânt și simbol, simbol și alegorie. Însă cercetătorul Ivan Evseev clarifică aceste noțiuni, explicând cum simbolul se deosebește de celelalte semne prin caracteristica de „maximă deschidere informațională”<sup>103</sup> sau prin posibilitățile infinite de interpretare.

Potrivit lui Mircea Eliade în *Imagini și simboluri* „Simbolul revelează anumite aspecte ale realității [...]. Imaginile, simbolurile, miturile nu sunt creații arbitrare ale psihicului; ele răspund unei necesități și îndeplinesc o funcție: dezvăluirea celor mai secrete modalități ale ființei”.<sup>104</sup> Așadar, constatăm că pentru acest cercetător simbolismul este doar de natură religioasă, spre deosebire de accepțiile pe care le oferă psihanaliza lui Freud sau Jung cu privire la simbol.

În accepția lui Freud, simbolurile ascund conținuturi din planul inconștientului, conținuturi pe care conștiința nu le poate accepta. La Jung simbolul nu mai are această funcție de a ascunde, ci este o modalitate naturală de a se manifesta arhetipurile. Jung îi reproșează lui

Freud că utilizează incorect termenul „simbol”, subliniind faptul că face o confuzie între simbol și semn. În ceea ce privește cele două concepte, trebuie menționat că semnul este acela care are particularitatea de a trimite la un conținut ce este cunoscut (în cazul hermeneuticii freudiene vorbim de complexe ale primei copilării), iar pentru Jung gândirea simbolică este legată de lumea arhetipurilor și de adaptarea la aceasta. Jung consideră interpretarea simbolică ca fiind interpretarea cea mai clară a unui fapt necunoscut. Potrivit acestuia, obiectul simbolizării nu este doar necunoscutul, ci și „indincibilul”, simbolul căpătând astfel capacitatea de a exprima inefabilul. Potrivit lui Jung, simbolul nu este altceva decât manifestarea în conștiință a arhetipului prin mijlocirea funcției transcendente. Prin funcția transcendentă, fiecare dintre noi, fiecare eu empiric poate să acceadă la sinele colectiv, simbolul devenind astfel o manifestare a structurilor psihice transpersonale la nivelul psihismului personal.<sup>105</sup> Apropiată de teoria lui Jung este teoria lui Gilbert Durand, acesta susținând că structurile imaginarului sunt aceleași pentru întreaga specie umană.

Pentru Eliade, simbolul nu mai este analizat prin raportare la arhetipurile inconștientului colectiv sau prin relație cu structurile imaginarului care sunt comune pentru întreaga specie umană, ci este interpretat prin prisma tradițiilor spirituale.

Conform cercetărilor în domeniu, constatăm că mentalitatea primitivă nu constituie același lucru cu mentalitatea tradițională. În acest sens ne lămurește Delia Suiogan, care susține această inegalitate între cele două tipuri de mentalitate, considerând că mentalitatea primitivă este cea care abordează simbolul din „perspectiva integratoare ce conduce la apariția unor adevărate reprezentări mentale ce acționează ca un adevărat mecanism”<sup>106</sup>

„În lumea arhaică, simbolul pune în relație doi termeni, dintre care unul este cunoscut, celălalt urmând să fie recunoscut; pentru lumea noastră simbolul leagă termeni care sunt, ambii la fel de bine cunoscuți. Simbolul nu mai este neaparat religios, este un semn al secularizării. Eroziunea contemporană a

simbolului în profitul semnului este concomitentă cu disoluția personalității în profitul individualității”<sup>107</sup>

Autoarea lansează întrebarea dacă nu cumva asistăm la un proces de „alterare” sau „degradare” a simbolurilor. Autoarea aduce și răspunsul, în acest sens susținând că avem de-a face mai degrabă cu o reconsiderare a limbajului simbolic, o „remodelare” datorată dinamicii fenomenului cultural.

Paul Ricoeur vorbește de trei niveluri ale simbolurilor: la un prim nivel regăsim simbolurile din trecut, spre exemplu simbolurile pe care le întâlnim în vise, la al doilea nivel întâlnim simbolurile utile din punct de vedere social, iar la un nivel superior se află semnificații noi, îndărcate de sensuri vii, care definesc simbolurile tradiționale.<sup>108</sup>

Acesta a susținut că psihanaliza nu poate să identifice toate semnificațiile simbolurilor, arătându-se așadar interesat de hermeneutica științei simbolurilor. Paul Ricoeur definește simbolul prin raportare la *dublul sens*, susținând că nu doar psihanaliza se ocupă de această problematică a dublului sens, ci și fenomenologia religiei, în așa fel încât „[...] miturile, riturile, credințele pe care le studiază nu sunt fabule, ci o modalitate prin care omul se pune în relație cu o realitate fundamentală, oricare ar fi aceasta”<sup>109</sup>

Simbolul, în lumea arhaică, era semn, dar și realitate, așa cum afirmă și Aurel Codoban că: „Simbolul este realitatea efectivă pe care o simbolizează, dar totodată semnul acelei realități. Pentru omul arhaic simbolul revelează o modalitate a realului sau o structură a lumii care nu este evidentă în planul experienței imediate”<sup>110</sup>

În ceea ce privește apariția simbolurilor, cercetătorii susțin că sursa acestora este redundanța, fiind pusă în relație interdependentă cu o serie de gesturi, imagini, atitudini, mituri, arhetipuri și entități superioare: „Redundanța semnificativă a gesturilor constituie clasa simbolurilor rituale: autorul <<interpretează>> dând, prin gesturi, o atitudine semnificativă corpului său și obiectelor pe care le mănuieste”<sup>111</sup>

- Va urma -

#### Note:

1. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, J. Murray, London, 1971, apud Ioan Viorel Boldureanu, *Cultură tradițională orală. Teme, concepte, categorii*, Timișoara, Editura Marineasa, 2007, p. 12.
2. Bernard Valade, „Cultura” în vol. *Tratat de sociologie* ( sub coord. lui Raymond Boudon), București, Editura Humanitas, 1997, p. 532, apud Ioan Viorel Boldureanu, *op.cit.*, p. 12.
3. *Ibidem*, p. 13: „cultură versus cultură, omogenitate versus eterogenitate, continuitate versus discontinuitate, totalitate versus discontinuitate”.
4. Bernard Valade, „Cultura”, în *Tratat de sociologie*, p.532, apud Ioan Viorel Boldureanu, *Cultura tradițională...*, p. 14.
5. Vasile Tudor Crețu, *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Timișoara, Editura Facla, 1980, p. 77.
6. *Ibidem*, p. 81.
7. Ioan Viorel Boldureanu, *Cultură tradițională...*, p.18.
8. Ioan Viorel Boldureanu, *Folclorică și Etnologie. Conexiuni, interferențe, perspectivă*, Timișoara, Ed.Mirton, 2003, p. 48.
9. Vasile Tudor Crețu, *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Timișoara, Ed. Facla, 1980, p.76.
10. *Ibidem*.
11. *Ibidem*, p. 77.
12. *Ibidem*.
13. *Ibidem*, p. 52.
14. Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magic – religios*, București, Ed. Humanitas, 2013, p. 196.
15. Ștefan Chișu, *Prelegeri de etnologie*, Timișoara, Ed. Eurobit, 1995, p. 132.
16. Ștefan Chișu, *Prelegeri de etnologie...*, p. 133.
17. Antoaneta Olteanu, *Peste un secol de etnologie românească: de la studiile amatorilor la cercetarea universitară*, Universitatea din București, în Narcisa Știucă, Adrian Stoicescu, *Exigențele și utilitatea lecturii etnologice: in honorem Nicolae Constantinescu*, p. 135.
18. *Ibidem*.
19. *Ibidem*.
20. *Ibidem*.
21. Jean Cuisenier, *Cu Mihai Pop: de la text la sens, prin gramaticalizare*, 2007, apud Alexandru Popescu, *Unde ni sunt visătorii? Câteva*

