

Editor Sultana Avram

Istorie și tradiție în spațiul românesc



**Trupul și sufletul
- Evoluție și simbol -**

**Techno
Media**

ISBN: 978-606-616-137-4

Sibiu - 2014

**Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu
Facultatea de Istorie și Patrimoniu „Nicolae Lupu”**

coord. Sultana Avram

Istorie și tradiție în spațiul românesc



Articolele cuprinse în acest volum fac parte
din comunicările ținute la Sibiu în cadrul Zilelor Antropologiei
Românești, 2011, ediția a XVIII-a, cu tema
„Trupul și sufletul-evoluție și simbol”

Techno
Media

Titlul: Istorie și tradiție în spațiul românesc

Copyright © 2014

Toate drepturile aparțin autorilor.

Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte este posibilă numai cu acordul prealabil scris al autorilor.

Autorii își asumă întreaga răspundere asupra conținutului.

Coordonator: Sultana Avram

Tehnoredactare: Techno Media

Coperta: Techno Media

Corectori:

Limba franceză: Rodica Fofiu

Limba engleză: Clementina Mihăilescu

Emilia Tomescu

Amalia Pavelescu



Editura Techno Media

550074, Sibiu, str. Dimitrie Cantemir nr. 22

tel./fax: 0269/21.19.83

www.technomedia.ro;

e-mail: office@technomedia.ro

Cuprins

Alexandra COMȘA

- Unele considerații privind trupul și sufletul în preistoria României.... 9
Considerations on the Corps and the Soul in prehistoric Romania 9

Elena Rodica COLTA

- Percepția și gestionarea corpului uman în societățile
tradiționale din vestul României.....27
Perception and Management of Human Body
in Traditional Societies in Western Romania27

Enache TUSA

- Tradiții și obiceiuri ale etniilor dobrogene în prima jumătate
a secolului XX - O analiză antropologico-socială a ritualurilor
religioase de botez și nuntă.....38
Traditions and customs in Dobrogea ethnic communities.
A Socio-anthropological Analysis of Religious Wedding
and Baptizing Rites, in the Second Half of the 20th Century..... 38

Ilie MOISE

- Unități de măsură în lumea rurală: cotul, palma, degetul și pasul 70
Unités de mesure dans le monde rurale: le coude, la paume,
le doigt et le pas..... 70

Gabriela RUSU-PASARIN

- Valențe comunicative ale corpului în derularea ceremonialurilor
existențiale..... 75
Communicative Valences of the Body in Ritual Ceremonies 75

Dimitrie-Ovidiu BOLDUR

- Miridele pentru vii – jertfe ale trupului și sufletului92
Prospora for the Living – Offerings of the Body and Soul 92

<i>Amalia PAVELESCU</i>	
Percepții și reprezentări ale sufletului în tradiția românească	98
Perceptions and Representations of the Soul in the Romanian Tradition	98
<i>Anca Sîrghie</i>	
Dascălul și preotul – călăuze spirituale în lumea satului: studiu de caz, Gura Râului.....	132
The Teacher and the Priest – Spiritual Guides of the Village – Gura Râului	132
<i>Cristian HUSAC</i>	
Trup și suflet - existență și hermeneutică	140
Body and Soul - Existence and Hermeneutic	140
<i>Ghislaine LOZACHMEUR</i>	
Corps et Tyrannie sociale: approche linguistique des discours dans la presse.....	166
Corpul și tirania socială: abordare lingvistică a discursurilor din presă The Body and the Social Tyranny: Linguistic Approach of the Press Discourse.....	166
<i>Emilia TOMESCU</i>	
Aspecte privind viziunea islamului asupra castității în prezent: Sacrificiul de onoare.....	188
Aspects Regarding the Muslim Vision on Chastity at the Present Moment: the Sacrifice of Honour.....	188
<i>Franciska COMAN</i>	
Păpușa - simbol al corpului uman în arta spectacolului	195
La poupée – personnification du corps humain dans l’art du spectacle	195
<i>Cornel CRĂCIUN</i>	
Ipostaze corporale și trăiri sufletești în filmul românesc: Sergiu Nicolaescu și drama psihologică.....	200
Hypostases corporelles et comportements spirituels dans le film roumain: Sergiu Nicolaescu et le drame psychologique.....	200

<i>Laurențiu BĂLĂ</i>	
Despre sinonimele „trupului” și expresiile „sufletului” în limba română.....	213
On the Synonyms of <i>Body</i> and Expressions of <i>Soul</i> in Romanian Language.....	213
<i>Rosina SCALISE SPRINGER</i>	
L'âme déchirée entre l' «Ici» et l' «Ailleurs»: Benedetto Croce dans <i>Ecrits et Discours Politiques</i>	224
A Soul Torn Between „Here” and „Elsewhere”: Benedetto Croce in <i>Political Writings and Speeches</i>	224
<i>Clementina MIHĂILESCU</i>	
Metafora liminalului – dualitatea trup – suflet în poezia lui Ștefan Augustin Doinaș.....	236
The Metaphor of the Liminal – Body and Spirit – in the Poetry of Ștefan Augustin Doinaș	236
<i>Rodica FOFIU</i>	
Binomul trup/suflet în romanul <i>Domnișoara Christina</i> de Mircea Eliade.....	245
Le binôme corps/âme dans le roman „Domnișoara Christina” de Mircea Eliade.....	245
<i>Viorella MANOLACHE</i>	
Un profil asianizat: «the tao of politics»	261
The Tao of Politics	261
<i>Alexandru BUCUR</i>	
Limite și performanțe ale organismului uman.....	280
Limites et performances du corps humain.....	280
Lista autorilor	301

Unele considerații privind trupul și sufletul în preistoria României

Alexandra COMȘA

Considerations on the corps and the soul in prehistoric Romania

Abstract

The paper takes a glimpse into the knowledge about the corps and the soul of the prehistoric people on the territory of Romania. There have been considered indirect shreds of evidence about the body, like its position in the burial, excarnation, mummification, funerary rites. There has also been taken into account the slight, also indirect information referring to the soul of the deceased. This is meant to be a study about the religious beliefs of our remote ancestors and their views regarding the body and soul after death.

Key words: corps, body, prehistoric Romania, funerary rites.

Aspecte generale

Din cele mai vechi timpuri, trupul și sufletul s-au aflat într-o strânsă corelație. Având în vedere că începând din perioada neolitică s-a conturat gândirea abstractă, conceptuală, abia atunci a început să se facă o distincție clară între trup și suflet.

Astfel, corpul era cel care avea existență limitată, pe când sufletul era transcendent, mai presus de lumea celor vii.

Trupul avea o funcționalitate clară și multiplă:

- era sediul sufletului;
- asigura contactul și conexiunea între sufletul pe care îl purta și alte suflete, astfel încât individul să-și poată îndeplini menirea în lumea celor vii;
- trupul avea și rol psihopomp, ajutând la trecerea sufletului către lumea de dincolo, uneori și cu ajutorul altor factori. La egipteni,

de exemplu, șacalul, care devora corpul celor morți, era venerat, deoarece asigura o desprindere mai rapidă a sufletului de trup și trecerea mai lină a acestuia către lumea de dincolo¹.

Trupul

Pregătirile pentru înmormântare

De îndată ce un om părăsea această lume, familia, dar și întreaga comunitate, se integrau în ritualurile specifice, care, se considera, facilitau liniștirea sufletului și părăsirea celor vii, în favoarea integrării în comunitatea morților și deci, a spiritelor.

Cu siguranță, așa cum se face și în prezent, aveau loc o serie de acte specifice care, prin etape foarte stricte, îl pregăteau pe cel decedat pentru lumea de dincolo. Este posibil ca, și atunci, el să fi fost scăldat, în timpul rostirii unor formule magice, să fi fost uns sau supus unor fumigații cu diverse esențe, considerate purificatoare. Toate acestea însă trebuiau să se facă într-un timp relativ scurt, de 4-5 ore, până la instalarea rigidității cadaverice. În acest interval era necesară și stabilirea poziției „corecte” a celui decedat, aceasta fiind un element absolut necesar pentru derularea înmormântării în bune condiții și fără consecințe nefaste pentru comunitate. Poate atunci, ca și acum în mediul tradițional, existau persoane „specializate” pentru astfel de activități și care se bucurau de respectul și prestigiul social conferit de o astfel de muncă. Dacă trupul nu îndeplinea cerințele ritualului, era foarte probabil ca toți cei vii să fie pedepsiți de către divinitate, de aceea, se acorda o grijă deosebită acestui aspect. De altfel, tot ritualul funerar trebuia respectat până la cel mai mic detaliu.

Poziția trupului

În legătură cu depunerea mortului în groapă, pentru perioada preistorică a României se constată două variante principale, cu numeroase alte subvariante. Acestea din urmă sunt determinate fie de unii parametri anatomici sau fiziologici ai celui decedat (persoane obeze

¹ O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației* 1, Editura științifică și enciclopedică, București, 1984, p. 139.

sau foarte slabe, bolnavi în stadii avansate ale unor boli grave și contagioase etc.), de folosirea unui ritual funerar care permite deplasarea unor părți ale corpului (învelirea celui decedat într-o rogojină sau alt înveliș care lasă spațiu între cadavru și zona din jur, sau amplasarea necropolei în locuri mai puțin potrivite, care determină adaptarea poziției corporale la situația din teren.

Poziții principale

Întins pe spate

Această modalitate de depunere a celui decedat permite o aranjare mai simplă a corpului său. De obicei, picioarele sunt întinse și alăturate, iar mâinile sunt dispuse în diferite poziții (Fig. 1).

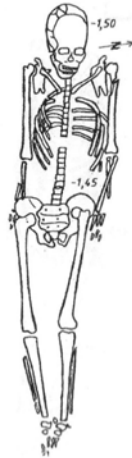


Fig. 1 - *Schelet neolitic întins pe spate (M. 218) de la Cernica (apud Comșa, Cantacuzino, 2001, 213, pl. II)*

Ca subvariantă a acestora apar mormintele în care individul este depus pe spate dar, cu picioarele ridicate și îndoite din genunchi. În astfel de cazuri, există un înveliș care protejează mortul și de aceea, picioarele cad fie pe aceeași parte, fie în formă de romb, de-o parte și de alta a corpului.

Chircit pe o parte

Cel decedat este pus pe o parte, cu picioarele flectate în mai mică sau mai mare măsură, ajungându-se până la poziția „pachet” (Fig.2), când genunchii se apropie de zona gurii. Această dispunere a cadavrului nu este posibilă în mod normal, datorită forțării accentuate și posibile cedare a ligamentelor de la încheieturi, decât dacă individul respectiv este legat, sau ținut prin alte modalități în această poziție¹.



Fig. 2 - *Schelet puternic flectat (M. 41) de la Sărata Monteorunecropola 4 (apud Bârzu, 1989, p.63, fig. 13)*

Nu trebuie să uităm nici aici condiționarea gradului de chircire și de constituția individului care este pregătit pentru înmormântare, deoarece, un individ obez nu poate fi forțat să stea în poziția

¹ Vezi, de exemplu, seria de schelete neolitice de la Dridu (Cultura Gumelnița). Din cei nouă indivizi, trei erau depuși în poziție chircită accentuat (E. Comșa, *Contribuție la cunoașterea ritului funerar al purtătorilor culturii Gumelnița*, Aluta, X-XI, 1980, p. 25).

„pachet”, fără a-i cauza probleme la nivelul scheletului (smulgerea oaselor din articulații).

În opinia noastră, poziția „pachet”, deși era practică mai frecvent de către anumite comunități, putea avea o semnificație aparte, care, deocamdată, nu poate fi precizată.

Cea mai frecventă pare a fi chircirea moderată (Fig. 3) care, pe lângă faptul că „se preta” cu ușurință tuturor tipurilor constituționale, putea fi stabilită cu efort minim.



Fig. 3 - Schelet cu chircire moderată de la Trușești
(apud M. Petrescu-Dimbovița, 2001, p. 187, Abb. 6)

Chircirea laxă este și ea prezentă (Fig. 4), dar în mai mică măsură.

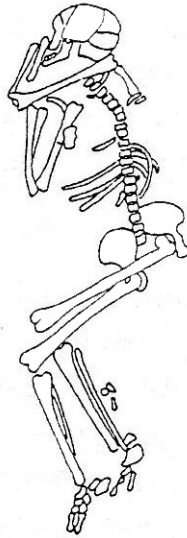


Fig. 4 - Schelet chiricit lax (M. 125), de la Trușești
(apud M. Petrescu-Dimbovița, 2001, p. 197, Abb. 10)

Mai considerăm interesant de menționat aici faptul că, de obicei, într-o necropolă, indivizii chirciți sunt depuși preponderent pe o parte care este cea dreaptă, sau stângă. Dat fiind că în cele mai multe cimitire preistorice din România cele două poziții apar împreună, putem considera, așa cum afirmă și arheologul Eugen Comșa, că este posibil ca indivizii cu poziții diferite (pe dreapta sau pe stânga) să aparțină unor comunități înrudite, fapt ce face posibilă și înmormântarea lor împreună, fără a se impune restricții privind ritualul funerar (adesea identic), sau localizarea mormintelor respective în cadrul necropolei. Un astfel de exemplu este necropola de la Vărăști-Grădiștea Ulmilor, aparținând Culturii Gumelnița¹.

În legătură cu interpretările privind practicarea unei astfel de poziții, există două opinii:

- Prima opinie consideră că aceasta reprezintă somnul, datorită asemănării dintre persoana adormită și cea decedată. Acest

¹ E. Comșa, *Necropola gumelnițeană de la Vărăști*, *Analele Banatului*, IV, 1995, p. 127.

- fapt este dovedit de unele schelete, care au fost aranjate în poziția „de somn”, adică cu picioarele chircite moderat și cu mâinile sub cap (Fig. 5);
- A doua opinie consideră că odată cu moartea individului se produce o reîntoarcere în pântecul Zeiței Mame¹.



Fig. 5 - Poziție de somn, cu palmele sub cap, la scheletul din mormântul nr. 62 de la Grădiștea Ulmilor (apud E. Comșa, 1995, p)

¹ *Ibidem*, p. 126; N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Bibliotheca thracologica XVIII, București, 1997, p. 328.

Poziții anormale

Uneori, cei decedați par a fi aruncați în groapă, sau, dimpotrivă, sunt înghesuiți acolo în dezordine. Acest fapt indică o lipsă a preocupării comunității, atât pentru trupul, cât și pentru sufletul indivizilor respectivi, deoarece, prin nerespectarea ritualului funerar, în mod sigur, sufletul lor nu s-a putut integra în lumea de dincolo, sau a făcut-o cu mare dificultate. Ei erau fie izolați de cei vii din diferite motive, fie străini, pentru care, ritualul respectiv oricum nu avea „consecințe”.

Depunerea pe torace

Pentru Europa de Est, cel mai frecvent, interpretarea unei astfel de depuneri a scheletului este considerată de V. Garașanin a fi legată de deochiul aruncat asupra individului respectiv, sau de Gh. Cantacuzino de posibilitatea ca acesta să devină strigoii¹. Chiar și în prezent, în unele regiuni din România se consideră că dacă schimbi poziția unui mort, sufletul acestuia nu-și mai poate găsi trupul, sau în alte interpretări, nu mai poate ieși din el. Această superstiție se aplică uneori și celor care dorm, considerându-se că, în somn, sufletul părăsește trupul. Deci, un suflet rătăcitor, care ducea la apariția unui strigoii, nu putea face această lucruri prin simpla modificare de care am pomenit. O astfel de practică proteja comunitatea împotriva strigoilor. Avem numeroase astfel de cazuri în necropolele preistorice românești, cum ar fi necropola Boian de la Cernica (Cultura Boian) (de ex. M. 149 – Fig. 6), cimitirul de la Vărăști (Cultura Gumelnița). Astfel de descoperiri însă nu se limitează pe teritoriul României, ele fiind prezente și în alte civilizații materiale din Europa, cum ar fi Cultura Ceramicii Liniare din Germania, sau în Ungaria (cimitirele eneolitice de la Zengövárkony, Pustaistvánhaza și Tiszapolgár-Basatanya, unde apar la indivizi de toate vârstele)².

¹ Gh. Cantacuzino, *Observations concernant les rites funéraires néolithiques de la nécropole de Cernica*, Dacia, N.S., 9, 1965, p. 50-51; Cătălin Nicolae Pătroi, *Manifestări religioase în cadrul culturii eneolitice Sălcuța*, Drobeta XX, 2010, p. 33-52.

² Gh. Cantacuzino, *Observations concernant les rites funéraires néolithiques de la nécropole de Cernica*, Dacia, N.S., IX, 1965, p. 50-51.

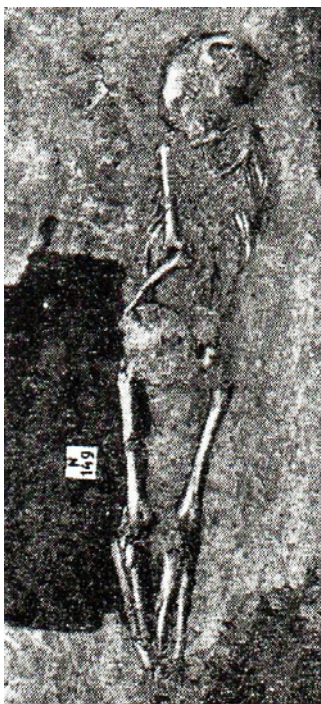


Fig. 6 - *Scheletul din M. 149 de la Cernica, depus pe torace*
(apud Gh. Cantacuzino, 1965, p. 48, fig. 2)

Mențiuni privind bântuirea celor vii de către strigoi apar și la mesopotamieni¹. Aceste credințe s-au menținut, constant și în perioada ulterioară preistoriei², până în zilele noastre.

Iată cum descriu astfel de aspecte etnologice Ilie Bădescu și Darie Cristea:

„...Atunci când o persoană care a fost înmormântată este suspectată că nu-și găsește liniștea și sufletul ei revine periodic în comunitate, sub formă de strigoi, se poate ajunge până la dezgroparea celui decedat, întoarcerea lui cu fața în jos (pentru ca sufletul să nu mai poată să iasă) și străpungerea inimii cu un obiect metalic

¹ O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației* 1, Editura științifică și enciclopedică, București, 1984, p. 89

² N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Bibliotheca thracologica XVIII, București, 1997, p. 329.

(de altfel, în întreaga cultură tradițională europeană obiectele de fier sunt considerate ca mijloace de protecție împotriva strigoilor.... O practică cu aceeași funcție poate avea loc și la înmormântarea unei persoane despre care se spune că a fost strigoi (în concepția populară există atât strigoi în viață, cât și strigoi care vin din lumea de dincolo). În acest caz, toate orificiile corpului îi sunt umplute cu usturoi și persoana este înmormântată cu fața în jos”¹.

Excarnația

Această practică poate îmbrăca aspecte duale, deoarece, poate fi interpretată uneori ca un ritual funerar obișnuit, iar alteori ca o lipsă de considerație pentru cei morți.

În primul caz, putem considera expunerea cadavrelor pe platforme, târgi, sau pe amenajări speciale, astfel încât, după îndepărtarea învelișului carnal, oasele să poată fi recuperate și înmormântate. Nu trebuie să scăpăm din vedere că, la orice expunere pentru excarnare, animalele și păsările iau, odată cu carnea și unele dintre oasele mici ale scheletului. Dacă depunerea se face pe pământ, pot fi supuse distrugerii și oase mari, care sunt luate tot de animale².

Nu același lucru putem spune despre unele depuneri de schelete, când oasele sunt răspândite și deteriorate accentuat. Într-o astfel de situație înclinăm mai mult către a doua interpretare. Uneori însă, poate fi vorba doar de o reînhumare.

Din păcate, în unele cazuri, nici analizele antropologice nu au insistat asupra unor detalii care ar fi putut aduce argumente suplimentare pentru a susține o astfel de ipoteză.

Totuși, trebuie să avem în vedere că nu putem considera orice mormânt în care resturile osoase au fost răspândite în groapă că a avut cadavrul supus unei astfel de practici. Aceasta deoarece pot apărea aspecte de ritual funerar deosebit, intervenții antropice ulterioare

¹ I. Bădescu, D. Cristea, *Elemente pentru un dicționar de sociologie rurală*, București, 2003, p. 131.

² E. Moldovan, *Referire la practica excarnației în preistoria românească. Privire specială asupra bronzului timpuriu sud-vest transilvănean*, Marisia. Studii și materiale, nr. XXVII, 2003, Târgu Mureș, p. 487-495.

înmormântării, sau factori tafonomici care conduc la o astfel de situație. De aceea, pentru excarnație trebuie să pledeze un ansamblu de elemente.

Sperăm ca, în urma cercetărilor arheologice viitoare să apară noi informații referitoare la această practică interesantă care nu se limitează, de altfel, la perioada preistorică.

Mumificarea

Egiptenii avau mai multe interpretări privind necesitatea de a se efectua mumificarea. Cassien considera că, mumificarea corpului celor morți fusese inventată pentru că egiptenii nu-și puteau înmormânta morții în timpul inundațiilor.

Herodot afirma că trupul trebuia să fie protejat împotriva unei posibile devorări de către animale.

Cea mai probabilă însă, este credința că egiptenii considerau că se vor reîncarna după o vreme, dar sufletele trebuie să-și recunoască trupurile. Acest fapt nu era posibil decât dacă corpul lor își păstra aspectul și forma pe care a avut-o în timpul vieții¹ și astfel, dacă sufletul ar reintra în el, ar putea reveni la viață².

Ulterior, încașii practicau, de asemenea, un fel de îmbălsămare, pentru ca sufletul să se poată reîncarna într-un descendent, conform credințelor existente la populația respectivă³.

Dragoș Gheorghiu propune un model de mumificare și pentru zona României, acesta fiind argumentat prin realizarea unor experimente privind „înfășarea” celor decedați cu benzi textile, practică folosită și de către vechii egipteni sau populațiile precolumbiene. Acest model a fost aplicat pe figurinele antropomorfe de tip cucute-nian pe care s-a studiat în detaliu decorul, aducându-se ca argumente

¹ Georgiana Mădălina Stoian, *Procesele de îmbălsămare în lumea antică*, Valachica, 23, 2010, Târgoviște, p. 334.

² H. S. K. Bakry, *A Brief Study of Mummies and Mummification*, Cairo, 1965, p. 10; O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației 1*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1984, p. 142.

³ O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației 1*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1984, p. 463.

suplimentare lipsa reprezentării feței, nediferențierea clară a brațelor și picioarelor față de restul corpului.

Chiar dacă practica amintită este atestată la scii¹, iar această populație s-a stabilit și pe teritoriul României, nu există date concrete referitoare la un astfel de obicei funerar, probabil și datorită lipsei condițiilor climatice favorabile pentru conservarea unor astfel de indivizi². Interesant este faptul deloc de neglijat și dovedit de înmormântările din Altai, că folosirea unei astfel de practici permitea efectuarea unor înmormântări succesive, ceea ce, în cazul respectiv, ar elimina ipoteza sacrificării soției sau concubinei la moartea soțului, fapt clar evidențiat de corpurile mumificate descoperite în zona amintită³.

Ritul funerar

Înhumația

Acest rit apare cu pondere foarte accentuată în perioada neolitică. Ritul funerar amintit presupune înmormântarea corpului celui decedat. Desigur și aici apar o serie de variante, cum ar fi depunerea simbolică a unor părți ale corpului, ca *pars pro toto*, ceea ce semnifică totuși valoarea lor de purtătoare ale sufletului chiar în absența unei integrități corporale. Nu vom insista însă aici asupra acestor aspecte.

Treptat, odată cu răspândirea incinerăției, ambele rituri sunt practicate uneori în aceeași necropolă, dând așa numitele cimitire bi-rituale.

În epoca Bronzului, incinerăția devine aproape generalizată și această situație se menține în Hallstat și Laténe.

¹ Este descrisă, de exemplu tehnica de mumificare folosită de scii din Altai

² Există un singur caz de mumificare, a unor mânuțe de copil din Epoca Bronzului, descoperite în cimitirul Rulikovski din Oradea dar, acestea nu au suferit niciun fel de tratament intenționat în acest sens, apărând pur și simplu ca rezultat al unor factori de mediu favorabili (v. G. I. Russu, *Studiu paleohistologic a două mâini mumificate datînd din epoca bronzului*, Omagiu Constantin Daicovicu, Editura Academiei R.P.R., București, 1960, p. 469-475.

³ Karl Jettmar, *Arta steperlor, Curente și sinteze*, 40, Editura Meridiane, București, 1983, p. 111, 130.

Incinerarea

Eugenia Zaharia considera că incinerarea s-a constituit în timp și spațiu ca rit funerar, printr-o legătură directă între acțiunea de descăr-nare grăbită a cadavrului, pentru a-l reduce la schelet, acesta urmând a fi înmormântat¹.

În cazul incinerării, focul îndeplinea rolul de a elibera învelișul sufletului, reprezentat de trup, pentru ca el să poată părăsi această lume. Apare deci o dedublare a ceea ce formase până atunci o „entitate” unică. Trupul se distrugea și se integra în natură, iar sufletul, imaterial, se desprindea, pornind în călătoria către lumea spiritelor.

Ceea ce putem spune, în plus, despre incinerarea practică pe teritoriul României este faptul că morții erau depuși pe rug îmbrăcați, deoarece pe resturile cinerare se găsesc adesea urme ale podoabelor sau bumbilor care împodobeau îmbrăcămintea celor decedați².

O altă posibilă interpretare privind incinerarea ar putea fi aceea a eliberării sufletului care este ținut captiv în trup. O astfel de credință o aveau numeroase populații din vechime, dar și în prezent. Putem menționa, în acest sens, misterele orifice, care, chiar dacă nu datează din perioada preistorică, în mod cert păstrează elemente spirituale mult mai vechi. Acestea considerau că trupul (în special capul), este închisoarea sufletului.

De altfel, o astfel de viziune asupra vieții există și în prezent la unele populații, cum ar fi unele triburi de indieni din America de Nord. Aceștia consideră că, la moartea individului, un suflet părăsește această lume dar, există un al doilea, care se află captiv în cap și trebuie eliberat printr-o trepanație, pentru a-l urma pe celălalt³. Referitor la trepanație, este aproape sigur că pe teritoriul României

¹ Eugenia Zaharia, *Rituri și ritualuri de înmormântare în primul mileniu în regiunile din nordul Dunării*, Symposia thracologica 7, Tulcea, 1989, p. 427.

² D. Nicolăescu-Plopșor, *Cercetări antropologice asupra osemintelor din necropola de incinerare de la Cîrna*, Vl. Dumitrescu, *Necropola de incinerare din epoca bronzului de la Cîrna*, București, Biblioteca de arheologie, IV, 1961, p. 382.

³ T. Anda, *Recherches archéologiques sur la pratique médicale des hongrois à l'époque de la conquête du pays. Trepanation au ciseau et au foret*, in Acta Archaeologica Hungarica, 1, 1951, p. 261.

nu a existat o credință similară, deoarece această practică medicală nu a fost folosită frecvent, ci numai în anumite cazuri, de multe ori la indivizi care prezentau anumite aspecte patologice. Totuși, există și situații când intervenția nu a fost justificată din punct de vedere anatomic, considerându-se că s-a efectuat pentru înlăturarea spiritelor rele, care l-ar fi putut poseda pe cel supus operației.

Sufletul

Se pare că și în vechime, exista credința că sufletul îmbracă o formă imaterială. Totodată, ideea că sufletul se separă de corp este veche, presupunându-se că a apărut cel puțin din perioada neolitică¹. Această concepție persistă și în zilele noastre.

Din descoperirile arheologice efectuate în Europa de Est, dar și în alte zone ale lumii, o considerație deosebită se acorda adesea craniului, acesta fiind considerat de multe populații a fi sediul sufletului, dar și a forței fizice și spirituale. De altfel, există numeroase situații când el este inclus și în contexte magico-religioase.

În decursul timpului, localizarea sufletului a fost interpretată diferit de către diversele comunități. Ca exemplu putem oferi etruscii, care considerau că sufletul este localizat în ficat².

Pe baza ritualurilor folosite la înmormântare, putem presupune că, în Neoliticul românesc exista credința unei unități între trup și suflet și, odată cu moartea trupului, sufletul se integra cu ușurință în comunitatea celor din lumea de dincolo. Oricum, deși imaterial, sufletul odată plecat dintre cei vii pornea într-o călătorie, ajungând într-un final în lumea cealaltă. Pe drum el era însoțit de hrană, băutură, dar și de o serie de obiecte personale, sau care i-ar fi putut fi de folos, mai ales că el urma să se integreze în comunitatea spiritelor având același statut ca în lumea din care plecase.

¹ O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, 1, București, 1984, p. 280.

² O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației* 1, Editura științifică și enciclopedică, București, 1984, p. 684.

Odată cu răspândirea incinerăției, a apărut tendința de scindare a sufletului de trup, iar acesta din urmă trebuia ars, pentru a se purifica, dar și pentru a permite eliberarea sufletului.

Dat fiind că sufletul era considerat de multe populații din vechime ca fiind o „umbră”, nu trebuie să ne mire faptul că în unele urne care conțineau rămășițele incinerate ale celor decedați erau practicate așa numitele „ferestre ale sufletului”¹, pentru a permite accesul acestuia la „trupul” său. Deși cunoscută încă din Neolitic, această practică se răspândește pe teritoriul României începând din Epoca Bronzului, de exemplu în necropola Monteoru de la Cîndești². În prima epocă a fierului, obiceiul se practică mai frecvent, devenind apoi unul specific și pentru comunitățile geto-dace. O astfel de practică, deși a persistat cu intermitență³, există și în zilele noastre în unele regiuni ale țării unde, în capacul de la sicriu, se lasă un mic spațiu, numit tot „fereastră a sufletului”⁴ și servind aceluiași scop ca și în vechime⁵. Interesant este faptul că, „fereastra sufletului” din zilele noastre are o formă specifică, în funcție de sexul celui decedat, fiind adesea rotundă pentru femei și pătrată pentru bărbați, sau triunghiulară pentru ambele sexe, dar forma geometrică respectivă având vârful în sus pentru bărbați și în jos pentru femei⁶ (Fig. 7). În perioada preistorică nu se observă o astfel de distincție pe sexe. În acele vremuri îndepărtate, „fereastra sufletului” putea fi localizată fie pe umărul vasului care servea drept urnă funerară, fie pe corpul acestuia, mai rar fiind pe fundul său. Unii autori interpretează această din urmă variantă ca fiind de pură utilitate, perforația servind la eliminarea apei,

¹ D. Berciu, *Arheologia preistorică a Olteniei*, in Arhivele Olteniei, XVIII, 1939, p. 258-259.

² M. Florescu, *Câteva observații referitoare la ritul și ritualurile practicate de purtătorii culturii Monteoru în lumina săpăturilor de la Cîndești (jud. Vrancea)*, Carpica, X, 1978, p. 106.

³ N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Bibliotheca thracologica XVIII, București, 1997, p. 327.

⁴ De fapt, „fereastra sufletului” a fost denumirea dată descoperirilor din prezent, expresia fiind extinsă ulterior și pentru cele din trecut.

⁵ R. Vulcănescu

⁶ R. Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, p. 189-190.

care s-ar fi putut acumula în urnă, deși acestea, în mod frecvent, erau acoperite cu alte vase, sau pietre¹.

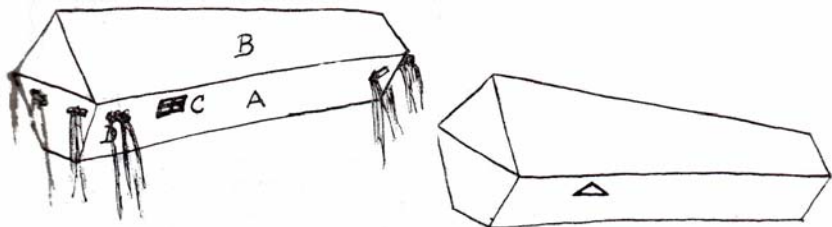


Fig. 7 - Sicrie cu fereastra sufletului
(apud R. Vulcanescu, 1985, p. 189)

Mormintele simbolice (cenotafuri) erau făcute pentru cei care au decedat departe de familie (în bătălii, molime, sau din alte cauze), având, de obicei, dimensiunile unei gropi obișnuite pentru înmormântarea unui cadavru uman. Sufletul lor însă, foarte probabil, era găzduit în aceste morminte și el putea veni să-i viziteze pe cei vii, de care fusese despărțit, fiind astfel mai aproape de ei. Pe de altă parte și cei rămași în viață, prin respectarea strictă a ritualului funerar, chiar în absența cadavrului, puteau să îmbuneze sufletul respectiv, pentru a nu se răzbuna pe comunitate.

Unele concluzii

Studierea interrelației dintre trup și suflet pe teritoriul României reprezintă un demers dificil, datorită lipsei de informație scrisă din trecutul îndepărtat pentru zona la care ne referim.

În decursul timpului, concepțiile diverselor populații privind trupul și sufletul au evoluat, sau s-au schimbat, sub diferite influențe.

Din datele oferite de săpăturile arheologice putem deduce frânturi referitoare la interpretările existente în trecut, chiar dacă este vorba despre dovezi indirecte.

¹ M. Gumă, *Civilizația primei epoci a fierului în sud-vestul României*, Bibliotheca Thracologica IV, București, 1993, p. 271.

Bibliografie

1. T. Anda, *Recherches archéologiques sur la pratique médicale des hongrois à l'époque de la conquête du pays. Trepanation au ciseau et au foret*, in Acta Archaeologica Hungarica, 1, 1951, p. 251-316.
2. H.S.K. Bakry, *A Brief Study of Mummies and Mummification*, Cairo, 1965.
3. Bădescu, D. Cristea, *Elemente pentru un dicționar de sociologie rurală*, București, 2003, p. 127-131.
4. D. Berciu, *Arheologia preistorică a Olteniei*, in Arhivele Olteniei, XVIII, 1939.
5. Ligia Bârză, *La station de Sărata Monteoru: La nécropole no. 4 de l'époque du bronze*, Dacia, N.S., t. 33, 1-2, p. 39-78.
6. Gh. Cantacuzino, *Observations concernant les rites funéraires néolithiques de la nécropole de Cernica*, Dacia, N.S., IX, 1965, p. 45-58.
7. E. Comșa, *Necropola gumelnițeană de la Vărăști*, Analele Banatului, IV, 1995, p. 55-193.
8. E. Comșa, *Contribuție la cunoașterea ritului funerar al purtătorilor culturii Gumelnița*, Aluta, X-XI, 1980, p. 23-31.
9. O. Drîmba, *Istoria culturii și civilizației 1*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1984.
10. Vl. Dumitrescu, *Necropola de incinerare din epoca bronzului de la Cîrna*, București, Biblioteca de arheologie, IV, 1961.
11. M. Florescu, *Câteva observații referitoare la ritul și ritualurile practicate de purtătorii culturii Monteoru în lumina săpăturilor de la Cîndești (jud. Vrancea)*, Carpica, X, 1978, p. 97-136.
12. M. Gumă, *Civilizația primei epoci a fierului în sud-vestul României*, Bibliotheca Thracologica IV, București, 1993.
13. Karl Jettmar, *Arta stepelor, Curente și sinteze*, 40, Editura Meridiane, București, 1983.
14. E. Moldovan, *Referire la practica excarnației în preistoria românească. Privire specială asupra bronzului timpuriu sud-*

- vest transilvănean*, Marisia. Studii și materiale, nr. XXVII, 2003, Târgu Mureș, p. 487-495.
15. Cătălin Nicolae Pătroi, *Manifestări religioase în cadrul culturii eneolitice Sălcuța*, Drobeta XX, 2010, p. 33-52.
 16. Mircea Petrescu-Dîmbovița, *Die Nekropole der Noua-Kultur auf der „Țuguieta” bei Trușești*, Kr. Botoșani, Nordmoldau, Rumänien, Prehistorische Zeitschrift, 2001, Band 76, Heft 2, p. 179-208.
 17. G.I. Russu, *Studiu paleohistologic a două mâini mumificate datînd din epoca bronzului*, Omagiu Constantin Daicoviciu, Editura Academiei R.P.R., București, 1960, p. 469-475.
 18. Georgiana Mădălina Stoian, *Procesele de îmbălsămare în lumea antică*, Valachica, 23, 2010, Târgoviște, p. 333-337.
 19. R. Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985.
 20. Eugenia Zaharia, *Rituri și ritualuri de înmormântare în primul mileniu în regiunile din nordul Dunării*, Symposia thracologica 7, Tulcea, 1989, p. 426-427.

Percepția și gestionarea corpului uman în societățile tradiționale din vestul României

Elena Rodica COLTA

Perception and Management of Human Body in Traditional Societies in Western Romania

Abstract

In traditional societies, the understanding of human Beauty was different one from the modern concept, the peasants blending within the notion of Beauty the physical and moral traits, as well as health and normality.

If moral behavior could be controlled by the family, regarding physical traits, health and normality they would think that they can be influenced by magic, even before birth or shortly after birth, or during adolescence.

In the case of pregnant women and for the newborn children, initiated persons were called-in for help. They were persons with authority in the village like midwives or old women of the house, who gestured using magically charged objects in order to provide future health and beauty for those entering the white world.

In the case of the young girls which reached the age of getting married, in order to enhance their beauty they used to call the lads, which were regarded by traditional communities as “good-luck bearers”, and they sprinkled these girls with buckets of water or hit them with nettles and wished them to be beautiful, wishes meant to be fulfilled.

Today, the traditional perception and management of the body have disappeared. The concept of Beauty has changed as well. It has become an artificial Beauty, an “ugly Beauty”.

Key words: *human body, human beauty, pregnant women, traditional communities, Western Romania*

1. Percepția omului ca frumos- urât. O posibilă estetică tradițională

„Orice viață e arhetipală, începând cu omul. Microcosmos, uneori macrocosmos, unind cerul și pământul, el rezumă întreaga creație pe care e menit s-o numească: el conține în sine cele trei regnuri și a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu... Riturile și miturile omenirii ilustrează această concepție. Va veni o vreme când vom ști – din nou – c[Tradiția este o știință, este Știința”¹

Prin urmare, într-un inventar minimal al reprezentării, o primă formă de înțelegere a corpului uman, cea simbolic creștină, este aceea de imagine a corpului divin, în care identificarea vizează asemănarea cu Dumnezeu.

Din perspectivă estetică, frumosul și aici includem și corpul uman, este ceea ce admirăm, ceea ce contemplăm.

În percepția și reprezentarea corpului uman societățile tradiționale se situează între cei doi poli.

Cât privește modul de înțelegere a omului ca frumos pentru țaran, indiferent de etnie, acesta este diferit de definiția modernă oferită de DEX, potrivit căreia frumosul este „ceva estetic, cu valoare estetică adică ceea ce *place pentru armonia liniilor, mișcărilor etc.*”

Țăranul, fără să definească, înglobează în această frumusețe alături de trăsăturile fizice și pe cele morale și sănătatea.

Sănătatea era echivalentă în gândirea tradițională cu maxima stare de bine, ca stare de armonie a omului cu propriul corp, a omului cu ceilalți semeni (relațiile lui fiind condiționate de starea de sănătate) și cu universul înconjurător. Ea este și azi obligatorie, în societățile tradiționale, fiind considerată bunul cel mai de preț. Boala, ca un invers al sănătății, era percepută de societățile tradiționale ca o stare de anormalitate, ca un dezechilibru, ceva opus perfecțiunii.

Omul frumos era prin urmare în primul rând un om sănătos. La această sănătate se adăuga inventarul de elemente fizice și anumite

¹ Jean Marc Kespi folosește termenul de tradiție în legătură cu arché.vezi Prefață la Annick de Souzenelle, *Symbolismul corpului uman*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1996, p.5

calități morale, și acestea obligatorii, potrivit logicii că nu poți să fii frumos pe dinafară și urât pe dinăuntru.

Întrebați țărani români cum trebuie să fie o femeie frumoasă, dincolo de formele ușor rubensiene, și de roșeața din obraz, care indică o sănătate de fier și promite nașteri numeroase, răspund că ea trebuie să fie „cuminte”, cuvântul înglobând virginitatea și un comportament conform normelor morale ale satului.

O descriere fizică, semnificativă, pentru modul de înțelegere a româncei frumoase întâlnim la Țiucra Pribeagul, care referindu-se în monografia sa¹ la țărani din Nădlac, scria: „Femeile sunt bine dezvoltate, cu înfățișare plăcută și în general frumoase. Au părul castaniu-închis și deschis, fața albă, ochii mari, gene lungi, fruntea și bărbia proporționate, nasul drept și fin, buzele subțiri”.

Frumusețea trebuia însă obligatoriu să fie însoțită de cuminenie.

Germanii și slovacii au și ei în modelul feminin de frumusețe femeia solidă, bună de muncă, ascultătoare și credincioasă.

În sfârșit, la comunitățile de romi frumusețea fizică contează și azi mai puțin decât puritatea, virginitatea, mireasa fiind tocmită și cumpărată de părinții băiatului ca atare.

Din această cauză onoarea familiei fetei este simbolizată de virginitatea ei, păstrarea virginității fiind urmărită cu strășnicie de toți membrii familiei sale. O fată greșită dezonorează și poate distruge întreaga familie.

Romii căldărari din Curtici (jud.Arad), când vorbesc despre fetele lor țin să sublinieze că ele sunt fete cumiți, că respectă tradiția: „Fetele noastre nu merg la disco că e rușine”² sau „e rușine să umble cu băieții... că la noi la țigani fata trebuie să fie virgină.”³

¹ Petre Țiucra Pribeagul, *Pietre rămase*, București, 1936, p.15

² Goina, Mariana, *Între țigani de mătase și cei ce „fierb în suc propriu”*. Studiu de caz al comunității de romi din Curtici, județul Arad. Incluziune și excluziune. Studii de caz asupra comunităților de romi din România, Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, Cluj-Napoca. 2009, p.191

³ *Ibidem*.

Acest comportament frumos include la etniile din zonă și respectarea vestimentației și pieptănăturii tradiționale. Fetele trebuie să se pieptene conform tradiției lor, cu o coadă sau două, femeile să poarte conciul, ciapța, baticul pus la nuntă.

Această obligativitate o găsim și la rromi, unde portul este legat de anumite cutume, care funcționează și azi. Astfel, datina țigănească a căldărarilor sau gaborilor, dacă ne referim la două din neamurile mutate în județul Arad, interzice femeii să poarte fustă scurtă sau pantaloni, la fel cum și bărbaților le sunt interziși pantalonii scurți. Prin urmare aceste piese lipsesc din garderoba rromilor, care continuă să poarte haine lungi, ce se încadrează în modelul lor cultural, în care nu poți să îți arăți anumite părți ale corpului.

Totuși, în ciuda obligației de a coase și a purta hainele tradiționale, la îmbrăcare descoperim atât la românce cât și la nemțoaice, unguroaice, bulgărițe o anumită strategie de corectare a formelor adolescentine pentru a se apropia de corpul frumos.

Astfel, fetele din zona Ineului când mergeau la joc își puneau sub spătoi cărpe să pară că au sânii mai mari.

Bulgărițele din Vinga (jud.Arad), își puneau pe sub fustă, la solduri, pernițe cu bretele, special cusute, ca să pară mai robuste.

Șvăboaicele și unguroaicele, ca să le stea fusta de mătase sau de stofă înfoiată îmbrăcau, pe dedesupt, mai multe rânduri de jupoane apretate.

Nevoia de a arăta bine le făcea pe românce să poarte pe frunte julufi, adică cărlionți întăriți cu zahăr, sau la sud de Mureș, în Banat, cocori din pene de rățoi.

Satele românești din zonă acceptau chiar ca fata să se „rumânească” în obraz cu hârtie creponată, această înroșire „accentuând” sănătatea.

Comunitățile sancționau în schimb orice alterare a modelului lor de frumusețe. De pildă, în ținutul moților crișeni, fetele care își lăseau breton sau care se rujau și se pudrau erau satirizate la joc prin strigături.

Nuanțând, frumosul apare focalizat și pe unele părți ale corpului, dar în acest caz vorbim despre o frumusețe limitată temporar, la vremea fetei și fecioriei, ne semnificativă pentru evaluarea comunitară.

În funcție de gustul personal, feciorului îi plăcea fata bălaie sau negruță, înălțuță, cu picioare drepte și sprintene sau dimpotrivă fata micuță, dar aceste amănunte nu intrau în viziunea generală de frumos, a satului.

Trecând la bărbați, comunitățile tradiționale considerau că feciorul este frumos dacă este înalt și subțirel, dar voinicel, condiție obligatorie pentru a-și ține gospodăria și familia după însurătoare.

La slovaci, feciorii ca să fie acceptați de fete la joc și la șezători trebuiau mai înainte să urce un sac cu grâu în pod.

La maturitate bărbatul trebuia să fie puternic, vânjos. Acestor aspecte fizice li se adaugă hărnicia, dibăcia, lăudate sau în cazul în care lipseau, sancționate de comunitate, prin strigături la hora satului.

Opusul frumosului este urâtul în diferite forme: femeia „ca scândura”, „galfadă”, stearpă¹ sau bărbatul „cu foale”, cu picioare strâmbe, care doarme toată ziua, care nu-i bun de nimic.

O categorie aparte din acest grup sunt „anormalii”, adică cei care nu erau „citovi”, născuți cu malformații: (chiorii, orbii, șchiopii, cei cu gură de lup) dar și cu coadă, sau cu căiță, ultimele două anomalii indicând destine damnate, acești copii fiind sortiți să fie în viață pricolici, vâlvă de lupi, strigoi vii.

Neobișnuiți să definească frumusețea ca noțiune, percepția celor două categorii estetice se reflectă, așa cum am amintit deja, mai ales în folclor, în cântecele lirice și în strigături. Acestea din urmă fie valorizează o persoană fie o descalifică pentru un anumit aspect sau comportament. Rostite în colectivitate, la joc sau la nunți, ele exprimă de fapt punctul de vedere al grupului.

Exemplele sunt numeroase și prezente pe întreg spațiul supus analizei, încât ne vom limita la câteva exemple:

¹ Pentru țărani slovacii femeia stearpă era vinovată de această sterilitate. Prin urmare ea nu era considerată de sat o nevestă bună. Se credea că ea nu dorește sarcina.

*„Cătu-i satu meu de mare,
Bade ca-l meu nime n-are
Badea-i 'nalt și subțirel
Parcă-i tras ca prin inel
Mor fetele după el!”¹*

La fel cum este scos în evidență frumosul, sunt sancționate și defectele, atât cele fizice cât și morale:

*„Ce te ții mândro măreață
Nu plătești un ou dă rață!
Că din ou să face pui
Din tine nimica nu-i!”²*

*„Mândruța cu ochii mari
Și-o dat banii pe pieptar
Și juninca pe oglindă
Tot se uită și se strâmbă
Să vadă cât îi dă mândră.”³*

Oricât de neesențială pare frumusețea în tocmelile de nuntă, căsătoriile au în spate și dragostea, nu numai averea și înțelegerile dintre familii.

Când în satele românești din zonă, se mergea în peșit, părintele feciorului începea discuția cu părinții fetei pomenind în trecut că tinerii se plac. În felul acesta el recunoștea sentimentele copiilor, arăta că este acord cu ele, ceea ce însemna implicit că viitori miri posedau toate elemente ce presupuneau frumusețea, așa cum este ea înțeleasă de țăran.

¹ Informator teren Borlea Vasile, n.1934 satul Zimbru (jud.Arad),

² Informator teren Urs Maria, sat Secaș(jud.Arad),

³ Informator teren Andre Etelka, sat Bonțești (jud.Arad),

2. Gestionarea corpului în momentele de trecere (naștere, adolescență) pentru a-l face frumos

Pornind de la aceste reprezentări complexe ale frumosului și urâtului, în lumea satului tradițional inventariem la toate etniile o sumă de demersuri de transformare pe cale magică, a corpului într-unul frumos.

Practicile erau săvârșite:

- de persoane cu anumite calități/puteri (feciori, moașe, bătrâne)
- de fete, care învățate de cineva, săvârșeau anumite rituri asupra propriului corp.

Toate practicile se bazează pe credința în puterea magică a cuvântului, gestului, care rostit/ săvârșit, în anumite momente ale timpului, se împlinesc.

Primul grup de practici sunt săvârșite asupra lehuzei și a noului născut.

Interdicțiile din timpul gravidității- inventarul de rituri negative și pozitive menite ca pruncul ce se naște să fie frumos

La toate etniile din zonă, femeia însărcinată era obligată să respecte în timpul sarcinii o serie de interdicții, în credința că anumite gesturi pot să influențeze, prin similitudine, aspectul noului născut.

De pildă, la românii din Bârzava (jud.Arad), femeia însărcinată nu avea voie:

- ∄ să țină în brațe animale și să le mângâie sau să le lovească cu piciorul ca pruncul să nu fie păros.
- ∄ să mănânce ciuperci, ca să nu aibă copilul pistrui pe față.
- ∄ să mănânce din polonic, ca pruncul să nu aibă gura largă.

La fel, la slovacii din Nădlac (jud.Arad), gravida nu avea voie:

- ∄ să plângă, fiindcă pruncul ar fi fost și el scâncit, plângăcios.
- ∄ nu avea voie să își scoată dinte, fiindcă de la pierderea de sânge, copilul ar fi fost slăbănog.
- ∄ nu avea voie să se mire pe animale, ca să nu se nască pruncul cu păr pe corp.

În sens invers, ca rit pozitiv, ea trebuia să privească bine un copil frumos, ca prin similitudine și copilul ei să fie frumos.¹

În schimb la maghiarii din Kiszombor (jud.Csongrád), de Sf. Agnes (21 ian.) femeile însărcinate se spălau cu apă sărată, ca să aibă prunci sănătoși.

Cuvinte, gesturi, obiectele menite să determine calitățile viitoare ale pruncului nou născut

Încă de la naștere, în toate comunitățile tradiționale din vestul României se practicau o serie de rituri pozitive, menite să influențeze pe cale magică, calitățile noului născut.

Pe Valea Mureșului, în satul Bârzava (jud.Arad), moașa, când făcea prima scaldă, punea în apa neînceptută, pe lângă apă sfințită, și pâine, ca pruncul să fie bun ca pâinea, lapte, ca să aibă fața frumoasă, busuioc, pentru a fi frumos și iubit și bani, pentru a fi bogat.

După baie, apa de scaldă se arunca la rădăcina unui pom, ca să fie pruncul drept, înalt, ca pomul acela.

Darurile rituale

Tot la românii din Bârzava (jud.Arad), pentru a-i influența destinul moașa și nașa copilului îi dădeau pruncului în mână diferite obiecte: carte ca să fie deștept, creion ca să scrie frumos, clește ca să știe lucra, etc.

Gesturi rituale

La sud de Mureș, în satul Căprioara (jud. Arad), în vreme ce copilul era botezat, mama lucra acasă „di tăte celea”. Dacă era fată, cosea, spăla, lucruri femeiești, dacă era băiat, cosea, țesăla vacile ca prin similitudine copilul să fie harnic.

La poalele Munților Apuseni, în Gurahonț, (jud.Arad), la 9 zile de la nașterea pruncului, moașa aducea un colac, apă sfințită și țuică, numite ursite și tot ea menește pe rând cele 7 linguri așezate în jurul

¹ Elena Rodica Colta, *Deritualizarea nașterii la slovaci*, în Memoria satului românesc, vol.5, Editura Eurostampa, Timișoara, 2007, p.29-43.

blidului cu apă sfințită, zicând: să nu furi, să fii cuminte, să fii frumos și deștept.¹

Un rol important a avut moașa în trecut și la slovaci. Ea știa să apese bărbia și obrații noului născut ca să facă gropițe când râde, îi rotunjea capul cu mâinile, îi lega picioarele, ca să fie drepte. De asemenea înainte de a-l băga în prima scaldă, îl ungea cu miere sau zahăr „ca să fie dulce”.

În apa de scaldă moașa slovacă introducea sare, pâine, zahăr și bani ca să nu-i lipsească niciodată nimic. Apa de scaldă se arunca tot la rădăcina unui pom, ca pruncul să crească înalt și frumos ca pomul.

După scaldă, pruncul era sărutat pe gură, ca să poată vorbi, și i se puneă în mână o carte de rugăciune, ca să fie credincios.

Un alt gest ritual menit să influențeze copilul era practicat la slovaci, când acesta era scos prima oară de mamă în lume. Pretutindeni pruncului i se dădea pâine, cu care era lovit ritual peste obraz, ca să fie bun ca pâinea.

Înfluențarea magică a corpului la adolescență

Al doilea moment în care se făceau intervenții magice asupra corpului era momentul dinaintea măritişului.

Modalitățile au fost mai multe, cea mai obișnuită fiind urarea însoțită de gest

De pildă, în ziua Sfinților mărunți (28 dec.), feciorii unguri mergeau la casele cu fete, să le biciuiască pentru sănătate. După biciuit, ei făceau următoarea urare:

*„Să nu ai bube
Să fii sănătoasă
Să fii proaspătă în Noul An!”*

Practica obișnuită în cazul comunităților românești, era udatul și urzicatul fetelor de către feciori, de Sf. Gheorghe, tot pentru sănătate.²

¹ Informator teren Iva Iosana, n. 1938, Gurahonț (jud.Arad),

² Inf.teren Viorica Potra n.1952, Covăsânț (jud.Arad),

La rândul lor, fetele săvârșeau și ele diferite rituri, menite să sporească frumusețea la vremea măritişului.

Astfel, la poalele Munților Apuseni, fetele săvârșeau anumite practici magice pentru păr frumos de Sântoader (patronul cailor-n.n.) Fetele făceau pentru a avea păr lung, stufos, ca și „coada iepelor” trude. În ajunul sărbătorii ele se duceau seara afară și arătau chica către lună zicând:

*„Sfântă lună nouă
Cu păr mic m-ai găsit
Cu păr mare să mă lași.”¹*

Aceasta se spunea de 3 ori, făceau apoi mătăanii, apoi retezau din vârful cozilor, cam de 3 degete, și părul acela tăiat îl îngropau la rădăcina unei sălcii, să crească părul mare ca salcia.

Apoi se adunau mai multe fete la o casă și acolo, sculându-se înainte de cântatul cocoșilor, mergeau la grajd, ferindu-se, să nu vadă pisică până ajung la grajd. În grajd, privind cozile cailor, ziceau:

*„Toagere, Sântoagere
crește cica fetelor
ca și coada iepelor
La cică un pitac
La fată un colac”²*

Aceasta se spunea de 3 ori, apoi se reîntorceau în casă, ferindu-se la fel, să nu întâlnească pisică, pentru că atunci coada lor va fi ca și a pisicii, mică. Reîntoarse în casă se spălau pe cap cu apă, în care au pus plante aromate și care se întind: iederă, popâlnic.

În unele sate, ca să nu vadă cineva, din întâmplare, pisică, fetele mergeau până la grajd, legate la ochi, și așa se și reîntorceau.³

¹ Folclor de la poalele Munților Apuseni. Culegeri Iulia Botici, Arad, 2008, p.154-155

² Ibidem

³ Elena Rodica Colta, *Sântoaderul la românii din Ungaria. Credințe, practici rituale, povești.*, Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria, 12, Gyula, 1999, p.47-56.

În sfârșit, din aceste demersuri legate de asigurarea frumuseții nu lipseau nici cele menite să creeze, pe cale magică, o iluzie a frumuseții.

Pentru aceasta, în unele sate românești fetele luau la Bobotează busuioc de la preot și îl puneau sub pernă ca să fie „*cele mai văzute și mai jucate fete*” din sat.

Focalizând analiza pe satul contemporan, amprentat agresiv de produsele și valorile urbane, descoperim o ruptură între vechea reprezentare a omului frumos, funcțională la persoanele în vârstă, și noua reprezentare, care include toate componentele de succes a lumii moderne, de la păr vopsit, extensii, machiaj la fete, sau mușchi, tunsori ciudate la tineri, la haine cu etichete de marcă (lucrate în Asia sau China) la bani obținuți ușor. Dacă ne referim doar la intervențiile actuale asupra aspectului fizic, vechile încercări de influențare magică a corpului, țin deja, de mult, de o lume dispărută. . Frumusețea s-a schimbat și ea. A devenit o frumusețe de suprafață, în absența celei dinăuntru, o frumusețe urâtă.

Tradiții și obiceiuri ale etniilor dobrogene în prima jumătate a secolului XX - O analiză antropologico-socială a ritualurilor religioase de botez și nuntă

Enache TUSA

Traditions and customs in Dobrogea ethnic communities. A socio-anthropological analysis of religious wedding and baptizing rites, in the second half of the 20th century.

Abstract

A large part of daily life is consumed within the family or the community. Joys and difficult periods, festive and dramatic moments, fidelity and infidelity marked each family. There were special events such as marriage or birth and long periods in which nothing happens in the community. This type of reporting is added to the evolution of beliefs about what it happens to the soul after death in Dobrogea ethnic communities that we have treated in the published study

Comunitățile etnice din spațiul dobrogean sunt diferite între ele prin originalitatea dar și eterogenitatea ritualurilor de naștere și botez, de căsătorie precum și prin ritualurile funerare. Astfel avem diferite elemente care definesc obiceiurile ce însoțesc ritualurile de naștere ale turcilor dobrogeni. Aceste particularități prezintă numeroase asemănări sau chiar sunt identice cu obiceiurile de naștere ale tuturor popoarelor turcice. În acea perioadă moașele din sate aveau mai mult de lucru în timpul sarcinii și mai ales în momentul nașterii.

Începem analiza noastră cu satele turcești din Dobrogea, unde, când o femeie naștea acasă, familia și rudele ei preferau ca noul născut să vină pe lume în mâinile unei moașe musulmane. Astfel, pentru o vreme, locuitorii satelor turcești din Dobrogea nu au fost de acord ca locul moașei musulmane (experimentată dar fără studii de specialitate) să fie luat de moașa oficială (cu studii de specialitate) din comună.¹ Nașterea și botezul erau dominate de dorința de a proteja mama și noul născut motiv pentru care cei veniți în vizită erau aleși cu atenție.² Stabilirea sexului copilului care urma să se nască se făcea în timpul în care mama era însărcinată. Dacă în pântecul mamei capul copilului se află în partea dreaptă, se considera că este fată. Pe capul femeii gravide se puneau sare. Apoi, se urmărea cu atenție ce parte a corpului va atinge mai întâi cu mâna. Dacă femeia ducea mai întâi mâna la gură, se credea că va avea fată. Dacă ducea mai întâi mâna la o altă parte a corpului său, se credea că va naște un băiat. Aceste credințe existau atât la turcii din Dobrogea cât și la români. De obicei nașterea copiilor avea loc acasă atât în comunitățile de musulmani cât și în comunitățile de români sau germani datorită faptului că existau puține sate care aveau amenajată și dotată o sală de nașteri. După ce se naștea copilul, i se tăia cordonul ombilical. După aceasta, se aplicau în zona tăieturii leacuri din ierburi, iar buricul era legat cu o fâșie de pânză în timp ce se spuneau rugăciuni. În legătura cu placenta și cordonul ombilical tăiat se proceda în două feluri: placenta și cordonul ombilical tăiat erau îngropate lângă pragul casei.

