



# ELANUL

Nr. 208  
IUNIE  
2019

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

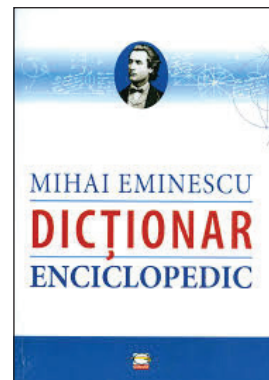


## MIHAI CIMPOI ȘI SINTEZA EMINESCOLOGIEI

Theodor CODREANU

Eugen Simion observă, în prefața la recenta carte a lui Mihai Cimpoi, *Mihai Eminescu – Dicționar enciclopedic* (Editura Gunivas, Chișinău, 2012, 584 p.), că, dincolo de complexitatea operei sale de critic și de istoric literar, autorul de la Chișinău este, în primul rând, un mare eminescolog. Altfel spus, că Eminescu este *arheul lucrător (nusus formativus)* în personalitatea lui.

- continuare în pagina 15 -



## 15 iunie 1889 și ecoul morții lui Mihai Eminescu

Valeriu LUPU

„Mare este jalea și durerea pe care azi o simte toată suflarea românească, mare și nemărginită precum a fost suflatul acestui nemuritor”

„Constituționalul”, 20 iunie 1889

Se împlinesc 130 de ani de când arheul culturii noastre își sfârșea nefericita-i existență pământească lăsând în urmă strălucirea eternă a luceafărului geniului său. Este singura personalitate istorică căreia i se sărbătorește cu aceiași dăruire atât data nașterii (declarată astăzi și Ziua Culturii Naționale), cât și data morții sale, prilej de evocare pioasă a celui care a surprins ca nimeni altul chintesenta istorică, spirituală și culturală a neamului și spațiului său românesc..

Percepția morții poetului a fost diferită de-a lungul generațiilor care s-au succedat după moartea sa. S-a vorbit și s-a scris mult, îndeosebi în epoca comunistă, despre faptul că poetul a murit în mizerie și sărăcie, uitat de contemporani și părăsit de prieteni, ca un geniu singuratec, neînțeles de societatea în care a trăit. Înșuși G. Călinescu vorbea despre poezii pe care „flămînda sărăcie, uneori numai deșertăciunea, pentru o ticăloasă pomană însoțită de o mai ticăloasă laudă, îi încovoia ” dar și despre cei care “niciodată n-au întins o mână cerșitoare către vreo mărire pământească...Așa poet a fost Eminescu” (G. Călinescu - *Viața lui Mihai Eminescu*, Ed. Saeculum I.O. 1995, pg. 249).

Cu toate acestea, marea durere pe care moartea nefericitei poet a produs-o la scară națională, pentru Călinescu



(considerat încă biograful oficial al poetului) nu a însemnat decât “cortegiul însoțit de un număr mare de studenți, gazetari și prieteni... pe drum în dreptul Universității, și la mormânt, se ținură cuvântări îndurerate și banale, după care, pe înserat, coșciugul fu coborât în groapă, între un tei și un brad” (idem).

Nimic despre imensa durere unanim exprimată în presa centrală și locală de pe întreg teritoriul țării și a provinciilor românești; nimic despre reacția lumii intelectuale, îndeosebi culturale și academice; nimic despre reacția dascălimii, elevilor și studențimii; în sfârșit, nimic despre tristețea și durerea unui popor care trăia sentimentul că își îngroapă “gloria națională”, așa trăire dureroasă încerca România profundă a acelor vremuri.

Târziu după moartea sa, a început să se vorbească mult despre faptul că boala poetului, câștigată sau moștenită, l-a condus către alienație sfârșindu-și zilele în lumea viețitorilor ospiciului doctorului Șuțu, părăsit de prieteni și de lumea culturală. S-a vorbit, de asemenea, despre înscenarea politică a “arestării ilegale” și internării forțate în ospiciu, înscenându-i-se o boală psihică, compromițându-i astfel credibilitatea în ideea de a-l scoate din viața publică, pentru că prin vocea sa amenința protipendada politică și economică a țării și chiar relațiile statului român cu puterile centrale.

- continuare în pagina 17 -

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

- urmare din numărul trecut -

Potrivit lui Ivan Evseev simbolul „[...] este un semn care se identifică cu obiectul simbolizat [...]. El nu se vrea un simplu analogon formal al obiectului reflectat, ci pretinde o consubstanțialitate cu referentul. Această omologare a simbolului cu lucrul simbolizat este specifică gândirii mitice”.<sup>112</sup> Menținerea simbolurilor se datorează, până la urmă, permanentei raportări a omului la Cosmos. „În existența cea mai ștearsă mișună simbolurile, omul cel mai <<realist>> trăiește din imagini. [...] simbolurile nu dispar niciodată din actualitatea psihică: își pot schimba înfățișarea; funcția lor rămâne aceeași. E destul să le scoatem de pe chip noile măști”.<sup>113</sup>

În accepția lui Mircea Eliade, simbolismul ocupă un loc privilegiat în viața religioasă a omenirii; „datorită simbolurilor, lumea devine <<transparentă>>, putându-și <<arăta>> transcendența”.<sup>114</sup>

Simbolismul este cel care vine cu valențe noi în ceea ce privește interpretarea unui obiect sau a unei acțiuni, însă aceasta nu înseamnă că face să pălească în vreun fel propriile valori.

Din punct de vedere semantic simbolul oferă un sens *prin mijlocirea unui alt sens*. În cadrul simbolului se regăsește un sens *primar, literal, monden*, și chiar fizic care se află în relație cu un sens figurat de natură spirituală, ontologic.<sup>115</sup> Simbolul este cel care ne activează gândirea și ne provoacă la interpretare pentru că „spune mai mult decât spune și nu încetează să ne propună lucruri ce trebuie spuse”.<sup>116</sup> Prin urmare, simbolul este dătător de sens, dar este și semn prin faptul că el ne face să vedem dincolo de obiect și chiar substituie obiectul în cauză. Simbolul este „un semn care se identifică cu obiectul simbolizat”<sup>117</sup>, iar funcția fundamentală a acestuia „stă în ordinea dintâi a tăriei ontice”<sup>118</sup>.

Potrivit lui Paul Ricoeur simbolul este dependent de limba și cultura în care apare. Prin simbol se decriptează misterul unei ființe, al unui grup, al unei culturi.

„Simbolul e captiv în diversitatea limbilor și a culturilor, rămânând astfel contingent: de ce există tocmai aceste simboluri și nu altele? Ele ne pun să gândim clar printr-o interpretare ce rămâne problematică. Nu există mit fără exegeză și nici exegeză fără contestare. Descifrarea enigmelor nu e o știință, nici în sens platonician și nici în sens hegelian, nici în sensul modern al cuvântului. Opacitatea contingentă culturală, dependentă față de o descifrare problematică: iată cele trei deficiențe ale simbolului față de idealul de claritate, de necesitate și de caracter științific al reflecției.”<sup>119</sup>

Potrivit cercetătoarei Annick de Souza, în *Simbolismul corpului uman*, „Simbolurile sunt elemente ale lumii noastre sensibile: fiecare dintre ele este semnificativ și imaginea corespondentului său arhetipal <<de sus>> - semnificativ”.<sup>120</sup> Semnul simbolic poate fi analizat atât în relație cu planul expresiei, unde se încadrează simbolizantul, dar și în relație cu planul conținutului – unde vorbim despre simbolizat – când interpretăm simbolurile, trebuie să ținem seama neapărat de informația pe care o înglobează în sine, pentru că tocmai aceasta este cea care stabilește natura semnului simbolic, și nu substanța semnificativului. Obiectul devine semn pentru că poartă în sine o suită de semnificații. În simbol întâlnim coexistența substanței materiale cu substanța spirituală. Pentru că în expunerile anterioare am amintit de funcția convențională

a simbolului menționăm că aceasta este dată de relația dintre simbolizant și simbolizat, care au un caracter cultural.

## I.7. Sacrul

Pentru omul arhaic, legătura cu Universul îl făcea să-și învingă anumite temeri cu privire la realitate și la sfârșitul existenței în această lume. Tocmai de aceea, omul arhaic și-a construit o realitate magică, care prin gândirea simbolică conferă posibilitatea de a învinge moartea și de a da continuitate existenței într-o altă lume. Armonia și echilibrul instituite la nivel de grup social sunt determinate de perspectiva cosmică a omului tradițional, viziune prin care imaterialul, intangibilul se materializează, devine ceva firesc, care poate fi înțeles. Legătura aceasta dintre om și Univers conferă comunității tradiționale liniște și echilibru, sau în termenii lui Ștefan Mariș „împăcare cu sine”.<sup>121</sup> Acest sentiment este numit de Mircea Eliade drept „creștinism cosmic”,<sup>122</sup> referindu-se la faptul că omul distinge între sacru și profan prin prisma gândirii religioase.

Ștefan Mariș notează ideea că sacrul face partea din categoria experiențelor religioase care presupun atingerea Absolutului. În acest sens, sacrul depășește limitele conștiinței, acesta putând fi explicat prin raportare la transconștient și inconștient.<sup>123</sup>

Sacru a fost dezbătut pentru prima dată în cadrul Școlii Sociologice franceze a lui Durkheim și Mauss. Durkheim este cel care în 1912, în studiul *Les formes élémentaires de la vie religieuse* afirmă: „Forța religioasă nu este decât sentimentul pe care colectivitatea îl inspiră membrilor ei, dar proiectat în afara conștiinței care îl încearcă și îl obiectivează. Pentru a se obiectiva, el se fixează asupra unui obiect care devine astfel sacru”.<sup>124</sup> Sacru este considerat drept puterea care menține ordinea socială, „organizează societatea și este condiția supraviețuirii ei”.<sup>125</sup> Școala sociologică franceză are o viziune rațională, antireligioasă specifică secolului Luminilor. Potrivit religiei, sacru presupune legătura dintre oameni și Ființa Divină, o modalitate prin care individul poate comunica cu această instanță superioară. În schimb, sociologia lui Durkheim și psihanaliza lui Freud susțin că sacru este doar rezultatul unei iluzii. După Durkheim, Mauss adaugă viziunii sociologice a predecesorului său o perspectivă antropologică asupra sacralului. Această perspectivă este dezvoltată, de asemenea, și de Roger Caillois și de René Girard, căreia îi adaugă o abordare psihanalitică.

Roger Caillois vede în sacru esența religiilor pentru că sacru este prezent în mituri, rituri și religie: „miturile și dogmele îi analizează [...] conținutul, riturile îi utilizează proprietățile, sacerdoții îl încorporează, [...] monumentele religioase îl fixează pe sol și îl înrădăcinează”.<sup>126</sup> Sacru presupune respectarea normelor unei societăți „destinate să asigure fericita conservare a universului și a societății”.<sup>127</sup> Perspectiva antropologică și psihanalitică a lui Roger Caillois caracterizează sacru drept ambiguu, întrucât omul în fața sacralului simte atât teamă, cât și atracție. Potrivit teoriei lui Roger Caillois, sacru este opusul lumii profane, acesta manifestându-se într-un univers cu reguli bine stabilite, caracterizat de „prohibiții transcedentale”<sup>128</sup> care apără comunitatea tradițională.

Pe de altă parte, René Girard consideră că sacrul poate fi definit prin punerea în relație cu violența, la baza acestei idei aflându-se conceptul de *dorință mimetică*.<sup>129</sup>

O altă perspectivă este dată de studiile fenomenologice, care definesc sacrul drept o reacție a omului în fața noului, a neînțeleșului (așa cum susține Nathan Söderblom). Perspectiva fenomenologică asupra sacrului are la bază teoretizarea ideii de *mana*. Mana este considerată de omul arhaic o forță sacră, divină, care poate influența comportamentul omului. Rudolf Otto considera că sacrul are o latură religioasă prin sentimentul numinosului. Pentru a înțelege numinosul, Rudolf Otto îl definește prin raportare la următoarele reacții umane: *tremendum, majestas, energicum, kreaturgefühl*.<sup>130</sup> Este de reținut faptul că Rudolf Otto leagă ideea de sacru de spiritualitate și de o „revelație exterioară a divinului” manifestată prin semne. Nu putem trece peste observația că experiența religioasă este exprimată prin mit. Prin intermediul acestuia, omul comunității tradiționale se poate înțelege pe sine, dar și universul din care face parte; mitul fiind ontofanie, el are un caracter colectiv, ce determină un anumit comportament.

Pornind de la teoria fenomenologică a lui Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw abordează o nouă teorie a manifestării sacrului drept *cratofanie*. Acest mod de manifestare a sacrului – cratofania, îl caracterizează pe omul care trăiește experiența religioasă și crede în existența unei entități superioare, în funcție de care adoptă un anumit comportament.

Un alt mod de manifestare a sacrului este denumit de Mircea Eliade *hierofanie*:

„Hierofania presupune un salt, o străfulgerare a Absolutului, o trecere bruscă de la sacru spre profan, ceea ce marchează esența experienței religioase ca discontinuitate, ca ruptură sau trecere”.<sup>131</sup>

Mircea Eliade este adeptul teoriei sacrificiale a sacrului: „Dorința omului religios de a trăi *în sacru* înseamnă de fapt dorința lui de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfârșit a experiențelor pur subiective, de a trăi într-o lume reală și eficientă și nu într-o iluzie”.<sup>132</sup> Omul religios își dorește să trăiască în sacru fiindcă sacrul înseamnă forță și vitalitate. Mircea Eliade ne vorbește despre autonomia sacrului, susținând că de această dată sacrul nu aparține conștiinței colective, despre care a teoretizat Freud, nici inconștientului lui Jung, și nici conștiinței numinoase a lui Otto, ci se regăsește în transconștient.

### 1.8. „Topografia” lumilor în orizontul mental tradițional românesc

Pentru a înțelege orizontul mental tradițional românesc trebuie să prezentăm, „să examinăm”, modul în care acesta se „concretizează” în ceea ce numim viziunea lumii și „topografia” ei.<sup>133</sup> Potrivit credințelor și ideilor arhaice religioase, profesorul și etnologul Ioan Viorel Boldureanu sistematizează trei tipuri de ipoteze cosmogonice:

a) cea mai veche ipoteză cu privire la nașterea lumii este aceea că lumea a fost făcută de o divinitate dintr-o materie preexistentă; această materie preexistentă provenind din trupul unui animal care fusese ucis de divinitatea respectivă.

De asemenea, mai întâlnim în viziunea românească și ipoteza că „zeul, strămoșul primordial, ființa exemplară” a fost ajutat de personaje demiurgice la facerea lumii, precum: broască, rățoi, un Andrei sau Sf. Petru. Alteori, Diavolul sau „Nefârțatul” îl ajută pe Dumnezeu să creeze lumea. După actul creației, zeul se retrage într-o stare de indiferență, devine un „zeu oșios”. Din această stare oamenii îl scot prin acte rituale și magice.

b) Al doilea tip de ipoteze în legătură cu Facerea lumii este construit tot pe credința că lumea a fost făcută din ceva. De această dată, lumea este creată din sacrificiul de sine al

unei ființe primordiale, după cum notează profesorul Ioan Viorel Boldureanu, sau cum a fost făcută „prin sacrificarea unui <<apropiat>> al acestuia (frate geamăn, fiu, soție etc.)”.<sup>134</sup> Deși, și în acest tip de ipoteze arhaice lumea a fost creată dintr-o substanță rezultată dintr-un sacrificiu. În urma săvârșirii acestui sacrificiu de sine, sacrificatul se identifică cu „zeul însuși”, cu „creatorul primordial”. Prin „voință, act și substanță”, creatorul rămâne și de această dată o prezență intramundană, care reface „hierofania originară”.<sup>135</sup>

La români jertfirea de sine o întâlnim în practica lor de a ține posturile (mai cu seamă postul negru), sărbătorile și datinile.<sup>136</sup>

În creștinism, sacrificiul de sine constă în „[...] sacrificarea Fiului celui de-o ființă cu Tatăl: înțelesul profund al acestui sacrificiu [...] este cel de jertfă mântuitoare – mântuire jertfelnică prin care se izbăvește partea dumnezeiască din om prin învingerea morții”.<sup>137</sup>

„Autosacrificiul” apare și în vechile religii ale Indiei (Rig – Veda), dar și la vechii germani în mitologia religioasă a lui Odhin, Vili și Ve. Aceștia erau nepoții lui Imir, care este sacrificat de acești frați divini pentru a crea lumea. De asemenea, pentru a dobândi capacități divinatorii „șamanice” se sacrificau și însuși Odhin, atârându-se într-un copac timp de nouă luni.<sup>138</sup>

c) Al treilea tip de ipoteze privind facerea lumii este diferit de celelalte două, în sensul că aceste ipoteze susțin că lumea a fost creată de un Atotputernic, de Dumnezeu. De această dată nu mai există credința că lumea a fost făcută dintr-o materie preexistentă, dintr-o anume substanță, ci „[...] postulatul este al creării lumii *ex nihilo*”.<sup>139</sup> Așadar, potrivit acestui tip de ipoteze, lumea a fost făcută „din nimic”, prin „puterea, voința și lucrarea Cuvântului”.<sup>140</sup>

James Georges Frazer semnalează asupra deosebirilor dintre cosmogonie și antropogonie: cosmogonia fiind creația lumii din nimic – *ex nihilo*, iar antropogonia, crearea omului din ceva. De asemenea, autorul constată și două trăsături fundamentale care au stat la baza antropologică a creștinismului, o trăsătură arhaic – păgână și una arhi – creștină. Prima trăsătură este înrudită, după cum semnalează etnologul Ioan Viorel Boldureanu, cu al doilea tip de ipoteze arhaice cosmogonice, ce au în vedere sacrificiul de sine al zeului. Un exemplu în acest sens îl regăsim în următoarea povestire a unui preot babilonian: „[...] Zeul Bel și-a tăiat propriul cap, iar ceilalți zei i-au adunat sângele scurs, l-au amestecat cu pământ și au modelat oameni din acest amestec însângerat; de aceea, zic ei, oamenii sunt atât de înțelepți pentru că argila lor neînsuflețită e amestecată cu sânge divin”.<sup>141</sup> A doua caracteristică are în vedere monoteismul. Frazer prezintă aspecte privind Facerea lumii așa cu apar ele în *Vechiul Testament*. Acesta remarcă că în capitolul I al *Genezei* din *Vechiul Testament*, Dumnezeu „a făcut omul, bărbatul și femeia după chipul Său”, la urmă, abia după ce a creat toate viețuitoarele văzduhului. În al doilea capitol, este expus faptul că Dumnezeu a creat femeia ultima dată, deoarece ea n-ar fi avut loc în planul inițial, după cum subliniază Frazer.<sup>142</sup>

Așadar, ceea ce Dumnezeu a făcut prin Cuvânt, *ex nihilo*, a constatat că este bun, iar atunci când l-a făcut pe Adam din lut „creație demiurgică din <<ceva>>”<sup>143</sup>, a remarcat că nu e bine: „Și a zis Domnul <<Nu e bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el>>”.<sup>144</sup>

Prin procesul complex de aculturație creștină, aceste credințe sunt preluate și de *Vechiul Testament*. Acest proces de aculturație creștină stă la baza a ceea ce numim „legea strămoșească”. Aceasta a luat naștere prin „coexistența originară, co-generică a celor două tradiții, tradiția folclorică și tradiția creștină – care astfel, devin laturi inseparabile în procesul de etnogeneză a poporului român [...]”.<sup>145</sup> Prin acest proces complex de aculturație creștină, creștinismul românilor a fost supus unui proces de „folclorizare”, iar folclorul unui



proces de „creștinizare”. Astfel, și cele mai păgâne elemente din folclorul românesc au devenit „compatibile” cu creștinismul.<sup>146</sup> Așa se explică și imaginea „folclorizată” a Genezei, după cum o înfățișează Tudor Pamfile în *Mitologie românească*:

„(...) pe nemărginitul cuprins al apei fără de început, răsar Dumnezeu și Dracul, care zidesc pământul în tovărășie. Din fundul mării, Dracul scoate un pumn de nisip, și din acesta, prin blagoslovirea lui Dumnezeu, crește și se întinde <<fața negrului pământ>>, mai toate povestirile legând această creștere de cercarea Diavolului de a arunca pe Dumnezeu, în timpul somnului, în apă. Alteori, sunt doi Draci care ajută lui Dumnezeu, după alte povestiri Dumnezeu este ajutat de arici, de broască, de un Andrei sau numai El singur zămislește și mărește pământul, după cum citim și în povestirea biblică.