- aspirații/nostalgii ale etnologiei românești, în Narcisa Știucă, Adrian Stoicescu, *Exigențele și utilitatea...*, p. 148.
22. Alexandru Popescu, *Unde ni sunt visătorii?...*, în Narcisa Știucă, Adrian Stoicescu, *Exigențele și utilitatea...*, p. 148.
23. Eleonora Sava, Maria Candale, *Re-lectura textului etnologic. Paradigme în dialog*, în *Exigențele și utilitatea...*, p. 153.
24. *Ibidem*.
25. *Ibidem*, p. 154.
26. *Ibidem*, p. 155.
27. Eleonora Sava, Maria Candale, *Re-lectura textului...*, în *Exigențele și utilitatea...*, p. 155.
28. François Laplantine, *Descrierea etnografică*, traducere în limba română de Elisabeta Stănculescu și Gina Grosu, Iași, Ed. Polirom, 2000, p. 35.
29. *Ibidem*, p. 57.
30. Otilia Hedeșan, *Terenul și scriitura etnologică*, Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, serie nouă, tom. 17, București, Ed. Academiei Române, 2006, pp. 21-22.
31. *Ibidem*, p. 22.
32. Marcel Mauss, *Manual de etnografie*, traducere de Cristina Gavriluță, Iași, Institutul European, 2003, p. 12.
33. Otilia Hedeșan, *Terenul și scriitura...*, p. 22.
34. *Ibidem*, p. 23.
35. *Culegere de folclor azi. Îndreptar metodologic*, în „Anuarul ICED”, seria C., *Corpusuri de documente*, vol. I, București, 1987, p. 45-92 (cap. III. *Instrumente de culegere. Chestionare. Fișe*, apud Ion. T. Alexandru în *Fișa de observație directă – metodă încă actuală de cercetare de teren a ceremonialei nupțial*, în Anuarul Institutului de Etnologie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, Tom. 17, 2006, Ed. Academiei Române, p. 123.
36. Iordan Datcu, *Postfață la Al. I. Amzulescu, Fișă de observare directă la nuntă – Jugur*, 1954, București, 1989, p. 387, apud Ion T. Alexandru, *op. cit.*, p. 126.
37. Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Ed. Univers, 1999, p. 40.
38. Ernest Bernea, *Moartea și înmormântarea în Gorjul de nord*, București, Ed. Cartea românească, 1998, p. 706.
39. Ioan Viorel Boldureanu, *Cultură tradițională...*, p. 46.
40. *Ibidem*, p. 47.
41. Vasile Tudor Crețu, *Existența ca întemeiere*, Timișoara, Ed. Facla, 1988, p. 35.
42. *Ibidem*, pp. 35-36.
43. *Ibidem*, p. 58.
44. Ioan Viorel Boldureanu, *Cultură tradițională...*, p. 49.
45. Vasile Tudor Crețu, *Existența ca întemeiere...*, p. 35.
46. *Ibidem*.
47. *Ibidem*, p. 39.
48. *Ibidem*.
49. Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale...*, pp. 20-21: „Numai o astfel de cunoaștere totală ne poate dezvălui sensul adevărat al obiceiurilor studiate (al actelor de cultură populară). Conștiința că în cultura populară se petrec continue schimbări de planuri, mutații funcționale cu repercusiuni directe asupra structurii actelor, ne deschide perspectiva spre înțelegerea dinamicii interne a fenomenelor culturale, ne obligă la tratarea lor ca proces. Ne face să trecem, de la viziunea sincronică la cea diacronică și ne oferă o nouă optică pentru înțelegerea istoriei lucrurilor”.
50. Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, Iași, Ed. Polirom, 1999, p. 257.
51. Ștefan Chișu, *op. cit.*, p. 31.
52. Pavel Ruxăndoiu, *Folclorul literar în contextul culturii populare românești*, București, Ed. „Grai și suflet-Cultura Națională”, 2001, p. 198.
53. Arnold van Gennep, *Riturile de trecere...*, p. 10.
54. Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală: Mitul și ritul*, Iași, Ed. Polirom, 2008, p. 45.
55. *Ibidem*, p. 55.
56. Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, apud Mihai Coman, *op. cit.*, p. 55.
57. Gail Kligman, *Nunta mortului. Ritual, politică și cultură populară în Transilvania*, Iași, Ed. Polirom, ediția a II-a, p. 197.
58. Nicolae Panea, *Gramatica funerarului*, Craiova, Ed. „Scrisul românesc”, 2003, p. 14.
59. *Ibidem*, p. 21.
60. Andreea Bratu, *Filosofia lui „Nu”- ritualurile de naștere și înmormântare și interdicția ca mijloc de orânduire a vieții*, Teză de doctorat, coordonator științific Nicu Panea, Universitatea din Craiova, 2014, pp. 45-49.
61. Nicolae Panea, *Gramatica funerarului...*, p. 22.
62. *Ibidem*.
63. Ștefan Chișu, *Prelegeri de etnologie...*, p. 31.
64. Delia Suiogan, *Simbolica riturilor de trecere*, București, Ed. Paideia, 2006, p. 49.
65. Arnold van Gennep, *Riturile de trecere...*, p. 17.
66. *Ibidem*, p. 22.
67. Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale...*, pp. 7 – 8
68. Irina Nicolau, *Talmeș, balmeș de etnologie și multe altele*, București, Ed. Ars Docendi, 2001, pp. 143-144.
69. Ioan Viorel Boldureanu, *Universul legendei...*, p. 20.
70. Andrei Oigșteanu, *Motive și semnificații mito – simbolice în cultura tradițională românească*, București, Ed. Minerva, 1989, p. 8.
71. Victor Turner, *Myth* în „Encyclopedia Britannica”, X, p. 577, apud Mihai Coman, *op. cit.*, p. 177.
72. Ofeția Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, Ed. Enciclopedică, 2006, p. 22.
73. Ioan Viorel Boldureanu, *Universul legendei...*, p. 12.
74. Ioan Viorel Boldureanu, *Universul legendei...*, p. 45.
75. Nicolae Panea, *Gramatica funerarului...*, p. 122.
76. *Ibidem*, p. 125.
77. Germina Comanici, *Cercul vieții – roluri și performanță în obiceiurile populare*, București, Ed. Paideia, 2001, p. 32.
78. Germina Comanici, *Cercul vieții...*, p. 35.
79. *Ibidem*, p. 50.
80. *Ibidem*, p. 64.
81. Nicolae Panea, *Gramatica funerarului...*, p. 7.
82. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Ed. Univers, p. 5.
83. *Ibidem*, pp. 5-6.
84. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Ed. Academiei R.S.R., 1987, p. 25.
85. *Ibidem*, p. 26.
86. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română...*, p. 29.
87. Ioan Viorel Boldureanu, *Universul legendei...*, p. 46.
88. *Ibidem*.
89. *Ibidem*, p. 56.
90. Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, București, Ed. Humanitas, 2005, ediția a III-a, p. 75.
91. Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarii*, București, Ed. Univers, 1977, p. 79.
92. Pavel Ruxăndoiu, *Folclorul literar...*, p. 194.
93. *Ibidem*.
94. Pavel Ruxăndoiu, *Folclorul literar...*, p. 194.
95. Ivan Evseev, *Cuvânt – simbol – mit*, Timișoara, Ed. Facla, 1983, p. 5.
96. *Ibidem*, p. 64.
97. Ivan Evseev, *Cuvânt – simbol...*, p. 39.
98. Ioan Viorel Boldureanu, *Folcloristică și Etnologie. Conexiuni, interferențe, perspectivă*, Timișoara, Ed. Mirton, 2003, p. 43.
99. Ioan Viorel Boldureanu, *Folcloristică și Etnologie...*, p. 43.
100. Ioan Viorel Boldureanu, *Universul legendei. Eseu despre orizontul mental tradițional II*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2003, p. 19.
101. Ivan Evseev, *Cuvânt - simbol...*, p. 31.
102. *Ibidem*, p. 10.
103. Ivan Evseev, *Cuvânt-simbol...*, p. 30.
104. Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magic – religios*, București, Ed. Humanitas, 2013, p. 13.
105. Daniel Cojanu, *Ipostaze ale simbolului în lumea tradițională*, Iași, Ed. Lumen, 2009, p. 43.
106. Delia Suiogan, *Simbolica riturilor de trecere*, București, Ed. Paideia, 2006, p. 33.
107. *Ibidem*, p. 34
108. Paul Ricoeur, *Despre interpretare, Eseu asupra lui Freud*, București, Ed. Trei, 1998, pp. 532-533: „la cel mai jos nivel, găsim simbolica sedimentată: aici se află resturi de simboluri, stereotipate și dislocate, mai puțin uzuale decât uzate, care nu mai au decât un trecut; la acest nivel își face apariția simbolica visului [...]. La un al doilea nivel, găsim simbolurile cu funcție uzuală; sunt simbolurile în folosință, utile și utilizate, care au un trecut și un prezent și care, în sincronia unei societăți date, servesc drept cheazășie pentru ansamblul pachetelor sociale. [...] La un nivel superior se află simbolurile prospective; acestea sunt creații de sens care, reluând simbolurile tradiționale, cu polisemia lor disponibilă vehiculează semnificații noi. O atare creare de sens reflectă fondul viu, nesedimentat și neinvestit socialmente al simbolismului.”
109. *Ibidem*, p. 15
110. Aurel Codoban, *Semn și interpretare: o introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Cluj- Napoca, Ed. Dacia, 2001, p. 83
111. Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, București, Ed. Nemira, 1999, p. 20.

## Spiritualitate românească

Mihaela OPORTOV

Din cele mai vechi timpuri, omul a încercat să se cunoască, dar și să înțeleagă natura înconjurătoare. El a învățat să înfrunte duritățile naturii, adaptându-se și imitând-o. Ființă gânditoare, a vrut să pătrundă, de asemenea, tainele existenței – nașterea, evoluția și moartea – și, încercând să găsească răspunsuri, a dat explicații pornind de la natura sa umană, asemuind acesteia totul, iar atunci când nu a reușit să le găsească a atribuit fenomenele unor forțe supranaturale și a apelat, pentru a le face față, la magie.

„Magia s-a născut în condițiile în care cunoașterea lumii era încă rudimentară. În credința omului din vechime, practica magică apărea ca singura capabilă să-l ajute, iar vrăjitorul, șamanul – doar ei – puteau să determine fenomenele a-i fi favorabile.” – afirmă Brătescu V. Gheorghe în *Vrăjitoria de-a lungul timpului*.

Magia era inclusă în modul de a gândi al omului primitiv, în viziunea căruia toate lucrurile din natură sunt însuflețite (concepție animistă), acționează unele asupra altora și asupra omului, provocând armonie sau disconfort. Aceste două tendințe antagonice constituiau, de fapt, însăși unitatea lumii.

În magia naturală, de tip arhaic, se poate observa caracterul mixt al actelor magico-religioase, pentru că magia reprezenta întreaga viață mistică și, în același timp, întreaga viață științifică a omului primitiv, bazată pe observații și constatări verificate.

Evoluția de la irațional, reprezentat prin așa-zisele științe oculte (magia incluzând divinația, astrologia, alchimia, cabala etc.), la rațional s-a desfășurat lent, de-a lungul câtorva milenii, și continuă să se desfășoare. Omul a operat permanent cu aceleași valori generale, a avut aceeași logică, indiferent de epoca în care a trăit. Sentimentele se mențin și ele. Dragostea, iubirea, ura, indiferența etc. nu pierd chiar dacă se manifestă diferit de la un individ la altul, în funcție de sensibilitatea lui, de educație, de condițiile social istorice.

În linia dezvoltării omului ca ființă socială și religioasă, magia a precedat religia, provocându-i totuși apariția. Așa cum arată și Frazer în *Creanga de aur*, omul s-a crezut la început stăpân asupra forțelor naturii, dar a sfârșit prin a înțelege că lumea îi opune rezistență și imediat după aceea a înzestrat-o cu acele forțe misterioase pe care și le atribuie.

Descânțele sunt expresia primelor forme de magie și religie, dar și a primelor elemente de știință, studiul lor oferind posibilitatea dezvoltării spiritului uman. În tradiția populară sănătatea, bunăstarea materială și poziția socială au fost, în cazul în care au avut de suferit, „tratate” prin intermediul unor rituri care presupuneau înțelegere fenomenelor naturale, dar și a celor sociale în acord cu utilizarea mijloacelor empirice și magice de tratare. Perpetuarea acestor rituri este susținută de remediile naturiste folosite, de faptul că acoperă unele goluri ale științei medicale, dar și de manifestarea sentimentelor față de persoanele aflate în suferință.

Cea mai importantă caracteristică a descântecului este capacitatea de a interveni în orânduirea faptelor omenești și adesea chiar a celor cosmice. La baza lui stă credința străveche în puterea cuvântului rostit într-un anumit context ritual. Astfel, de-a lungul timpului omul a utilizat descântecul pentru a reface echilibrul tulburat de forțele răului, acesta devenind o modalitate eficientă de tratare a calamităților naturale, dar și a bolilor.

