



Medicina în epoca ștefaniană și bolile voievodului



*(515 ani de la moartea lui
Ștefan cel Mare și sfânt)*

Valeriu LUPU

*În anul 1504, în 2 iulie, marți, ora 1 după
răsăritul soarelui, din voia destinului, muri
Ștefan voievodul Moldovei împovărat de lupte,
bătrânețe și podagră. Natura îl făcuse norocos,
isteț și viteaz (...)*

Jan Dlugosz – cronicar polonez

Introducere

Abordarea medicală a vieții marelui voievod al Moldovei, Ștefan cel Mare, datează încă din epoca cronicarilor care semnalează suferințele voievodului și fac referiri la modalitățile de tratament ale timpului. De-a lungul timpului însă, diverși cercetători, bazați pe aceste relatări, au încercat o încadrare diagnostică a patologiei domnitorului. Cu toate acestea, până astăzi, parte din suferințele domnitorului plutesc încă în zona incertitudinilor și presupunerilor.

- continuare în pagina 11 -

NEGOȚUL DIN TÂRGUL MEDIEVAL BÂRLAD (secolele XV-XVIII)

- urmare din numărul trecut -

Laurențiu CHIRIAC

În comerțul cu produse alimentare și băuturi un important rol l-au avut hanurile și cârciumile. Hanurile sau chervansăriile erau înființate de negustori, boieri și mânăstiri. Ele asigurau găzduire, siguranța persoanei și bunurilor călătorului, mâncare și băutură, de aceea erau mai numeroase. Alături de negustori, în procesul comercializării produselor, apar interesați și exponenții societății medievale: spre exemplu, boierii și mânăstirile dispuneau de numeroase prăvălii, dughene, pivnițe, hanuri în oraș. De exemplu, Mânăstirea Răchitoasa a primit în danie de la Nastasia Gurioae o casă și două dughene în târgul Bârlad²⁸, danie întărită de Dimitrie Cantemir la 2 ianuarie 1711.²⁹ Conflictul ivite cu urmașii donatoarei s-au rezolvat în favoarea mânăstirii Răchitoasa - care a intrat, în cele din urmă, în posesia acestor bunuri.³⁰ Situația s-a repetat cu altă danie, făcută de către Căte Ungureanca aceleiași mânăstiri.³¹ Totodată, Mânăstirea Sf. Samuel din Focșani a intrat în stăpânirea moșiei Bârladului, în urma daniei efectuate de domnul Constantin M. Cehan Racoviță, în 1757.³² De asemenea, Mânăstirea Florești a deținut mai multe dughene pe Ulița Veche a Bârladului.³³

- continuare în pagina 15 -

Rituri de trecere

II. Nașterea

II.3.2. Prima scaldă a copilului

(urmare din numărul trecut)

Janeta IUGA

Când este scaldat copilul, moașa trebuie să aprindă lumânarea de la molvă. După prima scaldă, copilul este îmbrăcat „cu ce-i aduce moașa la ursitori”.⁸⁵

Delia Suiogan vorbește despre funcția integratoare a ritualului de naștere, notând că integrarea copilului ar trebui să se realizeze în mod firesc: „sub semnul aceluși << așa se cuvine >>”⁸⁶. Integrarea noului-născut în familie și în comunitate stă sub semnul magiei, moașa recurgând la gesturi, formule și obiecte magice, determinând astfel soarta copilului.⁸⁷ După ce se scaldă, copilului „i se trag articulațiile și se măsoară în cruciș”.⁸⁸

- continuare în pagina 2 -

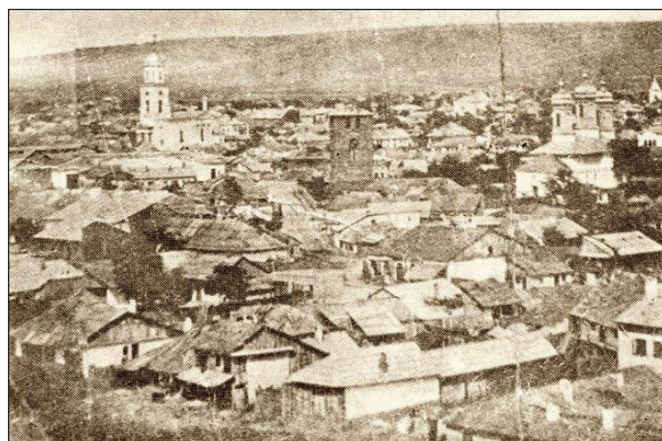


Fig. 2 - Târgul Bârladului – *reconstituire an 1801*
(apud colecția col. Gheorghe Vasiliu)

Rituri de trecere

- urmare din pagina 1 -

Când moașa aruncă apa de la prima scaldă îi urează copilului următoarele: „S-a răsturnat covata,/ Să trăiască nepoata,/ Și s-a răsturnat deodată/ Să mai facă înc-o față,/ S-a răsturnat pe-un picior,/ Să mai facă și-un fecior.⁸⁹ La finalul scaldei, moașa înfașă copilul cu picioarele apropiate. Această practică a înfașării copilului de către moașă generează practici magice și rituale cu rol integrator, având drept scop influențarea, prin intermediul magiei, a aptitudinilor copilului în noua lui viață. Copilul este pus pe masă pentru a fi înfașat, pentru ca nou – născutul să fie om corect. Potrivit lui Ivan Evseev, masa este simbolul cerului, al stabilității și al bunăstării casei. Masa este locul care facilitează comunicarea cu cerul, evocând totodată altarul de sacrificiu.⁹⁰

După scaldă, moașa înfașă copilul, altfel decât se procedează astăzi:

„Fașa se confecționează din lână colorată împletită în trei ițe. Una dintre ele trebuie să fie neapărat de culoare roșie pentru a feri copilul de deochi. În același scop i se pune pe deget și un fir roșu de lână, în formă de inel. La unul dintre capetele fașei se leagă un petic de pânză albă, în care se pun bani, tămâie, sare, usturoi, toate cu scopul de a fi ferit de duhurile necurate”.⁹¹

În comunitatea românească din estul Serbiei, la prima scaldă a copilului, se pun în scăldătoare pene de gâscă (ca să nu-i fie frig copilului în viață) și busuioc (pentru a fi ferit de rău). Interesant este că, în timpul scăldării copilului, moașa nu are voie să vorbească ca să nu fie copilul plângăcios. Apoi, la sfârșit, îl afumă cu fum de sunătoare. Spre deosebire de practica scăldatului de la românii din Plaiul Cloșani, în comunitatea românească din estul Serbiei scăldatul copilului se făcea timp de 40 de zile. Astăzi, se întâlnește mai rar această practică, scaldă realizându-se doar în primele zile de la naștere. Însă există sate, spre exemplu cele dinspre valea Timocului și valea Moravei, unde moașa încă mai scaldă copilul 40 de zile.⁹²

Ion Ghinoiu descrie cum se realizează și ce obiecte se pun în această scaldă cu funcție rituală:

„Scaldă rituală se va efectua în albie de lemn de brad sau de sălcie, cu apă neînceptută (adusă direct de la fântână, izvor sau pârâu) turnată dintr-o oală nouă de pământ. Symbolismul unor obiecte puse în scaldă (oul, laptele, banii de argint, agheasma, busuiocul) este redat de zicala populară: Scump ca argintul,/ Dulce ca mierea,/ Bun ca pâinea,/ Sănătos ca oul,/ Rumen ca bujorul,/ Atrăgător ca busuiocul,/ Și alb ca laptele”.⁹³

Rolul moașei de a proteja copilul încă dinainte de naștere și până la botez este cunoscut și în Ungaria. Perioada de dinainte de botez este critică pentru nou-născut, deoarece pruncul este vulnerabil la forțele malefice care trebuie ținute la distanță de către moașă prin performarea unor practici magice.⁹⁴ Și în satul Micherechi s-au conservat astfel de practici săvârșite de către moașă:

„O muiere o picat pă pat, a avut micuț. Apu când s-o dus moașa acasă dî la ie (c-atunci nu mereu la corhaz, ce acasă aveu micutu) apu [...] îi pune grâu curat, tămâie și ai. Și din mătură îi rupe câțva firuță, ș-on cuțat. Și acile le puneau într-un petic, și le puneu acolo la capu pruncului. [...]”.⁹⁵

Trebuie menționat faptul că descântecul nu este eficient decât dacă a fost furat și nu învățat. Acest aspect îl

întâlnim atât la români, cât și la unguri. Floarea Rocsin din Micherechi vorbește despre această practică: „Aista lucru nu-l putem învăța așe dî la uarecine că l-ai scris jos, nă țî l-o tăt spus până l-ai învățat. Descântare numai așe o avut leac dacă n-ai furat dî la oarecine. Când o dăscântat uarecine, atunci ce ai prins în cap fără și te vadă uarecine că o înveți. Și i-o așe n-am furat dî la soacra”.⁹⁶

II.3.3. Îmbunarea ursitorilor. Darul la naștere⁹⁷

În cadrul ritualului de naștere întâlnim o serie de practici magico – rituale menite să asigure echilibrul omului și al universului din care face parte, practici care au rolul de a augura „existența și destinul noului-născut”.⁹⁸ La romani, *augurii* erau numiți preoții care se ocupau de purificarea sau de împăcarea cu divinitatea prin rugăciune în *auguraculum*, pe muntele Capitoliu, de unde cunoșteau viitorul prin semnele prevestitoare oferite de zborul și cântecul păsărilor. *A fi de bun augur* însemna, așadar, „a fi semn bun”, ceea ce se urmărește și prin practicile din cadrul ritualului de naștere, ca nou-născutul să aibă un destin bun. În acest sens, se recurge la îmbunarea ursitoarelor. Despre importanța urselii copilului pentru comunitatea tradițională, Narcisa Știucă notează:

„Urseala este, în plan uman, individual și colectiv, confirmarea, acceptarea și integrarea de către forțele sacre a existenței nou – născutului, deci ea poate fi negativă sau pozitivă. Depinde de comportamentul actanților principali dacă ursitoarele vor fi favorabile sau nu, de respectarea unor cerințe de ordin comportamental magic și ceremonial”.⁹⁹

Așadar, cunoașterea viitorului celui nou – născut și atragerea bunăvoinței ursitoarelor îi revin tot moașei. În cadrul acestui rit de trecere, moașa ia rolul de șaman, deoarece aceasta devine un intermediar între sacru și profan, întrucât se consideră că nașterea copilului este determinată de o forță sacră. Această idee s-a păstrat de la primitivi, care aveau credința că cel care avea să vină pe lume, în existență din preexistență, a fost introdus în uterul mamei de către forțe divine. Așadar, moașa capătă funcția de mediator între copil și colectivitate, între copil și mit, integrând nou – născutul în viața socială.

Sătenii din Plaiul Cloșani consideră că nimic nu este întâmplător, aceștia crezând puternic în soartă. Această concepție despre soartă o mai întâlnim la vechii greci. La aceștia soarta era reprezentată de ființe feminine numite Moire. La romani erau numite Parce. Aceste ființe, atât la greci, cât și la romani erau în număr de trei. Ele se mai numesc: Torcătoarea, Depănătoarea și Curmătoarea. Se spune că Torcătoarea toarce caierul vieții, Depănătoarea îl deapănă și îl adună într-un ghem, iar Curmătoarea sau Moartea este cea care curmă firul vieții tăindu-l.

În Nadanova, pentru a îmbuna ursitoarele, mama și moașa pregătesc o masă pentru acestea. Pe masa respectivă sunt puse trei turtițe unse cu miere de albine și un pahar cu apă:

„Să pune pe masă o sticlă cu apă sfințită, care să pune în scaldă copilului, timp de șasă săptămâni, să pun cele trei ursitori, să pune fașa, să pune brăcirile, să pune un bănuț de aur, să pune o cană cu apă, miere, cu care se ung cele trei ursitori. Și după-aia să culcă mama cu moașa și

dimineața, când să scoală își povestesc visul, dacă vreau să ști-l povestească, dacă nu – să ține în secret”.¹⁰⁰

În Isverna, Domnica Trop ne descrie același ritual: „Se făcea trei ursitori, trei pituțe de- alea, se ungea cu miere, le puneam bomboane ca la copiii mici”.¹⁰¹ Observăm că nu există diferențe în practicarea acestui ritual în satele din Plaiul Cloșani.

Și în Husnicioara ursitorile se pun la trei zile de la naștere. Se fac „trei turțiță: a mare, a mijlocă ș-a mică de tot. Ce ursă cea mică de tot aia erea”.¹⁰² „Turțițele le făcea moașa de i-a legat buricu”.¹⁰³ În Husnicioara, moașa trebuie să fie curată când pune ursitorile copilului, nu trebuie să aibă, îndeosebi, activitate sexuală, căci se crede că „ursitorile știu și rămâne copilul cu mâncărimi, rămâne pocit”.¹⁰⁴ „La mine, îmi aduc aminte, că a venit sora lu' cumnatu' Gogu a pus ursitorile. A venit, a făcut turțițele ălea, trei la număr”. Turțițele, în Husnicioara, sunt de dimensiuni diferite, după cum relatează informatoarea: „aia mică ce ursează a mică, aia mică e principalul”.¹⁰⁵

În camera în care se pun ursitoarele trebuie să se facă curățenie, masa să fie aranjată cu grijă, lumina să fie lăsată aprinsă și ușa deschisă. În noaptea urselii în camera special pregătită nu au voie decât mama, moașa și copilul. Se evită ca pe masa ursitoarelor să se afle cuțite de frica unui transfer magic asupra copilului. Pe respectiva masă se mai regăsesc și câteva obiecte reprezentative din punct de vedere profesional, iar ursitoarele, în funcție de obiectele pe care le aleg, vor decide și viitoarea profesie sau meserie a noului – născut. În Husnicioara „se fac trei pâinicile, care se ung cu miere și dup-aia pune pe măsuță de toate, ce avea să fie copilul, carte, caiet, bani, fel și fel de lucruri”.¹⁰⁶ Turțițele puse pe masă ursitoarelor vor fi împărțite în următoarea dimineață la un băiețel și două fetițe, dacă născutul era băiat, iar dacă era fată, se împărțeau unei fete și la doi băieți. Copiii care primesc turțițele date de moașă la ridicarea ursitorilor, nu trebuie să mulțumească pentru cele primite „pentru că alea nu se dau de pomană”.¹⁰⁷

De la Pavel Ciobanu aflăm că, în trecut, în fiecare „ursitoare”(turțiță) se înfigea câte un fir de trandafir. „Turțița sau colacul, mierea și trandafirul reprezentau pentru gândirea arhaică a oamenilor, pe lângă ospățul pentru îmbunarea ursitoarelor, simbolul rodniceii, al curățeniei sufletești”.¹⁰⁸ Remarcăm că astăzi se mai pune pe masa ursitoarelor, pe lângă celelalte obiecte rituale, doar un pahar cu apă. Înainte vreme, aflăm de la Pavel Ciobanu, că se puneau trei pahare cu apă sau trei ulcele de lut. Paharele sau ulcele trebuie să fie noi.¹⁰⁹ În trecut, pe masa ursitoarelor se mai puneau obiecte care aveau legătură cu sexul copilului și cu îndeletnicirile sale de mai târziu. Spre exemplu: dacă era fată se puneau „un caiet de lână, fus și furcă de tors, ac de cusut, țesături și cusături de casă”,¹¹⁰ iar dacă era băiat i se puneau pe masa ursitorilor „un topor, coasă, rindea”.¹¹¹

În timp ce pune obiectele pe masă, moașa spune de trei ori: „pun aicea și voi să urșați de bine. Să fie copilul bun, văzut bine de toți, harnic, norocos, cum îi mai bine în lume”.¹¹²

Mama și moașa nu au voie să vorbească în noaptea urselii. De asemenea, se crede că mama copilului visează soarta acestuia în respectiva noapte. Acesta trebuie să țină minte visul, însă nu trebuie să-l spună la nimeni, căci astfel copilul va avea necazuri în viață:

„Eu am visat, mamă, când am făcut ursătorile fetei mari. Am visat că făcea o muiere:

<< Au! Au! Au! >> și ce credeți? Fata me' o zbierat că n-are mâini. I s-o rupt mâinile la 25 de ani. A avut un

accident. Aia am visat, aia s-a-ntâmplat! Vezi, cum am visat ursătorile, așa a zbierat fata me' când și-o rupt mâinile”.¹¹³

Despre visul de la ursitori scrie și Pavel Ciobanu care precizează că dacă mama a visat la ursitori „pământ negru arat sau săpat, casă care se surupă sau se demolează, noul – născut va fi toată viața în primejdie și va pătimi”.¹¹⁴ Se zice că dacă visează casă nouă va trece cu bine peste toate obstacolele vieții.¹¹⁵

Și în Husnicioara există credința în ursitori:

„Eu am visat. La a mică am visat ceva casă. Era în cameră fum. La a mare, am visat șapte capre și o vacă, se băgaseră în bazin. Da' i s-a întâmplat [ceva rău] la șapte luni a căzut cu capu' și s-a împănat într-un scaun. Dup' aia, pe la un an și șapte luni (era mare deja) spăla soacră- mea și a vrut să ia cănuța cu vrece de pe masă. Iar asta mică e numai bolnăvicioasă că am visat eu fumă' acela, e numai prin spitale, ba cu rinichii, ba operată de apendicită. Deci visele astea chiar sunt adevărate care se visează la ursitori, da! La mine, deci, mi s-a-ntâmplat”.¹¹⁶

În Nadanova, pentru a îmbuna ursitoarele, a treia seară după naștere, moașa pregătește cina ursitoarelor. Ursitorile sunt puse, în Nadanova, pe o măsuță de lemn, în dreptul ferestrei. Pe respectiva măsuță, moașa pune trei azme unse cu miere de albine și un pahar cu apă caldă. De asemenea, moașa îi mai pune pe masă diverse obiecte: bani, ață roșie, hârtie, culori pentru ca ursitoarele să aleagă viitoarea profesie a noului născut.