¹ Dacă înainte de anul 1940 nașterile aveau loc acasă, în anii următori numărul nașterilor care au avut loc la spital a crescut mult, iar moașele oficiale au început să fie prezente în fiecare sat și să ajute la nașterea copiilor. Înainte de anul 1950, de obicei, nașterea avea loc acasă, fiind asistată de moașă. În satele Dobrogei se aflau, desigur moașele oficiale numite de comunitate. Dar musulmanii, în locul acestor moașe oficiale, preferau o moașă musulmană aleasă de ei (*ebeana*), o femeie în vârstă și experimentată. Această preferință era firească, pentru toți musulmanii și era important ca respectivul copil să se nască în mâinile unei musulmane. Chiar dacă moașa oficială a satului se afla în momentul nașterii lângă gravidă, ea nu era lăsată să pună mâna pe copil. ULKUSAL Mustecip, *Dobrogea ve Turkler, (Dobrogea și turcii)*, Ankara, 1966, trad. rom. Ibram NUREDIN, Constanța, Editura Ex Ponto, 2004, p.81.

² Alexandru ARBORE, *Din etnografia Dobrogei. Contribuțiuni la așezarea tătarilor și turcilor în Dobrogea*, în, *Analele Dobrogei*, an II, 1927, p.43.

Dacă ar fi fost îngropate lângă poartă, placenta și cordonul ombilical ar fi putut fi mâncate de câini. Pentru a evita aceasta, se săpa o groapă adâncă de vreo cincizeci de centimetri lângă pragul casei, unde placenta și cordonul ombilical erau îngropate. Se considera că această practică este nu numai purtătoare de noroc, dar și aducea sănătate pentru membrii familiei. În alte localități din Dobrogea, placenta se îngropa imediat după nașterea copilului, iar cordonul ombilical se păstra până cand copilul creștea mare. Cordonul ombilical se pune într-o traistă sau într-o pungă și era considerat purtător de noroc copilului.¹ Acest obicei nu era întâlnit la toate comunitățile. Germanii îl aruncau deoarece îl considerau focar de infecție și nu apreciau acest element ca fiind aducător de noroc. În privința comportamentului soțului în timpul în care soția naște, există două practici: fie soțul pleacă de acasă, fie rămâne dar nu intră în odaia de naștere, ci așteaptă afară. După naștere moașa musulmană sau una dintre cumnatele femeii care a născut iese din odaia de naștere și îi adresează tatălui copilului următoarele cuvinte: „dacă vrei să-ți spun, trebuie să-mi dai un cadou”. În momentul în care tatăl copilului spune că este de acord cu solicitarea respectivă, atunci femeia dezvăluie sexul copilului. Cadoul cerut poate fi o găină, un cocoș, haine sau bani. Dacă copilul este băiat, bucuria este foarte mare.

Dacă este fată, se rostesc cuvintele: „Allah mi-a dăruit-o. Să fie sănătoasă!”. La turcii din Dobrogea, există următorul proverb: „Fata aparține altora însă băiatul aparține vetrei părintești”. Acest proverb exprimă foarte bine concepția turcească potrivit căreia băiatul este cel care duce neamul și casa părintescă mai departe. În prima zi de viață, copilul era spălat cu gălbenuș de ouă și cu apă amestecată cu zahăr.² În același timp aveau loc anumite sacrificii ce simbolizau

¹ *Ibidem*, p. 86

² Gălbenușul de ou semnifică puterea și curățenia, iar zahărul reprezintă dulceața. Dacă mama naște copilul la spital, imediat după ce se întoarce acasă, copilul este spălat cu gălbenuș de ou și cu apă amestecată cu zahăr. Apoi, este imediat spălat cu apă. Practica se consideră foarte importantă pentru sănătatea copilului și de aceea este obligatorie. Copilul nou născut este spălat zilnic timp de 40 de zile, în prima zi, copilul este spălat cu ou, iar în zilele următoare cu

jertfa. Jertfele constau în sacrificarea de berbeci sau oi oferite, de regulă, de familii care promiseseă acest lucru pentru a avea copii sau de către familiile bogate. Acest obicei totuși nu se întâlnea prea des dat fiind faptul că foarte mulți dintre membrii comunităților aveau o situație materială precară și se rezumau doar la a da sub forma jertfei anumite obiecte sau produse reduse ca valoare. Animalul jertfit era tranșat în bucăți care erau împărțite în afara gospodăriei, unor vecini, rude sau unor oameni săraci.¹ Înainte de anul 1940, numele copilului se punea în primele trei zile de la naștere în prezența unui hogo. Înaintea punerii numelui, hogo rostește de trei ori chemarea

apă amestecată în mușețel. Copilul nou născut este spălat odată la câteva zile cu apă și sare. Sarea se folosește pentru ca pielea noului născut să nu fie murdară sau iritată. Se sparge un ou proaspăt, se pune conținutul într-un vas cu apă cu care în a treia zi după naștere copilul este spălat. Se crede că astfel pielea copilului va fi rezistentă la boli. Este de fapt prima măsură luată pentru sănătatea copilului după naștere. Spălarea copilului și a mamei din a patruzecia zi de la naștere, copilul și mama se spală potrivit rânduielilor speciale. Femeile, în a patruzecia zi de la nașterea copilului, pentru ceremonia respectivă, sparg 40 de ouă și pun cojile în apa sfințită. Poate fi utilizată și apă din 40 de linguri, care este amestecată cu apa pe care lăuza o folosește pentru spălarea musulmană rituală. Apoi, se pregătește și apa pentru spălarea copilului după aceeași procedură. În timp ce lăuza se spală, apa din cojile celor 40 de ouă sfințite era vărsată de o femeie în vârstă pe capul acesteia. În apa cu care este spălat copilul se aruncă obiecte din aur și bani. Este, de fapt, o urare de noroc și bogăție. Spălarea copilului este însoțită de rugăciuni. Apa din cojile a 40 de ouă se sfințesc de către hogo, apoi două femei înrudite cu lăuza varsă apa pe capul ei. Astfel, se consideră că femeia lăuză a îndeplinit ceremoniile de 40 de zile. După spălarea mamei are loc în același mod și spălarea copilului. După ceremonie se plătesc cele cuvenite persoanei sau persoanelor care au făcut spălările: de obicei moașa musulmană și câteva femei în vârstă care știu să sfințească apa după regulile islamice. Acestor persoane li se dădeau bani sau daruri (basmale, batiste). Atât rudele care au făcut spălarea, cât și rudele și vecinii sosiți cu acest prilej sunt invitați la masă. După baie, lăuza îmbrăca haine noi. Se consideră că după spălarea din a patruzecia zi de la naștere, mama și copilul vor fi feriți de diavol și duhurile rele. ULKUSAL Mustecip, *Dobrogea ve Turkler, (Dobrogea și turcii)*, Ankara, 1966, trad. rom. Ibram Nuredin, Constanța, Editura Ex Ponto, 2004 p.125.

¹ Existau mai multe practici în acest sens. De exemplu pentru ca lăuza să aibă mai mult lapte, se acorda o mare atenție alimentației ei. Lăuzei i se dădeau anumite mâncăruri ușor digerabile. Ea nu mânca ceapă, usturoi, fasole albă și mâncăruri condimentate. Se avea în vedere sănătatea copilului de aceea lăuza consuma, de exemplu, mâncăruri care o ajutau să aibă mai mult lapte: *gemuri, dulceăță* sau *ficat* etc. Pentru a avea lapte mult, lăuza rostea sau punea să se rostească câteva scurte rugăciuni. În a patruzeci și una zi de la naștere, pentru a avea mult lapte, lăuza storcea puțin lapte de la sân, apoi îl aruncă în Dunăre. Exista o superstiție conform căreia dacă o femeie bolnavă intra în camera lăuzei sau se apropia de aceasta, atunci lăuza își va pierde laptele., *Ibidem*, p. 167

musulmană la rugăciune (ezan) la urechea dreaptă a copilului, apoi, rostește la urechea stângă a copilului îndemnul musulman de începere a rugăciunii (kamet). Apoi, i se dă numele copilului. Numele era strigat de hoga la urechea copilului. Numele copilului se pune obligatoriu în decursul primei săptămâni de la naștere, în prezența hogei. Persoana care pune numele este un bunic sau o bunică a copilului. Hogea citește de trei ori chemarea musulmană la rugăciune (ezan) la urechea dreaptă a copilului și de trei ori la cea stângă. După ce hoga rostește de trei ori numele copilului la urechea acestuia, îi rostește numele spre cele patru puncte cardinale.

Copilului nou-născut i se pune numele după o zi de la naștere sau cel mai târziu la o săptămână. După această ceremonie însă nu mai este voie să se pună nume copilului. La ceremonie participă și tatăl și bunicul copilului, rudele mai în vârstă, vecinii, precum și imamul sau hoga. La începutul ceremoniei, hoga sau un om în vârstă care știe să citească Coranul rostește chemarea musulmană la rugăciune (ezan) de trei ori la urechea dreaptă a copilului și apoi de trei ori la cea stângă. Apoi, citește din Coran capitolul (sure) Kulhuvallah sau alte trei capitole. La sfârșitul fiecărui capitol hoga strigă numele la urechea copilului. Numele putea fi propus de bunic, bunică, unchi, mătuși, mamă și tată.

Deși poate fi pus până la urmă oricare din numele propuse de cei sus-menționați, totuși, dacă bunicul copilului insistă pentru un anumit nume, el are câștig de cauză.¹ Deasupra feței copilului se rostește de patruzeci de ori expresia religioasă musulmană Bismillah (în numele lui Allah). Apoi se simulează scuiparea (care are un sens protector). Se citește din Coran sura numită Tebbet împotriva deochiului se practică purtarea unor talismane. Pe pieptul copilului se pun niște mărgelile albastre cu rol protector.² Prin diferite practici se iau măsuri antideochi înainte de a scoate copilul la plimbare, el este

¹ *Ibidem*, p.79.

² NUREDIN Ibram, *Comunitatea musulmană din Dobrogea -Repere de viață spirituală, viață religioasă și învățământ în limba maternă*, Editura Ex Ponto, Constanța, 1998, p. 43.

spălat pe față de mamă pentru a-l feri de deochi. Ea repetă această mișcare de trei ori, șterge fața copilului cu poala fustei, sau înainte de a ieși cu copilul la plimbare, mama ca să-l păzească de deochi, se apleacă, ia puțin pământ de sub încălțăminte tatălui copilului și-l pune pe fruntea pruncului. Dacă un copil suferă de deochi sau de o boală, pentru a-l scăpa de deochi, scutecul în care este înfășat copilul este folosit ca față de masă, seara. La sfârșitul mesei scutecul este scos din casă, dus sub o fereastră luminată unde se rostesc de trei ori următoarele cuvinte: „Eu arunc plânsul copilului meu”. Apoi, scutecul se aruncă în acel loc și persoana care l-a aruncat (mama sau tatăl copilului) se întoarce fără să privească înapoi¹.

O altă măsură luată de mamă pentru a-și feri copilul de deochi este frecarea frunții acestuia cu cenușă. Mai mult decât atât, el va avea puterea să deoache orice ființă (om sau animal) pe care o va privi, pricinuind multe rele². După trecerea celor patruzeci de zile de la nașterea copilului și după ceremonia care are loc cu acest prilej se merge la casa unei rude aflate la mare distanță de casa copilului, se merge la casa unei rude sau a unui vecin aflate la răsărit, sau se merge la casa bunicii dinspre mamă sau a unei rude apropiate, sau pur și simplu se merge la plimbare. Gazdele a căror casă urmează să fie vizitată sunt înștiințate din timp, sau soacra este aceea care duce copilul la plimbare la un vecin sau rudă apropiată, imediat după ceremonia de patruzeci de zile de la naștere. Pentru români, cei care intrau în casa unui nou născut trebuiau să fie curați spiritual și fizic iar pentru copiii mai sensibili sau bolnăvicioși botezul putea avea loc mai devreme pentru spălarea răului care amenința acel copil. Ritualul scoaterii din mir presupunea îmbăierea într-o apă în care femeile puneau flori, plante de leac, bijuterii, bani și urau bogăție și o viață fericită. La armenii dobrogeni copilul era considerat un dar de la Dumnezeu. Nașterea era urmată de o serie de ritualuri printre care presărarea de sare pe spate de către moașă, pentru a curăța sângele

¹ *Ibidem*, p. 45.

² *Ibidem*, p. 46

pruncului și spălarea într-o scăldătoare unde tatăl copilului pusese o monedă de aur. Armenii au constituit, în secolele XVIII și XIX un element important al populației multietnice a Dobrogei. Pentru prima dată, armenii sunt atestați în spațiul dobrogean la Silistra. În 1630, cronicarul Grigore din Daranagh menționează existența unei biserici armenesti. Chiar aici, el cunoaște un diacon armean, pe nume Stugar, născut în Silistra și revenit după o lungă ședere în Moldova. La Babadag, comunitatea armeană datează cam din secolul XV, dar abia în 1649 avem o confirmare a acesteia.

Armenii au ajuns în Dobrogea ca urmare a migrațiilor individuale din zone ale Turciei și din Asia Mică.¹ Evlia Celebi îi amintea și pe armeni între etniile alături de care românii trăiau în pace. Mai avem surse despre armeni la 1684 (într-un manuscris de culegeri de cântece bisericești, copiat la Brăila, manuscris ce se păstrează în depozitul de manuscrise armenesti Madenataran din Erevan – Armenia), comunitatea armeană din Dobrogea se coagulează ca și minoritate etno-culturală mai târziu decât alte colonii în același spațiu. La Constanța, armenii s-au așezat cam în aceeași perioadă dar sunt documentați abia în 1760, când biserica armenescă este părăsită iar odoarele ei sunt duse la Babadag.² Ion Ionescu de la Brad amintește la Constanța 75 de familii de armeni, iar o altă statistică în jur de 111. În 1864, armenii sunt amintiți de către Camille Allard în Tulcea și Babadag.³ Surse⁴ pertinente dau informații conform cărora

¹ Marin IONESCU-DOBROGIANU, *Dobrogea în pragul veacului al XX-lea: Geografia matematică, fizică, politică, economică și militară*. București, Atelierele Grafice I. C. Socecu, 1904, p.347.

² În comisia pentru înregistrarea bunurilor imobiliare, este desemnat armeanul Hamparsun. În 1856, la șefia administrației vămii din portul Constanța se afla Artin Aslan. El va participa și la construcția farului de stâncă din sud-estul peninsulei. Se pare ca a făcut școala la Constantinopol, după care a plecat să studieze în Germania. A participat la războiul Crimeei, iar după pacea de la Paris a fost transferat de la Odessa la Constanța ca reprezentant al companiei engleze Barklay. În timpul războiului Crimeei, Aslan a transportat cu nava sa soldați francezi și armament din portul Marsilia, iar de la Constantinopol a adus alimente. În 1866, Artin Aslan mai era încă șeful vămii. Anca GHIAȚĂ, *Noi mărturii de epocă privind administrația orașului Constanța înainte de 1878: informații inedite*, în „*România de la Mare*, an 1, nr.1, 1992, p. 11.

³ Camille ALLARD, *Mission medicale dans la Tartarie-Dobroutscha*, Paris, 1857, p. 143.

⁴ Trevor GRIGORIAN, *Istoria și cultura poporului armean*, București, Editura Științifică, 1993, p. 388.

armenii au venit în Dobrogea prin migrații individuale din Principate și din părți ale Turciei sau Asiei Mici începând cu prima jumătate a secolului al XIX-lea.¹ Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea numărul armenilor din Dobrogea a început să crească constant.²

În 1878, unul dintre primii funcționari români din Dobrogea, menționa că în Constanța trăiau alături de greci, tătari, bulgari, români și armeni.³ Armenii s-au aflat în administrația orașului Constanța încă înainte de anul 1878, din epoca Tanzimatului. Atunci, otomanii au acordat dreptul de reprezentare proporțională în organele administrative, comunităților diferențiate după criteriul religios. Este totuși de amintit faptul că nemusulmanii nu puteau ajunge până la vârful ierarhiei administrative.⁴ După revenirea Dobrogei la România, activitatea comercială din portul Constanța ia o amploare deosebită. La Sulina conviețuiau diverse naționalități interesate de comerț. La recensământul din 1880, la Sulina erau prezenți 444 armeni. În 1872 lucra la Sulina ca reprezentant al Companiei farurilor Imperiului Otoman, Jiraer I. Nazaretean, care publică în 1882, la Tulcea, o lucrare despre istoria și geografia Dobrogei⁵. Preotul armean Minas Pajichianț, a trecut prin Babadag în 1803 și a găsit aici 40 de case armenesti și o biserică veche. Aceasta din urmă va fi arsă în 1823 și reconstruită în 1828. În Tulcea, se pare că armenii au început să se organizeze abia în secolul XIX. Pe la 1830, se ridică aici un paraclis acoperit cu olane, menit să servească vieții religioase a armenilor. Biserica a avut un rol covârșitor în viața armenilor. Aceștia au clădit numeroase lăcașuri de cult și în Dobrogea. Așa cum am amintit deja, Babadagul avea o biserică armenească încă de pe la 1600, redocumentată la începutul secolului XIX. Aceasta avea hramul „Sf. Cruce

¹ Simion TAVITIAN, *Armenii dobrogeni în istoria și civilizația românilor*, Editura Ex Ponto, 2003, p. 123.

² *Ibidem*, p. 125.

³ *Ibidem*.

⁴ Mustafa Ali MEHMET, *Evlia Celebi...*, în, *Călători străini despre Țările Române*, vol. 6, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 328.

⁵ Simion TAVITIAN, *Armeni de seamă din România*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2006, p.78.

din Varag” fiind reclădită în 1896, în urma unui incendiu, sub hramul de „Sf. Născătoare”. La Sulina, biserica armeană a fost clădită la mijlocul secolului XVIII cu hramul „Sf. Născătoare” în 1941, biserica a fost distrusă de bombardamente. La Constanța, prima biserică armenescă a fost construită pe la 1740. Ea a funcționat până la 1760, când a fost desființată.

În 1880, Primăria Constanței donează comunității armene un teren la capătul străzii Tomis, pentru a ridica o biserică și o școală. Nazaret Tarosian s-a ocupat de construirea locașului cu hramul „Sf. Măria” care în 1942 a fost distrusă de un incendiu. Cimitirul armenesc din Constanța este azi pe cale de dispariție. Între 1790 și 1920, funcția de șef al Eparhiei Armene din Țările Române și apoi România a fost deținută de clerici trimiși de Patriarhia Armeană de la Constantinopol. La 31 iulie 1931 apare Legea pentru înființarea Eparhiei armeano-grigoriene din România; pe baza acesteia a funcționat Biserica Armeană Apostolică.

La rușii-lipoveni nașterea băieților era un prilej de mare bucurie deoarece după căsătorie fiul rămânea în cadrul familiei și ajuta la supraviețuirea clanului și a gospodăriei. De obicei femeile nășteau în baia rusească, ajutate fiind de moașa care îmbăia noul născut și rostea urări de sănătate. Familiile respectau un ritual specific, numit casa moașei, în care bărbatul era obligat să mănânce o hrișcă piperată de moașă, ca o compensație a durerilor prin care trecuse soția lui.¹ Copilul era botezat la 40 de zile prin scufundarea în cristelniță de trei ori, în prezența nașilor printre rudele părinților copilului.

La rușii-lipoveni, baia nu avea doar rol igienic, ci exista credința că aceasta apăra și de duhurile rele, care conform tradiției populare ar declanșa bolile.² După baie se consumau băuturi preparate în casă pentru a recupera lichidul pierdut. Se spune că,

¹ Ștefan POPA, *Rușii în istoria culturii și civilizației*, Editura Ex Ponto, Constanța, 2000, p.113.

² „Rusoaiacele au fost primele femei care au născut în apă, tocmai pentru a - și proteja pruncii de influența spiritelor demonice. Imediat după naștere moașa copilului își băga mâinile în apă, le scutura și striga: Așa cum se duce apa după palmele mele, așa să se ducă răul de la acest slujitor al Domnului”, Gabriel TUDOR, *op.cit.*, p.14.

prima descriere a unei băi rusești a fost făcută într-o cronică din anul 1113. Descrierea se referea la călătoria misionară a Apostolului Andrei care ar fi întâlnit acest obicei la popoarele slave, de dincolo de Volga. Fenomenul era descris astfel: „Din vremurile Rusiei vechi, rușii păstrează credința precreștină în duhul băii care trebuia îmbunat cu un vas cu apă și o măturică de frunze așezată alături. În baia rusească se desfășura ritualul prenupțial al fetelor. Tot aici erau aduse persoanele bolnave cărora li se aplicau tratamente populare, luarea de sânge, aplicare de ventuze, consumarea de ceaiuri din plante medicinale, masaj, călcatul diferitelor părți bolnave ale corpului, baia ocupând în acest fel un rol foarte important în viața de zi cu zi. Acești slavi se îmbăiază în mari căzi de lemn, în care intră toți și încep a se biciui, pe spate, cu legături de urzici, atât de rău că n-o să mai scape cu viață. Apoi se aruncă în apa rece și își revin, acest tratament unui străin i se pare nu un lucru plăcut, ci o tortură”.¹ Spațiul de organizare a unei gospodării ruso-lipovenești era de formă dreptunghiulară, cu latura scurtă a locuinței către stradă. În planul secund al acestui spațiu se dezvoltă anexele gospodăriei. Din punct de vedere arhitectural stilul unei astfel de case este de tip vagon, cu trei sau patru încăperi înșirate în linie dreaptă una după alta. Cu cât erau mai multe încăperi, cu atât starea materială a acelei familii era mai bună.² Acoperișul unor astfel de case era în două ape și era acoperit cu stuf în Dobrogea și cu paie sau draniță în Bucovina și Moldova. La unele

¹ Andrei ECHIM, *Condiția populației din Rezervația Biosferei Delta Dunării*, București, 1995, p.161; a se vedea și Ilie DANILOV, *Dicționar de mitologie slavă*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 179.

² Materialul de construcție al casei diferă de la o zonă la alta în funcție de regiunea geografică. În localitățile din Dobrogea și în Delta era folosit foarte des stuful. Stuful se așeza pe niște piloni fixați într-o grosime de 15-20 cm și era legat cu ajutorul unui amestec de lut cu paie, cu rol de liant. Avantajele folosirii unui astfel de material constau în faptul că, materia primă se găsea din abundență, izolația termică era foarte bună, iar construcția fiind ușoară împiedica fenomenul de tasare. În localitățile de podiș era folosit ceamurul sau chirpicul. La fel ca și în toată Dobrogea, s-a folosit chirpicul, dar din când în când, în funcție de resursele materiale se mai folosea și lemnul. Odată cu modernizarea materialelor de construcție a început să se folosească cărămida, Steluța PĂRĂU, *Aspecte din viața tradițională a populației lipovenești din perspectiva intereticității*, în, *Datina*, V, an 8, nr.12, dec.2000, p.11; a se vedea și Ștefan POPA, *Rușii. Istoria culturii și civilizației*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2000, p. 73.

acoperișuri ale locuințelor lipovenesti, mai rar la cele din Dobrogea, locul frontonului de la stradă era luat de un alt acoperiș care lăsa impresia că este unul în trei ape.

Când frontonul se păstra, era frumos decorat cu diferite reprezentări simbolice (pești, valuri, soare, etc), la geamul de la stradă precum și la tâmplăria stâlpilor și a balustradei de la prispă.

La aromâni nașterea unui fiu în cadrul familiei constituia garanția menținerii neamului și a averii. Femeia care născuse era vizitată de către rude și femei cu tigănji (gogoși) și pitii (plăcinte) iar prima persoană care aducea vestea nașterii era recompensată de către rudele mamei sau ale tatălui. Copilul era numit de naș cu ocazia botezului, conform tipicului ortodox, prilej cu care avea loc și o petrecere cu melodii aromâne. Vorbind de relațiile de rudenie avem de explicat modul în care se organizau familiile comunităților dobrogene și cum aveau structurate relațiile din cadrul familiilor. Cea mai mare parte a membrilor acestor etnii se concentra în așezări rurale care de regulă arată o diversitate accentuată.¹ Monografiile rurale definesc realități pe care nu putem să le trecem cu vederea și care ne furnizează anumite informații despre relațiile de rudenie în cadrul comunităților. La nivelul cercetării antropologice românești cooperarea metodologică dintre antropologia socială (etnologia) și cercetarea sociologică reclamă două aspecte ale realității devenirii comunității: masivitatea lumii rurale la scară istorică și persistența unui important segment rural în spațiul dobrogean până în zilele noastre.² Satul dobrogean oferea un mediu specific de locuire pentru aproape 70% din populația Dobrogei. O mare parte a vieții cotidiene se consuma în cadrul familiei sau în cadrul comunității. Existau evenimente deosebite precum căsătoria sau nașterea dar și lungi perioade în care nu se întâmpla absolut nimic timp în care timpul

¹ Barbu ȘTEFĂNESCU, *Sociabilitate rurală, violență și ritual*, Editura Universității din Oradea, 2004, p. 21,

² Alexandru ZUB, *Istorie și finalitate. În căutarea identității*, Ediția a-II-a, Editura Polirom, Iași, 2004, p.246.

trecea fără să consemneze ceva deosebit în cadrul comunității.¹ Bucuriile și perioadele mai grele, momentele festive și cele dramatice, fidelitatea și infidelitatea marcau important fiecare familie.²

Astfel de regulă familiile erau organizate după modelul tradițional și nu existau decât rar situații în care tinerii căsătoriți plecau din cadrul familiei și își întemeiau noi spații de locuire. De regulă cei care se căsătoreau aveau o locuință în cadrul comunității, deci în apropierea celorlalte rude, de regulă pe aceeași stradă sau aproape de familia de bază. Căsătoriile mixte erau excepții sau se făceau doar cu un motiv anume, acela de a absorbi (asimila) un grup mai mic de către un grup mai mare, aspect care se întâlnea la fel de rar în Dobrogea. O istorie a cuplului încă nu este cercetată fundamental pentru spațiul dobrogean însă este cert că mariajul nu însema doar un simplu angajament social și sentimental, ci era un element de coeziune în cadrul familiei și al comunității.³ Când hotărau să se căsătorească exista deja între tineri o anumită relație pe durata căreia aceștia se cunoșteau reciproc, cum procedau germanii și italienii dar și unii români care locuiau în Dobrogea. Această regulă nu era generală, în alte cazuri tinerii nu se cunoșteau absolut deloc și căsătoria era aranjată de către părinții fetei și cei ai băiatului. Înțelegerile matrimoniale se făceau pe baza unor imperative de ordin material bazate pe o mică proprietate pe care o avea băiatul în raport cu obligativitatea familiei fetei de a asigura o anumită dotă.⁴ Tinerii aveau prilej de întâlniri la horă, la serate, baluri, nunți ori anumite vizite. Băieții și fetele de origine germană chiar din cursul primar se distrau la hore sau nunți, cântând, de regulă cu armonica obișnuită, dansând polka sau valsul, cu simpatia deja vizată, încă de la această vârstă, care de regulă era permisă de către părinți, spre deosebire de bulgari

¹ Ioan SCURTU, *Viața cotidiană a românilor în perioada interbelică*, Editura Rao, București, 2001, p. 76.

² Paul L. BERGER, Henry KELLNER, *Le mariage et la reconstruction de la realite*, Editura Centurion, Paris, 1980, pp.23-28.

³ *Ibidem*, p.30.

⁴ Dota este cunoscută mai mult sub denumirea de zestre.

sau de tătari unde tinerii aveau mai multe restricții. Germanii și italie-nii creșteau cu aceste simpatii până ce, începând de pe la 20 de ani, se puteau căsători.

Adolescența era controlată atent la turci, tătari, bugari, greci, armeni și chiar la români. La germani¹ și la italieni adolescența pentru ambele sexe era liberă. Ca urmare firească, rezultau și copii în afara căsătoriei sau copiii din flori care se întâlneau deseori în familiile germane și italiene. Întemeierea unei familii începea odată cu căsătoria care de fapt punea bazele relațiilor de rudenie prin alianțe.² Hotărârea căsătoriei era făcută de tineri având și consimțământul părinților, astfel majoritatea căsătoriilor erau făcute pe baza sentimentelor de dragoste și câte o dată de nevoie. De cele mai multe ori mariajul se încheia în cadrul aceluiași grup social sau în cadrul aceleiași etnii reguli care erau consacrate prin existența statutului social (dota sau averea). Când cei care se căsătoreau proveneau din grupuri diferite, se creau adevărate drame familiale. Căsătoria era precedată de pețit care se făcea de către părinți, de rude sau chiar de cineva străin, însă de o persoană de încredere, după care părinții conveneau asupra averii. Nu se discuta absolut nimic de zestre, aceasta se vedea din starea materială a băiatului, pe care acesta o avea în gospodăria părinților lui. După ce se aranjau toate detaliile între cele două familii, a băiatului și a fetei, urma logodna care se făcea de obicei sâmbătă seara la familia fetei. Logodna se oficia în fața preotului care asista la ceremonie când pețitorul punea următoarea întrebare: Tinerii sunt de față. Sunteți de acord pentru contractarea acestei căsătorii?" Li se răspundea afirmativ pentru că, dacă răspunsul ar fi fost negativ, nu ar mai fi fost cazul întrebării. În momentul integrării Dobrogei la statul român germanii se aflau deja într-un număr semnificativ în provincie unde au fost percepuți ca fiind deosebit de educați și gospodari dovedind un deosebit simț gospodăresc. Astfel

¹ Constantin BRĂTESCU, *Două statistici etnografice germane în Dobrogea, 15 mai 1917; 17 mai 1918*, în *Arhiva Dobrogei*, vol.II, nr. 1 1919, p. 61.

² Ioan SCURTU, *Viața cotidiană a românilor în perioada interbelică*, Editura RAO, București, 2001, p.43.

au fost întemeiate familii în cadrul comunităților, des întâlnită fiind endogamia aspect care a condus la conservarea specificului etnic în cadrul comunității germane.¹

Căsătoria la germanii dobrogeni

Cea mai diversificată și bogată în simboluri căsătorie din Dobrogea se întâlnea la germanii care se instalaseră în provincie după 1840. Cei doi miri care ajunseseră să se cunoască își dădeau mâna ca semn al înțelegerii lor, iar camarazii tânărului trăgeau trei salve de focuri de armă și intonau imnul logodnei. După aceasta tinerii porneau și invitau rudele cele mai apropiate și din partea băiatului și a fetei, care participau la o masă comună. În timpul mesei se cânta din armonică iar tinerii dansau. Cântau de obicei volkslieder (cântece populare) și cântece lumești. Tinerii cântau cântece de dragoste (Schotzenlieder). La logodnă tânărul îi dădea fetei o arvună, pe care o întrebuinta după voința ei, iar petrecerea ținea până la miezul nopții. De aici se despărțeau mergând spre casele lor.

Dacă se strica logodna de către băiat se pierdea acea arvună, iar dacă logodna era stricată de fată, atunci rămânea cu cheltuiala și cu deranjul făcut, obligată fiind să îi restituie arvuna băiatului. După logodnă urma căsătoria, care avea loc, de regulă, după trei săptămâni. Invitațiile de nuntă se făceau de cavalerii de onoare, care mergeau călare pe cai ornamentați de către domnișoarele de onoare. Cavalerul lua calul și mergea la domnișoara de onoare, care pregătea șapca băiatului și calul, cu panglici, flori și batiste. Tinerii însoțiți de părinți, mergeau la oraș pentru târguie.

Cu această ocazie tânărul cumpăra verighetele, tot acum banii primiți de fată ca arvună pentru logodnă îi transformă într-un cadou după plăcere. Acest obicei variază de exemplu, dacă dorința fetei este

¹ Alexandru MIHALCEA, Marian MOISE, *Un episod important în istoria Dobrogei: venirea coloniștilor germani*, în, Valentin Ciorbea (coord.), *Germanii dobrogeni- istorie și civilizație.....*, pp.98-100.

că din această sumă să-și ia un suvenir; care poate depăși valoarea, atunci tânărul se obliga să completeze. Se făcea întâi căsătoria în fața ofițerului stării civile în ajunul nunții. Urma apoi căsătoria religioasă la biserică, în oricare zi din săptămână, în afară de vineri. În seara premergătoare nunții se făcea spovedania tinerilor, iar în timpul slujbei de a două zi se împărtășeau. Dacă nunta se făcea în casa fetei se adunau acolo socrii, tinerii, cavalerii și domnișoarele de onoare, nunii și rudele cele mai apropiate. Dacă se făcea în casa băiatului se adunau acolo. Nuni (nași) erau doi: unul pentru mire și unul pentru mireasă, fata are și nună, băiatul nu. Înainte de a pleca la biserică se făcea o rugăciune, de către socrul mare, apoi bătrânii își luau rămas bun de la tineri, care rămas bun era însoțit în majoritatea cazurilor de cântece de dor și duioșie, de lacrimi, atât din partea bătrânilor cât și a tinerilor¹. Mireasa era condusă de domnișoarele de onoare, iar mirele era condus de nuni. În biserică, în fața altarului, se asezau băncile necesare pe care luau loc, mireasa în stânga cu domnișoarele de onoare și băiatul în dreapta cu nunii. Preotul făcea slujba religioasă, o slujbă ca în duminicile obișnuite în care se rugau pentru a le fi bine tinerilor. După această slujbă urma cununia. Dacă în acea zi aveau loc două sau mai multe nunți, celorlalte li se făceau doar cununiile, urmând ca slujba pentru norocul în viață să se facă a doua zi, în ordinea cronologică.

La cununie mirii se duceau în fața altarului însoțiți de nuni (nași), care erau martori la căsătorie precum și preotul care ținea o predică în care dădea sfaturi noilor căsătoriți și apoi săvârșea slujba cununii. După predică tinerii se așezau în fața altarului în genunchi și își dădeau mâna, și astfel împreunate erau înfășurate de preot, cu Stolla (un material special de culoare albă) care era purtat de preot înfășurat după gât în timpul acestei slujbe. În timpul acesta preotul le punea întrebări tinerilor, întâi băiatului apoi fetei, dacă sunt de acord asupra

¹ Pornind pentru ceremonia căsătoriei. Înainte să iasă pe poartă, cel mai mare dintre cavalerii de onoare, care era ales să dicteze ordinea, se adresa nuntașilor pentru a se opri puțin și pentru a spune niște versuri, care provocau prima salvă de focuri. După acest moment muzica intona un marș.

actului căsătoriei. În timpul slujbei tinerii țineau în mână câte o lumânare mare, care lumânări, în timpul cununiei erau purtate apoi de nuni. După oficierea acestui ceremonial treceau cu toții înapoi în bănci, timp în care preotul ieșea din altar. După o rugăciune comună făcută de dascăl, porneau cu toții la salonul unde se făcea nunta, în majoritatea cazurilor acasă la unul dintre socri¹. Ordinea de întoarcere era aceeași, cu deosebirea că spre ceremonia de la biserică mergea mireasa cu domnișoarele de onoare întâi, la întoarcere mergea băiatul cu nașii înainte, ca semn al autorității în noua familie.² Pe drum atât la dus cât și la întors de la biserică cânta muzica, iar cavalerii de onoare trăgeau salve de focuri. Seara premargatoare nunții este seara destinată tinerilor (prieteni de copilărie și de adolescență ale mirilor). Aveau dreptul să se distreze dansând și cântând.

În ziua nunții tineretul nu mai avea acces la nuntă, decât rudele apropiate, cavalerii și domnișoarele de onoare. Masa mare se lua la orele prânzului (de regulă ora 13) când veneau de la biserică. Înainte de a intra în casă unde avea loc nunta, se servea fiecărui nuntaș câte o gustare (pișcoturi și nuci) și vin sau rachiu, după preferință, iar mirilor li se servea un pahar cu apă și dulceață, deoarece erau imediat după împărțășanie. Mirii treceau în salonul de dans împreună cu cavalerii și domnișoarele de onoare, femeile de obicei luau loc în aceeași cameră pe scaune, privind la dansatori, bărbații treceau în altă cameră la masă. Li se servea vin sau rachiu cu aceleași gustări în timp ce se intonau celebrele volkslieder. Aceasta se făcea de la venirea de la biserică, unde s-a făcut cununia până la ora 13 când se punea masa.³ În acest timp,

¹ Pentru acest aspect a se consulta, Liliana LAZIA, *O abordare socio-geografică a germanilor din Dobrogea*, Constanța, Editura Muntenia, 2005, p.22; a se vedea și Grigore N. GHEORGHIU-BÎRLAD, *Dobrogea studiu politico-social*, Tipografia Curții Regale, F. Gob & Fiii, București, 1898, p.15.

² A. HERBST- RĂDOI, *Schimbări în diversitatea populației Dobrogei în perioada 1912-1966*, în, *Analele Universității București*, an XVII, nr. 1, 1968, p.125.

³ Seara, pe la orele 20, se punea a doua masă mare, cu care ocazie se servea borșul de vită. Urma apoi friptura la tavă, cu cartofi la cuptor și varză acră. Petrecerea ținea până pe la orele 1-2, după miezul nopții. De obicei cozonacul se servea înainte de masă ori după masă, la gustări și diferite gustări. În timpul acesta se consuma vin care aveau la discreție. În acest timp se servea și masa mirilor alăturați de cei din camera lor. Aceleași mâncăruri, cu deosebire că

nuna este cea care primea de la stolnici și împărțea mâncarea în farfuriile mirilor și a nunilor. Preotul stătea tot în acea cameră însă numai pe timpul mesei. Dacă preotul nu venea la masă, tinerii împreună cu nunii duceau mâncarea acasă la preot, în castroane speciale.¹ Vestimentația germanilor dobrogeni la aceste ocazii festive era compusă din haine și pantaloni făcute din stofă cumpărată de la târguri conform aceluiași model. De sărbători nu le lipsea cravata indiferent de starea socială și economică. Pe cap, iarna aveau căciuli și vara șepci cu cozoroc rotund, de culoare neagră. În picioare ghetе de cauciuc, atât bărbații cât și femeile. Femeile, deasemenea aveau rochii din material colorat și încrețit așa de des, că dacă le-ai fi desfăcut numărăi câțiva metri, înlăturând astfel pentru orice vârstă noțiunea de siluetă. Sorțul era din același material. Mai purtau fuste și șorțuri cu panglici colorate, broboade colorate și pieptare de cărpe. Fetele începuseră să poarte modele ca la oraș, sorțul era de mătase și de obicei bleu, culoarea preferată. Pe cap aveau basmale: tinerele albe și celelalte, majoritatea, negre. Vara aveau basmale albe și iarna negre, din material sau stofă cu franjuri de mătase, unele făcute chiar de aceste gospodine în casă.

mirilor li se servea totul, întreg (pasăre, friptură întregă spre a le merge totul din plin în noul drum al vieții care îl începeau împreună). În timpul acestei ultime mese, nașa însoțită de 1-2 rude mai apropiate, aduna darul mesenilor, purtând în mână o floare de pe veștmântul miresei, parfumată, dând-o mesenilor să o miroasă, în chiote de veselie, care înțeleg spre a-și da darul. Darul nu era generos era mai mult simbolic și era oferit ca după nuntă tinerii să-și poată cumpăra ceva ca amintire de la acest eveniment. Pe la ora 22 se oficia dezbracarea miresei de beteală. Ambii miri se așează pe două scaune, în mijlocul camerei iar nuntașii se strângeau împrejur. Ion GEORGESCU, *Coloniile germane din Dobrogea*, în, *Analele Dobrogei*, an, VII, 1926, p. 51; pentru acest aspect a se consulta și Constantin BRĂTESCU, *Două statistici etnografice germane în Dobrogea*, în *Arhiva Dobrogei*, II, 1919, pp.71-74.

¹ Când plecau mirii din curte cu mâncarea, tinerii trăgeau salve de focuri iar muzica le cântă până ieșeau din curte, mergeau pe jos. Când se întorceau, din nou muzica îi primea la poartă. Nu se servea nimic de nuntași, până nu se întorceau mirii și nunii, care au fost cu mâncarea la preot. Pe la ora 15 se strângea masa, tinerii dansau timp în care mireasa își schimba rochia, fără a scoate floarea și beteaua. Aceasta, pentru a nu se murdări având în vedere că de aici putea fi dansata de orice nuntaș. Gheorghe CEAUȘANU, *Superstițiile poporului român în asemănare cu a altor popoare vechi și noi*, București, Editura Saeculum, 2001, p. 34.

La greci exista o conștinere foarte atent controlată a căsătoriilor conform unui autor din epocă.

Este vorba de Nichita Bonciug care susține că „grecii, evitați de locuitorii din satele învecinate, fac căsătorii vreme îndelungată numai între dânșii și cu bulgarele din sat; bulgarii aduc fete și din alte sate dar numai foarte rar, fetele refuzând să se ducă la greci”¹ Dintre etniile existente în Dobrogea grecii au avut relații de strânsă prietenie cu bulgarii, ajungând să se înrudească, prin căsătorii aranjate, cu aceștia, dar și cu grecii din orașele din apropiere, foarte rar cu turcii și cu românii.² Obiceiurile cele mai reprezentative sunt cele bulgărești, preluate cu timpul de la bulgari prin faptul că se încuscreau. Cele mai importante erau tradițiile de Bobotează, pe 6 ianuarie, când, după terminarea slujbei la biserică, avea loc așa-zisul „botez al cailor”. După acest eveniment se organizează o întrecere călare, unde câștigătorii primeau premiile. Un alt obicei des întâlnit la greci era acela prin care grupuri de colindători, după ce colindau toate casele, păstrau un alt obicei „udatul mirilor”.

Acest act constă practic în udatul băieților proaspăt căsătoriți într-un uluc plin cu apă, sau dacă nu într-o apă a unui râu.³ După aceea, la casa mirelui, se organizează o petrecere unde participă rudele și nașii de cununie a celor doi tineri. A doua zi dimineată este rândul miresei care, conform datinei, se ascunde de nașa de cununie pentru a scăpa de udat. Într-un final este găsită și stropită cu ajutorul unui mănunchi de busuioc la care se atașează un bănuț de aur. Mirele, invidios pe mireasă deoarece aceasta a fost udată mai puțin, lua o găleată cu apă proaspătă și o uda. Petrecerea continua până seara când, în centrul comunei, se organiza o petrecere cu lăutari. Participă

¹ Nichita BONCIUG, *Note asupra grecilor din satul Regele Ferdinand (Alibeichioi)*, în, *Analele Dobrogei*, anul X, 1929., p. 52.

² Pe lângă musulmani și români, în cazalele dobrogene erau enumerați bulgari, ruși, lipoveni, greci, armeni și evrei. Adrian RĂDULESCU, Ion BITOLEANU, *Istoria Dobrogei*, Editura Ex Ponto, Constanța, p.251.

³ Narcisa ȘTIUCĂ, *Coordonate ale vieții de familie la grecii din Izvoarele jud. Tulcea*, în, *Interetnicitate în Europa Centrală și de Est*, Colecția Minorități, vol. IV, Complexul muzeal Arad, 2002, p.53.

toți tinerii proaspăt căsătoriți cât și cei necăsătoriți, iar mai târziu avea loc un alt eveniment important pentru comunitățile elene din mediul rural anume „Ziua Babei.”¹ Un rol important în viața comunității elene îl avea costumul popular bulgăresc. Acesta era compus la fete dintr-un batic foarte lung numit „gear” ornamentat cu un obiect metalic numit „zalle”.

Costumul era confecționat din catifea sau din lână de diferite culori, iar la mâini și la tivul rochiei se atașa o dantelă. Costumul bărbătesc era format dintr-o căciulă din blană de miel decorată cu mărgele, cămașă albă iar haina și pantalonii erau din lână de culoare neagră. Acest costum se purta cu prilejul unor sărbători importante dar și cu ocazia colindatului, atât de către fete, cât și de către băieți. Toate aceste obiceiuri încă se mai păstrează, deși grecii din Dobrogea au împrumutat și obiceiuri românești folosite atât la naștere cât și la nuntă. Trist este faptul că tinerii au ales, în puține cazuri, să ducă mai departe tradițiile, iar limba vorbită de către comunitatea elenă din Dobrogea, începea după anii `50 să fie penetrată de influențe românești din ce în ce mai pronunțate.² Alte tradiții importante se desfășurau cu ocazia praznicului Sf. Dumitru, sărbătoare foarte importantă la greci ocazie cu care femeile din comunitățile elene își arătau talentul culinar. În această zi de praznic se sacrifică un miel, sau un berbec, se sfințește cu aghiazmă și se gătește la cuptorul unei gospodării unde se adună, de regulă, 5 sau 7 miei sacrificați. După acest obicei turcesc, femeile începeau „furatul copiilor” cu vârsta cuprinsă între 1-3 ani. Obiceiul este pregătit dinainte cu ajutorul rudelor copilului respectiv. După acest ritual copilul era îmbăiat, și i se dădeau cadouri, iar a doua zi era returnat familiei în cauză. Persoana care „fură” avea un rol important în creșterea copilului fiind confidentul familiei respective.

¹ Organizată în zona centrală a comunității din localitate, petrecerea consta în alegerea babei, aceasta primind daruri și bani de la participante la eveniment. Baba satului era un personaj interesant al comunității elene. Avea un rol foarte important fiind moașa cât și vindecătoarea bolnavilor. Cunoaște multe leacuri pentru copii, dar și pentru diferite boli. Petrecerea se organizează în semn de recunoștință pentru faptele bune săvârșite de către acest personaj.
Ibidem, p. 58.

² *Ibidem*, p. 59.

Căsătoria la turci și tătari

Spre deosebire de obiceiurile germanilor și ale grecilor dobrogeni la turco-tătarii din această zonă existau alte practici pe care le respectau cu mare luare aminte. După 1900 fetele și băieții de naționalitate turcă și tătară din Dobrogea nu își alegeau singuri perechea decât în cazuri excepționale, în locul lor alegeau și hotărau părinții. Aceasta era o practică foarte des întâlnită. După anul 1930, individul a luat treptat locul familiei și mediului social. Astfel, pe măsura trecerii timpului, individul a început să nu mai permită celor din jur să se amestece în căsătoria și viața sa de familie.¹ Înainte de al doilea război mondial, la turcii din Dobrogea existau diferențe clare, atât materiale cât și de statut social între bogați și săraci. Se accepta ca bogații să se căsătorească între ei, iar săracii deasemenea între ei ca un fapt hotărât de soartă și deci imposibil de modificat.² Răpirile aveau loc când fata și băiatul erau de condiții sociale diferite, dar mai ales când amândoi erau săraci. În perioada interbelică, în intervalul dintre logodnă și nuntă, familia mirelui și a miresei își ofereau cadouri foarte frecvent. Nunta era un eveniment colectiv la care, în satele turcești din Dobrogea, participau toți locuitorii. Oricine putea veni la nuntă, fie că este invitat sau nu în acest sens la familiile bogate de musulmani erau invitați locuitorii de alte etnii chiar dacă erau creștini (români, bulgari, armeni sau greci).³ Pentru aceștia din urmă, în semn de prețuire, se așeza o masă specială cu bucate specifice creștinilor unde se serveau băuturi alcoolice și diverse gustări. La nunțile turco-tătare participau toți locuitorii satului fie că erau de etnie musulmană fie că nu. Acestora se adăugau rudele și prietenii veniți din alte localități.

¹ Ibram NUREDIN, *Tradiții și obiceiuri ale turcilor din România*, Editura Ex Ponto, Constanța, 2003, p.42.

² *Ibidem*, p.45.

³ Mihai ROMAN, *Studiu asupra populației turcești din Dobrogea și sudul Basarabiei*, extras din *Analele Dobrogei*, anul XVI, Tiparul Glasul Bucovinei, Cernăuți, 1936, p.12.

Chiar și cei care erau supărați pe organizatorul nunții erau aduși la petrecerile de nuntă într-o atmosferă sărbătorească, în sunetul tobelor și goarnelor.¹ Nunțile turcești din Dobrogea puteau dura chiar și o săptămână iar aceasta depindea de potențialul economic al celor care organizau acea nuntă. De multe ori erau aduși la aceste ceremonii instrumentiști și lăutari țigani, foarte apreciați pentru calitățile lor muzicale în toată Peninsula Balcanică.² Datorită faptului că înainte de 1940 la turco-tătarii dobrogeni existau diferențe materiale clare și de statut social între membrii aceleiași etnii se accepta ca bogații să se diferențieze de ceilalți membri ai etniei. În toată această perioadă, cununia religioasă era ceremonia căreia i se dădea cea mai mare importanță și era oficiată de către imam sau de un hodge în zonele rurale. Mirele și mireasa nu se întâlneau niciodată înaintea momentului cununiei religioase.

De aceea, cununia religioasă se făcea în cadrul nunții, fiind urmată după o zi sau două de noaptea nunții³. Când împodobirea miresei se încheia, fața ei se acoperea cu un voal. Înainte ca mireasa să iasă din casă, tatăl ei îi lega la brâu o centură. Părinții miresei nu o însoțeau până la casa mirelui, și nici un membru al familiei miresei nu o însoțea pe aceasta până la casa mirelui. Fetele care doreau să se mărite cât mai curând, înainte ca mireasa să iasă din casă, își scriau numele pe talpa încălțărilor miresei. Se credea că și ele vor avea parte de același destin. Înainte ca mireasa să fie scoasă din casă, flăcăii din satul ei scoteau o roată de la căruța cu care se făcea

¹ Ibram NUREDIN, *Tradiții și obiceiuri ale turcilor din România*, Editura Ex Ponto, Constanța, 2003, p.72.

² Onel MEHMET-NAGI, *Din folclorul turcilor dobrogeni*, Editura Kriterion, București, 1997, p. 57.

³ Înainte de anul 1930 pregătirea vestimentară a miresei se desfășura și ea după un anume ritual. La vechile nunți, îmbrăcămintea miresei era confecționată din atlas sau catifea de diferite culori, verde, galben, roșu sau altele în afară de alb. Pentru ceremonie se adunau atât femeile din partea miresei cât și cele din familia mirelui. Ele despleteau părul miresei și îi tăiau buclele ca să se vadă că fata este mireasă. Pe vremuri, pe capul miresei se așeza o cunună de culoare roșie iar pe capul domnișoarei de onoare o cunună de culoare verde. Cununa miresei era lucrată din dantelă. Pe obraji, pe bărbie și pe fruntea miresei se lipeau pânglicuțe lucrute la gherghel din atlas roșu sau galben-auriu ca obiecte importante de podoabă. De asemenea, pe capul miresei se puneau betele strălucitoare. *Ibidem*, p. 156-159.

transportul miresei și o ascundeau. O dădeau înapoi numai după ce primeau bacșișuri. Se ascundeau și încălțările rudelor apropiate mirelui venite să ia mireasa și acestea se înapoiau numai după primirea bacșișurilor, obicei care a fost păstrat până după anii 50 în Dobrogea. După ce mireasa ieșea din casă și pornea la drum, în urma ei se vărsau câteva vedre cu apă, obicei preluat de toate etniile dobrogene. Acest gest simboliza că perioada de căsătorie a celor doi miri va fi îmbelșugată exact cum erau stropii care cădeau din acele vedre.¹ Dacă mirele era din același sat, mireasa mergea pe jos până la casa mirelui.

La ceremonie se oferea invitațiilor o masă care se numea „masa din noaptea nunții”². Seara, cei care veneau la această masă, aduceau pe rând darurile și podoabele. Nuntașii treceau prin fața mirelui, mai întâi socrul, care anunța cu glas tare ce cadouri oferă. De obicei se dădea o suprafață de pământ, două vaci sau un alt dar important. La rândul lor, unchii se perindau prin fața mirelui și ofereau daruri însemnate. Apoi, toți nuntașii treceau pe rând prin fața mirelui și îi dădeau darurile. Cei care ofereau bani îi puneau într-un vas aflat pe masa din fața mirelui. Mulți dăruiau basmale și batiste, care se puneau pe umerii mirelui și cavalerului de onoare. După ce se primea răspunsul afirmativ, se trăgea cu puștile în aer, mirele răsturna căldarea cu apă din fața mesei, lovind-o cu piciorul. După ce bărbații încheiau ceremonia de oferire a darurilor și podoabelor destinate mirelui, venea rândul miresei. La ceremonie participau numai femeile iar mireasa se așeza pe un scaun în curtea luminată de focurile care, în mediul rural, erau întreținute de resturi de porumb. Lângă mireasă stătea domnișoara de onoare, o fată de zece până la cincisprezece ani.

¹ Ulkusal MUSTECIP *Dobrogea și Turcii*, Editura Kriterion, p.78; a se vedea și ediția originală în limba turcă a aceluiași autor, *Dobrodja ve turkler*, Ankara, 1966, p.81.

² Pentru că era întuneric, se făcea un foc pentru a lumina curtea. Se făceau patru pană la șase grămezi de lemne, care răspândeau lumină. Pentru această ceremonie mirele se așeza cu fața în direcția de rugăciune (spre Mecca), timp în care lăutarii cântau. În fața mirelui era o masă pe care se puneau pesmeți și alături de masă o găleată cu apă. Alături de mire lua loc cavalerul de onoare astfel începea ceremonia darurilor și podoabelor destinată mirelui. La ceremonie participau numai bărbații. Cavalerul de onoare avea vârsta între zece și cincisprezece ani. După anul 1930, cavalerul de onoare era ales dintre bărbații mai mari, dar obligatoriu flăcău.

Mai întâi treceau prin fața miresei și își dădeau darurile soacra și rudele apropiate. În acest timp, o femeie anunța cu glas tare, darurile și podoabele aduse de fiecare. Ca și la mire, multe daruri constau în basmale și batiste.

După ce se încheia oferirea darurilor, începea dansul condus de o cumnată a miresei. Aceasta punea pe rând fetele și femeile să danseze. După ce dansul se încheia, mireasa era obligată să-și descopere fața, apoi trebuia să se ridice de pe un scaun și să danseze. Capul miresei era împodobit cu podoabe de aur, firețuri și pânglicuțe. Când ceremonia avea însă loc în casă, după „masa din noaptea nunții”, mireasa era scoasă din odaia ei și dusă în odaia în care erau adunate toate femeile și fetele¹. În acest timp, bărbații se îngărămădeau la fereastră să vadă ce se întâmplă în interiorul încăperii. Cu timpul aceste ceremonii au dispărut sau au fost asimilate de altele specifice modernității sociale. A rămas doar ceremonia „Mesei mari”, la care în zilele noastre se dau darurile și podoabele ce altădată se ofereau separat în cadrul unei ceremonii. Zestrea² miresei se aranja și se punea în

¹ Mireasa era așezată pe un scăunel. Nici un bărbat sau băiat nu asista la ceremonie. În dreapta miresei stăteau femeile și fetele din familia mirelui, iar în stânga cele din familia ei. Mai întâi venea în fața miresei soacra care îi ridica voalul, mireasa săruta mâna soacrei, apoi întindea mâna dreaptă către soacră și strângea pumnul. Soacra roseta atunci următoarele cuvinte: „*Fata mea, deschide palma că îți voi da un inel!*” sau „*Fata mea, deschide palma că-ți voi da bani!*”. Mireasa făcea nazuri și refuza să deschidă pumnul. Apoi, mireasa deschidea ușor pumnul, după cum îi conveneau cele promise de soacră. Mireasa deschidea complet doar când promisiunile soacrei o satisfăceau pe deplin. Banii sau celelalte obiecte oferite de soacră erau de fapt un echivalent al „*banilor pentru lapte*” (*siit parași*). Aceste daruri se conveneau deci și mamei miresei. Soacra dădea imediat banii sau darurile promise. Apoi, aducea daruri femeile din familia mirelui. După darurile oferite de familia mirelui, venea rândul femeilor din familia miresei. Darurile și podoabele aduse erau puse în palma miresei. După înmânarea darurilor, mireasa se ridica și dansa.

² Înainte de anul 1940, *zestrea* sau *dota* se compunea din: saltea, perne, așternuturi, plapumă, batiste, ștergere și prosoape înflorate; nu cuprindea covoare, mobilă. Piesele din zestre erau adunate în 17-21 *boccele*. Obligatoriu, mama fetei punea un ibric mare deoarece la turci curățenia are mare importanță. Înainte de cel de-al doilea război mondial, alături de un exemplar din Coran se puneau în zestre și voaluri lucrate de mână. După instaurarea regimului comunist, Coranul fiind greu de găsit nu a mai fost inclus în zestre. Cei care veneau să vadă zestrea miresei, nu veneau nici ei cu mâinile goale. Ei aduceau în dar obiecte pentru completarea zestrei. O persoană anunța cu voce tare fiecare cadou. Înainte de anul 1930 îmbrăcarea miresei se desfășura și ea după un anume ceremonial. La vechile nunți, îmbrăcămintea miresei era confecționată din atlas sau catifea de diferite culori, verde, galben, roșu sau altele în afară de

ordine în casa acesteia. Obiectele din zestre erau întinse pe frânghii, pe pereți și în alte locuri potrivite. Înainte ca mireasa să plece de acasă, zestrea era văzută de rude și vecini. Înainte de 1950, una din ceremoniile din timpul nunții era și îmbrăcarea mirelui însoțită de anumite reguli și jocuri¹. Îmbrăcarea mirelui se făcea după bărbierit, de trei bărbați desemnați anume pentru aceasta. Numele lor era anunțat cu voce tare în fața asistenței. În timp ce mirele era îmbrăcat în sunet de tobe și goarne, flăcăii prezenți la ceremonie începeau un joc asemănător celui de la bărbieritul mirelui la români în special în Transilvania.² Astfel, jocul putea să continue multă vreme în acompaniamentul tobelor și goarnelor. Mirele, de fapt, nu punea mâna pe haine. Toate hainele lui erau așezate de cei trei flăcăi mai sus amintiți. În timpul ceremoniei oricare dintre ceilalți flăcăi, putea să fure un obiect din îmbrăcămintea mirelui, cămașa pantalonii, încălțările, etc. Pentru răscumpărarea lor, flăcăii cereau în secret bacșiș de la cei care îl îmbrăcau pe mire. Se întâmpla ca cei trei flăcăi să-l îmbrace pe mire cu hainele pe dos. Pentru ca aceștia să-l îmbrace corect, mirele trebuia să le promită și să le dea bacșișuri. Nici unul din acești tineri nu era căsătorit. Fiecare tânăr care îl îmbrăca pe mire ca și bărbierul aveau

alb. Pentru ceremonie se adunau atât femeile din partea miresei cât și cele din familia mirelui. Ele despleteau părul miresei și îi tăiau buclele ca să vadă că fata este mireasă. Pe vremuri, pe capul miresei se așeza o cunună de culoare roșie iar pe capul domnișoarei de onoare o cunună de culoare verde. Cununa miresei era lucrată din dantelă. Pe obraji, pe bărbie și pe fruntea miresei se lipeau pânglicuțe lucrate la gherghef din atlas roșu sau galben auriu ca obiecte importante de podoabă. De asemenea, pe capul miresei se puneau beteală strălucitoare. Tot pentru împodobire se foloseau flori de ceară. Când împodobirea miresei se încheia, fața ei se acoperea cu un voal. Nașa, împreună cu mama miresei și prietene apropiate ajută mireasa să se îmbrace, pentru ca la sfârșit, nașa singură să-i lege voalul și coronița. Se desfășoară în același timp cu bărbieritul mirelui și simbolizează pregătirea fetei pentru nuntă. În vechime la acest ritual puteau lua parte mai multă lume din partea miresei. Cum gătitul era destul de laborios (se foloseau cele mai bune haine, se făceau împletituri complicate ale părului), fetele cântau cântece cu tema despărțirii. Ibram NUREDIN, *Tradiții și obiceiuri...*, p. 102; a se vedea și Valentin CIORBEA, *Turco-tătarii în Dobrogea interbelică*, în, Marian Cojoc (coord.) volumul *Tătarii în Istoria Românilor*, vol. I. Editura Muntenia Constanța, 2004, pp 54-57.