Apă curgătoare,  
Eu te sorocesc  
Tot cu pâine și cu sare  
Să lecuiești pe cutare

Din cap  
Până-n picioare  
Cu leac,  
Sănătate și veac.

Candrea, I.Aurel, *Folclorul medical român comparat*

Descântecul întruchipează o dorință ce se cere îndeplinită cu orice preț, aceasta putând fi pozitivă, dar și negativă, chiar mortală, de aici derivând caracterul său pragmatic. Această trăsătură a determinat dimensiunile lui, dar și structura sa compozițională într-o gamă neașteptat de variată, neregularitatea fiind o trăsătură importantă a formei descântecului.

Ca mesaj codificat, descântecul nu este adresat niciodată beneficiarului, ci forței acționate în favoarea lui, sau forței malefice, realizându-se astfel o deplasare fictivă a beneficiarului din poziția de destinatar în poziția de referent. Funcționalitatea descântecelor relevă două aspecte principale vizate de acestea: anihilarea stării de boală și refacerea exemplară a persoanei bolnave, iar strategiile textuale, modalitățile poetice și retorice sunt subordonate acestei funcționalități.

Textele descântecelor relevă modul în care lumea este reflectată în conștiința oamenilor care se află într-un dublu raport, pe de o parte cu lumea reală, dar, în egală măsură, și cu lumea arhetipală. Poetica descântecului, reflectă particularitățile artistice ale speciei. Literatura izvorâtă din magie era pentru etnologul român Traian Herseni „una din marile realizări ale omenirii, o mândrie îndreptățită a neamului omenesc”. Apreciat în acest sens de către mari scriitori ca Vasile Alecsandri, George Coșbuc, Lucian Blaga, ori analizat pe larg în studii substanțiale aparținând profesorilor Ov. Densușianu, Al. Rosetti, O. Papadima, descântecul este considerat o specie cu înalte valori de artă poetică populară.

Înțelegerea mioritică a morții și a suferințelor sunt elemente caracteristice ale spiritualității noastre, moștenite, se pare, de la geto-daci, iar credința creștină a constituit întotdeauna punctul de sprijin al existenței morale și fizice a românilor. Așa cum observa Mircea Eliade în studiul său, Meșterul Manole „Ceea ce se evidențiază studiind de aproape viața religioasă a românilor este *naturalețea* credinței lor creștine: *anima naturaliter christiana*. O credință care transfigurează Cosmosul fără a-l distruge, nici repudia. O viziune globală a Universului care nu este pesimistă, pentru că binele va reuși în final, să triumfe asupra răului.”

Această credință s-a păstrat în memoria colectivă și s-a transmis prin tot ceea ce s-a rostit, scandat, jucat sau cântat de-a lungul timpului, adică prin întreg ansamblul spiritual care alcătuiește acel fenomen unic în definirea oricărui popor, folclorul. Doinele, cântecele, baladele, teatrul cu măști, ghicitorile, descânțele au constituit tot atâtea modalități de exprimare a celor mai profunde sentimente și credințe încă din cele mai vechi timpuri, iar pierderea sau uitarea lor, ar echivala cu pierderea identității noastre.

### Bibliografie

- Gorovei Artur, *Descânțele românilor*, București, Editura Academiei Române, 1931  
Gheorghe V. Brătescu, *Vrăjitoria de-a lungul timpului*, Editura politică, București, 1985  
Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 2007  
Veronica Gaspar, *Descânțele. Eseu despre percepția sacrului și muzicii în imaginarul social*, Editura Fundației Culturale, București, 2004



# CIRCULAȚIA MONEDELOR ÎN TRANSILVANIA DUPĂ CONSTITUIREA AUSTRO-UNGARIEI (1867-1892)

- urmare din numărul trecut -

Marian BOLUM

Monedele bătute în anii: 1858, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863 și 1873 au sub anul emisiunii semnul monetăriei (A - Viena, Arhiducatul Austriei, B - Kremnitz, Regatul Ungariei, E - Carlsburg, M - Milano, Regatul Lombardiei și Veneției, V - Veneția, Regatul Lombardiei și Veneției). Emisiunile anilor: 1878, 1879 și 1881 au fost bătute, fără semnul monetăriei, numai la Monetăria Viena.

Monede emise cu anul 1881 au fost bătute și în anii 1882 și 1883.

Monedele cu aceeași valoare nominală, emise în anii 1885 și 1891, pot fi considerate variante a emisiunilor anterioare. Ele au greutatea, dimensiunile și grosimea diferită: 3,6 g, 19 mm și 1,5 mm<sup>50</sup>.

Monedele emise cu anul 1885 au fost bătute și în anii 1886 și 1890.

Emisiunile bătute în anii 1885 și 1891 au un tiraj cunoscut de 52.800.000 de exemplare<sup>51</sup>.

Conform Ordonanței nr.40918/99 emisă de Ministerul ungar de finanțe monedele de 1 krajczár vor circula în comerțul privat până la data de 30 iunie 1899, iar la casele și oficiile statului până la date de 31 decembrie 1899<sup>52</sup>.



4 krajczár (1/25 forint) 1868<sup>53</sup>

Metal-cupru 980 ‰. Muchie netedă. Diametru: 27 mm. Grosime: 2,8 mm. Greutate: 13,33 g. Monetăria: Kremnica/Kremnitz. Fețe amplasate medalistic. Intrată în circulație în anul 1868, retrasă din circulație la data de 31 decembrie 1894<sup>54</sup>. A fost bătută o singură emisiune, în anul 1868. Tiraj total cunoscut: 3.099.300 de exemplare<sup>55</sup>. Gravori: Franz Gaul și Johann Pfeiffer<sup>56</sup>.

Avers: central, Coroana Sfântului Ștefan, ținută de 2 îngeri, iar sub coroană un scut cu stema Regatului Ungariei (în partea stângă a scutului sunt reprezentate râurile: Dunărea, Tisa, Dráva și Száva, iar în partea dreaptă o cruce dublă ce face referire la regatul apostolic, o coroană mică și trei coline ce reprezintă munții: Tátra, Mátra și Fátro). Sus, pe margine, textul: *Magyar Királyi Váltó Pénz (MONEDĂ DE SCHIMB REGALĂ MAGHIARĂ)*, iar dedesubt o cunună din ramuri de măslin. Cerc perlat exterior.

Revers: central, valoarea nominală, 4. Dedesubt, anul emisiunii, 1868 și însemnele monetăriei *K·B·* (Kremnica/Kremnitz). Circular, pe margine, o cunună din două ramuri cu frunze de stejar și ghinde. Cerc perlat exterior.



5 kreuzer 1867<sup>57</sup>

Metal-argint 375 ‰, aliaje 625 ‰. Diametru: 13 mm. Grosime: 0,85 mm. Greutate: 1,33 g. Muchie zimțată. Monetăria: Viena. Fețe amplasate medalistic. Intrată în circulație în anul 1867 retrasă din circulație la data de 31 decembrie 1896<sup>58</sup>. După constituirea monarhiei dualiste a fost bătută o singură emisiune în anul 1867. Tiraj total cunoscut: 69.000 de exemplare<sup>59</sup>. Gravori: Josef Tautenhayn și Michael Mathes<sup>60</sup>.

Avers: efigia împăratului Franz Joseph I (1848-1916), cu lauri, spre dreapta. Circular, pe margine, textul: *FRANZ JOSEPH I · V · G · G · KAISER V · OESTERREICH*. Cerc perlat exterior.

Revers: sus, coroana imperială austriacă (este coroana regelui Rudolf al II-lea, fiind folosită din 1804, de la organizarea Imperiului austriac, pentru ca din 1867 să fie coroana împăratului Austriei, astfel că a rămas reprezentativă doar pentru partea austriacă a Imperiului), iar sub coroană, central, valoarea nominală, 5 și anul emisiunii, 1867. Dedesubt, însemnele monetăriei A (Viena) și o cunună formată din câte două ramuri cu frunze de măslin. Circular, pe margine, sus, în stânga și în dreapta, textul: *SCHEIDE MÜNZE*. Cerc perlat exterior.

Această monedă poate fi considerată o variantă a emisiunilor cu aceeași valoare nominală emise între anii 1858-1864 deoarece există o singură diferență, la efigia Împăratului.

Tirajul mic al acestei monede ne determină să credem că au ajuns în Transilvania foarte puține astfel de piese, însa această monedă era cunoscută în această zonă deoarece emisiunile, cu aceeași valoare nominală, emise în Imperiu între anii 1858-1864 au avut un tiraj mare, de aproape 3.000.000 de exemplare.



10 krajczár (1/10 forint) 1868<sup>61</sup>

Metal-argint 400 ‰, aliaje 600 ‰. Diametru: 19 mm. Grosime: 0,8 mm. Greutate: 1,66 g. Muchie netedă. Monetăria: Kremnica/ Kremnitz. Fețe amplasate medalistic. Intrată în circulație în anul 1868 retrasă din circulație la data de 31 decembrie 1896<sup>62</sup>. Au fost bătute două emisiuni în anii 1868 și 1869. Tiraj total cunoscut: 15.977.000 de exemplare<sup>63</sup>. Gravori: Josef Tautenhayn și Johann Pfeiffer<sup>64</sup>.

Avers: efigia împăratului Franz Josef I (1848-1916), cu lauri, spre dreapta. Circular, pe margine, textul, *FERENCZ JÓZSEF A · CSÁSZÁR MAGYAR · ORSZÁG AP · KIRÁLYA*. Jos, sub efigie, însemnele monetăriei *K · B ·* (Kremnica/ Kremnitz). Cerc perlat exterior.

Revers: central Coroana Sfântului Ștefan, iar sub coroană valoarea nominală, pe două rânduri, *10 KRAJ CZÁR* și anul emisiunii, 1868. Circular, pe margine, sus, textul *MAGYAR KIRALYI VALTO PENZ (MONEDĂ DE SCHIMB REGALĂ MAGHIARĂ)*, iar jos o cunună formată din câte două ramuri cu frunze de măslin. Cerc perlat exterior.

Această emisiune are o variantă ce a fost bătută la aceeași monetărie cu anii 1868 și 1869. Diferența este dată de textul ce apare pe revers, sus, *VALTO PENZ (MONEDĂ DE SCHIMB)*.