În camera în care se „puneau ursitorile” dormeau mama, copilul și moașa. Mama și moașa dormeau cu spatele la fereastră ca să nu uite ce au visat „la ursitori”. Dacă visau flori sau câmpuri înverzite, copilul urma să aibă o viață bună, dacă visau ape tulburi, întuneric sau prăpastii era semn de soartă rea.

După ce răsărea soarele, moașa ridică „ursitorile”, în prezența a trei copii. Se aleg trei copii pentru ca împreună cu nou-născutul să formeze două perechi. Copiii care o însoțeau pe moașă trebuiau să aibă ambii părinți în viață. Când ridică ursitorile, moașa spunea către copiii cărora le dădea azmioarele: „ie la mama aici, să fie X sănătos și s-o mănânci aici pe loc, nu pleci cu ea, să n-o arunci că nu-i bine!”. La al doilea copil: „le și tu, să crească mare X, să fie frumos, să fie sănătos!”, la al treilea: „le și tu, să fie X sănătos, să crească mare, să fie frumos!”, „Nu aruncați din ele nimic!”.

În comunitatea românească din estul Serbiei, după așteptarea ursitoarelor, dimineața, moașa înfașă copilul și îi pregătește leagănul. Ca să-i fie copilului cald, în leagăn se pune mai întâi un pisic, apoi ca să nu fie copilul temător în viață, i se pune copilului în leagăn lână de oaie.¹¹⁷

Practicile augurale la naștere au la bază un cod moral al comunității tradiționale. Prin practicile magice realizate la naștere, copilul este integrat în mod ritual în comunitatea tradițională, realizându-se prin aceasta o reiterare a trecutului sacru al colectivității în care s-a născut.¹¹⁸ Având în vedere aceste aspecte, se confirmă încă o dată ceea ce consemna Mircea Eliade: „[...] fiecare nouă naștere reprezintă o recapitulare simbolică a cosmogoniei și a istoriei mitice [...]”.¹¹⁹

II.3.4. Bolile copilului (prevenirea și combaterea lor)

Perioada de la naștere până la botez este una liminală, vulnerabilă atât pentru mamă, cât și pentru copil, de aceea, au loc o serie de practici care să asigure un destin fast

copilului. În legătură cu aceste practici apotropaice, Narcisa Știucă subliniază:

„[...] unele asigură protejarea nou-născutului de Rău în general (concret, de boală și deochi), altele ținesc spre ușurarea condițiilor de creștere (somnul, mersul, vorbirea, înțarcarea), apoi, cu eficiență mai amplă în timp, sunt cele care asigură bunăstarea copilului, statutul social, raporturile cu oamenii și, nu în ultimul rând, aspectul fizic și conduita morală”.¹²⁰

Nou-născutul este vulnerabil la deochi până la botez. De aceea, au loc o serie de practici care să-l protejeze pe copil de un astfel de pericol. Spre exemplu, se leagă un fir roșu la mână sau, când se miră cineva de el, trebuie să îl scuipe de trei ori și să zică: „Ptui, să nu-l deochi!”

În afara spațiului românesc există practica cântăritului copilului împotriva deochiului.

Această practică avea loc la sârbi. Însă există și efecte nefaste ale acestei practici în alte țări.

Spre exemplu, se crede că dacă copilul este cântărit până la un an, acesta nu mai crește. Această credință o întâlnim la germani, francezi și italieni.

O altă credință, întâlnită în spațiul românesc este legată de uitatul copilului în oglindă, până la un an (îi este interzis să nu se deoache singur). Credința acesta depășește spațiul românesc, întâlnind-o și în Franța, Germania, în Anglia, în Spania, în Rusia, în Serbia.¹²¹

Credința că firul roșu legat la mâna copilului îl protejează de deochi o mai întâlnim la greci și la romani: legau un fir roșu la gâtul copilului. De asemenea, obiceiul acesta este foarte răspândit în Europa, îl regăsim în Germania, Italia, Ungaria, Austria, Elveția, Scoția, Estonia.

„În Turcia se pune nou-născutului o scufiță de mătase roșie și un șorțuleț roșu. În Boemia, se acoperă pruncul cu o pânză roșie. După cum e păzit nou-născutul, tot așa e păzită de deochi și lăuza, în jurul căreia stau la pândă duhurile necurate, ascunsă în privirea răutăcioasă sau numai invidioasă a deochiului. De aceea, în unele regiuni din Germania, în Rusia, în Serbia etc. i se lega și un fir roșu la gât [...]. La unguri, se pune pe pragul odăii unei lăuze o bucată de pânză roșie. În timpul sarcinii, sârboaică și ungueroaică se leagă la degetul mijlociu cu o pânglicuță roșie.”¹²²

Observăm că deochiul este boala întâlnită cel mai frecvent în rândul copiilor mici. Acesta se manifestă prin dureri de cap și plânset. În unele sate din Gorj, când se întorceau de la biserică, după botez, copilul era așezat pe pragul ușii, iar mama cu moașa și nașa treceau peste prunc de trei ori ca să nu se deoache copilul. Acestea ziceau în gând: „Când se deoache părțile ascunse, atunci și nici atunci să nu se deoache copilul.” Tot prin satele gorjene, copilul era atins cu fața de balegă împotriva deochiului, ori era trecut prin cele patru roate ale carului.¹²³

„Nicio superstiție n-a fost și nu este așa de răspândită ca aceea a deochiului. Moștenită de la păgâni, creștinismul n-a putut s-o alunge, căci chiar Părinții Bisericii au recunoscut influența tainică a acestei acțiuni magice, care inspiră groază omenirii de pretutindeni. Religia creștină, transformând zeii păgânismului în diavoli și duhuri necurate, deochiul e atribuit de marii propovăduitori ai religiei lui Hristos intervenției acestor duhuri rele.”¹²⁴

O practică de însănătoșire a copilului în cazul deochiului o constituie descântecul¹²⁵ de deochi: „Zice că << Cine-o deochiat o crăpat/ Cine-o râvnit o plesnit/ Din cap, de sub cap/ Din fața obrazului/ Din zgârciul nasului/ Cine s-o mirat de copil (cum îl cheamă)/ Să se mire de alte cele/ Să nu

se mire de copil>>”.¹²⁶ Acesta este spus de către femei care l-au furat din auzite de la bătrâne. În satele din Plaiul Cloșani, dacă un copil se deoache, este chemată o babă să-i descante și să-i stingă cărbunii într-un pahar cu apă neînceptută. Apa din paharul respectiv era dată copilului să o bea. Descântecul este zis de trei ori, apoi i se suflă copilului peste cap și este apăsător cu mâna: „Fugi deochi dintre ochi/ Că n-ai nouă ochi,/ Pe cutare să nu-l deochi,/ Că vine o pasăre neagră,/ Cu ciocul te ciocănește,/ Cu aripile te plesnește”.

În Nadanova, comuna Isverna, femeile își apără copiii de deochi, de rele, de boli cu ajutorul unor amulete din usturoi. Se înnoadă sau se coase un cățel de usturoi la o panglică roșie (ori se atâră de un fir roșu) și se pune la gâtul copilului. Usturoiul prin mirosul său pătrunzător este socotit din timpuri străvechi cel mai bun mijloc de a alunga răul sub toate formele lui (duhuri rele, boli etc.) De aceea poate românii spun și acum când cascade: „Usturoi între ochi, să nu mă deochi”.

Gesturi rituale împotriva deochiului, bazate pe o gândire magică erau performate în 2004 și în satul Micherechi, după cum consemnează Rodica Elena Colța din relatările descântătoarei din Măgulicea: „Dacă on prunc era diotet, luai apă din fîntină [...]. Cu jejetu cel mic unjeu pruncu cu apă pă frunte, pă tept, pă brîncă, pă picior. În timpu aiesta trăbuie să dăscîntă dă nouă uări”.¹²⁷

În lumea satului tradițional persoanele care deoache se numesc deochetori. Aceștia sunt „oamenii care <<poces<> sau <<bat cu ochii>>”.¹²⁸ Deochetorii sunt oameni însemnați, care au privirea malefică și sunt recunoscuți prin sprâncenele unite.

Despre deochetori auzim și în Ungaria, după cum reiese din relatarea unei românce din Ungaria, Maria Gemes din Aletea (Elek). Fiica acesteia trecuse prin experiența deochiului, după cum urmează:

„La cei ce s-ajung sprâncenile așe la olaltă tăt bat cu uăți. Pe fata me or făcut-o. Și vecina me <<Joj de szep ez a long, d'apu că mândră-i fata asta>> . D-apu plîns-o și n-o mîncat. Și zice vecina me <<Așe să știu că or bătut cu uăți>> No și știu ce-o făcut? O luat opice de la mătura nouă și nouă linguri dă apă, sare și ce știu io ce o mai băgat acolo lontru și o țipat pă cine de trii vări și pă țîfnă la ușe apu i-o trecut. Apu amu tăt o fost ceva că dă atunce, dîn data ceia n-o mai plâns. Și apu o zis să-i leg ață roșie pă brîncă dreaptă”.¹²⁹

Remarcăm, așadar, că trecerea de la o stare la alta se realizează prin magie, prin forța cuvântului descântătoarei (anexele 4, 5).

Boala acesta, deochiul, este întâlnită și la slovaci din Totkomles. Aceștia își protejau copiii de deochi prin următoarea practică: când intra un străin într-o casă cu nou-născut, trebuia mai întâi să se uite spre podul casei și apoi să-l scuipe pe copil. „Potrivit celor spuse de Leopussy Onderj din Totkmos copilul era spălat cu mâna stângă, cu apa turnată din gură și apoi șters la ochi cu mâna întoarsă înapoi”.¹³⁰

Somnul furat. Dacă cel mic plângea noaptea se credea că cineva i-a furat somnul. Remediul pentru această boală era tot descântatul. Elena Niculiță – Voronca susține că „Unde este copil mic în casă, pentru ca să doarmă, să pui o bucățică de pâine și sare pe fereastră, ca să asfințească soarele pe pâine și pe sare”.¹³¹

Trâncnitul. Dacă copilul se speria în timpul somnului, trebuia să i se descante de sperietură. „Nu suflai suflatu'/ Suflai deochiatu',/ Deocheturile,/ Trâncniturele,/ Râmniturele,/

De la cutare,/ Să rămână curat,/ Luminat,/ Ca steaua în cer,/ Ca roua în câmp.”

Pojarul (Bubatul mic). Copiii mici se îmbolnăveau de pojar. Remediul pentru această boală era ceaiul de mușețel cu miere și ținerea copilului la căldură.

Bubele dulci. Copiii se confruntau adesea cu niște pete roșii care le apăreau pe față, transformându-se apoi în bășicuțe. Pentru însănătoșire, mamele ungeau bubele dulci cu usturoi pisat și urină, ori le spălau cu mușețel și lapte.

II.3.5. Botezul: purificare și integrare. Nășia

Botezul este un rit de integrare, o secvență importantă a ceremonialului de naștere, având drept finalitate agregarea nou – născutului în comunitatea Bisericii. Încadrăm această secvență în categoria riturilor de integrare deoarece: „Ritualurile de integrare [...] sunt rituri de denominație, [...] de botez”.¹³²

Botezul nu își are originile exclusiv în creștinism, el a existat și înaintea creștinismului prin religiile păgâne. Acesta este considerat atât un act de purificare, cât și un rit de inițiere. Prin botez are loc o naștere a copilului din profan în sacru: „Integrarea spectaculoasă a noului- născut în comunitatea de credință, atribuție principală a nașilor, este o conformare tacită a Bisericii că preexistența, viața intrauterină, este o lume precreștină cu totul diferită decât existența, lumea extrauterină”.¹³³

Întrebată de alegerea momentului potrivit pentru botez, informatoarea Domnica Trop, din Isverna, susține că: „Altu' botează până la șasă săptămâni, altu' botează mai târziu, când pot. Să duc cu el la biserică, îl bagă-n butoi (anexele 11, 12). Da, îl ia popa din brațele moașei, că moașa-i cu el”.¹³⁴

Pentru botez, moașa de neam, moșul, nașa și nașul se pregătesc cu diferite daruri. Moașa îi cumpără copilului un costumaș de haine în care va îmbrăca copilul de acasă până la biserică, în ziua botezului. Nașa de botez cumpără o lumânare mare (de botez), prosoape mari, două mici, o bucată de pânză albă pe care este miruit copilul la biserică, o bată care se îmbibă în mir pentru a unge copilul, o sticlută legată cu fir roșu în care ia apă sfințită din căldărușa cu apă de la botezul copilului, un rând de haine cu care îmbracă copilul după botez. Moșilor le revine atribuția de a plăti botezul la biserică și de a cinsti preotul și căldărușa.

Moașa, la botez, își exercită ultima atribuție și anume de a duce copilul la biserică. În timpul botezului, copilul este ținut în brațe de nașă. După ce nașa citește cu preotul *Simbolul credinței*, copilul este botezat într-o căldărușă cu apă împodobită cu flori, pregătită în prealabil de preot. Prin botez, este integrat în colectivitate, căpătând astfel o nouă identitate. Moașa este cea care duce la biserică un păgân, iar nașa este cea care aduce acasă un creștin.

În satele din Plaiul Cloșani, mama copilului participă și la integrarea copilului în comunitatea creștină, adică la botezul săvârșit de preot. În schimb, la românii din estul Serbiei mama copilului nu mergea la biserică să asiste la botezul copilului. Ea rămânea acasă și se gândea la viitorul copilului. Gândurile mamei din acea zi îi croiau copilului drumul spre o anumită meserie în viață.¹³⁵

Petrecerea pentru botezul copilului se face fie numai cu rudele, fie cu oamenii din comunitate, uneori ajungând până la 100 invitați. În trecut se dădeau daruri în obiecte la botez, azi se oferă bani, spunându-se: „Noi dăm bani,/ Dumnezeu să deie ani;/ Noi dăm puțini,/ Dumnezeu să deie mulți!”

Prin botez, copilul depășește statutul de ființă neindividualizată, nediferențiată, el devine „marcat lingvistic” prin oferirea unui nume.¹³⁶ Copilului i se dă numele nașului de botez, deoarece nașul este considerat părinte spiritual¹³⁷, iar în trecut se oferea copilului numele tatălui sau al bunicului pe linie paternă.¹³⁸

Nașul de la botez al unui nou-născut, care este băiat, va fi și nașul său de cununie și se va moșteni și copiilor săi la botez. Însă dacă nou-născutul este fată, situația se schimbă, deoarece există diferențe de statut conform mentalității tradiționale:

„Dacă la botez ei (frații și surorile) au toți același naș (cel de la căsătoria părinților lor), la căsătorie vor avea nași diferiți, căci băieții moștenesc nașul gospodăriei lor (așa cum moștenesc și averea, numele și semnul), în timp ce fetele vor avea nașii ereditari ai soțului, pentru că ele se așează la soții lor. Ele primesc deci în același timp numele, casa semnul și nașul bărbatului lor”.¹³⁹

Nășia este considerată, după Paul H. Stahl o formă de rudenie spirituală, iar după V. Scurtu o formă de rudenie convențională.¹⁴⁰ În structura socială a comunității tradiționale nășia este considerată o instituție importantă, deoarece urmărește atât individualizarea, cât și integrarea copilului nou-născut în societate.¹⁴¹ Numirea copilului este un „moment care marchează o dată cu primirea numelui începutul existenței efective a persoanei copilului în cadrul grupului ca element aparte și asimilabil”.¹⁴²

La primitivi acordarea numelui era o etapă foarte importantă în existența unui individ, pentru că exista o legătură puternică între numele acordat și persoana care îl purta. Numele trebuie să fie ținut secret, pentru că există pericolul ca dușmanii să se folosească de el pentru a provoca moartea celui care-l purta.¹⁴³ „Numirea copilului echivalează cu lumirea lui, cu introducerea lui în rândul oamenilor, act pentru care responsabili sunt, în primul rând, nașii”.¹⁴⁴

În comunitatea românească din estul Serbiei, în trecut, dacă nou-născutul nu avea naș, fiindcă nașii familiei muriseră, acesta era dus la o răscruce de drumuri și lăsat lângă drum, iar părinții se ascundeau în apropiere. Primul drumeț care trecea pe lângă copil devenea nașul acestuia, dacă era de acord. Pentru a accepta acest rol „i se dădea trecătorului un prosop, peșchir, o turtiță și un pui fript”.¹⁴⁵

Etnologic vorbind, nașul este un actant profan în momentul creștinării copilului sau în timpul cununiei finilor. La slujba de la biserică, nașii „se leapădă de Satana”, fapt care presupune preluarea de către nași a păcatului originar prin taina botezului.

Remarcăm în comunitatea tradițională manifestarea nășiei pe două axe temporale. Pe de o parte, este vorba de un timp ceremonial, în care se fac vizite, se duc plocoane cu ocazia unor sărbători religioase precum Paștele sau Crăciunul, iar pe de altă parte, este vorba despre dimensiunea timpului religios în care nășia este manifestată cu prilejul botezului sau cununiei. Botezul este considerat în mentalul rural actual un act de o deosebită importanță prin prisma acestuia salvându-se un suflet de la „pierzanie”.

Nășitul este activ atât într-un spațiu sacru (biserică), cât și în spații profane (casă, drum, uliță, când are loc chemarea la nuntă spre exemplu). Așadar, sacral și profanul intră într-o relație de complementaritate, așa cum familiile care se înrudesc, se întrepătrund cu comunitatea din care fac parte.

Nașii dobândesc rolul de mediatori între fini și o instanță superioară, divinitatea, între fini și spațiul profan al comunității tradiționale locale. Așadar, nașii devin inițiatori ai finilor atât la nivel sacral, cât și sub aspect social.¹⁴⁶ Pentru a înțelege

și mai bine această realitate socială, complexă, trebuie să analizăm relația de înrudire din perspectivă istorică. Spre exemplu, în perioada Sf. Augustin (354-450 d. Hristos), nașii de botez ai copilului erau părinții acestuia, însă în anul 813 Consiliul de Munchen interzice această practică, care era un fenomen larg răspândit și foarte greu de stopat. De aceea, în anul 888 Consiliul de la Metz interzice incestul nași – fini, până la a șaptea generație.