¹ Mirele era îmbrăcat și pregătit de nuntă în acompaniamentul unor cântece speciale, Ulkusal MUSTECIP, *op.cit.*, p.83.

² Alexandru ARBORE, *Din etnografia Dobrogei. Contribuțiuni la așezarea tătarilor și turcilor în Dobrogea*, București, 1920, p. 43.

legat de braț câte un prosop, iar de pieptul celorlalți prieteni ai mirelui se prindea câte o batistă. Aceste daruri erau împărțite de rudele mirelui. După ce era îmbrăcat, mirele era dus acasă unde petrecerea era în toi.

Când mirele intra în casă, flăcăii prezenți strigau: „Ușa este zid. Ce ne dați?”. Gazdele le dădeau fie bani, fie băuturi, după care mirele putea intra în casă, însoțit de cavalerul de onoare. Apoi, în acompaniamentul lăutarilor, cei doi ieșeau în curte sau în grădină unde erau toate rudele mirelui. Mirele și cavalerul de onoare sărutau pe rând mâinile rudelor mai în vârstă, iar flăcăii care l-au îmbrăcat pe mire începeau să danseze acompaniați de lăutarii care cântau „jocul mirelui”. Înainte de anul 1930, la nunți, exista obiceiul ca mireasa să sărute mâinile și picioarele socrilor. În momentul când mireasa intra în casa mirelui, ea ajungea să fie supusă unei noi autorități absolute. Mireasa săruta mâna mamei viitorului ei soț și picioarele tatălui acestuia.¹ Multe așezări dobrogene erau lipsite de apă, necesară atât pentru trebuința casnică a locuitorilor, cât și pentru adăpatul vitelor. Dobrogenii se ocupau mai mult cu păstoritul mai puțin cu agricultura și aveau voie să folosească lemnul din păduri pentru construirea caselor și practicarea unor meșteșuguri. Erau scutiți de obligații fiscale timp de șapte ani.² Deși existau felurite tipuri de proprietăți asupra pământului, în ultimul secol al existenței imperiului acestea erau mai mult formale. Am expus, tangențial, în cadrul biologic al etniilor componente ce aparțin Dobrogei și am arătat legăturile dintre viață fizică și viață socială spre a arăta și starea sufletească a oamenilor pentru a accentua acest aspect prin tratarea problemei ocupațiilor specifice. Germanii au adus cu ei priceperea de buni meșteșugari, agricultori și negustori, deprinderile de muncă sistematică, ordine și înclinație spre înnoire. În lipsa pământului arabil locuitorii coloniilor create în regiunile păduroase și în nordul Dobrogei au practicat mai cu seamă lemnăritul și cărbunăritul. Ei au exploatat însă

¹ Acum la „Masa mare” invitațiile se făceau sub forma unor cărți poștale. Practic „Masa mare”, la nunțile turcești din Dobrogea, a luat locul ceremoniei numită „oferirea de daruri și podoabe mirelui și miresei”(taki toreni sau dakiye tutma). Ibram NUREDIN, *Tradiții și obiceiuri.*, p.124.

² ***Dobrogea. Cincizeci de ani de viață românească, Ed. Ex Ponto, Constanta 2003, p.58

pădurile în mod excesiv, tăind suprafețe întinse, necesare construirii corăbiilor din șantierul dunărenu. Unii crescători de animale au contribuit la ameliorarea raselor de vaci și cai, distingându-se în fabricarea și comercializarea untului apoi, cu timpul, în cultivarea cerealelor și a viței de vie, în transporturi, construcții și negoț.

În condițiile dispersării lor pe spații întinse cu populații eterodoxe și eteroglole, germanii au adoptat o atitudine tradițională față de respingerea contractelor și dialogului cu celelalte comunități etnice. Încă în împrejurările potrivnice ale așezării primelor temelii s-au vădit preocupările pentru organizarea vieții comunitare sub aspect administrativ, cultural și etnic. Satele germane au progresat și în timpul stăpânirii otomane datorită însușirilor de care locuitorii lor au dat dovadă. Primelor lor bordeie le-au luat locul așezări îngrijite și curți spațioase, străzi largi și biserici în jurul cărora s-a desfășurat viața spirituală a comunității. Germanii aveau case igienice în comparație cu celelalte etnii, erau spațioase, aerisite, înconjurată de plantații, și de salcâmi, care mai domoleau arșița soarelui. Străzile erau largi și drepte; din cauza lipsei de lemne în unele părți, era folosit tezichiul,¹ care servea drept combustibil pentru încălzit însă în sobe mai sistematice ca ale tătarilor.² Locuințele îmbinau tradiția construcției germane cu elemente locale. Casa prezenta ca semn distinctiv decorația cu capete cabaline, specifică regiunilor de obârșie, dar și practica tencuirii pereților cu lut și spoirea cu var.

Nevoia de ordine a îndemnat la cultivarea tradițiilor de organizare. Primarul îndeplinea un rol important, pe care îl conferă și lipsa de preocupare a autorităților oficiale de a organiza coloniile creștine sub aspect administrativ, al normelor morale și al vieților spirituale. De la rânduirea muncii, la aplicarea justiției și promovarea virtuților, alături de pastor și de învățător, primarul, reprezenta autoritatea supremă căreia comunitatea germană îi acorda prin tradiție întreaga

¹ Combustibil pentru încălzire în timpul iernii care era obținut din uscarea unui anumit tip de bălegar.

² Patul avea așternuturi curate și confortabile. Alături de casă, fără a fi lipit de ea, coșarul vitelor bine întreținut și curat. Curtea era îngrădită cu nuiele sau cu piatră. M.D. IONESCU, *op.cit.*, p.62

ascultare. Cei mai în vârstă nu munceau lăsând aceasta pe seama copiilor, care deasemenea erau foarte harnici. Toți s-au îngrijit și și-au pus de la un sfert de hectar de vie în sus în cadrul fiecărei gospodării.¹ Emigrând din zona râurilor Don și Nipru și fiind la origine pescari, rușii-lipoveni din Dobrogea, au putut relua practica-rezerva acestei meserii, la Gurile Dunării, și nu numai². Este activitatea specifică locuitorilor de la sate. Lipovenii stabiliți la oraș aveau ca activitate meșteșugurile și comerțul. Printre ei se întâlneau buni croitori, tâmplari, cizmari etc. Românilor din Dobrogea le erau specifice agricultura și păstoritul care erau intim legate de sistemul economiei rurale a Dobrogei și care de multe ori dădea naștere la abuzuri. Dintre români găsim în categoria industriașilor un număr de 315 întreprinzători care derulau investiții din categoria mijlocie care se integrau în grupul întreprinzătorilor dobrogeni de toate etniile.³

La nivelul marilor întreprinzători găsim doar puțini români, sub 20 de persoane printre care și macedoneni care erau mari comercianți sau proprietari de capacități industriale.⁴ Majoritatea românilor însă, era ocupată în agricultură, în activități de creștere a animalelor și o mică parte se îndeletniceau cu activități de pescuit, prelucrarea

¹ Cei mai tragici sunt faptul că și copiii beau. Nu rare au fost cazurile când veneau copii beți la școală, iar la câteva anchete sociale făcute, s-a constatat că copiii mâncau pâine cu vin. O femeie în așa grad băuse că, având pâinea frământată și dospită, urmând a o introduce în cuptor pe care nici nu-l aprinsese în iluzia fierbintei ce-i dădea alcoolul în față, asemuind-o cu a cuptorului, aruncă pâinea, pe fereastra din dos, în grădina vecinului crezând că e gura cuptorului. Și nu e singurul caz. E tipic însă în spațiul de locuire germană în Dobrogea. Acestea toate însă au contribuit la degenerare. Copii în majoritatea cazurilor, născuți din părinți alcoolici erau foarte înceti la minte, foarte greoi în judecată și sub multe raporturi se situau intelectual chiar sub nivelul tătarilor, care aveau judecata bine dezvoltată. Horia STINGHE, Cornelia TOMA, *op.cit.*, pp. 68-76

² Un renumit geograf scria despre acest fapt că „*Mediul deltaic este cel mai complex din Dobrogea și cel mai extins de acest tip din Europa. Se caracterizează printr - o îmbinare permanentă și variabilă între apă și uscatul care se clădește continuu și prin inundațiile care spală periodic și reglator excesul de substanță organică și minerală, dând o funcționalitate intens -vitală acestui mediu. De aici, abundența și marea varietate a vegetației și faunei.* Grigore POSEA, *Geografia Fizică a României*, Editura Fundației României de Măine, București, 2003, p. 235.

³ ****Enciclopedia României*, București, vol.II, 1936, pp.104-106, 155, 184.

⁴ Răzvan LIMONA, *Populația Dobrogei în perioada interbelică*, Editura Haravia, Tulcea, 2009, p. 85.

lemnului, deserveau anumite exploatații agricole și silvice.¹ Agricultura a rămas un segment important al economiei dobrogene și după 1900 fiind introduse noi suprafețe în circuitul agricol. Dacă la 1885 existau 241.597 hectare de exploatații agricole la 1905 acestea au crescut la 600.000 pentru ca la 1925 suprafețele cultivate să sporească la 1.138.598 de hectare.² Fiind buni gospodari, bulgarii se ocupau în principal cu grădinăritul, dogăria și zidăria. Ulterior, dintre aceștia se vor remarca și ca negustori angroșiști de cereale. Urmând exemplul grecilor, bulgarii s-au organizat în bresle. Membrii Breslei Grădinarilor din Tulcea, avându-l ca patron pe Sf. Mucenic Tr. Nifon, veneau pe 1 februarie, an de an, la biserică, în procesiune, defilând cu fanfara și drapele. Ei au donat inclusiv icoana Sf. Trifon, pictată la 1893, străjuită de o candelă argintată. Breasla Dogarilor, care o avea drept protectoare pe Sf. Mucenița Marina, a donat o icoană în anul 1881 aceleiași biserici. Din aceste date statistice se poate observa ponderea pe care o avea suprafața agricolă³ pentru economia Dobrogei fapt care conduce la concluzia că exista un mod de viață rural și tradițional.

Pe români îi găsim în viticultură și apicultură dat fiind faptul că există informații ale diferiților călători despre vinurile dobrogene.⁴ Păstoritul transhumant a dat un model locuitorilor Dobrogei pentru că aici au existat suprafețe mari de izlazuri necesare pășunatului.⁵ Grupurile de germani au emigrat în Dobrogea datorită faptului că existau foarte multe suprafețe de teren disponibile pentru cultivare.⁶ Din anul 1872 autoritățile otomane au permis familiilor germane de pribegi să se așeze în părțile fertile, de stepă, în centru și în sudul

¹ ****Dobrogea cincizeci de ani de vieață românească*, Editura Cultura Națională, București, 1928, p. 577.

² *Ibidem*.

³ Aurel LUP, *Dobrogea agricolă de la legendă ... la globalizare*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2003, p. 72.

⁴ Camille ALLARD, *op.cit.*, p.80; informații importante despre resursele din Dobrogea provin și din lucrarea baronului D'HOGGUER, *Informațiuni asupra Dobrogei. Starea ei de astăzi, resursele și viitorul ei*, București, Editura Librăriei Socec, 1879, p. 76.

⁵ Adrian RĂDULESCU, Ion BITOLEANU, *op. cit.*, pp. 371-373.

⁶ Horia STINGHE, Cornelia TOMA, *Despre germanii dobrogeni*, Editura Ex Ponto, Constanța, 2007, p. 24-33.

Dobrogei, eliberându-le tapî-uri pentru pământurile necesare cu o singură obligație, aceea de a plăti statului otoman zeciuiala din recoltele obținute.¹ Încă în împrejurările potrivnice ale așezării primelor grupuri s-au evidențiat preocupările pentru organizarea vieții comunitare germane sub aspect administrativ, cultural și etnic. Ocupațiile de bază ale germanilor erau creșterea animalelor, agricultura și viticultura². Tocmai pentru acest fapt au emigrat către spațiul dobrogean care oferea posibilități de existență mai bune pentru familiile nou înființate. Germanii au adus cu ei priceperea de buni meșteșugari, agricultori și negustori, deprinderile de muncă sistematică, ordine și înclinație spre învoire au dat modelul tuturor celorlalte etnii. În lipsa pământului arabil locuitorii coloniilor create în regiunile păduroase și în nordul Dobrogei au practicat mai cu seamă lemnăritul și cărbunăritul. Germanii s-au statornicit în mod spontan în lipsa oricărei preocupări a autorităților otomane față de organizarea vieții lor comunitare ceea ce și-a pus amprenta asupra existenței patriarhale a celor dintâi așezări. Ei au exploatat însă pădurile în mod excesiv, tăind suprafețe întinse, necesare construirii corăbiilor din șantierele dunărene. Unii erau crescători de animale, apoi au contribuit la ameliorarea raselor de vite și cai, distingându-se în fabricarea și comercializarea untului apoi, cu timpul, în cultivarea cerealelor și a viței de vie, în transporturi, construcții și negoț. Satele germane au progresat și în timpul stăpânirii otomane datorită însușirilor de care locuitorii lor au dat dovadă. În condițiile dispersării lor pe spații întinse cu populații eterodoxe și eteroglotte, germanii au adoptat o atitudine tradițională față de respingerea contactelor și dialogului cu celelalte comunități etnice. Armenii se ocupau cu afacerile, prelucrarea materialelor prețioase și cu micile întreprinderi care începeau să se înființeze în teritoriul nou dobândit de statul român.

¹ *Ibidem*, p.41.

² Adrian RĂDULESCU și Ion BITOLEANU, *Istoria românilor dintre Dunăre și Mare*, Constanța, 1979, p.361.

Putem da exemplul familiei Avramide care deținea o fabrică de cherestea în Tulcea sau Grigore Zaharian care se ocupa cu manufacturarea textilelor precum și ateliere de croitorie precum cele ale proprietarului Mihran Jahelgian.¹ Armenii au fost cei care au ocupat funcții administrative pe lângă autoritățile otomane precum cele din cadrul Comisiei Europene a Dunării sau la Administrația Farurilor Maritime. Unii dintre etnicii armeni erau profesori sau preceptori ori comercianți prin centrele urbane ale Dobrogei.² Printre cei care înființează Camera de Comerț din Constanța sunt și câțiva armeni precum Odissea Despoty, Georgiu Corrida, comercianți de cereale, Solomon Japhet, comerciant de coloniale și Gebrail Frenkian comerciant de manufacturi³. În domeniul comerțului armenii erau interesați în domenii ca: agentură și comisioane, articole tehnice, manufacturi, bijuterii, coloniale, cafea, etc. Armenii mai erau interesați de industria lemnului, a materialelor de construcții, de industria alimentară, sau pielărie.⁴ Populația musulmană era ocupată cu creșterea animalelor în special vitele și comerțul comparativ cu producția cerealelor care au rămas pe locul secund și cu ocupațiile aferente acesteia⁵.

Turcii și tătarii colonizați în Dobrogea trăiau în majoritate în mediul rural și erau obișnuți cu regimul proprietății devălmașe care avea în Dobrogea un caracter formal deși exista un regim juridic al proprietății otomane. Musulmanii se ocupau cu ameliorarea raselor de cai pe care îi comercializau în Imperiu precum și cu creșterea turmelor de oi pe care la comercializau în lumea musulmană, mare consumatoare a cărnii acestor animale. Modernizarea politică în spațiul dobrogean a fost influențată atât de indivizi, prin gradul de cultură politică și socială, cât și de constrângerile pe care natura

¹ Valentina POSTELNICU, *Date și considerații privind industria județului Tulcea 1918-1944(VIII)* în, *Steaua Dobrogei*, Anul VI, nr. 1-2(21-22) iunie 2004, p.58.

² Simion TAVITIAN, *Armenii dobrogeni în istoria și civilizația românilor*, Editura Ex Ponto, Constanța, 2004, p.28-29.

³ *Ibidem*, p.65.

⁴ Anais NERSESIAN, *Armenii în istorie și cultură*, Editura Ararat, Constanța, 2003, pp.173-175.

⁵ Mehmet Ali EKREM, *Din istoria turcilor dobrogeni*, Editura Kriterion, București, 1994, p.94

sistemului politic le impune. Cel de-al doilea tip de constrângeri, cele instituționale, sunt menite să adapteze individul la mediu și să-l integreze în societatea în care trăiește în cazul nostru spațiul dobrogean un spațiu care fusese islamizat timp de patru secole. Au fost înregistrate progrese în Dobrogea însă ele au fost grevate de mari dezechilibre sociale dar și politice. Sprijinită de administrația centrală, rețeaua de școli românești de stat în Dobrogea a crescut, în timp ce numărul școlilor confesionale a scăzut treptat. În ciuda puternicelor sale conotații naționale, ofensiva educațională a statului român a fost totuși în mare măsură inconsecventă, progresând în etape și fiind marcată de dificultăți materiale sau inițiative personale ale prefectilor dobrogeni. În timp ce rețeaua de școli primare s-a extins considerabil, nu a existat decât târziu o instituție publică pentru învățământul secundar. Viața politică în Dobrogea a cunoscut toate metehnele dar și năravurile din restul spațiului românesc.¹ Autoritățile politice ale epocii au înțeles că noua provincie trebuia românizată și au acționat în consecință însă această politică de colonizare a fost făcută fără a se cunoaște realitățile concrete din teritoriu ceea ce a dus la mari dereglări demografice și sociale.

Raportul demografic s-a schimbat radical timp de un secol datorită faptului că o masivă populație românească fusese colonizată ori încurajată să se așeze în spațiul dobrogean. Deși s-a dorit la nivel politic asimilarea cât mai multor etnici acest proces s-a produs destul de timid fiind imperceptibil nefiind posibil datorită opoziției membrilor comunităților la schimbare și la abandonarea identității proprii. Un rol important în conservarea culturii identitare l-a avut confesiunea fiecărei comunități etnice.

Religia, după cum s-a arătat, joacă și ea un rol foarte mare în compatibilizarea indivizilor cu societatea cu spațiul politic și am observat (conform opiniilor lui Max Weber) cum protestantismul, dintre toate confesiunile creștine, îndeplinește cel mai bine rolul de „rampă de lansare” pentru economia de tip capitalist. De asemenea,

¹ Valentin CIORBEA, *op. cit.*, p. 243.

am explicat diferențele culturale și instituționale dintre sistemele politice și cum intervine corupția în cadrul acestui decalaj instituțional și de modernitate. Corupția a primit o definiție sociologică și a fost integrată teoriei instituționale a formării preferințelor politice teoretizată de sociologi. Așezarea României în Balcani și diviziunea istorică Est-Vest a fost abordată atât din perspectiva politicii unei zone dintr-un sistem politic în cazul nostru Dobrogea. A fost cumva confirmat raționamentul lui Samuel Huntington, conform căruia locul României este în sfera de influență a Rusiei și nu în cadrul statelor și națiunilor europene. Deși indicatorii economici ai României arată cifre cu mult sub media europeană, un plan național de modernizare, eficient, care să obțină consimțământul întregii societăți, a produs o plusvaloare destinată să reducă decalajul față de Occident considerat etalon al modernizării politice și economice.

Unități de măsură în lumea rurală: cotul, palma, degetul și pasul

Ilie MOISE

Unités de mesure dans le monde rurale: le coude, la paume, le doigt et le pas

Résumé

Unités de mesure dans le monde rural: le coude, la paume, le doigt, et le pas. Cette étude part de la recherche sur terrain dans le sud de la Transylvanie (les alentours, le Pays de Secaş) commencée pendant les années 70 du dernier siècle. La recherche des anciennes unités de mesure à des correspondants corporels (le coude, la paume, le doigt, et le pas) souligne le fait qu'elles ne sont plus présentes dans l'usage général, mais en cours de disparition. Le coude, par exemple, a disparu une fois avec l'industrie textile domestique, et la collectivisation a enlevé de l'usage la mesure du terrain à l'aide du pas. L'inévitable globalisation, la modernisation elle-même fait que de plus en plus de ces unités de mesure corporelles se rapportent à l'étalon métrique.

Mots clés: *unité de mesure, le coude, la paume, le doigt, le pas*

După cum se știe, fiecare societate își construiește în timp propriul univers corporal: creează imagini și reprezentări, utilizează, în sens propriu, dar și simbolic, corpul uman. Societatea rurală românească – căci despre ea este vorba, a fost una autonomă, ca atare posedă o viziune proprie asupra corpului uman. Unitățile semantice, care denumesc părțile corpului – *cuvintele* sunt cele care alcătuiesc principalele reprezentări țărănești despre corpul uman, așa zisa *viziune țărănească*. Dar reprezentările corporal umane din lumea rurală nu pot fi înțelese fără o constantă *raportare* la imagini și

reprezentări prezente în *universul gospodăresc* și cel corporal *animal*.

Că așa stau lucrurile, că în genere corpul uman dă dovadă de o putere de extensie deosebită, o demonstrează faptul că, la un secol și jumătate de la introducerea sistemului metric în România, *corpul* continuă să rămână o *unitate de măsură* uzuală în mediile țărănești, cel puțin în zonele din sudul Transilvaniei (Țara Oltului, Târnave, Podișul Secașelor) cercetate de noi.

Principalele unități tradiționale de măsură a lungimii sunt *cotul*, *palma*, *degetul* și *pasul*. Pe toate le-am găsit în memoria interlocutorilor noștri sau chiar în uz, bineînțeles pentru măsurători casnice, de mică importanță.

Cotul – principala unitate de măsură a lungimii era folosit de femei pentru măsurarea textilelor. În partea de sud a Transilvaniei (Mărginime, Țara Secașelor) n-am găsit nicăieri măsurarea propriuzisă cu cotul ca parte anatomică, ci doar existența unui instrument de măsură (din lemn) cu lungimea unui cot: „un laț de-un cot ... și cu ăla măsurai pânza ... în loc de metru” (Herța Mărioara, Săliște, 19 august, 1972). În majoritatea localităților cercetate, trei coți echivalau cu doi metri, dar niciodată gospodinele nu socoteau lungimea pânzeturilor în metri.

În relațiile cu piuarii de pe Valea Sebeșului, unde își duceau țundrele (pânza din lână destinată laiberelor sure), femeile din Cut, jud. Alba, se foloseau doar de *cot*. Și pânza de cânepă pe care o pregăteau pentru „nălghit” la *Săsciori* ori *Laz*, se măsură tot cu cotul: „Coseai țâncușul pe-un cap al ghigului, cu altă ață și îl dai la-nălbit” (Moise Susana, Cut, 16 februarie, 2011). Anatomic vorbind, lungimea unui cot este distanța de la cot la vârful degetului, în unele zone, însă, se trece și peste vârful degetelor și se măsoară până la „oul mâinii” (cf. C. Bărbulescu – *Imaginarul corpului uman* ... p. 56). Lungimea unui cot varia între 0,664 m (Muntenia) și 0,637 m în Moldova. Pentru eficiență se făceau măsuri speciale, mai precis lungimea

„răschitoriului” era calculată într-un număr de coți. „Răschitoriu era ori de trâi, ori de cinci coți” (Hârjoc Ana, Cut, 12 dec. 1970).

Deși ne-am propus doar o abordare practică, uzuală a unităților de măsură, nu mă pot abține să vă amintesc faptul că în Egipt, spre exemplu, cotul simbolizează „ordinea, justiția și adevărul”, că zeul Thot este reprezentat cu o măsură de un cot în mâini. El a inventat legile și este *patronul scribilor* (J. Chevalier, A. Gheerbrand *Dicționar de simboluri*, vol. I, p. 379). Brațul și, mai ales, antebrațul cu mâna întinsă, este considerat de populația *bambara* o prelungire a spiritului. Dar cotul, sursa acțiunii, este de origine divină. În gestul elementar cu care omul își duce la gură hrana, antebrațul, la mijloc între cot și gură, simbolizează rolul spiritului mediator între Dumnezeu și Om. De aici importanța simbolică a *cotului care măsoară distanța dintre Om și Dumnezeu*. Cotul *bambara* măsoară 22 de degete, un număr ce corespunde totalității categoriilor creației și, deci, reprezintă Universul. De aceea populațiile *bambara* spun că *cea mai mare distanță din lume este cotul*. Această distanță dintre om și creatorul său nu este acoperită de braț, adică de spirit, decât datorită faptului că acesta are ca măsură chiar numărul creației. Un proverb *bambara* mai spune că *gura nu ajunge niciodată să prindă cotul pentru a exprima calitatea transcendentă a lui Dumnezeu*. (*Dicționar de simboluri*, I, p. 203)

Palma – altă unitate de măsură utilizată în lumea rurală – reprezintă distanța dintre extremitatea degetului mare și a celui mic, atunci când palma este întinsă. De fapt, numele cel mai des întâlnit este acela de „șchioapă”. Cu șchioapa se măsurau distanțe mici precum lățimea unei uși sau aceea a unei scânduri, iar degetul era cea mai comodă modalitate de a verifica grosimea scândurilor: „Deștiu ăla mare are un țol în cap” (Moise Gheorghe, Cut, 17.01.1971).

Țolul este o măsură austriacă, submultiplu al stânjenului egală cu a 60-a parte a acestuia, adică 0,0316 m.

Potrivit mitologiei triburilor *bambara*, *policarul* (degetul gros de la mână) este un simbol al puterii. Șefii acestor triburi purtau pe el un inel decorat cu semnul fulgerului, semn al forței fizice, dar și

mentale. Acest deget fiind prelungirea activității sufletului, mai reprezintă și *munca*. Autorii *Dicționarului de simboluri* mai precizează că *dogonii* atribuie policarului valoarea numerică 3 și 6 – valoare de trei ori virilă, căci trei este semnul masculinității (I, p. 438).

Din păcate, simbolistica românească nu dispune de lucrări speciale consacrate semnificației mitologice și semioticii degetelor în cultura populară tradițională.

Ultima unitate de măsură pe care ne-am propus să o luăm în discuție nu este derivată, în mod direct din lungimea vreunui membru al corpului, ci de corpul în acțiune – *pasul*.

Pasul este întâlnit în toată zona cercetată ca unitate de măsură specializată pentru *măsurarea terenurilor*: „Cu pașu să măsurau heiurile și locurile din hotar și fânețele... un paș, un metru” (Hârjoc Ioan, Cut, 13.03.1971).

DEX-ul definește *pasul* drept: „Fiecare dintre mișcările alternative pe care le fac picioarele în mers obișnuit” sau „Unitate de măsură de lungime egală cu distanța dintre cele două picioare ale omului depărtate în cursul mersului obișnuit”.

Dacă simbolistica tradițională românească nu acordă prea mult spațiu semnificației acestei unități de măsură, legendele orientale spun că „Buddha a măsurat universul, făcând câte trei pași în fiecare din direcțiile spațiului; se mai zice că Vishnu a măsurat universul din *trei pași* – unul corespunzând *pământului*, al doilea *lumii intermediare*, iar al treilea *cerului*...” (Cf. *Dicționar de simboluri*, III, p. 22).

Iată deci că cercetarea de teren a dat la iveală vechi unități de măsură cu corespondență corporală a căror longevitate este remarcabilă. E adevărat, însă, că nu mai sunt în uz general, că sunt pe cale de dispariție. Cotul dispare odată cu industria casnică textilă, iar colectivizarea a scos din uz măsurarea terenului cu pasul: „De când cu colectivul s-a uitat tot!” (Apud C. Bărbulescu, *op. cit.* p. 60).

Inevitabila globalizare, modernizarea în sine, face ca tot mai multe din aceste unități de măsură corporale să se raporteze la etalonul metric.

Încercând o *concluzie* (evident, de *etapă*) aş spune că *trupul*, corpul uman oferă un *model* care structurează surprinzător reprezentările sociale; iar sintagma *corpul este măsura tuturor lucrurilor* – este adevărată atât în sens propriu cât şi metaforic.

Bibliografie:

1. Bărbulescu, Constantin, *Imaginarul corpului uman*, Bucureşti, Paideia, 2005.
2. Chevalier, Jean, Gheerbrand, Alain, *Dicţionar de simboluri*, I, II, III, Bucureşti, Editura Artemis, 1995.
3. Evseev, Ivan, *Enciclopedia semnelor şi simbolurilor culturale*, Timişoara, Amarcord, 1999.

Valențe comunicative ale corpului în derularea ceremonialurilor existențiale

Gabriela RUSU-PASARIN

Communicative valences of the body in ritual ceremonies

Abstract

Body, position, posture, postural echo and emblems, these are only a few guiding marks of our analysis on the communicative valences of the body within the existential ceremonies.

Existential ceremonies are centered on rites of passage that refer to the major moments of existential and social status change (birth, adult initiation, marriage, death).

The succession to a new status, the integration into a new state is made in a horizontal position, according to the traditional mentality and the rigors of behavior codes, in the transition between unborn and born, life and death, and bent, with an attitude of humility, of penitence in the passage from the unmarried to the married status. Any other position of the body is an obliquity from normality, being repudiated by the community for violating the rules.

In Dolj county, in the village of Urzicuța, locals still celebrate the family feast called boborodița which glorifies the newborn first entering the house. It is a custom which the community has been holding after the foundation of maternities. The horizontal position for „the crossing” can be also noticed in another birth ceremony, known as the „năpoiniță”. This is still celebrated nowadays in the Dolj county, Cetate village. It is customary to serve a meal in the newborn’s house, meant only for women.

Among the key moments of the wedding ceremony only one has been selected for the present analysis, the „threshold” between unmarried and

married: iertăciunile (the forgiving). In Oltenia, it is still believed that without this rite family climate, the forgiving (iertăciunile) are held on the threshold, a place of symbolic meanings.

An important aspect of communicative valences of the body in the burial ceremony is the moment of passing “over the threshold”, of leaving the house for the road devoted to the Great Journey. The crossing is „horizontal”, not randomly, but „feet first” (position), any deviation from this (position and posture) signifying an obliquity from normality.

All in all, any transition to a new status (birth, weddings, funeral) is made in a horizontal position, so that the passage is natural, smooth, normal, as a “flow” of life, without “cascades”, without unnatural moments in life and afterlife.

Touching the body, adorning it and the unity between body and soul are other topics circumscribed to the present theme in terms of communicative valences.

Key words: *body, horizontal position, posture, rites of passage, integration*

Limbajul trupului este mijlocul de comunicare original pentru toți membrii unei colectivități. Corpul transmite mesaje intenționale, dar și neintenționale. Receptorii, cei interesați de mesajele transmise, au capacitatea de a recepta și emite semnalele corecte ale limbajului corporal.

Prima axiomă a Școlii de la Palo Alto este elocventă în acest sens: „Dacă admitem că într-o interacțiune orice comportament are valoare de mesaj, adică este o comunicare, rezultă că nu putem să nu comunicăm, fie că vrem sau nu”. Rezultă succint că: „Nu se poate să nu comunicăm” (Watzlawick, Paul, Beavin, Helmick J. și Jackson, Don D., *Pragmatics of Human Communication*, New York: W. Norton & Company, Inc., 1967, p.87).

Tonya Reiman demonstrează că sunt funcționale cinci adevăruri fundamentale ce vizează limbajul trupului. În esență acestea pot fi formulate astfel: limbajul trupului este o constantă, este determinat întotdeauna de context, nu poate fi interpretat niciodată pe baza unui singur semnal, arată discrepanțele dintre ceea ce o persoană spune și

ceea ce crede, o analiză a lui permite observarea „microexpresiilor” care trădează sentimentele camuflate (Reiman, 2010, pp.48-52).

Corpul și postura reprezintă două ipostaze de analizat, ambele având un câmp amplu de simboluri. Aflată la antipodul semnificației corpului (care se caracterizează prin mișcarea fluidă), postura înseamnă poziția fixă a corpului. Durata unei poziții a corpului se evaluează în funcție de situația socială concretă. Există însă o diferență între „poziția corpului” și „postură”. Pozițiile corpului uman sunt doar trei: ortostatică (verticală), decubit (orizontală) și șezând. Gama posturilor este însă amplă, iar semnalele emise de posturi sunt variate (cf. Gordon W. Hawes, *The anthropology of posture. Scientific American*, 1957, 196, pp.123-132).

În acest context încă două concepte sunt importante: ecoul postural și emblemele. Asupra acestora vom reveni.

Corp, poziție, postură, ecou postural și embleme sunt doar câteva repere ale analizei noastre despre valențele comunicative ale corpului în derularea ceremonialurilor existențiale.

Ceremonialurile existențiale sunt axate pe riturile de trecere care se referă la momentele majore de schimbare a statutului existențial și social (naștere, inițierea adultă, căsătoria, moartea).

Robert Bock în *Ritual in Industrial Society* (TLA Constable Ltd, Londra, 1974, p.37) definește ritul, în general; reținem secvența ilustrativă pentru perspectiva temei noastre, corpul și valențele comunicative: „...utilizarea simbolică a gesturilor și mișcărilor corpului într-o situație socială, cu scopul de a se exprima și articula semnificații”.

Evan Zuesse în „Ritual” (publicat în volumul *The Encyclopedia of Religions* coordonat de Mircea Eliade și publicat la Ed. Mac Millan, New York, 1978) remarcă specificitatea ritului prin „acțiuni ale corpului, repetitive și stilizate în mod simbolic, care sunt centrate asupra unor structuri cosmice și / sau asupra unor prezențe sacre”.

Efectul masiv al ritului asupra comunității, grupului în care se desfășoară este crearea cadrului de normă/regulă („este o activitate guvernată de reguli”) cu un „caracter simbolic, care atrage atenția

participanților asupra unor obiecte ale gândirii și a unor sentimente pe care ei le consideră a fi pline de semnificații” (Lukes, Steven, 1977, *Essays in Social Theory*, Columbia University Press, New York, p.4).

Poziția corpului în situația de performare a ceremonialului existențial

Accederea la un nou statut, integrarea într-o nouă stare se face, conform mentalității tradiționale și rigorilor de cod comportamental în poziție orizontală, în cazul trecerii dintre nenăscut-născut și viață-moarte, și aplecat, atitudine de smerenie, spășire în cazul trecerii dinspre nenuntit-nuntit. Orice altă poziție a corpului este o abatere de la normalitate și repudiată de comunitate pentru încălcarea rigorii.

Nașterea și postdenominarea

Intrarea în Lumea Albă însemna pentru mamă și prunc o probă de adaptare la noul statut (de femeie „născută” și de „nou-născut”) și necesita un transfer de energie dinspre teluric spre corpul celor doi actanți. De aceea nașterea se făcea pe pământ, pentru contagiunea directă și transfer direct al energiilor telurice. În timpurile moderne patul preia statutul de loc al nașterii. În ambele cazuri însă poziția este cea orizontală. Orice abatere de la această rigoare înseamnă excepția: nașterea pe câmp, „din picioare” sau „din șezut” era o circumstanță ieșită din cod, receptată ca atare.

Primirea în noua lume a copilului reprezintă pentru familie un moment de consacrare. Până la botezul copilului în acest timp pruncul este așezat tot pe orizontală, o poziție de atestare a statutului de nebotezat.

În județul Dolj, în comuna Urzicuța se mai practică sărbătoarea familială numită *boborodița* prin care se preamărește intrarea în casă a nou-născutului. Este un obicei pe care comunitatea l-a statornicit după înființarea maternităților. Se asociază semnificația de introducere în mediul familial a unui „străin”, „păgân” prin practicarea unor

acte necesare pentru alungarea gândurilor rele. Pătrunderea în cercul familial a unui străin se întâmpla cu acte apotropaice și de propițiere. Sunt de reperat și în acest moment al ciclului vieții. Nou-născutul este primit de bunicul dinspre tată (sau de un alt bătrân) cu pâine și sare și cu urarea „Mulți ani să ne trăiești”. Primirea se face pe pragul casei (imaginea orizontalei), mama este cea care dă copilul peste prag, așezat pe brațe, în poziție orizontală. Este primit tot în poziție orizontală de către bărbatul bătrân (nu orice bărbat, ci unul la vârsta senectuții, implicit a „curățeniei” trupului).

Poziția orizontală pentru „trecere” este reperabilă și în cazul unui alt obicei circumscris ceremonialului nașterii, cunoscut sub denumirea de „năpoiniță”. Se practică și azi în județul Dolj, comuna Cetate. Este obiceiul de a organiza la casa nou-născutului o masă la care participă numai femeile. În mentalitatea populară există credința că, de la naștere până la năpoiniță, Maica Precista stă în genunchi și plânge. De aceea, ziua pentru năpoiniță nu trebuia să depășească o săptămână de la nașterea copilului. Interdicția de participare a bărbaților și a copiilor era respectată cu strictețe, orice încălcare fiind amendată verbal de cea mai vârstnică participantă. Femeile care au fost invitate la petrecere aduc daruri pentru copil. Copilul este așezat pe un pled pe pământ, în jurul lui așezându-se darurile primite.

O reiterare a secvenței apare, tot în zona Olteniei, însă ca un remediu al unei stări de anormalitate, de boală, la Ispas. Două sărbători sunt separate doar de câteva zile: Ispasul și Rusaliile. Ispasul sau Înălțarea este sărbătoarea dedicată celor ce s-au înălțat la cer. Rusaliile se țin pentru însănătoșirea bolnavilor, altfel fără leac. Și totuși, în Oltenia cele două sărbători se regăsesc într-un obicei practicat la începutul secolului al XIX-lea: Frăsinetul, un obicei pentru a readuce starea de sănătate a celor foarte bolnavi.

Frăsinetul îmbină Ispasul și Rusaliile. Bolnavii erau pregătiți din ajunul Ispasului, îmbăiați și îmbrăcați în haine noi. La chindie, căruțele cu familiile celor ce puneau de frăsinet se ndreptau spre plaiurile cu frăsinet, plantă ce aducea norocul și sănătatea. Acolo se alegea

locul pentru punerea mesei ursitorilor. Se crede că ele, cele trei, s-au supărat pe om, care de supărarea lor s-a-mbolnăvit. Acum, de Ispas, era momentul împăcării cu ele, cu ursitorile. Se așeza masa cu o turtă mare de pâine, vase noi, pahare noi cu vin, rachiu, apă, lumânări și tămâie. Față de ofrandele puse pe masa de ursitori a copilului abia născut, se constată existența lumânărilor și a tămâiei, ce amintesc de starea de boală, starea de tranziție între viață și moarte. Vrăjitoarea (căci, în lipsa moașei vrăjitoarea e necesară pentru a invoca ursitorile), îngenunchea lângă bolnav și începea un recitativ, având o mână pe fruntea bolnavului și o alta pe prăseaua cuțitului înfipt la rădăcina frăsinelului.

Descântecul spus amintea de cintează și de dobriță, prima reprezentă răul, a doua ursita binelui:

*Cinteză, dobriță,
Sus s-a-nălțat,
Pe munți s-a lăsat,
Unde au picat
Piatra au crăpat
Așa crape ochii cui te-a fermecat.*

Se folosește cuvântul „înălțat”, ce amintește de Ispas, cel ce a văzut pe Iisus înălțându-se la cer.

Urma invocarea frăsinetului:

*Frăsinet - albineț
Frăsinet de mult preț
Sari în casă,
Sari pe masă,
Sari în cupa cea aleasă,
Fă pe cutare sănătoasă.*

Sau:

*Sari în paharul frumos,
Fă-l pe cutare sănătos.*

Urma veghea de noapte, timp magic în care floarea frâsinelului avea menirea de a indica viitorul bolnavului, însănătoșirea sau moartea iminentă. Vrajitoarea avea dublă menire: de a invoca ursitorile și de a le interpreta semnele. După care se petrecea, de era semn de bine, sau se pleca spre casă resemnați pentru destinul ce nu putuse fi întors.

Obiceiul *Frăsinet*, în Oltenia, amintește că masa de ursitori se așază la venirea pe lume a pruncului, moment pregător între preexistentă și existență, și în momentul de boală, doar la Înălțare, de Ispas, moment-cumpănă. Elementul inedit este așezarea ofrandelor pe pământ, nu pe masa-obiect ritual, ca o închinare făcută pământului pentru a-i cere rămânerea în această lume (Rusu-Păsărin, 2006, pp. 354-355).

Revenind la ceremonialul nașterii și al denominării (la botez) semnificativ pentru ideea de „trecere” a corpului în poziție orizontală este obiceiul, practicat tot în județul Dolj (comuna Cetate), cunoscut sub denumirea de ponudă. La venirea de la biserică, după botezul copilului, bătrâna casei pregătea o masă acoperită cu un ștergar alb (imaginea poziției orizontale). La cele patru colțuri erau puși bani. Nou-născutul era așezat pe această masă rituală în poziție orizontală. Patru copii ridicau masa cu pruncul și o treceau pragul casei (o altă imagine a orizontalei). Urma petrecerea cu membrii familiei, rude, vecini. *Aceeași poziție orizontală consacra „trecerea”, asigurând intrarea într-un mod normal: orizontal și în prezența unor actanți cu statut de deținători ai autorității cutumiare (moașa, nașa), a familiei, a rudelor.*

Nuntirea

Dintre momentele cele mai reprezentative ale ceremonialului nunții am selectat pentru tema în analiză doar unul, „prag” între nenuntit și nuntit: iertăciunile. Practicate încă în zona Olteniei, cu credința că fără acest moment tinerei intră în noua viață împovărați de o istorie personală care, mai târziu, va avea efect asupra relației și a climatului familial, iertăciunile se derulează pe prag, loc cu valențe simbolice. Reprezintă:

- ≠ ieșirea dintr-o casă (cea de feciorie) și intrarea într-alta, a cuplului;
- ≠ loc al convergenței gândurilor bune, spășite, care vor atrage beneficul asupra noii familii;
- ≠ „prag” (despărțire), dar și „legătură” simbolică între două generații ale arborelui genealogic.

Imaginea este a orizontalității („prag”), iar poziția „jos” (nu pragul de sus) obligă actanții (miri și părinți) la o poziție a corpului aplecată, iar pe nuntași la o postură de pioșenie, de trăire afectivă acutizată a atmosferei tensionate de emoțiile manifeste sau camuflurate susținute de recitativul „iertăciunilor”.

Marea Călătorie

Moartea este un fapt social prin excelență, la care sunt martori membrii microuniversului familial și ai comunității, in extenso. Este considerată o călătorie care trebuie pregătită și derulată în toate cadrele care compun codul de conduită specifică acestui ceremonial (de la semnul crucii, la „zorit” și „bocit”, complex de manifestări subiective ce comunică starea afectivă a participanților, o comunicare verbală asociată cu multe elemente ale comunicării non-verbale).

Considerată ca experiență personală pentru defunct și pentru apropiații săi, moartea este totodată și un eveniment social. Celor care nu sunt încadrați în categoria „strămoși” (copiii, adolescenții, vrăjitorii, sinucigașii, cei loviți de trăsnet și captivii) li se rezervă acte și locuri simbolice, secvențe verbale și gestuale care definesc statutul de moarte nefirească (moartea fiind considerată totuși un moment firesc, într-o cronologie a vieții care atinge sfera senectuții) (cf. C. Bertrand în *Dicționar de etnologie și antropologie*, ediția a II-a, volum coordonat de Pierre Bonte și Michel Izard, publicat la Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 443).

Reținem pentru valențele comunicative ale corpului în ceremonialul înmormântării doar momentul trecerii „peste prag”, al plecării din casă pe drumul care-l va consacra în Marea Călătorie. Este o trecere

peste „orizontală”, în poziție orizontală, nu oricum, ci cu „picioarele înainte” (postura), orice abatere de la acestea (poziție și postura) semnificând o abatere de la normalitate.

Pledoaria noastră este că orice trecere într-un nou statut (născut, nuntit, dalb călător) se face din poziția orizontală, pentru ca trecerea să fie firească, lină, normală, ca o „curgere” a vieții, fără „cascade”, momentele nefirești ale trecerii prin existență sau postexistență.

Atingerea corpului

Gesturile sunt indicatori non-verbali importanți în decodarea mesajului transmis de un corp sau a unui mesaj complex (limbaj verbal și limbaj nonverbal).

Jean – Claude Schmitt (în volumul *Rațiunea gesturilor în Occidentul medieval*, Editura Meridian, București, 1998, p. 193) evaluează că „gesturile sunt imagini care se mișcă, un spectacol”, iar Caroline Hummels și Pieter J. Stappers consideră că „intenționalitatea (meaning) este centrală pentru definiția gesturilor” („Meaningful gestures for human computer interaction: Beyond hand postures”. În *Third IEEE International Conference on Automatic Gaze & Gesture Recognition*, 1996, Nara, p. 591).

Paul Ekman și Wallace V. Friesen (1969) au grupat elementele comunicării nonverbale în cinci clase: embleme, ilustratori, expresii faciale, reglatori, adaptori.

Specialiștii în kinezică au acceptat această clasificare, considerând-o cea mai elocventă. Dintre aceste clase, emblemele ne interesează în mod deosebit pentru tema în analiză; ele țin loc de cuvinte, în comunicarea nonverbală emblemele subliniază și dublează cuvintele (Ekman Paul, Friesen, Wallace V, „The repertoire of nonverbal behavior: Categoris, origins, usage and coding” în *Semiotica*, I, pp. 124-129).

Emblemele au înțeles cunoscut de majoritatea membrilor grupului și sunt folosite intenționat pentru a transmite anumite mesaje.

Gestul de a ține în brațe copilul este cu cel mai înalt grad de afectivitate. După ce îl naște, lăuza așteaptă să i se pună copilul în brațe. Este o primă atingere în viață cu încărcătură afectivă. Moașa de buric este cea care îl primește în această lume pe nou-născut și reprezintă o profesie în lumea satului tradițional. Moașa copilului este cea care alături de nașă și mamă va investi afectiv și simbolic obiectele care vor purta mesajul de bun augur, de propițiere și augural în această lume.

Codul de comportament comunitar prevedea ca mirii să se țină de braț numai după ieșirea din biserică după cununia religioasă, orice atingere afectuoasă înainte de acest moment era considerată o încălcare a codului buneicuvințe.

În cazul ceremonialului de înmormântare atingerile sunt mult mai restrictive, dar obligatorii la anume momente din succesiunea secvențelor ritualice. Spre exemplu, atingerea farfuriei când preotul cântă „veșnica pomenire”. Este o atingere simbolică și implicit un gest simbolic. Cei ce nu ajung la farfurie, ating brațul sau umărul celui din față, astfel, prin contagiune creându-se uniunea în credință cu defunctul.

Atitudinea gestuală este importantă pentru comunicarea nonverbală a mesajului și are funcție de comunicare, așa cum preciza și A.G. Haudricourt (în „Relations entre gestes habituels, forme des vêtements et manières de porter les charges”, în *Revue de Géographie Humaine*, 1 (3), 1948, pp. 58-67).

Brațele nou-născutului erau, până aproape de timpurile moderne, legate, înfășate, până la botez (actul de denominare producându-se la 2-3 luni). Semnificația poziției era aceea de a feri copilul, care, nebotezat putea să se sperie de duhurile rele care-l puteau atinge până la botez (de aceea se și grăbea actul denominării).

În ceremonialul nunții sunt multe momente care amintesc de atitudinea gestuală simbolică. Reamintim numai secvența „adăpatul miresii”, cum este cunoscut obiceiul în Oltenia, adică dusul găleții cu apă la fântână. Mirii însoțiți de alai vor purta găleata pe un ștergar

(trecut pe sub mânerul găleții). În zona Olteniei, în județul Olt, găleata este purtată de mireasă și de cumnatul de mână, găleata este pusă pe restul jugului de la boul de hăis (simbol al neabaterii de la drumul cel drept în viață (Rusu-Păsărin, *Calendar popular românesc*, Scrisul Românesc, Editura – Fundația, Colecția Ethos, Craiova, 2006, pp. 265-266). Iar mersul braț la braț în văzul lumii era obligatoriu la o săptămână, pe „calea cea mică”. În zona Motru și azi se mai practică „ieșirea” prin sat spre magazine (loc al întâlnirilor și târguieților). Tinerii căsătoriți merg la braț, postura semnificând intratul în rândul familiilor și, în subsidiar, începerea căsătoriei fără supărare.

Poziția brațelor mortului face trimitere, în planul comunicării nonverbale la kinetografe, ilustratori conform clasificării operate de Paul Ekman și Wallace V. Friesen (1972), prin care se arată funcționarea corpului uman. Poziția „mâinii pe piept” denotă repausul (total, în cazul defunctului). Este loc simbolic și prin așezarea statului, în același mod, „adunat”.

Psihologul Robert Rosenthal de la Universitatea Harvard a clasificat cinci tipuri de indicii nonverbale împărțite în funcție de zona „scurgerii” (“scurgerea” adevăratelor gânduri prin intermediul altor zone ale trupului): semnale incongruente între ele, străfulgerări scurte ale feței și corpului (scurgeri rapid corectate), vocea, corpul și fața (apud Reiman, 2010, pp. 50-51).

Din această perspectivă limbajul trupului poate fi „congruent”, adică mișcările, expresiile faciale și tonul vocii sunt în concordanță cu ceea ce spune, sau incongruent, arătând conflicte interne, sentimente de ezitare, tendințe de înșelare.

În ceremonialurile existențiale expresia facială este definitorie pentru contextul social și familial. Deținătorii autorității cutumiare impun regula și participanții se supun atmosferei specifice.

Abaterile ritualizate de la normă sunt în esență o acțiune de îngroșare a tușei și se practică numai în circumstanțele consacrate: „boitul soacrelor” (act din ritualul nunții practicat luni după nuntă) sau priveghiul carnavalesc sunt doar două exemple în acest sens.

Mimica miresei, gestică și postura sunt aspru analizate de bătrânele satului: nici prea mult plâns, nici râs în exces. Iar la înmormântare râsul poate fi acceptat numai la priveghi (jocuri cu măști) sau la pomeni după înhumare (cu precizarea făcută de unul dintre meseni: „Răposatului îi plăcea viața!”).

Împodobirea corpului

Numeroase studii au stabilit că hainele și obiectele care acoperă corpul sunt simbolice și reprezentative pentru normele sociale și pentru contextul social.

Îmbrăcămintea nou-născutului adus în biserică pentru botez trebuie să includă (chiar dacă vârsta pruncului nu o mai revendică) și o fașă (cu un bănuț legat la un capăt cu ață roșie) și toate elementele vestimentare pentru o toaletă completă, chiar dacă din graba derulării evenimentelor sau datorită condițiilor climaterice se renunță la îmbrăcarea unora.

Costumul de mireasă se alege pe gustul miresei. O reprezenta și reprezenta și statutul social și economic. Pantofii și măregelele aveau însă (și mai au) o simbolistică specială: însemnau încorsetarea, legarea împreună. Colierul pus la gâtul miresei chiar de către ginere însemna „s-o lege” de destinul său, iar pantofii albi semnificau drumul împreună în viață, drum dorit a fi imaculat.

La Arefu, județul Argeș, viitorul ginere plătea logodna. Dădea bani socrilor mici pentru a-și cumpăra încălțări. Cămașa de ginere și batista de ginere erau însă croite și cusute de mireasă. Bătrânele spuneau că, dacă fata ar fi dat cuiva din sat să coase în locu-i batista ginerelui, viitorul bărbat „ar fi plecat prin sat”. „Ai dat-o în sat, se duce și el în sat.” Alteori, sora de ginere era cea care se-ngrijea de batista ginerelui. Se credea că „e din neam” și ginerele „o să țină la mireasă, cum ține sora de ginere la ginere”. Batista era simbolul falei, cromatic, motivele și măiestria cusutului confereau obiectului valoare estetică și simbolică. O punea în piept împreună cu un fir de busuioc

și un ban. Batiste se puneau și la caii pe care veneau la nuntă copânzeii (alaiul nunții, vestitorii, cei ce-l însoțeau pe colocașel, cel ce spunea orația de nuntă). Batistele cailor puteau fi făcute de oricine sau cumpărate, pentru că și „caii erau din sat, nu din bătătură”.

Făcându-i batistă de ginere, tânăra nuntită se asigura că bărbatul ei nu se va uita la o altă femeie, *îi va scurta astfel potecile* (Rusu-Pășărin, 2006, pp. 216-217).

Hainele defunctului trebuie să fie noi, pantofii noi („că e drum lung de făcut!” zic bătrânele), iar în „săculețele” care se așează alături, în coșciug, se pun obiecte de uz personal, dar și obiecte investite simbolic: mei, grâu, cioburi de sticlă. La Polovragi, județul Gorj, „săcoteiul” este grija cea mare a bătrânelor care se-ngrijesc de corpul defunctului, de la scaldă rituală până la aruncatul banilor la răscruci, pentru vămi, ca să treacă ușor într-o altă lume.

Elementele de vestimentație pot fi indici pentru psihosociologia vestimentației. Îmbrăcămintea, podoabele, accesoriile vestimentare comunică apartenența la mediul social, la categoria socio-economică, reflectă determinarea culturală.

„Semnificația simbolică pe care o capătă câteodată unele culori la noi se deosebește din temelii de aceea pe care le-o dau populațiile primitive” – semnala Iulius E. Lips (1955/1958, p. 80).

Etnologul german argumentează cu exemple de genul: în Africa apuseană, albul este „culoarea diavolului”, nu culoarea nevinovăției. În mentalitatea populară românească nașterea și nunta poartă semnul alb, iar moartea, negrul (în Africa răsăriteană negrul este „culoarea bucuriei”). Sunt exemple care așează la antipod semnificațiile momentelor existențiale reflectate cromatic.

Teoriile culturologice și sociologice au oferit o explicație de multe ori simplificată a motivelor pentru care oamenii apelează la îmbrăcămintea. Îmbrăcămintea este motivată în primul rând de eveniment, este un mod prin care oamenii exprimă unele dintre sentimentele sociale subiective (cf. Harms, Ernst, *The American Journal of Sociology*, 44, 2, 1938, p. 239).

Este și convingerea noastră în pledoaria pentru simbolistica vestimentației în ceremonialurile existențiale și mesajele transmise prin imaginea corpului astfel „împodobit”.

Unitatea dintre corp și psihic

Corpul transmite mesaje de încadrare în context social, cultural, cutumiar, dar și caracteristici psiho-morale. Cercetările lui William H. Sheldon au probat unitatea dintre corp și psihic (Sheldon, William H, Stevens, Stanley, *The Varieties of Temperament*, New York: Harper, 1942).

În mentalitatea populară românească această unitate este o permanență în derularea ceremonialurilor existențiale. Unitatea se reflectă în echilibru, în liniștea în care trebuie să se deruleze, în armonia relațiilor intrafamiliale.

Hainele pentru nou-născut nu se cumpără înainte de venirea lui pe lume. Astfel se invocă normalitatea, firescul, după formula „toate la vremea lor”.

Hainele mirilor reflectă aceeași tihnă în derularea actelor pre și postnupțiale. „Dacă miresei nu-i place sau nu i potrivește ceva din haine, s-a dus pa Apa Sâmbetei liniștea nunții” – zic bătrânele. Și tot pentru liniștea sufletului, bătrânele își pregătesc din timp „toalele demormântare”, așa cum le place, în consecință cum le reprezintă.

Unitatea dintre corp și suflet se reflectă și în obiectul de mobilier care are chiar semnificația liniștii: leagănul pentru copil, patul conjugal pentru miri și sicriul pentru defunct. Toate trebuie să fie „pe măsură” și în armonie cu simbolistica momentului existențial. Este o normalitate existența și funcționalitatea acestui „loc al liniștii pentru timp”. Și toate în poziție orizontală.

Reperabilă ca o fisură în normalitate este absența acestuia sau substituirea lui. Copilul care n-are leagăn este un copil „aruncat în lume”, „fără un loc al său”. Este aici și un detaliu de educație care, în epoca modernă, a atins antipodul: camera copilului, adică izolarea de

familie. Tihna copilului se induce și prin prezența lui în mijlocul familiei, chiar așezat în leagăn (la câmp, în postavă sau în coș).

Mirii trebuie să aibă „patul lor”, reprezentând intimitatea, de unde și liniștea, echilibrul, dar și cu sensul de „casa lor”. Imaginea tinerilor căsătoriți trăitori prin vecini, cu chirie este imaginea unei familii fără liniște. „Până nu are casa lui, nu are liniște”–zic bătrânii. Iar imaginile metafore din colinde sunt memorabile.

Un colind din zona Olteniei amintește această imagine:

La doi meri și la doi peri	Dar acolo cine-mi doarme?
Florile dalbe, flori de măr!	Doarme domnul ăstor case,
E un pat mare-ncheiat,	Astor case luminate
Cu scânduri dalbe de brad,	Și cu doamna dimpreună,
Cu stâlpi strupiți de fag.	Cu-ai lui mândri coconași,
Iar în pat ce-i așternut?	Că-s frumoși și drăgălași
Cu chipuri de feți-frumoși,	
Iar din spate și din piept	
Luna și cu soarele.	

Iar defunctul trebuie să aibă liniștea pe veci într-un „pat” ce va fi adăpostit de „căscioara” sa, totul pe nume, de unde și unitatea corp-suflet. Corpul trebuie să se odihnească „pentru ca sufletul” să nu bântuie”. Iar dacă a dispărut corpul în foc, în apă, în aer, familia va folosi un substitut al corpului. Va pune în sicriu haine ale dispărutului și obiecte personale. Totul pentru restabilirea echilibrului, a tihnei între trup și suflet.

Wilbur Schramm în articolul „How Communication Works” a folosit sintagma „metafora stalagmitei” pentru a defini eficiența persuasivă a comunicării: așa cum stalagmita se formează din calcarul depus din apa care picură din stalactită, o depunere în timp, într-un proces continuu, așa devine eficientă și comunicarea.

Iar comunicarea mesajelor emise de poziție, postura și artefactele corpului în derularea ceremonialurilor existențiale este importantă pentru transmiterea corpusului de credințe și datini referitoare la aceste momente ale vieții și pentru deținătorii autorității cutumiare.

Ei sunt cei ce impun stereotipurile și abordarea motivațională a acestora, în sensul de necesitate în satisfacerea unor precepte importante (ca păstrarea stimei de sine pozitive) sau de justificare a contextului social, cutumiar.