10 krajczár (1/10 forint) 1868<sup>65</sup>

Metal-argint 400 ‰, aliaje 600 ‰. Diametru: 19 mm. Grosime: 0,8 mm. Greutate: 1,66 g. Muchie netedă. Monetăria: Gyulafehérvár/ Karlsburg. Fețe amplasate medalistic. Intrată în circulație în anul 1868 retrasă din circulație la data de 31 decembrie 1896<sup>66</sup>. Au fost bătute două emisiuni în anii 1868 și 1869. Tiraj total cunoscut: 2.747.272 de exemplare<sup>67</sup>. Gravori: Josef Tautenhayn și Johann Pfeiffer<sup>68</sup>.

Avers: efigia împăratului Franz Josef I (1848-1916), cu lauri, spre dreapta. Circular, pe margine, textul: *FERENCZ JÓZSEF A · CSÁSZÁR MAGYAR · ORSZÁG AP · KIRÁLYA*. Jos, sub efigie, însemnele monetăriei, *GY · F ·* (Gyulafehérvár/ Karlsburg). Cerc perlat exterior.

Revers: central, Coroana Sfântului Ștefan, iar sub coroană valoarea nominală, pe două rânduri, *10 KRAJ CZÁR* și anul emisiunii, 1868. Circular, pe margine, sus, textul *VALTO PENZ (MONEDĂ DE SCHIMB)*, iar jos o cunună formată din câte două ramuri cu frunze de măslin. Cerc perlat exterior.

Această emisiune are o variantă ce a fost bătută la aceeași monetărie cu anii 1868 și 1869. Diferența este dată de textul ce apare pe revers, sus, *MAGYAR KIRALYI VALTO PENZ (MONEDĂ DE SCHIMB REGALĂ MAGHIAR)*.

10 krajczár (1/10 forint) 1877<sup>69</sup>

Metal-argint 400 ‰, aliaje 600 ‰. Diametru: 19 mm. Grosime: 0,8 mm. Greutate: 1,66 g. Muchie netedă. Monetăria: Kremnica/ Kremnitz. Fețe amplasate medalistic. Intrată în circulație în anul 1870 retrasă din circulație la data de 31 decembrie 1896<sup>70</sup>. Au fost bătute 11 emisiuni între anii 1870-1877 și anii 1887-1889. Tiraj total cunoscut: 27.271.645 de exemplare<sup>71</sup>. Gravori: Josef Tautenhayn și Johann Pfeiffer<sup>72</sup>.

Avers: efigia împăratului Franz Josef I (1848-1916), cu lauri, spre dreapta. Circular, pe margine, textul *FERENCZ JÓZSEF I · K · A · CS · ÉS M · H · S · D · O · AP · KIR ·* (*Isten kegyelméből Ausztriai CSászár ÉS Magyar-, Horvát-, Szlavon-, Dalmátországok Apostoli KIRálya*), ceea ce s-ar traduce: *Ferencz József I prin harul Domnului, Împărat al Austriei și Rege Apostolic al Ungariei, Croației, Slavoniei, Dalmației*. Jos, sub efigie, însemnele monetăriei *K · B ·* (Kremnica/ Kremnitz). Cerc perlat exterior.

Revers: central, Coroana Sfântului Ștefan, iar sub coroană valoarea nominală, pe două rânduri, *10 KRAJ CZÁR* și anul emisiunii, 1877. Circular, pe margine, sus, textul *VALTO PENZ (MONEDĂ DE SCHIMB)*, iar jos, o cunună formată din câte două ramuri cu frunze de măslin. Cerc perlat exterior.

O parte din emisiunea anilor 1870 și 1871 a fost bătută la monetăria Gyulafehérvár/ Karlsburg<sup>73</sup>.

10 kreuzer 1867<sup>74</sup>

Metal-argint 500 ‰, aliaje 500 ‰. Diametru: 18 mm. Greutate: 2 g. Muchie zimțată. Monetăria: Viena. Fețe amplasate medalistic. Intrată în circulație în anul 1858, retrasă din circulație la data de 31 decembrie 1896<sup>75</sup>. După constituirea monarhiei dualiste a fost bătută o emisiune în anul 1867. Tiraj total cunoscut: 58.500 de exemplare<sup>76</sup>. Gravori: Josef Tautenhayn și Johann Roth<sup>77</sup>.

Avers: efigia împăratului Franz Josef I (1848-1916), cu lauri, spre dreapta. Circular, pe margine, textul: *FRANZ JOSEPH I · V · G · G · KAISER V · OESTERREICH*. Cerc perlat exterior.

Revers: sus, Coroana imperială austriacă (este coroana regelui Rudolf al II-lea, fiind folosită din 1804, de la organizarea Imperiului austriac, pentru ca din 1867 să fie coroana împăratului Austriei, astfel că a rămas reprezentativă doar pentru partea austriacă a Imperiului), iar sub coroană, central, valoarea nominală, *10* și anul emisiunii, 1867. Dedesubt, însemnele monetăriei *A* (Viena) și o cunună formată din câte două ramuri cu frunze de măslin. Circular, pe margine, sus, de la stânga la dreapta, textul: *SCHEIDE MÜNZE*. Cerc perlat exterior.

Această monedă poate fi considerată o variantă a emisiunilor, cu aceeași valoare nominală, emise între anii 1858-1865, deoarece există o singură diferență, la efigia Împăratului.

Tirajul mic al acestei monede ne determină să credem ca au ajuns în Transilvania foarte puține astfel de piese, însă această monedă era cunoscută în această zonă deoarece emisiunile, cu aceeași valoare nominală, emise în Imperiu



între anii 1858-1866, au avut un tiraj mare, de peste 2.000.000 de exemplare.



10 kreuzer 1872<sup>78</sup>

Metal-argint 400 ‰, aliaje 600 ‰. Diametru: 18 mm. Grosime: 0,86 mm. Greutate: 1,66 g. Muchie netedă. Monetăria: Viena. Fețe amplasate medalistic. Intrată în circulație în anul 1868, retrasă din circulație la data de 31 decembrie 1896<sup>79</sup>. După constituirea monarhiei dualiste au fost bătute 5 emisiuni între anii 1865-1872. Tiraj total cunoscut: 149.000.000 de exemplare<sup>80</sup>. Gravori: Josef Tautenhayn și Franz Gaul<sup>81</sup>.

Avers: efigia împăratului Franz Josef I (1848-1916), cu lauri, spre dreapta. Circular, pe margine, textul: *FRANCIOS • I • D • G • AVSTRIAE IMPERATOR* (*Francis Joseph I Dei Gratia Austrian Emperor*), ceea ce s-ar traduce: *Francis Joseph I prin harul Domnului, Împărat al Austriei*. Cerc perlat exterior.

Revers: central, stema mică a imperiului: vulturul bicefal încoronat cu coroana imperială având pe piept un scut, încojurat de Ordinul Lânii de Aur. Pe scut, în interiorul Ordinului Lânii de Aur, valoarea nominală 10. Circular, pe margine, de la dreapta la stânga, textul: *HVNGAR • BOHEM • GAL • / LOD • ILL • REX A • A* (*Ungaria Boemia Galicia Lodomeria, Regele Iliriei, Arhiducele Austriei*). În stânga, sus, anul emisiunii, 1872. Cerc perlat exterior.

Prin scăderea titlului de puritate a monedelor de 5 creițari și 10 creițari, de la 375‰ la 350‰ și de la 500‰ la 400‰ s-a produs o scădere a valorii reale a acestora, o depreciere, în condițiile în care valoarea nominală rămâne neschimbată<sup>82</sup>.



20 krajczár (1/5 forint) 1968<sup>83</sup>

Metal-argint 500 ‰, aliaje 500 ‰. Diametru: 21 mm. Greutate: 2,66 g. Muchie netedă. Monetăria: Kremnica/Kremnitz. Fețe amplasate medalistic. Intrată în circulație în anul 1868 retrasă din circulație la data de 31 decembrie 1894<sup>84</sup>. Au fost bătute două emisiuni în anii 1868 și 1869. Gravori: Josef Tautenhayn și Johann Pfeiffer<sup>85</sup>.

Avers: efigia împăratului Franz Josef I (1848-1916), cu lauri, spre dreapta. Circular, pe margine, textul, *FERENCZ JÓZSEF A • CSÁSZÁR MAGYAR • ORSZÁG AP • KIRÁLYA*.

Jos, sub efigie, însemnele monetăriei *K•B•* (Kremnica/Kremnitz). Cerc perlat exterior.

Revers: central, Coroana Sfântului Ștefan, iar sub coroană valoarea nominală, pe două rânduri, *20 KRAJJCZÁR* și anul emisiunii, 1868. Circular, pe margine, sus, textul: *VALTO PENZ (MONEDĂ DE SCHIMB)*, iar jos, o cunună formată din câte două ramuri cu frunze de măslin. Cerc perlat exterior.

Această emisiune are o variantă ce a fost bătută la aceeași monetărie cu anii 1868 și 1869. Diferența este dată de textul ce apare pe revers, sus, *MAGYAR KIRALYI VALTO PENZ (MONEDĂ DE SCHIMB REGALĂ MAGHIARĂ)*. Tiraj total cunoscut: 12.711.512 de exemplare<sup>86</sup>.



20 krajczár (1/5 forint) 1868<sup>87</sup>

Metal-argint 500 ‰, aliaje 500 ‰. Diametru: 21 mm. Greutate: 2,66 g. Muchie netedă. Monetăria: Kremnica/Kremnitz. Fețe amplasate medalistic. Intrată în circulație în anul 1868 retrasă din circulație la data de 31 decembrie 1896<sup>88</sup>. Au fost bătute două emisiuni în anii 1868 și 1869. Gravori: Josef Tautenhayn și Johann Pfeiffer<sup>89</sup>.

Avers: efigia împăratului Franz Josef I (1848-1916), cu lauri, spre dreapta. Circular, pe margine, textul: *FERENCZ JÓZSEF A • CSÁSZÁR MAGYAR • ORSZÁG AP • KIRÁLYA*. Jos, sub efigie, însemnele monetăriei, *GY•F•* (Gyulafehérvár/Karlsburg). Cerc perlat exterior.

Revers: central, Coroana Sfântului Ștefan, iar sub coroană valoarea nominală, pe două rânduri, *20 KRAJJCZÁR* și anul emisiunii, 1868. Circular, pe margine, sus, textul *VALTO PENZ (MONEDĂ DE SCHIMB)*, iar jos o cunună formată din câte două ramuri cu frunze de măslin. Cerc perlat exterior.

Această emisiune are o variantă ce a fost bătută la aceeași monetărie în anii 1868 și 1869. Diferența este dată de textul ce apare pe revers, sus: *MAGYAR KIRALYI VALTO PENZ (MONEDĂ DE SCHIMB REGALĂ MAGHIARĂ)*. Tiraj total cunoscut: 3.337.945 de exemplare<sup>90</sup>.