După unele credințe, pământul a fost negru la început, după cum de altfel tot negri au fost și întâii oameni făcuți de Dumnezeu, Adam, cel din lut și Eva, cea din coasta lui Adam; colorarea trupului omenesc s-a schimbat însă mai târziu, de la Cain și urmașii lui, din pricina groazei păcatului uciderii între frați. După alte credințe, însă, pământul – pomântul cum îi zic prin Ardeal – a fost străveziu ca sticla, arătând astfel tuturor vederilor tot ce cuprindea într-însul. Pentru acest cuvânt, Cain, după ce a ucis pe Abel și l-a îngropat, ca să nu fie văzut, l-a acoperit cu tot felul de crăci și frunze. Oricât s-a trudit, însă, munca i-a fost zadarnică, deoarece trupul ucisului se vedea de subțorișicine (sic!). Atunci, Dumnezeu a întunecat pământul și urmele celui dintâi omor s-au pierdut în acest chip”.<sup>147</sup>

Reținem, așadar, că în viziunea românească asupra lumii predomină cromatica neagră și întinsele ape din care își fac apariția, „răsar”, „Fârtatul” și „Nefârtatul”. De asemenea, reținem și adjuvanții demiurgici: broasca, ariciul, doi draci, un Andrei.

Aceste credințe și legende despre facerea lumii ne arată complexitatea atât a orizontului mental tradițional, cât și a „topografiei” lumii.<sup>148</sup>

Concluzionând, viziunea tradițională românească a lumii „[...] este creată de (și înăuntrul) orizontul mental tradițional, are o dinamică proprie și își conservă datele esențiale moștenite, fundamentele, dimensiunile definitorii și principalele articulații ideatice – care, toate configurează o anume <<matrice stilistică>> - pentru lungi perioade de timp”.<sup>149</sup>

### 1.9. Prezentarea Ținutului Cloșani. Repere geografico – istorice ale Ținutului Cloșani. Elemente de toponimie

Microregiunea cuprinsă în Podișul Mehedinți, între Valea Cernei, Valea Motrului și drumul național E 70, realizând un punct de legătură între orașele Motru și Drobeta Turnu – Severin, poartă denumirea de Plaiul Cloșani. Ținutul se învecinează în partea de nord-est cu orașul Târgu – Jiu din județul Gorj, iar la sud-vest este delimitat de orașul Herculane din județul Caraș – Severin.

Acest ținut are în componența sa 21 de localități (20 de comune și un oraș): Ponoarele, Isverna, Balta, Bălvănești, Broșteni, Cireșu, Godeanu, Ilovăț, Ilovița, Izvoru – Bârzii, Malovăț, Obârșia Cloșani, Podeni, Șișești, Sovarna, Bala, Căzănești, Florești, Husnicioara și Corcova.

Mărimea medie a unei comune este de 2457 de locuitori.

Plaiul Cloșani este o zonă etnografică care face parte din regiunea Oltenia Nordică, în Podișul Mehedinți.

„Cunoscut și larg folosit de localnici, apelativul Plaiul Cloșanilor, denumind un întreg ținut din Podișul Mehedinților, a intrat în conștiința poporului român la începutul secolului al XIX-lea, datorită lui Tudor Vladimirescu. Bravul conducător al revoluției de la 1821 a fost vătaf de plai al ținutului Cloșanilor, bucurându-se de un mare prestigiu printre moșnenii din satele Plaiului, sate care au dat numeroși luptători în oastea

de panduri. De altfel, la începutul secolului al XIX-lea, ținutul se constituie și ca unitate administrativă – sub denumirea de Plaiul Muntelui (1819), pentru ca în 1831 să-și schimbe denumirea în Plaiul Cloșanilor, denumire care a rămas păstrată până astăzi”.<sup>150</sup>

Legenda spune că Tudor Vladimirescu își ținea pandurii ascunși într-o peșteră de la Vârful lui Stan, fiind un loc bun pentru observație. „Vârful lui Stan a constituit un important punct de semnalizare prin foc încă din vechime. Dacă Drubeta era în pericol semnaliza prin foc vârful Chicioarei și de aici Piatra lui Stan, vârful Godeanu asemenea unui veritabil telefon”.<sup>151</sup>

Comuna Isverna este situată la paralela 45 de grade și în apropierea meridianului de 46 de grade, la jumătatea distanței dintre pol și ecuator, făcând parte din Podișul Mehedinți. Această localitate a fost reședință de comună, cuprinzând sate precum: Canicea, Brăglesca, Draghești, Turtaba și Godeanu. După reforma administrativă s-au alipit și alte sate, precum: Cerna - Vârf, Nadanova și Busești.

„Ca denumire, Isverna pare să fie de origine slavă, fiind legată de numele de izvor, locul de unde iese apa. Se pare că denumirea este mult mai veche fiind slavi[ni]zată ulterior, căci locul a fost o veche așezare dacică.”<sup>152</sup> O dovedește un târnăcop de aramă găsit la Piatra lui Stan, un ciocan de bronz, un vârf de săgeată și monede romane din timpul lui Gordianus.

Comuna Ponoarele este situată în partea de nord a județului Mehedinți, în unitatea morfologică Podișul Mehedinți, având un relief predominant muntos. În partea de nord comuna se învecinează cu Obârșia Cloșani, la nord-est cu Baia de Aramă, la sud cu comuna

Bala și la vest cu Isverna. Din cauza reliefului predominant muntos, singurele căi de acces în această localitate sunt cele rutiere.

În ceea ce privește denumirea localității Ponoarele, aceasta provine de la cuvântul *ponor*, *ponoare*, care este definit în dicționar în felul următor: „coastă prăpăstioasă formată din prăbușirea, ruperea sau alunecarea unor straturi; povârniș”.<sup>153</sup>

Respectivul termen, *ponoare*, este definit în *Mic dicționar enciclopedic* ca fiind „o formă negativă de relief, rezultată prin îngemănarea dolinelor (reg.), denumire dată unei adâncituri, produsă prin prăbușirea, surparea sau alunecarea unor straturi”.<sup>154</sup>

Denumirea satului Husnicioara intră în categoria toponimelor care au la bază cuvinte românești de origine slavă, potrivit lui Ion M. Ungureanu, având înțelesul de „sat”. Același autor susține că denumirea acestui sat a luat naștere prin extensia hidronimului.<sup>155</sup>

#### Note:

112. Ivan Evseev, *Cuvânt – simbol – mit*, Timișoara, Ed. Facla, 1983, p. 39.
113. Mircea Eliade, *Imagini și simboluri...*, p. 17.
114. Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 98.
115. Paul Ricoeur, *Conflictul interpretărilor (eseuri de hermeneutică)*, traducere și postfață de Horia Lazăr, Cluj, Ed. Echinoux, 1999, p. 32.
116. *Ibidem*.
117. Ioan Viorel Boldureanu, *Universul legendei...*, p. 18.
118. *Ibidem*, p. 21.
119. Paul Ricoeur, *Conflictul interpretărilor...*, p. 291. Același autor susține că „Simbolismul cel mai poetic, cel mai <<sacru>> operează cu aceleași variabile semice ca și cel mai banal cuvânt din dicționar. Există însă un mister al limbajului și anume că limbajul spune ceva despre ființă. Dacă există o enigmă a simbolismului, ea se află în întregime pe planul manifestării, în care echitatea finite se enunță în cea a discursului.” *Ibidem*, p. 77.
120. Annick de Souza, *Simbolismul corpului uman*, traducere de Margareta Gyurcsik, Timișoara, Ed. Amarcord, 1996, p. 23.
121. Ștefan Mariș, *Thanatos: câteva semnificații și ritualuri*, Baia Mare, Ed. Ethnologică, 2015, p. 24.
122. Mircea Eliade, *Arta de a muri*, Iași, Ed. Moldova, 1993, p. 81.

123. Ștefan Mariș, *Thanatos: câteva semnificații...*, p. 24.
124. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979, p. 327, apud Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Iași, Ed. Polirom, 1998, p. 50
125. Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie...*, p. 50.
126. *Ibidem*, p. 51.
127. *Ibidem*, p. 52.
128. *Ibidem*.
129. Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie...*, p. 53.
130. *Ibidem*, p. 56.
131. *Ibidem*, p. 84.
132. Mircea Eliade, *Sacral și profanal*, traducere din franceză de Brîndușa Prelipceanu, ediția a III-a, București, Ed. Humanitas, pp. 24-25.
133. Ioan Viorel Boldureanu, *Folcloristică și Etnologie. Conexiuni, interferențe, perspectivă*, Timișoara, Ed. Mirton, 2003, p. 32; id., *Universul legendei...*, p. 215.
134. Ioan Viorel Boldureanu, *Folcloristică și Etnologie...*, p. 33.
135. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Ed. Univers, p. 75.
136. Ioan Viorel Boldureanu, *Credințe și practici magice. Eseu despre orizontul mental tradițional*, I, Ed. Brumar, Timișoara, 2001, p. 27.
137. *Ibidem*.
138. Ioan Viorel Boldureanu, *Folcloristică și Etnologie...*, p. 33.
139. *Ibidem*.
140. *Ibidem*.
141. James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, București, Ed. Scripta, 1995, p. 18, apud Ioan Viorel Boldureanu, *Credințe și practici magice...*, p. 28.
142. *Ibidem*.
143. *Ibidem*, p. 29.
144. *Facerea*, 2:18.
145. Ioan Viorel Boldureanu, *Folcloristică și Etnologie...*, p. 34.
146. *Ibidem*.
147. Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, București, Ed. „Grai și suflet – Cultura Națională”, 2000, p. 341.
148. Ioan Viorel Boldureanu, *Folcloristică și Etnologie...*, p. 36.
149. Ioan Viorel Boldureanu, *Universul legendei. Eseu despre orizontul mental tradițional II*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2003, p. 33.
150. Marcela Bratiloveanu – Popilian, *Zona etnografică Plaiul Cloșani*, București, Editura Sport – Turism, 1990, p. 5.
151. Cornel Boteanu - *Izverna, o vatră străveche din Plaiul Cloșani*, București, Editura Pro Transilvania, 2000, p. 16.
152. *Ibidem*, p. 15.
153. DLRM, București, Editura Academiei, 1958.
154. *Mic dicționar enciclopedic*, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1986.
155. Ion M. Ungureanu, *Elemente toponimice din Mehedinți*, Drobeta Turnu Severin, Centrul Județean al Creației Populare Mehedinți, 2000, p. 160.

## II. Nașterea

Ritualul nașterii este considerat unul dintre cele mai vechi ritualuri, avându-și originea în paleoliticul inferior. În străvechime, acest ritual nu avea o desfășurare amplă. El consta doar în oferirea unor alimente femeii care naștea, deoarece era considerată suferindă. Aceste produse erau dăruite de surori, bunici, mame și mătușile lehuzei. Pe lângă bucate îi mai ofereau și o bucată de piele de animal pentru a înveli copilul. Cu timpul însă, în societatea gentilică matriarhală, apare și practica scăldatului copilului. Aceasta apare aici ca simbol al vieții, al sănătății, dar și ca obiect de purificare magică. Tot în această perioadă apare și cultul moașelor. Primele moașe erau alese din rândul mamelor, bunicele sau mătușilor lehuzei. Toate practicile magice de ordine materială își au originea în societatea gentilică. Apoi creștinismul a preluat multe dintre acestea prin compromis. Așadar, riturile de naștere au conservat în ele aspecte de „păgânătate”. Perioada dinaintea de naștere, cât și cea care urmează după naștere reprezintă pentru femeia din comunitățile tradiționale din Plaiul Cloșani o etapă existențială marcată de interdicții. În concepția lui Arnold Van Gennep „interdicția de a pătrunde pe un teritoriu are un caracter magico – religios”.<sup>1</sup> Această limită, materială și spirituală, însoțește membrii comunității tradiționale la fiecare trecere dintr-o etapă în alta a existenței.

Nașterea, intrarea în lumea albă, este considerată de lumea tradițională ca fiind o reiterare antropogonică a mitului cosmogonic în topografia lumilor acestuia. Copilul trece din lumea neagră, lumea nu doar necunoscută, ci și temută, în lumea albă, a familiei și a comunității tradiționale.

Conform teoriei lui Arnold van Gennep, nașterea este considerată în existența umană un prim rit de trecere, asemenea gravidității, care face parte tot din categoria riturilor liminare (de prag). Acesta susține că „Majoritatea riturilor de graviditate sunt dinamiste, contagioase, directe și negative, majoritatea celor de naștere sunt animiste simpatetice indirecte pozitive.”<sup>2</sup>

Abordarea acestor obiceiuri constă în analiza secvențelor ce alcătuiesc manifestările ceremoniale care însoțesc trecerea

individului din lumea necunoscută în lumea „albă”, a existenței pământești.

„Nașterea, ca trecere din preexistență în ființare se află sub haloul sacralului, [...] ceremonial este transpunerea unei materii mitologice în acțiune, [...] o regenerare a comunității ca, de pildă, stimularea actului genezei timpului calendaristic la început de an.”<sup>3</sup>

Din perspectivă religioasă, mitropolitul Antim Ivireanul vorbește despre trei nașteri. Prima naștere se referă la nașterea biologică, care este o naștere întunecată; copilul vine din lumea neagră prin această naștere întunecată și pătrunde în lumea albă. A doua naștere se realizează prin botezul creștin și se numește nașterea luminată, iar cea de-a treia naștere constă în moartea trupului, este nașterea mântuitoare.<sup>4</sup>

În ceea ce privește formarea unei „identități” a fătului prin transferul identității strămoșului, în triburile primitive, femeia însărcinată era supusă unui ritual și anume: consuma grăunțe din craniul unui strămoș al clanului. Aceste grăunțe erau apucate direct cu buzele din țeasta respectivă pentru ca cel ce se va naște să capete „[...] spiritul, adică identitatea, ființa strămoșului esența nemuritoare a tribului”.<sup>5</sup>

Pentru sătenii din Plaiul Cloșani, nașterea este un prilej de bucurie, sărbătorind acest moment cu petreceri, în funcție de starea materială a familiei în care se naște copilul. Acest comportament este diferit de cel devenit legendar al geto – dacilor, care la venirea pe lume a unui copil stăteau în jurul nou – născutului și plâneau necazurile pe care avea să le suporte copilul în această lume.

Arnold Van Gennep în cartea sa consacrată vorbește despre culturile ritualice care s-au manifestat cu prilejul acestei treceri existențiale, susținând că pentru ușurarea nașterii și pentru protejarea mamei și a copilului, în perioada de graviditate, dar și în momentul nașterii au loc o serie de rituri simpatetice și contagioase, directe și indirecte, dinamiste și animiste. Acestea presupun retragerea mamei din viața comunității tradiționale și supunerea acesteia unor interdicții. După aducerea pe lume a copilului, comunitatea tradițională

impune o serie de rituri de separare dintre mamă și nou-născut, nașterea biologică, fiind urmată de nașterea socială a copilului, de integrarea lui în familie și în comunitatea tradițională.

Prima separare a copilului de mamă are loc în momentul nașterii, la tăierea cordonului ombilical, care în mentalul rural este interpretată ca însemnând căpătare a unei identități proprii: „Ceremonialul de naștere este în mod autoritar un ceremonial de integrare”.<sup>6</sup>

## II.1. Obiceiuri și practici care preced nașterea

### II.1.1. Fertilitate vs. sterilitate

Obiceiurile de naștere au un caracter propitiator și apotropaic. Toate actele rituale performate cu ocazia acestui eveniment au rolul de a influența pozitiv viitorul nou-născutului. În mentalitatea tradițională fecunditatea reprezintă un aspect esențial în ceea ce privește păstrarea unui echilibru la nivelul comunității.

Marianne Mesnil menționează trei tipuri de acțiuni care au loc la schimbarea de statut ontologic prin naștere: pe de-o parte, vorbește de o serie de practici care fac legătura între cele două lumi, ușurând tranziția dintre acestea:

„Avem de-a face, în ritualul nașterii, cu o serie de acte, gesturi menite să dezlege brâul”, adică să stimuleze fecunditatea atât a gravidei, cât și a moașei. Pe lângă acestea, mai întâlnim gesturi care ajută la ușurarea nașterii, este vorba aici de „gesturile care evocă deschiderea sau dilatarea”.<sup>7</sup>

Pe de altă parte, au loc acțiunile de după naștere, care constă în separarea celor două lumi prin „tăierea trecerii”<sup>8</sup>, [magico – ritual, tăierea ombilicului – n.n.].

Sterilitatea este grav sancționată de mentalitatea tradițională, în sensul că o femeie sterilă este considerată o femeie bolnavă. În Plaiul Cloșani, femeia care nu poate avea copii era considerată blestemată. Teama de a nu pierde sarcina influențează comportamentul femeii gravide, în sensul că aceasta se supune unor interdicții, izvorâte din credințele satului căruia-i aparține.

Françoise Heritier menționează că societățile arhaice erau de acord cu înlocuirea femeii sterile cu o femeie fertilă, dacă în căsnicia ei femeia respectivă nu putea să facă copii. Existau cazuri în care familia femeii sterile îi aduce soțului o altă femeie care să-i facă copii. Acest act era considerat drept „compensație matrimonială”. Se mai considera că sterilitatea este rezultatul actelor imorale ale femeii în cauză sau era văzută ca o pedeapsă pentru păcatele ce le-a făcut înainte să-și dorească copii. Unii considerau însă sterilitatea ca fiind legată de performarea unor acte de magie neagră.<sup>9</sup>

„Sănătatea este, așadar, o coordonată mentală ce implică ordinea și perfectă integrare, boala – afecțiunea corporală sau psihologică de orice fel, fiind resimțită ca o distorsiune a acestei armonii prestabilite, ca o falie în unitatea armonică a universului. În aceeași ordine mentalitară, fecunditatea este una dintre coordonatele acestei stări de sănătate, poate chiar baza ei, în timp ce sterilitatea este mereu asociată bolii.”<sup>10</sup>

Din studiul lui Lise Bartoli despre naștere aflăm că infertilitatea unei femei atrage după sine respingerea sa de către comunitatea din care face parte:

„[...] femeia nu va fi acceptată de comunitatea sa, dacă nu dă naștere la numeroase progeneruri. Rituri de fecunditate sunt puse în mișcare imediat, până când ea devine fertilă. Dacă nu ajunge în această etapă, soarta sa nu este de invidiat: e respinsă la nivel social, amenințată cu repudierea sau obligată să locuiască împreună cu o nouă soție, pe care soțul o speră mai fertilă”.<sup>11</sup>

În „Foaia pentru minte, inimă și literatură” (din 1841) este consemnat faptul că femeia sterilă era considerată la popoarele cele vechi ca fiind cea mai mare batjocură.<sup>12</sup> Sterilitatea femeii

era motiv de separare încă din Antichitate, acest aspect reiese din viața lui Plutarh care „și-a lăsat nevasta pentru că era stearpă”.<sup>13</sup> La nivel paremiologic, sterilitatea femeii este evidențiată prin compararea cu pomul neroditor: „Femeia stearpă e ca pomul fără roade”.