Potrivit cercetărilor din domeniu, pe teritoriul românesc a mai existat practica ca nașa de botez să mai fie socotită și moașa copilului sau chiar mama nou-născutului; acest lucru se întâmpla dacă copilul se năștea bolnav. În situația în care copilul se întâmpla să moară, biserica nu recunoștea botezul copilului făcut în astfel de condiții. În acest context, copilul se afla într-o stare liminală, care-i facilita trecerea în lumea „fără dor”. Cu toate că biserica nu recunoștea botezul făcut de moașă sau de mamă, copilul putea fi înmormântat în pământ sfințit. De teama de a nu muri copilul necreștinat, botezul era realizat în comunitatea tradițională la vârste cât mai mici. În comunitatea tradițională românească, nașul este moștenit pe linie paternă. Prin raportare la acest aspect se poate explica existența de-a lungul generațiilor a perechilor de neamuri donatoare și neamuri primitoare. „Moștenirea patrilineală a nașului face pereche semantică cu reședința virilocală.”¹⁴⁷ În acest sens, observăm în comunitatea tradițională că dacă bărbatul se stabilea în casa fetei, exista practica de a fi cununați de nașii de botez ai fetei. Această practică este explicată de Alina Ioana Ciobănel astfel: „[...] inversarea sistemului cutumiar duce la inversarea integrării, iar prin acceptarea de către mire a reședinței soției, intrarea sa în neamul soției este marcată și pe această cale.”¹⁴⁸

Dacă pe linie paternă nu mai există nași, fiindcă au murit sau n-au mai avut urmași, atunci se aleg alți nași. Dacă nașii moșteniți patrilineal se află în viață, iar finii aleg alți nași fără să le ceară acordul, atunci finii riscă să fie blestemați de nași.

Ritualul de botez presupune trecerea prin momente sacre, cât și profane, astfel: după ce fina a născut, aceasta merge împreună cu finul la nași cu un plocon pentru ca nașii să aleagă numele copilului. De obicei, copilului i se dă un nume după cel al nașului sau al nașei. Mai există și practica de a se da nume copiilor după numele părinților, al bunicilor sau al rudelor moarte de curând. Oferirea unui nume copilului după o persoană moartă recent poate fi explicată prin raportare la ritualul străvechi, dinainte de creștinism, având „semnificații ce țin de magia numelui – omen”.¹⁴⁹ Oferirea unui nume copilului după neamul tatălui reprezintă o consolidare a relației de identitate patrilineală.

Unii dintre sătenii din Isverna nu mai țin cont de alegerea nașului pe linie paternă:

„Naș poț' pune și de-ai streini. Unii țin cont de nași, alții ce vrea mama. Eu am pus ce mi-o dat Domnul, ce-am vrut eu, aia am pus.”¹⁵⁰

Botezul este realizat de preot care le spune mamei și nașei ce trebuie să pregătească dinainte: o lumânare, împodobită cu flori, două prosoape mari, două prosoape mici, o pânză albă.

Dacă botezul este realizat mai devreme de 40 zile, mama copilului nu are voie să intre în biserică până la maslul de 40 zile care o va purifica.

La botez nașii îl înfașă pe copil într-o pânză albă, nouă, iar apoi îl îmbracă în haine noi, cumpărate tot de nași. Această pânză albă are același semnificativ cu cel al batistelor și prosoapelor care se dau la nuntă sau înmormântare. Albul, în cazul de față, semnifică puritatea. De asemenea, legarea

și desfacerea fașei copilului (anexa 13) sunt bogate în semnificații. Intră în aceeași sferă semantică cu legatul și dezlegatul picioarelor mortului.

„S-ar putea să fie vorba de acte de magie prin similitudine, care fac pereche opusă celei prin contact, unde sunt folosite aceleași obiecte, dar în practici de magie neagră”.¹⁵¹

După săvârșirea botezului, copilul este adus acasă de către nașă, care îi realizează integrarea în familie și în comunitatea tradițională. De asemenea, are loc agregarea la noul statut de creștin. Când nașa îl aduce de la biserică, se oprește în pragul casei și îi oferă copilul mamei, spunând: „Am luat un păgân și ți-am adus un creștin”. Pragul casei este un simbol al trecerii dintre cele două stări: în acest caz, simbolizează trecerea de la starea de păgân la cea de creștin.

Aducerea copilului botezat acasă de către nași reprezintă un moment liminar, care se desfășoară în mod similar și în Lituania: „când se aduce de la biserică un copil care tocmai a fost botezat, tatăl îl ține un moment deasupra pragului, ca să pună noul membru al familiei sub protecția divinităților domestice”.¹⁵²

Masa de botez simbolizează legătura de rudenie dintre cele două neamuri, neamul nașilor și cel al finilor. La masa de botez, în Isverna, se puneau „sarmale, friptură, piftii, cozonaci, prăjituri, de-astea”.¹⁵³

Respectul față de nași era arătat și prin locul stabilit dinainte, în capul mesei. În ceea ce privește petrecerea botezului, comparativ, Simion Florea Marian consemnează că în satele din Bucovina petrecerea botezului era deschisă printr-o orație, adresată nașului: „Cumătre (sau cumatră) mare! Precum ai ajuns să botezi, / Așa să ajungi să și cununi, / Să ai tot fin de fin, / Să-ți fie voia deplin!”¹⁵⁴ Bineînțeles, respectul este reciproc și este arătat de către nași prin oferirea de daruri consistente copilului botezat.

În Isverna, masa de botez consta în „Supă de pasăre, sarmale, friptură. Azi, supă, sarmale, mâncare de prune, friptură, cozonac”.¹⁵⁵ Românii din estul Serbiei fac, la botez, o pâine numită *pâinea vieții*. Aceasta era împărțită de către naș mesenilor, însă, mai întâi, moașa mușca din ea ca să fie copilul vorbăreț.¹⁵⁶

Prima zi după botez, nașa realizează prima scaldă a copilului. Se spune că la această scaldă „se ia mirul” de pe copil. Acest moment iese din timpul religios și intră în timpul ceremonial. Nașa pune în scaldă copilului flori, apă sfințită, bani, miere, o brățară de argint, grâu sau pâine. Aceste obiecte sau alimente au un rol propitiator.

Dacă copilul nășit de nașii de baștină moare, atunci părinții pot schimba nașii pentru următorii copii. „Când moare nașul, finul îi ține lumânarea, așa cum acesta i-a adus lumină la botez. Când finul moare înainte de împlinirea vârstei de un an, nașul îi plătește toate cheltuielile de înmormântare”.¹⁵⁷

II. 3.6. Copiii morți nebotezați

Întrebată despre copiii morți nebotezați, informatoarea Domnica Trop, din Isverna, afirmă: „Ei, nu-i bine! Dacă mor nebotezați nu-i bine. Li se face slujbă, se duce la popa atunci și-i citește”.¹⁵⁸ În Plaiul Cloșani se crede că dacă un copil moare nebotezat, cea care i-a dat naștere a avut păcate mari, nu a ținut posturile sau a conceput copilul la sărbătoare mare. Sătenii din aceste locuri cred că acești copii morți fără botez nu ajung în Rai, dar nici nu cunosc chinurile iadului. Aceștia spun că e mare păcat să moară pruncul nebotezat și chiar lucru primejdios întrucât nu pot fi pomeniți în biserică.

Despre primejdiile aduse de copilul mort nebotezat, aflăm mai multe din Ungaria, Micherechi, unde se crede că acei copii care mor nebotezați se transformă în zvrăcolaci. În mentalul colectiv din Micherechi, zvrăcolacii sunt cei care mănâncă Luna (astfel explicându-se eclipsa de Lună). Dacă se întâmplă să moară un copil nebotezat, aceștia nu-i oferă loc de veci în cimitir și nu se trag clopotele. Tot aici, copiii avortați sunt numiți „tăciuni”. Aceștia erau îngropați în mormântul unei rude. Tot fără slujbă se îngroapă și cei care se sinucid. Nici acestora nu li se trag clopotele. Despre cei care se sinucid, în Micherechi se spune că „are pă dracu, l-o miruit dracu”.¹⁵⁹

În Plaiul Cloșani nu se cunosc însă cazuri de transformare a copiilor morți în entități malefice, iar înhumarea se realizează în cimitirul satului, spre deosebire de practica din Micherechi prezentată mai sus.

II.3.7. Tăiatul moțului/ Ruperea turtei

În satele din Plaiul Cloșani, în trecut, la un an, dacă copilul era băiat, avea loc tăierea moțului de către nași, iar dacă era fată avea loc ruperea turtei. În Isverna „La un an să taie părul, să zice că se pune bine; când pleacă la școală, îl pune în caiete”.¹⁶⁰ „Părul îl învăluia cu ceva, în pânză, ori batistă”.¹⁶¹ În Isverna, informatoarea Domnica Trop susține doar existența practicii de tăiere a moțului copilului la un an, indiferent de sexul copilului. În satul menționat, cel care taie moțul copilului este nașul.

Această practică, potrivit teoriei lui Arnold van Gennep (1909) se încadrează în riturile de separare: „Riturile de separare cuprind, în general, toate riturile în care se taie ceva; în special, cel dintâi tăiat al părului [...]”.¹⁶²

Nașa leagă părul copilului din creștet cu o ață roșie și apoi îl taie (anexa 14). Semnificația acestei practici își găsește resortul în practicile precreeștine, care aveau drept scop inițierea masculină. După această practică, nașa pregătește o tavă cu diverse obiecte, iar copilul este pus să aleagă dintre acele obiecte, în funcție de care se preconizează viitorul lui. Această practică este similară cu cea realizată pentru tinerii necăsătoriți în noaptea de Anul Nou pentru a-și afla ursitul. Acesta reprezintă un moment de integrare a copilului în familie și în comunitate, dar și o ocazie de a petrece cu nașii, familia și apropiații acestuia. Am putea spune că tăierea moțului este și o consolidare a relațiilor de rudenie.

În Husnicioara, la un an sau la trei ani se taie moțul copilului, se merge cu plocon la nași și de această dată. Când nașii taie părul copilului, aceștia întrebă: „De ce să-ți fie părul? De oaie?” Dacă îi răspunde mama că părul îi e de oaie, atunci trebuie să-i dea plocon nașului o oaie, dacă-i spune că păru-i de porc, mama îi fâgăduiește nașului un porc.¹⁶³

În comunitatea românească din estul Serbiei, tăiatul moțului se face sub același măr la care s-a aruncat apa de la scaldă copilului. Ritualul are loc înainte de prânz și se face în felul următor: mama se așează pe un scăunel cu fața spre răsărit, iar bunica îi pune copilul în brațe.

Nașa aprinde o lumânare pe o pânel deasupra capului copilului; colacul este gol în mijloc, astfel încât să-i permită nașului să taie cu o foarfecă părul copilului sub formă de cruce. Apoi, părul tăiat este dat mamei, care-l pune pe un bănuț pentru ca cel mic „să fie curat ca banul și să fie falnic ca mierea”.¹⁶⁴ Trebuie menționat faptul că părinții nu au voie să-l tundă pe copil decât la câteva zile de la împlinirea acestui ritual.

De asemenea, nici slovacii nu tăiau părul copilului până la un an, căci se credea că dacă îi taie părul îi va fi dată pierzaniei și mintea.¹⁶⁵

Părul tăiat de către naș, în cadrul acestui ritual, are proprietăți magice. De aceea, el trebuie păstrat de către părinți cu mare grijă. El este aducător de noroc, dar poate fi folosit în descântece și vrăji.

II.3.8. Aspecte stigmatizate și tabuizate de mentalitatea tradițională

II.3.8.1. Copilul născut cu căiță

În Plaiul Cloșani se credea că femeia care nu ținea cont, în procreerea copilului, de sărbătorile și posturile mari se afla în pericolul de a da naștere unui copil cu căiță pe cap. Prima care constata anormalitatea copilului era moașa.

Copilul care se naște cu căiță este stigmatizat de membrii satelor din Plaiul Cloșani, deoarece se crede că acesta se transformă în strigoi, că are puteri supraumane, nefaste, că poate comunica cu morții, ba chiar că îi poate vedea.

În legătură cu acești copii, născuți cu căiță pe cap, Aurel Candrea ne aduce câteva precizări definitorii în *Dicționarul enciclopedic ilustrat* (1931):

„Ființă omenească (bărbat sau femeie), care vine cu o tichie sau căiță pe cap și cu șira spinării prelungită în formă de coadă, nu prea lungă, acoperită cu păr; toată ziua își văd de treburile lor, ca ceilalți oameni, dar noaptea îndată ce au adormit, le iese sufletul, care se duce să se întâlnească cu alți strigoi, iar trupul rămâne ca mort în pat; sufletele lor se întâlnesc în locuri anume, pe la răspântii și se joacă împreună; sunt de o răutate neînchipuită,ucid copiii și le sug sângele, strică căsătoriile, sărăcesc oamenii, iau mana de la vaci și de la sămănături; când moare una dintre aceste ființe despre care se crede că a fost strigoi sau strigoaică, i se vâra prin inimă o frigare înroșită în foc sau un par, pentru ca sufletul să nu poată ieși din pământ și să chinuiască pe oameni noaptea; se crede încă că se pot preface în animale: lup, câine etc.”.¹⁶⁶

Strigoiul este „un copil născut de Crăciun, deci un copil conceput de Bunavestire, adică în contratimp: contratimp prin raportare la contradicția creștină legată de Concepția Fecioarei”.¹⁶⁷ În 1932, Ion Mușlea publică în *Cercetări folclorice* date despre astfel de cazuri întâlnite în jud. Satu – Mare: „[...] nenorocire e când moașa descoperă că noul născut e <<bosorcoi>>. Acest lucru e sigur, când <<naște prucu-n beșică>> [...]. În acest caz, moașa trebuie să-l pună lângă secure și să-l amenințe că dacă va săgeta pe oameni sau vite îi va tăia gâtul”.¹⁶⁸

Teodor T. Burada consemnează că la sfârșitul secolului al XIX-lea, la românii macedoneni dacă se năștea un copil de sex masculin, cu căiță, aceasta avea puteri magice: „se pune deoparte ca talisman – trebuie să stea patruzeci de zile în altar sub sfânta masă, să fie purtat prin trei capitale, să se pună sub un pod când trece un pașă, împărat pe el, mitropolit, arhiereu de trei ori”.¹⁶⁹

II.3.8.2. Copiii din flori

Copiii din flori sunt un argument al legăturii omului cu natura, nașterea din flori fiind „un semn exterior al unui destin special, sau un temei al lui”.¹⁷⁰ Sintagma „copii din flori” conține în sine ideea paternității mediului înconjurător, dar și transferul magic de fertilitate a plantelor asupra femeii.

În Plaiul Cloșani, satele din Isverna, copilul nelegitim este considerat o rușine pentru cea care l-a adus pe lume. „Ai de-s născuți din flori să fac din flori, te pomeni cu el. Că una de la Severin acu' o fost la școală, la ce-o fi fost și o venit cu un copil mic, nemăritată, ne-nimic, o venit cu el acasă. Abea o primit-o părinții. Ta-su s-o-nmuaiat și el, că n-o primea”.¹⁷¹

În Husnicioara, în trecut femeile care nașteau copii din flori erau judecate aspru de comunitatea tradițională. Însă în prezent, se crede că e bine să aducă copilul pe lume, fie el și din flori, că e dar de la Dumnezeu.

În comunitatea românească din estul Serbiei se spunea că femeia care a dat viață unui copil nelegitim nu a născut, ci „s-a copilit”.¹⁷²

„Bărbatul și femeia care încălcau morala creștină stârneau indignarea comunității și atrăgeau asupra lor rușine și oprobiul public. Ca o compensare însă, despre acești copii făcuți din dragoste sau prin siluire se spunea că erau frumoși, erau cuminți și aveau norocul *de partea lor*. Copiii *nelegiuți* purtau semnul nescris al păcatului întipărit în memoria colectivă și li se spunea *șpuri*, dar erau simpatizați și chiar admirați”.¹⁷³

În limba franceză copilul născut bastard este numit „copil natural”. În portugheză îi este oferit apelativul „copil din buruieni” (*filho das ervas*).¹⁷⁴ În Occident, copiii din flori poartă denumirea de „oameni – lupi”. Ei mai sunt cunoscuți și sub denumirea de „copii de balauri” (în Bulgaria).

„În Grecia, ei sunt Kallikantzarci, monștri htonieni consumatori de carne crudă. Pentru a-i identifica, pruncii născuți în perioada respectivă erau întrebați: <<Pâine sau carne?>> Și pentru a-i face inofensivi, li se ardeau călcăiele la focul de vatră (Dumezil). Astfel, aceste ființe <<crude>>, sălbatice și mâncătoare de carne crudă, puteau fi inserate <<prin coacere>> în lumea oamenilor civilizați”.¹⁷⁵

Există credința că acești copii născuți din flori sunt protejați împotriva forțelor malefice, deoarece de ei nu se prind vrăjile sau blestemele.¹⁷⁶

II.3.9. Poezia de ritual și ceremonial. Poetica folclorică a obiceiurilor secvenței; simbolistica ceremonială

II.3.9.1. Poezia de ritual și ceremonial

Obiceiurile tradiționale cuprind un repertoriu poetic, care se poate clasifica în două categorii de creații, raportându-le la originea și funcțiile pe care le pot îndeplini în cadrul acestor manifestări folclorice. Astfel, putem vorbi, după clasificarea realizată de Pavel Ruxăndoiu, de:

a) o poezie care are un caracter ritual străvechi, (cum e cazul orațiilor de nuntă și al cântecelor ceremoniale de înmormântare). Atât orațiile nuntă, cât și cântecele de înmormântare au evoluat de-a lungul timpului, căpătând funcții ceremoniale sau spectaculare. Acest repertoriu poetic nu este niciodată interpretat în afara obiceiurilor.

b) pe de altă parte, avem de-a face cu o poezie cu o vastă răspândire, pentru care obiceiul sau ceremonialul nu devine decât un bun prilej de a fi interpretată.¹⁷⁷ Așadar, poezia obiceiurilor cuprinde atât poezia de ritual și ceremonial, cât și alte poezii specializate, care sunt strigăturile spre exemplu.