20 krajczár (1/5 forint) 1870<sup>91</sup>

Metal-argint 500 ‰, aliaje 500 ‰. Diametru: 21 mm. Greutate: 2,66 g. Muchie netedă. Monetăria: Kremnica/Kremnitz. Fețe amplasate medalistic. Intrată în circulație în



anul 1868, retrasă din circulație la data de 31 decembrie 1894<sup>92</sup>. Au fost bătute două emisiuni în anii 1870 și 1872. Tiraj total cunoscut: 5.712.558 de exemplare<sup>93</sup>. Gravori: Josef Tautenhayn și Johann Pfeiffer<sup>94</sup>.

Avers: efigia împăratului Franz Josef I (1848-1916), cu lauri, spre dreapta. Circular, pe margine, textul: FERENCZ JÓZSEF I·K·A·CS·ÉS M·H·S·D ·O·AP·KIR· (Isten kegyelméből Ausztriai CSászár ÉS Magyar-, Horvát-, Szlavon-, Dalmátországok Apostoli KIRálya), ceea ce s-ar traduce: *Ferencz József prin harul Domnului, Împărat al Austriei și Rege Apostolic al Ungariei, Croației, Slavoniei, Dalmației*. Jos, sub efigie, însemnele monetăriei K·B· (Kremnica/Kremnitz). Cerc perlat exterior.

Revers: central, Coroana Sfântului Ștefan, iar sub coroană valoarea nominală, pe două rânduri, 20 KRAJJCZÁR și anul emisiunii, 1870. Circular, pe margine, sus, textul VALTO PENZ (MONEDĂ DE SCHIMB), iar jos o cunună formată din câte două ramuri cu frunze de măslin. Cerc perlat exterior.

O parte din emisiunea anului 1870 a fost bătută la monetăria Gyulafehérvár/ Karlsburg (GY·F·). Tiraj total cunoscut: 7.212.703 de exemplare<sup>95</sup>.



20 kreuzer 1870<sup>96</sup>

Metal-argint 500 ‰, aliaje 500 ‰. Diametru: 21 mm. Greutate: 2,66 g. Grosime: 1 mm. Muchie netedă. Monetăria: Viena. Fețe amplasate medalistic. Intrată în circulație în anul 1868, retrasă din circulație la data de 31 decembrie 1896<sup>97</sup>. După constituirea monarhiei dualiste au fost bătute 4 emisiuni în anii: 1868, 1869, 1870 și 1872. Tiraj total cunoscut: 90.576.000 de exemplare<sup>98</sup>. Gravori: Josef Tautenhayn și Franz Gaul<sup>99</sup>.

Avers: efigia împăratului Franz Josef I (1848-1916), cu lauri, spre dreapta. Circular, pe margine, textul: FRANC·IOS· I· D· G· AVSTRIAE IMPERATOR (Francis Joseph I Dei Gratia Austrian Emperor) ceea ce s-ar traduce: *Francis Joseph I prin harul Domnului, Împărat al Austriei*. Cerc perlat exterior.

Revers: central, stema mică a imperiului, vulturul bicefal încoronat cu coroana imperială având pe piept un scut, încorurat de Ordinul Lânii de Aur. Pe scut, în interiorul Ordinului Lânii de Aur, valoarea nominală 20. Circular, pe margine, de la dreapta la stânga, textul: HVNGAR· BOHEM· GAL· / LOD· ILL· REX A· A· (Ungaria Boemia Galicia Lodomeria, Regele Iliriei, Arhiducele Austriei). În stânga, sus, anul emisiunii, 1872. Cerc perlat exterior.

#### Note:

50. <https://en.numista.com/catalogue/pieces1268.html>
51. [https://colnect.com/ro/coins/coin/1684-1\\_Kreuzer\\_1100\\_Florin\\_-\\_large\\_arms\\_-\\_wo\\_mint\\_mark-1848\\_-\\_1916\\_-\\_Monarhia\\_habsburgic%C4%83\\_Franz\\_Iosif\\_I-Imperiul\\_Austro-Ungar](https://colnect.com/ro/coins/coin/1684-1_Kreuzer_1100_Florin_-_large_arms_-_wo_mint_mark-1848_-_1916_-_Monarhia_habsburgic%C4%83_Franz_Iosif_I-Imperiul_Austro-Ungar)
52. [http://documente.bcucluj.ro/web/bibdigit/periodice/revistaeconomica/1899/BCUCLUJ\\_FP\\_279771\\_1899\\_001\\_004.pdf](http://documente.bcucluj.ro/web/bibdigit/periodice/revistaeconomica/1899/BCUCLUJ_FP_279771_1899_001_004.pdf)
53. <http://www.pannoniaterra.hu/tetel/14/992>

54. <https://en.numista.com/catalogue/pieces7074.html>
55. [http://www.krajcarportal.hu/ferencjosef/1868\\_4\\_krajcar.php](http://www.krajcarportal.hu/ferencjosef/1868_4_krajcar.php)
56. <https://ro.ucoin.net/coin/hungary-4-krajcar-1868/?tid=64021>
57. <https://en.numista.com/catalogue/autriche-habsbourg-33.html>
58. <https://en.numista.com/catalogue/pieces33513.html>
59. [https://colnect.com/ro/coins/coin/55881-5\\_Kreuzer\\_Decimalized\\_1857-1892-1848\\_-\\_1916\\_-\\_Monarhia\\_habsburgic%C4%83\\_Franz\\_Iosif\\_I-Imperiul\\_Austro-Ungar](https://colnect.com/ro/coins/coin/55881-5_Kreuzer_Decimalized_1857-1892-1848_-_1916_-_Monarhia_habsburgic%C4%83_Franz_Iosif_I-Imperiul_Austro-Ungar)
60. <https://ro.ucoin.net/coin/austria-5-kreuzer-1867/?tid=63744>
61. <https://ro.ucoin.net/catalog/?country=hungary>
62. <https://en.numista.com/catalogue/pieces22239.html>
63. [https://colnect.com/ro/coins/coin/18247-10\\_Krajcz%C3%A1r\\_KB%E2%80%A2-1867-1892\\_-\\_Regat\\_Forint-Ungaria](https://colnect.com/ro/coins/coin/18247-10_Krajcz%C3%A1r_KB%E2%80%A2-1867-1892_-_Regat_Forint-Ungaria)
64. <https://ro.ucoin.net/coin/hungary-10-krajcar-1868/?tid=64032>
65. [https://colnect.com/ro/coins/list/country/1692-Ungaria/series/73082-1867-1892\\_-\\_Regat\\_Forint](https://colnect.com/ro/coins/list/country/1692-Ungaria/series/73082-1867-1892_-_Regat_Forint)
66. <https://en.numista.com/catalogue/pieces22239.html>
67. [https://colnect.com/ro/coins/coin/20242-10\\_Krajcz%C3%A1r-1867-1892\\_-\\_Regat\\_Forint-Ungaria](https://colnect.com/ro/coins/coin/20242-10_Krajcz%C3%A1r-1867-1892_-_Regat_Forint-Ungaria)
68. <https://en.numista.com/catalogue/pieces27110.html>
69. <https://en.numista.com/catalogue/pieces22239.html>
70. <https://en.numista.com/catalogue/pieces24000.html>
71. [https://colnect.com/ro/coins/coin/20242-10\\_Krajcz%C3%A1r-1867-1892\\_-\\_Regat\\_Forint-Ungaria](https://colnect.com/ro/coins/coin/20242-10_Krajcz%C3%A1r-1867-1892_-_Regat_Forint-Ungaria)
72. <https://ro.ucoin.net/coin/hungary-10-krajcar-1870-1888/?tid=64035>
73. <https://en.numista.com/catalogue/pieces24000.html>
74. <https://ro.ucoin.net/catalog/?country=austria>
75. <https://en.numista.com/catalogue/pieces33514.html>
76. [https://colnect.com/ro/coins/coin/55884-10\\_Kreuzer\\_Decimalized\\_1857-1892-1848\\_-\\_1916\\_-\\_Monarhia\\_habsburgic%C4%83\\_Franz\\_Iosif\\_I-Imperiul\\_Austro-Ungar](https://colnect.com/ro/coins/coin/55884-10_Kreuzer_Decimalized_1857-1892-1848_-_1916_-_Monarhia_habsburgic%C4%83_Franz_Iosif_I-Imperiul_Austro-Ungar)
77. <https://ro.ucoin.net/coin/austria-10-kreuzer-1867/?tid=63757>
78. <https://en.numista.com/catalogue/pieces4962.html>
79. <https://en.numista.com/catalogue/pieces4962.html>
80. [https://colnect.com/ro/coins/coin/1692-10\\_Kreuzer\\_110\\_Florin-1848\\_-\\_1916\\_-\\_Monarhia\\_habsburgic%C4%83\\_Franz\\_Iosif\\_I-Imperiul\\_Austro-Ungar](https://colnect.com/ro/coins/coin/1692-10_Kreuzer_110_Florin-1848_-_1916_-_Monarhia_habsburgic%C4%83_Franz_Iosif_I-Imperiul_Austro-Ungar)
81. <https://ro.ucoin.net/coin/austria-10-kreuzer-1868-1872/?tid=63758>
82. <https://www.scribd.com/document/53143847/teza-doctorat, p.151>
83. <https://ro.ucoin.net/catalog/?country=hungary>
84. <https://en.numista.com/catalogue/pieces33841.html>
85. <https://ro.ucoin.net/coin/hungary-20-krajcar-1868/?tid=64045>
86. [https://colnect.com/ro/coins/coin/6780-20\\_Krajcz%C3%A1r-1867-1892\\_-\\_Regat\\_Forint-Ungaria](https://colnect.com/ro/coins/coin/6780-20_Krajcz%C3%A1r-1867-1892_-_Regat_Forint-Ungaria)
87. <https://en.numista.com/catalogue/hungary-65.html>
88. <https://en.numista.com/catalogue/pieces19928.html>
89. <https://ro.ucoin.net/coin/hungary-20-krajcar-1868/?tid=64045>
90. [https://colnect.com/ro/coins/coin/20244-20\\_Krajcz%C3%A1r-1867-1892\\_-\\_Regat\\_Forint-Ungaria](https://colnect.com/ro/coins/coin/20244-20_Krajcz%C3%A1r-1867-1892_-_Regat_Forint-Ungaria)
91. [https://colnect.com/ro/coins/list/country/1692-Ungaria/series/73082-1867-1892\\_-\\_Regat\\_Forint/page/2](https://colnect.com/ro/coins/list/country/1692-Ungaria/series/73082-1867-1892_-_Regat_Forint/page/2)
92. <https://en.numista.com/catalogue/pieces33841.html>
93. [https://colnect.com/ro/coins/coin/6781-20\\_Krajcz%C3%A1r-1867-1892\\_-\\_Regat\\_Forint-Ungaria](https://colnect.com/ro/coins/coin/6781-20_Krajcz%C3%A1r-1867-1892_-_Regat_Forint-Ungaria)
94. <https://en.numista.com/catalogue/pieces19928.html>
95. <https://ro.ucoin.net/coin/hungary-20-krajcar-1870-1872/?tid=64048>
96. [https://colnect.com/ro/coins/list/country/31884-Imperiul\\_Austro-Ungar/series/76792-1848\\_-\\_1916\\_-\\_Monarhia\\_habsburgic%C4%83\\_Franz\\_Iosif\\_I/page/3](https://colnect.com/ro/coins/list/country/31884-Imperiul_Austro-Ungar/series/76792-1848_-_1916_-_Monarhia_habsburgic%C4%83_Franz_Iosif_I/page/3)
97. <https://en.numista.com/catalogue/pieces18273.html>
98. [https://colnect.com/ro/coins/coin/1692-10\\_Kreuzer\\_110\\_Florin-1848\\_-\\_1916\\_-\\_Monarhia\\_habsburgic%C4%83\\_Franz\\_Iosif\\_I-Imperiul\\_Austro-Ungar](https://colnect.com/ro/coins/coin/1692-10_Kreuzer_110_Florin-1848_-_1916_-_Monarhia_habsburgic%C4%83_Franz_Iosif_I-Imperiul_Austro-Ungar)
99. <https://ro.ucoin.net/coin/austria-20-kreuzer-1868-1872/?tid=63764>