În mentalitatea tradițională fertilitatea animalelor din gospodărie poate influența fecunditatea femeii din respectiva gospodărie. Așadar, aici funcționează principiul contagiunii, care poate avea efecte și în plan invers, în sensul că sterilitatea femeii poate afecta tot ce intră în contact cu ea, uman, vegetal sau animal. De aceea apar interdicțiile, fie din perioada gravidității, fie în afara acesteia. Spre exemplu, femeia care nu poate face copii nu are voie să pună răsaduri în grădină.<sup>14</sup> De asemenea, femeia sterilă nu are voie să pună cloșca pe ouă, tocmai din cauza acestei similitudini magice.

Așadar, „femeia stearpă” este îngrădită în ceea ce privește participarea la anumite activități, după cum am văzut mai sus, însă acest fenomen nu este unul local, ci se întâlnește și în alte culturi ale lumii: „În Uganda, femeia stearpă, de obicei, este trimisă acasă la părinți de către soțul ei, pentru că va împiedica grădina să dea rod. O femeie stearpă aduce ghinion grădinii, care nu va rodi, în timp ce lucrul unei femei fertile va aduce recoltă bogată”.<sup>15</sup>

În ceea ce privește anihilarea sterilității se recurge la descântătoare, care-i va face un descântec de boală femeii care nu poate face copii. Însă un rol important îl are aici și moașa, deoarece ea este cea care se îngrijește de sănătatea femeii pe perioada lăuziei. Moașa este cea care poate influența viitorul atât al copilului, cât și al mamei, ea devine un personaj care se află la pragul dintre cele două vieți și care este capabilă să performeze diverse practici magice de stimulare a fertilității și de asigurare a sănătății:

„[...] aflată mereu în proximitatea forțelor supranaturale ce ar putea face rău (mai ales deochiul, cu repercusiunile maligne asupra copilului și mamei). De aceea, moașa se plimbă mai întâi de trei ori între rai și iad și abia a treia oară este primită în rai de către Sfântul Petru, ca dovadă a destinului său pozitiv.”<sup>16</sup>

În Plaiul Cloșani, în trecut, fertilitatea era stimulată încă din momentul logodnei, când se făcea schimbul de inele în strachina cu grâu: „Schimbul de inele și transferul magic de energie [...] și-a găsit explicația anterior, ca și grâul din strachină (aici ascunderea inelelor având un rol fertilizator, fertilitatea grâului urmând a fi transferată asupra viitorului cuplu, prin purtarea inelelor de la logodnă)”.<sup>17</sup>

Un alt rit de stimulare a fertilității, din Plaiul Cloșani, este considerat și obiceiul din cadrul ceremonialului nupțial, când mireasa îi stropește cu apă pe nuntași, cu un mănunchi de busuioc. Inițial era stropit ginerele.<sup>18</sup> Tot la *Adăpatul miresei*, în Isverna, mireasa poartă în sân un mestecău, să nască băiat. Mestecăul este considerat un simbol falic.<sup>19</sup> Pentru ca mireasa să rămână însărcinată cât mai repede după nuntă, ginerele trebuie să rupă nasturii de la cămașa soacrei (în cadrul ritualului nupțial). Acest act ritual avea loc după zicerea *tertăciunilor*. Mai există obiceiul ca la dezvălirea miresei aceasta să țină în brațe un copil pentru a rămâne cât mai repede însărcinată. De regulă, se ține în brațe un copil de sex masculin ca mireasa să nască prima dată băiat pentru a duce numele neamului mai departe.

De asemenea, ruperea colacului de către soacră deasupra capului miresei, în cadrul ritualului nupțial, constituie activarea unui simbol al fecundității. În legătură cu acest act ritual, care are semnificația rodirii cuplului, Vasile Tudor Crețu subliniază afirmația lui Simion Florea Marian potrivit căreia „Așezarea pe capul miresei a colacului de grâu corespunde credinței că, prin magia atingerii simbolice (sămânța vegetală – vlăstar uman) perechea va ocoli sterilitatea”.<sup>20</sup>

În Isverna, o practică de stimulare a fecundității are loc și în prima zi a intrării miresei în casa ginerelui, în noul neam,



atunci când mireasa se uită la focul din vatră pentru a face copii.

Fecundația, în societățile tradiționale, se impune ca fiind necesară pentru a asigura continuitatea neamului. Pentru stimularea fecundității, la sârbi, mirii mușcă dintr-un măr înainte de noaptea nunții. Femeile din Camerun (populația wuli) făceau o baie rituală în apele unui râu, care le asigura procreerea. Astfel se întâmplă și în Cocho (Columbia) cu perechea Embera care „se împreunează la picioarele stâlpului central al casei, care constituie deschiderea către lumea de jos (Losonczi)”.<sup>21</sup>

Comparativ, în satele din Bucovina se crede că dacă se trece peste covata de la prima scaldă a copilului, se alungă sterilitatea. Simion Florea Marian consenuează următorul îndemn al moașei: „Hai săriți peste covată./ S-aveți și voi câte-o fată./ Dar săriți cam 'nălțior/ S-aveți și câte-un fecior”.<sup>22</sup>

Și la sârbi practicile care stimulează fecunditatea încep în cadrul ritualului nupțial. După căsătorie, în regiunea dintre Timoc și Morava, soacra și bunica erau cele care se îngrijeau de sarcina tinerei. Spre exemplu, tinerii căsătoriți erau sfătuiți să facă dragoste cu capul întors spre răsărit pentru a putea alege sexul copilului. În legătură cu aflarea sexului copilului, Elena Niculiță – Voronca notează: „Ca să știi de ce sex va fi copilul pe care-l poartă mama în pânțe, să o presuri fără ca ea să știe pe cap cu sare și, de se va prinde cu mâna de gură, va avea o fată; de se va prinde de nas va avea băiat; sau de alte părți precum: ochii, sprâncenele, închipuie gen femeiesc; capul, bărbătesc”.<sup>23</sup>

La maghiari exista credința că mireasa poate stabili câți copii să aibă. Aceasta, în cadrul ceremonialului nupțial, trebuia să mănânce la masa de nuntă atâtea linguri de supă câți prunci dorea să procreeze. La unguri, pentru a da naștere unui băiat, i se puneau miresei sub patul nupțial o cămașă de bărbat. Magia prin contagiune o întâlnim și la slovaci, care după nuntă puneau nevasta să dea ocol pomilor roditori pentru a deveni fertilă și a rămâne cât mai repede însărcinată.<sup>24</sup> Dorința de a aduce pe lume copii, pentru a avea sprijin la bătrânețe și pentru a le duce numele mai departe, i-a determinat pe oamenii din Plaiul Cloșani să caute în existența lor semne care prevestesc procreerea. Un exemplu în acest sens îl oferă situațiile în care se varsă la masă, din întâmplare, un pahar cu băutură. Oamenii de la masa respectivă susțin, în acele momente, că e rost de botez.

De asemenea, se credea că dacă femeia concepe copilul sub corn, nu va avea probleme cu sarcina. Dacă femeia măritată nu reușea să conceapă copii până la un an, era în pericolul de a fi considerată sterilă. Pentru prevenirea sterilității în astfel de cazuri, femeia respectivă trebuia, în primul rând, să mănânce flori de „iarbă moale”, cu condiția să fie culeasă de pe câmp sau din vie. Dacă femeia dorea să nască o fată, mânca flori roșii, iar dacă dorea băiat, mânca flori albastre.

Dintre practicile de stimulare a fecundității întâlnim, la românii din estul Serbiei, trecerea femeii printr-o „crăcană”<sup>25</sup>. Înainte de a realiza această acțiune, femeia trebuia să-și pună în sân un măr și un ou, iar la brâu să poarte busuioc. Trecând prin „crăcana” respectivă, femeia realiza trecerea de la stadiul de femeie sterilă la cel de femeie fertilă. Acest act se realiza în prezența soacrei, iar pe parcursul trecerii trebuia să rostească o rugăciune către Sf. Maria.<sup>26</sup> În Occident, pentru a stimula fecunditatea „există obiceiul de a pune în camera parturientei un recipient cu apă conținând un trandafir de Jericho; floarea care posedă proprietatea de a se conserva uscată și de a se dilata în contact cu apa, a fost mult timp considerată ca favorizând nașterile (Gelis)”.<sup>27</sup>

### II.1.2. Lumea neagră

Lumea neagră este cea care aparține precosmogoniei, este „[...] tărâmul, <<registru>> preontic (proto - ontic) [...]”.<sup>28</sup>

Lumea neagră este ceea ce se află înaintea oricărei faceri, „[...] înainte de Creație și ceea ce se reiterează înainte de orice <<facere>>, înainte ca o entitate anume să fie <<adusă la ființă>>, înainte ca ceva să se desprindă din Increat”.<sup>29</sup>

Lumea neagră nu trebuie confundată cu nimicul din pricina faptului că aparținând intervalului precosmogonic al Increatului, aceasta nu are nici timp și nici spațiu. Oamenii comunităților tradiționale sunt foarte prudenți în privința lumii negre, deoarece față de aceasta simt „[...] o irepresibilă teamă plină de respect”.<sup>30</sup> Prin naștere, omul vine în lumea noastră, lumea albă. Lumea cu dor din această lume neagră, lumea Increatului, a Celui – fără – de – Nume, lumea temutelor Puteri.<sup>31</sup> Temutele Puteri „sunt acele puteri care, după Berdiaev, doar au prezidat la Facerea lumii, - deslușim că fără să fi fost create nici <<înainte>>, nici <<atunci>> și nici <<după aceea>> și fără să se fi amestecat (sau să fi fost amestecate) în vreun fel în actul Creației prin voința sau intenția ori puterea divină”.<sup>32</sup> Și teologii creștini vorbesc despre aceste „energii necreate”, recunoscând faptul că aceste forțe se pot amesteca oricând în „rânduilele lumii create”.<sup>33</sup> Separarea de lumea neagră se realizează prin tăierea buricului de către moașă, prin prima scaldă, prin botez, iar la sfârșitul vieții prin integrarea în Cealaltă lume, „lumea fără dor”.

### II.1.3. Practici magice pentru stoparea nașterilor

Dacă femeia din comunitatea tradițională avea deja copii și nu mai dorea alții, apela la următoarele practici magice, care erau realizate de către moașă: se lua buricul copilului și se punea într-o batistă care se înnodea sau: „se lua cămeașa copilului, se învelea într-o cârpă și se înțuca cu lacătul, apoi se ducea și o îngropa la rădăcina unui <<căturet>> (ciot de lemn uscat), din care să nu mai dea lăstari, iar cheia era purtată de mamă la cingătoare; se înțuca locșorul copilului cu un lacăt, apoi se băga într-o oală veche, spartă, care era dusă și pusă sub talpa sau tălpoana unui sălaș [...] pustiu; se lua stratul copilului, se înțuca și se pune sub tălpoana casei etc.”.<sup>34</sup>

### II.1.4 Avortul

Nașterea unui copil după împlinirea ritualului nupțial este văzută de comunitățile tradiționale din Plaiul Cloșani ca fiind un semn bun. Aducerea pe lume a unui copil este nedorită decât în situația în care copilul „este făcut din flori”. De asemenea, „aruncarea” copilului, adică avortul, este condamnat de comunitatea sătească, considerând femeia care recurge la un astfel de act ca fiind imorală, încalcând voia lui Dumnezeu. Totodată, se crede că femeia care a recurs la o astfel de faptă nu va rămâne nepedepsită de instanța divină, însă nu va suporta singură consecințele, ci alături de întreaga colectivitate a satului. Pedepsa acesteia o vor resimți toți membrii comunității prin mânia lui Dumnezeu, care va abate asupra lor grindină, ploi, secetă, furtuni sau boli care nu-și mai găsesc leacul. „Aceste fenomene naturale, independente de voința oamenilor, atrăgeau dușmănia și mânia oamenilor, mergând până la alungarea din sat a vinovatelor. Violarea principiului fertilității la nivel uman, atrăgea violarea lui în lanț, la nivel vegetal și animal”.<sup>35</sup>

Înainte vreme, în Husnicioara, ca femeile să nu mai aibă copii, în familiile în care deja existau copii, se mergea „la babe” ca să scape de sarcina nedorită: „Făceau cu nalbă”. Beau ceai de leandru. Acela-i cel mai otrăvitor”.<sup>36</sup> „Prin auzite, [femeile] fiecare făceau ceva cu leandru, [ca să nu păstreze sarcina]. Am auzit de la bătrâni că făceau din plante din ăștea”.<sup>37</sup>

### II.1.5. Practici apotropaice premergătoare nașterii. Interdicții care preced nașterea

Pentru femeile din Plaiul Cloșani, calitatea de femeie însărcinată presupune o schimbare radicală a existenței acesteia, atât din punct de vedere social cât și spiritual. Astfel, femeia trebuie să trateze cu responsabilitate noul său statut pentru a putea aduce un suflet din preexistență în existență, pentru a realiza această trecere din ne – ființă în ființă.

„De la Sigmund Freud la C. G. Jung și K. Kerény, cuplul mamă copil a fost văzut în ipostaza ambiguă de schimbare radicală, purtătoare de forță numinoasă. Această calitate a femeii gravide o face inaptă în a aborda anumite rituri: a fi nașă la nuntă, la botez, a scălda mortul dar, în același timp, poate fi valorificată ritual, graviditatea reprezentând forma manifestă a fertilității umane, putând fi un factor favorizant – în traiectoria ritului – pentru întreaga colectivitate. La Paparudă, deseori, erau udate femeile gravide”.<sup>38</sup>

Perioada de sarcină coincide cu o retragere a viitoarei mame din spațiul activ al comunității, aceasta intrând într-o sferă cu restricții, ceea ce ne trimite la riturile de separare teoretizate de Arnold van Gennep. În legătură cu statutul femeii gravide Arnold van Gennep notează: „Dacă este gravidă, ea devine sacră în raport cu celelalte femei din clan, exceptând rudele sale apropiate; astfel încât, celelalte femei ajung să constituie față de ea o lume profană [...]”.<sup>39</sup> Dezideratul de a avea copii presupune o serie de rituri de anticipare, performate chiar pe parcursul ceremonialului nupțial. Tot în sfera riturilor de anticipare se înscriu cele legate de sexul copilului, în acest caz femeia având o sensibilitate aparte pentru anumite semne prevestitoare. Schimbarea radicală, de care s-a amintit anterior, se referă și la respectarea unor interdicții, în relație cu credințele poporului român. Aceste interdicții îndeplinesc o funcție de protecție exercitată atât asupra copilului, cât și asupra mamei.

În mentalul rural arhaic se credea că sufletul omului, înainte de a pătrunde în lumea albă era disputat de forțele benefice și malefice.<sup>40</sup> De aceea, omul comunității tradiționale recurge la o serie de acte rituale sau practici magice din dorința de a întări forțele pozitive, benefice atât pentru mamă și copil, cât și pentru întreaga comunitate. Pe perioada sarcinii femeia din comunitatea tradițională Plaiul Cloșani recurge la o serie de practici cu caracter apotropaic. Acestea se întâmplă din dorința de a avea un copil sănătos, fără defecte fizice și totodată pentru a înlătura forțele nefaste care i-ar putea îngreuna nașterea.

„Tendința de <<îndepărtare a sursei numinoase și în același timp de luare în posesie și de dominare a acestei forțe>> își găsește obiectivitatea în mitologie, <<care subordonează efortul de apărare a universului, echilibrat și stabil, de insolitul nașterii, indicând sensurile generale în care poate fi utilizată forța acestui insolit – prin intermediul ritului – în favoarea omului>>”.<sup>41</sup>

Un exemplu de interdicție care precede nașterea o regăsim în spațiul balcanic, unde există credința că sarcina trebuie ținută secretă sau spusă doar persoanelor apropiate, pentru a proteja fătul de forțele malefice. În Bulgaria există credința ca sarcina să fie mărturisită prima dată soacrei pentru a nu se naște copilul cu probleme psihice.<sup>42</sup>

În comunitățile tradiționale din Plaiul Cloșani, femeia însărcinată trebuie să respecte următoarele interdicții: să nu taie porci sau păsări că se naște copilul cu handicap sau îi pierd somnul; să nu muncească în zile de sărbătoare ca iese copilul „pocit”; să nu intre în biserică, fiindcă este considerată impură, biserica fiind un loc sacru care presupune puritate fizică și spirituală; să nu mănânce prune sau alte fructe gemene deoarece femeia poate naște gemeni lipiți sau copilul poate avea malformații; să mănânce tot ce are poftă, altfel se află în pericolul de a pierde copilul; să nu se mire la oameni mutilați sau urâți, dar dacă se întâmplă acest lucru din greșeală, femeia însărcinată trebuie să zică în gând: „Doi vedem, doi ne mirăm”; să nu fure flori sau fructe pentru că rămâne semn pe copil, „se

naște copilul însemnat”, dacă se întâmplă, trebuie să zică: „Doi luăm, doi mâncăm”; când face curățenie în casă nu trebuie să arunce gunoii cu mătura peste prag afară, pentru că se zice că aruncă și binele; să nu fumeze și să nu bea alcool; să nu iasă noaptea<sup>43</sup> afară din casă, să nu meargă la răscruce de drumuri sau să traverseze poduri, deoarece în miezul nopții, la răspântie de drumuri, își fac apariția forțele malefice, sub diverse înfățișări care ar putea cauza moartea copilului. De asemenea, femeia însărcinată nu are voie să meargă la mort, deoarece se crede că se va naște copilul palid la față, cu pielea galbenă sau va ieși mut, fricos. Nu are voie să mănânce „cu dulce” în zilele de post (miercurea și vinerea) pentru că nașterea va fi dificilă dacă nu respectă această interdicție. În afară de zilele de post, mama trebuia să mănânce tot ce poftea ca să nu „lepede” copilul; nu avea voie să lovească câinii, să nu iasă copilul „câinos”, rău la suflet.<sup>44</sup> Femeia însărcinată trebuia să se ferească și de eventualele invidii ale unor femei răuvoitoare, care dacă aruncau cu apă de ploaie pe gravidă, influențau nefast viitorul nou-născutului: „nou – născutul va muri foarte de tânăr prin înec”.<sup>45</sup>

Dacă într-o familieureau mai mulți copii, se căuta o femeie care avea copiii sănătoși și care „încuviințează să <<preia>> noua sarcină”.<sup>46</sup> Femeia care nu are noroc la copii stă întinsă pe un pat și ține în ambele mâini câte o lumânare aprinsă, în vreme ce femeia care își asumă noua sarcină se prinde cu ambele mâini de pânțele femeii însărcinate. Acest rit se realizează de trei ori. Lumânările aprinse de femeia însărcinată, fără noroc, sunt oferite apoi femeii care „preia” sarcina. Este vorba aici de un transfer magic al copilului și al virtuților femeii care își asumă noua condiție, de mamă. Copilul născut în astfel de situații va considera mamă pe cea care l-a preluat magic de la mama biologică. Copiii femeii care l-a preluat sunt considerați frații nou-născutului.<sup>47</sup>

Toate aceste credințe și interdicții sunt respectate cu sfințenie de către femeile însărcinate din Plaiul Cloșani, deoarece cred în principiul contagiunii și al transferului de caracteristici și, în același timp, nu vor să cunoască mânia divinității care ar putea să le aducă pedepse precum: secetă, grindină sau furtuni.