Ne vom opri atenția în cadrul cercetării de față asupra poeziei de ritual și ceremonial, întrucât aceasta ne interesează în măsura în care a conservat cel mai bine o serie de mituri, care stau la baza performării actelor rituale/ceremoniale de astăzi.

Poezia de ritual și ceremonial este condiționată de contextul ceremonial, iar cunoașterea structurii și a semnificațiilor ei determină cunoașterea contextului și a funcțiilor specifice în care este integrată.

Poezia de ritual și ceremonial a luat naștere în cadrul obiceiurilor care o integrează. Între poezia de ritual și ritualul propriu-zis există o suită de similitudini, atât din punct de vedere structural, cât și semantic. De-a lungul timpului, omul colectivității tradiționale a demonstrat că se încrede nu doar în puterea gestului, ci și în puterea cuvântului; însă nu este vorba așa de un simplu cuvânt, ci de un cuvânt cum a fost el moștenit prin tradiție, un cuvânt bine conservat din generație în generație, un cuvânt care dă naștere actului magic, bazat pe o gândire, la rândul ei magică.¹⁷⁸

Edward Tylor și James Frazer au elaborat teorii cu privire la acest tip de gândire și comportament uman. Astfel, „putem susține că gândirea magică nu creează reprezentări dincolo de obiectele sau fenomenele naturii, ci le atribuie lor însele o forță proprie, care acționează conștient, dar pe care omul o poate domina și asupra căreia poate acționa prin practici determinate [...]”.¹⁷⁹ Spre deosebire de gândirea magică, gândirea mitică este dominată de credința într-o forță superioară, supranaturală, pe care omul nu o poate controla prin voința sa, fiind vorba deci de o „realitate a invizibilului” în termenii lui Pavel Ruxăndoiu.¹⁸⁰

II.3.9.2. Poetica folclorică a obiceiurilor secvenței (nașterea); simbolistica ceremonială

Nașterea constituie, în comunitățile tradiționale din Plaiul Cloșani, un început, atât biologic, cât și social. Ritualul nașterii, ce are la bază o gândire simbolică, presupune trecerea din „lumea neagră” în „lumea albă”. Remarcăm faptul că în ceremonialul nașterii omul comunității tradiționale nu e preocupat de „lumea neagră” din care vine copilul, ci se concentrează pe funcția integratoare a ritualului, încercând să ofere copilului o trecere ușoară și o soartă bună.

Poezia ceremonialului de naștere este o poezie de integrare. Ea nu are un repertoriu foarte bogat, însă poate fi analizată prin raportare la două categorii pe care le expun Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu, astfel:

- o poezie magică de apărare împotriva forțelor ostile care ar putea să influențeze nefast destinul noului – născut;
- o poezie magică de urare, care este spusă cu scopul împlinirii destinului copilului într-un mod benefic.

Poezia nașterii are la bază mituri fundamentale, cum este spre exemplu mitul despre ursită și ursitoare. Acesta este reactualizat în cadrul comunității tradiționale din încercările omului de a influența în bine soarta copilului. Aceste încercări sunt realizate prin cuvânt și acțiune magică.¹⁸¹

Poezia magică de apărare cuprinde descântece pe care le rostește moașa pentru bunăstarea și sănătatea copilului. Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu susțin că „[...] ele nu au o structură diferită de cea a descântecelor în genere. Când actul profilactic este orientat spre viitor, el capătă deja funcții de urare”.¹⁸²

În actul ritual numit *Scalda copilului* întâlnim un limbaj neverbalizat, prin obiectele care se pun în scaldă nou-născutului. Este vorba aici de „[...] un limbaj poetic virtual [...], dar constituit după toate regulile gândirii metaforice: o poezie a obiectelor magice”.¹⁸³ „[...] simbolismul unor obiecte puse în scaldă (oul, laptele, banii de argint, agheasma, busuiocul) este redat de zicala populară: Scump ca argintul./

Dulce ca mierea,/ Bun ca pâinea,/ Sănătos ca oul,/ Rumen ca bujorul,/ Atrăgător ca busuiocul,/ Și alb ca laptele".¹⁸⁴

Poezia de urare este simplă ca structură, are un „caracter enumerativ”.¹⁸⁵ Când moașa aruncă apa de la prima scaldă îi urează copilului următoarele: „S-a răsturnat covata,/ Să trăiască nepoata,/ Și s-a răsturnat deodată/ Să mai facă înc-o față,/ S-a răsturnat pe-un picior,/ Să mai facă și-un fecior”.¹⁸⁶ În Nadanova, când aruncau apa, mama și moașa spuneau: „Aruncăm apa la păr aici, să crească ca părul de-nalt! Ca un pom să fii frumos!”.

Descântecul pune în valoare forța magică a cuvântului rostit, a actului și a obiectului ritual, existând o puternică legătură între practica rituală și cea textual poetică. Interrelaționarea dintre cele două componente are în vedere scopul performării, finalitatea fenomenului, funcționând după o logică bine determinată.¹⁸⁷ Textele descântecelor evidențiază acțiunea, rolul practicianului în vederea îndepărtării forței negative. Remarcăm prezența pronumelui personal și a verbelor la persoana I, singular, care au o importanță de natură funcțională.

Un gest foarte relevant în practicile de anihilare a forțelor maligne îl constituie efectuarea semnelor crucii de către performer. Acest gest este făcut cu mâna sau cu un cuțit, în dreptul părții afectate a bolnavului (astfel se întâmplă în descântatul „de izdat”- anexa 5).

În ceea ce privește performarea mesajelor magice, situația care se întâlnește cu precădere este cea în care „personajul” specializat feminin își intră în rol și se manifestă utilizând limbaje sincretice ce reflectă interrelația între „intenția comunicativă și finalitatea activității rituale desfășurate în beneficiul bolnavului”.¹⁸⁸ Majoritatea descântecelor au la bază o strategie de comunicare imperativ-vocativă. Această strategie cuprinde o serie de amenințări, formule adresate bolii: „Du-te, depărta-te,/ Că de nu te-i depărta/ Eu cu secera te-oi secera/ Cu cuțitu' te-oi spinteca...”.¹⁸⁹ Verbele la imperativ sau conjunctiv cu valoare imperativă enumeră o serie de detalii cu privire la:

- caracteristicile bolii, simptomatologie specifică viziunii imaginative a sătenilor din comunitatea tradițională;
- părți ale organismului din care trebuie alungată boala;
- zonele, locurile în care răul trebuie expulzat pentru a nu se mai întoarce.¹⁹⁰

În special în descântecul „de deochi” întâlnim o serie de discursuri magice imprecatorii: „De-o fi deochiat/ De om/ Să-i crape călcâiele/ Să rămâie de pedeapsă./ De-o fi deochiat de femeie/ Să-i crape țâțele/ Să-i moară copiii de foame./ De-o fi deochiat/ De față mare,/ Să-i cadă cosițele/ Să rămâie de pedeapsă.”¹⁹¹ În acest text remarcăm un discurs simetric, care reia în mod constant atât „factorul malefic virtual, cât și actul de prejudiciere”.¹⁹² Respectarea formei verbale „o fi deochiat” motivează imprecăția și „răspunde cerinței funcționale de explicitare a actului negativ”.¹⁹³ Pentru ca textul magic să funcționeze trebuie să detalieze conținutul imprecatoriu și să se adapteze blestemul la caracteristicile bolii semnalate.

„Mecanismul de generare a textului urmărește două aspecte cu implicații funcționale: compunerea unei unități în diversitate, ca expresie a legii magice a totalității, vizând intenția de eliminare integrală a răului și de restabilire definitivă a persoanei, și enumerarea mai multor cauze posibile, pentru aplicarea selectivă a textului la fiecare caz concret.”¹⁹⁴

Un alt descântec de deochi, așa cum este cel prezentat de Domnica Trop din Isverna:

„Să rămâie/ Sănătos/ Și frumos/ Și voios/ Să rămâie luminat/ Ca argintul strecurat...”¹⁹⁵

Prin forma verbală „să rămâie sănătos – frumos și voios” se explică intenția performerului, a descântătoarei de a restabili echilibrul moral și fizic al bolnavului. Comparațiile întâlnite în cadrul acestui text, precum și epitele întăresc progresiv intenția de purificare, de refacere a stării de sănătate.

Nicoleta Coatu grupează structurile poetice magice în două categorii:

- a) structuri simple, monostrategice;
- b) structuri complexe cu multiple variabile.

În prima categorie sunt incluse structurile poetice magice diferențiate, bazate pe strategia discursivă a comunicării directe cu forța malefică. Strategia de față are în vedere refacerea bolnavului prin alungarea definitivă a bolii.

Această strategie include:

- structuri imperativ – enumerative;
- structuri imprecative (blesteme);
- structuri contrastante;
- structuri enumerative (numerice);
- structuri dialogice.

În ceea ce privește strategia discursivă a comunicării mediate, acesta se realizează în:

- structuri oximoronic;
- structuri comparative;
- structuri narative ce au în vedere raportarea la un arhetip sacru.

Cea de-a doua categorie îmbină o serie de strategii cu scop terapeutic. Nicoleta Coatu prezintă această categorie ca fiind reprezentată bogat de textele magice tradiționale, subliniind o „combinatorie diversă”, astfel:

- structuri imperativ-enumerative + structuri narative;
- structuri narative + structuri comparative;
- structuri imperative-enumerative + structuri oximoronic;
- structuri narative.¹⁹⁶

În mentalitatea arhaică, numerele au și ele o bogată încărcătură simbolică: „În perspectivă simbolică mitologică, fiecare număr își are propria personalitate, semantismul particular armonizând specific ființa umană și ființarea cu legile cosmice”.¹⁹⁷

În unele texte de descântec din Plaiul Cloșani întâlnim repetarea cifrei nouă, simbolizând un sfârșit, cel al încheierii stării de rău și marchează totodată refacerea, restabilirea și reechilibrarea bolnavului. În textul magic repetiția lui nouă nu este aleatorie, instaurându-se o relație de natură semantică între cifră și numărul de reluări ale ei¹⁹⁸: „Fugi, izdate,/ Necurate,/ [...] Și cu un cuțit cununat/te-oi tăia,/ În nouă gropi părăsite/ Te-oi arunca,/ Te-oi făcea nouă,/ bucățele,/ Te-oi arunca în nouă/ vârcele/ Te-or mânca nouă/ cățele/ Ca nouă muiere rele”.

- Va urma -

Note:

85. Informator Gheorghita Ropotan, 51 ani, sat Husnicioara.
86. Delia Suiogan, *Simbolica riturilor de trecere*, București, Ed. Paideia, 2006, p. 117.
87. *Ibidem*.
88. Pavel Ciobanu, *op. cit.*, p. 62.
89. Simion Florea Marian, *Nașterea la români...*, p. 168.
90. Ivan Evseev, *Dicționar de magie, mitologie și demonologie românească*, Timișoara, Ed. Amarcord, 1998, p. 258.
91. Pavel Ciobanu, *op. cit.*, p. 62.
92. Ionelia Toarcă, *Comunitatea românească...*, p. 135.
93. Ion Ghinoiu, *op. cit.*, 1999, p. 153.
94. Elena Rodica Colța, *Repere pentru o mitologie a românilor din Ungaria*, Cluj – Napoca, Ed. EFES, 2004, p. 428.
95. *Ibidem*.

96. Maria Petrușan, *Obiceiuri și credințe legate de naștere la Micherechi*, în „Izvorul”. „Revista de etnografie și folclor”, 18, Ed. Noi, Gyula, 1997, 13-31
97. Este vorba aici despre masa pregătită ursitoarelor, așezată la capul copilului, cu scopul de a le îmbuna pe ursitoare. Însă acest dar avea și sensul de sacrificiu: „Se oferea o brăciră (betă) nouă, de culoare roșie, vin roșu și un pahar de apă legat cu trei fire de mătase roșie.” Nicu Gavriluță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacralului*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 136. Acestea sunt de fapt elemente ale sacrificiului simbolic, substituind sângele prin culoarea lor roșie.
98. Lucia Berdan, *Practici magice augurale și de divinație în obiceiurile de naștere*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, XV – XVII (1994 – 1996), Ed. Academiei Române, p. 293.
99. Narcisa Alexandra Știucă, *În pragul lumii albe*, București, Centrul Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare, 2001, p. 42.
100. Informator Mița Căpăstraru, 80 ani, sat Nadanova, comuna Isverna.
101. Informator Domnica Trop, 80 ani, sat Isverna.
102. Informator Eustina Staicu, 85 ani, sat Husnicioara.
103. Informator Eustina Staicu, 85 ani, sat Husnicioara.
104. Informator Constanța Becheru, 63 ani, sat Husnicioara.
105. Informator Constanța Becheru, 63 ani, sat Husnicioara.
106. 106 Informator Gheorghita Ropotan, 51 ani, sat Husnicioara.
107. 107 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. 61.
108. *Ibidem*, p. 60.
109. Pavel Ciobanu, *op.cit.*, p. 60.
110. *Ibidem*.
111. *Ibidem*.
112. *Ibidem*.
113. Informator Domnica Trop, 80 ani, sat Isverna.
114. Pavel Ciobanu, *Plaiul Cloșani...*, pp. 60-61.
115. *Ibidem*, p. 61.
116. Informator Gheorghita Ropotan, 51 ani, sat Husnicioara.
117. Ionelia Toarcă, *Comunitatea românească...*, p. 138.
118. Lucia Berdan, *Practici magice...*, p. 299.
119. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Ed. Univers, 1978, p. 32.
120. Narcisa Alexandra Știucă, *op. cit.*, p. 149.
121. I. Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat*, Iași, Ed. Polirom, 1999, p. 112.
122. *Ibidem*, p. 221.
123. Al. Doru, *Credințe, datini și obiceiuri din Gorj*, Târgu-Jiu, Ed. Rhaben, 2004, p. 191.
124. I. Aurel Candrea, *op.cit.*, p. 208.
125. În legătură cu descântatul, Elena Niculiță – Voronca în *op.cit.*, p. 155, notează: „Când descântă cuiva de o boală și este copil mic în casă, trebuie să presuri copilului pe cap sare ori cenușă, ca să nu se prindă boala celui ce să descântă de copil”.
126. Informator Domnica Trop, 80 ani, sat Isverna.
127. Elena Rodica Colța, *Repere pentru o mitologie...*, p. 128.
128. Elena Rodica Colța, *Argumente pentru o mitologie transfrontalieră. Din Apuseni în Câmpia de Est a Ungariei, în Obiceiuri și tradiții populare, Interferențe culturale transfrontaliere*, Arad, p. 414.
129. Rodica – Elena Colța, *Argumente pentru o mitologie...*, în *Obiceiuri și tradiții...*, p. 414.
130. *Ibidem*, p. 415.
131. Elena Niculiță – Voronca, *op.cit.*, p. 154.
132. Arnold van Gennep, *Riturile de trecere...*, p. 58.
133. Ion Ghinoiu, *Lumea de aici...*, p. 165.
134. Informator Domnica Trop, 80 ani, sat Isverna.
135. Ionelia Toarcă, *Comunitatea românească...*, p. 141.
136. Marianne Mesnil, *op.cit.* p. 77.
137. În terminologie latină *patres spirituales, afferentes, sponsores, fideijusores*.
138. Nicolae Constantinescu, *Relațiile de rudenie în societatea tradițională. Reflexe în folclorul românesc*, București, Ed. Academiei, 1987, p. 136.
139. Paul H. Stahl, *Société traditionnelle balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales*, Paris, 1979, p. 57, apud Nicolae Constantinescu în *op.cit.*, p. 132.
140. Nicolae Constantinescu, *op.cit.*, p. 127.
141. *Ibidem*, p. 128.
142. Irina Nicolau – Ioana Popescu, *Introducere în etnologia primei copilării*, „Revista de etnografie și folclor”, tom 28, nr.1, 1983, p.49.
143. Nicolae Constantinescu, *op.cit.*, p. 129.
144. *Ibidem*, p. 130.
145. Ionelia Toarcă, *op.cit.*, p. 141.
146. Alina Ioana Ciobănel, *Înrudire și identitate*, București, Ed. Enciclopedică, 2002, p. 84.
147. *Ibidem*.
148. *Ibidem*.
149. Alina Ioana Ciobănel, *Înrudire și identitate...*, p. 87.
150. Informator Domnica Trop, 80 ani, Isverna.
151. Alina Ioana Ciobănel, *op.cit.*, p. 88.
152. J. G. Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, p. 193, apud Adina Hulubaș în *Obiceiuri de naștere din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012, p. 89.
153. Informator Domnica Trop, 80ani, sat Isverna.
154. S. Fl. Marian, *Nașterea la români...*, p. 151.
155. Academia Română, Institutul de etnografie și folclor „Constantin Brăiloiu”, *Sărbători și obiceiuri. Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001, vol. I., p. 49.
156. Ionelia Toarcă, *Comunitatea românească...*, p. 142.
157. Irina Nicolau – Ioana Popescu, *Introducere în etnologia primei copilării*, în *op.cit.*, p. 56.
158. Informator Domnica Trop, 80 ani, sat Isverna.
159. Emilia Martin, *op.cit.*, p. 333.
160. Informator Domnica Trop, 80 ani, sat Isverna.
161. Informator Domnica Trop, 80 ani, sat Isverna.
162. Arnold van Gennep, *op.cit.*, (1999), p. 58.
163. Informator Constanța Becheru, 63 ani, sat Husnicioara.
164. Ionelia Toarcă, *Comunitatea românească...*, p. 140.
165. Rodica Elena Colța, *De la naștere la moarte. Rituri domestice și alte comportamente rituale contextualizate din județul Arad*, București, Ed. Etnologică, 2015, p. 60.
166. Aurel Candrea, Ghe. Adameșteanu, *Dicționarul Enciclopedic Ilustrat*, vol. I, București, Cartea românească, 1931.
167. Marianne Mesnil, *op.cit.* p. 80.
168. Ion Mușlea, *Cercetări folclorice în Țara Oașului*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, nr.1, Cluj, 1932, p. 150.
169. Teodor T. Burada, *Obiceiurile la nasterea copiilor poporului roman din Macedonia*, în „Convorbiri Literare”, tomul XXVI, nr.1, București, 1892, p. 41.
170. Florica Lorinț, *Obiceiuri de la naștere din Oltenia de Nord*, în „Revista de etnografie și folclor”, tomul XIV, nr.2, București, 1969, p.109.
171. Informator Domnica Trop, 80 ani, sat Isverna.
172. Ionelia Toarcă, *Comunitatea românească...*, p. 143.
173. Mircea Prahase, *op.cit.*, p. 71.
174. Marianne Mesnil, *Etnologul între șarpe și balaur...*, p. 77.
175. *Ibidem*, p. 90.
176. Simeon Florea Marian, *Nașterea la români...*, p. 45.
177. Pavel Ruxăndoiu, *Folclorul literar în contextul culturii populare românești*, București, Ed. Grai și suflet – Cultura Națională, 2001, p. 189.
178. *Ibidem*, p. 201.
179. *Ibidem*, p. 193.
180. Pavel Ruxăndoiu, *Folclorul literar...*, p. 193.
181. Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1991, p. 142.
182. Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar ...*, p. 143.
183. *Ibidem*.
184. Ion Ghinoiu, *op.cit.*, 1999, p. 153.
185. Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *op.cit.*, p. 143.
186. Simion Florea Marian, *Nașterea la români...*, p. 168.
187. Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiționale*, București, Ed. BICC ALL, 1998, p. 26.
188. Nicoleta Coatu, *Structuri magice...*, p. 41.
189. *Ibidem*, p. 52.
190. *Ibidem*.
191. *Ibidem*, p. 53.
192. *Ibidem*.
193. *Ibidem*.
194. *Ibidem*, p. 54.
195. Informator Domnica Trop, 80 ani, sat Isverna.
196. Nicoleta Coatu, *Structuri magice...*, p. 74.
197. *Ibidem*, p. 123.
198. *Ibidem*, p.131.