## Dimitrie A. Sturza

- urmare din pagina 1 -

A intrat devreme în politică, la 23 de ani, imediat după ce a revenit de la studii, activând în cadrul „partidei naționale” din Moldova pentru Unirea Principatelor Române și aducerea unui prinț străin pe tronul acestora. A debutat ca secretar al Divanului ad-hoc constituit în Moldova, în 1857 și apoi al căicămiei din 1858, dovedind devotament pentru cauza națională, perseverență și capacitate de muncă excepțională.

După Unire, în 1859, Alexandru Ioan Cuza îl alege secretar personal, e drept, pentru scurtă vreme, cei doi având serioase divergențe de opinii. A fost apoi ministru și negociator al recunoașterii de către Poartă a lui Carol de Hohenzollern-Sigmaringen, cu care a colaborat foarte bine fiind mereu în relații strânse bazate pe respect și considerație.

A fost implicat în majoritatea „afacerilor” capitale ale statului român de la acea vreme, pe lângă recunoașterea lui Carol I ca domnitor al României, răscumpărarea căilor ferate, dezvelirea statuii lui Ștefan cel Mare la Iași, „problema națională”, „chestiunea mitropolitană”, „problema aromână”, „chestiunea petrolului” ș.a. În funcție de rezolvările găsite a fost aplaudat sau atacat. S-a dovedit a fi omul potrivit în momentul puternicei crize financiare de la început de secol XX, care a zguduit întreaga Europă.

Ca orice bărbat de stat a avut parte și de alegeri mai puțin inspirate, care au fost amplu speculate de adversari. A fost implicat în demiterea abuzivă a mitropolitului primat Ghenadie (1896), a oprit subvențiile către Biserica Sf. Nicolae din Brașov (1898) aspect sensibil tocmai în „problema națională” pe care o folosea pentru a ajunge la putere. Aceasta i-a și adus acuza nedreaptă de „trădător al intereselor naționale” și retragerea de la putere. În pofida dezamăgirilor, avea să dea măsura deplină a capacităților sale în timpul guvernării din anii 1901-1904, cu rezultate deosebite în plan legislativ, financiar și administrativ, fiind catalogat acum drept „omul zilei”.

Între cei mai de seamă reprezentanți ai liberalismului românesc, D.A. Sturza a fost de opt ori ministru (la Lucrări Publice, Culte și Instrucțiune Publică, Finanțe, Afaceri Străine) și de patru ori prim-ministru (1895-1896, 1897-1899, 1901-1904, 1907-1908). Ca agent diplomatic, între anii 1868-1870, a reprezentat interesele Principatelor Române la Constantinopol.

Îl aflăm susținător aprig al monarhiei constituționale ereditare la 1866 și apoi unul dintre fondatorii Partidului Național Liberal. În anul 1892, după moartea lui Ion C. Brătianu, a preluat conducerea partidului, timp de aproape 18 ani, până în ianuarie 1909, când va fi înlocuit de Ion I.C. Brătianu.

Cât a fost șeful partidului liberal și-a menținut cu greu autoritatea în rândul diverselor facțiuni cu tendințe centrifuge, dând dovadă uneori de șovăială, ceea ce îi va încuraja pe rivali. În partid a fost respectat, dar nu iubit. A rezistat în fruntea liberalilor aproape două decenii, și din cauza incapacității tinerilor liberali de a se constitui ca „grup de forță”. Când aceștia o vor face și își vor desemna un lider în persoana lui Ion I.C. Brătianu, „bătrânul” Sturza se va da la o parte, înțelegând că „Maurul și-a făcut datoria, maurul trebuie să plece!”.

Concepția sa politică, inițial cea a liberalismului moderat, apoi a liberalismului de stat, constructiv, promovat prin pârghiile puterii, dezvăluie un om politic pragmatic, prudent, autoritar și adesea, inflexibil. Deși nu a fost un doctrinar, a aplicat în mod perseverent principiile liberalismului constructiv. În politica externă a României, ca ministru al Afacerilor Străine, a fost adeptul alianței cu Puterile Centrale, tocmai din perspectiva asigurării securității naționale, dar și penru a dobândi în contul

României o poziție de prestigiu în Balcani. Consecvent ideilor sale politice, la 1877 a fost împotriva încheierii unei convenții cu Rusia, rusofob fiind, deși aproape întreg cabinetul din care făcea parte era favorabil acestei înțelegeri. Avertizase că Rusia nu-și va respecta angajamentul și sudul Basarabiei va fi pierdut din nou. Pe tema aceasta nu-l va cruța deloc pe Mihail Kogălniceanu, ministrul de Externe, care susținuse convenția cu Rusia.

De altfel, în politica externă, Sturza era convins că toate interesele, aspirațiile și temerile României o determină să se ferească de Rusia și să rămână strâns legată de Occident: „lupta românilor din Regat și afară din Regat a fost, este și va fi alătura cu Occidentul cult, în contra aspirațiilor cotropitoare ale Răsăritului încă necult (...) Aceasta este politica românească, o alta nu există și nu poate exista”.

A fost de asemenea un intelectual și un istoric de marcă, fiind ales în anul 1871 membru al Secției de Științe Istorice a Academiei Române, președinte apoi între anii 1882 și 1884, al acestui for, pentru ca din 1885 și până în 1914 să ocupe poziția de secretar general.

A fost un pasionat colecționar, numismatica fiind între primele sale preocupări, ceea ce l-a și integrat în cercul literar al Junimii. Adunase o colecție impresionantă de monede, medalii și decorații, apreciată între specialiști. A fondat Societatea Numismatică Română și a publicat lucrări dedicate acestui domeniu „Numismatica Română” și „Bibliografia numismatice române”.

Nu s-a oprit la numismatică, a colecționat cu asiduitate documente istorice și cărți rare, pe care le va dona Academiei Române, unele documente valorificându-le el însuși prin publicare, fiind inițiatorul colecției *Acte și documente relative la istoria renascerii României*, în zece volume.

Se stinge din viață la 8/21 octombrie 1914, la locuința sa din București, la 81 de ani, după o grea suferință.

Supus controverselor, intrigilor și atacurilor la persoană, Dimitrie Sturza a fost în funcție de împrejurări „adulat sau huliț”, socotit pe nedrept „trădător al intereselor naționale” pentru ca în momente grele precum cel din 1907 să devină „eroul situației” sau chiar „salvatorul patriei”. Cert este că prin calitățile sale incontestabile, D.A. Sturza a lăsat o puternică impresie contemporanilor!

Patriotismul său rămâne ca model pentru elita neamului românesc, din toate timpurile, așa cum era exprimat sublim la Iași, în octombrie 1895, după ce preluase guvernarea de la conservatori: **„Noi avem numai o icoană dinaintea căreia să ne închinăm și pe care stau trei chipuri ce se îmbrățoșează frățește – chipul națiunii în mijloc, în dreapta cu acela al libertății și în stânga cu acela al democrației”**.

### Bibliografie

Mihaela Damean, *Personalitatea omului politic Dimitrie A. Sturza*, Târgoviște, Editura Cetatea de Scaun, 2012

*Documente privind Unirea Principatelor*, vol. III, București, Editura Academiei Române, 1963.

Sabina Cantacuzino, *Din viața familiei Ion C. Brătianu*, vol. 2 *Războiul 1914-1919*, București, 1937

*În memoria lui Dimitrie A. Sturza cu prilejul centenarului de la nașterea sa – 25 februarie 1933*, București, Imprimeriile Independența, 1933.

## Un eveniment cultural științific de anvergură națională, al IX-lea Congres Național de Istoria Medicinii la Vaslui

- urmare din pagina 1 -

Această amplă participare se explică prin tematica deosebit de generoasă propusă spre dezbatere, iar numărul mare de lucrări au determinat organizatorii să le împartă în șase sesiuni care se vor derula succesiv.

În prima sesiune, sub titlul **"Istoria de 90 de ani al Societății Române de Istoria Medicinii"** s-a evocat parcursul istoric de excepție a acestei societăți, considerată astăzi ca cea mai activă din cadrul Asociației Medicale Române sub egida căreia funcționează, ceea ce la prima vedere ar părea un paradox dat fiind vârsta membrilor săi. Au fost evocate, pe lângă realizările societății și personalități de referință a iatroistoriografiei românești precum; Constantin Severeanu, Victor Gomoiu, Mihail Manicaticide etc.