Bibliografie

1. Bocock, Robert, *Ritual in Industrial Society*, TLA Constable Ltd, Londra, 1974
2. *Dicționar de etnologie și antropologie*, ediția a II-a, coord. de Pierre Bonte și Michel Izard, Ed. Polirom, Iași, 2007
3. Ekman, Paul, Friesen, Wallace V, „The repertoire of nonverbal behavior: Categories, origins, usage and coding” în *Semiotica*, I, 1969
4. Haudricourt, A. G. „Relations entre gestes habituels, forme des vêtements et manière de porter les charges”, în *Revue de Géographie Humaine*, 1 (3), 1948
5. Hewes, Gordon.H. The antropology of posture. În *Scientific American*, 196, 123-132. 1957
6. Hummels, Caroline și Stappers, J. Pieter, „Meaningful gestures for human computer interaction: Beyond hand posturtes”. În *Third Ieee International Conference on Automatic Gace & Gesture Recognition*, Nara, 1998
7. Lips, Iulius E., *Obârșia lucrurilor. O istorie a culturii omenirii*. Trad. rom. L. Jaeger, Ed. Științifică, București, 1955/1958
8. Lukes, Steven, *Essays in Social Theory*, Columbia University Press, New York, 1977
9. Rusu-Păsărin, Gabriela, *Calendar popular românesc*, Scrisul Românesc, Editura – Fundația, Colecția Ethos, Craiova, 2006
10. Reiman, Tonya, *Limbajul trupului: Cum să ai success atât în plan profesional, cât și în cel personal*. Trad. Valentin Adrian Serac, Ed. Curtea Veche Publishing, București, 2010

11. Schmitt, Jean – Claude, *Rațiunea gesturilor în Occidentul medieval*, Editura Meridian, București, 1998
12. Sheldon, William H, Stevens, Stanley, *The Varieties of Temperament*, New York: Har per, 1942
13. *The American Journal of Sociology*, 44, 2, 1938
14. Zuesse, Evan, „The Encyclopedia of Religions” în vol. coordonat de Mircea Eliade, Ed. Mac Millan, New York, 1978
15. Watzlawick, Paul, Beavin, Helmick J. și Jackson, Don D., *Pragmatics of Human Communication*, New York: W. Norton & Company, Inc., 1967

Miridele pentru vii – jertfe ale trupului și sufletului

Dimitrie-Ovidiu BOLDUR

Prosphora for the Living – Offerings of the Body and Soul

Abstract

At the Proskomedia, during the first part of the Orthodox Liturgy ritual, from the phosphoras/gifts brought by the believers, the cleric takes the so called “phosphoras”/in Romanian „părticele”. The five categories of “phosphoras”, placed on the Holly Disk, as well as the contents of the Holly Grail represent the Holly Gifts, a transfiguration of the Lord’s body and blood, for the communion of the believers.

The Wafer (“phosphora” for Jesus Christ), the “phosphora” for the Virgin Mary, the “phosphoras” of the prophets and martyrs, as well as the “special” ones for the “special request” of the living, and that for the dead – they are all brought as offerings for the “naming and forgiving of sins”.

Thus, through the union with Christ’s body and blood, the Orthodox Christians take part “in the victory against evil”, a full and undeniable ceremony.

Key words: “phosphora”, Holly Gifts, “special request”, blood, soul, body

Creștinismul se numără printre religiile care au dus „cel mai departe distincția dintre trup și suflet, privilegiind sufletul”¹. Totuși, armonizarea dintre trup și suflet nu exclude „întâietatea de drept a sufletului, dar nici nu se fundamentează pe negarea fără nuanțe a

¹ P. Creția, *Luminile și umbrele sufletului*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 120.

trupului”¹. Mai mult, exigențele rituale, înțelese ca o „mișcare de adecvare și de participare a sufletului la *sfințenia* lui Dumnezeu, sunt de neconceput în afara trupului”².

În timpul slujbei ortodoxe credincioșii aduc la altar prescuri/daruri³, iar preotul scoate din ele *miride/părticele*, pregătind *Cinstitele Daruri* care vor fi sfințite pentru *Sfânta Euharistie*⁴.

„Scoaterea” *miridelor* debutează în timpul primei părți a Liturghiei, numită și *Proscomidie*⁵, după un ritual consacrat, care are loc în *proscomidiar*⁶. În acest loc se găsește un taler pe care se taie prescurile cu ajutorul unui cuțit ascuțit, numit *copie*, acestea transformându-se, astfel, în *miride*. Prescurile tăiate în acest mod sunt așezate pe un alt taler cu picior, numit *Sfântul Disc*. În apropiere se află *Sfântul Potir*, în care se toarnă vinul amestecat cu apă. Conținutul

¹ M. Lazurcă, *Invenția trupului*, Ed. Anastasia, f. loc., f. a., p. 99.

² *Ibidem*.

³ În rândurile de mai jos ne referim doar la ritualul slujbei ortodoxe, fără a ne îndepărta sau a minimaliza, în vreun fel, importanța altor ritualuri din biserica creștină, aceasta deoarece „numai într-o tradiție religioasă simbolurile și conduitele religioase au o valoare și un sens specific, [iar – s. n.] tradiția face corp comun cu o comunitate, cu maniera în care aceasta apare și există” (A. Codoban, *Sacru și otofonie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 160).

⁴ Motivele aducerii darurilor sunt, pe de o parte „recunoștința (mulțumirea) față de Dumnezeu”, dar și, pe de altă parte „cererea (rugăciunea)”, atât pentru „iertarea păcatelor”, cât și pentru „moștenirea împărăției cerurilor” (N. Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii* (trad. din limba greacă de E. Braniște), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 24; C. Leonte, *Sfânta Euharistie în viața bisericii și mântuirea credincioșilor*, Ed. Studion, Bacău, 2007, p. 137). Prescurile/darurile reprezintă, în același timp, „ființa și existența pământească și omenească a credincioșilor” (C. Leonte, *op. cit.*, p. 135), dar și „Pâinea cea Vie care s-a pogorât din cer și dă viață lumii” (*Împărțășirea continuă cu Sfintele Taine: dosarul unei controverse – mărturiile Tradiției* (studiu introd. și trad. din limba greacă de Ioan I. Ică), Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 138).

⁵ „Termenul de *proscomidie* vine de la verbul grecesc *φρονουσι* *κτ*, care înseamnă: a aduce, a pune înainte, a oferi. În înțelesul curent astăzi, *proscomidia* este ritualul sau rânduiala pregătirii și a binecuvântării (aferosirii) *Cinstitelor Daruri*, adică a materiei jertfei liturgice [...] *Proscomidia* se deosebește de celelalte două părți ale Sfintei Liturghii și prin aceea că este săvârșită în întregime numai de preot, fără participarea credincioșilor (a cântăreților) și fără să vadă sau să audă ceva din ea credincioșii” (E. Braniște, *Liturgica specială pentru facultățile de teologie*, ed. a IV-a, Ed. Oferta, București, 2005, p. 183-184).

⁶ Aici, în „altarul producerii”, sunt depozitate și obiectele sfinte necesare slujbelor religioase (*Ibidem*, p. 183; E. Braniște, Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, Oradea, 2001, p. 297).

Potirului și *miridele* sunt, în fapt, *Cinstitele Daruri* care se sfințesc la Liturghie, devenind trupul și sângele Domnului, pentru împărtășirea/eucharistia credincioșilor¹.

Prescurile din care se scot *miridele* sunt în număr de cinci², fiecare având o destinație precisă. Din prima, preotul, după ce o binecuvintează și o așează pe taler, cu ajutorul *copiei*, scoate *Agnețul* (*părticica* pentru Iisus Hristos), care semnifică *mielul de jertfă*³. *Agnețul* se scoate din partea de mijloc a prescurii, unde se află pecetea cu inițialele numelui lui Iisus Hristos. În tot acest timp preotul rostește rugăciuni speciale din *Liturghier*. *Agnețul* e tăiat cruciș, astfel ca să nu se desfacă, și se așează pe *Disc*, după care preotul toarnă în *Potir* vin și apă, în părți egale (ca semnificație, reprezintă momentul când, aflându-se pe cruce, coasta lui Iisus a fost străpunsă cu sulița și a curs sânge și apă, semn că Fiul lui Dumnezeu murise). Preotul pune *Potirul* deoparte și-l acoperă cu un acoperământ mic⁴ – *procoveața* – realizat din pânză, mătase sau o țesătură cu fir. Restul de prescură din care s-a scos *Agnețul* se pune în *anaforniță*⁵.

Din mijlocul celei de-a doua prescuri se scoate o altă *părticică* în formă de triunghi, pentru Sfânta Fecioară Maria. Aceasta se așează pe *Disc*, în partea dreaptă a *Agnețului* (*părticica* poartă numele de *Borogodicina*, *Panaghia* – *Prea Sfânta*)⁶.

¹ N. Cabasila, *op. cit.*, p. 14.

² „Nafora [prescura – s. n.] pentru săvârșirea sf. Liturghii o poate face numai o fată curată, iertată. Când face nafora, trebuie să se îmbrace cu cămeșă curată, să zică „Tatăl nostru” de 12 ori și să bată 12 mătâanii și apoi să înceapă. În naforă, drojdie nu se pune, numai aluat de naforă, iar dacă nu se află conservant, se face din făină și vin, puindu-se cu o zi înainte la dospit. După ce se frământă, se lasă să dospească, apoi se fac 5 prescurele rotunde, una ca alta; la 4 puindu-se deasupra pecetea Domnului Hristos: „Is. Hr. Ni. Ka.”, iar la a cincea, pecetea Maicii Domnului, care e un con cu vârful în sus și numele „Maria”. Cele patru sunt lipite una de alta, formînd un patrat, iar a cincea e lipită lîngă cele patru la mijloc, în afară” (Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică* (ed. îngr. de Victor Durnea), vol. I, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 268).

³ N. Cabasila, *op. cit.*, p. 21; Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 268; E. Braniște, *op. cit.*, p. 185.

⁴ E. Braniște, *op. cit.*, p. 185.

⁵ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 269.

⁶ E. Braniște, *op. cit.*, p. 188.

Din mijlocul celei de-a treia se scot nouă *miride* triunghiulare, care se așează pe *Disc*, în stânga *Agnețului*, în trei șiruri verticale de câte trei. Ele reprezintă cele nouă cete de sfinți prooroci și mucenici, „întru cinstirea și pomenirea lor [s. n.]”¹.

A patra prescură se taie în mijloc și se scot din ea trei *miride speciale* — pentru episcopul locului, pentru conducătorii statului și pentru ctitorii bisericii respective, toate fiind așezate una lângă alta sub *Agneț*. Din aceeași prescură, se adună firimiturile rămase și se pun sub cele trei *miride speciale*, citindu-se în șoaptă rugăciuni de pomenire a celor vii, care au adus acatiste și pomelnice². Tot din prescura a patra preotul scoate o *miridă* și pentru sine, așezând-o între cele două grămăjoare (una pentru vii și una pentru morți), sub cele trei *miride speciale*³. Acum se scoate și așa-numita *miridă pentru cererea specială* „(dacă este), citindu-se rugăciunea respectivă din *Liturghier* (la *cererile pentru felurite trebuințe*)”⁴.

¹ Reprezintă și o „formă a cultului de venerație/a cinstirii acordate sfinților, precum și o variantă a rugăciunii de mulțumire pe care o aducem lui Dumnezeu, pentru cinstirea și slava cu care El i-a încununat pe sfinți” (*Ibidem*, p. 247).

² E. Braniște, Ecaterina Braniște, *op. cit.*, p. 298; E. Braniște, *op. cit.*, p. 186.

³ *Ibidem*.

⁴ E. Braniște, *op. cit.*, p. 187. „*Mirida pentru cererea specială* [s. n.] este pentru diferite nevoi ale credincioșilor: pentru mulțumire, de cerere, pentru izbăvirea celor asupriți de vrăjmași, pentru bolnavi, etc., dar nu pentru a face rău cuiva, sau pentru a fi dată acasă” (inf. de la Vasile Sârcu, 58 de ani, licențiat al Facultății de Teologie Ortodoxă, preot iconom stavrofor, paroh în Parohia ortodoxă „Sfinții Trei Ierarhi” Bacău, înregistrare audio-video realizată la 21 august 2011). Iar, „în cadrul *Proscomidiei*, *mirida* aceasta se așează pe *Sfântul Disc* la vii. În acest scop, în *Liturghier*, sunt rugăciuni speciale care se citesc atunci când sunt scoase astfel de *miride*, iar în timpul *Ecteniei Mari* și a *Ecteniei Întreite*, se adaugă, din *Liturghier*, cereri speciale la momentul potrivit” (inf. de la Andrei Iulian, 31 de ani, licențiat al Facultății de Teologie Ortodoxă, preot iconom în Parohia ortodoxă „Sf. Mc. Pantelimon” Bașeu-Hudești, județul Botoșani, înregistrare audio-video realizată la 12 august 2011). De altfel, „*Liturghierul Român* cuprinde, în a doua parte a lui, rugăciuni de cereri și la *Proscomidie*, pentru diferitele trebuințe din viața omului, rugăciuni care însoțesc scoaterea de *miride* lângă *Sfântul Agneț*, laolaltă cu cele pentru vii, pentru cei ce au nevoie de mila și ajutorul lui Dumnezeu” (inf. de la Vasile Sârcu, cf. *supra*; P. Vintilescu, *Liturghierul Explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 134, nota 332). De asemenea, „... canonic, scoaterea *miridelor* din altar nu este posibilă. Se pot scoate *miride* pentru cei aflați în suferință, însă acestea nu se dau acasă. Bolnavii se pot împărtăși acasă doar cu *împărtășanie uscată și cu vin*” (inf. de la Sergiu Gavrilu, 24 de ani, licențiat al Facultății de Teologie Ortodoxă, preot în Parohia ortodoxă „Pogorârea Sfântului Duh” Baranca-Hudești, județul Botoșani, înregistrare audio-video realizată la 12 august

Odată cu citirea rugăciunilor și a pomelnicelor date pentru cei morți, din a cincea prescură sunt scoase *miridele* pentru aceștia¹.

Indiferent dacă *miridele* sunt scoase pentru credincioșii vii sau morți, ele sunt aduse ca jertfă „*spre pomenirea și iertarea păcatelor* [s. n.]” și reprezintă o formă a rugăciunii noastre de cerere către Divinitate, prin care „mijlocim mila lui Dumnezeu în favoarea celor pe care-i pomenim și pentru care ne rugăm”².

După scoaterea celor cinci categorii de *miride*, preotul acoperă *Discul* cu altă *procoveață*, iar cu un acoperământ mare acoperă atât *Discul*, cât și *Potirul*, care au fost tămâiate cu cădelnița³.

Proscomidia se încheie cu rugăciunea numită *apolis*⁴, după care preotul, ieșind în ușa altarului, deschide *Ușile Împărătești* și începe *Liturghia catehumenilor*, urmată de *Liturghia credincioșilor*.

2011). Cu toate acestea, „există, în unele zone această superstiție, aceea ca unii preoți să dea acasă *mirida pe care o scot pentru cererea specială, sau părțile din prescura pentru vii, credincioșii urmând să le consume acasă. Este greșită această practică* [s. n.]. Prescura a patra trebuie să ajungă, împreună cu celelalte fragmente de prescuri, în componența *nafureilantidoron-ului...*” (inf. de la Vasile Sârcu și Andrei Iulian, cf. *supra*; P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 376-390).

¹ E. Braniște, *op. cit.*, p. 186.

² *Ibidem*, p. 247.

³ *Ibidem*, p. 187. Este de remarcat că fiecare credincios/credincioasă poate cere preotului: „*Părinte, blagoslovește să pomenesc viii și morții*”. Iar preotul, în urma acestei cereri, poate scoate două părțile cu ajutorul *copiei*, spunând: „*Primește, Doamne, jertfa aceasta pentru mila, viața, pacea, sănătatea, iertarea păcatelor robului lui Dumnezeu [...] și toți care de el se vor pomeni, vii și morți, pentru sufletul creștinului celui necăjit și întristat, căruia îi trebuie mila și ajutorul Tău...*” (*Descoperirea Sfintei Liturghii. Minunile care se petrec în timpul Sfintei Liturghii*, Ed. Egumenița, Galați, f. a., p. 19). Apoi preotul pune o *părticică* la vii și una la morți pe *Disc*, pentru fiecare pomenit. Dar *părticelele* care se scot pentru vii și pentru morți nu se prefac automat în *Trupul și Sângele Domnului*, ci se pun la urmă în *Potir* și se sfințesc când se ating de *Preacuratele Taine*. Atunci preotul zice: „*Spală, Doamne, păcatele celor ce s-au pomenit aici, cu cinstit Sângele Tău, pentru rugăciunile Sfinților Tăi. Amin!*” (N. Cabasila, *op. cit.*, p. 14). Ca răspuns la „*rugăciunea Bisericii exprimată prin preot, Sfântul Duh coboară și preface Cinstitele Daruri în Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos, acesta fiind momentul central al Jertfei euharistice (epicleza)*” (C. Leonte, *op. cit.*, p. 145). „După ce clericii din altar s-au împărțășit, diaconul (unde este cazul) sau preotul pun *miridele* de pe *Sfântul Disc* în *Sfântul Potir*. La finalul *Sfintei Liturghii*, după ce se citește rugăciunea *Plinirea Legii și a proorocilor...*, se face *potrivirea Sfintei Împărășanii*, adică se realizează consumarea *Sfintelor* de către diacon (unde e cazul) sau de preot pe rând, citindu-se, în paralel, rugăciunile rânduite pentru fiecare grupă de *miride*” (inf. de la Andrei Iulian și Sergiu Gavriliu, cf. *supra*, nota 19; P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 355).

⁴ E. Braniște, *op. cit.*, p. 168.

Este de subliniat că pomenirea celor vii, cât și a celor morți, continuă și după *Proscomidie*, pe măsură ce credincioșii aduc acatiste și pomelnice, iar preotul le primește, scoțând pentru fiecare o *miridă*¹ — din prescura a patra pentru vii și din prescura a cincea pentru morți.

Miridele sunt scoase la fiecare sărbătoare religioasă, pentru toate pomelnicele care sunt în *proscomidiar*². Prin unirea cu trupul și sângele lui Hristos, creștinii participă, astfel, „la izbânda asupra morții, întru care izbânda [victoria asupra răului – s. n.]” este deplină și de netăgăduit³.

¹ Totuși, așa cum evidențiam mai sus (cf. *supra*, nota 22), „preotul nu va acoperi *Sfântul Potir* sau *Sfântul Disc* cu miridele așezate pe el, decât în momentul citirii *Apostolului* și al „atămâierii” – „al ieșirii cu cădelnița”. Din acest moment, el acoperă *Cinstitele Daruri*, citind rugăciunile cuvenite, le binecuvintează și le tămâiază. După acest gest liturgic, nu se mai pot adăuga miride pe *Sfântul Disc*” (inf. de la Sergiu Gavrilu, cf. *supra*, nota 19).

² Un caz excepțional este cel din „a doua zi de Paști, [atunci când – s. n.] se scot părțile și se usucă și se strâng în sfântul chivot, ca să fie de împărțășanie bolnavilor peste an” (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 269). Căci, „dacă e necesară continuitatea hranei trupești, necesară e și continuitatea celei duhovnicești; și cu atât mai mult e necesară aceasta decât aceea, cu cât *om* în sens propriu e mai mult *omul* dinăuntru decât cel văzut în afară” (*Împărțășirea continuă cu Sfintele...*, p. 131).

³ Î.P.S. Lazar Puhalo, *Sufletul, trupul și moartea* (trad. din limba engleză de V. Baidoc, ed. îngr. de F. Anton), ed. a II-a, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2006, p. 16.

Percepții și reprezentări ale sufletului în tradiția românească

Amalia PAVELESCU

Perceptions and Representations of the Soul in the Romanian Tradition

Abstract

This paper presents a panoramic image of the soul as perceived and represented by the Romanian tradition. In the first part of the article, the author shows briefly how different cultures represent the soul, so as to highlight similarities with the Romanian image. The study looks at how various cultures perceive the soul in the following ways: during bodily existence (childhood, adult life and the departure from the body); after bodily departure; the rich variety of different moods and attitudes that prompt people to use the word soul, in large contexts and a multitude of idioms; the soul as the embodiment of someone's feelings and attitudes; the soul as a receiver and a sender. The Romanian language, customs and literature contain all the perceptions and representations of the soul which this article describes, and they are similar to the image of the soul in other cultures. The study concludes that the Romanian tradition has much in common with other cultures, and that there is a permanent and reciprocal influence among religion, pagan beliefs and folk traditions.

Key words: *soul, soul-bird, custom, religion, positive attitudes, negative attitudes, sender, receiver*

Din cele mai vechi timpuri și la toate popoarele, omul a intuit existența sufletului, a încercat să și-l imagineze, gășind diferite explicații pentru existența sa și modalități variate de a și-l imagina. Unele

popoare au „văzut” prezența sufletului nu doar în ființa umană, ci și în cea animală, sau chiar în obiectele considerate de societatea modernă neînsuflețite. Bogăția semantică a cuvântului „suflet” din diferite limbi este o dovadă a interesului mare față de credința în existența sufletului și a multiplelor calități și ipostaze pe care acesta le poate avea.

Pentru a înțelege cum este perceput sufletul în tradiția românească, care e „imaginea” acestuia și a realiza o panoramă a reprezentărilor și „calităților” sufletului, considerăm util să facem o scurtă incursiune prin alte culturi, în diferite perioade istorice și religii. De existența sufletului sunt preocupați atât creștinii, cât și ateii, atât oamenii neștiutori de carte, cât și filosofii și literații.

Viziunea partajării corpului și sufletului a preocupat omenirea din cele mai vechi timpuri:

„Dihotomia corp/suflet este una din marile sinteze asupra vieții, elaborată de oamenii paleoliticului”¹.

Egiptenii și chinezii și-au imaginat sufletul dual. Egiptenii considerau că există o respirație (*Ka*) care supraviețuiește morții, dar rămâne lângă corp și un suflet spiritual, (*Ba*), care trece mai departe. *Ba* este „suportul personalității umane. Ψβ Este simbolizat (în paleoliticul superior) printr-o pasăre (uneori cu cap de om)².

Chinezii distingueau între un suflet sensibil, care dispare odată cu moartea, o altă parte, *hun*, care supraviețuiește și este venerată.

În religia hindusă, se consideră că fiecare *atman* („respirație” sau „suflet”) este creat la început și „închis” în corpul pământesc la naștere. La moartea corpului, *atmanul* trece într-un corp nou, poziția sa în acest lanț fiind determinată de *Karma*, sau de o cumulare consecutivă de acțiuni. Pentru unii hinduși, ciclul dintre moarte și renaștere este etern, dar alții susțin că el persistă doar până când sufletul a ajuns la perfecțiunea karmică, după care intră în absolut.

¹ Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amacord, Timișoara, 1998, p. 445.

² Constantin Bălăceanu-Stolnici, *Incursiune în lumea sufletului. O abordare antropologică, Paideia*, Colecția de studii și eseuri, 2003, p. 17

Budiștii neagă conceptul de suflet, susținând că este iluzorie existența unui suflet, dar consideră că există trei corpuri în ființa umană: fizic (format din alte patru corpuri), mental, și „al legii”.

Vechii evrei se pare că aveau imaginea unui suflet care era nedespărțit de corp, deși mai târziu, scriitorii evrei au susținut ideea unui suflet care călătorește. Referințele din Vechiul Testament privitoare la suflet sunt legate de conceptul de respirație și nu stabilesc nicio legătură între sufletul eteric și corpul fizic¹.

Dihotomia dintre corp și suflet este întâlnită și la vechii greci. Concepția despre suflet a acestora a variat considerabil în diferite epoci și școli filosofice. Grecii au acordat atenție specială sufletului, considerându-l o parte distinctă și importantă. Epicureienii considerau că sufletul este format din atomi, ca și restul corpului. Pentru platonici, corpul era imaterial, o substanță încorporată, înrudită cu zeii, dar totuși făcând parte din lumea schimbării. Concepția lui Aristotel asupra sufletului a fost obscură, deși a afirmat că sufletul este separat de trup².

Așa după cum au existat diferite concepții legate de relația dintre suflet și corp, tot așa au fost numeroase idei referitoare la momentul de naștere și moarte a sufletului. Concepția vechilor greci a variat și a evoluat de-a lungul timpului. Pytagoreicii susțineau că sufletul avea origine divină, cu o existență înainte și după moarte. Plato și Socrates au acceptat imortalitatea sufletului și credeau că sufletul a fost creat de Dumnezeu și introdus în corp în timpul concepției³.

În teologia creștină, Sfântul Augustin a vorbit despre suflet ca fiind „călărețul” corpului, făcând clar distincția dintre material și imaterial, sufletul reprezentând „adevărata” persoană. Totuși, chiar dacă trupul și sufletul erau separate, nu era posibil să concepi sufletul, fără trupul său. În perioada Evului Mediu, Sfântul Thomas Aquinas a revenit asupra ideii conform căreia, sufletul constituie un principiu motivant

¹ *Encyclopædia Britannica*. 2010. *Encyclopædia Britannica 2006 Ultimate Reference Suite DVD* 21 Oct. 2010

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

al corpului, independent de acesta, cerând însă substanța corpului, pentru a forma individul.

Concepția musulmană ca și a creștinilor consideră sufletul ca intrând în existență, o dată cu trupul, având însă viața lui proprie, uniunea cu trupul fiind temporară¹.

Relația dintre suflet și corp a fost subiect de interes și pentru filosofia occidentală. Pentru René Descartes, omul constituia o uniune dintre suflet și corp, fiecare reprezentând o substanță distinctă, ce acționează asupra celeilalte, sufletul fiind echivalentul minții. Pentru Benedict de Spinoza, corpul și sufletul formau două aspecte ale aceleași realități. Emanuel Kant concluse că sufletul nu putea fi demonstrat prin rațiune, deși mintea trebuia să ajungă la concluzia că sufletul există, pentru că era necesară o astfel de concluzie, din motive religioase și etice. Pentru William James, la începutul secolului al 20-lea, sufletul nu exista, fiind doar un ansamblu de fenomene fizice².

Klages a întrezărit un paralelism între corp, suflet și celula biologică. „După Klages, spiritul nu se suprapune armonic, ca al treilea etaj, asupra corpului și sufletului, ci este ceva separat: un factor căruia i se atribuie atitudini și tendințe adverse corpului și sufletului. Iar corpul și sufletul nu sunt văzute ca etaje, ci numai ca două aspecte polare ale unei singure unități: viața. Corpul și sufletul ar fi termenii corelativi ai celulei biologice. Am avea, așadar, pe de o parte «viața» (celula biologică), cu cele două momente corelative ale ei: corpul și sufletul, și «spiritul» pe de altă parte, ca un ce separat”³.

Spengler nu înțelegea termenul suflet la figurat, ci la propriu. „După concepția filosofului există suflete reale ale culturilor, separate de ale oamenilor. Aceste suflete ar fi un fel de entități, un fel de monade,

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem.*

³ Lucian Blaga, *Ființa istorică*, Ediție îngrijită, note și postfață de Tudor Cățineanu. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 55-57.

un fel de demoni care se ivesc și trăiesc în anumite peisaje, și nu în altele, ale pământului”¹.

Lucian Blaga teoretizează în mod special sufletul colectiv. În „Spațiul mioritic” filozoful precizează: „admițând că sufletul popular românesc posedă un spațiu-matrice deplin cristalizat, va trebui să presupunem că românul trăiește, inconștient, pe «plai», sau mai precis în spațiul mioritic, chiar și atunci când de fapt, și pe planul sensibilității conștiente, trăiește de sute de ani pe bărăgane . Ψ.βSolidaritatea sufletului românesc cu spațiul mioritic are un fel mulcom, inconștient, de foc îngropat, nu de efervescentă sentimentală sau de fascinație conștientă. Se probează încă o dată că aici ne mișcăm prin zonele „celuilalt tărâm” al sufletului, sau într-un domeniu de investigație a adâncimilor”².

După această scurtă incursiune asupra problematicii sufletului de-a lungul timpului, în diverse spații geografice și la diferite personalități culturale, ne propunem să particularizăm, dar în același timp să găsim puncte comune referitoare la reprezentarea sufletului în tradiția românească, în special referindu-ne la aceleași teme de interes general: existența duală a sufletului, supraviețuirea sufletului după moartea trupului, dihotomia dintre corp și suflet, asociindu-le cu felul specific de reprezentare și ritualizare la români.

O întrebare fundamentală pe care ne-o punem este dacă tradiția românească, conform altor culturi, avea reprezentată existența unor „corpuri” diferite, printre care și sufletul. Proverbele, limba populară (expresiile), literatura tradițională, dar și cultă vin în ajutorul nostru și ne oferă un răspuns afirmativ³.

Expresii precum „te doare sufletul”, „mi-a scos sufletul”, „mi-o ieșit din suflet”, „și-a dat sufletul”, „cu sufletul la gură”, credințele și obiceiurile cu privire la „pasărea suflet” sugerează percepția unui

¹ *Ibidem*, p. 201-202.

² *Ibidem*, p. 126.

³ Cf. Amalia Pavelescu, „Body and Pain –Their Conception in Romanian Folklore” în Stefane Bouguet, Lenuța Giukin, Rodica Ieta, *This Un-Real Body. Anthology of Essays*, Eurobit Publishing House, Timișoara, 2011.

„corp” al sufletului. Literatura populară oferă variate exemple referitoare la „sufletul corp”: „Cuprinsu-i cerul de nor, / Ca sufletul meu de dor. / Cuprinsu-i cerul de stele / ca sufletul meu de jele”¹.

Constantin Bărbulescu consideră termenul *suflet* unul polisemantic, care, pe lângă sensul de principiu vital (identificând sufletul cu respirația și viața umană) are și sensul de persoană. Cei care nu aveau copii luau „de suflet” pe cineva, care să aibă grijă de ei la bătrânețe². Același autor menționează cu exemple din investigațiile de teren, dimensiunea calitativă a sufletului: oamenii au suflet bun, sau rău³.

Într-o serie de sintagme, termenii *suflet* și *inimă* sunt sinonimi, gândirea tradițională identificând sufletul cu inima. „*Mai cu inimă, sau cu suflet, e tot una*”⁴. În concepția populară, sediul sufletului este *inima*. Traian Herseni consideră că în psihologia populară, *inima* (*sufletul*) este expresia vieții emoționale⁵.

Considerăm că frecvența cu care se folosesc expresiile sinonime *inimă bună* și *suflet bun* este aceeași în limba română. Am bănuț că există aceeași sinonimie și în alte limbi. Consultând vorbitori nativi de limbi indo și non indo-europene (germană⁶, franceză⁷, italiană⁸, spaniolă⁹, engleză¹, rusă², portugheză³ maghiară⁴ și arabă⁵), constatăm că

¹ Gh. Pavelescu, *Cântecele dorului*, Alba Iulia, Centrul Județean al Creației Alba, 2007, p. 41.

² Constantin Bărbulescu, *Imaginarul corpului uman între cultura țărănească și cultura savantă* (secolele XIX-XX), București, Editura Paideia, 2005, p. 100.

³ *Ibidem*, p. 102.

⁴ *Ibidem*

⁵ Traian Herseni, *Cultura psihologică românească*, Editura științifică și pedagogică, București, 1980, p. 40.

⁶ „gute Seele” înseamnă suflet bun, iar «gutes Herz» inimă bună – desemnează cam același lucru. «gutherzig» este adjectiv sau nume predicativ X hat eine gute Seele X hat ein gutes Herz sau X ist gutherzig” (Ittu Gudrun).

⁷ „Inimă bună – «bon coeur» și suflet bun «bonne âme». «Bonne âme» nu se mai prea folosește. Expresiile nu sunt chiar sinonime. «Bon coeur» se referă mai mult la bunătatea cuiva, (la gentilese), iar «bonne âme» are mai mult conotații religioase” (Simona Blaga).

⁸ «Buon cuore» e «animo buono». Il s'agit de synonymes pour dire une bonne personne, gentille, altruiste, généreuse, etc. (Valentina Barone).

⁹ «*Inimă bună – Buen corazón*» (se folosește în mai multe situații, de exemplu, «a face ceva cu inimă bună», sau «a avea inima bună». Colegul meu spaniol, Pedro Mataran Serrano, susține că în limba spaniolă, și pentru înțelesul de „inimă (bună)” și pentru «suflet (bun)» se folosește expresia «(buen)corazón» (Felicia Blaga).

că expresiile *suflet bun* și *inimă bună* sunt de asemenea folosite și, în multe cazuri, sinonime. În arabă, o limbă ale cărei culturi a fost mai puțin sub influența civilizației moderne, se folosesc opt expresii pentru *suflet bun* și *inimă bună*. Interesantă această reprezentare a sufletului și inimii, realizată prin utilizarea în expresie a adjectivului bun, pe o arie lingvistică atât de mare, desigur, nu întâmplător și nu numai prin împrumut lingvistic! Explicația poate fi dată de gândirea profund intuitivă, specifică mentalității tradiționale.

Sufletul poate avea chiar o concretizare vizibilă – aburul, majoritatea informatorilor percepând sufletul ca imaterial și deci invizibil⁶. Desigur, sufletul e invizibil, dar în ceea ce privește imaterialitatea acestuia, e de meditat și interpretat, dacă avem în vedere exemplele oferite de limbă și de credințele privitoare la *pasărea suflet*. Constantin Bălăceanu-Stolnici consideră sufletul, „*imaterial (spiritual)*”, „*nu poate fi localizat în corp. Există o prezență a lui în corp, dar nu în sensul unei spațializări, (spațialitatea fiind un atribut al materiei). Această prezență însă nu este o contopire, ci o simbioză funcțională, al cărui mecanism este obscur. Ψ.β Sufletul nu este pur decât atunci când este separat de corp*”⁷.

În limba română există expresia *suflet mare*. Oare această sintagmă nu este o reflectare a unui *corp real / i-real*? Mai mult decât atât, sufletul, ființează, prin bucurie și durere. Se spune „*mi-am*

¹ „he is a good soul” și „she's got (or she has) a good heart” (Caroline Juler).

² „у неё доброе сердце” și “у неё добрая душа” Specificul acestor expresii în limba rusă este că traducerea mot-à-mot a expresiei „suflet/inimă bună” ar implica alt adjectiv – „хороший” – însă expresia frazeologică în limba rusă se folosește de un adjectiv (добрый) ce cuprinde un spectru mai larg de calități, cum ar fi: blând, bun, blajin, generos. (Irina Bruma).

³ În portugheză cele două expresii sunt sinonime și desemnează o persoană generoasă, miloasă, amabilă, binefăcătoare, cumsecade. «Inimă bună» corespunde expresiei «bom coração» («*peessoa de bom coração/com bom coração*» înseamnă om cu inima bună), iar «suflet bun» s-ar traduce «boa alma» (*peessoa de boa alma/com boa alma*)” (Laura Dobrescu).

⁴ „jó lelkű” și „jó szívű” (Jancsi Koppandi).

⁵ Oulaya El Maneti., cf fig. 1 (Laura Dobrescu).

⁶ Constantin Bărbulescu, *Imaginarul corpului uman între cultura țărănească și cultura savantă* (secolele XIX-XX), București, Editura Paideia, 2005, p. 103.

⁷ Constantin Bălăceanu-Stolnici, *Incursiune în lumea sufletului. O abordare antropologică*, Paideia, Colecția de studii și eseuri, 2003, p. 46.

umplut sufletul de bucurie”, dar și „*m-a durut sufletul, când am văzut atâta suferință*”. Des întâlnită este și expresia „*a pune la suflet*”, cu sensul de a-ți încărca sufletul de supărare. Materialitatea sufletului este intuită, reală și i-reală.

S. Pușcariu consideră cuvântul *suflet*, un derivat al verbului *a sufla*, *a respira*¹).

Aceeași legătură lingvistică și semantică dintre suflet și respirație a fost sesizată și de Ov. Densusianu.

„Grecescul *animos*, latinescul *animus*, ca și denumirile sufletului din aproape toate limbile indoeuropene actuale și din limbile hamito-semitice denotă o apropiere între noțiunile de «suflet, suflare și vânt»”).²

În maghiară, există, de asemenea, un substantiv și un verb, cu aceeași rădăcină – *lélek* (suflet) și *lélegez* (a respira, a sufla)³. În limba și cultura română, și probabil în multe altele, este un semn de boală dacă o persoană „sufală greu”. Prin asocierea cuvântului *suflet* cu respirația, putem deduce că sufletul este o reprezentare a vieții pe acest pământ.

Viața este întrupată într-un corp fizic, care în limbajul popular este numit *trup*. Dacă urmărim bogăția de expresii, varietatea semantică și frecvența cu care sunt utilizați termenii și expresiile referitoare la *trup* și *suflet*, concluzionăm ponderea mult mai mare a utilizării termenului *suflet*, față de *trup*.

Din dorința unui discurs metodologic asupra concepției populare referitoare la suflet, e oportună o privire din două perspective. Una a sufletului în urma unirii cu trupul, în viața unei persoane pe acest pământ, și alta, după moartea trupului, când, potrivit religiei și credințelor populare, doar sufletul mai dăinuie. Pentru a putea face aceste distincții, ne vom servi de expresiile oferite de limba română.

¹ S. Pușcariu, *Locul limbii române între limbile romanice*, 1920, p. 33 și în *Études de lingv. Roumaine*, Cluj-Buc, 1937. p. 38, apud. Ion Georgescu-Viște, Viște-Georgescu, *Terminologie medicală populară*, București, Editura Maiko, 2007, p. 191.

² Ov. Densusianu, „*Dacoromânia*”, II, 1925, 4-5 apud. Evseev. p. 446.

³ Jancsi Koppandi, maghiar nativ.

Sufletul din timpul vieții este perceput ca având anumite atribute, fie pozitive, fie negative, ce sunt exprimate în sintagme bine înrădăcinate în vocabular. Trăsăturile sufletului, benefice pentru ființa umană, sunt asociate cu atributele: bunătate, puritate, mărinimie. Iată câteva expresii care se încadrează în această reprezentare a beneficului, a bucuriei spirituale, a acțiunilor care te înalță, exprimate prin cuvântul *suflet*, cu valoare simbolică de astă dată: „*suflet mare*”, „*suflet bun*”, „*suflet curat*”, „*suflet de copil*”, „*suflet neprihănit*”, „*suflet tânăr*”, „*suflet de aur*”.

Expresiile „*îmi merge la suflet*”, „*mă unge la suflet*”, „*îi sufletul meu, / dragostea mea*”, „*mi se umple sufletul (de bucurie)*”, „*a mângâia sufletul*” „*fă ceva pentru sufletul (suflețelul) tău*” sugerează mai mult o plăcere „sufletească”, decât trupească.

Prin expresia „*a pune suflet*” se transmite un imbold de reușită, o cheie spre succes: „*Dacă pui suflet, toate îți merg bine*”, ne comunică o informatoare¹. Dacă adăugăm prepoziția *la* în sintagma formată din aceleași cuvinte, se schimbă sensul: „*a pune la suflet*” exprimă suferință; te consumi prea mult pentru ceva și suferi mult.

Sintagma „*mâncați-aș sufletul*” se folosește pentru a-ți exprima dragostea față de cineva care îți este deosebit de drag. Același verb („a mânca”) și substantiv („sufletul”), dar cu alt subiect, în expresia „*mi-o mâncat sufletul*” exprimă efectele negative, ca urmare a unui comportament inadecvat, ce a depășit limitele suportabilității, prin perseverența în acțiuni negative asupra unei persoane.

Conotații asemănătoare au și expresiile „*mi-o scos sufletul*”, („*îmi scoți sufletul*”), „*mi-o amărît sufletul*”, Sintagma „*mi-o ieșit din suflet*” exprimă atitudinea de respingere față de o persoană care nu-ți mai poate fi dragă și cu care nu mai dorești să ai de-a face.

Expresia „*a-și încărca sufletul*”² exprimă comiterea unei fapte rele, care apasă asupra conștiinței și ascunde un presupus deziderat, conform căruia sufletul trebuie să fie curat, și nu „încărcat”. „*Făt-*

¹ B. Georgeta, Oltenia, 58 ani, 2011.

² *Ibidem*.

Frumos, decât să-ți încarci sufletul cu mine, mai bine ai face să-mi legi aripa".¹

Formularea „*îți mulțumesc din tot sufletul*”, „*îți urez din tot sufletul*” nuanțează ideea conotațiilor pozitive ale sufletului, prin care sufletul devine purtătorul, transmițătorul, unor valori „acțional” pozitive. Diminutivul „*suflețel*” sugerează aceeași idee de ipostază benefică în care se situează sufletul.

Sufletul, prin derivatul *sufflare*, este expresia însăși a vieții: „*O mulțime de oameni și sălbăticiuni zac fără suflare în pădurea lui (fără de viață)*”.

Prin cuvântul *suflet* sunt exprimate, în egală măsură, și atributele negative ale unei ființe umane: „*fără suflet*”, (lipsa de mărinimie) „*negru la suflet*” (om rău), „*slab la suflet*” (om ușor de influențat în mod negativ, labil psihic).

Suferința proprie poate fi exprimată, de asemenea, prin utilizarea cuvântului *suflet*, în expresii precum: „*mă doare sufletul*”, („m-a durut sufletul, când am văzut atâta suferință”), a *pune la suflet*, (a-ți încărca sufletul de supărare), „*scoate sufletul din mine*”.

Alte expresii subliniază slăbiciunea fizică sau emoțională: „*Cu sufletul la gură – cu suflarea tăiată (de emoție sau de oboseală), sau aproape de moarte*”; „*a-și stupa sufletul*” – a munci din greu, a se chinui mult („*Dimineața până-l scoli îți stupești sufletul*”⁴).

Lucian Blaga, într-una dintre poezii, exprimă ideea „trăirii” intense prin suflet. Prea mult „suflet” (cu sensul de dăruire), obosește, mărturisește poetul:

„Eram așa de obosit.

¹ Petre Ispirescu, apud. Breban, Vasile și alții, *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Editura Științifică, București, 1969, p. 401-402.

² Ion Creangă, apud. Breban, Vasile și alții, *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Editura Științifică, București, 1969, p. 401-402.

³ Breban, Vasile și alții, *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Editura Științifică, București, 1969, p. 401-402.

⁴ Ion Creangă, apud. Breban, Vasile și alții, *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Editura Științifică, București, 1969, p. 401-402.

Eu cred că sufeream de prea mult suflet.¹

Diferite atitudini față de cineva, de asemenea, pot fi sugerate prin sintagme ale cuvântului *suflet*: compătimire („*vai de sufletul lui*”), dezaprobare („*și-a vândut sufletul*” – a trădat principiul și prietenii, „*a se băga (sau vâri) în sufletul cuiva*” – „a sta mereu de capul cuiva, a nu-i da pace, a-i arăta un interes prea stăruitor, prea insistent”², „*a nu avea pe cineva la suflet*” – a nu simpatiza, a nu iubi pe cineva, revoltă și ură („*să-ți ia dracul sufletul!*”), dar și admirație – „*îmi merge la suflet*”, „*mă unge la suflet*” „*îi sufletul meu*”, – îmi place foarte mult, îmi dă o mare satisfacție.

Sufletul este uneori perceput ca întrupare a trupului, „*să-i dai tot ce-ți cere sufletul*” (*Dacă ți-e poftă de ceva să mănânci*³). „*Sufletul ține trupul. Trupu-i numai o legumă*”⁴, *Suflet din sufletul lui* („*Carne din carnea lui*”). *Copil de suflet* (un copil cu existență trupească, înfiat).

Sintagma „*trage-ți sufletul*” (trage-ți respirația) dezvăluie un alt atribut al sufletului, fiind asociat cu respirația, vitalitatea, suflarea. Când vitalitate nu mai este, trupul „*își dă sufletul*”). Schimbarea verbului din expresie sugerează o situație diametral opusă. „*A-și lua suflet*” semnifică a respira adânc, a-ți liniști respirația, a prinde puteri („*Când ridică capul, spre a-și mai lua suflet și a vedea în ce parte mai are de lucru, era mânăjită până la urechi*”⁵

Folosirea unui derivat al cuvântului *suflet*, „*suflare*” poate sugera repeziciunea cu care se îndeplinește o faptă: „*M-avântam nepăsător străbătând într-o suflare, țară lungă, mare, lată*”⁶.

¹ Lucian Blaga, *Leagănul*.

² Breban, Vasile și alții, *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Editura Științifică, București, 1969, p. 401-402.

³ Informatoare Mariana Simiana, 43 ani, Dăbuleni, 2011.

⁴ Breban, Vasile și alții, *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Editura Științifică, București, 1969, p. 401-402.

⁵ C. Hogaș în Vasile Breban, și alții, *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Editura Științifică, București, 1969, p. 401-402.

⁶ V. Eftimiu, *apud*. Breban, Vasile și alții, *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Editura Științifică, București, 1969, p. 401-402.

Apreciem metafora-alergie pe care Lucian Blaga o folosește când face referire la *suflet*, ce sugerează în acest context, liniștea, pacea, veșnicia, specifică unui „*suflet*” îmbogățit prin valențe pozitive, ce nu pot văzute, ci doar simțite, intuite:

„*Oare sufletul nostru nu crește și nu se-ntinde și el spre o lumină, pe care n-o simțim și n-o vedem?*”¹

Chiar dacă vocabula „*suflet*” poate fi asociată și cu negativul, maleficul, ponderea conotațiilor pozitive e mai mare. Reprezentarea sufletului în mentalitatea tradițională e alcătuită pe principiul universal al existenței contrariilor, dualității. E firesc să fie așa, întrucât în „lume” totul există ca manifestare a contrariilor.

Sufletul poate să fie receptacul sau emițătorul unor manifestări atât negative, cât și pozitive, venite din partea propriei ființe, altei ființe sau întâmplărilor exterioare. Exemplele anterioare din limbajul popular sunt edificatoare în acest sens.

Sufletul are o traiectorie bine cunoscută în credințele populare, trecând prin mai multe ipostaze în cursul vieții. Copilul se naște cu suflet. Jan Chevalier-și Alain Gheerbrant menționează că omul are prin naștere mai multe suflete (două, trei, cinci sau mai multe) și doar unul dintre acestea ajunge în cer după moarte².

Când copilul este mic se folosește deseori expresia „*mânca-ți-aș sufletul*”, însemnând iubirea fără margini față de prunc.

În aforismele sale, Lucian Blaga scria următoarele despre sufletul unui copil și al unui tânăr:

„*Când vezi sufletul curat și nevinovat al unui copil, îți vine parcă să zici, că orice mamă e o «născătoare de D-zeu.»*”³

„*....numai experiența, ce-o face un suflet tânăr, care are forța creatoare care s-o facă Ψxperiențaβ – e o experiență adevărată*”⁴.

¹ Lucian Blaga, *Pietre pentru templul meu*, București, „Cartea românească”, 1920, p. 44.

² Chevalier, Jan și Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, culori*, numere III, București, 1944-1945, p. 276.

³ *Ibidem*, p. 54.

⁴ *Ibidem*, p. 16.

În timpul vieții, sufletul e esența. Trupul e numai o „legumă”, consideră o informatoare.¹ La trecerea în lumea de dincolo, sufletul părăsește trupul. O altă informatoare ne comunică: „*Când ți-ai dat ultima suflare, se duce sufletul*”.²

Percepția sufletului ca și corp diferit de al trupului poate fi exemplificată și prin felul cum e privită trecerea ființei umane de la viață spre moarte, sufletul desprinzându-se de corp și ieșind pe gură³. Expresia „*și-a dat sufletul*” semnifică trecerea în lumea de dincolo. Oare această exprimare cu dativul nu implică acceptare, resemnare și implicare? Credem că da. Sintagma sugerează „voința” de a trece dincolo. Există și expresia „*i-a luat sufletul*”, prin care se subînțelege acțiunea unor forțe malefice care intervin prin a lua sufletul cuiva, fără ca acesta să dorească sau să accepte.

Se crede că în cele trei zile înainte de înmormântare, sufletul ar sta pe lângă trup și ar asculta ce se vorbește despre el, vizitând chiar locurile pe unde a fost în timpul vieții⁴.

După moarte, sufletul se poate întâlni, fie cu cei morți, fie cu cei vii⁵.

Cei rămași în viață, se străduiesc să ajute sufletul după ce a trecut în lumea cealaltă, considerându-se că „*sufletul vede totul*”⁶. Pentru grija față de suflet, se practică diferite ritualuri și obiceiuri. Prezentăm câteva obținute de la informatori în acest an:

„După ce s-a îngropat, se face o masă. În fruntea mesei se pune o farfurie să vie și sufletul să mănânce. La a 8-a zi se face căpețelul, colac mare, o noporojna, colac împletit cu colaci în jur, se face o scară să se urce sufletul pe ea. Se pun 2 pahare, unul cu apă. Altul cu vin, timp de 40 de zile. (șase săptămâni). Se înprospătează

¹ Informatoare Mariana Simiana, 43 ani, Dăbuleni, 2011.

² Informatoare B. Georgeta, Oltenia, 58 ani, 2011.

³ Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, p. 211.

⁴ *Idem*, *Cărările sufletului*, Editura Etnologică, București, 2004, p. 170

⁵ Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*, Ediția a II-a, București Editura Saeculum I.O., 1995, p. 65.

⁶ B. Georgeta, Oltenia, 58 ani, 2011.

în fiecare zi. Se pun pentru sufletul mortului, care e însetat. Dacă scade vinul din pahar se zice că răposatului i-a plăcut să bea.

Ca să-i fie bine sufletului trebuie să faci milostenii, slujbe, liturghii în care să fie pomenit sufletul. Se spun rugăciuni să i se ușureze viața acolo.

Preotul pomenește, dar eu mă rog cu tot sufletul pentru sufletul lui¹.

Iată un alt exemplu elocvent ce exprimă obligația de îndeplini ritualul adecvat pentru sufletul celui care „s-a dus”: „*Mititeii s-au dus către Domnul, și datoria ne face să le căutăm de suflet*”².

Un gest ritual nelipsit de la înmormântare, pentru grija față de suflet este închinarea unui pahar cu vin (țuică) „*Să închinăm un pahar cu vin de sufletul mortului*”. Tot în acest scop, se varsă o mică cantitate din paharul cu vin, spre a i se da și sufletului celui „plecat” să bea.

Sufletele celor pieriți se pot încarna în șerpi, dobândind astfel „puteri profetice” „*Fiind o încarnare a sufletelor morților, șerpii sunt mai înțelepți decât oamenii și au puteri profetice, pentru că morții știu dinainte ce se petrece în lume; ei sunt reprezentați mitic ca receptacule ale sufletelor morților, sau ca epifanii ale zeilor*”³.

Credințele privitoare la suflet, fidelitatea în respectarea anumitor tipare rituale sunt puternic marcate de factorul religios. Lucian Blaga folosește sintagma „*viața sufletească ortodoxă*”, prin care, „*credința și acțiunea nu sunt un fapt primar, destinat să dea omului impresia că are posibilitatea de a declanșa „mecanismul salvării”*”. *Faptul primar este aici chiar «certitudinea salvării». Ψ.βSalvarea devine pentru sufletul ortodox o existență virtuală sau reală; ea nu e o problemă de drămuiri spirituale, nici o problemă tehnică, de atacat prin acte de voință umană*”⁴.

¹ *Ibidem.*

² Ion Creangă, în Vasile Breban, și alții, *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Editura Științifică, București, 1969, p. 401-402.

³ Lucia, Berdan *Totemism românesc*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2001, p. 34.

⁴ Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, „Cartea Românească”, București, 1936. p. 115.

A-și căuta (sau a-și vedea, a-și îngriji) *de suflet* (sau de-ale sufletului), presupune a te conforma normelor bisericești. Grija față de suflet, pentru viața de dincolo, se poate face încă din viața de pe pământ. Datul de pomană presupune a da pentru sufletul cuiva, trecut în lumea de dincolo. Sunt cazuri când vârstnicul care nu are urmași „*își face masa de pomană*” înainte de a se duce pe lumea cealaltă.¹

Biserica, prin Liturghie, dezlegări și milostenie, poate scoate sufletul din iad, ajutându-l să ajungă în rai², ne comunică părintele Cleopa. Drumul sufletului în fiecare din cele 40 de zile, după părăsirea acestei lumi este descris în amănunt de slujitorii bisericii³.

Biserica nu e „ruptă” de credincioși. Credincioșii preiau din religie și „adaptează” popular, precum și religia preia din cultura populară. Redăm în acest sens câteva versuri reproduse de una dintre informatoare, în 2011:

Negrule pământule și nesățulule. / Că pământul e încuiat, / Cu cheiță de argint, / Cine s-o dus / N-o mai vint / Cu cheiță de aramă / Cine trece a doua vamă .⁴

Vameșii sunt „*reprezentări mitice binevoitoare care ies înaintea mortului pentru a-l vămuși și a-i arăta calea cea bună*”⁵, „*praguri intermediare între lumea de aici și lumea de dincolo*”⁶.

Credința populară este că după ieșirea din trup, sufletul trece într-o altă formă, întrupându-se în pasăre. „*Pasărea suflet*” reprezintă întruparea sufletului după moarte, sufletul călătorind astfel, timp de 40 de zile⁷.

Motivul „pasării suflet” avut o mare circulație eurasică, „putându-se urmări în Orient, până în China și Japonia, apoi la ceremiși, populație finică de pe Volga sau la longobarzi, populație germanică

¹ Gh. Pavelescu, informație orală.

² <http://cleopasihastria.wordpress.com/2007/09/04/predica-despre-drumul-sufletului-dupa-moarte/>

³ Cf. părintele Cleopa, *Ibidem*

⁴ Informatoare, B. Georgeta, Oltenia, 58 ani.

⁵ Ion Ghinoiu, *Cărățile sufletului*, Editura Etnologică, București, 2004, p. 180

⁶ *Ibidem*, p. 181

⁷ Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet*, Consiliul Județean Alba, Alba Iulia, 2008.

înrudită cu francii, aşezată în Italia de nord în secolul al VI-lea. Faptul că acest obicei se găseşte la popoare atât de îndepărtate în spaţiu şi cu origini deosebite (ainușii, ceremișii, românii, longobarzii) și care au încetat de mult de a mai avea raporturi între ele, dovedește, pe baza teoriei ariilor izolate, o vechime multimilenară”¹.

Pasărea-suflet a fost remarcată la români, de Simion Florea Marian, Romul Simu, Tache Papahagi și descrisă de Gh. Pavelescu. Romulus Vulcănescu se oprește cu precădere asupra funcției polivalente a pasării suflet². Cristian Istrătescu – Târgoviște zăbovește asupra valorilor simbolice și artistice ale pasării-suflet.³

În 1942, Gh. Pavelescu face primul studiu despre „*pasărea-suflet*“. A fotografiat, primele „*păsări*“, începând cu satul *Purcăreți*, apoi *Căpâlna*, *Loman*, *Șugag* și alte sate. În decursul secolului al XX-lea, „*păsările*“ au dispărut rând pe rând, ultimele rămânând în cătunele *Cugirului*, *Mujești* și *Călene*. Gh. Pavelescu a mai constatat că în județul *Hunedoara* (*Cioara* și *Vaidei*) se puneau doi „*porumbei*“, spre deosebire de satele din județul *Alba*, unde se puneau doar unul.

În ceea ce privește numele dat „*păsărilor*“ de la morminte, etnologul consideră că în sudul Transilvaniei, mai răspândit era cel de „*porumb*“, sau „*porumbel*“ și numai foarte rar cel generic de „*pasăre*“ (*Pianul de Jos*, *Răchita*, *Săsciori*), uneori întrebându-se ambele numiri (*Căpâlna*). La acestea se mai adaugă cel de „*pasăre neagră*“, din cauza culorii în care este vopsită (*Nucet*, *Galați*) sau de „*rândunică*“, mai ales când „*pasărea*“ prezintă coada resfîrată (*Nucet*). De aceea, etnologul a preferat să nu-i dea numele unei specii oarecare – în acest caz frecvența i-ar fi indicat „*porumbelul*“ – și nici să se refere la culorile în care este vopsită, de asemenea foarte variate, ci să o raporteze la conceptul de „*suflet*“, cu a cărui reprezentare ideoplastică crede Gh. Pavelescu că trebuie pus în legătură⁴.

¹ *Idem*, „Despre «Pasărea suflet»“, în *Anuarul Arhivei de Folklor*, vol. VII, 1945, p. 130-131.

² Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Republicii Socialiste România, 1985, p. 199

³ Cristian Istrătescu – Târgoviște, *Simbolică, ornament, ritual în spațiul carpatic românesc*, Brumar, Timișoara, 2003.

⁴ Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet*, Consiliul Județean Alba, Alba Iulia, 2008, p. 12.

„Pasărea“ sau „porumbelul“ erau cioplite de un tâmplar din sat, sau de orice om care știa a lucra lemnul, persoana care făcea *sicriul* și sculpta *stâlpul*.

Mărimea „porumbelului“ era, de obicei, cea naturală, uneori, însă, putea fi mai mică sau mai mare. Ca reprezentare, de cele mai multe ori, „porumbelul“ avea aripile întinse, gata de zbor, alteori strânse pe trup (*Deal, Nucet*). De obicei, coada era resfărată sau desfăcută, ca a unei rândunele (*Cugir, Nucet*)¹.

Stâlpul pus la mormântul unui decedat, în loc de cruce, era foarte răspândit la români. În regiunea cercetată de Gh. Pavelescu (județele *Alba, Hunedoara și Sibiu*), stâlpul se punea, în general, numai la bărbați, spre deosebire de cruce, care se punea la femei. O singură excepție a întâlnit cercetătorul, în comuna *Săsciori*, din *Valea Sebeșului*, unde stâlpul se așeza la decedatul necăsătorit, indiferent dacă era bărbat sau femeie, iar *crucea* la cei căsătoriți.

În alte regiuni, ca de exemplu în *Moldova* sau *Oltenia*, stâlpul se punea la orice mort, dar era înlocuit mai târziu, sau după două săptămâni, cu o cruce. Uneori însă, această cruce nu se mai punea deloc².

Calitatea lemnului interesa doar tehnic, cioplindu-se de obicei din lemn de brad sau de tei (*Orlat*), deoarece se lucra mai ușor. Nici tâmplarului nu i se cereau alte condiții decât să fie „bine priceput în această meserie“ (*Nucet*), adică un bun tâmplar. O singură dată s-a făcut precizarea că trebuie să fie și „bun la inimă“ (*Răchita*), adică să aibă suflet curat³.

Stâlpii, ciopliți de obicei din lemn de stejar, de salcâm sau frasin erau mai rezistenți. „Stâlpii erau în formă de obeliscuri, în patru (*Pianul de Jos, Purcăreți*) sau în șase fețe (*Căpâlna, Deal*), înalți de 1,80-2,00 m, cu diametrul de 12-15 cm. Dimensiunile variau uneori

¹ *Ibidem*.

² Cf. Tudor Pamfile și Ch. Laugier, apud. Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet*, Alba Iulia, Editura Altip, 2008.

³ Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet*, Alba Iulia, Editura Altip, 2008.

și după vârsta celui decedat, la copii și la bătrâni punându-se stâlpi mult mai mici decât la feciori”.