Și în comunitatea românească din estul Serbiei întâlnim interdicții pentru femeia însărcinată, care este numită „îngreunată”, și anume: aceasta nu avea voie să pună lemne pe foc cu vârful orientat în jos, deoarece se credea că va ieși copilul cu picioarele înainte. De asemenea, îi este interzis să lovească un câine sau o pisică, căci există pericolul să nască copilul păros. Dacă totuși se întâmpla una dintre aceste acțiuni, femeia „îngreunată” trebuia să pună mâna pe pământ, căci astfel se transmitea pământului tot răul ce-l amenința pe făt.<sup>48</sup>

## II.2. Obiceiuri și practici care însoțesc nașterea

### II.2.1. Credințe legate de venirea pe lume a copiilor

În satele din Plaiul Cloșani, întâlnim frecvent bătrâne care spun copiilor că i-a adus barza. De unde această credință? Această credință își are resortul în unele mituri din variate regiuni ale Europei, ale căror populații credeau că barza vine din lumea de dincolo. În Balcani, se crede că barza a fost în timpurile îndepărtate o ființă umană, care mai apoi s-a metamorfozat în pasăre. În Bulgaria, există credința că barza locuiește la capătul lumii, în locul unde cerul se întâlnește cu pământul (kraj-svet).<sup>49</sup>

Marianne Mesnil lămurește frecvența întrebare din rândul copiilor mici „De unde vin copiii?”. Aceasta notează că nou-născuții vin din lumea de dincolo, din lumea strămoșilor. De pe acel tărâm fecund copiii sunt pescuiți. Se crede că aceste lumi sunt „separate de o întindere de apă, fie un lac, o baltă, mlaștină sau o fântână unde se pescuiesc sufletele sub controlul unei



redutabile divinități feminine [...]”.<sup>50</sup> Astfel, apa are rol mediator între lumea de aici și lumea de dincolo. Așadar, nou-născutul vine în lumea albă după o călătorie prin această apă adâncă.

### II.2.2. Practici de ușurare a nașterii

În unele sate din Plaiul Cloșani (Cerna-Vârf, Nadanova) pentru ca femeia însărcinată să aibă o naștere ușoară trebuie să poarte asupra ei cartea „Visul Maicii Domnului”. Pentru a naște mai ușor femeile din Isverna, în trecut, „opăreau fire de câlți și se încingeau cu ele”.<sup>51</sup>

„Femeile care nu puteau să nască ușor puneau pe spate sau pe burtă o cărămidă încinsă de pe sobă”.<sup>52</sup>

Simion Florea Marian notează referitor la momentul nașterii următoarele:

„Când o femeie naște greu se pune în genunchi și începe a se ruga. Românii credeau că în genunchierea grăbește nașterea. În unele părți ale Transilvaniei, când o femeie nu poate să nască, bea apă de pe icoana Maicii Domnului, iar bărbatul ei dă cu pușca peste casă și moașa de trei ori cu piciorul în ușă. În alte părți, tot din Transilvania, când încep durerile nașterii, bărbatul ia doua topoare și le împlântă în cruciș, într-unul dintre stâlpii acoperământului de la casă”.<sup>53</sup>

În momentul nașterii are loc o schimbare de status atât la nivel ontologic, cât și social. Atât femeia care dă naștere copilului, cât și întreaga colectivitate se află în momentul nașterii într-un timp vulnerabil. Cea care ajută la reechilibrarea situației este moașa<sup>54</sup> care taie buricul copilului (și prin aceasta ajută la separarea mamei de copil) și îl pregătește pe copil pentru integrarea în familie și în comunitate. Așadar, moașa este cea care intră în contact cu lehuza imediat după naștere, încercând să înlăture, prin calitățile ei, forțele malefice care s-ar putea abate asupra copilului sau asupra mamei.

„Cu sforța numinoasă a femeii gravide, trecută cu ajutorul moașei în faza de lăuză și cu noul-născut, factor impur și perturbator, conform mentalității tradiționale – moașa [...] îi transformă în parteneri ai unei complexe relații de rol. Rolul de moașă, ca și cel de nașă – între acestea existând evidente paralelisme – impune ca o trăsătură specifică repetabilitatea. Repetabilitatea însă se referă la performarea aceluiași model, dar în relații de rol diferite, fiecare componentă vizând un moment unic din viața individului, prin elementul intermediar, copilul. Chiar dacă moașa are mai mulți nepoți de la aceeași femeie, veriga de legătură, copilul, este de fiecare dată alta”.<sup>55</sup>

Prin ritual, moașa are rolul de a influența în bine destinul copilului și de a-l integra în realitatea socială.

Nașterea copilului este anunțată tot de către moașă. În anumite zone ale țării, ea recurge la un limbaj simbolic pentru a anunța sexul copilului: „Ca reprezentantă a spiței de neam, moașa îl cinsteste cu un pahar de rachiu pe tatăl copilului și-i vestește sexul noului născut în modalitatea codificată a rolului: își pune pe cap cușma, sau îi descoperă brăul, semn că pruncul este băiat [...]”.<sup>56</sup>

În satele Plaiului Cloșani (Ponoare, Isverna, Nadanova, Husnicioara) moașa era aleasă dintre rudele apropiate. Însă și aceasta trebuia să îndeplinească anumite condiții: să fie căsătorită, cununată, să aibă copii, să aibă îndemănare. Se remarcă în unele sate din această zonă că o femeie era moașă la mai multe familii din sat datorită recunoașterii îndemănării ei la nivelul comunității.

După cum susține Ion Ghinoiu, moașa era un personaj puternic, recunoscută de întreaga colectivitate pentru abilitățile ei. Moașa, în trecut, se îngrijea cu responsabilitate de toate etapele prin care trecea femeia însărcinată, recurgând la cunoștințele sale empirice pentru a asigura bunăstarea mamei și a fătului.<sup>57</sup> Așadar, în cadrul comunității tradiționale, moșia este „[...] acea formă de rudenie care certifică plener realitatea

de a nu reprezenta doar un fenomen social, ci un fapt de cultură”.<sup>58</sup>

În trecut, în satele din Isverna, moașa se alegea din neam, era fie o mătușă, fie o soră de-a lăuzei sau chiar o cumnată.<sup>59</sup>

În trecut, în Isverna, pentru ușurarea nașterii „Se puneau o căldare cu apă pe foc și se băga în ea fuior de cânepă și se puneau pe burta femeii, să nască mai ușor”.<sup>60</sup>

### II.2.3. Locul nașterii

În trecut, femeile din Plaiul Cloșani nașteau acasă sau prin sat, ajutate doar de moașă. Acest fapt se întâmpla din cauza distanței mari față de oraș, a drumului de munte anevoios, dar și din absența mijloacelor de transport. „Era obiceiul – legau brăcirile și se puneau cu burta. Pă’ și mama lui [a soțului] a născut singură aproape; s-a legat de clanța ușii”.<sup>61</sup>

„Înainte se naștea acasă, mai demult. Mai sunt ș-acum. Ierea moașa de la dispensar, dacă apuca să vină, dacă nu – nașteau femeile singure, ajutate de cei din familie, de-o soacră, de cineva, cine se nimerea, nașteau și sângure. Nu iereau femei specializate, iereau numa’la dispensar, se întâmpla să nască pe Ceplea; iereau la conace și să întâmpla să nască acolo; nașteau sângure, cu soțul sau cu un vecin de-acolo, cu o vecină”.<sup>62</sup>

Femeile nașteau fie direct pe pământ, unde „le venea sorocul”, fie lângă vatra casei:

„Nașterea pe pământ și așezarea copilului pe pământ trimit la relația cu matricea germinativă primară; forța cosmică de permanentă activitate”.<sup>63</sup> Legătura copilului cu pământul, imediat după naștere o regăsim și la romani, care așezau nou-născutul pe pământ la naștere, cum se întâmpla și în comunitățile tradiționale românești. Această practică avea loc la romani datorită credinței lor în zeița Ops, Mama pământului, ce care avea grijă de copii.

Mircea Eliade notează că nașterea pe pământ o întâlnim aproape în toată lumea:

„[...] din Australia până în China, din Africa până în America de Sud. La greci și la romani tradiția a dispărut o dată cu vârsta istorică, dar e neîndoiește să fi existat într-un trecut mai îndepărtat: anumite statui ale zeitelor nașterii (Eileithza, Damia, Auxenia) le reprezintă așezate în genunchi, exact în poziția în care femeia naște pe pământul gol. În textele demotice egiptene expresia <<a se așeza pe pământ>> înseamnă <<a naște>> sau <<naștere>>”.<sup>64</sup>

Unele femei din Isverna alegeau să nască în tocul ușii, deoarece se credea că astfel nașterea va fi mai ușoară. În alte culturi se crede că femeia însărcinată dacă stă pe pragul ușii va avea un travaliu prelungit, copilul copiind reacția mamei, neștiind dacă e momentul să iasă ori nu. O astfel de credință o întâlnim în Indonezia, în Canada (la tribul Nootka) și în Taiwan.<sup>65</sup>

Locul în care naște femeia este considerat impur, iar moașa are rolul de a curăța locul de forțele numinoase, astfel încât cei care veghează să intre în contact cu lehuza să nu se contamineze cu acestea. Dacă femeia naștea în casă și mai avea și alți copii, aceștia erau trimiși afară de către moașă. Nici soțul femeii care urma să nască nu rămânea să asiste la naștere deoarece erau miloși și nu rezistau până la sfârșit. După ce moașa o ajută pe femeie să aducă copilul în lumea albă, acesta îi face copilului semnul sfintei cruci și spune de trei ori „în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, Amin!”. Apoi îl spală cu apă caldă, îl învelește și îl așează deoparte.

Simion Florea Marian notează că apa era „de regulă rece, anume ca să fie deștept”.<sup>66</sup>

Tot acesta consemnează că învelitoarea copilului consta într-o cămașă de-a tatălui copilului, aceasta având valori apotropaice. Tot o practică apotropaică era tăiatul aței de sub

limbă de către moașă, ca să nu rămână copilul mut (această practică avea loc în cazul în care copilul nu vorbea la timp).

În legătură cu nașterea acasă, Elena Niculiță – Voronca notează următoarea credință:

„Când se naște copilul în casă, să nu steie sarea pe fereastră, căci nu poate veni îngerul, îi e drumul sărat”.<sup>67</sup>

#### II.2.4. Tăierea cordonului ombilical

Gesturile ritualice care se performează după naștere se compun din rituri de separație. Acestea sunt obligatorii în contextul trecerii din lumea neagră în lumea albă. Un rit de separație, ce marchează desprinderea de viața intrauterină are loc în momentul tăierii și înnodării buricului. „În cazul nașterii, este vorba de a trece copilul <<sălbatic>> la o existență culturală, care îi va permite să acceadă la statutul de ființă umană deplină”.<sup>68</sup> Copilul vine pe lume „crud” și prin practicile și riturile performate „se coace”, adică se culturalizează. După ce este născut, la anumite populații copilul este ridicat deasupra vetrei de către moașă (în Bulgaria, spre exemplu). Acest gest este explicat în relație cu ideea de coacere, fiind vorba aici de o „coacere în cultură și în unitatea familială care îl primește”.<sup>69</sup> În Bucovina, moașa este cea care rostește o orație scurtă după ce taie buricul copilului: „Acest băiat/ Că l-am ridicat, / Să fie norocos/ Și mintos, / Și voios [...]”.<sup>70</sup>

Tăierea cordonului ombilical, în comunitatea românească din estul Serbiei, în trecut, se făcea cu o seceră sau cu răsteul de la boi. Acesta era păstrat pentru tratarea sterilității.<sup>71</sup>

După tăierea buricului, în satele din Plaiul Cloșani, acesta era păstrat de către mamă până când copilul împlinea șapte ani. După această perioadă mama îl îngropa la rădăcina unui pom fructifer pentru a-i asigura copilului o viață prosperă.

#### II.3. Obiceiuri după naștere

Arnold Van Gennep susține că, după naștere, atât mama cât și copilul pot fi protejați de forțele nefaste printr-o serie de rituri simpatetice și contagioase, directe și indirecte, dinamiste și animiste. După nașterea copilului se urmărește integrarea acestuia în familie și în comunitatea tradițională, având astfel loc o naștere socială. În acest sens, M. Granet susține că

„[...] prin naștere nu pătrunzi automat într-un grup domestic; intrarea se face pe etape și prin mișcări descompuse: gestul inițial se prelungește pe întreaga perioadă pe care el o inaugurează, iar perioada ulterioară este deschisă printr-un gest nou care o domină”.<sup>72</sup>

##### II.3.1. Interdicții după naștere

Interdicțiile impuse în cadrul riturilor de trecere sunt de fapt limitele stabilite de comunitatea tradițională. Prin respectarea acestor limite sacral este protejat de profan. În acest sens este relevantă afirmația lui Durkheim potrivit căreia riturile sunt „reguli de conduită care reglementează comportamentul omului față de lucrurile sacre”.<sup>73</sup>

În comunitățile tradiționale din Plaiul Cloșani, femeia lăuză<sup>74</sup> era considerată ca având forțe supraumane, existând credința în mentalul rural că nu e bine să intri în contact cu aceasta până la 40 zile după naștere, când i se face molifta de către preot. Până la acea dată se crede a fi impură, posesoare a unor forțe nefaste, venite din lumea „fără dor”.

„Neputeți însă până la patruzeci de zile nu îi este defel iertat să iasă sau să înserze peste hotarul gospodăriei sale. Iar dacă iese după apusul soarelui din casă, atunci cel puțin să se îmbrobodească: nefăcând acesta, se crede de obicei că spiritele rele pot să o pocească, ori o amțească, ori o nebunesc, ori o schimonosesc; ba se crede că o pot lua chiar pe sus și apoi nu se poate mai mult nicăieri afla”.<sup>75</sup>

În cazul în care interdicția ar fi încălcată, s-ar produce un dezechilibru, o dezordine în cadrul comunității tradiționale. În legătură cu scopul social al respectării interdicțiilor, Freud susține că: „[...] tabuul a devenit o metodă de legislație în comunitățile în care există, și a ajuns să deservească scopuri sociale care cu siguranță sunt mai actuale decât el însuși: așa sunt, de exemplu, tabuurile impuse de anumiți șefi de trib și de preoți pentru a-și proteja proprietățile și privilegiile”.<sup>76</sup>

#### II.3.2. Prima scaldă a copilului

Pentru a evita un dezechilibru în cadrul acestui rit de trecere, moașa de neam are rolul de a scâlda nou – născutul, înlăturând astfel pericolul de a trece copilul în lumea fără dor nebotezat. „La scaldă copilului era moașa care îl scâldea. A doua oară era și mama fetii pe- acolo și o-nvăța cum să facă, cum să pună în scaldă: câte flori, bani sau ce voia să mai pună”.<sup>77</sup>

La romani purificarea noului – născut avea loc în a noua zi de la naștere – dacă era băiat, iar dacă era fată purificarea se făcea în ziua a opta de la naștere.

„Atât în plan cosmologic, cât și în plan antropologic, imersiunea echivalează nu cu o stingere definitivă, ci cu o reintegrare trecătoare în nedestinct, urmată de o creație nouă, de un <<om nou>>, imersiunea fertilizând și multiplicând potențialul vieții. Contactul noului venit cu <<lumea cu dor>> se realizează nu numai prin transgresarea liminalității prin contactul acvatic, nu numai prin purificare, dar și prin încercarea de a-i optimiza existența”.<sup>78</sup>

Prima scaldă a copilului este foarte importantă pentru copil din punct de vedere spiritual, îndeplinind o serie de funcții: de purificare, de integrare într-o nouă viață, de depășire a liminalității.

În Nadanova se ținea cont și din ce material era confecționată covata. Aceasta era făcută din lemn, deoarece în credința sătenilor din aceste locuri există lemne bune și lemne rele. Așadar, covata era realizată din lemn de brad sau de tei. Oamenii se fereau să facă coveți din lemn de arin, căci exista credința că nou-născutul, scâldat într-o astfel de covată, va petrece mult timp printre străini. Scaldă nou-născutul trebuie făcută până la apusul soarelui. Dacă prima scaldă se face după apusul soarelui copilul devine agitat și plângăcios. Moașa are grijă ca apa de la prima scaldă a nepotului să fie aruncată spre răsărit pentru a-l feri pe copil de pete și bube pe corp. De asemenea, apa respectivă nu se aruncă în foc, deoarece se zice că-i arde norocul.

În ceea ce privește alegerea apei pentru prima scaldă a copilului trebuie menționat că apa trebuia să fie pură, adusă înainte de apusul soarelui. Timp de 40 de zile, copilul era îmbăiat cu apă neîncepută. Se urmărea ca apa să fie adusă de la aceeași sursă, același izvor. Dacă se folosea apa din ziua precedentă, exista credința că cel mic nu va mai crește.<sup>79</sup>

În Isverna, în trecut, prima scaldă a copilului se făcea cu „Apă sfințită pentru sănătate și pentru a avea o viață sfințită, dreaptă”.<sup>80</sup>

În scaldă copiilor e bine să se pună flori pentru ca noul-născut să crească frumos precum florile sau se mai crede că e bine ca apa să se arunce la rădăcina unui pom fructifer pentru ca cel mic să crească și să devină roditor printr-un transfer de calități vegetale – umane. Obiceiul de a arunca apa de la prima scaldă la rădăcina unui pom ar putea semnifica încredințarea copilului unui pom al vieții, conform unei credințe vechi, potrivit căreia, în vârful arborelui ar sta soarta copilului.<sup>81</sup> Femeile care vor să aibă un copil mai dur când se va face mare, mai aspru, aruncă apa de la prima scaldă peste urzici.

Când aruncau apa de la prima scaldă a copilului, mama și moașa spuneau: „Aruncăm apa la păr aici, să crească ca părul de-nalt! Ca un pom să fii frumos!”.