A doua sesiune a avut ca **subiect "Medicina românească-medicină europeană"**, sesiune în care, prin numeroase lucrări, s-a subliniat contribuția românească la progresele medicinei europene și mondiale prin nume de referință ca Nicolae C Paulescu, Victor Babeș, Ioan Cantacuzino, Grigore T Popa, Constantin Parhon, George Palade, etc. O dovadă în plus, sunt și performanțele unor medici români care lucrează în străinătate, purtând peste hotare geniul și talentul medical al acestui popor.

O sesiune specială (a treia) intitulată **"Simpozion dedicat profesorului Nicolae C Paulescu – 150 de ani de la naștere"** a fost dedicată celui mai mare savant român al tuturor timpurilor; Nicolae C Paulescu, la aniversarea a 150 de ani de la naștere (1869). Evocarea sa s-a făcut printr-o serie de lucrări de înaltă ținută care i-au prezentat contribuțiile sale în domeniile medicinei, fiziologiei (științei vieții), biologiei, filosofiei, psihologiei, sociologiei, istoriei și teologiei. Ideea celebrării lui Paulescu la Vaslui se leagă și de faptul că aici s-a realizat cea mai completă monografie a marelui savant, lansată în 1918 la a 47-a Reuniune Națională

de Istoria Medicinii de la Roman. Este o monografie care redă exhaustiv personalitatea marelui savant la adevărata sa dimensiune științifică și umanistă.

Dat fiind că organizatorul congresului a fost și este pediatru, o sesiune specială (a patra) sub genericul **"Istoria pediatriei în România"** a fost dedicată pediatriei românești, prilej cu care au fost evocați, prin lucrări de substanță, corifeii acestei specialități, la rândul lor alcătuind o elită națională, precum; Mihail Manicaticide, Ioan Nicolau, Titu Gane, Alfred Ruscescu, Gheorghe Goldiș, Emil Hurmuzache, Marcel Burdea etc. Pe lângă evocările prezentate, au fost subliniate și provocările actuale, ca și perspectivele privind, de pildă, vaccinarea și medicina personalizată.

Ziua de sâmbătă, 25 mai, a fost consacrată ultimelor două sesiuni. Sesiunea a V-a, a cărei temă a fost **"Medicina și Farmacia în orașul și județul Vaslui"** în care au fost evocate și aduse în actualitate ca antemergătoare, personalități locale subliniindu-se rolul și implicarea lor în treburile cetății, precum Gheorghe Andreescu de pildă, căruia, în semn de recunoștință pentru contribuția sa la emanciparea societății vasluiene, i se va ridica un bust într-unul din parcurile orașului sculptat de maestrul Gheorghe Alupoia.

Ultima sesiune (a VI-a), avea să fie consacrată învățământului medical sub titlul **"Istoria învățământului medical în România"** prilejuit și de aniversarea a 140 de ani de la înființarea Facultății de Medicină de la Iași (1879), în care s-au prezentat personalități de referință în domeniul învățământului și creatorilor de școală medicală ieșeană, bucureșteană, timișoreană, clujeană, brașoveană, tomitană etc.

O notă aparte în derularea lucrărilor congresului au făcut-o lansările de carte în care, autori de prestigiu și-au





prezentat operele lor literar-istorice și medicale, sub formă de monografii, eseistică, romane memorialistice, colecții de documente, în care talentul literar și acribia științifică se îmbină cu măiestrie. Ni se pare util să le cităm mai ales pentru semnificația lor istorico-literară;

1. *Trecute vieți de medici romașcani. Poveștile medicinei*, autor Dan Gabriel Arvetescu.

2. *Mihai Ștefănescu Galați. Răniți și ranițe. Chirurgia de război* (editor Richard Constantinescu).

3. *Mihai Ștefănescu Galați, Amintiri din Marele Război* (editor Richard Constantinescu).

4. *Nicolae Leon. Rectorul Unirii* (editor Richard Constantinescu).

5. *Înainte să fie prea târziu* (autor Ioan Ieșcu)

6. *Medicamentul de-a lungul vremii* (autor Marțian Cotrău).

7. *De la "Spitalul lui Drăghici" la Spitalul de Urgență Vaslui* (autori; Valeriu Lupu, Nicolae Bărlădeanu, Mihai Ciobanu).

Cu această ocazie s-a înmănat pentru prima dată premiul "Epifanie Cozărescu" instituit de filiala Roman a Societății Române de Istoria Medicinii, la inițiativa președintelui acesteia, dr. Dan Arvetescu, menit să răsplătească autorul (autorii) celei mai bune cărți din domeniul iatroistoriografiei românești. Primul premiu a revenit cărții "Marea Unire și Medicina Românească" scrisă de Benone Duțescu, Mircea Beuran, Sabina Stănescu și Rodica Duțescu-Zăvoianu

Evenimentul avea să se încheie cu o excursie spirituală la Mănăstirea Florești, cunoscută în lumea specialiștilor ca o perlă arhitectonică (Goticul de Vaslui) și spirituală a ținutului Vaslui ce avea să impresioneze vizitatorii prin frumusețe și grandoare.

Trebuie subliniată percepția evenimentului în rândul participanților, care spre satisfacția organizatorilor a fost una extrem de pozitivă. În primul rând din partea oaspeților

care, spre surprinderea lor, aveau să descopere un oraș modern, curat, deosebit de cochet, cu oameni harnici, pașnici, ospitalieri, cu deschidere pentru comunicare și socializare. În al doilea rând din partea audienței (record în prima zi), care a avut satisfacția unei întruniri academice în care iatroistoriografia românească, Vasluiul și istoria lui, au constituit centrul atenției.

Ecourile, mai ales pe rețelele de socializare, sunt unanime în aprecierea la superlativ a evenimentului, ceea ce constituie un prilej de satisfacție pentru locuitorii urbei și ținutului vasluiului. Pentru edificare reproducem mesajul unuia din participanții activi la congresul nostru, mesaj care exprimă cum nu se poate mai convingător, impresia pe care urbea și ținuturile noastre o produce în sufletul călătorului. "A fost o mare plăcere participarea la Congresul pentru Istoria Medicinii organizat impecabil de Dvs. Vă mulțumesc pentru generoasa ospitalitate și căldură tipic moldovenească, vă mulțumesc pentru redactarea impecabilă a materialului congresului, a programării prezentărilor cu paciență pentru nerespectarea spațiilor recomandate prezentării, vă mulțumesc pentru valoarea invitațiilor și a bogatei informații științifice, vă mulțumesc pentru atmosfera de amicală comunicare, pentru implicarea instituțiilor administrative și nu în ultimul rând, pentru oportunitatea de a descoperi un oraș atât de frumos, curat, organizat, îngrijit cu mare dragoste de locuitorii lui, de biserica lui Ștefan cel Mare și Sfânt, de siturile arheologice, de Mănăstirea Florești și generosul și documentatului ghidaj al domnului istoric (prof. dr. Laurențiu Chiriac n.n.), de minunatul Copou al Vasluiului. Am plecat cu sufletul plin de încântarea de a fi descoperit acest colțisor românesc de rai, înflorit și iubit de vasluieni.

Cu cele mai alese gânduri și mulțumiri, Dvs și colaboratorilor Dvs. Dumnezeu să vă dea sănătate și mulțumire. Cu stimă și recunoștință, prof. dr. Clementina Timuș, SRIM, București" ([https://mail yahoo.com](https://mail.yahoo.com)).

## G. Tutoveanu și Vartan Arachelian:

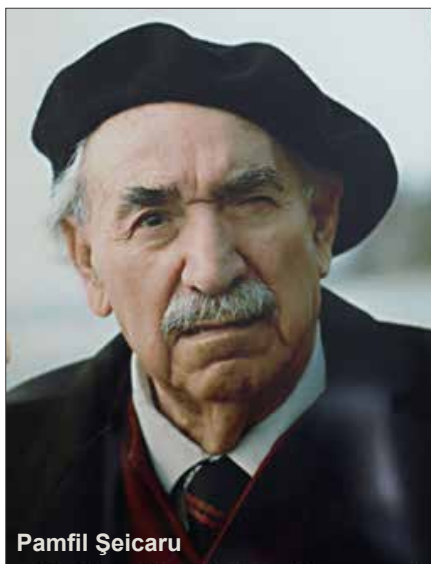
La 125 de ani de la nașterea lui Pamfil Șeicaru mică contribuție bibliofilă la ce scrie Vartan Arachelian, marele jurnalist care l-a avut drept mentor pe poetul și ziaristul George Tutoveanu.

Ion N. OPREA



Vartan Arachelian

„Mă numesc Pamfil Șeicaru, născut în anul 1894, luna aprilie... Am intrat în presa cotidiană în aprilie 1918, după ce am fost demobilizat și de atunci am continuat să fiu comentator al evenimentelor politice interne și externe, colaborând succesiv la diverse ziare și reviste. În 1923 am fost angajat la ziarul Cuvântul, ca șef-redactor, proprietar fiind ing. Titus Enacovici. Articolul de fond (leit articol) era semnat de mine. În anul 1924 am fost ales președinte al Sindicatului ziaristilor. În 1927 am demisionat de la ziarul Cuvântul și am luat conducerea ziarului Curentul, al unei societăți anonime, unde am funcționat ca director și redactor-șef... Din ianuarie 1927 și până la 9 august 1944, când am plecat din țară, articolul de fond era semnat de mine. Am fost ales de trei ori ca deputat independent în Parlamentul țării...”



Pamfil Șeicaru

În altă parte scrie că și-a făcut cursurile liceale la Buzău, Tecuci și Bârlad, ca debutul în presă îl aibă de prin 1914-1915...deci de pe la vârsta de 10-11 ani.

Socotind că este născut la 19 aprilie și împlinește în această zi, 125 de ani, Vartan Arachelian publică în revista ProSaeculum nr. 1-2/2019 documentarul „Obsesia unui condamnat la moarte”, p.111-120, care, cu toate golurile dintre rânduri, rămâne o operă bibliofilă, temeinic lucrată, ca și altele care-i poartă numele.