Medicina în epoca ștefaniană și bolile voievodului

- urmare din pagina 1 -

Această situație s-ar datora faptului că, din relatările cronicarilor și a contemporanilor voievodului, moartea lui Ștefan nu a fost de loc una „blândă” cum o descrie Nicolae Iorga, ci încărcată de chin și suferință, iar asupra funeraliilor, în afară de jalea pe care poporul a trăit-o pentru că rămânea fără „apărătură”, după spusele cronicarului Grigore Ureche, nu se regăsește descrierea pe care același Nicolae Iorga o face 400 de ani mai târziu.

Întâi de toate, pentru că relatările sunt puține, uneori incerte, subiective și chiar contradictorii, folosindu-se un limbaj empiric, de epocă și apoi, prin faptul că majoritatea celor care s-au preocupat de subiect nu erau medici, de aici și faptul că au fost tentați să privească suferința voievodului prin prisma medicinei contemporane lor, ceea ce face demersul puțin credibil și chiar inutil. De aici și locul pe care și-l găsește teoria asasinatului, de pildă (atât de dragă adeptilor teoriilor conspirative) și desigur, ”incompetența medicilor” care ”nu i-ar fi tratat cum trebuie boala și rana”, fără să se țină seama de limitele științei medicale ale acelor vremuri. Iată de ce o scurtă incursiune în medicina timpului este mai mult decât necesară.

Medicina Evului Mediu

Epoca ștefaniană (1457 – 1504) se încadrează temporal istoric în perioada medievală, în care nu se poate vorbi de o structură sau preocupare organizată privind sănătatea și starea de sănătate a populației, cu atât mai puțin, nu se poate vorbi despre medicină ca știință. Deși este vorba de secolul al XV-lea, medicina europeană încă era dominată de principiile lui Avicena și Galenus care considerau boala ca o tulburare a echilibrului umorilor organismului (sânge, bilă, limfă și urină) în raport cu elementele de bază ale naturii, adică; apa, focul, pământul și aerul.

Mai mult, această tulburare s-ar răsfrânge ca o pedeapsă divină pentru păcatele omenești, iar ceea ce se poate face pentru bolnav este doar rugăciunea de iertare și asigurarea unei alimentații corespunzătoare și condiții de confort fizic și psihic, urmând ca lupta între cauza care produce boala (conform concepției hipocratice care spunea încă acum 2500 de ani că orice boală are o cauză naturală) și rezistența organismului, să decidă învingătorul, care de cele mai multe ori era boala. În această evoluție naturală a bolii ”arta medicală” nu intervenea decât cu proceduri rituale, ajutate de extracte naturiste din plante sau minerale; ceaiuri, decocturi, poțiuni, unguente, aplicații, veneseccii (luări de sânge), purgative, clisme.

Acestor proceduri li se asociau și bărbierii chirurghi care, în plus, evacuaו colecții purulente, extirpau tumori, trataו plăgi și erau nelipsiți, mai ales în campaniile militare pentru a trata rănilor de război. Anestezia pentru intervenții se limita la administrarea de băuturi alcoolice tari și opiacee, iar noțiunile de aseptie și antisepsie lipseau cu desăvârșire. Însăși noțiunile de profilaxie și igienă, atât de actuale și dezbătute astăzi, nu erau cunoscute. Ele vor apare ca principii de bază ale sănătății publice abia în secolele XVIII – XIX odată cu descoperirile lui Lister în domeniul asepției și antisepsiei (1869), a vaccinării jeneriene (de către Jener la 1796) care va eradică variola (vârșatul negru – boală epidemică cu mortalitate excesiv de mare), urmată de

aparitia ”hultuitorilor” de profesie care realizau vaccinarea jeneriană prin scarificarea tegumentului și aplicare de serozitate veziculară.

Însăși noțiunile de igienă publică, apă curentă, canalizare, igienă comunitară, igienă alimentară, cunoscute din antichitate și abandonate odată cu disparitia Imperiului Roman, vor reapare târziu în Europa, impuse ca o necesitate, îndeosebi de aglomerările urbane. Abia în secolul al XVIII-lea, considerat ca secolul „igienismului european”, sursele de apă, canalizarea, depozitarea gunoaielor și deșeurilor, vor fi considerate ca vectori ai bolilor endemice și epidemice care decimau populații întregi, iar în secolul al XIX-lea și al XX-lea se vor pune bazele științifice ale raporturilor de cauzalitate între boală și cauza care o generează, de aici prima clasificare științifică a bolilor în funcție de cauzele care le produc, realizată de francezul Etienne Lancereaux și românul Nicolae Paulescu, în cel mai complet tratat de medicină internă scris vreodată.

Medicii voievodului Ștefan cel Mare

Preocupat de problemele țării, voievodul Ștefan cel Mare nu acorda prea multă atenție problemelor sale medicale. Preocupările sale în gestionarea țării vor da roade, pentru că Moldova cunoaște o perioadă de înflorire sub toate aspectele, fără precedent în istoria sa, cu deosebire însă sub aspectul comerțului, agriculturii, meșteșugurilor, artei și culturii, politicii interne și externe, permițându-și chiar o armată regulată care devenea nucleul mării armate a țării, atunci când împrejurările o cereau. Această „mare armată a țării” era formată în principal din răzeși, pătură socială de mijloc pe care voievodul o încuraja și susținea.

Înconjurat de dușmani hrăpăreți și prieteni vicleni, voievodul era foarte atent în relațiile cu vecinii, practicând o politică echilibrată și înțeleaptă, ceea ce avea să-i asigure o domnie îndelungată. Reușita campaniilor sale militare (din 44 de războaie a pierdut doar două), au făcut ca Moldova să fie laudată de străini, temută de dușmani și adulată de prieteni, astfel că Ștefan devenise o figură importantă la nivel european, mai ales că ținea tătarii și otomanii la porțile Europei. Solicitării voievodului erau auzite la cancelariile europene și nu puțini au fost aceia care i-au oferit sprijin, chiar și medical, trimițându-i cei mai buni medici pentru a-i vindeca suferința care spre bătrânețe se accentua tot mai mult.

La vremea aceea medicii erau rari, instruiți de regulă în centrele medicale europene ale timpului, îndeosebi la Salerno, Bologna, Veneția, Padova, Paris, Londra și mai târziu Viena, fiecare creându-și apoi propriul renume. Caracterul ritualic și religios domina practica medicală și mergea până acolo încât medicii practicieni nu aveau voie să se căsătorească, situație ce va fi întâlnită până în secolul al XVI-lea. Dedicându-se artei vindecării, medicii acelor timpuri aveau un statut special în societate și chiar purtau o îmbrăcăminte specială formată din robă neagră cu guler alb și o glugă specială cu ciucure. Elaborările lor diagnostice erau mai degrabă evaluări filosofice, plecând de la observația clinică a bolnavului și umorilor sale, iar abordările practice sub aspectul examenului clinic și investigațiilor erau

inexistente, ca să nu mai vorbim de abordarea terapeutică care se rezuma în principal la farmacopeea naturistă.

Din hrisoavele vremii și scrierile cronicarilor moldoveni, polonezi sau unguri, sunt cunoscuți un număr de șapte medici trimiși de curțile europene, majoritatea venețieni (după preferința domnitorului) pentru că Ștefan nu avea încredere în medicii trimiși de boierii săi, la mijloc fiind de bună seamă teama unui complot.

Referire la acești medici se va face mai ales după anul 1500, când suferința domnitorului se agrava pe zi ce trece, agravare la care contribuia și vârsta înaintată (peste 70 de ani). Primul medic, trimis de dogele Veneției Leonardo Loredano, a fost doctorul Mateo Muriano care nu reușește în încercarea sa de a trata rana de la picior. Va pleca la Veneția pentru a aduce medicamente, dar nu va mai ajunge în Moldova pentru că va muri pe drumul de întoarcere. La solicitarea insistentă a voievodului, va veni un alt medic venețian, Ieronim da Cesena, urmat la scurt interval de Leonardo de Massari trimis de regele Vladislav Jagellone al Ungariei care, îi și scria cu tristețe dogelui Veneției *"Domnul Moldovei e chinuit de o boală lungă și a ajuns la grele bătrâneți"*.

În anul 1503 se vor mai prezenta la curtea domnească doctorii George Piemonte, Alesandro Veronese, chirurgul german Johan Klingensporn, medicul evreu Șmill, trimis de hanul tătarilor din Crimeea și un bărbier chirurg de la Buda. Încercările medicale s-au dovedit ineficiente, așa încât medicii au hotărât să recurgă la un gest extrem, căruia Ștefan nu i-ar fi rezistat și anume; cauterizarea cu fierul înroșit în foc a rănii de la picior, pentru că guta îl anchilozase complet, iar pe acest fond rana se extindea cu repeziciune. Cu toate acestea, chinuit de boală, domnitorul are puterea să-și impună ca urmaș la domnie pe fiul său, Bogdan al III-lea (cel orb), 1504-1517, cu care de altfel semna actele domnești încă din 1497.

Suferințele lui Ștefan cel Mare

Dincolo de alura fizică athletică și bine făcută, ce presupunea o rezistență deosebită la efort, voievodul era chinuit de o rană veche la piciorul drept care nu se va vindeca niciodată, cu toate încercările "medicale" întreprinse de medici vestiți ai epocii. Cu toate acestea el nu i-a acordat importanța cuvenită, pentru că și epoca în care a trăit și grijile țării nu i-au îngăduit aceasta. De o inteligență scilpitoare, extrem de atent și suspicios, era întotdeauna cu un pas înaintea celor care-i voiau răul și îl găseai acolo unde te așteptai cel mai puțin, ceea ce i-a asigurat 42 de victorii din cele 44 de războaie purtate de-a lungul celor 47 de ani de domnie pe tronul Moldovei. Acest record războinic, neegalat în istoria Europei, presupunea o preocupare permanentă, ceea ce la nivelul unui an, de pildă, însemna trei luni pe tronul Moldovei și nouă luni în campanie de pregătire pentru război. Aprig și hotărât în luptă era mereu în mijlocul oștenilor săi, atât în pregătirea de război, cât și în timpul luptelor încurajându-și ostașii prin exemplul personal.

Ceea ce avea să se transforme într-un adevărat handicap fizic va fi evoluția unei boli cronice pe care o avea și anume podagra (în termeni moderni, guta), boală cunoscută la vremea aceea ca boală boierească, a consumatorilor de carne de vânat, boală ce făcea victime în clasa avută și chiar victime printre domnitorii țării (Radu cel Mare, Radu Șerban și chiar Alexandru Lăpușeanu). Astăzi boala este

bine cunoscută ca fiind o boală metabolică determinată de acumulare de acid uric (rezultat din metabolismul purinelor) prin absența unei enzime – uricaza (descompune acidul uric în allantoină, uree și glicocol) – care se va depune sub formă de cristale cu predilecție în învelișurile articulare și periarticulare conducând în timp la anchiloză grave, dar și la nivelul viscerelor îndeosebi; rinichi, ficat, cord, conducând la insuficiență de organ (cel mai frecvent insuficiență renală cronică) sau insuficiență pluriorganică când sunt interesate și alte organe.

Favorizată de frig (acelerează cristalizarea acidului uric și depunerea sa), boala are o evoluție cronică, cu perioade de acutizare în care durerile articulare, în special la nivelul membrului inferior, sunt groaznice și perioade de acalmie, în care simptomatologia bolii se ameliorează foarte mult. Apariția manifestărilor clinice în evoluția bolii este precedată de o lungă perioadă asimptomatică, explicându-se astfel debutul bolii în decada a treia sau a patra de viață. Această boală, considerată ca o boală de fond (ca și diabetul, sau obezitatea, de exemplu), poate explica persistența și suferința cronică generată de o rană căpătată la piciorul drept în campania militară din 1462 pentru redobândirea cetății Chilia când, un glonte genovez sau o ghiulea de bombardă, avea să-i zdrobească glezna dreaptă interesând și osul, rană care nu se va vindeca niciodată.

Încercând o explicație fiziopatogenică, prin prisma cunoștințelor de astăzi, credem că este vorba de o osteomielită cronică nonbacteriană (rana nu a supurat niciodată) și a răspuns la aplicațiile locale de antiseptice naturiste) a cărei vindecare a fost imposibilă din trei motive principale; întâi de toate localizarea ei se afla într-o zonă anatomică slab vascularizată (mimând evoluția unui ulcer varicos de gambă, de exemplu, nevindecabil din cauza vascularizației deficitare), context în care se asociază și tulburări trofice locale ce împiedică astfel formarea cicatricei. Persistența rănii va fi favorizată de prezența gutei ca boală metabolică de fond, indiferent de faza evolutivă, dar mai ales în faza simptomatică. și nu în ultimul rând însuși osteomielita care incriminează în fiziopatogenia sa un mecanism imun local deficitar care ar autoîntreține procesul inflamator cronic.

Cât privește localizarea rănii trebuie să-i dăm crezare lui Barbu Ștefănescu Delavrancea care în construcția personajului domnitorului din drama sa *"Apus de Soare"* face precizarea în scena patru din actul întâi că *"de câte ori îmi înfășor pulpa dreaptă zic doamnei Oana, piciorul meu"* pentru că în crearea unui personaj detaliile sunt importante. Oricum, rana se va agrava pe măsura înaintării în vârstă obligându-l pe domnitor să folosească bastonul, să șchiopăteze din ce în ce mai vizibil și, cel mai rău, să nu mai poată încăleca calul și astfel să nu mai participe activ la război, el, a cărui faimă războinică impresionează Europa acelor timpuri prin calitățile sale de luptător viteaz. *"Este un om foarte înțelept și demn de mare laudă, foarte iubit de supuși căci e blând și drept, foarte vigilent și darnic"* consemna medicul său Mateo Muriano în memoriile sale. *"Vitejia și succesul lui Ștefan erau cunoscute la popoarele vecine pentru experiența în chestiunile militare și faptele celebre săvârșite contra turcilor, tătarilor și ungarilor"* consemna cronicarul polonez Wapowski. *"Aceste calități, cunoscute la curțile Europei, l-au făcut pe Sigismund, regele Poloniei, să-l numească Stephanus ille Magnus"* (Ștefan cel Mare), renume cu care va străbate istoria până

în 1991 când i se va adăuga și calitatea de Sfânt, odată cu canonizarea sa de către Biserica Ortodoxă Română.

Sfârșitul lumesc al voievodului și disputele posterității

Cauza morții voievodului a rămas teren de dispută de-a lungul vremii, dar mai ales de când există încercarea tenace de a valorifica trecutul istoric al poporului din perspectiva identității naționale. În fapt sau cristalizat patru ipoteze care ar putea explica ultima parte a vieții domnului moldovean, a cărui ieșire din istorie a fost mai puțin spectaculară decât i-a fost viața, după cum ne asigură izvoarele istorice.

Prima ipoteză este cea a unui om încărcat de ani, de suferințe cronice, războaie și neliniște din cauza grijilor țării, ajuns la vârsta de 71 de ani, vârstă venerabilă pentru acele vremuri când durata medie de viață era sub 40 de ani. *„Nu multă vreme dacă s-au întors Ștefan Vodă de la Pocuția la scaunul său, la Suceava, (spune cronicarul Grigore Ureche), fiindu bolnav și slabu de ani, ca un om ce era într-atâtea războaie și osteneală și neodihnă, în 47 de ani în toate părțile se bătu cu toții și după multe războaie cu noroc ce au făcut, cu mare laudă au muritu marți, iulie două zile (Letopisețul țării Moldovei de când s-au descălecat țara). Conform acestei ipoteze pare un sfârșit pașnic și liniștit în care predarea și preluarea puterii la nivel de conducător a fost una pașnică și fără incidente, ceea ce pare a contrazice adevărul istoric.*

A doua ipoteză ar fi că sfârșitul domnitorului s-ar fi datorat încercării nereușite a doctorilor de a cauteriza rănilor care se extindeau în ultimele luni ale vieții. Cei trei doctori, venețianul Ieronimo da Cesena, evreul Șmil trimis de hanul tătarilor și neamțul Johan Klingensporn de la Nurenberg, hotărâsc efectuarea cauterizării cu fier înroșit pe care domnitorul o suportă cu stoicism, dar se pare că i-ar fi grăbit sfârșitul.