Fețele stâlpilor erau „sculptate de jos până sus, cu fel de fel de figuri, de obicei geometrice, permise de tehnica lemnului: *rombul, rozeta, crucea, linia zig-zag, funia, elicea, dintele de lup* sau *elementele florale*. Pe stâlp se mai sculpta sau se scria cu vopsea numele sau inițialele celui răposat, precum și data decesului. La bătrâni, stâlpul se termina cu o cruce, iar la tineri, cu o scândură aplicată orizontal peste vârful stâlpului, puțin mai lată decât stâlpul, în care se fixa *sulița* ce susținea „*porumbelul*“.¹

Variația coloristică, figurile sculptate, fiind în același timp și colorate, contribuia la valoare artistică a stâlpilor. Culoarele cele mai întrebunțate erau *roșu* și *negru* (*Purcăreți*) la care se mai adauga, uneori, *verdele* și *albastrul* (*Deal*) „*Pasărea*” era „vopsită în vânăț închis (*Cioara, Purcăreți*), în cenușiu sau în alb mai întunecat (*Orlat*) ca să se asemene mai bine cu *porumbelul sălbatic*”. În unele sate s-au întrebunțat și culori vii: *roșu, verde, galben* și *negru*, uneori combinate între ele. Astfel, la *Cugir*, trupul „*porumbelului*” era vopsit în galben, iar coada galben cu roșu. „*Porumbelul*” din *Purcăreți* (1942) era vopsit în verde, având ciocul în roșu, iar ochii, două puncte, pe aripi și partea superioară a cozii, în negru. În *Nucet* (județul Sibiu) și în *Galați* (județul Făgăraș)², „*pasărea*” era de *culoare neagră*, de unde și numele ce i se dădea de „*pasărea neagră*”, iar la *Ticușul-Românesc* (județul Făgăraș era de *culoare roșie*).³ Explicația dată de etnolog, privitoare la culorile folosite pentru vopsirea pasării e următoarea:

„Din această variație de la sat la sat, și chiar în cadrul aceluiași cimitir, se poate trage concluzia că nu e vorba de o simbolistică specială a culorilor întrebunțate – nici chiar în cazul culorii negre, care

¹ *Ibidem* .

² Astăzi județul Brașov.

³ Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet*, Consiliul Județean Alba, Alba Iulia, 2008.

ar putea totuși însemna *doliul* – ci mai mult de o combinație liberă, după simțul artistic al lemnarului executant.

Se pare însă că, în afară de factorul artistic, întrebuițarea anumitor culori este determinată și de cauze cu totul contingente. Vopselele ce servesc la coloratul „*păsărilor*“ nu sunt cumpărate în mod special pentru aceasta, ci se pregătesc din „*buiala*“ oilor, care se găsește la îndemână oricând în gospodăriile acestor sate de margineni. Și cum „*buiala*“ este unul dintre semnele de proprietate cu care se însemnau turmele – prin variația culorilor și a punctelor de aplicație, fiind deci diferită de la vecin la vecin, în cadrul gamei cromatice – înțelegem pentru ce nu se întrebuițează totdeauna aceleași culori pentru vopsitul „*porumbelului*“. În al treilea rând, bogăția coloristică a „*porumbelului*“ trebuie considerată și ca o contaminare a execuției artistice a stâlpului de care e fixat și care constituie o adevărată operă de artă din cimitirele românești”¹.

Suprafața pentru colorat fiind destul de mare, oferea o largă posibilitate de combinare a motivelor. „Sculptura fiind limitată de structura fibrei lemnoase, mai mult la motivele geometrice, sensibilitatea artistică a țaranului român, îndrumată mai degrabă spre forme organice, completează sculptura geometrică a stâlpilor prin pictură, reprezentând îndeosebi motive florale, mai dinamice decât geometriismul static. Ne găsim, probabil, și aici, în prezența unei reacții spontane a țaranului român față de formalismul geometric. Uneori, întâlnim chiar în sculptura stâlpilor motive florale sau chiar animale. În cimitirul din *Loman*, județul Alba, găsim pictate pe o cruce *vița de vie cu struguri*”².

În colecțiile Muzeului „*ASTRA*“ din Sibiu s-a primit, în 1905, o fotografie, din comuna *Vaidei*, reprezentând *doi porumbei* așezați pe o stinghie dintre doi brazi, cu următorul text: „*Obiceiul în comuna Vaidei este ca la junii morți, în cimitir se așază doi brazi aduși de la munte și duși după mort, cântând cântări tradiționale. Cei doi brazi*

¹ *Ibidem*, p. 14.

² *Ibidem*, p. 16.

se întăresc printr-un băț pus curmeziș, pe care se așează doi porumbei ciopliți din lemn. Tot acest obicei subzistă și în câteva comune ale Bretagnei, în Franța. Oare nu este vreo legătură între românii noștri și bretagnezi prin mijlocirea celților?“ își pune întrebarea autorul cărții poștale.¹

La fiecare „porumbel“ se pune o batistă, cu un ban legat într-un colț. În comuna *Purcăreți* (județul Alba), se lega la capătul de sus al *suliței*, ce susținea „porumbelul“, o batistă albă, cu un caier de lână, tot albă, dar legat cu ață neagră, iar la capătul stâlpului, un buchet de flori ornamentale (*busuioc, tămâiță, faiahiu, ochișele*).

În comunele *Orlat și Nucet*, din județul Sibiu, batista era legată de gâtul „porumbelului“ și cusută cu flori negre, iar pe margine era tivită cu o panglică neagră, în semn de *doliu*.

Stâlpul astfel împodobit era dus la groapă, odată cu sicriul, fie de un fecior dintre cei mai robuști, fie de un copil, în cazul că mortul era un copil. În comuna *Laz* din *Valea Sebeșului*, stâlpul cu „porumbelul“ era dus pe niște prosoape, ce se dădeau, apoi, celui care îl ducea. Pe lângă aceasta, i se mai plăteau doi lei de fiecare popas. Se făceau trei popasuri până la cimitir. În comuna *Purcăreți* (județul Alba) pentru dusul „porumbelului“ se dădea o batistă².

Cerințele pentru a i se pune „porumbel“ la mormânt erau următoarele: „mortul trebuia să fie „june“ neînsurat (*Cugir, Vinerea, Cioara*). În satele din județele *Alba și Sibiu* se punea și la copii, uneori numai la cei până la șapte ani (*Căpâlna*) „Porumbelul“ nu se punea, în general, la fete sau la neveste și nici la bărbați însurați. „Păsările“ puse la morminte se lăsau în cimitir până se „părăseau“, adică până erau distruse de vreme³.

Față de această regulă generală, obiceiul prezenta și variante regionale. Astfel, Gh. Pavelescu comunică următoarele: „În *Nucet* (județul Sibiu) „porumbelul“ se punea și la fete, nu numai la feciori,

¹ Text publicat în volumul *Muzeul ASTRA. Istorie și destin, 1905-2000*, Sibiu., Editura ASTRA Museum, p. 168. și cf. Pavelescu, Gh., *Pasărea suflet*, Alba Iulia, Editura Altip, 2008, p. 17.

² Pavelescu, Gh., *Pasărea suflet*, Alba Iulia, Editura Altip, 2008, p. 18.

³ *Ibidem*, p. 19.

iar pe trupul „*porumbelului*“ se sculptau mai multe figuri, peste care se dădea cu *vopsea neagră*. Acest „*porumbel*“ se punea la trei săptămâni după înmormântare, în pământ lângă cruce. În comuna vecină, *Cornățel*, „*porumbelul*“ se „*tipărea*“ pe cruce, adică se sculpta sau se zugrăvea pe lemnul crucii, fără a constitui o sculptură aparte”¹. Tot în legătură cu crucea, se punea o „*pasăre*“ și în *Ticușul-Românesc* (județul Făgăraș).

În comuna *Cioara* (azi *Săliște*), din județul Alba se puneau doi porumbei. Se credea că „unul dintre cei doi «*porumbei*», ce se punea la mormântul unui tânăr, ar reprezenta sufletul voinicului, iar al doilea, sufletul logodnicei, care, mai curând sau mai târziu, îl urmează pe voinic în lumea de dincolo. (Explicație dată de preotul *Constantin Oancea*). După o altă credință, tot din această comună, întâiul „*porumbel*“ ar reprezenta sufletul voinicului, care, după moarte, mai petrece nouă zile pe pământ, iar al doilea, un *arhanghel*, ce după nouă zile conduce sufletul în împărăția cerului (Explicație dată tot de preotul *Constantin Oancea*”²). Legătura între „*pasărea*“ de la morminte și imaginea „*sufletului pasăre*“ apare, în mod evident.

Dovadă a simbolisticii păsării, asociată sufletului este și utilizarea „păsării” în alte forme. În comuna *Galați* (județul Făgăraș) „se punea în vârful „*pomului*“ de la înmormântare, care nu era decât o *creangă de măr împodobită cu colaci, fructe, turte și lumânări*, o „*pasăre neagră*“, cioplită din lemn”³. Această „*pasăre*“ aparținea bisericii și era folosită la orice înmormântare a unui tânăr neînsurat. Păsările de la morminte erau necunoscute aici.⁴

În ceea ce privește semnificația obiceiului de utilizare a unei *pasări-suflet*, răspunsurile primite de Gh. Pavelescu în anul 1942 au fost destul de variate, indicând prin aceasta o origine străveche. Desigur, nu poate fi vorba de o datare precisă, dar prin faptul că „*pasărea*“ se punea, în general, numai în legătură cu „*stâlpul*“, nu și cu „*crucea*“

¹ *Ibidem*, p. 19.

² *Ibidem*, p. 22.

³ *Ibidem*, p. 19.

⁴ *Ibidem*, p. 19.

morților (excepțiile fiind rare), Gh. Pavelescu concluzionează că acest obicei datează *dinainte de creștinism*¹.

„*Stâlpul*“ din cimitirele satelor românești prezintă, de altfel, o foarte mare asemănare cu *stâlpii totemici* de la alte popoare, care au rolul de *a proteja mortul împotriva duhurilor rele*².

În lucrarea lui J. G. Frazer, „*Creanga de aur*“ se dau exemple despre „*pasărea-suflet*“ la populațiile primitive extraeuropene³. De aceea, nu este de mirare că acest rol protector se atribuie, în unele sate cercetate, chiar „*porumbelului*“. Astfel, în câteva din răspunsurile primite în anul 1942, de Gh. Pavelescu se afirmă că „*porumbelul*“ apără trupul mortului *să nu îi facă vreun duh rău (Cugir)* sau veghează la căpătâiul mortului și alungă spiritele rele, care încearcă să-i neliniștească odihna (*Orlat*), apără sufletul mortului, timp de trei săptămâni (*Nucet*), cu alte cuvinte, „*e păzitorul mormântului*“ (*Ticușul-Românesc*). După părerea lui Gh. Pavelescu această funcție aparține la început doar „*stâlpului*“ și numai ulterior, prin contaminare, a fost atribuită și „*porumbelului*“.

Credința, aproape generală la poporul român, că sufletul omului colindă în formă de „*pasăre*“, de obicei de „*porumbel*“ sau de „*rândunică*“, în primele zile după deces, și chiar până la șase săptămâni, în locurile din apropierea casei și a mormântului, precum și acelea pe unde și-a purtat pașii în viață explică acest obicei prin legătura cu imaginea sufletului, sub formă de pasăre, după moarte.

Gh. Pavelescu și-a pus întrebarea „*Care este rostul acestei interpretări concrete a sufletului, dat fiind faptul că rolul de apărător al mormântului îl are stâlpul, în general?*“⁴

Răspunsul dat e următorul: „Examinând cu atenție credințele amintite mai sus, constatăm că în unele se precizează: „*porumbelul*“ joacă un rol important numai până la un anumit timp după înmormântare, până la nouă zile (*Cioara*), sau trei săptămâni (*Nucet*), timp în

¹ Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet*, Consiliul Județean Alba, Alba Iulia, 2008, p. 20.

² *Ibidem*, p. 20.

³ Cf. *Creanga de aur*, vol. II, Editura Meridiane, 1980, p. 95-126 [Pericolele sufletului].

⁴ Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet*, Consiliul Județean Alba, Alba Iulia, 2008, p. 22.

care sufletul decedatului colindă locurile umblate în viață. După acest interval, s-ar părea că „porumbelul“ nu mai servește la nimic, decât cel mult la înfrumusețarea mormântului. De aceea, în unele sate, ca în *Nucet*, de pildă, după trei săptămâni de la înmormântare, „porumbelul“ se lua de pe cruce și se punea în mormânt. Interesantă mitologie o constituie credințele despre moarte și viață!”¹

Aceste puține informații, de care a dispus în 1942, îl fac pe autor să emită ipoteza că „imaginea cioplită din lemn a «sufletului pasăre» ar juca rolul, în cadrul unei mentalități magice, de prezentare efectivă a sufletului lângă mormânt, până trece definitiv în lumea de dincolo.

Obiceiul însă nu s-a putut păstra de-a lungul veacurilor și i s-au atribuit diferite explicații, mai mult sau mai puțin verosimile, obiceiul însuși suferind unele noi interpretări. Astfel, se poate presupune că în timpuri străvechi, „porumbelul“ se punea la orice mort, indiferent de sex și vârstă, iar după un anumit timp, să zicem de trei săptămâni, se îngropa lângă stâlp. Mai târziu, obiceiul pierzând din intensitate, s-a păstrat numai pentru anumite ocazii, pentru mormintele celor dispăruți în floarea vârstei, când durerea celor rămași este mai covârșitoare.

În legătură cu această fază, relativ recentă, a luat naștere o altă serie de credințe, prin care se explică structura sa actuală. Astfel, în unele sate, se spune că „porumbelul“ simbolizează tinerețea defunctului și nevinovăția care există în tinerețe (*Orlat*) sau sufletul tânărului îi ca o *pasăre*, suflet nevinovat, că cel necăsătorit trebuie să fie mai nevinovat (*Săsciori*). Alte răspunsuri sunt de natură mult mai convențională: „*Pasărea poartă doliul mortului*“ (*Nucet*) „*se pune a jale*“ (*Sibișel*) „*viața omului sboară ca o pasăre*“ (*Pianul de Jos*). Altele se referă mai degrabă la caracterul tradiționalist al obiceiului: „*Așa am pomenit*“ (*Cornățel*) „*din bătrâni se află așa*“ (*Purcăreți*)”.²

Aria de răspândire a acestui obicei era altădată cu mult mai mare. Cu timpul, s-a restrâns în regiunea subcarpatică, în care s-a mai

¹ *Ibidem*, p. 19.

² *Ibidem*, p. 24.

practicat până în secolul al XX-lea, regiune cu o străveche populație autohtonă. De altfel, această credință este răspândită și la alte popoare.¹

O sinteză cuprinzătoare asupra răspândirii largi a „păsării suflet” în lume a fost publicată în 1959, de Martti, Haavio, în lucrarea *Studia Fennica Revue de Linguistique et d’Ethnologie Finnoises*. Tome VIII (1959), apărută la Helsinki. Un rezumat al acestui studiu, în traducerea prof. Maria Sass, este reprodus în Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet*, Alba Iulia, Editura Altip, 2008.

În aceeași perioadă, în 1952² apare la Londra o altă lucrare în care se face următoarea precizare:

„A fost un cimitir al miridiților, unul din puținele triburi creștine din Albania; câteva movilițe aveau la cap simple, dar grațioase cruci sculptate din lemn. La partea de sus, pe fiecare dintre cruci, se afla o pasăre mică sculptată în lemn, întrucât miridiții credeau că păsările sunt protectoare ale spiritului, care se vor năpusti și vor alunga pe oricine va încerca să violeze un mormânt”³. (s.n.)

Romulus Vulcănescu consideră că pasărea suflet are funcții polivalente în mitologia morții:

„1) dublet al sufletului; 2) apotropeu al mormântului; 3) trofeu asupra morții; 4) străveche emblemă funerară; 5) ornament somptuar; 6) prăjitură-suflet (ce se dă de pomană în pomul mortului) și 7) pretext de cântec funerar. Toate aceste funcțiuni mitice arhaice ale „Păsării-Sufletului” au fost transfigurate în evul mediu de influența noțiunii sufletului pasăre, care a devenit astfel un mobil de interpretatio religiosa și prin aceasta a confuziei între cele două concepte mitologice”⁴.

¹ Cf. A. Bros, *L’ethnologie religieuse. Introduction à l’étude comparée des religions primitives*, Paris, 1936, p. 151, 246, apud. Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet*, Consiliul Județean Alba, Alba Iulia, 2008.

² Colin Wyatt, *The Call of the Mountains: Africa, Lapland, Albania, Canada, New Zealand, The Alps, Australia*, London: Thames & Hudson, 1952, 1st Edition.

³ „It was a cemetery of the Miridits, one of the few Christian tribes of Albania; just a few mounds headed by simple but graceful carved wooden crosses. On the top, at each of the cross-piece, stood a small carved bird; for the Miridits believe that birds are the protectors of the spirit and will swoop down and drive away anyone who may try to violate a grave”. *Ibidem*, p. 19.

⁴ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Republicii Socialiste România, 1985, p. 199.

Legat de existența sufletului după moarte, trebuie amintit cultul strămoșilor, când suntenerate sufletele celor duși în lumea de dincolo. Sufletele morților, la anumite date și perioade, vin pe la casele lor, de pe tărâmul de dincolo. „*Moșii, echivalenți cu strămoșii sunt spiritele morților care se cuvine a fi cinstite la praguri de timp. Un astfel de prag, sensibil în existența umană, este trecerea de la iarnă la vară. Zilele care urmează după Măcenici sunt zilele calde ale Moșilor, care țin până la Sfântul Alexii (17 martie). După Adrian Fochi, Ziua Mucenicilor «este cea mai importantă sărbătoare populară din luna martie». Acum se deschid mormintele și spiritele morților (moșilor) sunt așteptate cu alimente rituale (colac, miere, nucă) și băuturi rituale (vin) care împreună constituie ofrande sacre funerare. Moșii sunt un prilej de viață pe lumea cealaltă, prin pomană. Mâncatul sfințitorilor (care prin forma clasică a colacului, cea a cifrei 8, amintește reprezentarea simbolică antropomorfă) are virtuți magice „îndulcind” spiritele moșilor, (strămoșilor), dar și derularea ulterioară a vieții omului, a traiului și recoltelor sale”.*

Blajinii (sau Rohmanii) sunt tot o reprezentare a moșilor, fiind sărbătoriți în prima sâmbătă după Paști, sau luna de după duminica Tomei. „*Acești moși blajini simbolizează, de altfel în credința populară pe toți strămoșii de neam, de aceea se crede că acum «se veselesc și morții». Însuși cuvântul rohman, obișnuit în Bucovina și Nordul Transilvaniei, înseamnă «dulce, fericit», încât sărbătoarea lor reprezintă o punte spirituală peste generații, care se rânduiesc la timpul lor”*¹.

* *
*

Pornim concluziile finale ale studiului nostru, de la poezia lui Lucian Blaga, „*Suflete, prund de păcate*” ce sintetizează cu intuiție și multă poezie, chintesența ideii de suflet:

¹ Lucia Berdan, *Totemism românesc*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2001, p. 32.

*„Suflete, prund de păcate,
ești nimic și ești de toate.
Roata stelelor e-n tine
și o lume de jivine.
Ești nimic și ești de toate:
aer, păsări călătoare,
fum și vatră, vremi trecute
și pământuri viitoare.
Drumul tău nu e-n afară.
Căile-s în tine însuși.
Iar ceru tău se naște
ca o lacrimă din plânsu-ți.”*

Acest poem extraordinar dedicat „sufletului” universal, în care versul „*Ești nimic și ești de toate*” constituie leitmotivul poeziei, ilustrează în manieră simbolică reprezentarea sufletului: aparent nimic, întrucât nu e vizibil și totuși atât de mult, după cum a demonstrat întregul registru lingvistic prezentat în articolul de față. Valențele cosmice ale sufletului sunt de asemenea clar sugerate în poemul lui Lucian Blaga: „*Roata stelelor e-n tine*”, „*Iar ceru tău se naște*”, *Ψștiβαer*. Întreaga „construcție” a poeziei este fundamentă pe expresii lingvistice duale: „*ești nimic*”, „*ești de toate*”, „*vremi trecute*”, „*pământuri viitoare*”, „*fum*”, „*vatră*”, „*păsări călătoare*”, „*lume de jivine*” (lume terestră), *stele*, *cer*, *lacrimi* (lume cosmică). În acest registru de planuri antinomice, ce țin de o lume exterioară, apare omenescul, ce definește sufletul fiindă ca aparținând unei lumi interioare, cu lacrimi și plâns: „*Drumul tău nu e-n afară. / Căile-s în tine însuși / Iar ceru tău se naște / ca o lacrimă din plânsu-ți*”.

Articolul de față și-a propus o prezentare panoramică a conceptului și reprezentării sufletului, pornind de la noțiuni generale asupra sufletului, în alte culturi, având ca puncte de referință aceleași coordonate cu care este privit sufletul: existența duală a sufletului, supraviețuirea sufletului după moarte, dihotomia dintre trup și suflet, dimensiunile pozitive și negative cu care acesta este asociat, obiceiurile specifice,

o „evoluție” și o „viață” a sufletului pe plan terestru și în lumea de dincolo. Registrul de interes a fost cu precădere cultura tradițională, dar pornind de la aceasta, exemplificările au continuat cu literatura cultă, filozofie și aforisme, în special din opera lui Lucian Blaga, reprezentant de marcă atât al culturii „minore” cât și celei „majore”. Existența sufletului e parte din intuiția fiecăruia, fie om simplu sau cult, credincios sau nu. Sperăm ca acest mic studiu să provoace alte viziuni asupra sufletului, mai ales că spațiul restrâns al volumului nu îngăduie o prezentare de mai mare amploare.

Bibliografie

1. Bălăceanu-Stolnici, Constantin, *Incursiune în lumea sufletului. O abordare antropologică*, Paideia, Colecția de studii și eseuri, 2003.
2. Bărbulescu, Constantin, *Imaginarul corpului uman între cultura țărănească și cultura savantă (secolele XIX-XX)*, București, Editura Paideia, 2005.
3. Berdan Lucia, *Totemism românesc*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2001.
4. Blaga, Lucian, *Pietre pentru templul meu*, București, „Cartea românească”, 1920.
5. Blaga, Lucian, *Trilogia culturii. Orizont și stil. Spațiul mioritic. Geneza metaforei și sensul culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.
6. Blaga, Lucian, *Ființa istorică*, Ediție îngrijită, note și postfață de Tudor Cățineanu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
7. Blaga, Lucian, *Spațiul mioritic*, „Cartea Românească”, București, 1936.
8. Breban, Vasile și alții, *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Editura Științifică, București, 1969.

9. Chevalier, Jan și Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, culori, numere III*, București, 1944-1945.
10. Evseev, Ivan, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amacord, Timișoara, 1998.
11. Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, Editura Meridiane, 1980
12. Ghinoiu, Ion, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999
13. Ghinoiu, Ion, *Cărările sufletului*, Editura Etnologică, București, 2004.
14. Herseni, Traian, *Cultura psihologică românească*, Editura științifică și pedagogică, București, 1980.
15. Olteanu, Antoaneta, *Metamorfozele sacrului*, Dicționar de mitologie populară, Editura Paideia, 1998.
16. Martti, Haavio, *Studia Fennica Revue de Linguistique et d'Ethnologie Finnoises*. Tome VIII (1959), Helsinki, p. III-VIII, p. 61-232 [Cf. Traducerea prof. Maria Sass în Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet*, Alba Iulia, Editura Altip, 2008β
17. Papadima, Ovidiu, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*, Ediția a II-a, București Editura Saeculum I.O., 1995.
18. Pavelescu, Gh., *Cântecele dorului*, Alba Iulia, Centrul Județean al Creației Alba, 2007.
19. Pavelescu, „*Despre «Pasărea suflet»*”, În Anuarul Arhivei de Folklor, vol. VII, 1945, p. 130-131.
20. Pavelescu, Gh., *Pasărea suflet*, Alba Iulia, Editura Altip, 2008.
21. Pavelescu, Gh., *Valea Sebeșului, Monografie etno-folclorică*, Volumul II, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2008.
22. Prexl, Robert, «*Descântece din Ardeal*» în Convorbiri literare, 1891.
23. Pușcariu, S., *Locul limbii române între limbile romanice*, 1920.
24. Pușcariu, S., *Études de lingv. Roumaine*, Cluj-Buc, 1937

25. Istrătescu-Târgoviște, Cristian, *Simbolică, ornament, ritual în spațiul carpatic românesc*, Brumar, Timișoara, 2003.
26. Wyatt, Colin, *The Call of the Mountains: Africa, Lapland, Albania, Canada, New Zealand, The Alps, Australia*, London: Thames & Hudson, 1952, 1st Edition.
27. Viște-Georgescu, Ion, *Terminologie medicală populară*, București, Editura Maiko, 2007.
28. Vulcănescu, Romulus, *Mitologie română*, Editura Republicii Socialiste România, 1985.
29. <http://cleopasihastria.wordpress.com/2007/09/04/predica-despre-drumul-sufletului-dupa-moarte/>



Stâlپ din Cioara - Săliște (Alba), 1942



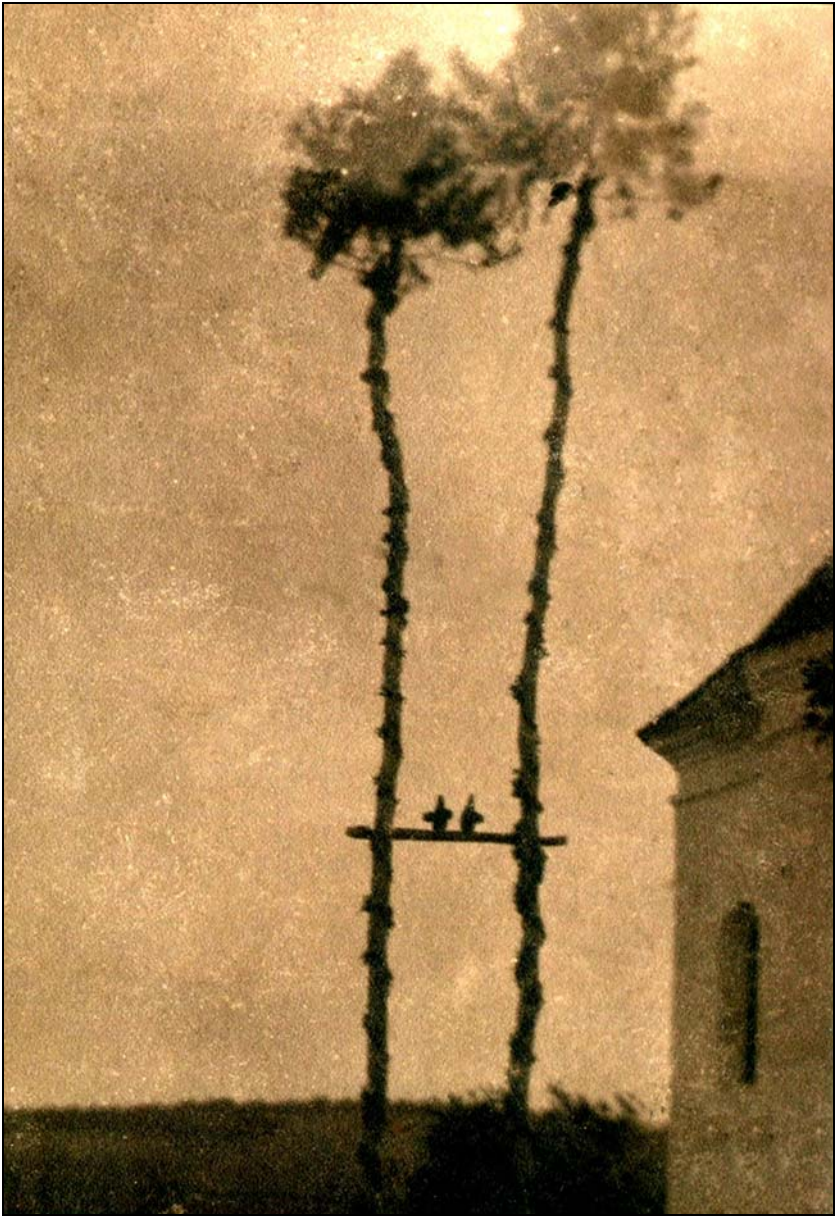
Mormânt din Cugir - Călene (Alba), 1996



Pasărea suflet pe un stâlp funerar. Orăștie



Stâlp cu porumbel, Loman (Alba), 2004



Vaidei, 1905, Colecția Muzeului Astra, Sibiu

Dascălul și preotul – călăuze spirituale în lumea satului: studiu de caz, Gura Râului

Anca Sîrghie

The Teacher and the Priest – Spiritual Guides of the Village – Gura Râului

Abstract:

As a result of globalization, the danger of local and national traditions fading away is ever increasing, which obliges institutions meant to encourage their preservation, especially the school and the church, to use their entire authority and join efforts to save this inestimable dowry - the national folk heritage.

Key words: *tradition, school, church, carol, craisori (princes).*

La început de secol XXI școala trebuie să formeze în întreaga lume competențe, sprijinite pe cunoștințe temeinice despre existență și viață. Într-o cercetare realizată în 2009 în 65 de țări ale Mapamondului pe 400.000 de adolescenți, testele PISA aplicate de OCDE au dovedit că cei mai pregătiți sunt absolvenții de licee din China, din Coreea de Sud, din Finlanda și Canada. De aceea Nicolae Manolescu concluziona în articolul „Reforma școlii” că în România această instituție formatoare trebuie adaptată la societatea informatică actuală și considerată o prioritate națională. Preocupat de linia directoare care se dă printr-o reformă ca aceea a învățământului, el conchide: „Școala a fost și este, mai ales de când învățământul este obligatoriu, un laborator al viitorului.¹” Din acest laborator nu poate lipsi continuarea tradițiilor

¹ N.Manolescu, *Reforma școlii*, în “România literară”, nr.1, Anul XLIII, 7 ianuarie, 2011, p.3.

pline de înțelepciune ale bunilor și străbunilor. În transmiterea lor spre noile generații școala și biserica, cele două instituții cu rol educativ formator, trebuie să conlucreze deplin și eficient. Această realitate este vizibilă cu precădere în localitățile rurale din România. Tradițiile sacre ale Crăciunului la Gura Râului, comună din Mărginimea Sibiului, mă fascinează de mult timp, căci descinderile mele în acest sat unde nu am rude, ci numai familii de gospodari primitivi, nu sunt de dată recentă. Pot număra ani buni de când am descoperit frumusețea colindului, făcut în noaptea de ajun și a primirii crăișorilor în prima zi a Sfintei Sărbători. Slujba de Crăciun în Biserica cea Mare, socotită a fi catedrala Mărginimii, începe la ora 5 dimineața, înnodându-se la cei mai mulți colindători adulți cu activitatea din noaptea Ajunului. Atunci când am reușit să fiu prezentă, am văzut că preotul primește cele 6-7 cete de crăișori, care ocupă un loc de cinste în fața altarului și dau un colorit special oficerii slujbei. Mai mult, prin tradiție, la biserică preoții Ion Peană și Damian Petru Toader cheamă crăișorii la o verificare, corectând înainte de a pleca prin sat unele imperfecțiuni de zicere. Astfel se asigură buna calitate a rostirii versurilor din strofe lungi și deloc facile ca sens din acest teatru religios al copiilor, care în Transilvania, ca și în nordul Bucovinei este viu și în zilele noastre, purtând numele de viflaim, de irozi, de crai etc. Obiceiul cetelor de feciori și al celor de copii vine dintr-o tradiție autohtonă străveche, desprinzându-se din practici geto-dacice, coborând chiar dincolo de ele în zestrea indo-europeană, practică ritualică pe meleagurile carpato-dunărene. Încă în 1977 Traian Herseni a publicat, între altele, un studiu dedicat „cetelor” din Țara Oltului, *Forme străvechi de cultură poporană românească*. Fără să abordăm bibliografia bogată a temei¹, începutul acestei cercetări folcloristice ne coboară în timp la 1922 când Al. Rosetti stabilea originea colindelor religioase, desprinse

¹ Vezi Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Ed. Minerva, Buc. 1979; Bogdan Petriceicu Hașdeu, *Studii de folclor*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1979; Traian Herseni, *Colinde și obiceiuri de Crăciun*, Editura Grai și suflet-Cultura națională, București, 1997, prefață de Nicolae Dunăre etc.

din evangheliile apocrife. În nord-vestul spațiului folcloric românesc baladele substituiseră colindele. Astfel, în zona Sălajului și a Bihorului colindele religioase erau răspândite, înlocuind încă din secolul al XIX-lea colindele laice. Cum s-a produs fenomenul acesta? Influența bisericii ortodoxe și greco-catolice a fost decisivă. Preoții au fost cei care au insistat să înlocuiască textele laice cu versurile religioase, mult mai adecvate acestei sărbători creștine decât baladele. La Nicula și Bicsad s-au constituit două centre de iradiere a acestui proces. Al. Rosetti și N. Cartoian au atestat procesul înlocuirii narațiunilor laice cu cele religioase. Lui Florea Marian, autor în 1904 al Legendelor Maicii Domnului, i se datorează consemnarea variantelor de dincolo de Carpați, mai ales în Moldova, a rugăciunilor populare care au rol de vindecare, dacă sunt rostite periodic: „Cine-a ști povestea aceasta /Și-a zice-o la săptămână /I se vor ierta păcatele.. ”.

Tema căutării de către fecioara Maria a locului de naștere este foarte răspândită în teatrul religios al copiilor. Dat crăișorilor în pragul Crăciunului 2010 de profesorul Dumitru Câmpean din Gura Râului, textul colindului a fost pregătit să se rostească după sceneta înfruntării de către regii magi, veniți din Răsărit la Betleem, ca să anunțe nașterea Împăratului cel Mare, căruia îi aduc daruri alese. Așa cum se regăsește în Pe-acest plai picior de rai, colinda aceasta gurănească, pe care profesorul Câmpean a cules-o din caietul cu colinde vechi al Mariei Topârcean, 73 ani, nu are numai un titlu de influență mioritică, ci și preambulul expozitiv al narațiunii foarte pregnant ca fir epic. Maica Domnului este” sfântă”și caută cu înfrigurare un sălaș primitiv pentru ca să dea naștere fiului său. Ea s-a adresat plopului, în fața căruia Maria a îngenuncheat, cerându-i să nu mai miște, ca ea să poată naște în preajma lui. Arborele acesta nu o ascultă și atunci ea îl blestemă ca frunza plopului să se miște fără încetare, indiferent dacă bate vântul sau nu. Ea s-a apropiat de un grajd, îngenunchind în fața cailor cu rugămintea plină de ardoare ca ei „drăguții „ să se oprească din mâncat și astfel să se poată naște „Fiul Sfânt/ Fiul Sfânt pe-acest pământ.” Neascultarea cailor le atrage un alt blestem teribil, anume ca ei să nu

mai aibă odihnă „din Ispas până-n Ispas”, iar în acea zi de sărbătoare ei să nu se oprească din trudă decât un singur ceas. Caii sunt oropsiți să și doarmă în picioare. Maria îi părește îngrijorată. Nici plopul, aparținând generic regnului vegetal, și nici caii, simbol al regnului animal, nu au înțeles-o, n-au priceput importanța aceluia act unic pentru viața omenirii. Abia în grajdul boilor, implorați în genunchi să se oprescă din rumegat de mama care trebuia să nască, ea găsește înțelegeră. Astfel Maica Sfântă „s-o scăpatu”. Cât de simplu se consemnează în colindă momentul nașterii Mântuitorului! Este o săvârșire tradusă semantic printr-o expresie populară, căci verbul „a se scăpa” cu sensul de ușurare înseamnă și ducere la bun sfârșit a unei misiuni sacre, încredințate Maicii Preacurate. În momentul uimitoarei iviri, întreaga ambianță se umple de lumină sfânt. Coarnele boilor împlinesc acum sarcina de a deveni candelă, care să marcheze evenimentul epocal al nașterii lui Iisus cu trup de ființă pământeană.

Ca o povestire în ramă, în finalul colindului corul își dezvăluie rațiunea de a fi intrat în casele gospodarilor, unde: „Noi o zicem și-o cântămu/Și la gazde o-nchinămu. „Colinda se finalizează cu o urare de viață lungă cu bucurie, „Să fii gazdă sănătoasă/ Întru mulți ani veseloasă/ Să primești colinda noastră ”. E o invitație la repetarea gestului ospitalității care are aici altă dimensiune și semnificație decât la găzduirea sacră, solicitată cu atâta ardoare de Maica Preasfântă în drumetia sa cerută de un destin excepțional. Iată textul integral al colindei, așa cum aceasta mi-a fost transmisă de către profesorul Dumitru Câmpean din comuna Gura Râului la 25 decembrie 2010:

PE-ACEST PLAI, PICIOR DE RAI

Pe-acest plai, picior de rai,
Plimbă-mi-se cin' se plimbă.

Maica Sfântă să găsească,
Un locaș unde să nască.

Maica Sfântă-o-ngenuncheatu
Lâng-un plop mic și o datu
Și așa o cuvântatu:

-Ploape, ploape, drăguț ploape,
Ia mai stai și nu mișca,

Doar s-o naște Fiul Sfântu,
Fiul Sfânt pe-acest pământu.

Plopul nu o ascultatu.
Maica Sfânt-o blăstămatu,

Bate vântul ori nu bate
Frunza-n tine să tot bată.

Și de-acolo o plecatu,
Într-un grajd cu cai o datu.

Maica Sfântă-o-ngenuncheatu
Și așa o cuvântatu:

-Cailor drăguților,
Ia mai stați și nu mâncați,

Doar s-o naște Fiul Sfântu,
Fiul Sfânt pe-acest pământ.

Caii nu or ascultatu.
Maica Sfânt-o blăstămatu:

Din Ispas până-n Ispasu
Voi să nu mai aveți sațu,

Numai'n zâua de Ispasu
Și-atuncea numai un ceasu.

Și de-acolo o plecatu.
Într-un grajd cu boi o datu.

Maica Sfântă-o-ngenuncheatu
Și așa o cuvântatu:

-Boilor drăguților, boilor drăguților,
Ia mai stați nu rumețați,

Doar s-o naște Fiul Sfântu,
Fiul Sfânt pe-acest pământ.

Boii mei or ascultatu,
Maica Sfântă s-o scăpatu.

Prin coarnele boiloru
Lumina făcliiloru.

Noi o zicem și-o cântămu
Și la gazde o-nchinămu:

Să fii gazdă sănătoasă,
Întru mulți ani veseloasă
Să primești colinda noastră.

Într-o notă, culegătorul ne atenționează că atunci când acest colid se cântă, primul vers de la fiecare strofă se repetă.

Ca ritual, colidul, care este un românism preluat în Mărginimea Sibiului de slavi și de alte culturi puse în legătură cu strămoșii noștri în cele două milenii de conviețuire, are valori sociale și pedagogice, vizibile la nivelul comunității rurale în ansamblu și la nivelul comunicării interumane. În cadrul complexei tradiții a sărbătorilor de iarnă, care cuprinde forme folclorice de cânt, de joc, de aspecte vestimentare și de specialități culinare, cu momente religioase și laice, la Gura Râului am constatat că cele două manifestări distincte, colindul și *Craii*, pot conviețui chiar în cadrul evoluției aceluiași grup. Există în

practica mentală a satului un prag de așteptare. Băieții nu au voie să intre în grupurile de Crai până la vârsta de 11 ani. De aceea, cei care se apropie de această vârstă își manifestă cu nerăbdare dorința, declarată părinților: „Vreau să mă bag în Crai”. Constituirea grupului de Crai este inițiativa lor, a băieților între 11 și 15 ani. Mamele au obligația de a pregăti ținuta specială a fiecăruia dintre cei 4 componenți ai grupului. Ele vor coase pe laiberele băieților panglici, fixând șervețele păstrate de când ele cususeră ca mirese batistele cu margini viu colorate. Tot ele pregătesc din postav gros cioarecii, numiți în sat și nădragi. Din cartoane lucioase decupează după caz coroana zimțată a împăratului Irod și scufii pentru magii, călători de departe. Săbiile din costumație se transmit de la un an la altul prietenilor și rudelor. Odată realizat, costumul nu se desface după prima folosire, ci el se poate preda după un an de păstrare altui crai. În multe cazuri, același băiat merge prin sat cu Craii câțiva ani la rând. Textele dialogului cântat de crai, ca și cel al colidelor gurănești se învață în familie din caietele moștenite de la părinți și bunici. La școală, profesorul de specialitate, dar nu numai el, ajută băieții în memorarea și interpretarea rolurilor. Rămăși în afara grupurilor de crai, alți copii învață colinde locale și formează grupuri ad-hoc, nedeterminate numeric sau de vârstă și fără rigoarea vreunei costumații. Urmează ca grupurile de colidători să cânte în după masa de Crăciun la biserică, în dialog cu cei adulți, care au constituit câțiva ani în urmă grupul „Floarea de bujor”, care a realizat înregistrări de colinde gurănești, transmise pe posturi de radio locale și naționale. Atmosfera este una de dialog al vârstelor în transmiterea unei tradiții vii, perpetuate cu sfințenie în satul de la gurile Cibinului.

Atunci când petrec Sărbătoarea Crăciunului la Gura Râului, constat că cele 6 sau 7 grupuri de crai, care colindă neistovit satul, dau zilei sfinte un pitoresc cromatic și muzical cu totul aparte. Noutatea pentru mine a fost să aud băieții, opriți la una dintre gazde, isprăvindu-și rolurile teatrului religios specific Crailor și continuând cu colinda, anume cu cea gurănească, despre care ei mi-au spus că au

învățat-o la grădintă cu educatoarea Paraschiva Câmpean și apoi la școală. Semn bun, această dovadă a perpetuării unor tradiții religioase și culturale ale satului, datorită preocupării dascălilor și preoților inimoși, care și-au înțeles pe de-a întregul menirea. Întrebarea pe care mi-am pus-o neliniștitor este dacă în toate satele românești tradițiile folclorice sunt pentru formatorii din școli și din biserici o prioritate majoră. Măcar în prag de sfinte sărbători ale anului.

Trup și suflet - existență și hermeneutică

Cristian HUSAC

Body and Soul - Existence and Hermeneutic

Abstract

Art is a theory of forms and figures, based on anatomy and perspective. The theoretical notions of relief figures include the geometrical and aerial perspective, the science of proportions, shadow and light. The return to the ancient formula of the imitation-art is one of the characteristics of Leonardo da Vinci's art and Renaissance. Beauty is not compared to an abstract idea; it is in itself an harmonious combination of parts between themselves and the whole. The well-proportioned, beautiful man is found in nature, and from its study the general rule is derived.

*Shape, universal as a species, as a genre, fits into metaphysics in principle. Being a compound it gets into physical existence. Through substantial participation, it enters into the composition of individual, since it is a **whole** in form and matter. However, the idea as a prototype cannot make generation intangible, it cannot be intangible in determined function, both as formal and material species. Substance and individual bears the attributes of uniqueness which are ensured by matter and form. The individual action of form differs from that of matter, it is its component. Similar to the vessel which **takes possession** of the liquid which is measured, form **shapes** matter, with which it unites, but not for itself, but in view of the work.*

*The existence is perceived as being **in itself (l'en soi)** and **for itself (le pour soi)**. **In itself** means **fullness, massiveness, positiveness, absence of negation, of nothingness**. It is the inert, passive matter. **For itself**, man means its body, its past. Man means the conscience which gains the dimension for self, which brings with itself **nothingness**. To be means to use freedom and make choices.*

Key words: forms, figures, matter, substance, art, Leonardo da Vinci

Printre artiștii teoreticieni ai Renașterii, Cenino Cennini, Leon Battista, Alberti, Piero della Francesca, Luca Paccioli, Leonardo da Vinci s-a impus ca un cercetător *asiduu prin rigoarea gândirii, înțelegerea evenimentelor surprinzătoare și insolita stabilire a legăturilor între atâtea fapte diverse, multiple și instabile, prin care este emulul marilor genii ale omenirii: Aristotel, Descartes, Leibniz, Kant, Diderot, Goethe...¹*.

În el sălășluiesc într-o armonie desăvârșită, doi oameni: artistul și omul de știință. Unul se va dedica adevărului în sinteza artei, iar celălalt, analizei fenomenelor. Artistul lucrează cu intuiția și imaginația, ceea ce îi va revela adevărul științei. Omul de știință lucrează cu observația și cu logica, spre a accede la adevărurile artei. *Arta îl cheamă spre liniștita contemplare a frumosului, știința îl atrage spre vârtejul vieții. Și fericita îmbinare a artistului cu omul de știință, îi va fecunda întregul domeniu de creație². În viziunea lui Schopenhauer, contemplația estetică începe prin estomparea Eului³. Subiectul pur al cunoașterii își uită propria aventură și devine subiectul etern, oglindă a Ideii eterne⁴.*

Știința artei este o teorie a formei și a figurației, bazată pe anatomie și perspectivă. Noțiunile teoretice ale figurației în relief includ perspectiva geometrică și aeriană, știința proporțiilor, a umbrei și a luminii. Reîntoarcerea la formula antică a artei-imitație, este una dintre caracteristicile esteticii lui Leonardo da Vinci și ale artei Renașterii. Frumusețea nu se raportează la o idee abstractă, ea este însăși îmbinarea armonioasă a părților între ele și cu întregul. Omul frumos, bine proporționat este întâlnit în natură, iar din studiul lui, se desprinde regula generală. *Și ca artist și ca om de știință - numai așa poți cunoaște omul, acest „model al lumii”, această „lume*

¹ Ghițescu, Gheorghe, *Leonardo da Vinci și civilizația imaginii*, București, Editura Albatros, 1986, pag.20-21

² Drimba, Ovidiu, *Leonardo da Vinci*, București, Editura Albatros, 1972, pag. 38

³ Delacroix, Henri, *Psihologia artei*, București, Editura Meridiane, 1983, pag. 118

⁴ *Ibidem*, pag. 118

în mic”. Studiindu-i simetriile și proporțiile arhitecturii trupului, cercetând amănunțit complicata mașinărie interioară și observându-l foarte atent în manifestările cele mai variate ale vieții!¹. Canonul construit de Leonardo, păstrează intacte măsurile lui Vitruvius, redade în fracții comune ale înălțimii corpului. Studiul proporțiilor este în deplină concordanță cu structura anatomică a corpului și procesele mecanice ale mișcărilor. Caracterul de creație rațională a frumuseții cât și trăsătura științifică și experimentală desprind conceptul artei Renașterii de cel al antichității clasice, în care frumusețea transcende realitatea pe care o reflectă dar nu o creează. Deviza lui Leonardo a fost *ostinato rigore*. El înglobează speculațiile lui Vitruvius asupra corespondențelor dintre măsurile arhitecturii cu măsurile corpului și dintre alcătuirea acestuia cu alcătuirea universului, într-o viziune științifică asupra structurii corpului, bazată pe anatomie într-o concepție filosofică asupra universului, dedusă din teoria și practica științelor particulare: astronomia, fizica, mecanica etc².

În paginile *Fragmentelor alese*, artistul va consemna conceptul cantitativ al materiei: *Nicio cercetare umană nu se poate numi știință, dacă nu trece prin demonstrația matematică... Nu există nicio certitudine în domeniul în care nu se poate aplica o ramură a științelor matematice sau care nu-i legat de aceste științe*³. Morfologia anatomiei i-a deschis orizonturi largi în transpunerea pe pânză a creațiilor. Cercetările sale vizează deopotrivă psihologia și antropologia culturală. Omul este astfel amplasat în universul material și cel spiritual, în ambianța cosmică, în legăturile lui cu divinitatea.

Tratatul lui Vitruvius, *De arhitectura* a fost editat în anul 1499. Leonardo împlinise 47 de ani. Nu se cunoaște data desenului proporțional de la Academia din Veneția, dar textul scris pe aceeași filă îl menționează pe arhitectul Vitruvius. Canonul dobândește valoarea

¹ Drâmba, *op. cit.*, pag. 64

² Ghițescu, Gheorghe, *op. cit.*, pag. 99-100

³ Ghițescu, Gheorghe, apud Leonardo da Vinci, *Fragmente alese*, pag. 12

antropometriei Greciei antice. Valoarea emblematică îi este conferită de *omul microcosm* și *homo bene figuratus* al lui Vitruvius. El reprezintă sinteza perfectă a desenului anatomo-artistic. În volumul „Introducere în metoda lui Leonardo da Vinci”, Paul Valéry expune forța viziunilor pe care omul o duce cu sine. *La ele își raportează istoria. Ele sunt locul lui geometric. De acolo purced acele hotărâri care uimesc, acele perspective, acele intuiții fulgerătoare, acele exactități de judecată, acele iluminări*¹.

Artistul grec a fost convins că *frumusețea rezidă în raporturi matematice, raționale sau iraționale, a căror lege interioară o poate descoperi*². El a încercat să definească un sistem de proporții ideale ale corpului omenesc. Idealul de frumusețe grecesc este redat de triada clasică de sculptori: Policlet, Myron, Fidias. *Purtătorul de lance* al lui Policlet a fost sculptat conform sistemului enunțat în lucrarea sa, *Canon*: perfecțiunea tehnică, *adevărul* anatomiei, ritm și simetrie.

Discobolul lui Miron conturează ideea de mișcare. În arta grecească, frumusețea naturală a corpului și spiritului este suverană. Sculptura sugerează mișcarea, creând imaginea mentală a rotirii corpului în spațiu.

Fidias a reprezentat în sculpturile sale - *Zeus, Atena Partenos*-, conceptul *Kalocagatia*. Fidias *l-a înălțat pe om deasupra condiției sale, însuflându-i intuiția directă a unei măreții supranaturale*³.

Ceea ce caracterizează creațiile marilor maeștri nu este finețea detaliilor, ci trăsăturile largi, marile mase de lumini și de umbră. Compoziția oferă o imagine a psihologiei modelului. *Gânditorul* lui Michelangelo dezvăluie un om animat de o gândire profundă. *Cavitatea adâncă a ochilor, fruntea gânditoare și gura contractată de un gând energetic contribuie în mod admirabil la redarea expresiei pe care artistul a vrut s-o imprime eroului său. Vigoarea atitudinii exprimă deja totul, iar detaliile chipului nu sunt decât complementare*⁴.

¹ Valéry, Paul, *Introducere în metoda lui Leonardo da Vinci*, București, Editura Meridiane, pag. 16

² Chamoux, Francois, *Civilizația greacă*, București, Editura Meridiane, 1985, pag. 360

³ *Ibidem*, pag. 362

⁴ D Angers, David, *Din lumea artei*, București, Editura Meridiane, 1980, pag. 260

Uluit de frumusețea și complexitatea alcătuirii corpului, Leonardo adresează un apel omului: *Dacă alcătuirea trupului tău pare o minunată operă de artă, gândește-te la respectul pe care îl datorezi sufletului, care își are locașul într-o astfel de arhitectură* (329).

Postulând existența sufletului, Socrate îi atribuie nemurirea. Omul devinea obiect al metafizicii, dar nu ca parte a lumii, ci prin sine, deci prin ceea ce putea s-o intereseze, prin principiu¹. Parte a lumii, omul ține de modul de a fi al celor create², întemeiate. În virtutea existenței sufletului, oamenii trăiesc asemenea zeilor printre celelalte vietuitoare. *Sunt deci imaginea lor aici, în stare, prin cele cu care au fost dăruiți, să se distingă ontologic, recreându-se ontologic*³. Sufletul-corp este creația divinității. În *socratismul istoric*, metafizic, rezidă egala demnitate a celor două componente, *dacă atât sufletescul cât și corporalul sunt în egală măsură, ca atare, increate*⁴. În limbaj aristotelic, se operează cu o structură de tip hylemorfist. Antropologic, modelul este mecanist-instrumentist, întrucât forma sufletului este determinată în raport cu trupul. Ca entitate în sine, sufletul este nemuritor. Sufletul se raportează la sine. Îndemnul delfic, *Cunoaște-te pe tine însuși*, încărcat de semnificații cathartice și inițiatice, a fost consacrat, se pare, de cei șapte înțelepți - Thales, Pittacos, Solon, Bias, Cleobul, Mypon și Chilon ca o ramură a științei și ca o *întâmpinare a Zeului către cei care pătrund în templu*. Obișnuitul *Voie bună, ție!* nu se cuvenea rostit într-un templu al înțelepciunii. Asemenea unui proroc, Zeus va spune: *Fii înțelept! Omul care se cunoaște știe ce îi este folositor, deosebește ceea ce poate face de ceea ce nu poate; lucrând ce-i stă în putință, face rost de cele de trebuință și trăiește fericit; ferindu-se de ce este peste puterile lui, înlătură greșelile și nenorocirile; și cum e destoinic să judece pe ceilalți oameni, se folosește de ei ca să-și agonisească ce este bun și să se păzească de rele* (Mem., IV,2,24-27).

¹ Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, București, Editura Albatros, 1984, pag. 214

² Vlăduțescu, Gheorghe, *Cei doi Socrate*, București, Editura Paideia, 1996, pag. 32

³ *Ibidem*, pag. 33

⁴ *Ibidem*, pag. 34

Vlăduțescu conchide că *autognosia, la limită, este tot una cu situarea pe treapta zero a conștiinței. Ea presupune mai întâi, așa zicând, o mișcare în joc, de epurare de tot ceea ce este cunoștință până la atingerea ireductibilelor care dau seama de fundamentele ontologice ale conștiinței și omului - umanului, în genere. În această operațiune, autocunoașterea ia forma metodic – negativă a ironiei, fără nicio dificultate de pus în analogie cu îndoiala carteziană sau ideea critică, așa cum apare ea în cele două prefețe la Critica rațiunii pure*¹.

În interpretarea modernă, de tip substanțialist, sufletul este cercetat ca logică și ca limbaj: *substanțial, sufletele sunt în strictă individualitate (nu vorbea Socrate de daimonul personal?), făcuți parcă spre a nu înțelege tocmai datorită a ceea ce ne saltă deasupra lucrurilor, a altor vieți, cunoașterea, nu avem altă șansă de a ne încredința că, dincolo de diversitate, și la limită, de incomunicabilitate, stă unitatea de structură, aceasta ca logică și ca limbaj*².

În dialogul *Phaidon*, Platon susține că sufletul are o natură simplă, impusă de caracterul acestuia de a fi *întrudat cu Ideile (Phaidon, 79d)*. În *Statul*, se menționează natura triplă a sufletului: două facultăți principale opuse îi sunt proprii: rațiunea și dorința. Între ele se interpune elanul sentimental. Din aprofundarea studiului dorințelor se desprinde ideea că sufletele sunt alterate de trup, că actele reprobabile ale omului lasă în suflet *întipărirea lor degradantă (Gorgias, 525a)*. *Întinarea* e păstrată de suflet și după moarte (*Phaidos, 81 c; Gorgias, 524 e*), după despărțirea lui de trup. În *Gorgias*, spectacolul postsepulcral al judecății lui Ossiris este transpus în mitologia platoniciană. Cel rău va trebui să știe încă din timpul vieții că va fi tras la răspundere pentru actele sale, că va duce cu el *întinarea* dincolo de mormânt în fața judecătorilor infernali care îi vor da pedeapsa cuvenită. În studiul său, *Platon, heraclitul...*, Ion Banu consemenează: *dacă sufletul aparține familiei ideilor, atunci cum putem înțelege bicisnicia, alterabilitatea, topografia lui pestră, unde se însoțesc*

¹ *Ibidem*, pag. 47

² *Ibidem*, pag. 50

*albul și negrul? Pe de altă parte, teza înrudirii nu transportă ea oare un ansamblu de atribute ale sufletului – influențabilitatea, slăbiciunea, capriciile, receptivitatea pentru bine și rău, opuse, dar inevitabil, însoțite laolaltă - în sfera celor Ideale?*¹

*Sinele individual, expresie a spiritului, nu-l confiscă pe acesta pentru sine. Se zbate și dezbate în sânul lui.*² In această manieră, va conchide C. Noica, *cartea lui Platon, astfel citită, nu este una a săvârșirii din viață, ci una a vieții, cu săvârșirea și sfârșitul ei necesar*³. Teoria reminiscenței conform căreia sufletul a învățat într-o altă viață ceea ce își reamintește acum, fără însă a presupune reincarnarea sufletului, este reluată în lucrările contemporanilor. Viața spiritului, de la hermeneutică până la logică nu poate fi înțeleasă fără acceptarea unui cerc. Împăcarea sinelui individual cu spiritul înființează, dă sens vieții prin moartea care desființează. Socrate invocă purificarea pe care o practicau tehnicile spirituale din trecut. *Oare purificarea nu este tocmai ce spune învățătura aceea de demult? Adică strădania sufletului de a se detașa cât mai mult de trup, de a se obișnui să se concentreze în sine, strângându-se în el însuși din toate ungherele trupului, de a trăi atâta cât stă în puterea lui și în viața de acum și în cea care urmează, singur în sine însuși, desprins de trup ca de niște lanțuri?* (Phaidon, 67,d). *Dacă sufletul este veșnic, cum spune Platon, totul se rabate asupra condiției umane, scoțând-o din limitație, desmărginind-o*⁴. Socrate arată că dincolo va exista o geografie și că sufletul va trăi cu o formă de corporalitate. In *Phaidros*, sufletul eliberat de cele trupești, contemplă Ideile. Platon argumentează în dialogurile sale condițiile de inteligibilitate a principiului: unitatea, imuabilitatea ontologică. Nenăscut și nepieritor, identic cu sine, *principiul (Formele) întemeiază fără a cere el însuși*

¹ Banu, Ion, *Platon, heraclitul...*, București, Editura Academiei, 1972, pag. 42

² Platon, *Opere, IV*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983, pag. 11

³ *Ibidem*, *Interpretare la Phaidon*, pag. 11

⁴ *Ibidem*, pag. 27

*un temei, generează fără ca la rândul său să fie generat, este intangibil prin sine și nu prin altceva*¹.

În dialogurile sale, Platon a ajuns la esența și demnitatea, originea și destinele atemporale eterne ale sufletului. A fost aspirația socratică clădită pe concepte: *o lume a Ființei imuabile, fără început și fără sfârșit, care împrumută fenomenelor lumii noastre inferioare tot ce au ca atribute esențiale*². Țelul spre care tinde sufletul este eliberarea de însoțitorul său impur, de plăcerea senzuală, de umbrirea capacității sale de a cunoaște. El va găsi *calea spre mai sus, a ființării eterne*.

Imperiul Ideilor, al *Ființei pure, la care nu poate ajunge decât sufletul curat este imperiul divinului*³. Binele ca idee supremă, este însăși divinitatea, izvorul de lumină al Ființei, al cunoașterii. Prin catharsis se accede la filosofie. *Sufletul individual își poate găsi salvarea din timp și spațiu în eternitate, fără a-și pierde identitatea în acest universal care se află deasupra timpului și spațiului*⁴.