În Husnicioara, prima scaldă a copilului era făcută tot de către moașă. La prima scaldă copilul se ungea cu miere ca să fie iubitor, cu ulei fiert.<sup>82</sup> În prima scaldă a copilului, moașa pune, în apa caldă „flori, un ban de aur sau argint, apă de la biserică pe care o aduce moașa de la molitvă. Molitva moașei se face atunci când pune ursitorile la copil: dacă-i pune ursitorile astăseară, azi se duce la biserică și i-o face [molitva], în zîu-aia.”<sup>83</sup> În Husnicioara, în scaldă copilului se pune un bănuț, „ca să nu se lipească boala de el”.<sup>84</sup>

- Va urma -

#### Note:

1. Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, Iași, Ed. Polirom, 1998, p. 26.
2. Arnold van Gennep, *Riturile de trecere...*, p. 21.
3. Ion Căliman, *Ceremonialul riturilor de trecere – nașterea*, Ed. Excelsior Art, 2010, p. 38.
4. Ioan Viorel Boldureanu, *Credințe și practici magice. Eseu despre orizontul mental tradițional*, I, Timișoara, Ed. Brumar, 2001, p. 99.
5. *Ibidem*, p. 98.
6. Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, București, Editura pentru Literatură, 1976, p. 185.
7. Marianne Mesnil, *Etnologul între șarpe și balaur...*, p. 87.
8. *Ibidem*, p.88.
9. Françoise Heritier, *Sterilité, aridité, secheresse. Quelques invariants de la pensée symbolique*, în vol. *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, 1984, pp. 129-130, apud Camelia Burghel, în *Două efecte ale aceluiași scenariu mitico – ritual*, în Anuar IEF, serie nouă, tom. 14 – 15, 2003 – 2004, București, p. 170.
10. Camelia Burghel, *op.cit.*, p. 172.
11. Lise Bartoli, *Venir au monde. Les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Editions Payot & Rivages, Paris 2007, p. 21, traducere de Adina Hulubaș, apud Adina Hulubaș în *Obiceiuri de naștere din Moldova*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2012, p. 26.
12. *Dicționarul limbii române (DLR)*, serie nouă, tomul X, partea a V-a, (Litera S, spongios-swing), 1994.
13. C. Aristia, *Plutarh. Paralela sau viețile bărbaților iluștri*, tomul I, București, Tipografia Colegiului Național, 1857, p. 99, apud Adina Hulubaș în *op.cit.*, p. 24.
14. Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, 1980, p. 127, apud Camelia Burghel, *op.cit.*, p. 173.
15. Lucien Lévi – Bruhl, *Experiența mistică și simbolurile la primitivi*, traducere din limba franceză de Raluca Lupu – Oneț, Cluj – Napoca, Ed. Dacia, 2003, p. 233.
16. Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, București, Ed. „Grai și suflet – Cultura Națională”, 1995, p. 155.
17. Isidor Chicet, *Nunta în Mehedinți*, Craiova, Ed. Fundației „Scrisul românesc”, 2010, p. 139.
18. *Ibidem*, p. 143.
19. Isidor Chicet, *op.cit.*, p.183.
20. Vasile Tudor Crețu, *Existența ca întemeiere*, Timișoara, Ed. Facla, 1988, p. 86.
21. Marianne Mesnil, *Etnologul între șarpe și balaur...*, p. 74.
22. Simion Florea Marian, *Nașterea la români*, București, Ed. Grai și Suflet - Cultura Națională, 1995, p. 169.
23. Elena Niculiță – Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, Iași, Ed. Polirom, 1998, p. 155.
24. Rodica Elena Colța, *De la naștere la moarte. Rituri de trecere și alte comportamente rituale conceptualizate din județul Arad*, București, Ed. Etnologică, 2015, p. 22.
25. Copac care are două tulpini, dar care este crescut dintr-o rădăcină.
26. Ionelia Toarcă, *Comunitatea românească din estul Serbiei. Studii geografice*, București, Editura Semne, 2012, Colecția IEH, p. 131.
27. Marianne Mesnil, *op.cit.*, p. 88.
28. Ioan Viorel Boldureanu, *Cultură tradițională orală. Teme, concepte, categorii*, Timișoara, Ed. Marineasa, 2007, p. 43.
29. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Ed. Univers, 1978, p. 76, apud Ioan Viorel Boldureanu, *Cultură tradițională*, p. 43.
30. Ioan Viorel Boldureanu, *Cultură tradițională...*, p. 43
31. Ioan Viorel Boldureanu, *Cultură tradițională...*, p. 44.
32. Ioan Viorel Boldureanu, *Universul legendei. Eseu despre orizontul mental tradițional*, II, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2003, p. 126.
33. *Ibidem*.
34. Ion Căliman, *Ceremonialul riturilor...*, p. 86
35. Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1999, p. 142.
36. Informator Constanța Becheru, 63 ani, sat Husnicioara.
37. Informator Gheorghiuța Ropotan, 51 ani, sat Husnicioara.
38. Germina Comanici, *Cercul vieții - roluri și performanță în obiceiurile populare*, București, Ed. Paideia, 2001, p. 161.
39. Arnold van Gennep, *op.cit.*, 1996, p. 23.
40. Ion Căliman, *Ceremonialul riturilor...*, p. 41.
41. Irina Nicolau – Ioana Popescu, *Introducere în etnologia primei copilării*, „Revista de etnografie și folclor”, tom 28, nr.1, 1983, pp. 47-48.
42. Al. Chiselev, *Nașterea ca rit de trecere în cultura tradițională*, <http://www.destinvalah.ro>, p. 2.
43. Noaptea este fiica Haosului (la greci) și mama Parcelor și a Furiilor, este cea care a dat naștere atât somnului, cât și morții, iar în cultura românească este văzută ca un timp nefast, în care își pot face apariția moroi, strigoii, bufnițele prevestitoare de moarte etc.
44. Pavel Ciobanu, *Plaiul Cloșani. Folclor din Valea Superioară a Coșuștei*, Drobeta Turnu Severin, Centrul Județean de Îndrumare a Creației Populare și a Mișcării artistice de Masă- Mehedinți, 1981, vol. III, p. 59.
45. *Ibidem*.
46. *Ibidem*.
47. *Ibidem*.
48. Ionelia Toarcă, *Comunitatea românească...*, p. 133.
49. Marianne Mesnil, *Etnologul între șarpe și balaur...*, p. 78.
50. *Ibidem*, p. 74-75.
51. Informator Domnica Trop, 80 ani, sat Isverna.
52. Informator Gheorghe Trop, 78 ani, sat Isverna.
53. Simion Florea Marian, *Nașterea la români...*, p. 34.
54. Potrivit etnologului Ion Ghinoiu, termenul *moașă* este de origine pre-romană, fiind înrudit cu o formă albaneză a cuvântului din graiurile ilirico – traco – dacice. Acesta susține că termenul aparține fondului carpato – balcanic, fiind împrumutat din limba română și de alte populații, precum polonezii, bulgarii, ungurii sau ucrainenii. Ion Ghinoiu, *Termeni de înrudire în limba română*, București, Ed. Academiei, p. 236.
55. Germina Comanici, *Cercul vieții...*, p. 160.
56. Germina Comanici, *Cercul vieții...*, p. 161.
57. Ion Ghinoiu, *Lumea de aici...*, p. 153.
58. Ion Căliman, *Ceremonialul riturilor...*, p. 63.
59. Academia Română, Institutul de etnografie și folclor „Constantin Brăiloiu”, *Sărbători și obiceiuri. Oltenia*, București, Ed. Enciclopedică, 2001, vol. I, p. 16.
60. *Ibidem*, p.13.
61. Informator Minodora Cristescu, 45 ani, sat Isverna.
62. Informator Vasile Cristescu, 65 ani, sat Isverna.
63. Germina Comanici, *op.cit.*, p. 161.
64. Mircea Eliade, *Mituri, vise și mistere*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 176.
65. Adina Hulubaș, *Obiceiuri de naștere din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012, p. 87.
66. Simion Florea Marian, *Nașterea la români...*, p. 43.
67. Elena Niculiță – Voronca, *op.cit.*, p. 154.
68. Marianne Mesnil, *Etnologul între șarpe și balaur...*, p. 88.
69. *Ibidem*, p. 89.
70. Simion Florea Marian, *op.cit.*, p. 39.
71. Ionelia Toarcă, *op.cit.*, p. 134.
72. Marcel Granet, *Le depot de l'enfant sur le sol. Rites anciens et arda-liens, mythiques*, în „Revue archeologique”, XIV, 1992, p. 303-361, apud A Chiselev, *Nașterea ca rit...*, <http://www.destinvalah.ro>, p. 239.
73. E. Durkheim, *op.cit.*, p. 48, apud Bratu, Andreea, *Filosofia lui „Nu” – ritualurile de naștere și înmormântare și interdicția ca mijloc de orânduire a vieții*, teză de doctorat, conducător științific Nicu Panea, Universitatea din Craiova, 2014, 218 pagini, p. 50.
74. „Lăuza spurcă soarele. Dacă se uită pe o câmpie verde, o usucă. Dacă pășește pe pământ desculț, pârlește pământul șapte stâneni sub picioarele ei. Dacă merge la fântână, fântâna seacă. Dacă trece gărla, o îmbolnăvește. Dacă ar intra în biserică, s-ar stinge lumânările. Dacă ar mulge vaca, vaca și-ar pierde laptele. Lăuzei îi este interzis să frământă pâine, să fie văzută de străini, să se privească în oglindă. Nimeni nu întreabă, 40 de zile, vasele ei. Dacă rămâne mâncare de la ea, se aruncă pe foc. Aromâni spun că lăuza este ca ilia, adică la fel ca sticla, fragilă și transparentă”. Irina Nicolau, *op.cit.*, p. 140.
75. Simion Florea Marian, *Nașterea la români...*, pp. 82 – 83.
76. Mircea Eliade, *Sacral și profanul...*, p. 36.
77. Informator Paulina Stoian, sat Nadanova.
78. Germina Comanici, *op.cit.*, pp. 161-162.
79. Dumitru Gălățean – Jieț, *Riturile de trecere în ținuturile momârlanilor – Nașterea*, Târgu Jiu, Ed. Măiastra, 2011, p. 43.
80. Academia Română, Institutul de etnografie și folclor „Constantin Brăiloiu”, *Sărbători și obiceiuri. Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001, vol. I, p. 22.
81. Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, București, Editura Academiei R.S.R, 1972, p. 53.
82. Informator Constanța Becheru, 63 ani, sat Husnicioara.
83. Informator Gheorghiuța Ropotan, 51 ani, sat Husnicioara.
84. Informator Mioara Stăicu, 45 ani, sat Husnicioara.



## Descântecul – scurt istoric

Mihaela OPORTOV

Așa cum am menționat într-un alt articol, descântecul sunt expresia primelor forme de magie și religie, dar și a primelor elemente de știință, studiul lor oferind posibilitatea dezvoltării spiritului uman. Analizând originile descântecului, se poate observa că, în cadrul ritualurilor de însănătoșire, un rol important l-au avut practicile de vindecare, dar semnificative au fost, de asemenea, apariția și dezvoltarea magiei ca și a religiei. În acest sens, Tr. Herseni, în studiul *Literatură și civilizație: încercare de antropologie literară*, evidențiază „congenialitatea și coexistența primară a poeziei cu magia”. Autorul susține, în continuare, că din formulele magice, „nu izolat, ci în ansamblurile lor rituale” s-au dezvoltat mai apoi „primele forme de poezie majoră, de macroliteratură”.

Descântecul a fost consemnat pentru prima oară de către Platon în *Carmide*, iar primele texte de poezie terapeutică magică în limba română datează din secolul al XVI-lea. Este vorba de *Rugăciunea sfântului Sisinie (Sisoe)* folosită „spre gonirea dracilor”. Textul slavon, așa cum demonstrează B. P. Hasdeu, a fost compus de către un român și ar putea fi de pe la 1500. Acest text, în care apare mai târziu arhanghelul Mihail (substituindu-l pe sfântul Sisinie), datorită popularității lui „a ajuns la treapta unui simplu descântec poporan”.

Cel care a făcut pentru prima oară cercetări sistematice asupra descântecelor este M. Marinescu, care publică nouă texte în *Foaie pentru minte, inimă și literatură* în 1858. Autorul definește termenii de vrajă, farmec și descântec, evidențiază valoarea lor literară, dar și aspectul empiric al tratamentului. Cercetarea descântecului ia amploare în 1886, când este publicată culegerea lui S. Fl. Marian – *Descânțetele poporane române* urmată, în 1893, de *Vrăji, farmece și desfaceri* în care sunt publicate preponderent texte din Bucovina.

*Eu scutur parul,  
Parul scutură gardul,  
Gardul scutură glodul  
Glodul scutură pământul.*

*Pământul scutură lacul,  
Lacul scutură pe dracul  
Pe dracul cel mare,  
Dintre toți dracii...*

Marian, S. Fl., *Vrăji, farmece și desfaceri*

Interesul pentru poezia magică a fost menținut prin chestionarele lui B.P. Hasdeu, iar valorificarea textelor folclorice de către I. Opreșan a dezvoltat 80 de texte cu caracter ritualic adunate din diferite regiuni ale țării. Preocupați de poezia magică au fost și alți cercetători, studiile lor concretizându-se în numeroase volume de descânțete: *Medicina babelor, adunare de descânțete și vrăjitorii băbești* (D. Lupașcu), *Poezii populare din Banat* (E. Hodoș), *Culegere de descânțete din județul Romanați* (D. Ionescu și A.I. Daniil), *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei* (Charles Laugier), etc..

De asemenea, interesul pentru acest tip de text este relevat de studiul lui O. Densusianu, *Limba descântecelor (Expresivitatea în descântec; Forme și înțelesuri vechi; Creațiuni proprii descântecelor)* în care este analizat limbajul poeziei magice, autorul analizând mijloacele care contribuie la realizarea expresivității descântecului. Acesta face referiri la repetările sinonimice, derivare, formule noi care apar din

necesitatea realizării rimei, dar și la alte procedee de limbă și stil care dau o notă unică acestei specii folclorice.

În perioada postbelică investigațiile în domeniul descântecului au stagnat, aceste practici fiind considerate superstiții și prejudecăți care trebuie combătute. Descântecul este totuși publicat în unele antologii de folclor cum ar fi: *Folclor din Transilvania, Folclor din Oltenia și Muntenia, Folclor din Moldova* care pun în circuit texte de poezie magică. În planul valorificării arhivelor de folclor se remarcă volumul *Descântecul – poezie populară medicală* (1999) publicat de către M. Sefer care cuprinde textele magice din arhiva lui Gr. Crețu, în număr de 845, clasificate în 92 de tipuri funcționale. Tot în această perioadă apare *Poezia riturilor de însănătoșire*, studiu în care O. Papadima abordează particularități ale descântecului: definirea lui, originea, factorii conservării, ariile de răspândire, clasificare, iar în încheierea studiului publică un capitol original în care surprinde corespondențele ale descântecului cu celelalte specii ale creației orale.

Cercetările moderne abordează descântecul din perspectivă antropologică, insistând asupra unor aspecte privind personalitatea agentului magic (R. Răutu, A. Liiceanu), dar și ale altor momente definitorii pentru această specie. Descântecul este studiat în contextul comparat al magiei și al vrăjitoriei (A. Olteanu), cercetările fiind adesea alimentate de proșpețimea materialului de teren (C. Burghel, C. Motea).

Prezența descântecului în realitatea de azi este legată în special de perpetuarea credinței în magie. Riturile de însănătoșire au persistat de-a lungul anilor cu o frecvență greu de măsurat din cauza cercetărilor inegale și nesistematice efectuate în diferite perioade de timp. În ultimele decenii autorii mai multor lucrări dedicate poeziei magice au considerat necesar să menționeze fenomenul degradării speciei. Autorii studiilor recente însă admit faptul că pe alocuri descântecul își mai păstrează funcțiile de altădată.

### Bibliografie

Hasdeu B. P. *Cuvente den bătrîni*, II., București, Editura Didactică și Pedagogică, 1984.

Herseni, Traian *Literatură și civilizație: încercare de antropologie literară*, București, Editura Univers, 1976.

Marian, S. Fl., *Vrăji, farmece și desfaceri*, București, Editura Coresi, 2003



# NEGOȚUL DIN TÂRGUL MEDIEVAL BÂRLAD (secolele XV-XVIII)

Laurențiu CHIRIAC

Târgul medieval Bârlad a cunoscut încă de la începutul domniei lui Alexandru cel Bun și, mai ales, sub Ștefan cel Mare, Petru Rareș, Ieremia Movilă și Vasile Lupu o evoluție ascendentă sub raport demografic, economic, edilitar, dar și sub raport comercial. Aflat pe valea inferioară a râului Bârlad și la răscrucea drumurilor comerciale care legau cetățile de la Marea Baltică, din Cnezatul Halicului cu cele de la Dunăre și Marea Neagră, târgul Bârladului a cunoscut deopotrivă creșterea și descreșterea, măreția și decăderea.

Încă de la geneza sa, târgul medieval Bârlad s-a constituit pe o ridicătură de pe malul drept al râului Bârlad și de-a lungul „Drumului cel Mare” - cel care reprezenta o ramificație a drumului internațional ce lega Marea Baltică de Marea Neagră, adică Polonia de Imperiul Bizantin, apoi de Imperiul Otoman (pe linia Liov - Colomeea - Siret - Suceava - Iași - Bârlad - Cetatea Albă)<sup>1</sup>, ceea ce a reprezentat un factor important pentru stabilirea în acest oraș a unui număr mai mare de meșteșugari și negustori din satele vecine.

De altfel, Drumul Mare era intersectat la Bârlad de drumurile secundare ce veneau dinspre Roman și Bacău spre Galați ori dinspre Fălcu - Huși și vadul Prutului spre Vaslui și Iași. Ca marea majoritate a orașelor din acea perioadă, și Bârladul s-a dezvoltat pe o structură liniară, concentrarea întregii vieți comerciale și administrative a târgului realizându-se de-a lungul unei străzi sau a mai multor străzi, înglobând treptat și mahalalele<sup>2</sup>. Acest tip structural de **oraș-stradă** i-a permis Bârladului medieval să se constituie într-un punct de vamă deosebit de important. De altfel, fixarea Bârladului ca punct vamal în privilegiul comercial al lui Alexandru cel Bun către negustorii lioveni (din 1408)<sup>3</sup> nu numai că a stimulat stabilirea de noi negustori în zonă<sup>4</sup>, dar a și instituit câteva dări ale locuitorilor Bârladului pentru cârciumi, măcelării sau pentru producția miedului, în timp ce negustorii lioveni erau scutiți.<sup>5</sup>

În 1495, hotărnicia și ocolul domnesc al târgului Bârlad au fost delimitate prin act domnesc de către Ștefan cel Mare, semn că orașul era considerat deja un centru comercial moldav de mare interes și având și rolul unui **târg de vamă internă**.<sup>6</sup> Astfel, ca toate așezările de factură urbană, la origine domnești, și târgul Bârlad a creat domniei resursele necesare ocârmuirii (inclusiv cele economice), mai ales datorită **comerțului de tranzit** (cu drept de etapă și de depozit).<sup>7</sup> Astfel, prezența unei hotărnicii și a unui ocol domnesc al târgului Bârlad, fixarea aici a reședinței Marii Vorniciei a Țării de Jos a Moldovei<sup>8</sup> (de unde în secolele XV-XVII s-au emis de către voievozi și vornici importante documente<sup>9</sup>), dar și comparația cu alte târguri mari ale Țării Moldovei, ne îndreptățesc să susținem opinia că târgul medieval Bârlad era unul din centrele comerciale cele mai importante din Țara Moldovei.<sup>10</sup>

Drept mărturie a acestui avânt comercial al târgului medieval Bârlad stau seriile de acte medievale - hrisoave domnești, tratate comerciale, acte de privilegiu, acte de dănie ori de confirmare (întărire) a vechilor privilegiu sau a mai vechilor dăruiri acordate de voievozii Țării Moldovei - pentru cei care făceau negoț în această zonă. Astfel, din documentele emise de domnie numai pentru Bârlad în secolele XV-XVIII, mai mult de jumătate dintre acestea se referă la privilegiu, dănie și alte aspecte cu caracter comercial. Din suma acestor acte și hrisoave domnești avem mărturia amplelor activități de negoț la Bârlad.

◆◆◆

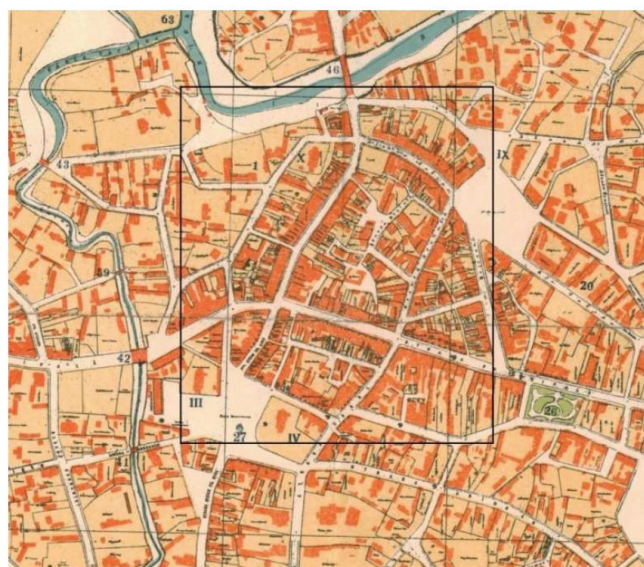


Fig. 1 - Târgul medieval Bârlad – planul localității (apud George T. Negruți, reconstituire 1900-1906; BCU Iași, cota h. 677) – Scara 1:5000

Pornind de la aceste elemente, considerăm că negoțul din **târgul medieval Bârlad** s-a dezvoltat ca urmare a destrămării economiei naturale, a apariției drumurilor comerciale și a pieței locale. Schimburile comerciale se desfășurau prioritar în vatra târgului, de-a lungul Drumului cel Mare. În atari condiții, pe această uliță s-au construit dughene, prăvălii, cârciumi, ceea ce i-a conferit orașului un aspect comercial; obloanele prăvăliilor și beciurilor având deschidere direct în stradă. Mai târziu, au apărut și alte artere de circulație: Ulița Mare, Ulița Nouă ș.a. Prăvăliile, cârciumile, casele negustorilor înstăriți erau îngrijit construite, fiind amplasate în zona centrală a orașului, în mahalale, chiar dacă străzile erau înguste și prăfuite, cu case mici, neîncăpătoare, acoperite cu șindrilă și stuf.<sup>11</sup>

Din analiza documentelor se desprinde faptul că în decursul secolelor XV-XVIII exista doar o singură zonă centrală pe vatra veche a târgului unde se vindeau produse variate în zilele de târg: sare, făină, lemne, vite, pește, verdețuri și legume, vin, rachiu etc. Această zonă centrală - numită în acte „medean” sau „Piața carelor” - se afla în fața bisericilor Domneasca, „Sf. Dumitru” și Vovidenia și se întindea pe Ulița Mare până la Podul domnesc<sup>12</sup> (acest pod construit de domnie era legătura prin care se intra în oraș și era locul unde se percepea vama de către reprezentanții domniei, începând cu anul 1408). Această **Piață centrală**, desori mlăștinoasă, unde s-a desfășurat activitatea principală de negoț și unde staționau carele cu poloboace de vin, s-a menținut până la mijlocul secolului al XIX-lea, când pe locul ei, din motive de salubritate, s-a construit un parc.