Desigur, judecate lucrurile prin prisma cunoștințelor de astăzi, procedura era total contraindicată. În primul rând pentru că agravează evoluția plăgii mai ales pe fondul gutei, care era și cauza degradării stării de sănătate a voievodului la vârsta când oricum resursele biologice la capitolul vitalitate erau limitate. În plus, procedura deschidea o largă poartă de intrare pentru germenii bacterieni (necunoscuți la vremea aceea), deci riscul infecției devine iminent. Aplicate intempestiv acestea puteau grăbi sfârșitul domnitorului ceea ce în bună parte s-a și întâmplat în perioada imediat următoare procedurii. Ferbințeala pe care Ștefan o acuza, cefaleea și setea exagerată pot fi apanajul unei stări septice cu punct de plecare rănilor deschise pe fondul insuficienței pluriorganice generată de boala de fond, guta.

A treia ipoteză ar fi cea a asasinatului, sprijinită de faptul că Ștefan a avut dușmani de temut pe toată durata domniei sale, destul de vizibili chiar și în preajma morții sale. Caracterizarea lui Grigore Ureche *„iute la mânie și degrab vârsătoriu de sânge nevinovat”*, dincolo de subiectivismul imputat cronicarului, cuprinde un sămbure de adevăr. Este și motivul pentru care voievodul era foarte suspicios cu anturajul său și mai ales când era vorba de medicii care-l tratau. A refuzat sistematic medicii caselor boierești de teama unei tentative de asasinat sau complot, singurii medici în care avea încredere fiind medicii venețieni sau medici trimiși de la curțile europene. Autoritatea sa a rămas neștirbită până în preajma morții sale când reușește prin forță să-l impună pe fiul său Bogdan ca succesor la

tron în ciuda urzelilor pentru celălalt fiu al său Ștefan aflat în așteptare la Constantinopol. Documentele vremii nu consemnează nici o tentativă de asasinat.

În sfârșit, a patra ipoteză care ni se pare și cea mai plauzibilă este moartea prin complicațiile organice ale gutei care a condus către insuficiențe pluriorganice, între care cea mai redutabilă este insuficiența renală și insuficiența cardiacă. Astăzi insuficiența renală și cardiacă este rară în evoluția bolii, datorită posibilităților diagnostice și terapeutice, dar în trecut, în istoria naturală a bolii, în evoluția firească a bolii se dezvoltă o nefropatie cronică gutoasă care sfârșea în insuficiență renală sau, la fel de grav, se instala o insuficiență cardiacă prin acumularea factorilor de risc cardiaci; hipertensiune arterială, cardiopatie ischemică, diabet și sindromul X metabolic aspecte total necunoscute la acele vremuri.

Așa că, expresii frecvent întâlnite chiar la istorici de profesie cum că *„rana de la picior nu a fost îngrijită cum trebuie* (C Giurăscu, Ștefan Gorovei), sau afirmații sentențioase ca *„este clar că voievodul nu a fost îngrijit cum trebuie, fără regim și tratament adecvat”* (??) par complet deplasate dacă ne raportăm (așa cum ar trebui) la cunoștințele și posibilitățile medicale ale acelor vremuri. Nu mai puțin curioasă pare afirmația categorică din partea unui amator că *„nu combinația propusă de unii specialiști dintre podagră și o rană care se deschidea duce la o cauză a morții concludentă”* ca și cum o rană deschisă nu ar putea fi supusă oricând riscului unei complicații septice, de la supurație locală până la septicemie. Situația devine și mai critică când se adaugă acesteia complicația trofică și ischemică cu riscul trombozei, evoluții bine cunoscute astăzi și luate în calcul în abordarea terapeutică.

La rândul ei, podagra, ca boală de fond, poate agrava evoluția oricărui tip de rană, ca să nu mai vorbim de propriile ei complicații, necunoscute la vremea aceea, între care insuficiența renală și insuficiența cardiacă sunt cele mai redutabile ținând cont și de vârsta înaintată a domnitorului, care adăuga printre altele și uzura biologică cu reducerea potențialului vital pe care le presupune aceasta.

Ștefan Vodă - între lumea de aici și lumea de dincolo

Este de notorietate istorică evlavlia marelui nostru voievod care, după fiecare război, ridica o mănăstire sau biserică, iar victoriile le atribuia întotdeauna Proniei Cerești căreia i se cuvenea toată slava și mărirea, iar cei care îndrăzneau să-i atribuie lui succesul riscau pedepse aspre. Este motivul care a generat încă o enigmă legată de ultimii ani de domnie ai voievodului și anume aceea că Ștefan s-ar fi călugărit în ultimele zile ale vieții sale având conștiința încărcată pentru uriașele pierderi pe care le-a suferit Moldova apărându-și dreptul istoric de a exista, dar și pentru a face loc pe tronul Moldovei fiului său Bogdan al III-lea.

Așa s-ar explica lipsa funeraliilor convenite unui domn de faima lui Ștefan, funeralii care ar fi trebuit să fie deopotrivă, maiestuoase și fastuoase. În locul lor avem mărturia destul de modestă a cronicarului Grigore Ureche: *„Iară pre Ștefan Vodă l-au îngropat țara cu multă jale și plângere în mănăstire în Putna care, era zidită de dânsul. Atâta jale era de plângeau toți ca după un părinte al său, că cunoștiau toți că s-au scăpatu de mult bine și multă apăratură. Ce după moartea lui, până astăzi îi zicu sveti Ștefan vodă, nu pentru sufletu, ce este în mâna lui Dumnezeu, că el încă*

a fostu om cu păcate, ci pentru lucrurile lui cele vitejești, carile nimeni din domni, nici mai nainte, nici după aceea i-au ajunsu (...). Au domnitu Ștefan vodă 47 de ani, două luni și trei săptămâni și au făcut 44 mănăstiri și însuși țitoru preste toată țara”.

Fără alte detalii care să fi marcat solemnitatea momentului, ultimul său drum pe pământul Moldovei, pe care l-a prețuit și apărât ca nimeni altul, ar fi fost în calitate de călugăr. Așa încât, lipsa acestor detalii s-ar datora faptului că fiind călugăr (s-ar fi călugărit în ultimele zile de viață eliberând astfel tronul pentru fiul său Bogdan Vlad), ar fi fost înhumat conform rigorilor cinului călugăresc, care se aplică deopotrivă monahilor, monahiilor și ierarhilor.

Cele două deshumări cunoscute, din anul 1758 și în 1856, au arătat fără echivoc că înhumarea s-a făcut conform tradiției creștine pentru călugări (fără sicriu, îmbrăcat într-o hlamidă domnească având imprimată cu fir de aur o cruce mare pe piept, ceea ce întărește supoziția că voievodul s-a călugărit înainte de moarte și explică lipsa strălucirii domnești a înmormântării. Rațiunile gestului domnitorului par mai degrabă de ordin politic, legate mai degrabă de succesiunea la tron pe care ar fi dorit-o să se facă fără dificultate.

Cert este că „în anul 1504, în 2 iulie, marți, ora 1 după răsăritul soarelui, din voia destinului, muri Ștefan, voievodul Moldovei, împovărat de lupte, bătrânețe și podagră. Natura îl făcuse norocos, isteț și viteaz” nota cronicarul polonez Jan Duglosz. Așa încât povara luptelor, bătrânețea (71 de ani) și podagra (guta) i-au semnat sfârșitul și nu „o rană veche agravată odată cu scurgerea anilor l-au dus în cele din urmă la mormânt” cum susține în „Mușatinii” Ștefan Gorovei. „Boala grea și sâcâitoare” era de fapt guta (podagra), pe fondul căreia nici rana nu se vindeca, la care se adăugau și complicațiile inerente pe care vârsta înaintată le aduce.

Dincolo de speculațiile legate de existența domnitorului rămân valabile relatările contemporanilor între care cea a cronicarului polonez Jan Dlugosz ni se pare cea mai cuprinzătoare. „El alungă din Moldova pe regele Ungariei Matiaș Corvin bătut în orașul Baia și lovit el însuși în trei locuri la spate. Tot el – minunată faptă - înfrânse cu o mână de oameni și alungă cu rușine pe sultanul Mahomed care avea 120.000 de ostași. Tot el, cu arma în mână, alungase peste hotarele Moldovei pe regele polon Ioan Albert, călcând învoiala prin care i-a fost asigurată de mai înainte libera trecere a acestuia din țară. Tot el zdrobi, mai de multe ori și respinse pe tătarii de dincolo de Volga și pe cei din Crâm. O, bărbat triumfal și victorios, care biruiși pe toți regii învecinați. O, om fericit, care te bucurași de toate darurile câte natura altora numai în parte le dă; unii înțelepți și vicleni, alții viteji și drepti, alții iarăși cu noroc împotriva dușmanilor. Tu singur le avuși hărăzite toate laolaltă; drept, prevăzător, isteț, biruitor al tuturor dușmanilor! Nu degeaba trebuie socotit printre eroii secolului nostru”.

Concluzii

1. În epoca ștefaniană, ca de altfel în întregul Ev Mediu și chiar în epoca renascentistă, nu exista nici rețea sanitară și nici asistență medicală așa cum o concepem noi astăzi. Medicina se baza încă pe principiile lui Avicena și Galenus care însemnau coroborarea unor fapte de observație cu fenomene mistico-religioase și proceduri empirice cu caracter ritualic.

2. Rana dobândită de Ștefan cel Mare în bătălia pentru Chilia la 1462, era de fapt o osteomieliță cronică

nonbacteriană care interesa în egală măsură osul și țesuturile moi ale piciorului drept, cu evoluție recurentă, a cărei mecanism fiziopatogenic și tratament nu se cunoaște cu certitudine nici astăzi. Se presupune doar un mecanism imunologic care întreține un proces inflamator cronic, cu evoluție ciclică și agravare în timp. Persistența și recurența ei depindea de natura bolii, de limitele științei medicale ale acelor vremuri și de empirismul unor proceduri, de aici și ”nepriceperea” medicilor de a o trata. Adăugăm acestor aspecte și importanța relativă pe care însuși voievodul i-o acorda, preocupat fiind de treburile țării și de campaniile sale militare „rana din 1462 nu l-a împiedicat să poarte încă atâtea războaie și să cârmuiască țara timp de peste patru decenii”. În acest context înaintarea în vârstă nu putea decât să agraveze evoluția procesului inflamator.

3. La rândul ei, podagra (guta) era destul de comună la boierimea vremii, cunoscută ca evoluție (afecta articulațiile până la ankiloză) și necunoscută sub aspectul complicațiilor viscerale, îndeosebi ca insuficiență renală și insuficiență pluriorganică, complicații cu care istoria naturală a bolii își încheia parcursul.

4. Ca boală metabolică de fond (acumulare de acid uric prin deficiență enzimatică dobândită sau moștenită) guta, generată de consumul excesiv de carne (îndeosebi vânat) și vin, cu o lungă perioadă de latență (asimptomatică), putea influența negativ evoluția spre vindecare a rănii de la picior și chiar poate explica extensia ei în ultimele luni din viața voievodului.

5. Campaniile militare și modul de viață au contribuit la agravarea bolii de fond pe măsura înaintării în vârstă, ajungând până la imobilizare totală prin ankiloză generalizată.

6. Sărăcia informațiilor legate de funeraliile domnitorului, de înhumarea lui și mai ales descoperirile făcute cu ocazia celor două deshumări, întăresc suspiciunea că Ștefan cel Mare s-ar fi călugărit înainte de moarte, gest ale cărui motivații rămân o enigmă pentru posteritate (suferință? căință? pocăință? interese politice legate de stabilitatea țării?).

7. Oricât de mare i-ar fi fost suferința, aceasta nu l-a abătut de la treburile și grijile țării, pe care și le-a îndeplinit până în ultima clipă, lăsând în urmă o țară mândră, puternică și respectată.

Bibliografie selectivă;

1. Barbu Ștefănescu Delavrancea – *Apus de Soare*, Ed. Cartea Românească, 2017;
2. Bogdan Ion – *Cronicile slavo-române*, Ed. Acad. RPR, 1959;
3. Doglosz Jan – *Documenta Roomania Historica*, vol II, Buc, 1975;
4. Giurăscu C, Giurăscu D – *Istoria Românilor*, vol II (1352-1606), Ed. Șt. și Enciclopedică, Buc. 1976;
5. Gorovei Ștefan – *Mușatinii*, Ed. Albatros, Buc. 1976;
6. Guboglu M, Mehmet – *Cronici turcești privind Țările Române*, Ed. Acad. RSR, 1966;
7. Iftimovici Radu – *Medicina și Farmacia Evului Mediu în Istoria Medicinii și Farmaciei Universale*, Ed. Academiei Române, Buc. 2010;
8. Iorga Nicolae – *Istoria lui Ștefan cel Mare*, Ed. Minerva, Buc. 1904;
9. Lupu Valeriu – *Nicolae C Paulescu-între știința vieții și metafizica existenței*, Ed. TipoMoldova, Iași 2017;
10. Manolache D – *Cele două deshumări ale Sfântului Ștefan cel Mare*, „Lumina”, 1 iulie 2010;
11. Mincu Ion – *Tratat de dietetică*, Ed. Medicală, Buc, 1974;
12. Minea Ilie – *Informațiile românești ale Cronicii lui Jan Duglosz*, Ed. Viața Românească, buc, 1926;
13. Neculce Ion – *O samă de cuvinte*, Ed. Junimea, Iași, 1972;
14. Ureche Grigore – *Letopisețul Țării Moldovei*, Ed. Litera Internațional, Chișinău, 1997.

NEGOȚUL DIN TÂRGUL MEDIEVAL BÂRLAD (secolele XV-XVIII)

- urmare din pagina 1 -

Mai mult, bisericile și slujitorii ei beneficiau de anumite privilegii din partea domniei. De exemplu, Biserica Domneasca era scutită, încă din secolul al XVII-lea, de unele dări și obținuse dreptul de a încasa venitul la ziua târgului câte 4 bani de vită, 2 patronici de cal, 2 bani de toată dugheana și câte 2 oca de fiecare car de pește.³⁴ Privilegiul a fost întărit și de Constantin Mavrocordat în hrisovul din 25 mai 1733.³⁵ La fel, bisericile Sf. Dumitru și Vovidenia din Bârlad au avut asemenea privilegii comerciale.

În altă ordine de idei, încă din secolul al XV-lea, actele înregistrează prezența negustorilor moldoveni în relațiile comerciale cu alte state. Este interesant de reținut că în delegația moldovenilor care a mers la Consiliul egumenic de la Konstance (Elveția), în 1415, se menționează și doi negustori bârlădeni.³⁶ Așezarea Bârladului pe una din cele mai importante artere comerciale internaționale „*Drumul cel Mare împărătesc*”³⁷, stimula relațiile cu negustorii din Liov, Brașov, Bistrița, Țara Românească și Imperiul Otoman.

Prin privilegiul din 1412, negustorii moldoveni erau scutiți la Brașov de plata vămii.³⁸ Domnii din Moldova au garantat acest comerț cu Brașovul prin mai multe documente, emise de Iliăș la 1435³⁹, Ștefan al II-lea la 1444⁴⁰, Roman al II-lea la 1447⁴¹, Ștefan cel Mare la 1457.⁴² Negustorii bârlădeni importau din Brașov multe arme, postavuri, articole de uz casnic. Participau la aceste relații comerciale atât negustori și meșteșugari români, cât și cei străini: unguri, germani, armeni, greci, evrei etc. Spre exemplu, Lucaci Sabo (Croitorul) din Bârlad exporta la Brașov, în anii 1548 și 1550, în două transporturi, 29 boi și 80 vaci în valoare de 9.300 aspri⁴³.