Aristotel dialoghează cu platonismul, *de fapt, cu sine ca platonician, pentru a se reconstitui în alt orizont*⁵. Ca principiu al individuației, forma definește în ordine universală, spre deosebire de materie, precumpănitoare în ordinea implicării numerice: *Tot ceea ce este numeric multiplu comportă materia (Metafizica, XII, 8, 1074, a 33)*. Forma, universalul ca specie, ca gen, se încadrează metafizicii, ca principiu. Fiind un compus, trece în existență fizică. Prin participare substanțială, intră în alcătuirea individualului, întrucât ca unitate a formei și materiei, este un *întreg*. Însă ideea ca prototip nu poate face intangibilă generarea, nu poate fi intangibilă în funcție determinantă, atât sub specie formală cât și sub specie materială. Substanța sau individualul ce poartă atributele unicității, este asigurată de materie și formă. Acțiunea individuală a formei diferă de cea a materiei, este componenta ei. Asemenea vasului, ce ia *în stăpânire* lichidul pe care-l

¹ Vlăduțescu, Gheorghe, op. cit., pag. 264

² *Ibidem*, pag. 355

³ Rohde, Erwin, *Psyché*, București, Editura Meridiane, 1985, pag. 363

⁴ *Ibidem*, pag. 366

⁵ Vlăduțescu, Gheorghe, op. cit., pag. 308

măsoară, forma *modelează* materia, cu care se unește dar nu pentru sine, ci în vederea lucrului. În sistemul aristotelic, forma este investită cu toate caracteristicile ce-i asigură primatul: *prin formă înțeleg esența fiecărei ființe și substanța ei primă* (Metafizica, VII, 7, 1032). Această presuposiție deschide ipoteza hylemorfistă. *Metafizica* este etapa preliminară, *Fizica*, îi trasează liniile definitorii. Aristotel argumentează existența a două principii: *într-adevăr, ar fi problematic, cum ar putea din natură, desimea să acționeze oarecum asupra rărîmii sau rărîmea, asupra desimii. Tot așa se întâmplă și cu celelalte contrarii, oricare ar fi ele. Astfel Armonia nu unește Discordia și nu face ceva din Armonie, amândouă se produc într-un al treilea lucru* (Fizica, I, 7, 190 b). Metafizica și fizica reprezintă substanța, ca întreg și această mișcare prinde consistență în noua reconstrucție de tip hylemorfist¹. În studiul său, *La morale D'Aristote*, René Gauthier, consemnează că hylemorfismul, *teorie a materiei și a formei, concepute ca principii care compun substanța*, deși admis încă din timpul perioadei când Aristotel a fost la Assos, nu a vizat ființele vii. De-abia în tratatul *Despre suflet*, va concluziona că: *nu există decât suflet și corp, dar o singură substanță, omul, compusă din cele două principii care nu au existență, unul separat de altul, ci în unitate, sau în cea mai bună unitate substanțială a lor*².

Esența formei ca *secure* este chiar substanța ei. *Formei îi trebuie materia, ca și materiei, forma, pentru că niciuna nici cealaltă, nu poate să producă doar prin sine. Forma secure, în absența materiei, este doar forma, nu securea*³. Forma nu poate genera fără materie, nici materia, fără formă. Sunt un întreg. Filosofia lui Aristotel se vedește a fi o *reconstrucție centrală în individuală*⁴, ceea ce va constitui pentru posteritate un program dar și un criteriu.

Identitatea absolută a principiului dobândește la Aristotel atributele universalității. *A fi* este anterior lui *a fi în identitate de sine*,

¹ Vlăduțescu, Gheorghe, *op. cit.*, pag. 312

² *Ibidem*, apud Gauthier, René, *La morale d'Aristote*, P. U. F., 1963, pag. 14-15

³ Vlăduțescu, Gheorghe, *op. cit.*, pag. 314

⁴ *Ibidem*, pag. 315

lui a fi în condiția înfinității sau în aceea a necondiționării. Aristotel conceptualizează *ființa în sine*: *Ființa în sine se ia în tot atâtea accepții câte feluri de categorii sunt, căci sensurile Ființei sunt tot atât de numeroase cu aceste categorii. Deoarece, dintre categorii, una indică substanța, alta calitatea, alta cantitatea, altele acțiunea și pasiunea, locul și timpul, urmează că Ființa înseamnă același lucru ca fiecare dintre aceste categorii (Metafizica, V, 1017 a 20)*. Multiplă sau unică, această interpretare lasă loc neființei. În concepția lui Aristotel, Neființa apare ca termen corelativ Ființei. *Ființa ca ființă depășește distincția materie-formă, ceea ce o plasează în centrul metafizicii, dar al metafizicii ca ontologie formală (neinterpretată)¹*. Fiind *substanța* în ordine metafizic – formală, Ființa ca ființă, semnifică unitatea materiei și a formei.

Formele sufletului *formează o serie cu o ordine definită, astfel încât fiecare gen de suflet le presupune pe toate cele anterioare în această ordine, fără a se găsi în ele²*. Sufletul minimal este cel nutritiv. El există în toate viețuitoarele sau ființele *însuflețite*. Sufletul senzitiv nu are doar funcția de percepție. El resimte plăcerea dar și durerea. Un derivat al senzației, pe latura cognitivă, este denumit de Aristotel, *imaginație*. Pe latura dezirabilității, filosoful operează cu facultatea de a se mișca. Facultatea specifică omului este aceea a rațiunii, tratată ca fiind diferită generic de percepție. Rațiunea activă este un *al treilea lucru*, pe lângă rațiunea pasivă și obiect, pe care trebuie să-l avem în vedere pentru a putea pătrunde în faptul cunoașterii, așa cum lumina este un *al treilea lucru*, separat de ochi și de obiect. David Ross admite că: *e mult mai probabil ca Aristotel să fi crezut într-o ierarhie extinsă continuu de la ființele inferioare, cele mai scufundate în materie, până la om, corpurile cerești, inteligențele și Dumnezeu, rațiunea activă din om fiind unul dintre membrii superiori ai acestei*

¹ Vlăduțescu, Gheorghe, *op. cit.*, pag. 333

² Ross David, *Aristotel*, București, Editura Humanitas, 1998, pag. 127

ierarhii, dar aflându-se într-o poziție inferioară față de alții, ca și față de Dumnezeu¹.

Etica nicomahică a lui Aristotel a dat substanță eticii medievale și a deschis calea editărilor, cunoscute azi sub denumirea *etica virtuții* sau *etica neoaristotelică*. În volumul *Comentariu la etica nicomahică*, Valentin Mureșan remarcă: *modelul social al Antichității solicita un răspuns etic, focalizat pe educația morală (de unde a rezultat o etică a virtuții sau a agentului), în timp ce cel modern a impus găsirea unor reguli certe și universale de conduită care să elimine incertitudinea alegerii practice*². Studiul virtuților etice se cuvine să fie precedat de studiul psihologiei umane. Virtuțile etice sunt virtuți ale sufletului. Câmpul de investigații este cel comun: virtuțile/viciile etice sunt dispoziții psihice, calități ale sufletului pentru care suntem *lăudați* sau *blamați*. Aceasta este opinia comună în ceea ce privește virtutea morală. A fi virtuos însemna a fi un *om ales*, a fi un *om nobil*. Etica lui Aristotel se bazează pe teoria naturii umane. *Sufletul este o potență care se actualizează în activități vitale*³. Este ceea ce numim *viață*: *ceea ce posedă suflet diferă de ceea ce nu posedă prin aceea că manifestă viață (Despre suflet, 413a, 20)*. Activitățile vitale sunt: autonutriția, creșterea, degenerarea, senzația și gândirea. Planetele au capacitatea nutriției, animalele o au și pe aceea a senzației. Omul posedă și capacitatea gândirii raționale, asemănătoare aceleia care face să difere *eternul de ceea ce este pieritor (Despre suflet, 413b, 25)*. Ea pare a fi *o urmă a divinului în om*⁴.

Partea irațională a sufletului include, pe lângă partea sa vegetativă, pe cea *apetitivă și dorința în genere (epithumetikon, kai holos orektikon)* (1102b, 30). Virtuțile etice se înrădăcinesc în partea apetitivă sau dezirantă (*orektikon*). Este totodată cea care *inițiază mișcările corpului, acțiunile ca episoade externe observabile*⁵. Doar

¹ Ross, David, *op. cit.*, pag. 146

² Mureșan, Valentin, *Comentariu la Etica nicomahică*, București, Editura Humanitas, 2007, pag. 345

³ *Ibidem*, pag. 94

⁴ *Ibidem*, pag. 95

⁵ *Ibidem*, pag. 97

dorința decide suveran asupra acestor mișcări (Despre suflet, 432b), nu senzațiile sau cunoașterea rațională. Partea orectică (dezirantă) sau etică a sufletului posedă anumite *facultăți (capacități sau potenze, dynameis)*. Sunt acele *înzestrări sau putințe* naturale de a face ceva, de a simți, de pildă, datorită posedării facultății simțului. Aceste facultăți sunt *virtuți naturale*, înzestrări înnăscute, ceea ce-l face pe om să devină o persoană virtuoasă. Pe acest fond apar *dispozițiile habituale (hexeis)*, *calități dispoziționale* latente care se pot actualiza sau activa în circumstanțe adecvate. Dispozițiile etice sunt *obiceiuri*, obișnuințe, *habitudini*. Deși aparțin părții iraționale a sufletului, nu sunt virtuți complet iraționale, ele au o latură rațională.

Partea rațională cuprinde partea deliberativă și cea epistemică. Partea deliberativă este înțelepciunea de viață, aptă să aibă mai multe dispoziții habituale: *arta, abilitatea naturală* (capacitatea de a atinge un scop oarecare) și *înțelepciunea practică* (atingerea eficace a unui scop *bun*). Partea epistemică (gândirea teoretică) cuprinde dispozițiile habituale, *episteme* (capacitatea de a face știință) și *nous* (intelectul intuitiv). Împreună formează *sophia* (înțelepciunea speculativă, capacitatea mintală de a filosofa). În sistemul său filosofic, Aristotel distinge două clase de virtuți: *virtuțile etice* (acele *hexeis* ale părții dezirante a sufletului, *care participă într-un fel la rațiune*) și *virtuțile dianoetice* (acele *hexeis* ale părții sufletului, *dotată cu rațiune*). Ambele vor fi decisive în *lămurirea sensului fericirii umane*¹.

Definiția finală a virtuții etice este cuprinsă în cartea a II-a. Valentin Mureșan specifică în studiul *Comentariu la etica nicomahică* mai multe traduceri ale acestui pasaj: *Virtutea e o stare a caracterului ce are a face cu alegerea (hexis prohairesis), constând într-o medie, i.e. media relativă la noi, aceasta fiind determinată de un principiu rațional (orismene logo), anume de acel principiu prin care însuși înțeleptul practic ar fixa-o* (traducere: D. Ross); *Virtutea e o stare ce presupune alegerea rațională, constând într-o medie relativă la noi și determinată de rațiune, anume de rațiunea în raport*

¹ Mureșan Valentin, *op. cit.*, pag. 99

cu care ar determina-o înțeleptul practic (traducere: R. Crisp); *Virtutea este, așadar, o dispoziție privind alegerea (scelta), constând într-o medie în raport cu noi, determinată pe baza unui criteriu (criterio), anume chiar criteriul pe baza căruia o determină omul înțelept* (traducere: C. Mazzarelli).

Valentin Mureșan sintetizează definiția finală:

Virtutea etică este, așadar, o dispoziție habituală (hexis) capabilă de alegerea deliberată (prohairesis) a mijloacelor (acțiunilor) necesare actualizării mediei pentru noi în afecte (și acțiuni). Pe scurt, virtutea etică este un hexis prohairétique (1106b, 35). Arta (techne) este definită ca hexis poiétique (o dispoziție habituală având ca obiect producția (poiesis) și capabilă de produse (poieta) de un anumit tip. Știința (episteme) este un hexis apodeiktike (o dispoziție habituală având ca obiect judecățile de predicăție și capabilă de cunoaștere demonstrativă)¹.

Tema centrală a *Eticii nicomahice* este fericirea omului. Celelalte subiecte îi sunt subordonate acesteia și converg spre *eudaimonia*, fericirea, scopul ultim al omului. Putem vorbi în sens propriu de fericirea (desăvârșit umană a) unor ființe care au nous (natura ființei umane) teoretic și îl execută sub forma contemplării, dar și de fericirea (într-un sens secundar) al unor ființe care au phronesis, deci nous practic și îl exercită².

Conștiința morală este mărturia existenței unui suflet etern, avea să postuleze fondatorul neoplatonismului, Plotin. *Sufletul are afinitate cu natura divină și eternă, aceasta e evident... Înțelepciunea și adevărata virtute, fiind lucruri divine, nu ar putea să rezide într-o substanță vie și nemuritoare; existența care le primește este cu necesitate devină... Dacă toți oamenii, sau cel puțin dacă mulți dintre ei ar avea sufletul lor în această dispoziție, nimeni nu ar mai fi atât de sceptic, ca să nu creadă că sufletul e nemuritor (Enneadele, IV, c, VII, 10). Admiterea eternității vieții sufletești, implicit, deci, preexistența*

¹ *Ibidem*, pag. 105

² *Ibidem*, pag. 340

sufletului generic față de individualul și vremelnicul trup, atrage corolarul: *sufletele trec dintr-un corp în altul*¹. Această interpretare deschide calea metempsihozei sau *metempsomatosei*, după terminologia lui Olympiodor. De aici curg ipotezele metafizice. *Se poate admite sufletul, anterior corpului, sub forma așa-numitei pneuma (un corp eteric și semi-material, unit cu același corp), dar existând independent și mai înainte de acel corp, precum se poate admite, de exemplu, un spirit pur, anterior corpului, cum susține Platon sau Porfir*². Înlăturând ipoteza preexistenței, i se atribuie *nemuririi*, mai multe variante. După moartea lui aparentă, sufletul se unește cu corpul său purificat, după cum susține tradiția creștină, sau se unește cu un corp material, după cum susțin pytagoreicii. Plotin enumeră etapele: sufletul înainte de a fi într-un corp, a avut o viață anterioară; a descins în corp prin propria lui voință; trece în corpuri superioare sau inferioare, după cum e pedepsit sau recompensat; se întoarce în lumea originară inteligibilă. Concluzia lui va avea o însemnătate teologică și psihologică covârșitoare: *Când sufletul se depărtează de lumea inteligibilă, când în loc de a continua să fie fuzionat voiește să devină independent, să se deosebească și să se stăpânească pe sine însuși, când, în sfârșit, înclină către lucrurile de aici jos, atunci își aduce minte. Aducerea-aminte a lucrurilor inteligibile îl împiedică de a cădea, aceea a lucrurilor pământești îl îndeamnă de a se coborî aici, aceea a lucrurilor cerești, îl face să stea în cer. În general, sufletul este și devine lucrurile de care își aduce aminte (Enneidele, I, V, c. IV, 3. pag. 49, II, t. grec; pag. 335, II, tr. fr.)*. Sufletul în inteligibil este o substanțialitate pură. Psihologia lui Plotin este *rezultatul idealismului metafizic, fundamentul întregului neoplatonism: dacă consideri spiritul ca singura existență și ideea, ca ultima realitate, e evident atunci că senzația nu poate fi impresia ce un obiect extern o lasă în conștiință; că memoria nu se poate explica ca o fosforescență sau a o urmă organică, precum nu se poate admite într-o atare*

¹ Tăușan, Grigore, *Filosofia lui Plotin*, Iași, Editura Agora, 1993

² *Ibidem*, pag. 205

psihologie, că sentimentul e ecoul unei modificări trupești, psihologia lui Plotin, pornind de la niște premise idealiste, va trebui, deci, să elimine tot acest empirism experimental și să creadă că, întreaga viață psihică e rezultatul unei energii înnăscute și superioare operațiilor corpului. Psihologia va fi, astfel, stăpânită de concepția metafizică a unui dinamism sufletesc¹. Sufletul, este în accepția lui Plotin, o spontaneitate dinamică înnăscută, independent de corp. Acesta din urmă este un efect al său. Esența principiului intelectual constă în a fi același și unic în succesiunea timpului.

Omul este în viziunea lui Descartes, o realitate vie, o *ființă prin sine (ens per se)*. În studiul *Pasiunile sufletului*, manifestarea legăturii dintre suflet și trup, este esențială. În perspectiva cartesiană, virtutea nu anulează pasiunile, desprinzând sufletul de corp, ca la stoici, dimpotrivă, cu ajutorul voinței, ele vor fi îndrumate în scopul atingerii fericirii personale. Articolul LXXX, *Ce înseamnă a se uni sau a se despărți prin voință*, este concludent: *Dealtminteri, prin cuvântul voință nu vreau să înțeleg aici dorința, care este o pasiune aparte și se referă la viitor, ci acordul prin care ne considerăm ca și cum am fi legați, chiar din momentul de față de ceea ce iubim, astfel încât imaginăm un întreg din care socotim că suntem doar o parte, cealaltă parte fiind lucrul iubit²*. Grație esenței ei divine, voința este principalul instrument de manifestare a libertății omului. Liberul arbitru înseamnă a discerne binele de rău, a-și asuma deplina responsabilitate. Una dintre cele mai nobile pasiuni, cea care se caracterizează prin voința statornică de a acționa conștient pentru înfăptuirea binelui, este generozitatea. Ce este generozitatea? *Adevărata generozitate, care face ca un om să-și acorde cea mai mare stimă pe care poate fi îndreptățit să și-o acorde, constă, pe de-o parte, în faptul că el știe că nu există nimic care să-i aparțină cu adevărat, în afară de această puțință de a dispune liber de voințele sale și nu există nimic pentru care el să merite a fi lăudat sau blamat*

¹ Tăușan, Grigore, *op. cit.*, pag. 224

² Descartes, René, *Pasiunile sufletului*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1984, pag. 99

în afara chipului cum o folosește, bine sau rău; iar pe de altă parte, în faptul că el simte o hotărâre fermă și statornică de a o folosi bine, adică de a nu fi lipsi niciodată de voința de a întreprinde și a realiza toate lucrurile pe care le va considera ca fiind cele mai bune. Ceea ce înseamnă a urma perfect calea virtuții (Articolul CLIII)¹.

Cheia tuturor celorlalte virtuți este virtutea generozității: o educație bună ajută mult la îndreptarea lipsurilor cu care ne naștem; și dacă ne preocupăm adesea să cercetăm ce este liberul arbitru și cât de mari sunt avantajele decurgând din hotărârea fermă de a-i da o bună folosință, iar, pe de altă parte, cât de zadarnice și inutile sunt toate grijile care îi frământă pe ambițioși, putem stârni în noi pasiunea și apoi dobândi virtutea generozității².

*În Etica sa, Spinoza avea să postuleze: *Sufletul omenesc este o parte din intelectul divin și deci, când spunem că sufletul omenesc percepe una sau alta, nu spunem decât că Dumnezeu, nu întrucât este infinit, ci întrucât se manifestă prin natura sufletului omenesc, sau întrucât constituie esența sufletului omenesc, are cutare sau cutare idee (Propoziția XI)³. Tot ce se întâmplă în obiectul ideii care constituie sufletul omenesc trebuie să fie perceput de către sufletul omenesc, sau ideea aceluia lucru va exista cu necesitate în suflet, adică, dacă obiectul ideii care constituie sufletul omenesc este un corp nu se va putea întâmpla nimic în acel corp care să nu fie perceput de suflet (Propoziția XII⁴). Obiectul ideii care constituie sufletul omenesc este corpul, adică un anumit mod al întinderii care există în act, și nimic altceva (propoziția XIII⁵). În univers există o singură substanță, absolut infinită, pe care o denumesc Dumnezeu sau natură și care constituie propria sa cauză (causa sui). Dintre atributele infinite ale substanței, omul cunoaște două: întinderea și gândirea. Filosofia lui Spinoza este centrată pe noțiunea de libertate. Rațiunea îi va**

¹ *Ibidem*, pag. 141

² Descartes, René, pag. 146-147

³ Spinoza, Baruch, op. cit., pag. 59

⁴ *Ibidem*, pag. 59

⁵ *Ibidem*, pag. 60

mijloci înlănțuirea necesară a lucrurilor: *Cât timp nu suntem frământați de afecte care sunt contrare naturii noastre, atâta timp avem puterea de a orândui și de a înlănțui afectele corpului într-o ordine intelectuală (Propoziția X)*¹. Astfel, el se va elibera de afecte, se va ridica pe cea mai înaltă treaptă a libertății, care îi va insufla sentimentul comuniunii cu natura și cu eternitatea (*sufletul nostru, în măsura în care se cunoaște pe sine și își concepe corpul sub aspectul veșniciei, în aceeași măsură are cu necesitate cunoașterea lui Dumnezeu și știe că este în Dumnezeu și că se concepe prin Dumnezeu - (Propoziția XXX)*², denumit iubirea intelectuală a lui Dumnezeu (*amor Dei intellectualis*): *Iubirea intelectuală față de Dumnezeu, este veșnică (Propoziția XXXIII)*³.

Omul pascalian din *Cugetări*, ni se relevă cu contradicțiile proprii naturii sale dar și cu acel nimb de măreție pe care i-l conferă gândirea: *Omul nu este decât o trestie, cea mai slabă din natură; dar este o trestie cugetătoare. Nu trebuie ca întregul univers să se înarneze spre a-l strivi. Un abur, o picătură de apă e destul ca să-lucidă. Însă în cazul în care universul l-ar strivi, omul ar fi încă mai nobil, decât ceea ce-l ucide; pentru că el știe că moare; iar avantajul pe care universul îl are asupra lui, acest univers nu-l cunoaște*⁴. Acesta este mesajul ideatic al filosofiei lui Pascal: *omul este, fără îndoială, făcut pentru a cugeta. Aici stă toată demnitatea și tot meritul său. Datoria lui este să cugete cum trebuie*⁵. Complexitatea și diversitatea sunt proprii naturii umane. Distanța dintre *spiritul geometric* și *spiritul de finețe*, elaborată mai întâi de Descartes, este reluată și aprofundată de Pascal. *Spiritul geometric* se bazează pe principii palpabile: *sunt reguli așa de cuprinzătoare, încât este aproape cu neputință să-ți scape*⁶. *Spiritul de finețe* este fundamentat

¹ *Ibidem*, pag. 254

² *Ibidem*, pag. 267

³ *Ibidem*, pag. 269

⁴ Pascal, Blaise, *Cugetări provinciale. Opere științifice*, București, Editura științifică, 1967, pag. 22

⁵ *Ibidem*, pag. 80

⁶ *Ibidem*, pag. 67

pe principii comune: *regulile sunt atât de mlădioase și în așa mare număr, că este aproape cu neputință să nu-ți scape vreuna. Or, omisiunea uneia singure duce la eroare. Deci, trebuie să ai mai întâi ochiul foarte limpede, ca să vezi toate principiile, și apoi, mintea dreaptă spre a nu judeca fals pe principii cunoscute*¹. Cunoașterea caracterului uman în complexitatea și profunzimea lui caracterizează *spiritul de finețe*. Filosofului îi repugnă, în schimb, hipertrofia eului, acel *detestabil eu, centru al întregii existențe*. Spiritul său cuprinde acel *honnête homme*, teoretizat în cultura Franței din secolul al XVII-lea.

În corpusul leibnizian, teoria *substanței* are un rol precumpănitor, în jurul căreia se concentrează temele: ființa și unitatea, unul și multiplul, unul și infinitul, individualitatea, predicția, adevărul, cunoașterea. Principiul de unitate îl constituie *monada: organizarea sau configurarea fără un principiu de viață subzistent pe care îl numesc monadă, nu este suficientă pentru a face să rămână idem numero sau același individ... Iar în ceea ce privește substanțele care au în ele o veritabilă și reală unitate substanțială, care au acțiuni vitale propriu-zise, și în ceea ce privește ființele substanțiale, quae uno spiritu continentur, adică un anumit spirit indivizibil însuflețit, spunem pe bună dreptate că rămân exact același individ prin acest suflet sau acest spirit care constituie eul în toate ființele care gândesc*². Pentru Leibniz, izvorul cunoașterii este intelectul. Sufletul este o substanță simplă. Prin urmare, el este indestructibil, imaterial și nepieritor. *Diada metafizică unu - multiplu* este ilustrată în cadrul temei suflet – corp. Sufletul este o unitate adevărată, corpul este o unitate doar în aparență. Sufletul are statutul ontologic de ființă, conform temei convertirii *unului și ființei, ens et unum convertuntur*. Sufletul rațional sau spiritul *nu este doar o oglindă a universului creaturilor, ci și o imagine a divinității*³.

¹ Pascal, Blaise, *op. cit.*, pag. 67

² Leibniz, G. W., *Scriseri filosofice*, București, Editura Bic All, pag. 12 *apud* Leibniz, G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain (Noile eseuri asupra intelectului omenesc)*, Paris, Flammarion, 1990, pag. 180

³ *Ibidem*, pag. 233

Kant înzestrează umanitatea cu conștiința de sine a energiilor creative. Prin formula sa *legea morală în mine*¹, omul își gândește propria sa viață și își determină existența în virtutea atingerii unui scop, conștient fiind de *cerul înstelat deasupra mea*², sub a cărei necuprinsă vastitate omul ar putea fi neputincios. Cunoașterea, judecata, acțiunea sunt incluse în câmpul disponibilităților umane. Omul kantian este *unul din fenomenele lumii sensibile și ca atare el este totodată una din cauzele naturale, a căror cauzalitate trebuie să fie supusă legilor empirice*³. El este înzestrat cu facultăți specifice: intelect și rațiune. Rațiunea *se distinge în mod cu totul propriu și eminent de toate forțele condiționate empiric, fiindcă ea nu examinează obiectele ei decât după Idei și, în conformitate cu acestea, determină intelectul, care dă conceptelor lui o folosire empirică*⁴. Kant situează omul în spațiul unei cauzalități cu totul originale, sensibilă și non-sensibilă, liberă și necesară, în care termenii polari se interconstruiesc și produc prin acest mecanism câmpul dinamic al libertății, astfel instaurat printr-un simplu postulat și inert, așteptându-și impulsul din afară⁵.

Conștiința de sine există în sine și pentru sine în concepția filosofică a lui Hegel. *Devenirea omului ca spirit este similară mersului istoriei sale, de la natura pură la spiritul pur*⁶. Omul se definește prin spirit. Triada conștiinței simple este un element din triada substanțială: conștiința simplă - conștiința de sine - rațiunea. Omul, conștiința de sine se deschide spre o *existență identică*: se pierde pe sine pentru a se regăsi în celălalt. Dar *conștiința de sine trebuie să meargă la suprimarea celeilalte esențe independente, ca astfel să devină certă de sine ca fiind esența; în al doilea rând ea merge astfel către*

¹ Bellu, N., *Etica lui Kant*, București, Editura științifică, 1974, apud I. Kant, *Critica rațiunii practice*, pag. 252

² *Ibidem*, pag. 349

³ *Ibidem*, pag. 61, apud I. Kant, *Critica rațiunii pure*, pag. 60

⁴ *Ibidem*, pag. 61, apud I. Kant, *Critica rațiunii pure*, pag. 449

⁵ *Ibidem*, pag. 94

⁶ Râmbu, Nicolae, *Rațiunea speculativă în filosofia lui Hegel*, Iași, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, pag. 77

propria sa suprimare, căci acest Altul este ea însăși¹. Conștiințele de sine își riscă fiecare existența. Una dintre ele va fi învingătoare. Cel învins va deveni serv, dar prin muncă își dobândește elementul stabilității. În actul formării, ființa pentru sine devine propriul ei pentru sine și conștiința servilă ajunge să știe că ea însăși este în sine și pentru sine². Devenirea omului ca spirit urmează itinerarul: natura pură – spiritul pur.

Platon considera ideile forme tipice, concretizate într-o lume transcendentă, *universalia antre rem, modele incoruptibile dar imperfect concretizate în exemplele individuale³. Pentru Schopenhauer, ideile platonice se înscriu în zona intermediară între voință și pluralitatea fenomenelor: Înțeleg prin idee orice grad determinant și constant al obiectivării voinței. Ideea nu este supusă principiului rațiunii, de aceea nu cunoaște nici pluralitate, nici schimbare. Indivizii în care se manifestă sunt nenumărați, ei se nasc și pier fără încetare, dar ea rămâne mereu aceeași și principul rațiunii n-are nicio semnificație cu privire la ea. Lucrul individual, supus în manifestarea sa principiului rațiunii suficiente, nu este decât o obiectivare mijlocită a lucrului în sine, care este voința și între ele se află ideea, care este singura obiectivare imediată a voinței⁴. În viziunea filosofului german, voința, a cărei obiectivare este viața omenească și toate celelalte fenomene, este o tendință fără scop și fără sfârșit. În mod efectiv, lipsa de țel și de orice limită este esența caracteristică a voinței în sine, care este o năzuință infinită⁵. Este un apologet al suferinței și ruinei, al pesimismului, al egocentrismului: Rasa omenească este prin natura ei, sortită suferinței și ruinei: chiar dacă cu ajutorul statului și al istoriei s-ar putea remedia nedreptățile și mizeria, astfel încât pământul să devină un fel de țară îmbelșugată, oamenii ar ajunge să se lupte între ei din plictiseală sau excesul de populație ar aduce foamea care-i va*

¹ *Ibidem*, pag. 75, apud G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, pag. 108

² *Ibidem*, pag. 76, apud G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, pag. 114

³ Petrovici, Ion, Schopenhauer, București, Editura librăriei SOCEC & Co. S. A. R., pag. 92

⁴ *Ibidem*, apud Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, pag. 92-93

⁵ *Ibidem*, pag. 96

*distruge*¹. Întâlnim în filosofia schopenhauereană voința care se sfâșie pe ea însăși: *Există...o luptă neîncetată între indivizii tuturor speciilor; prin aceasta se dezvăluie un antagonism interior voinței de a trăi... În mod obișnuit nedreptatea, fărădelegea, asprimea, cruzimea chiar, caracterizează conduita oamenilor*². Omul are conștiința că în el însuși se află realitatea ultimă, voința, iar ceilalți, sunt doar reprezentări: *orice ființă gânditoare este în realitate și se simte ca fiind totalitatea voinței de a trăi sau esența lumii și totodată condiția integrală a lumii ca reprezentare, deci un microcosmos egal cu un macrocosmos*³. *Sacrificăm totul... numai pentru a păstra o clipă mai mult eul nostru, această picătură de apă dintr-un ocean*⁴. Intelectul uman are veleități de emancipare. Eul se identifică facultății cunoașterii intuitive, pur contemplative, în cazul oamenilor superiori: *Lumea nu poate să fie prinsă cu culoarea și forma sa adevărată și în semnificația ei completă și justă, decât când intelectul, degajat de orice voință, planează liber deasupra obiectelor și când fără a fi stimulat de voință se dedă unei activități energice. O astfel de stare, neîndoios contrară existenței și destinației intelectului, este ceea ce constituie geniul, la care această stare se produce într-un grad înalt și într-un mod permanent, în timp ce la ceilalți nu se întâmplă decât excepțional și este mai puțin accentuată*⁵. Morala milei este o evadare vremelnică. Sentimentul milei nu este nu este o caracteristică viabilă a vieții. Pentru a se elibera de *impulsul orb* al egoismului, omul va lua hotărârea de a ucide voința de a trăi prin asceză. Teoria morală a lui Schopenhauer deschide calea Nirvanei, a păcii absolute.

*Suprimarea totală a voinței nu lasă decât un neant; pentru cei la care voința a fost înfrântă și convertită, lumea noastră, cu toți sorii și căile sale lactee este neantul*⁶. Viziunea nihilistă a lui Schopenhauer

¹ Petrovici, Ion, *op. cit.*, pag. 96

² *Ibidem*, pag. 97

³ *Ibidem*, pag. 98

⁴ Petrovici, Ion, *op. cit.*, pag. 98

⁵ *Ibidem*, pag. 110

⁶ *Ibidem*, *apud* Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, pag. 139

nu era atât un dor de absolut de neființă, cât o sete profundă de beatitudinea altei vieți¹.

Pentru Kierkegaard, *existența individuală* este o *perpetuă mișcare oscilatorie*. *Eul* se dedublează neconținut: rămâne identic și se schimbă în același timp. Tragicul se interpune între aspirația omului de a atinge eternitatea și *incertitudinea obiectivă*. Omul trebuie să-i urmeze *supraomului*, avea să postuleze Nietzsche: *Supraomul este sensul pământului*². Ca oameni, suntem supuși *eternei reîntoarceri*. Viața este o manifestare a *voinței de putere*. Umanitatea se va depăși pe sine prin crearea și cultivarea unor ființe mai puternice, apte pentru a crea.

*Repere pe drumul gândirii - omul este o ființare*³. Filosoful existențialist Heidegger a aplicat fenomenologia husserliană la cunoașterea ființei umane. *Dasein-ul își află simplitatea și acuitatea prin faptul că se raportează în chip privilegiat la ființarea însăși - și în exclusivitate la ea*⁴. *Ființa se oferă în înțelegerea ființei ca deschidere a sferei de semnificație, tendința proprie înțelegerii ființei de a exclude posibilitățile de semnificație este identică cu tendința de a distorsiona înțelegerea ființei, ceea ce Heidegger numește uitarea ființei*⁵. Ființarea în lume este în lume, în sensul că este încredințată lumii. Omul nu ființează el însuși, prin el ființează ceva impersonal, conferind existenței atributul inautenticității.

*Spiritul înseamnă pentru Bergson, conștiință. Viața psihică este dominată de o percepție pură, o memorie pură, o gândire pură. Toate acestea semnifică esența însăși a omului ca ființă gânditoare. Spiritul datorează materiei percepțiile din care își trage hrana și i le oferă în formă de mișcare, în care a imprimat libertatea sa*⁶. Intuiția formează o cunoștință a esenței, situată în timp, în durată.

¹ *Ibidem*, pag. 140

² Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, București, editura Humanitas, pag. 9

³ Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura politică, 1988, pag. 35

⁴ *Ibidem*, pag. 49

⁵ *Filosofia în secolul XX*, București, Editura All Educational, pag. 168

⁶ Marga, Andrei, *Introducere în filosofia contemporană*, Iași, Editura Polirom, 2002, pag. 96 *apud* Henri Bergson, *Materie și memorie*, pag. 279

O metafizică a vieții este cuprinsă în volumul lui Bergson, *Evoluția creatoare*. *Elanul vital* sălășluiește în toate formele de existență. Este cel care creează noul, care evoluează continuu. Două căi paralele se deschid spontan: calea *instinctului* și calea *inteligenței*, proprie omului. Sunt *direcții divergente*, ambele, facultăți de cunoaștere.

Cunoașterea instinctivă și cea intelectuală sunt menite să coopereze. Inteligența se completează cu o cunoaștere instinctivă. *Dar în interiorul însuși al vieții ne conduce intuiția, adică instinctul devenit dezinteresat, conștient de el însuși, capabil de a reflecta asupra obiectului său și de a-l lărgi indefinit*¹.

*Omul trebuie să-și creeze propria lui esență în sistemul filosofic sartrian. Aruncându-se în lume, suferind și luptând în mijlocul ei, se definește pe sine încetul cu încetul și definirea rămâne mereu deschisă*².

Existența este percepută ca fiind *în sine (l'en soi)* și *pentru sine (le pour soi)*. În *sine-le* înseamnă *plinătate, masivitate, pozitivitate, absență a negației, a neantului*. Este materia, inertă, pasivă. *Pentru sine-le*, omul, înseamnă corpul, trecutul său. Omul înseamnă conștiința, care dobândește dimensiunea pentru sine, care aduce cu sine *neantul*. A exista înseamnă a folosi libertatea și a opta. *Dacă într-adevăr existența precedă esența, ... nu există determinism, omul este liber, este libertate. Suntem singuri, fără scuze. Este ceea ce aș exprima spunând că omul este condamnat să fie liber. Condamnat fiindcă el nu s-a creat pe sine însuși și, pe de altă parte, totuși liber, deoarece el este responsabil de tot ceea ce face*³.

În structura ființei există un *cod*. În concepția lui Noica, *ființa are o structură trinitară, nu este monolitică precum ființa parmenidiană, punând în mișcare cei trei termeni de-acum familiari nouă: individualul, generalul și determinațiile*⁴. Omului îi este atribuit *un plus de receptivitate ontologică*, cu constatarea că *omul e mai*

¹ Marga, Andrei, *op. cit.*, pag. 98, apud Henri Bergson, *Evoluția creatoare.*, pag. 271

² *Ibidem*, pag. 220, apud Jean - Paul Sartre, *Existențialismul este un umanism*, pag. 36

³ *Ibidem*, pag. 221, apud Jean - Paul Sartre, *Existențialismul este un umanism*, pag. 43

⁴ Moraru, Cornel, *Constantin Noica*, Brașov, Editura Aula, 2000, pag. 41

sensibil la precaritățile ființei, înregistrate ca maladii spirituale¹. Rostirea realului echivalează cu așezarea în rost: Simplul fapt că procesele oarbe ale realității dau până la urmă întruchipări, aduce cu el o deschidere către un rost. În măsura în care rostul (până la codul lucrurilor vii, identificat astăzi) nu este gata dat și în afara lucrurilor, ci reprezintă intimitatea, sufletul, principiul de ființare al oricăruia, el este mai degrabă decât cuvânt, adevărata lor cuvântare². Modelul ontologic al lui Noica este particularizat de vocabula întru, cheia ori mai degrabă nucleul ascuns, sinea intimă a modelului ființei³, cu semnificația deschiderii, prefacerii.

In fluiditatea devenirii, ființa este pretutindeni, culminând cu *devenirea întru ființă*. În a sa *Carte de înțelepciune*, mărturisește: *Nu am pus nimic în viață. Dar buna așezare a lui întru - a pietății, a sacralității, a iubirii, a căutării și deschiderii - instituie și urcă⁴.*

Bibliografie:

1. Banu, Ion, *Platon, heraclitul...*, București, editura Academiei, 1972
2. Bellu, N., *Etica lui Kant*, București, Editura științifică, 1974, apud I. Kant, *Critica rațiunii practice*
3. Chamoux, Francois, *Civilizația greacă*, București, editura Meridiane, 1985
4. D Angers, David, *Din lumea artei*, București, editura Meridiane, 1980
5. Delacroix, Henri, *Psihologia artei*, București, editura Meridiane, 1983
6. Descartes, René, *Pasiunile sufletului*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1984

¹ *Ibidem*, pag. 42

² *Ibidem*, pag. 44, apud Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, pag. 211

³ *Ibidem*, pag. 31, apud Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, pag. 115

⁴ Noica, Constantin, *Carte de înțelepciune*, București, Editura Humanitas, 2001, pag. 89

7. Drîmba, Ovidiu, *Leonardo da Vinci*, București, editura Albatros, 1972
8. Ghițescu, Gheorghe, *Leonardo da Vinci și civilizația imaginii*, București, editura Albatros, 1986
9. Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura politică, 1988
10. Leibniz, G. W., *Scrietri filosofice*, București, editura Bic All
11. Leibniz, G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain (Noile eseuri asupra intelectului omenesc)*, Paris, Flammarion, 1990
12. Marga, Andrei, *Introducere în filosofia contemporană*, Iași, editura Polirom, 2002
13. Moraru, Cornel, Constantin Noica, Brasov, Editura Aula, 2000
14. Mureșan, Valentin, *Comentariu la Etica nicomahică*, București, editura Humanitas, 2007
15. Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, București, editura Humanitas
16. Noica, Constantin, *Carte de înțelepciune*, București, editura Humanitas, 2001
17. Pascal, Blaise, *Cugetări provinciale. Opere științifice*, București, Editura științifică, 1967
18. Platon, *Opere, IV*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983
19. Petrovici, Ion, Schopenhauer, București, editura librăriei SOCEC & Co. S. A. R.,
20. Râmbu, Nicolae, *Rațiunea speculativă în filosofia lui Hegel*, Iași, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza
21. Rohde, Erwin, *Psyché*, București, editura Meridiane, 1985
22. Ross David, *Aristotel*, București, editura Humanitas, 1998
23. Tăușan, Grigore, *Filosofia lui Plotin*, Iași, editura Agora, 1993
24. Valéry, Paul, *Introducere în metoda lui Leonardo da Vinci*, București, editura Meridiane

25. Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, București, editura Albatros, 1984
26. Vlăduțescu, Gheorghe, *Cei doi Socrate*, București, editura Paideia, 1996
27. xxx *Filosofia în secolul XX*, București, editura All Educational

Corps et Tyrannie sociale: approche linguistique des discours dans la presse

Ghislaine LOZACHMEUR

Corpul și tirania socială: abordare lingvistică a discursurilor din presă

The Body and the Social Tyranny: Linguistic Approach of the Press Discourse

Abstract

This article analyses the discourses held by the press on the body that often incite to abide by the society's informal requirements. Individuals are convinced to follow diets to fight obesity or to achieve aesthetic norms. Advertisements for beauty health care are invading every magazine to induce people, women in particular, to abide these norms. Furthermore, to be at one's best, one is encouraged to practise sport. Finally, a very dynamic public health policy prompts prevent alcohol, tobacco and drug consumption or to get tested for various illnesses. The analysis of the argumentative plans developed in all theses discourses on the body, using lexical networks and enunciative markers allows scaling their influence as well as the significant place left to the soul culture and to personal fulfilling.

Key words: *discourse analysis, enunciation, lexis, body, norm, press*

Rezumat

Acest articol analizează discursurile despre corp din presă și care apar foarte adesea ca niște îndemnuri de a se conforma imperativelor sociale. Individul este convins că trebuie să urmeze tot felul de regimuri pentru a lupta contra obezității sau pentru a răspunde unor norme estetice. Reclamele

și sfaturile privind așa-numitele măsuri de „înfrumusețare” invadează toate revistele pentru a prescrie, mai ales femeilor, să se conformeze acestor norme. În plus, pentru a fi în cea mai bună formă, toată lumea este încurajată să practice sportul. În sfârșit, o foarte dinamică politică de sănătate publică îndeamnă la evitarea consumului de alcool, tutun și droguri sau la teste în vederea depistării anumitor maladii. Analiza dispozitivelor argumentative care sunt dezvoltate în toate aceste discursuri despre corp, prin intermediul rețelelor lexicale și al mărcilor enunțiative permite de a măsura nu numai influența lor ci și locul nesemnificativ care este acordat culturii sufletului și mijloacelor de a favoriza o dezvoltare personală.

Cuvinte-cheie: analiza discursului, enunțare, lexic, corp, normă, presă

Le corps humain, «ensemble des parties matérielles constituant l'organisme, siège des fonctions physiologiques»¹, peut être considéré, du point de vue de son anatomie et de son aspect extérieur comme un moyen de communication, un media, qui subit sans cesse des transformations, qui est soigné, orné, maquillé et qui permet, en tant que médiateur, de s'insérer dans un groupe, une culture, d'affirmer son individualité. Il sert ainsi, à la transmission des signaux que nous adressons aux autres, inconsciemment ou non, et fait l'objet de multiples attentions aussi bien esthétiques que médicales. On distingue ainsi les différents âges du corps: l'âge chronologique, l'âge biologique, l'âge psychologique de l'âge social, donnant finalement à penser que le corps n'a plus vraiment d'âge et que la science fait le maximum pour freiner le vieillissement inéluctable. De là, s'impose l'évidence qu'il est important de rester jeune et qu'il faut entretenir la «machine». De fait, les discours tenus sur le corps dans la presse, qui font le sujet de cette communication, apparaissent très souvent comme des incitations à se conformer aux impératifs sociaux. L'individu se voit convaincu de devoir suivre des régimes pour lutter contre l'obésité ou répondre à des normes esthétiques. Les publicités pour les soins dits de «beauté» envahissent tous les magazines et pour être au mieux de sa forme chacun est encouragé, par exemple, à pratiquer

¹ Le Nouveau Petit Robert de la langue française, Josette Rey-Debove et Alain Rey, édition 2010.

du sport. Enfin une politique de santé publique très dynamique incite à éviter les consommations d'alcool, de tabac et de drogue ou à se faire dépister pour un certain nombre de maladies.

Le corpus utilisé ici comprend des textes de presse, presse féminine (*Elle, Marie-Claire, Marie-France* de septembre 2010 à septembre 2011) et magazines (*Sciences et Avenir, ça m'intéresse, Nouvel Observateur*, 2010-2011): 23 articles consacrés à la recherche de l'esthétique du corps (soins de peau et de la chevelure, mise en scène du corps par le vêtement et l'image), 10 articles portant sur la minceur, les moyens de l'atteindre ou de la conserver, 3 articles sur la vie sexuelle, 17 articles sur la santé (*Sciences et Avenir*, notamment un numéro consacré au «Manger sain») et plus particulièrement sur l'alimentation; enfin 104 affiches publicitaires sur la mise en beauté et la forme et vantant les mérites de produits dédiés à l'entretien du corps. A cela s'ajoutent 120 brochures de santé diffusées dans les officines, pharmacie et salles d'attente de médecins, sur la prévention des problèmes liés à l'alcool, au tabac, au sida, au dépistage du cancer et dont la stratégie de discours est souvent guerrière. Tous ces textes ont en commun d'être incitatifs et de comporter des structures énonciatives proches. Ils visent à mettre en œuvre ce qu'on peut appeler la «tyrannie sociale».

Aussi est-il intéressant d'analyser les positions adoptées ainsi que les dispositifs argumentatifs qui sont développés dans tous ces discours sur le corps, par le biais des réseaux lexicaux et des marques énonciatives et de s'interroger sur les objectifs sociaux poursuivis; quelle place font-ils à la culture de l'âme et aux moyens de favoriser un épanouissement personnel?

I Dissymétrie des Pôles de la communication

Les textes que nous étudions mettent en œuvre à première vue une source qui est l'auteur des textes ou le commanditaire des pages publicitaires et un destinataire/cible qui est supposé construit en

amont de la production: individu intéressé par le message et potentiel acheteur du service.

L'Émetteur du texte

Pour cerner l'émetteur du texte, le linguiste fait appel aux analyses produites dans le cadre des théories de l'énonciation et de l'hétérogénéité, à la suite d'Emile Benveniste qui a proposé d'étudier l'acte même de produire un énoncé «qui est le fait du locuteur qui mobilise la langue pour son compte.» Il précise: «En s'identifiant comme personne unique prononçant «je» chacun des locuteurs se pose tour à tour comme sujet.»¹ Ainsi le discours renvoie aux règles de la langue mais aussi à la situation d'interlocution, au réel, au contexte social qui pèse sur l'interaction. Un autre aspect de l'étude du pôle «émetteur» est donc le rôle que doit tenir le locuteur pour être crédible. En effet une constante de ces textes que nous présentons est le fait que l'émetteur essaie de paraître objectif, qu'il évite de se mettre en scène en tant qu'instance journalistique, médicale ou en tant que professionnel de l'esthétique et de la mode, avec des marques grammaticales génériques (déterminants articles définis, structures impersonnelles, pronoms de la 3^{ème} personne en emplois indéfinis ou génériques). Nous avons pu remarquer qu'il s'agissait de journalistes spécialisés intermédiaires du corps médical, de journalistes de la presse féminine (*Marie-Claire*, *Marie-France*, *Elle*), de responsables de la communication de firmes pharmaceutiques, cosmétiques pour certains médicaments et produits de beauté, ou de représentants des pouvoirs publics dans le cas des messages de santé. La parole peut être donnée également à des professionnels du coaching qui donnent les clés de la séduction. Cette identification se fait en fonction de l'article produit ou de l'affiche.

Les pronoms «je» et «nous» sont très rares. Ce que nous constatons surtout c'est que la marque énonciative choisie est objective et presque systématiquement à la troisième personne. C'est donc:

¹ Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 1966, Gallimard.

- soit la marque qui parle, dans le cas d'affiche publicitaire: «Des diététiciennes vous conseillent. Pour vous aider à optimiser au maximum les résultats de Lipophytea, notre équipe de diététiciennes diplômées est à votre écoute pour faire votre suivi personnalisé.»¹
- soit un expert, par exemple le professeur Joseph Vercauteren du laboratoire Caudalie, photo à l'appui et précédé de la mention «Parole d'expert»: «La Viniférine est un actif naturel exceptionnel pour réduire les taches et renforcer l'éclat du teint. Elle pénètre en profondeur jusqu'aux mélanocytes et agit en contrôlant l'activité de la tyrosinase pour que la production de la mélanine se fasse de façon plus homogène et plus régulière.»²
- soit la rédaction du journal qui expérimente le produit et qui semble exprimer l'avis général: «Christine, 52 ans, rédac chef de mode (*Marie-France*). Elle a testé: UV Shield BB Crème Protection Eclaircissante SPF 50: La Cosmétique, ce n'est pas mon truc. Alors, au début, je me suis dit «oh! lala!», j'avais le sentiment de mettre un fond de teint...Et puis finalement, depuis le test, je continue à l'appliquer! J'ai une peau sensible et je n'ai fait aucune réaction, et comme j'ai des cernes, je la pose aussi en contour des yeux pour m'éclaircir le regard.»

Pour l'essentiel, l'énonciation emprunte la voie de la troisième personne: «Le saviez-vous? Caudalie s'engage à utiliser les ingrédients les plus naturels possible dans ses formules et privilégie les actifs naturels qui respectent l'environnement et qui sont biodégradables.»³; «Lipical est un complément alimentaire à base de fibres naturelles d'origine marine qui piège les lipides pour mieux les éliminer.»⁴; «Parce que l'aloë vera est une plante aux prodigieuses

¹ Marie-France, septembre 2010.

² Marie-France, juillet-août 2011.

³ Marie-France, juillet-août 2011

⁴ Marie-France, juillet-août 2011

vertus hydratantes et réparatrices, PLANTER'S l'a tout naturellement choisie pour concevoir une ligne de cosmétiques innovants et efficaces pour les peaux même les plus sensibles.»¹ Et, dans ce dernier exemple, le nom de la marque désigne en fait par métonymie les responsables du laboratoire cosmétique qui, seuls, peuvent avoir «choisi», c'est-à-dire avoir eu la capacité de «prendre de préférence parmi d'autres».

On peut s'interroger sur la composition du corps social émetteur du message de la «tyrannie»: médecins qui éduquent à la prévention de maladies, femmes soucieuses de perfection, modélistes, esthéticiennes, hommes ou femmes consommateurs/consommatrices du corps de l'autre et qui imposeraient leur «goût». Par exemple, certains magazines font parler les hommes pour dire leurs préférences sur la couleur des cheveux des ongles, la tenue la plus sexy.

Les Destinataires/cibles: mise en scène

Le récepteur du message est supposé comme étant à l'écoute, en attente de conseils de beauté ou de santé, en demande d'interaction. L'énonciateur, pour reprendre la formule d'E Benveniste «implante l'autre en face de lui» et la mise en scène qui est indispensable à la réussite de la communication postule la présence d'un allocutaire et une certaine idée d'échange, de réciprocité. En outre, la visée de l'émetteur est d'influencer son interlocuteur et d'anticiper sur ses réactions, ses réticences à adopter tel comportement, à adhérer à telle démarche de soin, à acquérir tel produit. Le caractère dialogique du message est donc une stratégie constante. Il faut sembler laisser une place à la parole, à l'opinion de l'autre, le laisser occuper un espace de liberté d'expression. Si le destinataire du message est bien généralement le grand public, notamment pour les produits alimentaires et les questions de diététique, force est de constater que la plupart des messages touchant à l'esthétique concerne prioritairement les femmes de tous âges comme le donnent à interpréter les images de corps

¹ Marie-France, juillet-août 2011

féminins en appui ou les titres des articles: «*Belle sans se ruiner*», «*Plus belle au soleil. Nos astuces coups de bluff.*»¹.

Les marques énonciatives de personnes sont le «vous», le «tu» ou, par stratégie de contournement, le «elle». Le «vous» sollicite l'individu comme architecte de sa santé et de son esthétique, créateur réapproprié de son corps. Il est récurrent sous la forme du pronom personnel, du déterminant possessif ou du verbe à la deuxième personne du pluriel de l'impératif. Tout en personnalisant le message et en le rendant plus crédible, en disant au consommateur/consommatrice/patient/patiente qu'on le comprend, le «vous» lui rend sa responsabilité et son autonomie:

«*Vous êtes accro à votre soin de peau? Choisissez un deux-en-un. Au moment de préparer la valise, dilemme. Encore un pot de crème, et c'est l'excédent de bagages. Vous n'avez pas envie de faire l'impasse sur votre anti-âge, mais votre conscience vous rappelle à l'ordre. Vous devez protéger votre peau des UV. En plus, avec la chaleur, ça ne vous dit vraiment rien d'accumuler les couches... Vous hésitez quand même à embarquer votre salle de bains? Sachez que s'il n'y a aucune contre-indication connue, il existe toutefois un risque d'annihiler certains bienfaits en utilisant une crème de la marque A avec un solaire de la marque B. Pourquoi faire compliqué quand on peut faire simple? Foncez sur les deux-en-un! Leurs molécules sont étudiées pour interagir, et leur «double effet» protégera votre peau en la traitant selon ses besoins.*»²

«*Les formules exclusives des soins corporels Ictyane protègent votre peau, la laissent respirer et maintiennent un taux d'hydratation optimal. Vous apprécierez leur parfum si délicat.*»³

Le pronom «tu» est rare, et présent surtout dans les affiches publicitaires: «*24h d'efficacité et de douceur dans un déodorant certifié*

¹ Marie-Claire, août 2011

² Marie-France, juillet-août 2011.

³ Marie-Claire, août 2011.

bio, Garnier déodorant minéral bio, sans sels d'aluminium. *Prends soin de toi*»¹, produit destiné par sa commodité d'emploi à une clientèle jeune et sportive, ce qui explique en partie le «tu».

Le message peut emprunter les voies du «on» qui masque en partie le destinataire et permet à chacun de se sentir concerné ou pas, selon son degré de proximité dans la situation évoquée. C'est le propre du «on» dont l'élasticité référentielle permet ce détachement énonciatif:

«Comment prolonger son bronzage? De retour de vacances, *on* peut faire durer le plaisir et s'offrir un teint pain d'épice pour longtemps. Mode d'emploi en trois actes.»²

«*On* rêve toutes des atouts de Jennifer Lopez. Si le sport reste notre meilleur allié, les cosmétiques nous aident à les sublimer.» (Opération belles fesses)³

«*On* peaufine son teint en fonction de son type de peau. Si elle est grasse, *on* privilégie une poudre de soleil irisée, à poser sur les points bombés du visage, là où le soleil tape le plus, pour un effet vraiment naturel. Si elle est sèche, *on* choisit un blush brun crème, ou corail, qui lisse les pommettes et leur redonne du volume tout en transparence.»⁴

Le «nous» permet de simuler la construction d'un groupe solidaire avec le récepteur, en l'englobant dans le message:

«*Notre* cœur est notre partenaire le plus précieux. En prendre soin à tout âge, c'est important!... *Notre* consommation moyenne en Oméga 3 est nettement inférieure aux recommandations. En moyenne, *notre* alimentation couvrirait moins de la moitié des apports nutritionnels conseillés. *Nous* devons donc augmenter nos apports en Oméga 3.» (St-Hubert Oméga 3)⁵

¹ Marie-France, juillet août 2011.

² Marie-France, septembre 2010.

³ Marie-France, septembre 2010.

⁴ Marie-France, septembre 2010.

⁵ Marie-France, septembre 2010.

«C'est enfin la saison de la tomate! *Profitions-en* pour faire le plein de bonheur en jouant avec ses saveurs et ses couleurs, tout en tirant parti de ses vertus antiviellissement.»¹

La troisième personne, qui gomme la personne du destinataire, est enfin une voie fréquente pour développer un message pseudo-objectif et en fait très ciblé, une façon de suggérer à la lectrice qu'elle est peut-être concernée:

«Comment limiter les kilos en trop, gérer son cholestérol, prévenir les maladies dentaires ou cardio-vasculaires? Il suffit de très peu, à condition d'être dans le bon tempo.»²

«Il y a, bien sûr, les petits coups de pouce vestimentaires et les astuces beauté. Mais se sentir femme est aussi affaire de transmission, de lâcher-prise et de liberté.»³

Nous pouvons avancer à partir de ces relevés de marquages énonciatifs que les moyens de capter l'attention du lecteur/récepteur, objet de la «tyrannie», sont divers. Le but est de suggérer un échange à objectif purement informatif tout en mettant en œuvre les moyens de la persuasion.

II Le Discours de la tyrannie sociale

Les thématiques générales que nous dégageons de ces textes émanent en fait des messages sociaux du «groupe», vecteur de la tyrannie sociale. De fait, l'individu, appartenant à un milieu social et culturel déterminé, est pris dans un carcan de devoirs vis-à-vis de son corps, selon deux voies, entre autres, où s'exprime cette volonté de le faire adhérer au système d'impératifs sociaux, voire commerciaux.

¹ Psychologie magazine, juin 2009, article «La tomate, fruit de jeunesse».

² Marie-France, juillet-août 2011, article «Ces quelques minutes qui changent tout».

³ Marie-France, septembre 2010, article «9 clés pour booster sa féminité».

2.1. Devoir d'être en bonne santé

Dans la presse de très nombreux articles sont consacrés à la préservation de la santé, au devoir de se maintenir en vie. L'homme moderne est responsable de son corps et de sa santé et la maladie doit être combattue selon une logique dont les principes ont été ceux notamment de la logique antibiotique qui a éradiqué les microbes au siècle dernier. Aussi les textes, et par exemple les brochures de prévention, veulent obtenir un changement de comportement pour extirper complètement la maladie ou la prévenir: en particulier les cancers, les maladies cardio-vasculaires, l'obésité, le diabète. On recommande au lecteur/usager de cesser de fumer, de boire avec modération, de ne pas manger gras ni sucré, de ne pas être sédentaire, d'éviter le stress. Il se doit de contrôler sa vie, son comportement, de maîtriser son corps, sa sexualité (Sida, MST), car la maladie a un coût pour la société. Les textes fustigent celui qui contrevient à ces «ordonnances/ordres», formulées avec un langage médical pour décliner les symptômes des maladies: «l'augmentation du taux de cholestérol dans le sang et dans les parois des artères peut être dangereuse». L'alimentation doit donc être variée équilibrée, riche en fruits et légumes, éviter le gras et le sucre. Les journaux quotidiens et nationaux sont couverts de recommandations de toutes sortes et vantent les mérites de produits qui permettent de combattre tout ce qui apparaît comme un fléau social, un problème de santé publique. L'individu peut ainsi améliorer ses performances au travail ou dans le sport. Les slogans des affiches publicitaires et les titres des articles consacrés à cette problématique en donnent un aperçu:

- «Le B.A-B.A du Bien vieillir ¹» qui donne la liste des produits à éviter: «le tabac (un poison c'est connu), l'alcool (1 ou 2 verres de vin rouge par jour-pas plus pour le resvératrol qu'il contient), l'hypertension (dépistage au moins une fois par an), l'isolement (il accélère le vieillissement et augmente le risque de mortalité), les antioxydants (il est tentant

¹ Nouvel Observateur, 4-10 novembre 2010.

- d'avaler ces pilules qui se vantent de neutraliser les radicaux libres afin de retarder le vieillissement cellulaire).»
- «Le vrai pouvoir des plantes contre le cancer, les infections, la douleur, les insomnies.»¹
 - «Cholestérol, qui est vraiment menacé?»²
 - «Les Produits laitiers Bio...C'est le bon réflexe! Parce que les produits laitiers sont la principale source de calcium. Du calcium, il en faut pour bien grandir et se constituer un squelette solide, puis pour entretenir et préserver ce capital et prévenir les risques d'ostéoporose. Parce qu'ils contiennent un cocktail de micro-nutriments. Consommer Bio, c'est voir plus loin»

À cela s'ajoutent les pratiques d'hygiène du corps, dans un souci de prévention, de la brosse à dents au préservatif.