Dacă ar fi fost susținut de o bibliografie mai la îndemână, de

e-mail: [revistaelanul@gmail.com](mailto:revistaelanul@gmail.com)  
<http://sites.google.com/site/elanulvs/>

**Redacția** (tel.: 0235-436100)

**Redactor șef: Marin Rotaru**

**Redactor-șef adjunct: Cristian Onel**

**Redactori corespondenți:**

prof. univ. dr. **Vlad Codrea**,

Univ. „Babeș Bolyai”, Cluj-Napoca  
 prof. univ. dr. **Ștefan Olteanu**, București

asist. univ. dr. **Bogdan Rățoi**,

Univ. „Al. I. Cuza Iași”

**Dan Ravaru**, Vaslui

**Corneliu Bichineț**, Vaslui

**Mircea Coloșenco**, București

**dr. Arcadie M. Bodale**, Vicovu de Sus

**Serghei Coloșenco**, Bârlad

**dr. Laurențiu Chiriac**, Vaslui

**Prof. dr. Janeta Maria Pleșa**, Timișoara

**dr. Sorin Langu**, Galați

ISSN: 1583-3593

Tehnoredactare: Bogdan Artene  
 Tipar: SC Irimpex SRL Bârlad

„dicționarele și enciclopediile specializate (care) se străduiesc să nu scape vreun titlu eroare ce le-ar descalifica”, patronul în cauză ne-ar fi fost și mai complet, dar cum însuși „Dicționarul Literaturii Române de la origini până la 1900”, creația Academiei Republicii Socialiste Române, Institutul de Lingvistică, Istorie Literară și Folclor al Universității „Al. I. Cuza” Iași, 1979, director inițial prof. dr. N.A. Ursu, apoi prof. dr. docent N.I. Popa, cum ar fi putut să pună în pagini ceea ce era oprit, omul și opera lui care purtau în socialism stigmatul condamnării la moarte, au fost evitate și referirile la Tutoveanu, la alți literați și oameni de știință...

În acest caz, interesat de aprofundare, Arachelian, după cum spune, a recurs la ceea ce fac de obicei cercetătorii, a mers la sursă, „am încercat să dau viață zvrâcolirilor politice din anii 30”, consultând exact ce scrisese Pamfil Șeicaru, numai că, observă și reține cititorul, cum a făcut și subsemnatul, datele biografice referitor la Tecuci și Bârlad, la viața sa culturală, sunt prea palide.

Departat gândul de mine, de a pune semnul egalității, să mă ridic la piscul pe care stă Vartan Arachelian, eu preocupat de ceea ce scrisesem în „Mari personalități ale culturii într-o istorie a presei bârlădene 1970- 2003, TipoMoldova, și 2008, revăzută și înregită, ultima la Editura PIM, Iași, p. 334-337, m-am dus la arhive unde am foilețat pagină cu pagină „Curentul”, ziarul lui Pamfil Șeicaru, iar din ce am aflat am corelat cu ce deja era filă de carte, și am alcătuit aricolul sinteză intitulat „La aniversarea ziarului „Curentul”, omagiul lui George Tutoveanu”, pe care l-am expediat, unde, la Bârlad, locul de muncă a lui Tutoveanu și al meu... A fost publicat în revista Academia bârlădeană nr. 34, p. 3, 2009.

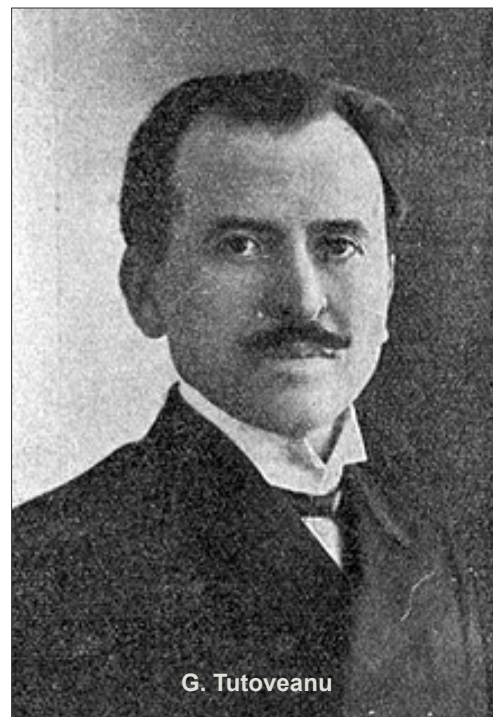
Ulterior, cu alte lucrări, l-am încorporat în volumul intitulat „Carte I”, Editura PIM, Iași, 2009, p.200-203, iată-l:

## „La aniversarea ziarului „Curentul”

### Omagiul lui George Tutoveanu

La 11 ianuarie 1931, împlinindu-se trei ani de la apariția ziarului „Curentul”, evenimentul a fost sărbătorit printr-o masă aniversară, organizată la restaurantul „Enescu” din Capitală, anunța ziarul independent „Moldova” de la Bârlad (16 ianuarie) care și preciza: au luat parte prietenii și colaboratorii „Curentului” și câteva personalități politice și scriitori.”

Ziarul „Curentul” din 12 ianuarie 1931 îi și nominaliza pe unii din cei prezenți la sărbătorire: Ion Petrovici, Gr. Trancu - Iași, D.R. Ionițescu, Gr. Gafenco, foști miniștri, colegul senator I. Pizani, sculptorul O. Han, scriitorii Ion Minulescu, G. Tutoveanu, Scarlat Froda, Sergiu



G. Tutoveanu

**Număr apărut cu sprijinul Centrului Județean pentru  
 Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Vaslui**

**Responsabilitatea pentru conținutul articolelor aparține, în exclusivitate, autorilor.**



Dan, Martini, reprezentantul Ștefani și ai ziarului „Corriere de la Serra”, dnii Georgescu - Bârlad, deputat Al. Radian, Gussi, nominalizând și pe cei care, la șampanie, „au ridicat toasturi și au vorbit despre meritele acestui ziar, câștigat în timpul celor trei ani în ziaristica românească”, după cum se exprima ziarul citat de la Bârlad. Printre vorbitori erau nominalizați: Victor Rodan, Ion Minulescu, Cezar Petrescu, T. Pizani, Gr. Trancu-Iași, Dr. Ioanițescu, Gr. Gafencu, Pamfil Șeicaru, G. Tutoveanu.

„Domnul G. Tutoveanu evocă vremi de 16 ani în urmă când (la Bârlad n.n.) un copil, un școlar colinda satele, aduna folclor și se dovedea de pe atunci vajnicul luptător ce avea să fie. „Acel copil era Pamfil Șeicaru? scria „Curentul” din 12 ianuarie 1931, despre cuvântul rostit de invitatul de la Bârlad.

„Crescut în această ideologie, Pamfil Șeicaru este azi o fală în cugetări luptătoare” - încheia G. Tutoveanu și închina pentru stegarul „Curentului”, directorul nostru d. Pamfil Șeicaru.

În cuvântarea de răspuns, Pamfil Șeicaru mulțumea celor care vorbisera, cu elogi și cuvinte de înaltă apreciere la adresa poetului și omului G. Tutoveanu, mai ales: „Datoresc tuturor celor care au vorbit astăzi seară un răspuns și toate le închid într-o confesiune.

Primele mele împerecheri de cuvinte le datoresc celui ce m-a numit cel mai mare dintre copiii lui - dl. Tutoveanu.

În retragere - cu sufletul destrămat de îndoială — am poposit la Bârlad. Bătrânul meu prieten mi-a spus: nimeni n-are voie să se îndoiască, atâta vreme cât e îmbrăcat în haina de oștean și luptă pentru țară. E dovada că acolo la țară trăiesc sufletele viguroase pe care nu le întunecă non-valorile rotativei politice de la Centru”.

Subliniind acum, ceea ce-i spusese G. Tutoveanu atunci, amfitrionul și conducătorul de azi (1931) a ziarului „Curentul”, Pamfil Șeicaru, încheia: „Războiul a creat o credință nouă, o dumnezeire nouă: patria. Și mâine când va fi nevoie, eu care am fost atacat ca nimeni altul, voi porni mâine poate la datorie, tăcut și poate cu o tristețe în suflet că țara nu a fost pregătită, așa cum n-a fost pregătită alt cândva, și voi lupta pentru dumnezeirea cea nouă: patria!”

Schimbul de amabilități dintre Pamfil Șeicaru, gazda evenimentului, și G. Tutoveanu, personalitate participantă, nu era o întâmplare. Istoria presei românești reține că „Freamătul”, revistă literară care apărea la 1 ianuarie 1911 la Tecuci, scoasă de Constantin Doboș și D. Zbârnea, mutată de la 1 ianuarie 1912 la Bârlad, îl avea ca director pe G. Tutoveanu iar pe Tudor Pamfil secretar de redacție.

Cam în același timp la liceul din Bârlad studia Pamfil Șeicaru, G. Ursu, spune în „Tecuciul liber”, p. 117, că poetul G. Tutoveanu nu numai că îl familiariza cu literatura franceză dar și l-a luat și ca apropiat colaborator la revistă, el fiind „cel care făcea cronică literară”, deși elev de liceu, la frageda vârstă de 18 ani: „Era, spune G. Ursu, prin urmare, secretarul de fapt al revistei bârlădene.”

Și ca să reiasă în totul rolul pe care l-a avut Șeicaru la „Freamătul”, reda o scrisoare a acestuia către Artur Gorovei, expediată din Bârlad, strada Dunării nr.24, la 20 decembrie 1912:

„Mult stimat domnule Gorovei,

Din partea domnului Tutoveanu, vă rugăm a ne trimite un manuscris pentru revista literară „Freamătul”, ce Domnia sa o conduce. Sperând că veți avea nețărmurită bunătate de a nu pune cererea noastră la dosarul uitării și a-i da curs cât mai grabnic, dând astfel prețiosul Dv. concurs revistei „Freamătul”, vă mulțumesc călduros.”

**P. Șeicaru**

Astfel semna cel care, ca elev purta numele de Popescu H. Pamfil, tatăl său casier în gara Tecuci, iar autorul scrisorii omul care avea să ajungă nu numai directorul ziarului „Cuvântul”, ci cel mai mare conducător de ziar și trust de presă din străinătate, ajuns acuzat pe banca instanțelor de judecată și condamnat fără vină și în contumacie la pedeapsa cu moartea care, firește, n-a mai devenit executorie...

Pamfil Șeicaru dând citire rezultatului concursului cu premii acordate de ziarul „Curentul” cititorilor și abonaților săi, pe bază de cupoane, printre câștigători erau notate și două nume din părțile „Țării de Jos”: A. Grigoriu str.M.Gârlea, Bârlad (cupon 5487) și V. Pârcălabu, comuna Valea Siliștei, Vaslui (cupon 7138), ziarul „Curentul” din 14 ianuarie 1931.

**Janeta IUGA**

### La ceas de seară

Florile ochilor nutresc plăcerea,  
din fiecare petală storci în mine trăirea,  
mă culegi de după brâu  
și îmi frângi gândul  
iar de sub inimă înfiorați  
sânii dau în mugur.



În zbor,  
tablou de Adelina Grünig