Analizând registrele vegisimale din prima jumătate a secolului al XVI-lea cu privire la relațiile Bârladului cu Brașovul, s-au constatat următoarele: în 1503, schimburile s-au ridicat la valoarea de 54.700 aspri, adică de trei ori mai mult decât realizase la aceeași dată Iașiul; între anii 1529-1530 s-a înregistrat o creștere a participanților la comerț de o parte și de alta; în anul 1542 valoarea transporturilor a scăzut la 10.200 aspri (ca urmare a politicii nesigure care a dus la înăsprirea relațiilor dintre Moldova și Transilvania), în timp ce numărul participanților a fost doar de 11 din Bârlad și 5 din Brașov; în 1546 se atinge cota valorică cea mai înaltă de 98.650 aspri.⁴⁴ Numărul negustorilor bârlădeni a crescut de la o etapă la alta, de la 12 participanți în 1503 la 48 în 1550, iar cel al brașovenilor de la 15 la 87.⁴⁵ La comerțul cu Brașovul au participat sporadic și negustori de la satele din jurul Bârladului, așa cum este cazul în 1503 a unui negustor din satul Ibănești.⁴⁶ O nouă scădere a schimburilor comerciale se observă între anii 1550-1554, ca urmare a intervenției trupelor moldovene și muntene în vederea alungării armatelor habsburgice din Transilvania, dar mai ales după 1560, când s-a introdus monopolul turcesc asupra Țărilor Române.⁴⁷

De pe la mijlocul secolului al XVI-lea, comerțul moldo-muntean cu Imperiul Otoman a început să fie dominat de negustori greci și turci, exponenți ai intereselor comerciale ale Imperiului sultanilor.⁴⁸ Acești negustori greco-levantini

faceau concurență brașovenilor. Drumurile lungi și grele, nesigure pentru transporturile mărfurilor, luptele interne, numeroasele războaie, abuzurile boierilor și vameșilor au determinat unele întovărășiri de negoț. Asociațiile se făceau cu scopul transportului, vânzării și cumpărării mărfurilor pe o anumită perioadă. În 1542, din Bârlad, se asociau Gherasim și Lupu în vederea unui transport la Brașov.⁴⁹ Între 5-11 iunie 1547 erau înregistrați 5 negustori din Bârlad (Dediu, Ieremie, Ignat, Isaia și Nicoară) care își vindeau singuri mărfurile și plăteau vama separat.⁵⁰ În 1632, documentele înregistrează o întovărășire de drum între Maței Roșca și Iane, ambii negustori din Bârlad.⁵¹

Alături de Brașov, Liovul a jucat un rol important în relațiile comerciale cu Moldova, inclusiv cu negustorii bârlădeni. În fond, privilegiul comercial emis în 1408 de Alexandru cel Bun negustorilor lioveni fixa vama cea mare pentru sudul Moldovei la Bârlad.⁵² În 20 august 1422, același domn donează Mănăstirii Bistrița vama cea mare din Bârlad.⁵³ Ștefan cel Mare reînnoia privilegiul dat liovenilor la 3 iulie 1460.⁵⁴ Cu această ocazie se fixau și taxele vamale pentru anumite produse care variau între Bârlad și Suceava. De exemplu, liovenii care aduceau pește de la Bârlad sau Chilia trebuiau să plătească de grivnă 1,1/2 groși la vama din Bârlad sau din Bacău. Pentru postavul exportat în Basarabia se plătea diferit, la Suceava 3 groși de grivnă, iar la Roman, Bacău, Adjud, Putna, Vaslui, Bârlad și Tecuci câte 2 galbeni.⁵⁵

Din cauza numărului restrâns de acte de care dispunem, se poate reconstitui cu greu relațiile comerciale ale bârlădenilor cu Liovul, dar știm că ele s-au intensificat în secolul al XVI-lea. Unele date le aflăm din numeroasele procese pe care municipalitatea Liovului le-a intentat negustorilor moldoveni pentru nerespectarea tranzacțiilor încheiate. Era și cazul negustorilor Anton Tetul și Mihail din Bârlad - care, la 17 ianuarie 1571, au fost judecați pentru 100 de florini de aur.⁵⁶

Unele neînțelegeri, determinate de cursurile valutare diferite, a determinat intervenția sultanului, la cererea lui Alexandru Lăpușeanu, pe lângă regele Poloniei (15 august 1564), în sensul de a nu permite încheierea tranzacțiilor comerciale decât cu aceleași monede ca și înainte.⁵⁷ În octombrie 1563, cu ocazia jurământului de credință a domnului Bogdan Lăpușeanu față de regele Poloniei, se stabileau și unele noi prevederi în relațiile comerciale dintre cele două țări.⁵⁸ Negustorii moldoveni aveau posibilitatea de a-și vinde mărfurile în orice oraș polonez și de a aduce marfă în țară fără îngrădiri. Se exportau în Polonia animale, piei, vin, pește, sare, silitră și se importau stofe, cupru, obiecte de lux, produse meșteșugărești. Sub pretextul comerțului deficitar cu Polonia, sultanul îi sugera domnului Moldovei - printr-o scrisoare din 28 martie 1566 - să îndemne pe negustori spre „a vinde vitele lor la Istanbul, unde, venind, ar putea vinde după dorința lor”.⁵⁹ Negustorii turci achiziționau produse agricole și vite sub prețul oficial. Unii negustori bârlădeni și-au pierd averile și au fost azvârliți în închisoare din cauza datoriilor contractate față de turci,

ca urmare a nerespectării tranzacțiilor încheiate. O astfel de situație reiese dintr-un document bârlădean din secolul al XVIII-lea. Dumitrașcu, fiul lui Andrei Chiriac, rămăsese dator la un negustor turc, Palouz Oglu, cu 140 de boi și vaci și 2000 de oi. Deoarece acesta fugise, Gavril Mirea și fiul său, în calitate de chezași, au achitat datoria către turc și au intrat în posesia satului Zorleni, pe care apoi l-au vândut în martie 1622.⁶⁰

De altfel, dezvoltarea schimburilor comerciale implica și o sporire a circulației monetare. Odată cu instituirea dominației otomane a dispărut treptat moneda internă. În secolul al XVIII-lea circulau monede diferite: turcești, austriece, rusești etc., ceea ce a impus apariția cămătarilor. Cursul fixat de visterie pentru monedele mărunte și pentru cele mari corespundea cu cursul Porții Otomane.⁶¹ Cursul vienez era deasupra celui al Visteriei Moldovei și era utilizat de Curtea Domnească din Iași, iar cursul Galaților era calculat după valoarea zilei.⁶² Un document din 1 martie 1777, arată că Toader Vidra din Bârlad împrumutase 60 de lei de la protopopul Gheorghe Brăescu pe un an cu o dobândă de 20 la sută „din zece, doisprezece”.⁶³ Cursul valutar al Bârladului venea după cursul Iașilor și Galaților. Rezultatul era păgubitor pentru consumatori, cum rezultă din plângerile târgoveților care arătau că „în iarmaroc zărafii au ieșit iar în piață cu mesele lor pline cu monede”. Tocmai de aceea, ei cereau domniei să-i constrângă pe zarafii a sta numai la dughenele lor, „unde bineînțeles să înceteze a mai tăia bani după a lor obicei”.⁶⁴

Deși până la mijlocul secolului al XVIII-lea nu apar consemnate în documente indicații precise în legătură cu perimetrul în care se desfășura negoțul în târgul Bârladului, totuși el a putut fi reperat datorită unei hotărâni, elaborată abia la 20 februarie 1757, de către domnitorul Constantin M. Cehan Racoviță. El stabilea acest perimetru: între malul râului Bârlad în direcția Bisericii Domnească și a gurii Văii Seci ce vine de la Perieni, marginea Drumului cel Mare ce merge mai sus de Biserica Sf. Dumitru și în malul vâlceleii în colțul de la deal și de sus; în colțul de jos și de la deal în dreptul Bisericii Ungurești; malul râului Bârlad din vale de Biserica Vovidenia.⁶⁵

Datorită prosperității economice a târgului medieval Bârlad, toată zona sa comercială a constituit o țintă de atac pentru jefuitoarii turci și tătari. În orice caz, este destul de greu de reconstituit imaginea reală a orașului medieval Bârlad, deoarece el a suferit mari modificări, dar și multe invazii străine, jafuri, incendieri, cutremure și inundații. Spre exemplu, Drumul cel Mare împărătesc sau Drumul Țarigradului a creat mari dificultăți bârlădenilor, așa cum se amintea și în anafora către domn de la Divan din 5 august 1792, cerându-se anumite scutiri „fiindcă se află la loc greu și Drumul cel Mare, unde nu puțin greutăți și supărări întâmpină bârlădenii în toată vremea”.⁶⁶ În secolul al XVII-lea, Marcus Bandini preciza: „Pe aici trece Drumul cel Mare, pe care se transporta spre Polonia și părțile de sus ale Moldovei mărfurile din Turcia și din Muntenia”.⁶⁷ Datorită apropierei Bârladului de acest drum, prețul „boilor de negoț” era mai ridicat, de 1000 de aspri⁶⁸, cel al oilor era fixat de casapii și gelepii turci veniți în Moldova pentru a strânge vite pentru Istanbul și era diferit față de alte regiuni. Abia slăbirea monopolului turcesc asupra comerțului Țărilor Române de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a permis o nouă înviore a relațiilor comerciale, în condițiile apariției primelor relații capitaliste. În acest proces general de

transformări social-economice au fost antrenate și negustorii orașului Bârlad.

Mai târziu, după mutarea Ocolului de vite în 1801, în vechiul medean (loc central de negoț) continua să se vândă doar sare, făină, lemne.⁶⁹ Pentru ușurarea încasării taxelor se recomanda menținerea doar a 3 intrări în medean, interzicându-se scoaterea mărfurilor din târg, „după cum unii par acum au fost obicinuiți” și „să se facă vânzarea prin dughenile și cârciumile lor”.⁷⁰ După pierderea venitului pentru vite, Bisericii Domnești, drept recompensă, i s-a acordat în 1813 (de către domnitorul Scarlat Al. Calimah) venitul dohotului și păcurei pe 5 ani, fapt care a stârnit nemulțumirea altor biserici din jur.⁷¹

Situația economică și comercială a târgului Bârlad de la sfârșitul secolului al XVIII-lea este surprinsă fidel în *Tabla măsoriștei târgului Bârlad din 1815*⁷², cea care a înregistrat numărul de cârciumi, prăvălii, hanuri, aflate în proprietatea boierilor, bisericilor, mănăstirilor și negustorilor. Se constată că un număr sporit de dughene și hanuri erau deținute de spătăreasa Safta Sturza, spătăreasa Smaranda Costandachi, logofătul Vasile Conta, stolnicul Alecu Beldiman, vornicul Hrisoveghi și alții, situate atât în vatra veche a târgului, dar și în zona ulișelor noi.⁷³ Spre exemplu, hanul vornicului Hrisoveghi se afla pe Ulița Mare, unde locuiau mulți evrei, cel al spătăresei Smaranda Costandachi pe Ulița Strâmbă, în timp ce spătăreasa Safta Sturza deținea 11 dughene, un han pe Ulița Veche și un han în Mahalaua din Sus de Căcaina.⁷⁴ Din cele 20 de hanuri existente la începutul secolului al XIX-lea, 12 aparțineau boierilor, 3 preoților și 5 negustorilor.⁷⁵ De exemplu, în Mahalaua Podeni se aflau 7 hanuri, adică același număr ca și în zona centrală, ceea ce demonstrează creșterea populației și a intereselor ei materiale în condițiile apariției primelor relații capitaliste.⁷⁶ Cele 7 hanuri din Podeni aparțineau lui Hagi Chiriac, lăncu leșeanu, spătăreasa Smaranda Constandachi, Dobre Abăgerul, Ion Petcu, Toader Moraru și Ivan Chetrarul.⁷⁷ Actele nu ne indică modul în care aceste dughene și hanuri erau valorificate de către boieri și mănăstiri. În unele situații credem că își comercializau produsele de pe moșiile lor, dar de cele mai multe ori ele erau închiriate târgoveților. Amintim aici cazul lui Toader Bărbierul care a închiriat o dugheană de la stolnicul lordache Iamandi cu 18 lei pe an (la 30 iunie 1776).⁷⁸ Alteori le vindeau târgoveților înstăriți. Din zăpisul datat în 18 iunie 1780 rezultă că jnitnicul Mihail Cerchez a vândut un loc cu 11 dugheni sub același acoperământ în Ulița Veche.⁷⁹ Totodată, marele boier lordachi Balș, prin hrisovul din 25 noiembrie 1784, întărit în 6 august 1792 de către Alexandru Constantin Moruzi, obținuse dreptul de a încasa besmen de pe tot ce era locuit pe vatra târgului și încasa câte 6 lei de butea de vin sau rachiu, 4 lei de poloboc pentru vin și o para pentru oca de rachiu. De asemenea, el lua și mortasiția pentru vitele care se vindeau la târg.⁸⁰

În privința târgului de vite din Bârlad, putem spune că cirezarii și negustorii bârlădeni strângeau sute de vite și mii de oi, pe care apoi le vindeau în Ungaria, Turcia, Polonia și, mai târziu, Rusia. Tradiția cirezarii bârlădeni a fost continuată în primele decenii ale secolului al XIX-lea de nume prestigioase, cum era Ioniță Chirănuș (care își avea casele lângă Biserica Sf. Gheorghe) și Ștefan Gâlcă (care locuia în Podeni).⁸¹ De altfel, o zahana se construise în apropierea râului Bârlad, în direcția gării.⁸² În orice caz, comerțul cu vite la Bârlad se făcea de către negustorii moldoveni, polonezi și turci.

În fine, în condițiile intensificării relațiilor de schimb, la sfârșitul secolului al XVIII-lea au crescut și preocupările edilitare ale administrației orașului Bârlad. Străzile principale s-au lărgit și s-au podit, s-au trasat altele noi, construcțiile din piatră fiind mai numeroase: case, prăvălii, fântâni, pivnițe, hanuri etc. Documentele consemnează peste 20 de hanuri, aparținând boierilor, preoților, negustorilor bârlădeni și care erau situate atât în vatra veche, cât și în noile mahalale înglobate târgului.⁸³ Nu cunoaștem arhitectura acestor construcții, dar presupunem că nu se deosebeau de cele conservate în alte localități, cu un nivel și foarte rar cu două. Unul dintre însoțitorii lui Jaques Porter, ministrul plenipotențiar al Angliei la Constantinopol, Roger Joseph Boskovich, întorcându-se spre țara sa, a poposit și la Bârlad, de unde ne-a lăsat câteva impresii în legătură cu aspectul edilitar al orașului în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Se menționa existența câtorva „ulițe bunișoare și case de negustori cu un rând de dughene destul de frumoase”.⁸⁴ Însă, pagubele uriașe provocate de cutremurul din 1802 a determinat refacerea aproape în totalitate din piatră și cărămidă a bisericilor, a hanurilor, a caselor boierești și chiar a caselor unor negustori și meșteșugari mai înstăriți.

În concluzie, Bârladul medieval a cunoscut o importanță și eficiență activitate de negoț, datorită vechimii și importanței sale politice și economice în cadrul Țării Moldovei (fiind menționat încă de la 1401 și recunoscut ca sediu al Marii Vorniciei a Țării de Jos și având rolul de punct vamal cu numeroase privilegii comerciale), dar și datorită amplasării sale strategice pe drumul comercial internațional ce lega Marea Baltică de Marea Neagră, adică Polonia de Imperiul Otoman (Drumul cel Mare împărătesc al Țarigradului).

Note:

28. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. II, pp. 18-19. Laurențiu Chiriac, *Monumentele religioase medievale din zona Bârladului*, Iași, Editura KOLOS, 2007, p. 275.
29. *Ibidem*, vol. II, pp. 19-20.
30. *Ibidem*, vol. II, pp. 21-22. Laurențiu Chiriac, *op. cit.*, p. 276.
31. *Ibidem*, vol. II, pp. 87-88 - Un zapis din august 1795 amintește de însărcinarea dată de ispravnicii de Tutova mai multor târgoveți de a alege 3 locuri în târgul Bârlad drept danie făcută către Mănăstirea Răchitoasa de către Câte Ungureana.
32. DJAN Iași, fond *Documente*, pachet 611/35, 36, 37. N. Iorga, *Studii și documente...*, vol. VI, p. 45. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. II, pp. 32-37.
33. Laurențiu Chiriac, *op. cit.*, pp. 269-270. Laurențiu Rădvan, *op. cit.*, p. 453.
34. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. I, pp. 1-3 - Cartea de milă a Bisericii Domneasca a fost distrusă în 1711 cu ocazia jefuirii și incendierii orașului Bârlad de către turci și tătari. De aceea, Nicolae Mavrocordat a reînnoit privilegiul prin hrisovul din 18 ianuarie 1712.
35. *Ibidem*, vol. I, p. 3-4. Laurențiu Chiriac, *op. cit.*, p. 262.
36. Constantin I. Karadja, *Delegații din țara noastră la Conciliul de la Constanța (Baden) în anul 1415*, în „AARMSI”, seria a III-a, tom VII, mem. 2, București, 1926-1927, pp. 12 și 70.
37. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. II, p. 38; vol. IV, Bârlad, Tipografia Constantin D. Lupașcu, 1924, p. 140. Al. I. Gonța, *Legăturile economice dintre Moldova și Transilvania ...*, p. 20. N. Iorga, *Negoțul și meșteșugurile în trecutul românesc...*, p. 74.
38. Al. I. Gonța, *op. cit.*, p. 26. Radu Manolescu, *Cultura orășenească în Moldova în a doua jumătate a secolului al XV-lea*, București, Editura Enciclopedică, 1964, p. 65.
39. M. Costăchescu, *Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare...*, vol. II, pp. 16-17.
40. Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. XVI, partea 1, ediția N. Iorga, București, 1915, p. 313. Mihai Costăchescu, *op. cit.*, vol. II, p. 21.
41. M. Costăchescu, *op. cit.*, vol. II, p. 23. Al. I. Crăciun, *Monografia județului Tutova*, Bârlad, 1943, manuscris aflat la DJAN Vaslui, cap.