2.2. Entrer dans les normes sociales: les normes esthétiques et l'idéologie de la minceur

Une norme du corps parfait est également diffusée par ces articles et pages publicitaires multiples, images à l'appui. Le corps doit être mince, jeune, agréable à regarder. Il est donc question de le faire mincir, de l'embellir. C'est la dictature de la perfection qui s'impose à tous, une promotion du corps idéal. De fait l'objectif des messages est d'obtenir l'adhésion à ces normes sociales et esthétiques. Les magazines féminins consacrent de nombreux dossiers aux soins de beauté, aux conseils de maquillage, aux exercices physiques indispensables pour modeler le corps, afin qu'il soit beau, lisse, jeune, sans défauts, performant sexuellement, conforme au modèle inculqué par la société et l'éducation. C'est une «activité» à laquelle il est accordé beaucoup de temps. Le corps est, de ce fait, marchandisé, avec des budgets modulés selon les bourses mais souvent plutôt onéreux. Ce dont témoigne le message publicitaire de la marque

¹ Ça m'intéresse, septembre 2010.

² *Ibidem.*

Clinique qui en fait un argument publicitaire: «Une belle peau à tout prix». En effet dans une société du paraître, du spectacle, il faut être conforme à ce que le regard de l'autre attend et cela particulièrement pour les femmes qui subissent un impératif de séduction. Par exemple, ce produit de beauté Nivéa, destiné aux femmes, qui proclame: «Une peau si ferme et éclatante que les hommes en sont fous.» Les règles du jeu sont claires: obligation est faite à la femme d'être toujours séduisante, «sexy».

L'analyse du sociologue David Le Breton nous laisse deviner le combat que la femme doit mener pour résister à cette emprise sociale et trouver sa propre vérité corporelle:

«Une exigence impitoyable de séduction et de cisèlement de soi s'impose. Le corps est aujourd'hui un alter ego, un autre soi-même décevant de prime abord, mais disponible à toutes les modifications. Sans le supplément de signes introduit par l'individu dans son style de vie ou ses actions délibérées de métamorphoses physiques, son corps est insuffisant à accueillir ses aspirations. Il faut ajouter sa marque propre pour en prendre possession et assurer une trace significative de soi. Pour prendre enfin chair dans son existence, il importe de multiplier les signes corporels de manière visible, se mettre hors de soi pour devenir soi. L'intériorité se résout en un effort d'extériorité. L'intimité s'efface devant l'extimité.»¹

Ainsi, cette publicité parue dans *Marie-Claire*, parmi beaucoup d'autres, qui déclare: «Séduire parce que plaire fait partie de notre ADN, on maîtrise les codes d'une mode qui explore tous les degrés de la séduction» (septembre 2010). David Le Breton saisit bien cette réalité: «La femme est jugée impitoyablement sur son apparence, sa séduction, sa jeunesse et ne rencontre guère de salut au-delà. Elle vaut ce que vaut son corps dans le commerce de la séduction.»² Son

¹ David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, 1990, édition 2011, page 229.

² *Ibidem*, page 233.

objectif, sa raison d' «être» est de plaire, de susciter le désir, de l'entretenir, sous peine d'être mise à l'écart, rejeter de l'arène de la vie sexuelle. D'où les recettes proposées constamment par les articles/dossiers des magazines féminins, dont on imagine bien qu'elles pourraient être échangées dans des réunions «Tupperware» d'un autre type: «9 clés pour booster sa féminité»¹ ainsi que de multiples «trucs» pour aiguïser le désir masculin. Ainsi les produits dits «anti-âge» occupent-ils une part importante dans les journaux et les officines de beauté en tous genres et sont-ils préconisés, à titre préventif, dès le plus jeune âge:

«Le temps est réversible-La Preuve. Lift Anti-rides jour de Clarins», «S'offrir le luxe de ne pas faire son âge de Lierac»

David Le Breton souligne que, si les hommes sont épargnés par le souci du vieillissement (ils gardent leur charme malgré leurs cheveux blancs et leur relâchement musculaire), les femmes, elles, sont impitoyablement menacées par «la «mort symbolique» qu'est l'effacement de la séduction»², en raison de l'âge. «La femme est cernée par une infinité de miroirs qui la jugent, à commencer par son propre regard qui intériorise l'évaluation sans indulgence des autres.»³

III Les Procédés linguistiques de la persuasion sociale

Qu'il s'agisse d'articles scientifiques dans des magazines comme *Sciences et Avenir*, d'articles de vulgarisation dans la grande presse ou de publicités, nous relevons dans notre analyse des procédés linguistiques qui contribuent à la persuasion sociale. En effet, les faits de langue sont des indicateurs, des révélateurs de la pensée que le linguiste s'attache à relever et à interpréter.

¹ Marie-France, septembre 2010.

² David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, 1990, édition 2011, page 233.

³ Ibidem.

3.1. Les formes de l'injonction

Un premier constat est l'abondance des formes de l'injonction et notamment les verbes au mode impératif. La grammaire de Pierre Le Goffic définit ainsi la phrase impérative:

«Mais la phrase impérative se distingue radicalement de la phrase canonique, en ce que l'impératif n'a pas de sujet: dans *Pars!*, le sujet n'est ni *je* ni *tu*: le locuteur envoie un message direct à un destinataire (allocutaire) sans donner de sujet à son énoncé, il court-circuite en quelque sorte la présentation normalisée d'une relation prédicative; la phrase impérative procède d'un mouvement affectif et/ou d'une volonté d'action, elle est en prise directe sur la situation d'énonciation. Le résultat est une sorte d'«imposition directe» de l'idée contenue dans le verbe sur le destinataire. On peut appeler *injonction* cette valeur fondamentale de la phrase impérative.»¹

Cette définition sert de base à une conception de l'impératif que l'on retrouve dans la plupart des grammaires. Le mode impératif est voué, par sa conjugaison, à l'interpellation du destinataire, à l'échange en énonciation «discours». Il est vu par les linguistes comme l'emploi particulier d'un autre mode, en raison de ses paradigmes de désinences semblables au présent de l'indicatif et au présent du subjonctif selon les cas. Ce constat suppose que, justement, l'identité de forme avec le subjonctif indiquerait une absence de contrôle de la part de l'émetteur sur la docilité du destinataire. En effet, l'impératif suppose à l'évidence que le coénonciateur doit agir de manière à réaliser un certain état de choses, selon sa bonne volonté, et que ce mode sert à exprimer un ordre plus ou moins autoritaire, puisqu'il peut dire également l'ordre atténué, l'injonction, le conseil, l'encouragement, l'exhortation ou la prière. L'analyse du fonctionnement du mode impératif laisse apparaître que, d'une part, l'utilisation de cette structure tend à se réduire dans les échanges oraux et qu'elle n'est

¹ Pierre Le Goffic, *La Grammaire de la phrase française*, Hachette, 1993.

pas à interpréter systématiquement comme un ordre, et que, d'autre part, il existe d'autres moyens d'exprimer l'injonction de manière indirecte comme l'infinitif, le futur simple, les phrases en Que + le subjonctif et les subordonnées objet. Imposer de l'extérieur un type de comportement est difficile. Ce que peut faire l'émetteur dans le cas de nos textes c'est déclencher la disposition à agir dans le sens voulu.

De fait, si les exemples de structures verbales à l'impératif sont très nombreux et variés, ces formes ont des effets de sens qui visent surtout à l'exhortation/invitation/ recommandation, même si ces conseils et consignes de toutes sortes ont des probabilités de devenir efficaces. Les exemples de verbe à l'impératif se retrouvent dans le corpus, quelles que soient les thématiques du corps: santé, beauté..., mais principalement à la deuxième personne du pluriel

«mangez sain»; «préservez votre santé»; «remplacez les protéines animales»; «consommez au rythme des saisons»; «améliorez votre «self-défense” au soleil»; «n'hésitez plus, rendez-vous chez votre opticien Atol!»; «Beauté, minceur, soins, bien-être, trouvez le meilleur pour vous»; «adoptez un soleil malin”, «Ne gardez surtout pas le sel de mer sur la tête»; «pour préparer votre peau en amont, commencez par une cure de compléments alimentaires avant de vous dorer la pilule»; «Faites la peau à vos rides, Noyez-les” ...

Le futur apparaît quelque fois dans les messages avec une orientation prédictive: «Avec notre test, vous saurez quel sport est fait pour vous.». Un tel énoncé présuppose que le récepteur se demande quel sport il peut pratiquer; de même «on vous aura prévenu: vous allez adorer.” des opticiens Atol, qui pose l'émetteur dans un rôle de «gentil conseiller préventeur». Il s'agit parfois d'assertions autoritaires formulées au futur simple, des ordres déguisés en assertions:

«Réveillez la New Yorkaise qui est en vous! En FiveFingers tu courras, en stiletos ton équilibre tu travailleras, au spa tu te revitaliseras, à la ville ou en salles un vélo tu enfourcheras, en

apesanteur du yoga tu feras, un jus vert chaque jour tu boiras, une cure de glisodine, tu entreprendras, le sh'ban tu danseras, du cupuaçu sous toutes ses formes tu consommeras, avec ton Iphone tu méditeras:»

L'indicatif semble plus souple, plus habile, en apparence. Pourtant il apparaît en fait comme très autoritaire puisque l'ordre est donné en même temps que l'exécution est considérée comme acquise.

Une formulation adoucie est fréquente avec les syntagmes prépositionnels «Pour+-infinitif» qui sous-entend une demande du récepteur et qui oriente son action:

«pour prolonger et intensifier le hâle», «pour éviter les mauvaises surprises, appliquez de l'huile sur votre crinière», «profitez des vacances pour rester naturelle», «pour rester cool sous la canicule, éliminer le chlore, le sel, le sable, la fatigue et le blues sans mettre son épiderme au sec», «pour être glam, stylée, inoubliable».

Dans d'autres cas, l'infinitif présente des actions de santé ou de beauté comme incontournables avec un ton généralisant:

«Fortes chaleurs: s'hydrater efficacement», «Le bon réflexe: boire avant d'avoir soif!»¹, «8 clés pour trouver son rituel de beauté: partager les conseils, se faire plaisir sans se ruiner, réveiller ses sens, apprécier l'instant, miser sur la durée, sortir de ses habitudes, cibler ses priorités, poursuivre le programme»²

Des choix énonciatifs fréquents, également, ce sont les tournures impersonnelles de constructions variées, verbes présentatifs, verbes d'obligation: il faut, tu dois, qui imposent l'action injonctive et ne donnent pas à hésiter: «il existe des solutions plus scientifiques» (que de tirer sur la peau pour estomper les rides); «une silhouette tonique après 45 ans, c'est possible».Le présentatif assène des vérités, donne le fait exprimé comme une vérité incontournable: «Éliminer taches

¹ Marie-France, juillet-août 2011.

² Marie-France, septembre 2010.

brunes, cellulite, petit bourrelet, fuseler ses cuisses, tonifier ses bras, se faire la peau dorée, dégommer ses points faibles avant de sauter dans l'avion, c'est possible." En présentant un éventail d'actions curatives, on suggère qu'il s'agit du comportement idéal à observer.

3.2. Les Procédés argumentatifs

Les procédés argumentatifs, mis en œuvre, sont ceux de la publicité: suggestions, polyphonie des actants, chaînes isotopiques qui se croisent comme le modèle de star qu'on donne à admirer, ou les comportements à la mode (stiletto). La publicité est un bon réceptacle des normes sociales, esthétiques imposées par exemple à la femme dans les magazines féminins. Elle indique la ligne à suivre pour être une vraie beauté. Elle se doit de convaincre, de persuader sans froisser et bien sûr, il lui faut utiliser des mots forts qui s'imposent comme des règles, des vérités: «SOS jambes légères-Toutes les solutions pour se sentir à l'aise tout l'été»; «Pour vos jambes, Ginkort fort c'est le confort»

Les textes sont parfois longs et démontrent de manière serrée, argumentée, pourquoi et comment être belle, en bonne santé, en bonne forme pour convaincre de la nécessité de suivre les lignes de soin. L'émetteur donne comme une évidence, une nécessité, la compétence esthétique, le besoin de plaire, de séduire. C'est une recherche commune à tous les individus qui s'impose pour être admis dans le groupe, faire partie du corps social. Les messages sont construits sur des bases argumentatives, pour la plupart sommaires mais efficaces, visant la sécurité, la nouveauté, l'innovation, le naturel: «Vous avez horreur du sable qui reste collé entre vos doigts ou à vos mollets et vos fesses après l'application de votre crème. Ce spray est fait pour vous!»; «Ça y est les vacances sont presque là. Plus question de se prendre la tête. Pour les solaires, on fait simple et on cible!». Certains textes ou affiches utilisent des propositions circonstanciées sur le modèle de «parce que vous le valez bien» de l'Oréal.

3.3. Les Dénominations

Dans la relation syntaxico-sémantique, le mot est distribué, associé à d'autres mots, dans des collocations, parfois des expressions figées qui forment des cristallisations discursives. Le mot est par ailleurs le reflet d'usages, de micro-discours, d'oppositions, de catégorisations, d'opérations d'énonciation, de prédication. C'est lui qui modèle d'une part, dans les cas qui nous intéressent, les représentations que les humains se font de leur corps et qui, d'autre part, appuie la stratégie argumentative. L'étude de ces combinaisons nous permet de dégager des constantes sémantiques. Il est utile en effet d'étudier leur relation paradigmatique (chaînes d'hyperonymes, d'antonymes, de synonymes) et de comprendre pourquoi le locuteur a choisi tel mot plutôt que tel autre dans le stock de mots dont il disposait; en fonction de quelle situation, de quel contexte. Le mot est porteur d'appréciations, pose un objet, représente verbalement quelqu'un, quelque chose. En outre, ces dénominations s'imposent au lecteur au fil du texte.

Ici, les constructions lexicales les plus courantes sont structurées autour des parties du corps associées à «sain», «beau», «en forme». Le lexique est systématiquement positif. On ne montre jamais, on ne suggère jamais par les mots, un corps vieilli, laid, avachi, mou, ridé. On met en scène surtout les situations, par exemple, «pour retrouver une peau saine, la forme»...ce qui suppose que l'individu en est momentanément ou durablement dépossédé, mais que grâce au produit miracle conseillé, il va retrouver cet état antérieur qui est au fond son devoir social et qu'il n'aurait jamais dû quitter. De fait les combinaisons lexicales autour des parties du corps donnent l'idéal du corps. Il s'agit de termes laudateurs, d'un vocabulaire systématiquement mélioratif: mots pleins du lexique (adjectifs, noms, verbes), tous définissant le corps parfait.

Ainsi les normes auxquelles il est important d'adhérer, par exemple, quand on est une femme soucieuse de séduction, d'attraits dits «sexy», sont implicitement formulées sous formes de syntagmes

nominaux, adjectivaux, prépositionnels très variés qui concernent tous les éléments du corps et qui ont en commun d'ouvrir sur un monde euphorisant, hédoniste, épicurien:

«traits rehaussés», «cils recourbés à l'extrême, déployés à l'infini», «regard époustouflant», «lèvres pulpeuses», «extase des cils divinement étoffés, galbés, comme métamorphosés», «regard de naïade précieux et imperméable», «peau éclatante et protégée», «peau parfaite même nue», «visage repulpé», «ovale redessiné», «peau redensifiée», «dents naturellement blanches», «gencives plus saines», «silhouette tonique», «peau saine», «métamorphosés, vos cheveux retrouvent une douceur et une brillance exceptionnelles», «ongles fortifiés», «lissage parfait pour cheveux rebelles», «rides visiblement réduites en 4 semaines», «votre peau paraît plus jeune», «alliance du plaisir et du bien-être», «hâle bien maîtrisé», «joli hâle subtil», «sourire rose vif indélébile résistant aux plongeurs et aux baisers», «femme belle et éclatante»...

De même, les groupes verbaux sont significatifs des arguments qui appuient le message. Les verbes utilisés contiennent systématiquement un sème positif, valorisant:

- «être sexy» (état violemment imposé à la femme, par les normes de la séduction, devenue «obscur objet du désir»!),
- «se rendre inoubliable» (grâce au parfum),
- «attirer les regards» (sous-entendu de convoitise),
- «mincir» (et non maigrir qui serait dévalorisant),
- «gommer la fatigue», «gagner une nouvelle jeunesse», «le corps gagne en fermeté», «sublimier les cheveux les plus secs», «révolutionner le quotidien», «prolonger le bronzage», «éliminer les taches brunes, la cellulite et les bourrelets», «rajeunir», «fuseler les cuisses», «tonifier les bras», «se faire la peau dorée», «rehausser les traits», «dégommer les points faibles», «piéger les lipides pour mieux les éliminer», «profiter de la plage en toute sécurité», «calmer les irritations et les

prévenir», «sublimier», «hydrater, adoucir, embellir», «intensifier son sillage avec des parfums captivants», «s'approprier son corps», «jouer les sirènes», «rayonner», «offrir l'infinie richesse du karité», «optimiser la capacité naturelle de bronzage», «combler les rides avec naturel», «se sentir mieux plus à l'aise dans son corps, «se muscler de bas en haut, dorsaux et pectoraux», «affiner et modeler les jambes », «renforcer le tonus cardiaque», «se muscler en douceur et sans efforts»...

Toutes ces dénominations fixent les objectifs à atteindre pour l'utilisateur/récepteur. Ce sont des préconisations qui signifient une tyrannie imposée au corps par de multiples soins incessants et coûteux, par une hygiène de vie disciplinée, une vigilance de tous les instants, par des exercices physiques réguliers et contraignants.

Conclusion

L'analyse de ce corpus soulève de multiples questions. Le corps en tant qu'enveloppe charnelle, apparence, »contenant», «signifiant» est censé être l'unique préoccupation des humains: femmes, hommes, adolescents. Ces discours donnent l'impression de «frappes chirurgicales» qui sont infligées au corps. A aucun moment, il n'est question du contenu, de l'âme qui habite le corps, de l'interaction entre l'âme et le corps. Il y a dichotomie, coupure très nette avec les capacités spirituelles. Le point de vue systématique est de réduire «la raison d'être» de l'individu aux besoins et aux plaisirs du corps. Les discours qui sont tenus, les messages publicitaires qui sont diffusés, montrent leur redoutable efficacité, si nous observons les comportements sociaux dès l'adolescence; et nous savons la souffrance que peuvent engendrer les images et les slogans véhiculés; lorsque les individus ne prennent pas suffisamment de recul ou ne sont pas accompagnés dans leur lecture, notamment dans le cas d'adolescentes, en quête de la reconnaissance du groupe. L'analyse linguistique peut avoir à ce niveau, comme nous avons voulu l'esquisser ici, l'avantage

d'affûter l'esprit critique et de déjouer les pièges de la communication sous-jacents, fourmillant de stéréotypes où l'âme n'a que peu de place.

Bibliographie

1. BENVENISTE, Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard.
2. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (1984), *L'Énonciation, de la subjectivité dans le langage*, Orléans, Armand Colin.
3. LE BRETON, David (1990), *Anthropologie du corps et modernité*, Lonrai, PUF, édition 2011.
4. LE GOFFIC, Pierre (1993), *Grammaire de la phrase française*, Hachette Université, Langue française, Paris.
5. LOZACHMEUR, Ghislaine (à paraître en 2012), «L'Évolution du souci de soi: étude des brochures de prévention», *Médecine*.
6. LOZACHMEUR, Ghislaine, BEGUE-SIMON, Anne-Marie, HABY, Caroline (à paraître en 2012), «Place de la communication dans l'accès et le déroulement des soins», *Médecine*.
7. LOZACHMEUR, Ghislaine (à paraître en 2012), «Approche sémantique et énonciative des discours des patients sur les forums de santé», Université de Craiova (Roumanie).
8. LOZACHMEUR, Ghislaine, DECHAMP-LEROUX, Catherine, SAKI, Mohamed (2010) «Approche comparative des conditions de production des discours de prévention dans des contextes socioculturels distincts: le cas du dépistage du cancer du sein sur les sites Internet aux États-Unis, au Royaume-Uni et en France», In: H. Ronmeyer (Éd.) *Communications, médias, discours et santé*, EHESP.

9. LOZACHMEUR, Ghislaine (2005), «La Stratégie d’objectivité en œuvre dans l’éditorial de la grande presse», In: *Les Marqueurs linguistiques de la présence de l’auteur*, Textes réunis par David Banks, Condé-sur-Noireau, L’Harmattan.
10. LOZACHMEUR, Ghislaine (2011), «La Controverse sur les OGM: Le débat sur les biotechnologies dans l’opinion», avec M Saki, In: Danièle Beltran-Vidal *Les Mots de la santé (3), Les mots de la santé et psychoses – Lyon II* chez L’Harmattan.
11. LOZACHMEUR, Ghislaine (à paraître en 2012), «Le Corps mis en mots: étude comparée des discours médicaux et profanes», Université de Bretagne Occidentale.
12. LOZACHMEUR, Ghislaine (à paraître en 2012), «La Place des éléments iconographiques dans un traité de médecine: Les Œuvres d’Ambroise Paré, 1585», chez L’Harmattan, Textes réunis par David Banks.
13. RABATEL, Alain, et CHAUVIN-VILENO, Andrée (2006), «Enonciation et responsabilité dans les médias», *Semen*, n° 2.
14. RIEGEL, Martin, PELLAT, Jean-Christophe, RIOUL, René (1994), *Grammaire méthodique du français*, Paris, PUF.

Aspecte privind viziunea islamului asupra castității în prezent: Sacrificiul de onoare

Emilia TOMESCU

Aspects Regarding the Muslim Vision on Chastity at the Present Moment: the Sacrifice of Honour

Abstract

This article is focused on the extremely complex issue of human rights – precisely the rights that a muslim woman has from all points of view – modern and traditional. The religion of the Quran involves a cultural dimension as well. According to the holy book of the muslims, a woman is at the disposal of her husband, even at his mercy as she embodies his very honour. That's why, when she is considered to have made a mistake, the man has the right to kill her in order to wash his honour with her blood. This practice is still in use today all over the world – where muslim communities preserve the so called tradition of the „sacrifice of honour”. Quite often the murderer is under age in order to avoid a big punishment from the point of view of human law.

Key words: *holy book of Muslims, human rights, Muslim Women, punishment*

Răspândirea Islamului în lumea contemporană este adesea explicată prin ușurința cu care religia musulmană se poate adapta diferitelor medii culturale. Islamul aduce o credință, o etică. El nu prescrie nici un model de organizare social și politică. Idealurile sale de fraternitate și solidaritate, exigențele de dreptate și echitate corespund aspirațiilor fundamentale ale tuturor societăților omenești deoarece Islamul un instituie nici o putere de tip clerical și un învestește nici o persoană și nici o clasă social cu vreun drept de a interpreta doctrina

revelată. Aceasta implică faptul că prerogativa respectivă îi aparține doar lui Dumnezeu. Este principiul care va constitui fundamentul unei teologii eliberatoare social și politic. Acestor caracteristici de ordin general li se adaugă, după unii, considerente practice, decurgând din compatibilitatea moralei islamice cu obiceiurile locale – de exemplu, în materia de etică sexuală.¹

Deci, simbolic și etimologic, Islamul reprezintă „faptul de a te abandona cu totul în voia lui Dumnezeu ... , supunere față de Allah și prin extindere desemnează orice persoană care se prevalează de un asemenea fapt și pe care-l exprimă într-un act de credință... O atare supunere este marca Islamului ... Islamul este (astfel) o religie bazată pe o arhitectură teologică având trei surse: **Islam** (supunere), **Iman** (credința), **Ihsan** (bunătate-caritate)”².

În ceea ce privește femeia virtuoaasă: moravurile și manierele femeii musulmane sunt cu totul diferite de acelea ale femeilor nemusulmane [...] femeia musulmană este castă, demnă, respectuoasă de sine și modestă³, beneficiind de călăuzire divină.

În ceea ce privește problema femeilor și a familiei în Islam, chestiunea este complicată datorită interacțiunii dintre istorie, cultură, religie și politică. „Din punct de vedere istoric, familia patriarhală și rețelele extinse, bazate pe rudenie, legate de ea s-au dovedit a fi printre cele mai durabile structuri sociale din societățile musulmane, mult mai durabile decât structurile construite în jurul asocierii profesionale sau al interesului de clasă... Legea islamică privilegiază familia față de alte instituții: legile de moștenire, favorizând bărbații față de femei, sunt înscrise în Coran alături de alte prevederi discriminatorii, cum ar fi inferioritatea testamentară a femeilor în cadrul anumitor proceduri juridice.”⁴

Protejarea familiei patriarhale este o prioritate, iar „capitalul simbolic pe care îl deține aceasta sub forma virtuții feminine este profund înrădăcinat în semantica Islamului: cuvântul **haram** (sacru,

¹ Merard, Ali, *Islamul contemporan*, Corint, Bucuresti, 2003, p.10

² Chebel, Melek, *Dicționar de simboluri musulmane*, Paralela 45, Pitești, 2005, p.210

³ Ruthven, Malise, *Islamul*, Alfa, Bucuresti, 2004, p.128

⁴ *Ibidem*, p.111

interzis, tabu) are aceeași rădăcină ca și **harim** – partea din locuința rezervată femeilor și **mahram** - grupul de rude cu care relațiile sexuale ale unei femei sunt interzise prin lege”.¹ Dualitatea a ceea ce este manifest și ascuns (al-shahada/al-ghaib, al-zahir/al-batin), fundamentală pentru abordarea coranică a divinității, este legată, în mod sugestiv, în cel puțin un pasaj, de sexualitate, părțile intime feminine fiind asociate cu aspectul ascuns al divinității”²

Așadar vedem cum „restricțiile așezate asupra femeilor sunt legate, în mod intim, de noțiuni asociate de sacru, (iar) onoarea personală și familială, care este în mod special identificată cu controlul exercitat asupra sexualității femeilor, este esențială pentru identitatea publică și socială a bărbaților”³, până într-atât încât se ajunge ca termenul-djins –, desemnând sexualitatea să fie folosit pentru ideea de naționalitate, „în definitiv prin ceea ce se declină apartenența unui individ la teritoriul unui stat.”⁴

Și de aici putem continua analiza efectelor pe care această obsesie legată de sexualitate și de statut, ca și corolarul acesteia, afirmarea puterii masculine prin violență, justificată de tradiție și de lege în lumea islamica actuală. Desigur obsesia legată de sexualitate sau de violența masculină nu este întâlnită doar la musulmani. Este vorba aici de o anumită mentalitate patriarhală, tribală, primitivă și crudă, care justifică acte de violență împotriva femeilor prin invocarea tradiției coroborate cu legea coranică în cazul nostru. „Toate acestea aduc în discuție punctul de vedere conform căruia textele islamice și valorile pe care le consfințesc acestea sunt responsabile în sine pentru tipurile de comportament care susțin supremația masculină”⁵, deoarece în Islam, femeia este la dispoziția barbatului conform cărții sfinte: „soțiile voastre sunt un ogor pentru voi – deci veniți pe ogorul vostru oricum voiți”. De asemenea, nu poate exista nici o indoială că

¹ *Ibidem*

² *Ibidem*

³ *Ibidem*

⁴ Chebel, Malek, *op. cit.* p. 382

⁵ Ruthven, Malise, *op. cit.* p.111

rolul public și simbolic al femeilor se află în miezul discursului islamist. În polemici repetate, autorii islamici pun în contrast femeia musulmană virtuoasă, cu omoloaga ei occidentală sau occidentalizată – dezgolită, lipsită de virtute și coruptă, o potentiala sursă de fitna – rivalitate.¹

Coranul spune:

„Prin răzbunare, voi sunteți stăpânii unei vieți. O, voi cei dăruțiți cu minte! Poate vă veți teme! II, 178

„Chemați patru martori dintre voi împotriva aceluia dintre femeile voastre care au săvârșit o faptă nerușinată. Dacă ei depun mărturie, atunci închideți-le în case până la moarte, dacă nu le va da Dumnezeu nici o puțință de scăpare.” IV, 15

Dacă cei doi care au săvârșit aceasta sunt dintre voi, puneți-i la cazne! Dacă se căiesc și se îndreaptă, lăsați-i, căci Dumnezeu este De-căință-primitorul, Milostivul” IV, 16

„De nimeni altcineva decât de Dumnezeu ține să primească, doară, căința celor care au săvârșit răul din neștiință și care se caiesc pe dată. Și de aceea, Dumnezeu le primește căința. Dumnezeu este Știutor, Înțelept.” IV, 17

„O, voi cei ce credeți!...Nu vă ucideți între voi! Dumnezeu este Milostiv cu voi.” IV, 29

„Bărbații sunt mai presus decât femeile fiindcă Dumnezeu le-a dat întâietate asupra lor și fiindcă ei cheltuiesc din averi pentru ele. Femeile cinstite sunt pioase, păstrând în taină ceea ce Dumnezeu păstrează. Dojeniți-le pe cele de a căror neascultare vă este teamă! Părăsiți-le în așternuturi! Loviți-le! Nu le căutați însă gâlceavă, dacă vă dau apoi ascultare. Dumnezeu este Înalt, Mare.” IV, 53

Cu toate că sângele himenului nu legalizează castitatea tinerei femei, el are meritul de a marca virginitatea. Sângele în acest caz devine un document social. El devine un simbol de viață și de moarte,² ajungându-se astfel la formula „prețul sângelui” sau la cea de „sacrificiu de onoare”.

¹*Ibidem*

²Chebel, Makek, op. cit. p. 372

În lumea contemporană există musulmani care încă practică sacrificiul de onoare, argumentând că „singura modalitate de a salva onoarea familiei este să-ți ucizi o soție, o fiică sau o soră (pentru că doar astfel) sângele spală onoarea.”¹ Aceste crime, tradiționale, sunt obișnuite, dar mai puțin cunoscute opiniei publice.

Astfel de crime au loc atunci când o femeie este violată, sau când se consideră că a participat la o activitate sexuală ilicită. În acest caz, femeile bătute, maltratate sau violate se pot aștepta ca poliția, procurorii sau judecătorii să le umilească sau să nu investigheze cazul și chiar să-i achite pe vinovați. Spre exemplu în Iordania „femeile violate sunt considerate vinovate de a fi compromis onoarea familiilor din care provin. Tații, frații și fiii consideră de datoria lor să spele această rușine, dar asta nu se face prin căutarea celor vinovați, ci prin uciderea victimelor, a propriilor fiice, surori și mame. Sacrificiile de onoare au constituit o treime din totalul crimelor comise împotriva femeilor din Iordania în anul 1999.”²

Rana Husseini, jurnalistă, feministă și apărătoare a drepturilor omului, a rupt tăcerea și a expus un lucru rușinos pentru Iordania și pentru toată lumea musulmană în care se practică și astăzi sacrificiul de onoare. În urma acțiunilor ei, a fost amenințată și acuzată „de atitudine antiislamică, antifamilială și împotriva Iordaniei.”³ Având credința că, dezvăluind aceste orori, ca și alte forme de violență la care sunt supuse femeile, jurnalista face un prim pas către oprirea lor, riscându-și propria viață.

În numele onoarei, o fată de șaisprezece ani a fost ucisă de propria familie pentru că fusese violată de fratele ei, care o agresase repetat și o amenințase cu moartea în caz că dezvăluie secretul. Se consideră sacrificiu de onoare când un bărbat din familie decide să ia viața unei femei pentru că, în opinia lui, ea le-a dezonorat familia și le-a pătat reputația, angajându-se într-un „act imoral”.⁴ Un act imoral

¹ Kennedy, Kerry, *Spune adevărul puterii*, Curtea Veche, București, 2009, p.35

² Ibidem

³ Ibidem

⁴ Ibidem, pag. 36

este considerat „și simplul fapt de a fi văzută în compania unui bărbat din afara familiei, cât și actul sexual în sine. De cele mai multe ori, femeile sunt ucise pe baza unui zvon, sau a unor bănuieli nefondate.”¹ Doi dintre unchii fetei ucise nu o considerau „o fată cuminte” iar la întrebarea privind vina acesteia răspunsul a fost că „ea întinase imaginea familiei, comițând un act impur”,² deoarece ea îl sedusese pe el.

Astfel de sacrificii de onoare, aparținând unei mentalități patriarhal-arhaice, se petrec și în alte țări, inclusiv în Statele Unite, în cadrul comunităților arabe musulmane. „O treime dintre omuciderea raportate sunt sacrificii de onoare. Criminalii sunt tratați cu îngăduință, iar familiile încredințează această sarcină unui minor”,³ pentru că, potrivit legilor care-i privesc pe minori, când aceștia comit crime, sunt trimiși în centre de reeducare. În astfel de centre ei își pot continua educația și pot învăța și o meserie, iar când devin majori pot fi eliberați fără cazier. În medie, detenția pentru o „crimă de onoare” este de șapte luni și jumătate.

Aceste crime sunt motivate de faptul că în multe familii musulmane „reputația depinde exclusiv de femei”. În cazul în care se considera că femeia face o greșală, singura modalitate de a salva onoarea familiei este sacrificarea femeii, deoarece doar cu sânge se poate spăla onoarea. „Ucigașii spun: Da este sora mea și o iubesc, dar este de datoria mea să fac asta.”⁴ În cazul unui refuz, devii responsabil pentru dezonoarea familiei, iar când ucizi, devii un erou și toată comunitatea te va respecta ca atare.

Coranul spune:

„O, voi cei ce credeți! Purtați-vă cu ele cuviincios! Dacă le urâți... ,însă cum puteți urî ceva în care Dumnezeu a pus atâta bine?”
IV, 19

¹ *Ibidem*

² *Ibidem*

³ *Ibidem*

⁴ *Ibidem*

„Cel care, voit, ucide un credincios va avea Gheena ca rasplată, unde va veșnici. Asupra lui vor cădea mânia și blestemul lui Dumnezeu care îi va pregăti o mare osândă.” IV, 93

Notă:

Începând cu anii '90, în Sibiu s-au stabilit cetățeni musulmani care s-au căsătorit cu românce trecute la religia islamică, în mare parte. Astăzi sunt cam treisprezece familii mixte. Musulmanii căsătoriți aici sunt suniți (mai tradiționaliști) și cel puțin în Sibiu, au doar o soție.

Bibliografie

1. Anghelescu, Nadia, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, București, 1993
2. Chebel, Malek, *Dicționar de simboluri musulmane*, Paralela 45, Pitești, 2005
3. *Coranul*, Editura Herald, București, 2006
4. Kennedy, Kerry, *Spune adevărul puterii. Apărători ai drepturilor omului care transformă lumea*, Curtea Veche, București, 2009
5. Meududi, *Introducere în Islam*, Editura Chrater, București, 1991
6. Merard, Ali, *Islamul contemporan*, Editura Corint, București, 2003
7. Ruthven, Malise, *Islamul*, București, 2004

Păpușa - simbol al corpului uman în arta spectacolului

Franciska COMAN

La poupée – personnification du corps humain dans l'art du spectacle

Résumé

L'art de l'animation n'est pas à la destination exclusive des enfants, mais c'est un moyen d'expression artistique très ancien, apparu il y a environ 30.000 ans. On sait que le théâtre de marionnettes n'a été conçu pour les enfants qu'à partir du XIX^{ème} siècle, et à ses origines, cet art n'était pas un divertissement ou une activité éducative, mais un art sacré, un rituel magique ou un théâtre satyrique, même interdit aux enfants à cause de l'humour licencieux pratiqué par les marionnettistes.

Le théâtre d'animation est un terrain favorable à toutes les fantaisies possibles. Ses principes reposent sur: l'innovation continue, l'imagination débordante et l'expérience technique inlassable. Les poupées peuvent toucher des zones que l'homme ne peut pas toucher ou dont il a peur, elles peuvent voler, mourir ou renaître.

La poupée est la généralisation plastique d'un être vivant. Selon une possible classification, les poupées peuvent être: poupée à la main (au doigt), bi-ba-bo, Wayang, Bunraku, marionnettes, statues et objets, poupée expressives, composées ou silhouettes pour le théâtre d'ombres. Chaque poupée mentionnée détermine un style du montage, du mouvement ou de la dramaturgie

Mots clés: *Théâtre de marionnettes, rituel magique, théâtre satyrique, être vivant, poupée à la main (au doigt), poupée expressives, style du montage*

Arta animației nu este destinată numai copiilor, ea este o formă de exprimare artistică foarte veche, folosită de aproximativ 30.000 de ani în urmă. Se știe că teatrul de păpuși nu s-a adresat micilor spectatori până în secolul al XIX-lea, iar la originea lui această artă nu era un divertisment sau o activitate educativă, ci o artă sacră, un rit magic sau un teatru satiric chiar interzis copiilor din cauza umorului deocheat practicat de păpușari.

Teatrul de animație este un teren propice pentru toate fanteziile posibile. Coordonatele lui sunt: inovația continuă, imaginația fără hotare, experimentul tehnic neostenit. Păpușile pot ajunge acolo unde omul nu poate și se teme să ajungă, ele pot zbura, muri, învia.

Păpușa este o generalizare plastică a unei ființe vii. Păpușile se împart în: păpuși pe mână (pe degete), păpuși bi-ba-bo, păpuși de tip Wayang, păpuși tip Bunraku, marionete, statuete și obiecte, păpuși cu mimică, păpuși compuse și siluete pentru teatrul de umbre. Fiecare păpușă enunțată determină un stil al montării, al mișcării, al dramaturgiei.

„La construcția măștii unui personaj-păpușă, artistul scenograf construiește forma de ansamblu a feței; conformația ei geometrică, raportarea ei la constituția morfologică, tipologică, generală a individului; raporturile între etaje; prevalența unuia sau altuia; diversele componente (frunte, nas, obraji, păr, etc) sub raport morfologic și semnificația acestora sub raport psihologic; impresia psihologică degajată de ansamblul măștii (senină, optimistă, depresivă, etc); eventuala mimică, în cazul realizării măștilor cu elemente mobile (din materiale elastice, sau din componente plastice cu diferite grade de mobilitate)”¹

Păpușile confecționate din cele mai diverse materiale (fire de metal, trestie împletită, cablu electric, materiale plastice, burete, textile, piele, cauciuc, celuloză, spirale de oțel, hârtie, lemn) reprezintă oameni, animale, obiecte sau se reprezintă pur și simplu pe sine. Prinse în acțiuni neașteptate, evoluând în spații sau pe suprafețe plane, în cele

¹ Bălăiță, Aurelian, *Incursiuni în teatrul de animație*, Editura ARTES, 2007, p.65

mai variate geometrii scenice și animate cu sensibilitate de mâna artistului sau de mașinării ciudate, păpușile oglindesc în felul lor realitatea și aspirațiile omului.

Nici un spectacol nu va fi identic cu altul, iar antrenamentul actorilor păpușari va consta nu doar în deprinderea unor tehnici de creație ci, mai ales, în formarea unor mecanisme psihice, aproape necondiționate, care să-i permită realizarea unor performanțe scenice. Corpul actorului trebuie să fie antrenat, să fie în măsură să depășească limitele în condiții speciale de efort și stres.

Spectacolul de teatru de animație trebuie să fie o construcție armonioasă, în care toate elementele limbajului scenic păpușaresc să coexiste. Aceste elemente se împart în elemente para-verbale (păpușile/marionetele și sistemul de mânăuire, elementele de comunicare non-verbală, decorurile, acțiunile și situațiile, timpul) și elemente verbale (interpretarea vorbită a textului scris, integrarea textului vorbit). Păpușa trebuie să exprime și să susțină o idee, devenind ea însăși simbol.

În realizarea unui spectacol cu păpuși se pornește de la o idee-temă. Sub supravegherea atentă a regizorului, actorul începe să studieze gestul și vorbirea expresivă în raport cu păpușa-personaj, în raport cu stilul textului și tema spectacolului. Mișcarea păpușii se realizează în raport cu datele personajului văzut atât din punct psihologic cât și dramatic. Se urmărește expresivitatea păpușii prin mișcarea mâinilor, picioarelor și a trupului în raport cu mișcarea expresivă a capului. Păpușa trebuie să interacționeze atât cu obiectele de pe scenă cât și cu publicul. Jocul actorului trebuie să fie natural și motivat. El trebuie să fie atent ca întâmplările scenice ale personajului să se integreze în materialul teatral. Coloana sonoră și eclerajul contribuie la reușita spectacolului.

E de la sine înțeles că nimeni nu poate fi păpușar fără să fie în același timp și actor, deoarece în spatele jocului îl găsim pe omul-animator. Actorul și omul-animator se deosebesc doar prin intermediul mijloacelor de exprimare. Unealta actorului este propriul său corp,

fața, vocea, iar unealta păpușarului este păpușa. Mânuiitorul acționează asupra păpușii, ascunzându-se în spatele ei, de aici rezultă comunicarea vie, plină de emoții. Dacă considerăm aceste păpuși imagini ale oamenilor sau ale altor ființe, drept un fel de mască a întregului corp, pe care păpușarul nu o poartă direct, ci o ține mai mult sau mai puțin departe de el, ne-am apropia de unul din acele puncte de hotar la care arta dramatică și cea păpușărească trec una într-alta.

Păpușa sau orice alt obiect animat, în decursul spectacolului poate fi metamorfozat, transformat în orice personaj sub un aspect metaforic sau simbolic. A anima un obiect nu înseamnă doar „a mișca”, ci și „a da suflet”, iar a insufla suflet într-un obiect, nu înseamnă a face o copie perfectă a realului. Artistul, prin animarea păpușii, îi dă viață. Păpușa este capabilă să exprime toate sentimentele umane (dragoste, veselie, durere, compasiune, ură, mânie, ironie, sarcasm), să transmită emoții, gânduri și să comunice cu publicul.

Prin urmare, spectacolul de animație se bazează pe exagerare, pe simbol, pe corporalitatea păpușii și a actorului. Expresia și forma păpușii, a obiectului, stimulează imaginația. Păpușa la început este produsul imaginației, dar, odată creată, devine metaforă, simbol al corpului uman.

Imaginația funcționează prin relația dintre actor și obiectul pe care îl zugrăvește, prin relația spectatorului și a obiectului zugrăvit și totodată prin relația actorului cu publicul. Viața păpușii depinde de mișcările păpușarului și de interacțiunea cu publicul, căci spectatorul cu ajutorul imaginației „o vede”, „o aduce” în viață.

Păpușa devine în timp copilul de suflet al oricărui păpușar. Chiar și în timpul liber, „relația actor-păpușă” nu dispare, păpușarul continuă să îi vorbească și să o mânuiască chiar și în singurătatea casei, cu multă dragoste.

Păpușile Muppets sunt exemplele cele mai bune în acest sens. Ele au fost create în anii `50 de păpușarul Jim Henson și sunt niște păpuși umanizate care au încântat generații întregi de copii din toată lumea.

Bibliografie:

1. Bălăiță, Aurelian, *Incursiuni în teatrul de animație*, Editura ARTES, 2007;
2. Chesnais, Jacques, *Marionnettes*, Editions BORDAS, Paris, 1980;
3. Pepino, Cristian, *Construcții de păpuși*, Editura UNATC, București, 1995;
4. Pepino, Cristian, *Automate – idoli – păpuși*, Editura ALMA, Galați, 1999;
5. Grotowski, Jerzy, *Spre un teatru sărac*, Editura UNITEXT, București, 1998;
6. Tonitza, Mihaela, Banu, George, *Arta teatrului*, Editura ENCICLOPEDICĂ, București, 1975.

Ipostaze corporale și trăiri sufletești în filmul românesc: Sergiu Nicolaescu și drama psihologică

Cornel CRĂCIUN

Hypostases corporelles et comportements spirituels dans le film roumain: Sergiu Nicolaescu et le drame psychologique

Résumé

*En abordant le drame psychologique – et notre étude analyse quatre productions cinématographiques du metteur en scène roumains – Sergiu Nicolaescu a démontré l'absence de vocation pour cet genre de produit artistique. Les seuls avantages enregistrés ont été dues aux oeuvres littéraires originales et grâce l'opportunité des partitions d'art de l'acteur digne de mémoire. Dans cette situation nous pouvons mentionnés par les rôles interprétés par Amza Pellea – Ipu dans **La mort d'Ipu** (1971) et par Manlache Preda dans **Le Maudit** (1976) – respectivement Gheorghe Cozorici, qui a été l'avocat Faranga dans le film **Ciuleandra** (1984). Ayant la vanité artistique relativement contentée, le metteur en scène est capable de se concentrer sur des genres cinématographiques dynamiques, remplis d'une énergie mâle, qui lui avant donné la réputation bien méritée dans l'ensemble du cinéma roumain.*

Mots clés: *drame psychologique, cinéma roumain, genre cinématographique, le metteur en scène*

În realizarea unei producții cinematografice concură un ansamblu de factori care pot să asigure succesul sau insuccesul întreprinderii artistice. Dintre participanții la producerea produsului complex ce se finalizează în creația filmică se detașează trei personaje de prim-plan:

scenaristul, regizorul și actorul. Ordinea nu este întâmplătoare, dar ea nu traduce – în mod obligatoriu – necesitatea unei diferențieri calitative. Dacă este să asociem amintita triadă creatoare unui alt domeniu artistic, putem lesne stabili ecuația artistică în următorii termeni: scenaristul este autorul textului literar, așa cum compozitorul este cel al partiturii muzicale; regizorul își asumă sarcinile „dirijorului” întregului ansamblu productiv, iar actorul este echivalentul interpretului unei anumite părți, de solistică sau de fundal, din produsul cultural propriu-zis.

Corpul interpretului aflat în repaus sau în deplasare constituie principalul instrument de lucru utilizat în transpunerea viziunii regizorale pe marginea scenariului de film. Atitudinile corporale pe care acesta le adoptă la un moment dat ori prin înlănțuiri de mișcări succesive sau repetate reprezintă fața văzută, exterioritatea muncii artistice creatoare. Aceste acte, astfel asumate, trebuie să traducă trăirile sufletești, cele ce nu se văd, dar se cer exteriorizate obligatoriu pentru a putea vorbi despre calitatea demersului actoricesc. Însușindu-și datele unui personaj, actorul devine – cel puțin pe durata filmărilor – respectivul „personaj” și încearcă să facă cât mai viabil acest transfer de personalitate.

A încerca să prezinți chintesența unei producții cinematografice naționale pe coordonatele ipostazierii corporale și ale bogăției de afecte încercate de eroii peliculelor aflați în contact efectiv cu evenimentele ce le marchează existența constituie o întreprindere extrem de dificilă și practic imposibil de realizat printr-o simplă luare de atitudine. Tocmai de aceea, am considerat că ne este mult mai la îndemână segmentarea secvențială a subiectului prin intermediul unui „studiu de caz” semnificativ – în situația de față, raportarea la un anumit tip de producție din creația regizorală a lui Sergiu Nicolaescu. Încă din subtitlu, am atras atenția că ne vom referi la încercările cineastului de a aborda un gen pretențios: drama psihologică. Cei mai mulți dintre prezumtivii cititori se vor gândi instantaneu că altele sunt teritoriile pe care le-a marcat cel mai productiv și longeviv

regizor de film autohton: anume producția de acțiune și cea de aventuri, cu subdiviziunile de profil – film polițist,¹ istoric² sau de război.³ Cei care au intuit această situație au perfectă dreptate și trebuie să menționez că am ales în mod intenționat un sector productiv mai puțin vehiculat în analizele de profil exegetic.

Sergiu Nicolaescu, ca orice om de cultură care se respectă, a ambiționat să-și demonstreze calitățile de autoritate și în directă legătură cu ecranizarea unor texte literare de valoare. Pentru realizarea scenariilor, a apelat la bunul său prieten scriitorul Titus Popovici,⁴ sau le-a scris el însuși,⁵ a condus apoi cu mână fermă distribuțiile din care n-a ezitat să facă parte și a apelat la actori valoroși pentru a da viață unor personaje exemplare.

Dacă producția filmică axată pe acțiune sau pe aventură punea accentul invariabil, prin specificul ei, pe prima componentă a titlaturii comunicării de față, drama psihologică putea realiza un echilibru autentic și dezirabil între corporal și sufletesc, uneori chiar balansând spre al doilea termen al problemei. Un număr de patru producții cinematografice realizate toate în anii comunismului, încercau să demonstreze abilitățile profesionale și sensibilitatea artistică a regizorului menționat. În cele ce urmează, le vom trece în revistă, păstrând ordinea cronologică a realizării lor, și vom încerca să evidențiem plusurile și minusurile legate de temele abordate.

¹ Este cazul peliculelor *Cu mâinile curate* (1972), *Ultimul cartuș* (1973), *Un comisar acuză* (1974), *Accident* (1976), *Revanșa* (1978), *Duelul* (1981), *Viraj periculos* (1982).

² Filmele *Dacii* (1966), *Mihai Viteazul* (1970), *Mircea* (1989), *Cucerirea Angliei* (1989), coregie într-o coproducție multieuropeană.

³ În această categorie se încadrează producțiile *Pentru Patrie* (1977), *Ziua Z* (1984), *Noi, cei din linia întâi* (1985), *Oglinda – Începutul adevărului* (1993), *Triunghiul morții* (1998).

⁴ De unul singur a semnat scenariile filmelor *Dacii* (1966), *Mihai Viteazul* (1970), *Atunci i-am condamnat pe toți la moarte* (1971), *Noi, cei din linia întâi* (1985) și *Mircea* (1989), iar în colaborare pentru producțiile *Cu mâinile curate* (1972), *Ultimul cartuș* (1973) și *Ultima noapte de dragoste* (1979).

⁵ Sergiu Nicolaescu și-a scris propriile scenarii pentru peliculele *Nemuritorii* (1974), *Pentru Patrie* (1977), *Mihail, câine de circ* (1979), *Point Zero* (1995), iar în colaborare pentru filmele *Un comisar acuză* (1974), *Osânda* (1976), *Revanșa* (1978), *Ultima noapte de dragoste* (1979), *Capcana mercenarilor* (1980), *Duelul* (1981), *Ciuleandra* (1984), *Oglinda – Începutul adevărului* (1993), *Triunghiul morții* (1998) și *Orient Express* (2004).

După succesele incontestabile repurtate cu filmele istorice *Dacii* (1966) și *Mihai Viteazul* (1970), Sergiu Nicolaescu apelează la un text literar contemporan: nuvela „**Moartea lui Ipu**” de Titus Popovici, cerându-i în mod expres autorului acesteia să scrie scenariul. Fiind deja a treia colaborare de acest fel, între scriitor și regizor existau toate premisele necesare unei creații de înaltă ținută artistică. Și așteptările n-au fost înșelate. Distribuția filmului *Atunci i-am condamnat pe toți la moarte* (1971)¹ îi număra printre protagoniști pe: Amza Pellea (rolul titular Ipu, nebunul satului), Ion Besoiu (părintele Ioan), Gheorghe Dinică (notarul), Ioana Bulcă (Margareta), Octavian Cotescu (dr. Bunu) și Ștefan Mihăilescu-Brăila (primarul Gociman). Sergiu Nicolaescu își asumă partitura comandantului german, una de mică întindere, dar importantă pentru accentuarea conflictului dramatic.

Într-un sat ardelean, spre finele celui de-al doilea război mondial, un ofițer german este ucis în condiții suspecte. Acest fapt declanșează conflictul, comandantul anunțând că-i va executa pe toți intelectualii, dacă făptașul nu va fi predat până a doua zi în zori. Aici intervine în rol Ipu, nebunul satului, căruia i se oferă oazia să devină erou local. El este invitat de către notabilitățile localității la o cină bogată pentru a fi convins să-și asume omorul. Această masă de pe urmă oferă un cadru generos de manifestare caracteriologică și de conflict mental. Avem de-a face, pe de o parte, cu intelectualii satului: preotul, notarul, primarul și medicul, cu familiile lor ce au totul de pierdut, iar de cealaltă parte cu Ipu, un personaj părăsit de rude și batjocorit de toți localnicii. El este așezat la locul de cinste, în capul mesei, și încep tratativele nocturne. Rând pe rând, fiecare membru al elitei rurale își dezvăluie adevărata față, iar Ipu asistă oarecum amuzat la derularea fazelor evolutive ale muncii de lămurire. Oamenii se agită, își frâng mâinile, îl linguesc sau îl amenință pe posibilul lor salvator, îl îmbie să mănânce și să bea zdravăn, îi promit absolut orice și sunt

¹ Vezi referințe despre film în Tudor CARANFIL, *Dicționar de filme românești*, ed.II-a, Litera Internațional, București – Chișinău, 2003, p. 25; Grid MODORCEA, *Dicționarul filmului românesc de ficțiune*, Cartea Românească, București, 2004, pp. 205-206; Bujor T, RÎPEANU, *Filmul în România*, vol.II 1970-1979, Fundația PRO, București, 2005, pp. 30-31.

de acord cu pretențiile formulate de acesta (care pot evidenția simularea nebuniei): o înmormântare pompoasă și acordarea unor avantaje materiale rudelor sale. Punctul culminant al acestei alte nopți furtunoase îl constituie simularea slujbei de înmormântare. Inspirat probabil din producția de profil a spaniolului Luis Buñuel, regizorul cedează tentației de a șarja situația, ducând totul până la limita prefăcătoriei umane. Gestica relevantă, abundentă, a tuturor personajelor prezente la practicarea ritualului traduce de minune – în registru parodic – lipsa de scrupule asumată pentru atingerea țelului: evitarea execuției.

Ironia sortii face ca a doua zi în zori nemții să fie ocupați cu retragerea precipitată în fața trupelor eliberatoare și nimeni nu se mai gândește la executarea intelectualilor. Aceștia rămân cu averea intactă, dar cu lipsurile morale și de comportament dezvăluite în fața nebunului satului. Dar cine se mai sinchisește de Ipu în acest nou și minunat moment al eliberării de pericolul morții? Băiețelul orfan,¹ prieten cu Ipu și martor ocular la evenimentele nopții, este singurul învingător autentic în această peliculă fără învinși și - în numele omeniei ultragiatare – îi condamnă „metaforic” la moarte pe toți protagoniștii evenimentelor relatate. Producția beneficiază enorm de pe urma interpretărilor actoricești, expresive și nuanțate, datorate unor artiști importanți ai scenei și ecranului autohton. Putem enumera cel puțin câteva secvențe antologice: evoluția concertată a intelectualilor în jurul invitatului-victimă; jocul oarecum copilăros al acestuia situat între acceptare și reținere, el lăsându-se extrem de greu convins să-și asume rolul sacrificatului; scena slujbei cu mortul-viu care privește printre gene, întins pe năsălie, la cei ce mimează părerea de rău și bocesc pe întrecute.

Același mare actor care a fost regretatul Amza Pellea va fi protagonistul următorului exercițiu interpretativ dramatic. În realizarea producției *Osânda* (1976),² Sergiu Nicolaescu se întrece pe sine:

¹ Rolul elevului aflat în vacanță a fost interpretat de către Cristian Șofron.

² Tudor CARANFIL, *op. cit.*, p. 155; Grid MODORCEA, *op. cit.*, p. 263; Bujor T. RÂPEANU, *op. cit.*, pp. 135-137.

semnează coscenariul și regia, respectiv joacă rolul unui personaj de coloratură: boierul Tudor Marianu. Inspirat de romanul „**Velerim și Veler Doamne**” scris de V.I. Popa, filmul ne transportă la finele primului război mondial în mediul rural românesc. Amza Pellea este Manlache Preda, un fost ocaș și soldat revenit de pe front, un stigmatizat al societății, părăsit de soție, un om ce trezește teamă tuturor. Acest marginalizat al sortii ce amintește – până la un punct – de celebrul Jean Valjean, are de suferit de pe urma prejudecății semenilor săi. Din nou moartea unui individ important pentru acele timpuri – e vorba despre boierul Leon la care s-a angajat Manlache – dar fără prea mare importanță în economia romanului ecranizat va declanșa drama ce se finalizează tragic. Bănuit de crimă, având în vedere antecedentele sale, personajul întruchipat de Amza Pellea va fi hăituit de către autorități, cu deosebire fiind pornit contra sa șeful de post, jandarmul Ion.

Intriga se concentrează în jurul relațiilor existente între trei oameni: „osânditul” străin Manlache Preda, Ruxandra – o fată singură și săracă – singura care-i oferă înțelegere și afecțiune eroului, respectiv jandarmul Ion, respins cândva de către personajul feminin și dornic de răzbunare. Marcat parcă de o fatalitate implacabilă, Manlache aduce doar suferință și moarte celor din jurul său: moș Petrache, cel care i-a oferit adăpost, este torturat și ucis de jandarmi; procurorul Leon Părăianu¹ - singurul care dorește elucidarea morții boierului și nu pare așa de convins de prezumtiva vină a eroului – pierе în viscolul nopții; Ruxandra pierde fructul iubirii cu Manlache și decedează la rândul ei.

Excesul de zel al jandarmului pare explicabil atât din perspectiva funcției de apărător al legii, cât și din cea umană: de bărbat înșelat în așteptările sale, fiind respins de fata săracă care, în loc să-i accepte cu recunoștință oferta matrimonială, i se oferă unui străin asprit de viață. Gheorghe Dinică intră perfect în pielea personajului care nu precupește nimic pentru a obține satisfacția finală: răpunerea

¹ Rol interpretat de către actorul Emerich Schäffer.

oponentului. Nici nu mai contează dacă acesta este sau nu adevăratul făptaș al uciderii boierului Leon, important rămâne faptul că Manlache i-a răpit dreptul jandarmului la fericire și trebuie acum să plătească pentru această faptă. Obsesia acestuia se conjugă aproape firesc cu o lașitate funciară ce se relevă plenar în secvența finală: urcând pe munte, Manlache este împușcat din spate de către jandarmul Ion.

Pe de altă parte, Amza Pellea știe să evidențieze creator toate trăirile, înfrângerile și pierderile suferite de personajul bănuț de crimă pe nedrept. El se „deschide” afectiv la un moment dat, renunță la asprimea care-l proteja ca o platoșă, în fața sentimentelor curate ale Ruxandrei. Și dreptul său la fericirea pe care nu o mai aștepta, nu o mai credea posibilă, se prăbușește odată cu uciderea boierului. Convins că va fi acuzat, el caută adăpost la bătrânul cantonier Petrache. Înțelegerea umană a acestuia mai aduce o rază de soare în existența atât de zbuciumată a eroului. Ultimul refugiu și-l află la stâna părăsită din munte, acolo unde-l va căuta femeia iubită. Declanșarea durerilor nașterii îl obligă să părăsească orice urmă de prudență și coboară – cu Ruxandra în brațe – în sat pentru a cere ajutor. Moartea femeii și a copilului îl vor zdrobi sufletește. Nu-i mai pasă de nimic, tot ce-și dorește este să-i îngroape pe cei dragi și să piară și el. Starea de istovire este supralicitată în scena ascensiunii cu crucea de lemn în spate, aluzie firească la patimile cristice. De data aceasta nu mai poate fi vorba despre mântuirea întregului neam omenesc, ci doar de propria izbăvire, ce vine odată cu gloanțele trase mișelește de jandarm.