Cel mai mult se vindea grâul în cantități diferite, de cele mai multe ori cu obrocul.<sup>13</sup> Carnea, brânzeturile și grăsimile comercializate erau rar menționate în documente. Vinul se vindea direct sau în prăvălii. Spre exemplu, episcopul Marco Bandini amintește pe la anul 1646 de podgoriile din împrejurimile Bârladului, de la Dealul Mare, care produceau un vin alb, dar fără a avea calitatea celui de Huși.<sup>14</sup> În timp, creșterea necesităților populației, cât și dorința de mărire a



căștigurilor a determinat pe târgoveții bărlădeni din extremitatea sudică a orașului să ceară domniei mutarea ocolului de vite din medianul central lângă Movilă (azi Uzina de Apă). Acest lucru s-a întâmplat abia la 7 decembrie 1801, când domnitorul Alexandru Nicolae Șuțu hotărâ, printr-un hrisov, ca în vechiul medean să se vândă doar sare, făină și lemne.<sup>15</sup>

Zilele de târg săptămânal la Bârlad erau marțea și joia. Iarmarocul anual, rămas vestit în timp, avea loc de obicei între 15 și 29 august. Cu această ocazie se încheiau numeroase tranzacții comerciale la care participau atât negustori locali, dar și din alte părți. Principalele produse achiziționate în cantități mari erau vitele, caii de olac și cerealele, mai ales pentru export. Piața orașenească satisfăcea atât necesitățile locale, cât și pe cele ale țăranilor din localitățile apropiate. Negoțul permanent se dezvoltă prin intermediul numeroaselor prăvălii și dughene care sporeau odată cu intensificarea relațiilor de schimb. Centrul comercial al târgului medieval Bârlad a rămas pentru mult timp vatra veche a urbei, așa cum rezultă din analiza *Tablei măsoștii târgului Bârlad de la 1815*<sup>16</sup>. Din totalul de 455 dughene, marea majoritate erau plasate în zona centrală. Proprietarii, în general, erau cărciumari, precupeți, negustori, ceea ce însemna capitaluri reduse. Nu lipseau dughenele din care se puteau cumpăra diferite țesături locale sau de import (postavuri, în special).

Documentele înregistrează pe bogasieri, stabiliți pe o uliță cu același nume. Unii dintre ei aveau și dughene care aprovizionau cu materie primă (blănuri, piei, talpă) pe blănarii, cojocarii, ciobotarii și curelarii locali. Totodată, produsele alimentare erau, în genere, ieftine și numeroase, putând fi achiziționate de pe piață sau de la dughene. Carnea se cumpăra din cășăpile aflate pe vatra veche din jos de pârâul Cacaina și de Podul Domnesc (zonă care se va numi, mai târziu, Mahalaua Cășăpiei)<sup>17</sup>, iar peștele se găsea din abundență în zona Podului Pescăriei. Mirodeniile - aduse îndeosebi din Imperiul Otoman - se vindeau de către negustorii locali în băcăniile situate pe Ulița Mare, Ulița Nouă și în alte zone ale orașului Bârlad, dar și de către negustorii străini.<sup>18</sup> Băcănii apar în documente în calitate de martori. Astfel, într-un zăpis de vânzare din 6 aprilie 1804, sunt trecuți printre martori Ștefan Bacalu și Criste Bacalu.<sup>19</sup> Analizând documentele epocii referitoare la târgul medieval Bârlad, cât și datele onomastice, putem aprecia că negustorii erau atât autohtoni, cât și de altă origine, precum sași, unguri<sup>20</sup>, armeni<sup>21</sup>, greci, evrei<sup>22</sup>, sârbi, bulgari, ș. a.<sup>23</sup> De exemplu, un zăpis din 1 august 1777 amintea de Anton Sârbu și de Staicu Sârbul care își construiseră 3 dughene și o pitărie.<sup>24</sup> Mai mult, negustorii lordache Sârbu și Petru Sârbu din Bârlad figurau ca martori într-un alt act, emis la 10 martie 1797.<sup>25</sup> Uneori, ca și meșteșugarii, negustorii apăreau grupați pe anumite ulițe: Ulița Ungurească, Ulița Armenească<sup>26</sup>, Ulița Jidovească<sup>27</sup> etc.

- Va urma -

Note:

1. **Drumul cel Mare** împărătesc sau **Drumul Țarigradului** - amintit în Al. I. Gonța, *Legăturile economice dintre Moldova și Transilvania în secolele XII-XVII*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 20; Ioan Antonovici, *Documente bărlădene*, vol. I, Bârlad, Tipografia N. P. Peiu, 1911, p. 82 și vol. II, Bârlad, Tipografia N. P. Peiu, 1912, pp. 79 și 127; N. Iorga, *Negoțul și meșteșugurile în trecutul românesc*, București, 1906, p. 74.
2. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. II, p. 129-130. Cristian Onel, *Procesul de constituire urbană a Bârladului* - rezumatul tezei de doctorat, București, octombrie 2008, p. 23.
3. *DRH*, A. Moldova, vol. I, ed. C. Cihodaru, I. Caproșu și L. Șimanschi, București, Editura Academiei, 1975, nr. 13, pp. 42-45. Laurențiu Rădvan, *Contribuții la istoria unui vechi oraș al Moldovei: Bârlad*, în vol. *The Steppe Lands and the World Beyond Them: Studies in Honor of Victor Spinei on his 70th Birthday*, editori: Florin Curta și Bogdan-Petru Maleon, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2013, pp. 543-562. Cristian Onel, *op. cit.*, pp. 24-25.
4. Gh. Clapa, *Vatra târgului Bârlad*, în „Academia Bărlădeană”, an. XVII, nr. 7, Bârlad, 2000, p. 10. M. Costăchescu, *Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare*, vol. I, Iași, 1931, pp. 630-637. Laurențiu Rădvan, *op. cit.*, p. 450.
5. Liovul era atunci capitala Galiției. În marea lor majoritate, negustorii lioveni făceau parte din neamul khazarilor trecut la religia mozaică (cf. N. Iorga, *Istoria comerțului românesc. Epoca veche*, ediția a II-a, București, 1925, p. 95). Miedul (hidromelul) sau vinul de miere (cum mai era denumit) era o băutură alcoolică obținută prin fermentarea mierii de albine dizolvată în apă, în prezența drojdiei de vin.
6. I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, vol. II, București, Tipografia Socec, 1913, p. 140. Laurențiu Rădvan, *op. cit.*, p. 451.
7. Al. Gonța, *Orașul moldovenesc în veacul al XV-lea. Starea socială și economică a orașenilor moldoveni*, în „Studii de istorie medievală”, texte selectate și pregătite pentru tipar de M. M. Szekely și Șt. S. Gorovei, cu un cuvânt introductiv de I. Caproșu, Iași, 1998, p. 147.
8. Pentru reședința Vorniciei din Țara de Jos a Moldovei la Bârlad, a se citi: P. P. Panaitescu, *Comunele medievale în Principatele Române* în vol. *Interpretări românești*, București, 1947, p. 165. C. C. Giurescu, *Târguri sau orașe și cetăți moldovene din veacul al X-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea*, București, Editura Academiei, 1967, pp. 190-195. A. V. Sava, *Târguri și ocoale domnești și vorniciei în Moldova*, în „Buletinul Științific”, IV (1-2), București, Academia Română, 1952, p. 91; D. Ciurea, *Organizarea administrativă a statului feudal Moldova în secolele XIV-XVIII*, în „AIIAI”, tom. II, Iași, 1965, p. 146. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. II, pp. 58-63 etc.
9. M. Costăchescu, *op. cit.*, vol. II, Iași, 1932, pp. 681-684. Idem, *Documente moldovenești de la Ștefan cel Mare*, vol. I, Iași, 1933, pp. 68-70; Grigore Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, ediția a 3-a, București, Editura Minerva, 1987, p. 114. *DIR*, A. Moldova, veacul XVI, vol. I, pp. 438, 445 și 449. Gh. Ghibănescu, *Surete și izvoade*, vol. XII, Iași, 1926, p. 9.
10. N. Iorga, *Istoria comerțului românesc...*, p. 75. C. C. Giurescu, *op. cit.*, pp. 190-195. D. Ciurea, *op. cit.*, p. 147. Idem, *Noi considerații privind orașele și târgurile din Moldova în secolele XIV-XIX*, în „AIIAI”, tom. VII, Iași, 1970, pp. 48-50. Idem, *Fărămițarea feudală și lupta pentru centralizarea statelor*, în *op. cit.*, tom. XVI, Iași, 1979, p. 318. I. Caproșu, *Cu privire la istoria orașului Bârlad*, în *op. cit.*, tom. XVI, Iași, 1976, p. 259.
11. Oltea Rășcanu Gramaticu, *Istoria Bârladului*, ediția a III-a, Iași, Editura PIM, 2015, vol. I, p. 110-112. Gh. Clapa, *op. cit.*, p. 11-12. Dumitru Leonte, *Iarmarocul de la Bârlad*, în „Academia Bărlădeană”, nr. 6, Bârlad, 2004, p. 16.
12. *Ibidem*, vol. I, p. 201-202. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. I, p. 7. M. Costăchescu, *Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare...*, vol. I, p. 89 - 90. Dumitru Leonte, *op. cit.*, p. 29.
13. Obrocul cel mare cântărea 44 de ocale, iar cel mic 22 de ocale (cf. Al. I. Gonța, *Legăturile economice dintre Moldova și Transilvania...*, p. 27).
14. V. A. Urechia, *Codex Bandinus. Memoria asupra scrierii lui Bandinus de la 1646*, în „AARMSI”, seria II, tom XVI, București, Litotipografia „Carol Gobi”, 1895, pp. 26-27.
15. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. II, p. 103. Al. Papadopol Calimah, *Notiță istorică despre Bârlad*, Bârlad, 1889, p. 15.
16. *Ibidem*, vol. II, p. 344-388 - *Tabla măsoștii târgului Bârlad din 1815 pe toate mahalalile și vatra veche*. Gheorghe Vrabie, *Bârladul cultural*, București, 1938, p. 20.
17. *Ibidem*, vol. V, Huși, Atelierele Zanet Corlăteanu, 1926, pp. 352 și 354.
18. *Ibidem*, vol. V, pp. 345 și 347-348. Gheorghe Vrabie, *op. cit.*, p. 21.
19. *Ibidem*, vol. II, p. 108. Începând cu secolul al XVIII-lea, în Moldova a fost introdusă cafeaua. La Bârlad, prima mențiune a unei cafenele datează din 14 ianuarie 1787 (când apare într-un act de vânzare a unor locuri de dughene pe Ulița Mare și se repetă în alt act din 16 ianuarie 1792).
20. I. Bogdan, *op. cit.*, vol. II, pp. 453-454. V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 26.
21. V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 27; Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. I, p. 231, vol. II, p. 349. H. Dj. Siruni, *Armenii în România*, București, 1940, p. 12. Al. Papadopol Calimah, *op. cit.*, p. 17.
22. Roger Joseph Boscowich, *Journal d'un voyage de Constantinople en Pologne lait à la suite de San Excellence Mr. Jacques Porter, Ambassadeur d'Angleterre par R. P. Joseph Boscowich de la Camp. de Iesu en MDCCCLXII*, Lausanne, 1762, p. 1-2 (în N. Iorga, *Istoria românilor prin călătorii*, ediția a III-a adăugită, București, 1981, p. 357).
23. Constantin Istrati, *Condica Visteriei Moldovei din 1816*, în „AIIAI”, Iași, 1979, tom XVI - Supliment, pp. 67-69.
24. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. I, p. 77.
25. *Ibidem*, vol. I, pp. 191-192.
26. Marco Bandini amintea la 1646 de prezența ungarilor și armenilor în târgul Bârlad (cf. V. A. Urechia, *op. cit.*, p. 26-27). H. Dj. Siruni, *op. cit.*, p. 12-13.
27. La cererea comunității evreiești din Bârlad, domnia a acordat un hrisov pentru alegerea unui haham-bază, în 1738 (cf. N. Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. VI, ediția a III-a, Iași, Editura Tipo Moldova, 2010, p. 437).



# MIHAI CIMPOI ȘI SINTEZA EMINESCOLOGIEI

- urmare din pagina 1 -

De altfel, Mihai Cimpoi, în varii contexte, amintește de spusă călinesciană că pentru un critic român proba de foc este Mihai Eminescu.

G. Călinescu însuși este model exemplar de scriitor total în sensul eminescian al cuvântului. Nici nu e de mirare că a fost adeptul conceptului de critică totală, în prelungirea căruia creează și Mihai Cimpoi. Dacă autorul *Principiilor de estetică* (1939) se salva de eclecticism prin subordonarea tuturor disciplinelor la imperativul estetic, Mihai Cimpoi își adaugă năzuința unei *hermeneutici ontologice* ca factor unificator a ceea ce el numește *mitopo(i)etică*, salvându-se, la rândul-i, de epigonism călinescian.

Cantitativ, dar nu numai, opera de eminescolog a lui Mihai Cimpoi este impresionantă. Dincolo de numeroasele articole și studii risipite prin diferite cărți, reviste și ziare, s-a impus prin volumele: *Narcis și Hyperion* (1979, 1985, Chișinău, 1994, Iași, col. „Eminesciana”), *Spre un nou Eminescu (Dialoguri cu eminescologii din lume)* (1993, Chișinău, 1995, București, *Mă topesc în flăcări. Dialoguri cu eminescologii din întreaga lume*, Chișinău, 1999), *Căderea în sus a Luceafărului* (Galați, 1993). Masiva cercetare *Mihai Eminescu – Dicționar enciclopedic* vine să încununeze opera lui Mihai Cimpoi alături de cealaltă realizare de anvergură, *O istorie deschisă a literaturii române din Basarabia* (patru ediții).

Cartea se deschide cu un triptic: *Cuvânt-înainte*, deja semnalat, al lui Eugen Simion, cu *Argumentul* autorului, după care urmează un *Tabel cronologic* eminescian. Enciclopedia propriu-zisă este structurată în nouă masive capitole care acoperă aria vastă a tot ce ține de Eminescu și de eminescologie, încheindu-se cu un *Indice de nume*, cu o Anexă și ilustrații sub genericul *Pe urmele lui Eminescu cu Vasile Șoimar*. Autorul ne oferă și un *Rezumat* în română, germană, engleză, franceză, italiană, spaniolă și rusă. Documentația e vastă, adusă la zi. Totuși, autorul nu se arată mulțumit și pregătește o nouă ediție completată cu un vast dicționar de termeni eminescieni, într-o concepție diferită de ale celorlalte lucrări care s-au realizat până astăzi. Noua înfățișare a cărții se va lansa la cea de a șasea ediție a Congresului Mondial al Emnescologilor (Chișinău, 4-5 septembrie 2017), inițiativă care i se datorează, bucurându-se de un merit ecou în cultura de pe ambele maluri ale Prutului și în lumea celor pasionați de Eminescu.

Lucrarea, de anvergură hasdeiană, este destinată a fi atât un instrument de formare-informare, cât și unul pentru lectură, oglindă a personalității stilistice a lui Mihai Cimpoi. De aceea, mi se pare că *Mihai Eminescu – Dicționar enciclopedic*, deocamdată operă unicat în cultura noastră, este destinată cititorilor de toate vârstele, de la elev până la specialist. Autorul reține *esențialul* în toate articolele dicționarului, satisfăcând exigențele unei lucrări enciclopedice, dar *nuanțând* acolo unde este nevoie și formulând punctul de vedere propriu. Conceptul de „dicționar” al criteriului alfabetic este prezent doar parțial, în anumite secțiuni (de pildă, capitolul VII despre *Emnescologii. Eseșiți. traducători*), în majoritatea predominând aspectul enciclopedic, teoretizat, altminteri, în *Argument*.