- Viața economică*, p. 31.
42. Eudoxiu Hurmuzaki, *op. cit.*, vol. XV, partea 1, București, 1915, p. 48. I. Bogdan, *op. cit.*, București, Tipografia Socec, 1913, vol. I, pp. 24-26 și vol. II, pp. 41-43.
43. DJAN Brașov, *Registru vegesimal*, anul 1548, p. 353 și anul 1550, p. 257.
44. Radu Manolescu, *op. cit.*, pp. 261-264, 271, 279, 282, 285, 289, 295, 299, 303.
45. *Ibidem*, pp. 314-315. Al. I. Gonța, *op. cit.*, p. 27. Al. I. Crăciun, *op. cit.*, p. 37.
46. *Ibidem*, pp. 317-318. Asprul turcesc era moneda de argint de 0,7-0,8 grame cu titlul de 880-900/1000; 1 florin -50 aspri în secolul al XVI-lea. Al. I. Gonța, *Orașul moldovenesc în veacul al XV-lea. Starea socială și economică...*, p. 18. Al. I. Crăciun, *op. cit.*, p. 39.
47. *Ibidem*, pp. 321-323. N. Iorga, *Documente și cercetări asupra istoriei financiare și economice a Principatelor Române*, București, 1900, p. 179. Al. I. Gonța, *Legăturile economice dintre Moldova și Transilvania ...*, p. 29.
48. *Ibidem*, p. 74.
49. *Ibidem*, p. 206.
50. *Ibidem*, p. 207.
51. Biblioteca Academiei Române, pachetul LIV, manuscrisul 4, pp. 12-13 DRH, A. Moldova, vol. XXI, p. 236-237. În 1642 se amintește de o nouă întovărășire între negustorii Lupu și Nanu din Bârlad (Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. IV, p. 85).
52. M. Costăchescu, *op. cit.*, vol. II, p. 632-635. I. Caproșu, *Cu privire la istoria orașului Bârlad...*, p. 260. Dumitru Leonte, *op. cit.*, pp. 21-22.
53. Al. Papadopol Calimah, *op. cit.*, p. 66. I. Caproșu, *op. cit.*, p. 261. N. Iorga, *Acte privitoare la negoțul românesc cu Lembergul*, în vol. N. Iorga, *Istoria comerțului românesc...*, p. 354.
54. I. Bogdan, *op. cit.*, vol. I, p. 271. M. Costăchescu, *Documente moldovenești de la Ștefan cel Mare...*, vol. II, Iași, 1933, p. 41. N. Iorga, *op. cit.*, p. 355.
55. *Ibidem*, vol. I, p. 272. M. Costăchescu, *op. cit.*, vol. II, p. 42. DANIC București, *Registru vegesimal*, an 1560, p. 353 și an 1561, p. 259.
56. N. Iorga, *op. cit.*, pp. 356-357. DANIC București, *Registru vegesimal*, an 1571, p. 23-24.
57. Radu Manolescu, *op. cit.*, p. 267.
58. Eudoxiu Hurmuzaki, *op. cit.*, vol. I, partea 1, ediția N. Densușianu, București, 1887, p. 266.
59. Radu Manolescu, *op. cit.*, p. 267.
60. *DIR*, A. Moldova, veacul al XVII-lea, vol. V, pp. 105-106.
61. C. Zane, *Economia de schimb*, București, 1930, pp. 220-221. Cursul visteriei fixat pentru monedele mari s-a menținut după Constantinopol până la Regulamentul Organic.
62. *Ibidem*, pp. 224-225.
63. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. I, p. 76.
64. C. Zane, *op. cit.*, p. 264.
65. DJAN Iași, *Documente*, pachetul 611, pp. 35, 36 și 37.
66. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. IV, p. 141 - Drumul cel Mare este menționat în 1692. În secolul al XVIII-lea, apare sub numele de Drumul Țarigradului (*Ibidem*, vol. II, p. 40-43).
67. V. A. Urechia, *op. cit.*, pp. 26-27.
68. C. Zane, *op. cit.*, p. 267. N. Iorga, *Documente și cercetări asupra istoriei financiare...*, p. 189. Idem, *Istoria comerțului românesc...*, p. 357.
69. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. II, p. 103.
70. *Ibidem*, vol. I, pp. 28 - 29.
71. *Ibidem*, vol. I, pp. 35-36 - Din jalba trimisă de Biserica Domneasca din Bârlad către domnie la 1 februarie 1827 și reînnoită către mitropolitul Veniamin Costache la 5 iunie 1830, reiese că Biserica Vovidenia dorea să intre în posesia acestui privilegiu sub pretextul renovării sale. Divanul a trimis cererea spre analiză Comisiei a 3-a (*Ibidem*, vol. I, p. 37), care a dat câștig de cauză Bisericii Domnești, conform hotărârii din 31 martie 1831 (*Ibidem*, vol. I, p. 38).
72. Ioan Antonovici, *op. cit.*, vol. II, pp. 343-388. Gheorghe Vrabie, *op. cit.*, p. 20.
73. *Ibidem*, vol. II, pp. 348-349.
74. *Ibidem*, vol. II, pp. 344, 346 și 350.
75. *Ibidem*, vol. II, p. 353-358.
76. *Ibidem*, vol. II, p. 360-362.
77. *Ibidem*, vol. II, pp. 372-377.
78. *Ibidem*, vol. II, p. 50.
79. *Ibidem*, vol. II, p. 59.
80. *Ibidem*, vol. II, p. 176.
81. *Ibidem*, vol. II, p. 76.
82. *Ibidem*, vol. V, p. 225.
83. *Ibidem*, vol. II, pp. 383-388. Gheorghe Vrabie, *op. cit.*, p. 34.
84. Roger Joseph Boskovich, *op. cit.*, pp. 1-2.

Romeo Pivniceru, „Oameni fără importanță” sau „Memoriile unui necunoscut”, volumul IV, un hușian, încă un motiv pentru care i-am transformat manuscrisul în cartea din biblioteca dvs., a cititorilor

Ion N. OPREA

Scriu eu, cel cu „îngrijitul și... finanțarea”, „memoria nu mă mai ajută să spun cum am ajuns la Romică și Maruca Pivniceru, dar precis mi i-a recomandat cineva din Huși, ca pe doi scriitori ai locului și domiciliați în București. Le-am telefonat ori le-am expediat, cum fac de obicei, una din cărțile mele și mi-a răspuns Maruca Pivniceru care m-a onorat cu cartea sa „Doamne, ce Doamne”, despre care eu am scris și publicat un eseu cu date desprinse din volumul primit, „Vasluieni, soțul și soția scriitori”, publicat în revista din Huși, Lohanul, în iunie 2012, p.77-80, apoi în Luceafărul-Botoșani din 11 februarie 2014 cu titlul „Pivniceru, soț și soție, scriitori vasluieni”. Articolul a plăcut și ediția următoare a cărții „Doamne, ce Doamne” de Maruca Pivniceru cuprindea pe coperta de închidere, ca un fel de semi-prefață, un citat din ceea ce scrisesem”...

S-au cunoscut într-un voiaj în Asia Centrală, era descoperirea vieții ei, descoperise „sufletul și mintea

pereche”, ca „o împlinire armonioasă și rodnică”, mergeau împreună pretutindeni. „Este cavalerul meu șarmant, colaboram, scriem, facem cumpărături ca toată lumea și mă ocup cu drag de regimul său alimentar, el fiind dibetic”, scria Maruca.

Maruca? Era născută la Vaslui prin anii 30, era fiica lui Gheorghe Andeescu, chirurg, un diagnostician de excepție, veneau la el bolnavi și din alte județe, se specializase la Paris, pe banii lui, în diverse domenii – boli digestive, ginecologie, iar când era nevoie, își aducea ea aminte, se pricepea și în chirurgie estetică. Era medic militar, urma tradiția tatălui său, a colonelului-medic Vasile (Bazil) Andreescu, supranumit „falsul Davila”, că-i semăna, fuseseră împreună, ca aghiotant al lui, în toate campaniile războinice, în 1874 în războiul sârbo-bulgar, în cel de la 1877 pentru Independența României, în 1913 - al doilea război balcanic.

Povestind despre tatăl ei, Maruca își amintea că prin 1979 a cunoscut-o pe Doamna dr. Nicolescu care îi relatase, cu admirație și recunoștință, că pe la vârsta de șapte ani fusese operată de medicul Andreescu, prilej cu care, s-au împrietenit și au rămas așa, că mai târziu ei, soții Pivniceru, au fost oaspeții familiei Nicolescu la Spitalul de la Tutova, unde soțul celei cândva operate era acum director de instituție. Erau gospodăroși, aveau o gospodărie anexă care le permitea să aibă de toate la masa și a bolnavilor. Mai apoi, familia Nicolescu, soțul promovase într-o funcție și raională, după cum scrie și prof. univ. Ion-Jean Hurjui, lași, buni prieteni, într-un eseu publicat în revista Plumb de la Bacău, și-au construit la Vatra Dornei o vilă, o locuință, care le-a fost confiscată de Ceaușescu, motiv pentru care, de supărare, medicul a murit, probă doveditoare că în nesocotința lor comunistii își sacrificau până și proprii copii...

....„Cum devenisem cunoscut cu Romeo, tot prin telefon, de la care primeam semnale destul de des și vorbeam nu numai despre ce scrisese Maruca, ci și dânsul, că-mi expediase toate volumele sale editate, și coordonam, ca și astăzi Cenaclul literar de la distanță, cum l-au botezat colaboratorii în antologiile lor, pentru că din țară ori de peste hotare, tineri sau vârstnici, indiferent de profesie, chiar și elevi, fără să ne fi văzut se adresau inițiatorului, adică mie, să dăm tipărite cărțile-antologii celor care sunt ori speră să devină scriitori, anumite scrieri le-am primit și de la Romică Pivniceru: în „Darul vieții: Dragostea”, vol. II, eseu cu titlul „Cartea Sfântă”, p.212-214, „Moșul meu, părintele Siminică”, altă lucrare în antologica „Nu Uita...”, p.232-249, ambele publicate la Editura PIM, lași, prima în 2014, a doua în 2015.

Numai că în iunie 2015 telefonul mi-a adus vestea că Romică Pivniceru, scriitorul, inginerul în construcții, ajuns



la gradul de general-colonel (r), soțul Marucăi, a murit. Omagiindu-l, pe el și opera, cu acceptul Marucăi, din primele trei volume, „Oameni fără importanță”, am desprins din ceea ce Romică a numit „Moșul meu, părintele Siminică”, figura acestuia și am realizat cartea intitulată chiar așa „Siminică”, Editura Pim, Iași, 2015, prefața Paula Romanescu, memorii - Luminița Săndulache, Huși, filolog, profesoară și scriitoare, Ștefan Dimitriu, scriitor din părțile Bârladului, rude și alți prieteni, carte care, tocmai ar putea fi folosită ca un sceariu de film, viața unui preot, iubit de Romică, membru al Cenaclului nostru.

Am păstrat de la Romică, primite prin poștă, cum scriu și în „Siminică”, printre altele, „două cărți, „Oameni fără importanță” sau „Memoriile unui necunoscut”, vol. IV, manuscris dactilografiat, 511 p. și „Oameni fără importanță, destăinuire”, vol. V, manuscris-manuscris, A4, 343 p., trimise mie s-o ajut pe Maruca să le publice, când îmi va cere”, cum mi-a scris el.

Eram în discuții telefonice cu Maruca ca să îndeplinim voința lui Romică, numai că la 14 octombrie același an, 2015, o altă veste, sosită de la Mihaela Zodilă, m-a anunțat: „A plecat și Maruca”.

e-mail: 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

A fost înmormântată „cu cântec” la 17 octombrie 2015 la Cimitirul Sf. Vineri, mie mi-a rămas cartea dactilografiată pe care, iată, o prezint cititorilor ca un act generos a lui Romică, nu numai membrilor Cenaclului. Are 432 de pagini. Dumnezeu să-i ierte!

Ion N. Oprea, 8 februarie 2019”.

Știți, din ce motiv, pe banii mei, pensia mică, de bugetar, pe care o cheltui mai mult pe cărți, medicamente, utilitățile care ni se oferă la bloc, m-am îngrijit și am transformat manuscrisul dactilografiat în carte-carte, bună de citit și păstrat în biblioteca personală să fie citită și de alții, să române nepoților și strănepoților să facă la fel?, pentru că, precum scrie, undeva, Saeculum 3-4, 2019, p.18, Cezar Ivănescu, bârlădean, care s-a născut la Curteni-Huși, și, ca și mine, a trăit ani buni și la Huși, „Hușul și satele din jurul lui în care a copilărit reprezintă un ținut fabulos, paradisiac și așa va rămâne pentru totdeauna. N-am fost fericit decât până la opt ani. Atunci s-a produs izgonirea din paradis. Pentru mine au urmat 44 de ani infernali, dar Hușul este un loc binecuvântat de Dumnezeu, din punctul meu de vedere, din pricina marilor personalități pe care le-a dat acest ținut. Consider Hușul unul din locurile sacre ale românismului, ca și Ipoteștii sau Lancrămul...”, cum îi declara Cezar în 1993 lui Th. Codreanu, că „ținutul acesta ar fi capabil să dea și în viitor personalități harismatice care să salveze poporul român”. Cum prin similitudine, și pentru mine, Hușul, Bârladul, Vasluiul, Priponești, ca și Iași-ul, au rămas și sunt precum Ipoteștii și Lancrămul, Humuleștii lui Creangă, am făcut-o și pe asta!

Realist-realist, dar sunt sentimentalul care își respectă Cuvântul dat.

Janeta IUGA

Dinamici existențiale

Ziua s-a spart în gânduri,
 îmi alerg sufletul pe străzi,
 duc viața într-un geamantan de idei
 care de dimineață erau cochete,
 fardate cu roșu aprins ca să nu treacă
 neobservate.

Acum, la apus, se privesc ochi în
 ochi, străine de ieri, mai aproape de
 mâine - mai pierdute de mine.

Pe azi l-am stors tot din mașina asta
 de carne;

ce e drept, uneori sunt confuz,
 cred că e ceva utilaj de construcții,
 având în vedere că unii spun că se
 lucrează cu lut,

ah, și alteori mai cred că e doar o
 furtună,

când mai mânjește serile cu ploii
 sărate, lumini săgetate de duh;

am făcut un mix din mine și timp,
 l-am băut ca pe-o cafea neîndulcită
 să-i simt esența,

și am dat un refresh uitării
 când cu trupul de pernă izbit

am socotit că pot să îmi beau minutele
 cu ochii strâși precum gura strepezită de
 coacăze negre,
 plăcere stearpă -
 zăbovesc la finele zilei
 într-un zâmbet care se clatină amețit de
 îmbulzeala facerilor - nefacerilor
 ce cresc în mine un zid.



Deuce,
 tablou de **Adelina Grünig**

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

Responsabilitatea pentru conținutul articolelor aparține, în exclusivitate, autorilor.

Ioan Măcnea – 84

Janeta IUGA, Vicu MERLAN

Trăim într-un timp al memoriei și al instituționalizării ei, al celebrării oamenilor și evenimentelor care ne definesc identitatea, un timp în care cultura joacă un rol decisiv în construirea solidă a unei societăți conștiente de principiul valorii și al calității, fundamente prin care omul câștigă lupta cu timpul și își învinge condiția efemeră.

La un astfel de fundament cultural a lucrat și intelectualul Ioan Măcnea, și nu întâmplător i-am atribuit această calitate, nu în sensul comun, ci în acela care definește valorificarea tuturor posibilităților de dezvoltare existențială, întrucât această personalitate, timp de 84 de ani, a respirat pe pământ românesc și a cultivat, în fiecare loc în care a pășit, sămânța culturii, a istoriei și a tradiției românești.

Ioan Măcnea din Vetrișoia, zis și Vetrișanu, este un Nume care răsună armonios în inimile fiecărui iubitor de cultură, fiind o nestăvilă rădăcină din care răsar mereu și mereu bogății spirituale prin moștenirea faptelor sale despre care nu putem avea decât cuvinte de prețuire.

La ceas aniversar, Ioan Măcnea a sfidat încă o dată timpul și a găsit energia necesară în luna iunie 2019 să organizeze o nouă ediție a Simpozionului de Cultură, Tradiție și Istorie de pe Valea Prutului, într-un lăcaș de suflet, denumit sugestiv La Popasul Spiritului.

Uniți „în cuget și în simțiri”, au trăit din plin acest eveniment oameni de cultură atât din România, cât și din Basarabia, formații artistice locale, dar și din județul Vaslui și de dincolo de Prut.

Prin condeiul său, Ioan Măcnea a demonstrat că sentimentul cel mai înălțător porcede din cultură. De asemenea, ne-a convins că prin cuvintele sale așternute în versuri poate să trezească bătații lăuntrice care mai de care mai profunde și mai mișcătoare, în acord cu condiția sa de poet, pe care a făcut-o cunoscută în operele sale de o inestimabilă și incontestabilă valoare: *Atingerea Mitului. Vetrișoia 475 de ani. File de monografie; Toamna în patru anotimpuri; Ospăț și cenușă; Fluturi albaștri* și alte opere care stârnesc admirația fiecărui cititor.

Cercetătorul Delia Suiogan susține că „o societate se organizează și evoluează în jurul unui sistem socio-cultural care are calitatea de moștenire colectivă, devenit în timp logică culturală” (Delia Suiogan, *Forme de interacțiune între cult și popular*, Ed. Ethnologica, Editura Universității de Nord, Baia Mare, 2006, p.30).

În acest sens, Ioan Măcnea, prin acțiunile sale întreprinse de-a lungul timpului la Popasul Spiritului (numeroase simpozioane de istorie și literatură sub egida Arca Poesis – Festivalul Literaturii și Istoriei dintre Nistru și Carpați, intitulat Flori de Prut, ediția a XIV-a, 15 iunie 2019), ne-a dezvăluit multitudinea și complexitatea aspectelor identității societății românești. De la Ioan Măcnea putem învăța ceea ce înseamnă cu adevărat ceea ce numim activitate culturală, întrucât acesta a avut capacitatea de a scoate la iveală puterea neamului românesc care stă în felul său specific de a se raporta la tradiție și la spiritualitate.

Înălțătoarele sale acțiuni au atras atenția personalităților culturale vasluiene din Huși, Bârlad, Vaslui (dr. Valeriu Lupu, prof. dr. Theodor Codreanu, prof. Lina Codreanu, prof. dr. D.V. Marin, prof. univ. dr. Petru Ioan – sunt câteva nume din figurile importante care au participat la sărbătoarea din luna iunie 2019), dar și din Basarabia și Iași.



Ioan Măcnea înseamnă statornicie, spiritualitate, artă sub toate formele ei, iar acest fapt este dovedit de înființarea, prin puterea credinței lui, a unui muzeu al satului *Răsărit pe val de Prut*, Casa Bunicilor, Clubul Artelor, forme cu un puternic fond cultural de un impact efervescent atât pentru omul comunității tradiționale, cât și pentru omul societății industrializate.

Numele acestei personalități este legat indubitabil de istorie, identitate și valoare națională, dovadă fiind în acest sens și statuile sculptate ale poezilor consacrați, care cu mândrie îi veghează activitatea culturală (Mihai Eminescu, Ion Creangă, Grigore Vieru, Adrian Păunescu). De asemenea, voievozi de seamă, precum Ștefan cel Mare, Vlad Țepeș și Mihai Viteazul, îi admiră, din figura lor statuară, curajul de a înfrânge timpul prin bogata activitate culturală la onorabila vârstă de 84 de ani.

Ioan Măcnea este puternic înrădăcinat în glia strămoșească, atribut care poate fi contemplat în statuia domniei sale, nu întâmplător intitulată *Țăranul*.

În termenii lui Mircea Eliade, din *Drumul spre centru*, am putea spune că Ioan Măcnea este o personalitate creatoare pentru că acest OM a avut parte de-a lungul existenței sale de două posibilități: „să valorifice, într-un sens nou, personal – existența – sau să restaureze normele”. Ioan Măcnea a lucrat cu ambele coordonate expuse mai sus și a făurit un întreg cultural în așa fel încât gestul nostru de mulțumire nu poate consta decât în apelul la memoria faptelor sale.