Etimonul grecesc *enkyklopaideia* (cu semnificațiile de *înăuntru, cerc – educație*) îi sugerează lui Mihai Cimpoi metafora centrală de *cerc eminescian*, acea „uriașă roată a vremii” stăpânite de geniul poetului, pe care eminescologul de azi intenționează s-o refacă din plasma vieții și operei lui Eminescu, în spiritul călinescian al *criticii totale*, având ținta unei „educații complete” a tineretului de azi, dar nu numai (p. 7). Altminteri, spectrul lui G. Călinescu este și aici invocat, Mihai Cimpoi propunându-și să ducă mai departe ceea ce marele critic

preconiza în capitolul *Descrierea operei eminesciene*, anume să releve „schema organică a operei lui Eminescu”. Paradoxul vine de acolo că acest *organicism* a fost condamnat, la rândul-i, să se realizeze „enciclopedic”, prin „fragmente” și, fatalmente, ne apare „codificat”: „E un univers codificat, «runic», «palimpsestic», care reactualizează versul din *Epigonii* «Carte tristă și-ncălcită / Ce mai mult o încifrează cel ce vrea a descifra». Navigarea cu mouse-ul în cazul în care ar fi introduse în calculator (*fragmentele* operei eminesciene, n.n.), ar produce delicii intelectuale de nedescris. / E un amalgam nesupus ordinii științifice, ci doar legii probabilității, asemenea variabilei aleatorii din matematică, în care găsim aliate: însemnările de lectură, notele de la curs, notații de diferită natură, fiziografii, adică mici tratate privind diferite domenii și denumite astfel de poetul însuși, fișe caracteriologice și lexicologice, diagrame cu reprezentări concrete sau fanteziste ale obiectelor și schemelor, ecuații și formule matematice de tot soiul – detalii documentare, inserturi (de felul flashback-urilor de azi), versuri, aforisme, expuneri succinte de doctrine și sisteme (referințe la Kant, Schopenhauer, Hegel), grafeme («denumirea mărimilor prin litere»), «idei vizionare», definiții, reguli.” (pp. 8-9).

lata-l, așadar, pe Eminescu însuși impunând cercetătorului spiritul enciclopedic, acea „coincidență a contrariilor” pe care o observa Mircea Eliade ca fiind cheia înțelegerii „enigmei” Eminescu (p. 10). Labirintica operă eminesciană îl determină pe autor să recurgă la diferite tehnici de cercetare și de expunere a datelor, cea mai vizibilă fiind aceea a „contrapunctului”. De pildă, elementele biografice sunt reluate din diverse unghiuri de vedere (chiar contradictorii), oglindind atât momentele și conjuncturile când au fost concepute întâia oară de către eminescolog, cât și variatele interpretări ale istoriei și criticii literare. Astfel ni se prezintă datele din *Tabelul cronologic* coroborate cu cele din articolele *Portret-sinteză, Biografia, Arborele genealogic, Strămoșii poetului, Personalitatea, Anturaje, Moartea civilă* și altele. *Tabelul cronologic* apare ca secvență-macă dezvoltată arborescent în alte articole. *Portretul-sinteză*, reluat din *Dicționarul general al literaturii române*, scris împreună cu Eugen Simion, este păstrat în forma de acolo, cu modificările ce se impuneau noii structuri: reconfigurarea paragrafelor, lipsa intercalărilor privind cronologia vieții și operei, eliminarea citatelor din eminescologii și a bibliografiei, valorificată în finalul enciclopediei. În aceste texte, Mihai Cimpoi nu schimbă moștenirea tradiției eminescologice, de factură călinesciană, adoptată de Academia Română, privitor la biografie, pecetea contribuțiilor personale fiind vizibilă, în schimb, în abordarea operei (de exemplu, mitopo(i) etica ființării eminesciene se arată convergentă cu structura unui anumit număr de *mituri* care străbat întreaga operă a scriitorului, cele mai multe relevate de Eugen Simion). În articolele vizate, Mihai Cimpoi rămânea, la prima ediție, la informarea seacă și convențională a survenirii, pur și simplu, a bolii psihice la 28 iunie 1883, cu toate consecințele vehiculate, care, însă, lăsau în ambiguitate activitatea intelectuală a poetului din cei șase ani vitregi. Istoricii literari, chiar și G. Călinescu și George Munteanu, au lăsat o umbră puternică de derută în fața corespondenței din această perioadă, a traducerilor (*Gramatica sanscrită* a lui Franz Bopp, operă de maximă dificultate, apoi a celor din Mark Twain sau Émile Augier), nemaivorbind de publicistica de la *România liberă* și *Fântâna Blanduziei*, de capodoperele poetice cărora le dă forma strălucită pentru tipar etc. În schimb, revine contrapunctic, cum spuneam, cu onestitatea cercetătorului, în alte articole, unul dintre ele intitulându-se, după o sintagmă a lui N. Georgescu, *Moartea civilă*. Între timp, Academia Română a încercat să soluționeze vechea controversă printr-o sesiune de

comunicări ale specialiștilor (Irinel Popescu, Ioan-Aurel Pop, Cecilia Cârja, Ioana Bonda, Victor A. Voicu, Octavian Buda, Dan Prelipeanu, Călin Giurcăneanu, Eduard Apetri, Codruț Sarafoleanu, Vladimir Beliș), finalizată cu o carte coordonată de Eugen Simion sub titlul *Maladia lui Eminescu și maladiile imaginare ale eminescologilor* (Fundatia Națională pentru Știință și Artă, București, 2015). Totuși, o altă moștenire a eminescologiei rămâne controversată/necorectată: este vorba de convingerea lui Perpessicius, preluată de toți eminescologii, că ediția princeps a *Poesiilor* este exclusiv opera lui Titu Maiorescu. O preia și Mihai Cimpoi: „În decembrie 1883 îi apare volumul *Poesii*, cu o prefață de Titu Maiorescu, la Editura Socec din București. Volumul cuprinde șaiszeci și patru de poezii publicate între 1870 și 1883. Maiorescu le pune într-o anumită ordine pentru a le da o mai mare relevanță. Este mulțumit de ceea ce obține, căci iată ce scrie Emiliei Humpel, sora sa: «Poeziile, așa cum sunt orânduie, sunt cele mai strălucite din câte s-au scris vreodată în românește și unele chiar în alte limbi»» (p. 26). În teza lui Perpessicius, fundată și pe scrisoarea către Emilia Humpel, există însă o adevărată piatră a *ambiguității* precum aceea de pe mormântul Mântuitorului. Maiorescu, demonstrează N. Georgescu în foarte documentatele studii despre edițiile operei eminesciene (și mai ales în Mihail Eminescu, *Poesii*, ediție critică, studiu introductiv, comentarii filologice și scenariul probabil al *ediției princeps* de N. Georgescu, Editura Academiei Române, București, 2012), este *ambiguu*, la maximum, când scrie  *așa cum sunt orânduie*, fiindcă nu precizează *de către cine* „orânduie”? Logica aristotelică nu lăsa decât un răspuns, prin raportare la *boala* poetului: *de către Maiorescu*. Dar Maiorescu și-a luat măsuri de precauție, spunând că nu „de mine orânduie”! A fost nevoie de uriașul efort benedictin și detectivistic al lui N. Georgescu pentru a arăta că *Poesii* este CARTEA construită de Eminescu însuși, dar „stricată” și grav compromisă (în ochii exigenței ai autorului) de Titu Maiorescu, de unde și atitudinea ostilă a poetului față de „cadoul” făcut de critic în foarte enigmatică vizită de la cumpăna anilor 1883-1884. Sunt încredințat că la următoarea ediție a enciclopediei sale Mihai Cimpoi va avea în vedere și demonstrația lui N. Georgescu, dat fiind că apariția celor două cărți s-a produs simultan, la sfârșitul anului 2012. Ecouri ale acestei nemulțumiri a poetului găsim și în scrierile lui Caragiale (*Două note*). Altminteri, trăim în inevitabila epocă a *rectificării adevărului*, în spirit eminescian, ceea ce Mihai Cimpoi și face, masivul său op născându-se chiar din această perspectivă a eminescologiei. Aș zice că e meritul său de căpătâi în raport cu tradiția eminescologică, autorul basarabean aflându-se în avangarda cercetărilor, reușind să mute centrul de focalizare eminesciană a spiritului românesc la Chișinău, unde a înființat, între altele, Centrul Academic Internațional „M. Eminescu” și a organizat primul Congres Mondial al Emnescologilor, în septembrie 2012.

Parafrazând un autor vechi, nimic din ceea ce-i eminescian nu-i rămâne indiferent lui Mihai Cimpoi. El adună și glosează cele mai variate teme eminesciene: de la cele deja inventariate la *mitul Eminescu*, complexitatea structurală a universului său trecut prin *clasicism*, *romantism*, *baroc*, *simbolism* și chiar *postmodernism avant la lettre*. Apoi cultura uriașă a poetului, cu referințe la personalități istorice, figuri culturale, autori citați, traduși, eroi literari, personaje mitologice, trecând prin disciplinele științifice și filosofice care l-au marcat pe poet: filosofia, filosofia indiană, istoria, economia politică, religia, pedagogia, preocupări lingvistice, idiomatice, paremiologice etc. Ar fi putut adăuga aici și *dreptul*, domeniu în care Eminescu a cugetat în chip original, cum dovedesc doi specialiști în domeniu: C. Jorjescu și C. Petrescu (printre pușinii eminescologi care lipseau din prima ediție a dicționarului lui Mihai Cimpoi), în volumul *Valori etice în opera lui Eminescu*, Editura Minerva, București, 1989.

În complexitatea ei este pusă problema încadrării poetului în tipologiile culturale, atent la dificultățile unei asemenea întreprinderi, sesizate încă de G. Călinescu. Se știe că istoria și critica literară a optat, aproape unanim, pentru *romantismul* eminescian, poetul însuși exprimându-și aderența la acesta

în cunoscuta poemă *Eu nu cred nici în Iehova...* Totuși, contemporanii, în special Titu Maiorescu, au refuzat o asemenea strictă opțiune, mentorul Junimii considerându-l „om al timpului modern”. Alții au mers mai departe, considerându-l contemporan nu atât cu Victor Hugo, cât cu Baudelaire și Rimbaud (Ioan Constantinescu). Eu însumi, într-o carte din 1984 (*Eminescu – Dialectica stilului*) am încercat să-l scot de sub etichetele tiranice de „romantic întârziat”, „ultimul mare romantic european”. Într-adevăr, un geniu depășește „complexele de cultură” ale unei epoci. Mihai Cimpoi invocă îndoiala lui G. Călinescu privind existența unui romantism al literaturii de fundal: „Romantismul este o atitudine exclusiv a marilor romantici, care apoi firește s-a generalizat prin imitație.” (G. Călinescu, *Opere*, 15, București, 1979, p. 84). Marele romantism eminescian este cel care a creat eminescianismul, nu un pretins romantism al epocii. Scara estetică, de valori, este cea care decide asupra canonului literar. Mihai Cimpoi trece în revistă diferite concepții despre romantism, inclusiv pe cele recente, vehiculate peste ocean și la noi de către Virgil Nemoianu, preluate de Nicolae Manolescu: *High* (vizionar) și *Biedermeier* (epigonic, „îmblânzit”, manierist). La Eminescu, am găsi ambele forme. Pe această cale a amestecului stilurilor colective, s-a putut demonstra apartenența lui Eminescu și la clasicism, baroc, simbolism, modernism, postmodernism etc., încât problema pare să rămână încă deschisă. Mihai Cimpoi face bine că trece în revistă multe din aceste controverse. O viitoare ediție va trebui să ia în considerație și poziția cu totul singulară, pentru vremea ei, a lui A.C. Cuza, care a dedicat, în al doilea deceniu al secolului al XX-lea, o carte masivă problemei romantismului eminescian și romantismului în genere, carte rămasă, din păcate, în manuscris până în 2010: *Mihail Eminescu ca reprezentant al romantismului*, vol. I-II, în colecție, vol. 23-24, ediție îngrijită de I. Oprișan, Editura SAECULUM I.O., București, 2010. Nimeni, în cultura noastră și chiar în cea europeană, nu vine cu o disecare mai profundă a conceptului de *romantism*, ca antiteză la *raționalismul cartezian* care a sufocat cultura ultimelor secole. Cartea lui A.C. Cuza va fi valorificată în edițiile următoare. Și asta cu atât mai mult, cu cât Mihai Cimpoi se află într-o apropiată vecinătate cu A.C. Cuza, subliniind *modernitatea* romantismului eminescian: „Modernitatea lui Eminescu se cere înțelegasă nu prin opoziție cu clasicismul, ci printr-o complementaritate dialectică, poetul nelăsându-se încadrat în forme canonice.” (p. 95). Și asta fiindcă el însuși a fost suprema întruchipare a *canonului literar*, ca Shakespeare sau Dante, în sensul dat sintagmei de către Harold Bloom.

Carte de vastă erudiție, profund atașată spiritului de sinteză hegelian de către un trăitor îndelungat în labirintul operei eminesciene, *Mihai Eminescu – Dicționar enciclopedic* este o lucrare care ne lipsea, măsură a personalității lui Mihai Cimpoi, care înscrie istoria și critica literară din spațiul basarabean în concertul realizărilor majore din cultura românească actuală. Portretul unui astfel de creator nu putea fi mai bine schițat decât a făcut-o Eugen Simion: „Mihai Cimpoi are – în imaginația mea de valah – figura și semnele comportamentale ale unui răzeș din epoca lui Ștefan cel Mare. Voinic, țepăn, niciodată grăbit, cu vorba domoală, coborât – aș zice – direct din spațiul sadovenian, pare că s-a hrănit toată viața lui cu rădăcini de stejar. Ține drumul drept pe la mijloc, și, de-i pornit într-o direcție, n-o schimbă până nu ajunge la locul convenit. Îmi place la el, între altele, că se ține de cuvânt. În țara lui Mitică, atâta statornicie nu este socotită o mare virtute. De aceea răuvoitorii noștri ne consideră oameni de vorbe și nu, cum s-ar cuveni, oameni de bine. Am credința nestrămutată că Mihai Cimpoi nu-i un om de vorbe și ce promite face. Ca un țaran basarabean, hârșit de viață, stă locului și, contrar prejudecății despre adamismul nostru tradițional, duce lucrurile la capăt. Nu-i place să construiască din fuga cailor, cum spunea G. Călinescu că am fi făcut, noi, românii, de-a lungul veacurilor, și nu lasă neterminată catedrala pe care a început-o.” (p. 5).

Precum aceasta de față.

# 15 iunie 1889 și ecoul morții lui Mihai Eminescu

- urmare din pagina 1 -

## Notorietatea poetului la nivel național

Într-adevăr, prin creația și atitudinea sa intransigentă, Mihai Eminescu devenise o personalitate marcantă a timpului său. Vocea sa, de la tribuna ziarului "Timpul", se transformase într-o adevărată instanță acuzatoare pentru relele, nedreptățile, corupția și jaful național, aspecte pe care le sancționa fără cruțare. Așa încât lumea intelectuală, breasla scriitoricească, lumea politică, "pătura superpusă", tinerimea studioasă îl cunoșteau foarte bine din publicațiile vremii ca poet, dar și în ipostaza de jurnalist și analist politic.

Poezia sa pătrunsesse deja adânc în inima tineretului. Versurile sale erau pe buzele tuturor, așa încât vestea derapajului psihotic, și mai ales suferința ultimilor șase ani din viața sa, a ajuns repede de notorietate publică. Nu puțini au fost aceia, mai ales din lumea intelectuală, care au perceput șocul îmbolnăvirii poetului ca pe o dramă la nivel național. Trebuie subliniat faptul că preocuparea pentru sănătatea poetului a fost una reală și constantă în toată această perioadă, ajungând să intereseze cercuri din ce în ce mai largi: de la prietenii de la "Junimea" și "Convorbiri literare", la autoritățile locale: botoșănene, ieșene și bucureștene: de la societăți și asociații culturale, la oameni de teatru, oameni de litere, oameni de bine și chiar elevi, prin constituirea acelor comitete pentru realizarea subscripțiilor publice în sprijinul poetului (vezi cuvântul înainte al ediției Șaraga semnat de Cornelia Emilian). A nega, sau a bagateliza aceste realități, ar fi o impietate și un afront nemeritat adus generației poetului.

În acest context este evident că soarta poetului devenise una de interes public, dovadă și curatela judiciară instituită în urma expertizei medicale din 23 martie 1889, din care au făcut parte Titu Maiorescu, Mihai Brăneanu, D. Augustin Laurian, I.L. Caragiale și Ștefan C. Michăilescu – din nefericire hotărâtă prea târziu – dar și numeroasele referiri în presă cu privire la starea și comportamentul poetului, dintre care cele mai valoroase – prin durere și compasiune – sunt cele ale lui Alexandru Vlahuță: "Și când, ostenit de acest joc curios de versuri sonore și pustii, își lăsă tăcut privirea-n pământ, figura lui îmbrăcă iarăși acea expresie de tristețe vagă – umbra aceluia apus dureros al conștiinței care-i dădea în momentul acele înfățișarea unui zeu învins, părăsit de puteri și umilit" (Al. Vlahuță – *Versuri și proză*, Ed. Eminescu, 1986, pg. 292).

Vestea morții lui Eminescu a căzut ca un trăsnet asupra întregii națiuni. Nu a existat organ de presă, central sau local, care să nu relateze pierderea dureroasă resimțită de întreaga suflare românească prin moartea poetului, care devenise încă din timpul vieții un mit recunoscut deja ca geniu. Deși nici un act oficial nu a consacrat zilele de 15, 16, 17 iunie 1889, ca zile de doliu național, națiunea română, prin durere și participare, a ridicat evenimentul la rang de funeralii naționale. Pe tot cuprinsul regatului și provinciilor românești, sufletele cernite ale celor care l-au prețuit și admirat ca poet, au trăit momente de durere și neputință în fața unui adevăr care a lovit năprasnic un popor.

Câteva exemple pot ilustra – cât se poate de convingător – starea de spirit care domina o națiune ce percepea moartea poetului ca o adevărată tragedie. "durerea celor care i-au fost prieteni, l-au cunoscut în tainele vieții intime trebuie să fie adâncă, mută și sfâșietoare... Eminescu s-a stins după ce a strălucit ca un Luceafăr... Moartea lui e o durere pentru întreaga cugetare românească după cum durere fost-au pentru

toți și suferințele lui" titra "Constituționalul" în editorialul său din 17 iunie 1889. În provincie, la Botoșani, "Curierul Român" informează că "marele cugetător al țării, cea mai măreață figură a literaturii noastre moderne, cel mai original din toți poeții noștri contemporani, care a dat un nou farmec limbii românești, intrupând în forme cu totul noi genialele sale gânduri și simțiri, nu mai este printre vii! Dup-o crudă și-ndelungată boală, nobilul și melancolicul său suflet și-a rupt barierele ce-l țineau încă legat de această vale a plângerii și și-a luat zborul spre lumea cea de veci, spre lumea nemuririi pentru care a fost creat" (20 iunie 1889), iar "Libertatea" din același oraș scria: "poetul dragostei și al melancoliei, cel mai ilustru bard al României și unul din însemnații poeți ai Europei actuale, gloria țării și a neamului românesc s-a stins... El nu mai simte azi greutatea lumii reale, așa de zdrobitoare pentru avânturile închipuirii lui generoase" (22 iunie 1889).

lașul (orașul marii iubiri) consemna prin ziarul "Fulgerul" din 18 iunie 1889: "marele poet s-a stins după ce a strălucit ca un luceafăr în înălțimea boltii albastre". Același ziar reușește poate cel mai veridic portret psihologic al poetului, atunci când pune în evidență contrastul din gândirea eminesciană între mizeria vieții reale, pentru care manifesta "o repulsie și un mare dezgust judecând-o prin prisma pesimismului" și imaginația din lumea ideală pentru care a avut "o atracție deosebită și de aceea o zăgrăvește cu cele mai admirabile culori".

Iacob Negruzzi scria în "Convorbiri Literare", "cu Eminescu s-a stins un mare poet național, original în toate felurile; noi pierdem un amic iubit și un conlucrător dintr-acei al căror geniu au aruncat o lumină vie asupra publicațiunii noastre" (citat I. Saizu, *Eminescu – cât veșnicia*, Ed. Noel, 1996). În Transilvania "Telegraful Român" afirma că: "Eminescu a fost nu numai cel mai mare poet român ci și cel mai strălucit reprezentant al conștiinței naționale".

Deși unele date biografice vehiculate de presa timpului erau contradictorii, totuși, asupra suferinței poetului exista o unanimitate în a considera "lunga și cruda maladie a facultăților mintale, o boală ce nu iartă niciodată și târâie victima sa spre mormânt" ("Telegraful Român", 18 iunie, 1889). Titu Maiorescu va avea inspirația să solicite necropsia (cerută în mod expres) ce avea să confirme mărimea neobișnuită a creierului (1490 gr, egal cu cel al lui Schiller) atins de o periencefalită cronică difuză (fără examen microscopic), o degenerare grăsoasă a mușchiului cardiac – care a stat la baza sincopei cardiace ce avea să constituie cauza imediată a decesului – degenerescențe asemănătoare fiind descrise și la nivelul ficatului și rinichiului, aspecte deosebit de relevante pentru evaluările anatomo patologice de mai târziu, evocatoare mai ales pentru excluderea etiologiei luetice a bolii poetului și confirmarea intoxicației cronice cu mercur folosit ca terapie.

## Doliu și funeralii naționale – fără gir oficial

Tragedia zilei de 15 iunie 1889 a fost dureros resimțită de întreaga națiune. Zăbranicul de doliu va acoperi întreg spațiul românesc prin durerea pe care a resimțit-o. "Aceasta explică de ce funeraliile au avut caracter național, deși nici un act oficial nu fusese semnat în acest sens (I. Saizu, *Eminescu – cât veșnicia*, Ed. Noel, Iași, 1997).

Înhumarea a fost un moment care prin amploarea desfășurării lui s-a ridicat la nivelul geniului eminescian, deși poetul nu și-a dorit niciodată o asemenea grandoare. "Niciodată - titra ziarul "Lupta" (19 iunie 1889) – nu s-a văzut la



o înmormântare o asistență așa de numeroasă și cultă”. Șocul provocat de moartea poetului va îndurera un întreg popor și avea să adune laolaltă deopotrivă: guvernanți, politicieni, academicieni, oameni de artă și litere, ziaristi, dascăli, studenți, elevi, prieteni, admiratori ca și contestatari. Guvernul conservator condus de Lascăr Catargi își asumă cheltuielile de înmormântare, iar la inițiativa lui Maiorescu s-a deschis o listă de subscripție pentru amenajarea mormântului.

Cu toate că dorința poetului a fost alta, ceremonia înhumării avea să fie de o grandoare tăcută și resemnată, plină de sobrietate și tristețe, marcată de jale și respect. Sicriul – singurul de simplitate dorită de Eminescu – a fost depus la biserica Sfântul Gheorghe cel Nou – ctitoria lui Constantin Brâncoveanu – lângă catafalca fiind așezate *Poesiile* (ediția principeș), colecția revistelor "Convorbiri Literare" și "Fântâna Blanduziei".

Numărate cununi de laur și coroane de flori din partea Academiei Române, Presei Române, redacției de ziare, societăți și asociații culturale, Societatea Tinerimea Română, Societatea Studențească "Unirea", admiratori, elevi și studenți, aveau să acopere catafalcul. O persoană îndoliată va depune un buchet de "nu mă uita" pe pieptul poetului. Era Veronica Micle.

Pelerinajul avea să dureze până în ziua înhumării. Prin acest "perigrinaj complex" ("Războiul", 18 iunie, 1889), o lume îndurerată își lua rămas bun de la "poetul lor de suflet", dovadă evidentă a prețuirii de care s-a bucurat din partea poporului său. Oficialitățile au fost reprezentate de trei prim miniștri (doi foști și cel în funcție), președintele Academiei Române în persoana lui Mihail Kogălniceanu, miniștri, conducători de societăți și asociații, floarea literaturii și ziaristicii române.

Serviciul religios a început la orele 17,30, după care a urmat primul discurs ținut de Grigore Ventura, în care s-a subliniat cu patos faptul că "Eminescu nu a fost a nimănui ci a tuturor românilor" că, "lacrimile românilor se vor preface în roua roditoare și binefăcătoare sub razele luminoase ce va răspândi soarele amintirii poetului", un discurs avântat și patetic care nu-l recomandă câtuși de puțin ca executant al cabalei antieminesciene invocată de adepții acestei teorii. După discurs, corul bisericii "Domnița Bălașa" dirijat de Costache Bărcănescu va interpreta romanța *Mai am un singur dor* pe versurile poetului, care avea să răsune cu jale, melancolic și dureros peste întreaga mulțime.

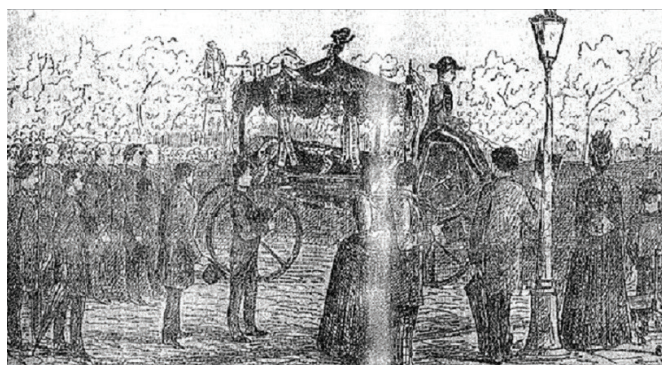
Într-o tăcere tristă și dureroasă, sicriul este așezat pe un dric tras de doi cai, cortegiul fiind condus de trei jandarmi călare. Un lung șir de oameni se vor încolona pe lungul drum spre cimitirul Belu (Șerban Vodă). La Universitate, D. Aug. Laurian, directorul ziarului "Constituționalul" va sublinia în discursul său că "astăzi se înmormântează o glorie națională... ca poet un titan, ca ziarist un atlet... spinteca norii cu gândul și găsea dincolo de stele forme noi pentru cugetarea românească... un ouvrier al cugetării... El s-a stins prea devreme, nu înainte de a revărsa valuri de lumină în cugetarea românească".

Tot la Universitate, studentul la litere, botoșăneanul Constantin Calmuschi, va vorbi în numele tinerimii române, tinerime care a învățat de la poet "cum să se adâncească în meditație și cum să se înalțe în gândire... pentru că umbra acestui vis a fost atât de mare, încât veacuri multe falnic se vor simți plutind și însuflețind asupra celor ce te vor studia și admira" ("Adevărul", 20 iunie 1889). Tot aici se va realiza și o imortalizare în tuș a evenimentului, prin care C. Jiquidi – tatăl – va încerca să surprindă grandoarea evenimentului.

Înainte de a fi coborât în mormânt, doctorul Ion Neagoe va ține ultimul discurs, un discurs emoționant, încărcat de durere, care a făcut ca toată asistența să lăcrimeze "mare este jalea și durerea pe care azi o simte toată suflarea românească, mare și nemărginită cum a fost sufletul acestui nemuritor". Sicriul va fi coborât apoi pe unduirile melodice și triste ale aceleiași *Mai am un singur dor*, interpretat de același cor, lăsând în sufletul

celor prezenți "o puternică și tristă amintire" pentru că se trăia senzația că "se îngropa nu numai un om ci tezaurul poporului român".

Cu sufletul greu și inima cernită, Titu Maiorescu și amicii de la "Junimea" vor rămâne până la acoperirea cu pământ a mormântului. În semn de respect din partea tinerimii române, care efectiv își diviniza idolul, Ștefan Coșereanu – elev la liceul Matei Basarab – și studentul Simion Mehedinți – viitorul academician și istoric creștin – vor veghea la mormânt până la ivirea luceafărului și lunii care, în acel amurg târziu, aveau să strălucească mai frumos ca niciodată. "Să ne închinăm cu tristețe și admirație în fața acestui mormânt deschis prematur;



trupul lui Eminescu s-a dus însă inteligența lui a rămas printre cei vii ("L'Independence Roumain", 18 iunie, 1889), iar "Libertatea" din 22 iunie 1889 titra: "cuvine-se dar astăzi când mormântul a închis pentru totdeauna pe cel mai ilustru dintre fiii Daciei române să vărsăm pentru el o lacrimă de muștrare, pentru el, pe care l-am avut și n-am știut a-l prețui."

### Reflecții postume

Desfășurarea tristului eveniment va fi diferit apreciată de presa timpului. Cel mai aproape de adevăr pare să fi fost "Universul Literar" săptămânal care apreciază evenimentul ca fiind de o "duioșie impunătoare", așa cum a fost și sufletul poetului. Un doliu național coborât în sufletul unui popor pe care, din nefericire, posteritatea avea să-l perceapă altfel. Este necesară precizarea că nimeni și nimic din ceea ce a însemnat ultimele zile ale poetului, nu a sugerat existența vreunei tentative de victimizare a sa din partea vreunei conspirații sau organizații oculte.

Națiunea l-a cinstit, presa l-a onorat, mulțimea l-a venerat, prietenii l-au înconjurat cu aceeași prețuire din totdeauna, iar contestatarii și dușmanii au tăcut resemnați. Până și Bogdan Petriceicu Hașdeu, care-i minimalizase opera, i-a dedicat o pagină în revista sa "o pagină în onoarea aceluia care face onoare țării sale" prin "o scurtă, dar plină de adevăr izbitor și crud, amintire despre Mihail Eminescu" ("Telegraful Român", 20 iunie, 1889), ca să nu mai vorbim de Alexandru Macedonski care-și încasase consecințele oprobiului public.

Perceput la moartea sa doar ca poet de excepție și jurnalist militant, opera lui abia de acum va începe să fie pusă în valoare. Mai bine de un secol de cercetare va continua să uimească generație după generație de critici, prin evaluarea și punerea în valoare a vastității și diversității creației sale, demonstrând că intuiția contemporanilor asupra genialității sale a fost una corectă, de aici și emoționanta despărțire de cel ce avea să devină arheul culturii române. De aici și contrastul izbitor între realitatea momentului și minimalizarea voită din partea celui care i-a scris biografia (G. Călinescu, n.n.).

Eminescu nu a fost un singuratic, deși a iubit singurătatea și a căutat-o mereu. Nu a trăit izolat, nu s-a situat în afara realităților vremii sale, ba din contra, el a fost o prezență vie,

receptivă la tot ce a însemnat cultură, viață socială, mediu politic, istorie, eveniment cotidian, trecut, prezent și viitor pentru neamul său. El s-a izolat doar atunci când se retrăgea în meditație, gândire și creație. Nu a fugit de oameni, ci dimpotrivă, i-a căutat, înțelegându-i ca nimeni altul din vremurile sale, mai ales din perspectiva istorică a neamului său. Nu a știut să mintă și a taxat necruțător nedreptatea, ipocrizia și demagogia doar cu armele scrisului său, fără ca să poarte acea "cocoasă intelectuală", atât de comună printre oamenii politici și de cultură.

A ars la flacăra geniului său care până la urmă i-au topit aripile gândirii și imaginației. Este ceea ce contemporanii vedeau și urmăreau cu încântare și uimire, dar și cu durere. Notorietatea sa era una de nivel național și suferința sa era bine cunoscută publicului larg. În acest context, se ridică o întrebare de bun simț. Cine, în asemenea condiții, și-ar fi permis să pună la cale o conspirație sau un complot antieminescian, fără ca acest lucru să nu fi devenit imediat public? În aceeași notă se poate ridica și a doua întrebare. Cum ar fi putut Maiorescu și junimiștii – Ventura, Simțion și alții – să participe la "arestarea ilegală" și izolarea sa ca alienat mintal, în ideea cinică și bestială de a-l scoate din viața publică într-o asemenea manieră grotescă? când toți aceștia – și mulți, mulți alții, știuți și neștiuți – au asistat cu durere și au participat cu ce au putut la

alinarea groaznicelor suferinți pe care poetul le-a suportat în ultimii șase ani din viața sa chinuită.

Desfid pe oricine consideră că a trimite în străinătate pentru consult, asistență medicală și sanatorizare este o chestiune simplă chiar și astăzi, cu atât mai mult la acea vreme și încă cu însoțitor, așa cum amicii săi de la "Junimea" în frunte cu Titu Maiorescu – un adevărat mecena pentru Eminescu – au făcut-o în mod repetat. Din calvarul vieții sale posteritatea avea să dezvolte de o manieră fantezistă – dacă nu de-a dreptul cinică – nefericita teorie a conspirației, devenită subiect de roman, numai după ce această ipoteză a fost lansată de cinicii de la "Adevărul" în anul 1911, în ideea de a macula memoria unui popor care și-ar fi sacrificat idolul. Aceeași intenție se poate intui și din preluarea nefericita a probabilității diagnostice de nebulie luetică, dezvoltată apoi de câțiva medici neinspirati și de o critică literară la fel de neinspirată, culminând cu cinismul călinescian, care va dori să așeze pe fruntea olimpiană a poetului stigmatul rușinii alături de cununa geniului.

Așa cum posteritatea – prin eforturile admirabile ale criticii literare – a reușit să pună în valoare arheitatea creației eminesciene, aceeași critică literară are obligația să izbăvească imaginea poetului de stigmatul luetic și de elucubrațiile biografice – îndeosebi călinesciene – luetice sau sacrificiale, ridicându-l astfel pe omul Eminescu la nivelul operei sale. Chestiune de bun simț și moralitate elementară pentru critica literară, care are astăzi la îndemână instrumentele necesare pentru promovarea adevărului privind viața martirică a celui care "a răsturnat muntele gândirii în marea închipuirii" (A.D.Xenopol). Un pas important în această direcție l-a făcut – de o manieră onestă și meritorie – criticul Nicolae Manolescu, care a avut franchețea să valorizeze realitatea medicală din odiseea eminesciană ("Adevărul" – 28 iunie, 2013). Pe aceeași traiectorie, a adevărului științific, se înscrie și criticul Theodor Codreanu, pentru care argumentul medical are valoare ontologică (vezi – Eminescu în captivitatea „nebuliei”).

Dincolo de abordarea academică, istorică și critică a geniului eminescian, poporul l-a simțit întotdeauna aproape, ca cel care a reușit să-i exprime cel mai bine și într-un stil autentic; trăirile, credința, aspirațiile și apartenența de neam și țară. Iată de ce și apusul său va străluci de-a pururi în istoria neamului românesc.

## Janeta IUGA

### Și poate...

Poate că se vor deschide pământurile  
și te vei ivi, lupule,  
cu cel de-al treilea ochi  
cutremurându-mi gândurile.

Și poate mă vei trezi  
cu năravul tău, negrule,  
și poate voi iubi iar diminețile.

Și poate că vom străbate pădurile,  
pitiți sub înaltul cerului,  
sfidând furtunile  
care acoperă luna din noi.

Și poate că vom urla  
până la ivirea zorilor  
și poate că luna ta va renege timpul meu  
și poate că timpul meu  
va certa luna ta  
și poate voi fugi cu urletul tău în mine  
până când golul nostru gălăgios  
se va umple cu lună nouă.



*Libelula fantastică,*  
tablou de **Adelina Grünig**

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 Iuga**, Timișoara

dr. **Sorin Langu**, Galați

ISSN: 1583-3593

Tehnoredactare: **Bogdan Artene**  
Tipar: **SC Irimex SRL Bârlad**

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

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



# OMAGIU ÎNVĂȚĂTORULUI

Nicolae IONESCU

„Fiecare copil pe care-l instruim este un om pe care-l câștigăm” (Victor Hugo)

La mijloc de cireșar, în fiecare an, sărbătorim Ziua Învățătorului, a omului care se jertfește pe altarul catedrei, al luminării neamului. Să nu uităm că, în timpul Primului Război Mondial, mulți învățători au fost ofițeri și au luptat apărarea gliei străbune, nefiind contaminați de virusul revoluției bolșevice, fiind în primele rânduri pentru desăvârșirea idealului național.

Ziua Învățătorului este cea mai veche sărbătoare laică. În iunie 1927 Tribunalul Ilfov a autentificat Statutul Asociației Generale a Învățătorilor din România, prin care se oficializa manifestarea solidarității între cadrele didactice.

În această zi specială, recunoștința tuturor se îndreaptă spre educator, învățător, profesor din cadrul fiecărei unități de învățământ. Este acea zi deosebită în care toate energiile pozitive le luminează și le călăuzesc calea, oferindu-le putere, tact, răbdare și perseverență, sensibilitate și flexibilitate, dragoste și adevăr, energie și curaj.

Marele poet, Mihai Eminescu, atunci când era revizor școlar pentru județele Iași și Vaslui, în anii 1875-1876, sublinia în rapoartele sale către Ministerul Instrucțiunii și Cultelor menirea școlii și învățătorului, arătând că “Școala va fi bună, când popa va fi bun, darea mică, subprefecții oameni care să știe administrație, finanțe și economie politică, învățătorii pedagogi, pe când va fi și școala - școală, statul- stat și omul - om, precum e în toată lumea, iar nu ca la noi, ca la nimeni”...<sup>1</sup>

Oamenii școlii din România s-au simțit onorați să fie serbați și felicitați, amintindu-le că au cea mai nobilă misiune, asumându-și apostolatul catedrei. Păstrător prin excelență al valorilor și identității naționale, Dascălul român a fost, încă din zorii existenței sale, alături de preot, nu doar un pilon al educației, ci un apostol al neamului. Nu trebuie să facem apel la cărțile de istorie pentru a ne argumenta acceastă judecată. Cred că este suficient să ne amintim poveștile bunicilor și părinților noștri, frânturi ale propriei copilării pentru a ne înclina în fața celor care ne-au învățat să scriem în limba română, pentru a le mulțumi celor care ne-au vorbit pentru prima oară despre Eminescu și Creangă, pentru a le zâmbi cu recunoștință celor care, demult, în prima zi de școală, ne-au zâmbit cu dragoste...

A fi dascăl înseamnă, în primul rând, a lupta. Este o luptă pentru afirmarea valorilor morale și culturale împotriva ignoranței și a neștiinței, o luptă pentru construirea unui viitor acestui neam. Învățătorul este cel dintâi dintre dascăli pentru că este cel care deschide drumul spre cunoaștere și lumină. Fără el, călătoria existenței nu ar putea avea început.

Învățătorul îndeplinește o chemare, o înclinație, o profesiune de o deosebită importanță, aceea de a asigura pregătirea de bază a personalității tinerelor generații, deschizându-i orizontul spre pregătirea profesională și pentru viață. Participare, comunicare, îndrumare, dezvoltare, perfecționare, performanță, tenacitate, iubire, sensibilitate și prietenie, iată în câte moduri putem clasifica strădania cadrelor didactice, spre dezvoltarea armonioasă și prosperă a copilului.

Startul în viață este o provocare care necesită multă asumare de fiecare învățător, demonstrând calitatea de profesionist al demersului pedagogic prin încurajarea, stimularea copilului, respectându-i totodată, candoarea, spontaneitatea și naturalețea.

Familia și școala sunt principalele medii în care copilul crește, învață, se formează. Aici se pun bazele formării personalității, echilibrului emoțional și premisele realizărilor

sale de mai târziu. Educația se formează mai întâi în familie. Aici copilul învață să spună adevărul, să fie cinstit, să aprecieze frumosul, să respecte munca și să se achite de responsabilități.

Rolul școlii în viața oricărui copil este foarte important.



Învățătorii și profesorii îi formează personalitatea și îi asigură nivelul de educație de care are nevoie pentru a putea supraviețui cerințelor concrete ale vieții. Cum poate fi recunoscut învățătorul ideal? Tolstoi spunea: “Când învățătorul reunește în inima sa dragostea de profesiune și dragostea de elevi, putem spune că este un învățător desăvârșit.”

Nu oricine poate îmbrățișa cariera didactică. Profesorul trebuie să fie un îndrumător și un sfătuitor al elevilor, trebuie să știe să declanșeze curiozitatea și dorința lor pentru activitatea de învățare. El trebuie să fie un bun comunicator, să fie înțelegător, sociabil, să vrea să învețe mereu și să împărtășească din ce are, să nu pună partea financiară pe primul loc, să vrea mereu să se redescopere pentru a nu se plafona. Se spune că a fi dascăl este cea mai nobilă meserie din lume. Stai mereu între copii, te bucuri de inocența lor cât sunt mici și când sunt mari te bucuri de spiritul lor deschis, de reușita lor la diferite concursuri sau de primii fiori ai dragostei. Competența, ținuta morală și intelectuală, tactul pedagogic – toate acestea îl definesc.

Tot ceea ce dăruiește dascălul, își va pune amprenta pe sufletul copilului. Sfântul Ioan Gură de Aur afirma: “Nu există artă mai frumoasă decât arta educației. Pictorul și sculptorul fac doar figuri fără viață, dar educatorul crează un chip viu; uitându-se la el, se bucură și oamenii, se bucură și Dumnezeu”.

Astăzi, cand banul primează în fața celorlalte valori, nimeni nu mai consideră o mândrie să fii dascăl. Școala nu mai este ce a fost odinioară, dascălii sunt intimidati, șantajați și sfidați de autorități, puși în conflict cu alte categorii sociale, nu mai sunt respectați de elevi și, uneori, nici de părinții acestora. Mai mult, interesul individual al fiecăruia a adus multă dezbinare în colectivele didactice. Trebuie să lăsăm “războiul dintre noi” la ușa sălii de clasă și să fim “un laborator de idei”, cum sublinia Nicolae Iorga.

Să sperăm că, societatea și dascălii prin atitudinea lor, vor reda demnitatea acestei profesii apostolice. Așadar, să le mulțumim și să le fim recunoscători pentru că prin munca și dăruirea lor ne-au ajutat să devenim oameni.

Notă:

1. Apud Petrea Iosub, Aurel Zugravu, *Vaslui, monografie*, Editura Sport –Turism, București, 1980, p.156.