Ecranizarea prozei lui Camil Petrescu constituie următoarea provocare pe care și-a propus s-o ducă la bun sfârșit Sergiu Nicolaescu. Semnând scenariul filmului *Ultima noapte de dragoste* (1979)¹ alături de Titus Popovici și rezervându-și rolul avocatului Nicolau, unul dintr-o galerie de gentilomi virili cu care a marcat cinematografia națională, regizorul se concentrează asupra relațiilor unui alt triumfi uman: soții Tudor și Lena Gheorghiu, respectiv

¹ Tudor CARANFIL, *op. cit.*, p. 221; Grid MODORCEA, *op. cit.*, pp. 311-312; Bujor T. RÂPEANU, *op. cit.*, pp. 233-234.

amintitul avocat. Acțiunea se desfășoară după intervenția României în primul război mondial, iar legătura dintre prezentul de pe front și trecutul nu prea îndepărtat al eroilor se obține cu ajutorul unor lungi flash-back-uri. Tudor Gheorghiu este un intelectual nonconformist devenit industriaș grație unei moșteniri. Căsătorit de puțin timp cu Lena este concentrat în armată și obligat să plece cu unitatea sa pe front. Gelozia sa îngrozitoare îl face să se îndoiască de trăinicia sentimentelor soției, îl determină să fie obsedat de ideea că aceasta îl înșală, în absența lui, cu un prieten de familie: avocatul Nicolau. Amintirile despre scurta viață dusă în comun cu Lena îi sunt distorsionate în acest sens și Tudor găsește nenumărate argumente în gesturile, privirile și comportarea lejeră a celor doi pe durata momentelor de socializare din lumea bună bucureșteană. Fiind un perfect om de lume, manierat și elegant, avocatul Nicolau are succes nu numai în meseria sa, ci și la reprezentantele sexului frumos. Sergiu Nicolaescu s-a complăcut și aici să pozeze în postura de Don Juan de Dâmbovița, exercitându-și magnetismul personal, așa cum a mai făcut-o pe durata mai multor pelicule realizate de el sau de colegii săi.

Cuplul tinerilor, a căror fragilitate afectivă va da naștere tragediei finale, era alcătuit din actorii Vladimir Găitan (deja binecunoscut și apreciat la data turnării producției) și debutanta poloneză Joanna Pacula. Regizorul a mizat câștigător pe diferențele evidente dintre ei: eroul masculin este băiatul de treabă, simpatic și poate prea sufletist având în vedere gelozia sa patologică; eroina este o femeie de o frumusețe ornamentală, ușor enigmatică, căreia îi place să flirteze și să-și expună corpul și bijuteriile. El pare capabil de sentimente puternice, chiar să fie depășit de intensitatea afectelor personale, ea pare mult prea conștientă de „armele” pe care le deține și cu care poate seduce și abandona potențialii parteneri. Avem de-a face cu o categorică nepotrivire de caractere în cadrul triumphiului ce se întrevede: de o parte un tânăr bogat și fără experiență, de cealaltă, o posibilă femeie fatală și un aventurier versat, prea deștept și prea cinic pentru a se lăsa prins, un autentic prototip al vânătorului.

Terorizat de nesiguranță, lt. Gheorghiu își părăsește regimentul care trecuse Carpații și pleacă la București pentru a constata adulterul. Ajuns acasă, constată că nu s-a întâmplat nimic concret, însă explicația celor doi soți are menirea să identifice și să sporească ruptura dintre ei. Departe de a fi un om puternic, lipsit de scrupule și dornic de aventură ca și potențialul său rival, Tudor își asumă slăbiciunea de caracter, se împacă cu ideea previzibilei separări de Lena și revine pe front. Aici este făcut responsabil de dezertare, este judecat, condamnat și executat. Fundalul oferit de război, pe care se petrece acțiunea, nu justifică atitudinea falimentară a eroului, ci tot viața sa interioară este „vinovată” de alegerea făcută, aceea care va precipita deznodământul. În mod ironic, Apostol Bologa și Tudor Gheorghiu se regăsesc ca părtași ai aceleiași conflagrații mondiale și sfârșesc într-un mod identic. Dar ce distanță atitudinală, ce altitudine etică îi separă...

Sergiu Nicolaescu își dezvăluie aici, mai mult decât oriunde altundeva, limitele interpretative ce despart un bun meseriaș de un creator vizionar, așa cum dorea probabil și el să fie. Scenele de front și cele de high-life sunt tratate după rețetar, accentuându-se nefiresc de mult antiteza lor: dinamice, pline de forță, explozii și moarte în primul caz; superficiale, denotând risipă și spleen existențial în celelalte. Personajele din triunghiul fals amoros sunt și ele șablonizate. Lena este mult prea dornică să arate bine, să ocupe prim-planul recepțiilor mondene, pentru a încerca deliciale dedublării în aventuri pasagere. Tudor pare acaparat de lumea ideilor și este complet nepregătit pentru lupta de uzură dusă pe baricadele protipendadei în rândul căreia s-a trezit promovată prin moștenire. Instinctul atavic al proprietății i se trezește în preajma unei femei mult prea frumoase, care i-a devenit soție, și nu poate suporta lipsa ei fizică. De aici se dezvoltă gelozia care-l macină și-l aduce în pragul disperării, contribuind decisiv la ratarea sa umană și socială, finalmente la moartea sa. În fine, avocatul Nicolau este personajul obișnuit – prin natura ocupației sale – să riște și să câștige, reluând la nesfârșit ciclul existențial, având alte „prăzi” de cucerit și alți oponenți de învins. El

poartă o mască ce-i ascunde adevăratele sentimente, de a căror lipsă de profunzime putem fi siguri, știe să se adapteze cameleonice mediului frecventat și nu prea pierde, indiferent de natura și de miza jocului practicat.

O ultimă observație vom ridica față de frecvența scenelor de flashback, procedeu ce poate asigura coerența și percutanța mesajului filmic (vezi *Pădurea spânzuraților*), dar care, vehiculat în exces poate aduce rezultate nedorite. Subtilitatea detaliului relevant, finețea analizei psihologice, depistarea și depășirea momentelor culminante în evoluția unei crize sentimentale nu fac parte – din păcate – din arsenalul creator al regizorului. El se dovedește mult mai bine familiarizat cu cavalcadele confruntărilor militare, cu pirotehnia și exercițiile fizice ale cascadorilor, cu scenele populate de numeroși figuranți decât cu dramele individuale ce se consumă într-un univers închis, marcând decisiv un destin și nu o întregă comunitate.

A patra și ultima sa descindere în spațiul dramei psihologice se inspiră din proza lui Liviu Rebreanu. Dacă romanele acestuia fuseseră deja ecranizate cu succes de alți regizori, Sergiu Nicolaescu preferă o nuvelă – „*Ciuleandra*” – ce făcuse obiectul unei coproducții româno-germane cu mai bine de cinci decenii în urmă.¹ De data aceasta cineastul se mulțumește să fie doar regizor și scenarist, mizând pe interpreții masculini ai acestei povești de dragoste, adulter, nebunie pasională, crimă și sinucidere.

Distribuția peliculei *Ciuleandra* (1984)² este condusă de Gheorghe Cozorici și Ștefan Iordache, actori ce reușesc creații importante, întruchipând – primul – un avocat de origine boierească, caracter puternic și viguros, al doilea, un medic psihiatru de proveniență rurală, consătean al personajului feminin ce constituie miza producției. Personajul principal este însă Puiu Faranga, fiul ministrului de justiție,

¹ *Ciuleandra*, producție 1930, scenariul și regia fiind semnate de către Martin Berger. Protagonisții versiunii românești au fost interpretați de către: Nicolae Băltășeanu (Puiu Faranga), Jeana Popovici-Voinea (Mădălina), Petre Sturdza (Bătrânul Faranga) și Dorin Sireteanu (părintele Ursu) – corespondentul medicului Aioanei din varianta anului 1984.

² Tudor CARANFIL, *op. cit.*, pp. 49-50; Grid MODORCEA, *op. cit.*, pp. 388-389.

un ins lipsit de personalitate în comparație cu tatăl său și dominat de obsesii patologice. Acțiunea se derulează din nou pe două planuri convergente și face apel la extinse flash-back-uri, manieră brevetată în filmul anterior analizat. Ospiciul este locul unde este internat sau mai bine zis ascuns tânărul de bani gata după ce acesta și-a sugrumat soția într-un acces de gelozie.

Rebreanu și-a construit nuvela pornind de la o proiecție mentală dominantă în epoca în care a scris-o: lumea satului reprezintă rezervorul de forțe vitale al națiunii, iar orașul este mediul care le corupe și le distruge. Avocatul Faranga își obligă unicul fiu să se căsătorească cu o fată de la țară, Mădălina, pentru a contribui la primenirea sângelui boieresc viciat. Mezalianța a fost o soluție des întâlnită în toate epocile istorice, iar un om din înalta societate își putea permite un asemenea gest. Relațiile dintre socru și noră par să depășească normele nescrise ale convenției sociale, avocatul contribuind – ca un veritabil Pygmalion – la transformarea spectaculoasă a fetei neștiutoare de la țară într-o mare doamnă. Concurența intervenită între tată și fiu pentru grațiile Mădălinei ar putea motiva gelozia și actul nesăbuit al lui Puiu Faranga.

Personajul feminin are și aici, ca și în cazul ecranizării prozei lui Camil Petrescu, un rol oarecum ingrat de interpretat: este esențial pentru declanșarea conflictului (din păcate, încheiat tragic pentru ea), dar rămâne secundar în ansamblul textului scris. Diluarea prezenței ei este surprinsă prin numeroasele rememorări ale Mădălinei de către personajele masculine, prin trecerea evidentă la timpul trecut și nu în imediata actualitate.

Fapt notabil, toate personajele masculine de prim-plan oferă propriile lor viziuni asupra existenței ei și, din această întrețesere, se reconstituie adevărata personalitate a Mădălinei. Avocatul Faranga are nostalgia plimbărilor îndelungate întreprinse cu nora sa pe durata exercițiului educativ occidental. Puiu își amintește cum a cunoscut-o (la hora ce dă și numele filmului, n.a.), în ipostazele transformării ei și la reuniunile high.lifului bucureștean, acolo unde se mândrea cu

tovărășia acesteia. În fine, doctorul Aioanei se gândește la ea pe măsură ce ascultă spovedania soțului ucigaș internat la ospiciu.

Din perspectivă atitudinală, putem detecta un admirabil dialog corporal cu valențe afective. Ca niciodată în cariera sa, Sergiu Nicolaescu propune un joc de intersecții geometrice vizibil – cel mai bine – între orizontala poziție de spital a pacientului aflat sub tratament și verticala grupului de dansatori din obsedantul dans popular. Sentimentul de vinovăție pe care și-l asumă cu voluptate eroul este șarjat de tânărul actor Ion Rițiu, demonstrând că situația i-a scăpat regizorului de sub control. Numeroasele grimase ale feței, ochii bulbucați și rostogoliți amenințător, broboanele de sudoare, privirile voit smintite ce vor să traducă în plan diurn coșmarurile nocturne sfârșesc prin a obosi spectatorul. Excesul de zel, lesne de înțeles la un cvasidebutant, nu poate continua la infinit și atunci sinuciderea eroului vine ca o salvare pentru toată lumea.

Anca Nicola, interpreta Mădălinei, este frumoasă, ornamentală și atractivă vizual pentru public. Ea evoluează pe o linie de conduită similară cu cea deschisă de Joanna Pacula și traduce, probabil, atitudinea detașată a cineastului față de personajele feminine din peliculele sale. Nu i se cere să-și exteriorizeze sentimentele, să încerce o posibilă interpretare a rolului apelând la tonuri, semitonuri și pauze, ci doar să facă impresie bună.

Marele câștig îl reprezintă aici prestația actricească a lui Gheorghe Cozorici care evoluează într-un registru ce are ca limite omnipotența publică a ministeriabilului și pasiunea ascunsă, vinovată, pentru nou venita în familia condusă cu mână de fier. Ștefan Iordache se achită mai mult decât onorabil de rolul încredințat, unul ce nu-i permitea prea multe divagații. Probitatea profesională are câștig de cauză în fața sentimentelor readuse la suprafață și resimțite cândva față de frumoasa lui consăteană.

Supărătoare sunt și aici excesiva întrepătrundere a planurilor și ambiția de a intensifica percutanța coșmarurilor prin apelul la simboluri și elemente de recuzită repetitive și ușor deplasate. Un singur exemplu

ar fi elocvent în acest sens: visul cu falsa execuție a lui Puiu de către țărani, el fiind legat cu niște lanțuri uriașe ce par aduse de la circ, pe fundal profilându-se un pavilion în flăcări.

În concluzie, abordând drama psihologică, Sergiu Nicolaescu și-a demonstrat lipsa de vocație autentică pentru acest gen de producție cinematografică. Singurele câștiguri înregistrate s-au datorat ecranizării unor pagini literare originale – transpuse pe peliculă corect sau mai puțin inspirat – și oportunității realizării unor partituri actricești memorabile. În această situație, reamintim prestațiile de ținută ale lui Amza Pellea – Ipu în *Atunci i-am condamnat pe toți la moarte* și Manlache Preda în pelicula *Osânda* - respectiv Gheorghe Cozorici, ce a dat viață avocatului Faranga în *Ciuleandra*. Cu orgoliul relativ satisfăcut, regizorul s-a putut concentra asupra genurilor artistice dinamice, virile, care i-au creat faima binemeritată în ansamblul cinematografiei românești.

Despre sinonimele „trupului” și expresiile „sufletului” în limba română

Laurențiu BĂLĂ

On the Synonyms of *Body* and Expressions of *Soul* in Romanian Language

Abstract

The Body and the Soul are the two entities that make up a whole man or, in religious perspective, the Body is man's 'visible part' and the Soul, his 'invisible' one. Our paper intends to present how these two elements are illustrated in Romanian language, at lexical level and in idioms. There is a large number of synonyms of the Body in slang and a wide range of expressions containing the word Soul, especially in folk language. As usual with argotic terms, the corpus of 'body' synonyms is versatile, bitinglly ironic and profusely creative.

Key words: *body, soul, lexical level, religious perspective*

Partea „văzută” a omului (trupul)

„Trupul” este considerat în religie „partea văzută” a omului, deși nu numai acest simț – cel vizual –, îl poate „analiza”, ci și celelalte: auditiv, olfactiv, tactil (un canibal ar putea adăuga și simțul gustativ!). Cu toate acestea, în limba română standard are puține sinonime, unele mai cunoscute: *corp, materie, substanță*, altele mai puțin, de exemplu *pat*, care este un termen tehnic regional însemnând „reazem, strat, trup (~ la războiul de țesut). Trebuie spus că aceste sinonime sunt cu precădere folosite pentru *trupul*...viu, căci pentru cel mort întâlnim altele: *cadavru, hoit, leș, stârv, schelet*.

Ni se pare foarte interesant de remarcat că trei dintre sinonimele pe care limba română standard le folosește pentru a denumi „trupul mort” au suferit o mutație de... stare și au devenit, în argoul românesc, sinonime pentru... „trupul viu” (este adevărat, cu doza corespunzătoare de ironie și... umor negru)! Este vorba de:

≠ **cadavru**: expresia *cadavru viu* = „om foarte slab și palid”, devine în argou *cadavru ambulat*, având același sens:

Dumnezeule, e un cadavru viu! Diva a cărei apariție a șocat pe toată lumea. (libertatea.ro)

Tonica Momoiu, cea mai urâtă babă ce tot apare la tv, un cadavru ambulat ce se crede doamnă

(happyhour.protv.ro)

≠ **hoit**:

Pe masă, sticla de whisky, un pahar aproape gol, seringă și o cutie de fiole. De cumva venise direct aici după ce plecase de la mine, trebuie să-și fi înțepat **hoitul** cel puțin de două ori în timpul ăsta.

(Simonin, 1994: 25)

Expresii de genul mișcă-ți/mută-ți **hoitul!** Înseamnă, ironic și agresiv, „dă-te mai încolo!” Termenul figurează și la George Astaloș, care menționează alte două expresii cu acesta:

Ia-ți **hoitu** de-aici: „pleacă!”; Dă-ți **hoitu** mai încolo: „fă-mi loc!” (Astaloș, 2001: 171)

De asemenea, la același autor, întâlnim o construcție metaforică pentru „a omorî”, având ca nucleu același termen:

Au început cu mata, dar-ar strechea-n ei să dea
Luându-te dup-o trozneală să-ți dea **hoitu** cu mierleală

Grangurii de la Brigadă pe care-i vezi doar o dată
C-a doua ești în belele, țăndări, oale și ulcele (2001: 160)

≠ **schelet**: expresia *schelet ambulat* = „om foarte slab”

A ajuns un **schelet ambulat** și bea de stinge ca să uite de durere. (click.ro)

Sinonimele argotice (pentru „trup” în general) sunt foarte numeroase și este interesant de remarcat că termenii respectivi provin, în cea mai mare parte, atât din limbajul științific (*anatomie, fizic, organism, radiografie, carapace*), cât și din cel tehnic (*caroserie, șasiu*).

≠ **anatomie**: în cazul acestui termen avem de-a face cu „Metoni- mia (sinecdoca) ‘întreg pentru parte’” (Zafiu, 2010: 59), termenul însemnând „corp”. Astfel, la Astaloș, întâlnim construcții de genul:

Mi-a zguduit anatomia: „m-a iubit în draci”; *Mută-ți anatomia mai încolo*: „schimbă-ți locul”;

Plimbă-ți anatomia: „pleacă”; *Mă strânge anatomia*: „sunt bolnav” (2001: 102)

Privește-mi anatomia: „uită-te la corpul meu” (2001: 212)

Unde-i lege nu-i tocmeală când ridic capu din poală

Țin cărarea străbătută ca să-i dau țâță lui Plută

Țâța mea cu lăptărie mulsă din anatomie

Ca să te pună la supt și să mi te lase rupt (2001: 92)

Au nom du fils au nom du père că dacă trec prin cartier

Și îmi iese-n drum Pandeale care m-a vândut pe rele

Îi belesc anatomia ca să-și uite geografia

Și-i iau moaca la dilit ca ziaru la răsfoit (2001: 203)

≠ **fizic**: în expresia *fizic de amant (părăsit)* înseamnă „individ foarte slab”:

Dacian Varga, care spune despre el că are **fizic de amant părásit**, a sărbătorit printr-un dans special cîștigarea titlului cu Unirea.

Iată o variantă a acestei expresii, **trup de amant**:

Litruță era obidnic rău, îi numărai coastele. Avea umerii înguști, pieptul scovergă, pielea cusutură lângă cusutură, în câteva locuri purta semn de cuțit. Râse.

– Bunghială, trup de amant! (Brașoveanu, 1978: 55)

≠ **organism**: iată o utilizare savant-ironică a acestui termen, cu sensul de „trup, corp”:

– *Iar ai reușit să mă păcălești...*

– *E bine?*

– *Deocamdată. Pentru ce m-ai sunat?*

– *Să-ți fac o plăcere în organism.* (Brașoveanu, 1978: 132)

≠ **radiografie**: în expresia *radiografie îmbrăcată*, care înseamnă „persoană foarte slabă”:

Băi radiografie îmbrăcată, nu uita că ai stat cu mine în aceeași cameră și te iau într-o mână și te arunc pe geam. (desprehost.ro)

≠ **carapace**: cuvânt provenind din domeniul anatomo-zoologic, și însemnând tot „trup”, „corp”:

Sunt pregătit să-nsămânțez ogorul./Eu, tractoristul sexi și rapace./Observ că la fereastră tot poporul/Privește cum îmi umblă-n carapace/Mânuța ei, golindu-mi rezervorul.../I'm breathless. Iese puiul din găoace! (prostemcell.ro)

≠ **caroserie**: este unul dintre termenii care „provin din diferite limbaje de specialitate (...) din jargonul șoferilor (profesioniști și amatori)” (Zafiu, 2010: 20):

– *Ar putea ieși ceva, ai băgat de seamă, acu' altă făină se macină. Dă cu șișul?*

– *Mai ai nevoie de șiș la așa hoit? Pune mâna să-i vezi caroseria! Ia-ntoarce-te, bă, ăsta prostu'.*

(Brașoveanu, 1978: 204)

ce caroserie... are tipa!! (peteava.ro)

Expresia *a îndoi/strica (cuiva) caroseria* înseamnă „a bate tare pe cineva, a lovi cu putere” și figurează în lucrarea lui Tandin (2009: s.v.), deși autorul explică termenul numai prin... „corp de femeie”!

≠ **șasiu**: un alt termen tehnic ce figurează cu sensul de „corp” la Dumitrescu (2000: s.v.) și la Tandin (2009: s.v., dar nu și în lucrarea din 1993):

ce șasiu ai, fato, uaaaaaaaaaaaauuuuu (fundase.sport.ro)

≠ **arătare**: un termen interesant care a căpătat sensul de „corp”, „trup” pornind de la faptul că înseamnă în limba standard atât „fantomă”, „monstru”, sau, în sens concret, atât „colos”, „matahală”, „namilă”, „uriaș”, cât și „persoană foarte slabă”:

Și mi-a suflat-o, mă... de-a gata,/călca-i-ar dricu' arătarea (...)
(Stănescu, 1992: 47)

≠ **biscuit (în dungă)**: o construcție metaforică, al cărei sens, foarte transparent, de altfel, de „persoană foarte slabă”, este completat și accentuat de poziția acestuia, ... *în dungă*:

când va naște acest **biscuite** (sic!) **in dungă**, că mai grasă decât un biscuite nu e, va fi copilul mai greu decât ea (cancan.ro)

Și, în sfârșit, două construcții fals savante, foarte ironice, având același sens, de „persoană foarte slabă”:

≠ **aschilopat** (variantă *așchilopat*): cuvânt inventat, format din „**a-**” (și înainte de vocale **an-**, prefix privativ grecesc uzitat în nomenclatura științifică: *aseptic*, *acatalectic*, *anorganic*, *anemic* etc.) + „**schilo-**” (de la **schilod** „infirm”; „mutilat”; „olog”; (înv. și reg.) „slăbănog”; (fam.) „șontorog”) + „**-pat**” [element secund de compunere savantă cu semnificația „bolnav” (< fr. *-pathe*, it. *-pato*)]:

*acu dacă preferați un **aschilopat** ce nu s-a îngrijit deloc de fizicul lui, este treaba voastră.*

(roportal.ro)

≠ **schilofibră**: un alt termen inventat, compus din „**schilo-**” (vezi cuvântul precedent) + „**fibră**” (formație organică filiformă din componența unui țesut vegetal sau animal. ~ **lemnoasă**. ~ **musculară**) și însemnând, de asemenea, „o persoană foarte slabă”:

unde vezi trăsături finuțe și frumoase la **schilofibra** asta? (ruclip.com)

Termenul e utilizat și cu referire la un bărbat:

Ăsta e un lingău al lu Trăistaru iar acu a lu Guță. E schilofibra aia de îl bate nevasta și îl leagă de pat (actualitateacalafeteana.blogspot.com)

Partea „nevăzută” a omului (*suffletul*)

Deși are numeroase sinonime la nivelul limbii standard, mai noi (*animator*, *elan*) sau mai vechi (*bărbăție*, *curaj*, *chip*, *încumetare*, *neînfricare*, *dârzenie*, *semeție*, *omenie*); abstracte (*ardoare*, *bravură*,

impetuozitate, îndrăzneală, cutezanță), dar și concrete (*individ, ins, locuitor, persoană, om, față, figură*); regionalisme (*bohoci*) sau neologisme (*temeritate, temperament, respirație*); provenind din aceeași familie lexicală (*însuflețitor, răsuflare, suflare*) sau formate pe teritoriul românesc (*avânt, derivat regresiv din avânta, la rândul său format din a + vânt*), *suflet* este mai interesant din punct de vedere al expresiilor al căror nucleu îl constituie.

Dar, înainte de a menționa câteva dintre cele mai plastice construcții cu substantivul *suflet*, ne vom opri asupra unor utilizări mai speciale ale acestui termen. Astfel, *suflet* este folosit uneori în argou, mai ales sub forma ***sufletu'***, pentru „exprimarea dezacordului”, alături de „o mare diversitate de cuvinte și expresii ale negației: *nix, nixam, canci (...)*” (Zafiu, 2010: 44).

*mă așteptam să văd dreptacii consacrați de pe aici făcând front în jurul lui MRU, apărând cu piepturile goale rămășițele pământești ale dreptei românești. Când colo, **sufletul!***

(forum.softpedia.com)

Citând-o pe Adriana Stoichițoiu-Ichim (2001: 124), Rodica Zafiu afirmă că „Amplificarea expresiei’ acționează în mod caracteristic în cazul frazeologismelor: unele cuvinte și expresii primesc determinări suplimentare, care nu le modifică sensul sau conotațiile afective, având un rol de intensificare și unul ornamental, de exercițiu de ingeniozitate și variație stilistică: ***sufletu'*** (= „nimic”) se particularizează ca ***sufletu' lui Avram Iancu...*** (Zafiu, 2010: 75)

eventual e bine să-i oferi și mai multă goliciune să fie și oleacă excitat ca sa fii sigur „îl ai” pe parcursul spectacolului „trup” și ...suflet...(sufletul lui avram iancu!!) (accesdirect.a1.ro)

Tot în argou, termenul este folosit și ca formulă de adresare, îmbogățind lista deja numeroasă a acestor construcții (vezi *frate, frățioare, frăție, nepoate, nene, nenică, vere* etc.):

– *E și greu!*

– *Păi bine, **suflete**, te-a rugat cineva să te ușchești? Treaba presarilor e să ne înhațe, a noastră să-i driblăm. Nu zic bine?*

(Brașoveanu, 1978: 169)

Întâlnim, tot ca formulă de adresare, și o variantă ironic-diminutivală, *suflecior*:

Ușchitu privea încruntat fumul de țigară. Hoțul îl măsură zâmbind.

– *Ce-i, **suflecior**, iar ți s-a umflat pipota?*

(Brașoveanu, 1978: 144)

Interesant este și sinonimul următor, *caracter*, după modelul arhicunoscut *a-l durea sufletul*, dar având avantajul unei construcții imprevizibile și, prin aceasta, mult mai plastice decât sursa:

– *Am eu mutră de caiafă? Mă jignești, nea Ușchitule, mă doare **caracteru**'...* (Brașoveanu, 1978: 10)

Una dintre cele mai cunoscute și utilizate expresii conținând acest termen este *cu sufletul la gură*:

*Hoțul asculta **cu sufletul la gură** clipind mărunț.* (Brașoveanu, 1978: 113)

Singura expresie în care cei doi termeni de care ne-am ocupat în acest articol se întâlnesc este *a fi* (sau *a se face*) *trup și suflet* (cu cineva/ceva), însemnând „a fi strâns legat de cineva; a avea aspirații comune cu cineva/ceva, a fi foarte apropiat de cineva/ceva” și reflectă dublul aspect al ființei umane: latura biologică, organică și cea psihică.

*Sunt implicat **trup și suflet** în dezvoltarea comunității...*
(informatorulmoldovei.ro)

Andreea Schnell, aproape un deceniu trup și suflet alături de Poli Timișoara (...)

(opiniatimisoarei.ro)

Alte expresii interesante construite în jurul acestui termen sunt:

a lua de suflet „a înfia”, de aici copil de suflet, însemnând „copil înfiat”

a avea nouă suflete „a fi foarte rezistent sau foarte viteaz”

a avea numai sufletul în oase/în el „a fi slab ca un țâr” (un termen abstract folosit pentru a descrie aspectul fizic al cuiva!)

Era un ăla pipernicit și janghinos, numai sufletu-n el. (Barbu, 1997: 79)

a purta sufletul în traistă „(reg.) a nu se ține de cuvânt; a minți”

În sfârșit, termenul suflețel, un diminutiv de la suflet este întâlnit ca apelativ:

Suflețelu meu, suflețelu meu... Îl pupa și nu-i mai dădea drumul. (Barbu, 1997: 356)

Concluzii

Fără pretenția de a fi epuizat toate aspectele legate de acești doi termeni, de construcțiile în care apar în limba română sau în argoul românesc, credem că am reușit să evidențiem interesanta sinonimie, mai ales la nivel argotic, pe care o întâlnim în cazul cuvântului „trup”, precum și bogăția extraordinară a expresiilor în care apare „suflet”. De remarcat vechimea pe care aceste expresii o au în limba română, toate aparținând registrului popular, familiar, al limbii, niciuna nefiind de factura modernă, mai recentă! Iar aceasta este o

dovadă a importanței pe care latura spirituală (*sufletul*), a acestei dualități care este omul, a avut-o întotdeauna pentru poporul român.

Bibliografie

1. Astaloș, George (2001), *Pe multe de șuriu*. Cânturi de ocnă, cu microglosare argotice și desene de Constantin Piliuță, București: Editura Tritonic.
2. Barbu, Eugen (1997) [1957]. *Groapa*, București, Editura 100+1 Gramar.
3. Brașoveanu, Cosma (1978), *Fuga*, Cluj-Napoca, Editura Dacia.
4. Bulgăr, Gh., Gh. Constantinescu-Dobridor (2005). *Dicționar de arhaisme și regionalisme*, 2 vol., București, Editura SAECULUM VIZUAL.
5. Ciorănescu, Alexandru (2001), *Dicționarul etimologic al limbii române*, Ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, București, Editura SAECULUM I.O.
6. Croitoru Bobârniche, Nina (1996), *Dicționar de argou al limbii române*, Slobozia: Editura Arnina (Ediția a II-a, 2003).
7. Dobrescu, Al. (coord.) (1997), *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Chișinău, Editura Litera.
8. Dumitrescu, Dan (2000), *Dicționar de argou și termeni colocviali ai limbii române*, București, Editura Teora.
9. Seche, Mircea, Seche, Luiza (2002). *Dicționar de sinonime*, București, Editura Litera Internațional.
10. Simonin, Albert (1994), *Nu v-atingeți de mangoți!*, Traducere de Angela Cismaș, București, Editura IRI.
11. Stănescu, Nichita (1992), *Argotice* (Cîntece la drumul mare). Versuri, Ediție alcătuită, îngrijită și prefătată de Doina Ciurea, București, Editura Românilor.

12. Stoichițoiu-Ichim, Adriana (2001), „Redescoperirea argoului”, in *Vocabularul limbii române actuale. Dinamică, influențe, creativitate*, București, Editura All Educațional, pp. 119-156.
13. Tandin, Traian (1993). *Limbaajul infractorilor*, București, Editura Paco.
14. Tandin, Traian (2009), *Dicționar de argou al lumii interlope. Codul infractorilor*, București, Editura Meditații.
15. Volceanov, Anca, George Volceanov (1998). *Dicționar de argou și expresii familiare ale limbii române*, București, Editura Livpress.
16. Volceanov, George (2006). *Dicționar de argou al limbii române*. București: Editura Niculescu.
17. Zafiu, Rodica (2010). *101 cuvinte argotice*, București, Humanitas.

L'âme déchirée entre l' «Ici» et l' «Ailleurs»: Benedetto Croce dans *Ecrits et Discours Politiques*

Rosina SCALISE SPRINGER

A Soul Torn Between „Here” and „Elsewhere”: Benedetto Croce in *Political Writings and Speeches*

Abstract

The Italian philosopher Benedetto Croce lived in a very difficult period, characterized by the First World War, the Bolshevik revolution, the rise to power of Mussolini and Hitler, the Second World War. All these are shattering Croce's reassuring universe: everything that belonged to his „Here” became in his soul an „Elsewhere”. This is the case for his relation to Germany, which was his ideal country, but it is also the case for his own country, Italy, which he doesn't recognize anymore after the rise to power of Mussolini. However, the loss of his landmarks corresponds to the acquisition of new ones. Croce feels very close to the countries that fell under the Nazi rule.

After the war, the disagreement between Croce and his motherland is being solved in his soul, whereas the one with Germany will remain until the end of his life.

Key words: *Benedetto Croce, Mussolini, Hitler, motherland, soul.*

Le philosophe italien Benedetto Croce est une figure importante du milieu littéraire et culturel européen de la première moitié du vingtième siècle. Humaniste aux multiples facettes, il mène de front plusieurs activités qui font de lui un historien, un critique littéraire et un homme politique profondément engagé dans les débats et les combats de son époque. Son œuvre, extrêmement prolifique et variée,

couvre une période d'environ soixante ans. Tout au long de ces années, de nombreux événements de grande portée ont marqué l'histoire non seulement de l'Italie, mais de l'Europe entière. Il s'agit de la Première Guerre mondiale, de la révolution bolchevique, de la montée du fascisme et du nazisme, de la Seconde Guerre mondiale. La gravité de ces événements a eu d'importantes répercussions sur l'âme de cet homme de culture qui, confronté à ces bouleversements de portée mondiale, modifie profondément sa vision de la politique, de l'Histoire, de la littérature. Les Ecrits et Discours Politiques, qui contiennent des éléments de pensée de cet homme de culture, nous permettent de constater que l'événement traumatique de la guerre, en particulier du deuxième conflit mondial, a produit des changements importants dans la pensée de Croce et a déterminé, pendant les années de conflit, un retournement perpétuel du concept d'Ailleurs.

Avant d'analyser le thème de l'Ailleurs il faudrait toutefois se demander quel est son contraire, et en quelle mesure son antonyme, loin de nier ce concept, le définit mieux. En effet, nous verrons que ces deux dimensions, dont l'une devrait nier l'autre, s'entremêlent constamment dans l'âme du philosophe, au point d'arriver à coexister. Le contraire de l'Ailleurs ne peut qu'être l'Ici et en parlant d'Ici il ne s'agit pas de faire uniquement référence à un point géographique, mais aussi à une entité spirituelle et idéologique: à l'Ici spirituel de ce philosophe. Ainsi, si cet Ici spirituel concerne tout ce qui est propre aux valeurs morales de Croce, tout ce qui peuple son âme, l'Ailleurs ne pourra qu'être tout ce qui est étranger à son horizon spirituel, tout ce qui est loin de son univers éthique. Mais nous verrons également que cette frontière entre Ici et Ailleurs n'est pas aussi imperméable que cela.

Nous nous intéresserons au thème de l'Ailleurs surtout en tant qu'entité spirituelle. Il faudrait alors parler des Ailleurs, en utilisant le pluriel, puisque ce qui est catégorie de l'esprit peut prendre de nombreuses formes et est caractérisé par la variété. Cependant, l'Ailleurs prendra également la forme d'une simple entité géographique, car on ne peut pas dépouiller ce concept de sa signification première.

Avant que le nazisme ne se profile à l'horizon, l'Ici spirituel du philosophe est constitué par une admiration profonde pour la littérature et la philosophie allemandes. Mais les événements qui mènent à la Seconde Guerre mondiale sont à l'origine d'un différend moral en son âme qui porte le philosophe à prendre de plus en plus ses distances d'avec ce pays, en arrivant à le condamner fermement. La montée des nationalismes et la guerre, avec leur lot de violence et de rhétorique xénophobe et raciste, bouleversent profondément l'âme du philosophe et ses repères spirituels, contraignant Croce à renoncer à son Ici, qui lui est maintenant devenu étranger. C'est devenu l'Ailleurs.

Cependant, à la perte de son univers moral, connu et rassurant, correspond l'acquisition d'un autre. La dissidence de Croce au régime mussolinien ainsi que le refus de tout lien avec ce dernier, plongent l'historien dans une situation de fort isolement à l'intérieur de son propre pays, mais lui permettent de dédier beaucoup de temps à la réflexion littéraire, philosophique et politique, et de tisser un réseau de relations épistolaires avec de nombreux intellectuels étrangers, ainsi qu'avec les opposants italiens au régime qui s'étaient exilés. En particulier, le philosophe se questionne sur la nature du fascisme et sur les conditions qui ont permis à un homme tel que Mussolini de rencontrer autant de succès auprès des masses. Ainsi, après avoir analysé les causes de la montée du fascisme en Italie, Croce met en garde l'humanité sur la possibilité qu'un pareil phénomène puisse se reproduire dans d'autres pays. La conscience des défis et des périls avec lesquels s'ouvre la nouvelle époque constitue son nouvel Ici spirituel et le philosophe s'engage à donner les signaux d'alerte.

Dans ce nouvel Ici spirituel même les repères géographiques sont bousculés par la dureté des événements. L'Allemagne, on l'a déjà vu, était l'Ici et devient l'Ailleurs, mais cette période troublée oblige aussi Croce à envisager différemment sa relation à l'Angleterre. Ainsi l'historien, qui auparavant avait critiqué la faiblesse des sanctions que ce pays avait infligées à l'Italie lors de la conquête de

l’Ethiopie, reconnaît que son âme était proche de l’Angleterre pendant les hostilités, du fait de la lutte qu’elle menait contre le nazisme et le fascisme. Cependant, au fur et à mesure que le philosophe rejoint spirituellement ce pays, il s’éloigne de sa propre patrie. Il s’agit bien sûr d’un éloignement qui ne se fait qu’à travers son âme et sa psyché, car Croce vivra dans la Péninsule jusqu’à la fin de ses jours. Cela est révélateur de la dissociation qui s’est créée entre l’individu Croce et l’Italie fasciste qu’il ne reconnaît plus et pour laquelle il en arrivera même à souhaiter la défaite. Il s’agit ainsi d’une autre déchirure qui, cette fois, concerne la relation entre l’intellectuel napolitain et sa patrie. Comme on verra par la suite, à la différence de celle d’avec l’Allemagne, celle-ci se recoud à la fin de la guerre en réconciliant dans l’âme de cet historien l’Ici et l’Ailleurs.

Tous ces exemples nous montrent de manière éclatante comment l’Ici et l’Ailleurs, pendant les années qui font l’objet de cette étude, se mélangent, s’intervertissent et se superposent dans l’univers spirituel de Croce.

L’on pourrait à présent s’attarder sur chacun de ces exemples, en les analysant de manière plus détaillée. Pour ce qui est de la relation à l’Allemagne, avant que le nazisme ne se profile à l’horizon, le philosophe faisait montre d’une admiration totale pour la culture dont ce pays était porteur. Les raisons de cette admiration sont d’ailleurs bien expliquées dans ses *Ecrits et Discours Politiques* où Croce affirme que les penseurs et érudits allemands, entre les dernières décennies du dix-huitième siècle et les premières du dix-neuvième, avaient donné à la philosophie et à la philologie plus que tout autre peuple européen, en poursuivant l’œuvre antérieure d’autres pays d’Europe, surtout l’Italie. Toutefois, au fur et à mesure que l’on se rapproche du deuxième conflit, le jugement du philosophe sur cette culture devient plus sévère. Il y a un éloignement graduel mais irréversible, presque une fêlure qui se transforme en gouffre et qui emporte ce pays vers un Ailleurs de plus en plus distant.

Déjà en 1927, lors d'un voyage dans ce pays, Croce est surpris et en même temps préoccupé par l'enthousiasme que les élites manifestent envers Benito Mussolini. Dans ses *Ecrits*, il parle de ces premiers signaux d'alerte, en affirmant:

«[...] déjà quelques années auparavant, l'accueil fait par la nouvelle-née Allemagne démocratique et libérale à l'avènement du fascisme en Italie m'avait inquiété [...].»

(Croce, 1973, vol. I: 154)

D'ailleurs il est surpris que cette inquiétude devant la tournure prise par les événements ne soit pas ressentie par certains hommes de science et de culture à qui il avait rendu visite à l'occasion de ce voyage, en particulier Albert Einstein et Thomas Mann. Ces derniers, même en manifestant une réprobation totale envers le fascisme, ne craignaient pas que quelque chose de semblable puisse se reproduire en Allemagne. Croce dit à ce propos:

«[...] il me parut qu'ils ne soupçonnaient pas du tout la ruine bien plus grande qui était en train de s'abattre sur l'Allemagne, et peut-être qu'ils s'en rendirent compte seulement quand ils furent contraints eux aussi à s'exiler.»

(Croce, 1973, vol. I: 156)

Une fois qu'Hitler accède au pouvoir et commence sa politique de persécution des juifs en promulguant sa théorie de la race supérieure, Croce, comme il l'avait déjà fait pendant la guerre de 1914-18, essaie de défendre malgré tout, à travers les pages de *Critica*, la science et la culture dont ce pays est porteur au delà de la parenthèse nazie. Mais il s'arrête très tôt car il se rend compte que la monstruosité des événements rend difficile toute explication. À partir de ce moment, le sentiment d'aversion pour les actes commis par les nazis sera théorisé en ce que le philosophe appelle *le différend spirituel avec l'Allemagne*. Croce fait ainsi son adieu à ce pays qui, selon lui, a quitté la dimension spirituelle qu'il partageait et est

devenu en son âme l'Ailleurs. Mais la prise de distance ne se limite pas au pays, elle concerne le peuple entier. Et envers ce peuple, devenu étranger, Croce a des mots extrêmement durs en affirmant:

«[...] nous les italiens, ceux d'entre nous qui font les fascistes, savent être de parfaite mauvaise foi, mais vous les allemands, vous y croyez vraiment. [...] Nous, avec la mauvaise foi, nous gardons au moins l'esprit lucide, et restons hommes, méchants mais hommes; mais vous le perdez complètement et devenez des bêtes.»

(Croce, 1973, vol. I: 158)

Ainsi, même les grandes qualités que Croce avait toujours reconnues au peuple germanique sont vues maintenant sous un autre aspect: loin d'être les garantes de l'ordre et de la logique de la pensée, elles sont perverties et mises au service de l'écrasement et de la destruction méthodique des autres peuples. Même vers la fin de la guerre, quand les allemands ont baissé la tête et mis de côté leur mythe racial, il reste dans l'âme du philosophe un fort sentiment de méfiance envers cette nation; elle constituera définitivement pour lui l'Ailleurs, et il ne s'y rendra même plus.

C'est toujours à cause de cette méfiance que, en parlant de ce pays et de son peuple à travers les pages des *Ecrits et Discours Politiques*, Croce attire l'attention sur le jugement de Henry C. Wolfe, spécialiste de politique étrangère nazie, selon lequel les allemands préparent la Troisième Guerre mondiale en prévision de la défaite imminente, puisqu'ils ne considèrent une guerre perdue que comme une bataille perdue. Les mots employés par le philosophe en analysant le jugement de Wolfe laissent très peu d'espoirs à ce pays, que pourtant Croce avait tellement aimé. En effet, il parle d'un «grave problème allemand qui n'est pas seulement militaire mais d'une nature bien plus profonde [...]» (Croce, 1973, vol. II: 19).

Selon Croce, ce peuple a été condamné par l'histoire puisqu'il a rendu son âme étrangère à l'idée de la liberté. En effet, en réfléchissant à

l'origine de la liberté et à la possibilité qu'elle ait eu ses origines dans les forêts allemandes, le philosophe dira avec son ironie habituelle que les allemands avaient évidemment laissé cette liberté dans l'Ailleurs de ces forêts!

L'Ici spirituel et moral de Croce, en ce qui concerne la relation à l'Allemagne, se transforme donc définitivement en un Ailleurs rejeté et combattu avec force. Ce pays germanique auparavant porteur d'une si grande culture a laissé la place à une entité étrangère, dangereuse et imprévisible.

Mais l'attention de Croce n'est pas seulement portée sur l'Allemagne, et le philosophe se préoccupe de la possibilité qu'un phénomène comme celui du fascisme puisse apparaître dans un autre pays. Ainsi il dit:

«[...] si le fascisme s'est manifesté en Italie sous une forme violente, ceci n'est pas un fait exclusivement italien, mais une disposition, tentative, aspiration, attente parsemée partout dans le monde [...]»

(Croce, 1973, vol. I: 14)

L'Ailleurs auquel Croce fait référence n'est pas seulement géographique, mais il est aussi spirituel, car notre intellectuel met en garde contre le péril idéologique du fascisme qui existe et qui est latent. Ce péril se dissimule au sein de la génération qui a intériorisé en son âme la méthode fasciste et qui pourrait l'adopter. Croce est conscient que ce n'est pas si facile d'effacer dans la population civile les traces de vingt années d'oppression et de violences. Selon le philosophe, si les inscriptions célébrant le fascisme ont pu être facilement enlevées des murs, elles restent par contre imprimées ailleurs, et cet «ailleurs» est l'âme de millions de citoyens du monde. Ainsi l'écrivain recommande de ne pas considérer le fascisme tout simplement comme un morbus italicus mais plutôt comme une maladie contemporaine, dont l'Italie a souffert la première. Selon le philosophe, les italiens ont maintenant produit les anticorps contre cette

maladie, alors qu'elle peut encore atteindre le système immunitaire d'autres peuples qui n'en ont pas fait l'expérience; ainsi le danger d'un nouveau fascisme n'est plus tellement dans la Péninsule mais, il est surtout Ailleurs!

Cependant, les dégénérescences qui se sont produites dans l'Allemagne nazie et qui ont éloigné ce pays de l'âme de Croce ne sont qu'un produit de la guerre et des politiques xénophobes et racistes qui l'ont causée. Le philosophe en est conscient et parcourt les différentes étapes qui ont amené à la montée au pouvoir d'Hitler et de Mussolini. Son analyse le porte à conclure que les origines du deuxième conflit mondial sont à rechercher ailleurs, et très loin: la seconde guerre mondiale a été générée dans les tranchées de la première, puisque dans ces entrailles de la terre, des milliers d'hommes ont été déshabitués des travaux et habitudes de la vie civile, en ayant pour seule tâche l'exécution d'ordres. Cette situation a déformé leur âme. Croce en parle ainsi dans ses Ecrits:

«[...] des tranchées retournèrent dans les villes en grande multitude des hommes qui, habitués à commander et à être commandés, conservaient cette disposition d'esprit. [...] La classe nombreuse qu'on appelle d'habitude petite bourgeoisie regorgeait de gens au chômage et inquiets, sans envie ni capacité pour le travail technique et donc disposés aux aventures politiques.»

(Croce, 1973, vol. I: 10)

La période de dictature, de terreur et de guerre laisse des blessures profondes dans l'âme de Croce. Il se construit son propre Ailleurs spirituel en se plongeant dans ses études et ses analyses politiques et littéraires. Ainsi il peut échapper à sa réalité contingente, à son Ici dans lequel sévit le fascisme. Malgré cet éloignement spirituel, la souffrance de l'historien face à un réel si perturbé est quand même présente et transparaît dans les pages des Ecrits où, en parlant rétrospectivement des années de dictature fasciste et de guerre, il affirme:

«Je ne dirai pas ce qu'a été la vie de l'Italie dans la période qui alors s'ouvrit et qui a duré plus de vingt ans, puisque qui l'a vécue et a dû par nécessité l'observer et en parler, bien que cela soit uniquement pour s'y opposer, n'éprouve maintenant d'autre désir que de ne plus y penser et de ne plus en parler.»

(Croce, 1973, vol. I: 12)

Pendant les années qui sont l'objet de cette étude, commence pour le philosophe napolitain un chemin sinueux qui l'amène à se dissocier du destin de son pays. Croce en arrivera à en souhaiter la défaite. Il s'agit d'un choix difficile, dicté par la nécessité et par l'amour de la liberté, puisque le philosophe sait très bien qu'une victoire de l'Italie signifierait la Victoire du fascisme et du nazisme. Malgré tout, ce choix génère une grande souffrance. Dans les Ecrits Croce en parle comme d'un terrible travail surtout pour un homme de sa génération, habitué à soutenir la patrie en cas de guerre, indépendamment de la justesse des raisons:

«[...] quand on entend le premier coup de canon” avait dit Croce, «un peuple doit faire taire tous ses contrastes et se fondre en une seule volonté pour la défense et la victoire de la patrie, laquelle, qu'elle ait raison ou tort, est la patrie.»

(Croce, 1973, vol. I: 52)

Malgré ce principe axiomatique pour les gens de sa génération, l'atrocité et l'irrationalité des événements oblige Croce à nier son soutien à son propre pays et à regarder ailleurs, en se sentant spirituellement plus proche des nations qui se battaient contre le nazisme et le fascisme. Ainsi notre écrivain affirme:

«[...] nous recherchâmes avec anxiété la construction d'un avenir meilleur pour l'Italie non dans les succès militaires du soi-disant axe; mais dans les progrès lents et laborieux de l'Angleterre et plus tard de la Russie et de l'Amérique.»

(Croce, 1973, vol. I: 52)

Ce choix s'explique par le fait que les alliés pouvaient rendre aux italiens ce que le Duce leur avait enlevé: la liberté. A cette fin tout sacrifice est acceptable, même celui des incursions aériennes, des maisons et des monuments historiques dévastés, des victimes civiles. Croce dit à ce sujet: «[...] nous accueillîmes ce qui arrivait comme une dure nécessité, mais une nécessité.»

(Croce, 1973, vol. I: 52)

La déchirure idéologique qui s'est produite dans l'âme du philosophe entre lui et sa patrie oblige donc Croce à chercher ailleurs ses points de repères. Cependant, tout en reconnaissant la justesse de la lutte que les pays alliés mènent contre le nazisme et le fascisme, notre intellectuel n'oublie pas les responsabilités que ces nations ont eues dans le succès de Benito Mussolini. Ainsi il pointe du doigt le consensus que le Duce avait trouvé à l'étranger. Il dit en effet qu'il:

«[...] ne fut possible aux insensés et violents de s'emparer des pouvoirs de l'état qu'avec la large adhésion et la grande admiration du monde entier.»

(Croce, 1973, vol. II: 83)

On peut donc observer que Croce n'idéalise jamais son Ailleurs, mais qu'il y jette un regard critique.

Le soutien européen dont Mussolini avait bénéficié lui avait ouvert les portes du pouvoir. C'est cette perception qui fait de Benedetto Croce un européen ante tempore car il avait compris qu'un lien étroit existe entre les différents pays d'Europe. Les pages des *Ecrits Politiques* témoignent d'une âme attentive qui s'est toujours intéressée à ce qui se passait ailleurs, en utilisant les réalités spécifiques des différents peuples et pays européens comme les pièces d'un puzzle qu'on construit pour avoir une vision d'ensemble. Ainsi, selon Croce, ce qui se produit dans chaque nation n'est qu'un fragment de réalité dont l'analyse concourt à la reconstruction d'une plus grande Réalité. L'écrivain affirme avoir été spirituellement proche des républicains espagnols qui combattaient pour leur liberté et des

tchèques qui subissaient les horreurs de l'invasion nazie. Ensuite, pendant les années de conflit, il a été attristé en écoutant les nouvelles des pays qui tombaient les uns après les autres sous le joug de Hitler: la Pologne, la Norvège, la Hollande, la Belgique et enfin la France. Le philosophe dit à ce sujet:

«Aucun d'entre nous ne regarda ces événements avec l'œil de celui qui calcule et pense à son propre avantage; mais uniquement comme l'on regarde au sort immérité et cruel de ses propres frères.»

(Croce, 1973, vol. I: 50)

On peut ainsi affirmer que l'âme de Croce a été constamment tourné vers l'Ailleurs, en particulier vers les pays qui souffraient comme l'Italie de la privation de la liberté. Dès lors cet Ailleurs devient un point de repère qui permet au philosophe de se rapprocher spirituellement d'autres populations qui vivent des situations semblables au peuple italien. Une fois de plus, l'Ailleurs et l'Ici se mélangent et se superposent dans l'âme de l'auteur, car l'Ailleurs vers lequel Croce se tourne a des caractéristiques communes avec son Ici. Cependant, cette déchirure, à la différence de celle qui s'est ouverte dans sa relation à l'Allemagne, se recoud à la fin de la guerre. Ainsi le philosophe, qui pourtant avait utilisé des mots très durs envers les italiens qui soutenaient le régime mussolinien, ressent en son âme, une fois la guerre terminée, la nécessité d'une réconciliation nationale. Pour lui le fascisme, dont les concepts venaient de l'étranger, avait été une parenthèse dans l'histoire italienne: une incursion de l'Ailleurs dans l'Ici. Il s'y était opposé en critiquant âprement le régime en place, et en refusant tout contact avec le Duce et son entourage. L'Italie fasciste avait été pour Croce un pays étranger, un Ailleurs dans lequel il ne se reconnaissait pas, et duquel il s'était éloigné spirituellement à travers ses études et sa spéculation philosophique. Cet état d'âme est visible au lendemain de la fin des hostilités quand Croce, en parlant des jeunes qui ont grandi sous le fascisme et auxquels il faut maintenant apprendre les idéaux de la liberté, dit:

«Dans ces conditions, le régime qui a chuté nous rend la jeunesse italienne, que nous devons à nouveau serrer dans nos bras comme des enfants qui reviennent à nous, après une longue séparation, depuis un pays lointain.»

(Croce, 1973, vol. I: 42)

Les jeunes reviennent donc d'ailleurs, de cet Ailleurs qui les a engloutis et qui maintenant les rend. Ils sont idéalement revenus, mais un long chemin de reconstruction personnelle et morale les attend. A travers eux, l'Ailleurs et l'Ici se réconcilient dans l'âme de Croce et finissent par être une seule entité. La nouvelle génération est la cause et, en même temps, l'effet de cette réconciliation puisqu'elle se fait à travers les jeunes et pour les jeunes. Envers les jeunes Croce semble d'ailleurs nourrir beaucoup d'espoir. Il dit à ce sujet que la plante italienne est de bois gentil et bientôt reverdira et portera ses fleurs.

Comme on a pu le voir, l'expérience des dictatures et de la guerre mondiale contraint l'individu Croce à mettre en question son propre système de valeurs. Ainsi, ce qui était son univers connu et rassurant lui devient étranger et, inversement, certaines idées jadis étrangères viennent à constituer ses nouveaux repères. Cette situation génère à l'intérieur de son âme une osmose continue entre l'Ici et l'Ailleurs, et ces adverbes de lieu assument des acceptions non plus simplement géographiques mais aussi morales et idéologiques. A l'intérieur de ces échanges, l'Ici et l'Ailleurs sont constamment en relation: ils s'affrontent, se mélangent, se superposent.

Ainsi le temps et l'espace sont privés de leur spécificité et de leur autonomie. L'Ailleurs fait souvent incursion dans l'Ici, en déformant la dimension spatio-temporelle classique où ces deux entités ne peuvent coexister.

Bibliographie

Croce, Benedetto, *Scritti e Discorsi Politici*, Bari, Laterza, 1973.

Metafora liminalului – dualitatea trup – suflet în poezia lui Ștefan Augustin Doinaș

Clementina MIHĂILESCU

The Metaphor of the Liminal – Body and Spirit – in the Poetry of Ștefan Augustin Doinaș

Abstract

The paper expands upon the metaphor of the liminal, in terms of the double nature of the syntagm body-spirit, in the poetry of Doinaș. This syntagm mainly suggests our „private immensity”, approached partially from a psycho – phenomenological perspective, partially from an aesthetic angle. Via such perspectives, Doinaș has successfully induced to us the „solemn geographies of our human limitation” and the capacity to surpass them through will and imaginative conscience.

Key words: *body-spirit, metaphor of the liminal, human limitation, imaginative conscience*

Conceptul de liminal este echivalent conceptului de dualitate, în cazul de față, dualitatea trup-suflet. Această dualitate ne sugerează în primul rând, ceea ce Gaston Bachelard numea „imensitatea intimă” (213). O abordare parțial psiho - fenomenologică, parțial estetică ar putea crea o punte, sau, mai exact, o intrare în edificiul uman, așa cum se regăsește el în poezia lui Ștefan Augustin Doinaș.

Fenomenologia poetică are la bază acea așteptare ca „fenomenele imaginației să se constituie și să se stabilizeze în imagini desăvârșite” (Bachelard, 212). Oricât ar părea de paradoxal, tocmai imensitatea interioară este cea care conferă adevărata semnificație unor expresii privitoare la lumea care se înfățișează vederii noastre. Un prim

exemplu din poezia lui Doinaș ar fi imensitatea pădurii, sugerată cu mijloace estetice de excepție în poezia „Cărarea”.

Împrumutând metodologia lui Gaston Bachelard vom cita din „Educația de mâine” a lui Marcaul și Thérèse Brosse, citat care ne va facilita decodificarea metaforei centrale din poezia lui Doinaș, și anume cea a imensității pădurii. „Pădurea mai ales cu misterul spațiului său prelungit la nesfârșit dincolo de vâlul trunchiurilor și a frunzelor, spațiu ascuns pentru ochi, dar transparent acțiunii, este un veritabil transcendent psihologic” (în Bachelard, 213). Acest citat ne conduce spre acel „dincolo” (213) al psihologiei curente, căci ce altceva este poezia lui Doinaș decât o descriere psihologică:

În adâncul pădurii
În cel mai adânc
Luminiș din adâncul pădurii.

Cuvintele sub forma poliptonului, „adâncul – adânc” nu evocă calitatea de geograf a lui Doinaș. Pădurea adâncă sugerează o dimensiune, dar nu dimensiunea dezvoltată „intensitatea de imagini” (214), în accepția lui Bachelard. Această pădure adâncă ne invită să contemplăm o liniște și o tăcere transcendentă. Pacea pădurii se degajă din imaginea „lumini-n uitare de sine”, lumină ce-și pierde culorile. Pacea pădurii este pacea din sufletul lui Doinaș, pădurea devenind astfel o stare sufletească. Imaginea luminii în uitare de sine face ca această parte a poeziei să fie animată de ceea ce René Ménéard în „Cartea arborilor” numea „o aprehensiune de închinare în fața Imaginației Creațiunii” (în Bachelard, 215). Suntem proiectați, prin psihologia profunzimilor sugerată de sintagmele „adâncul pădurii” și „lumina-n uitare de sine” în ancestral. Pădurea ancestrală este un „transcendent psihologic” (214) deloc gratuit în regnul valorilor de imaginație valorificat impecabil de Doinaș. Pădurea domnește în antecedent. Omul din toate timpurile s-a rătăcit în ea, căutând perpetuu „o potecă ascunsă”. Prezența omului în versurile „există o potecă ascunsă pe care omul n-o știe” face să simțim mlădierea „dialecticii eului poetic și a non-eului pădurii” (216). În puterea de sugestie a verbului „există”,

prezent în „există o potecă ascunsă”, sunt unite transcendența a ceea ce se vede, mai exact, a ceea ce nu se vede, cu transcendența a ceea ce se aude, mai exact a ceea ce nu se aude.

Această afirmație se degajă parțial din finalul primei strofe, dar și mai pregnant, din cea de a doua strofă. Așadar, strofa a doua este cea care oferă cititorului un set de trăiri intense, sub forma unor imagini încărcate de vibrații intime, profunde, greu de perceput.

Numai ursul bătrân
și căprioara rănită
numai șarpele vătămat
și privighetoare fără de aripi
se târâie până acolo,
transfigurate,
și cad.

Imaginea celor patru creaturi devastate de suferință poate fi considerată ca punctul de pornire al unei fenomenologii a verbului „a asculta”. A asculta ce, s-ar putea întreba un cititor realist. A asculta vibrațiile interioare profunde, abia perceptibile ale unor creaturi fragile, efemere ce se târâsc până la locul nemijlocit sacru. Acolo, transfigurate, cad. Prin cele două structuri verbale, un participiu „transfigurate” și un prezent „cad”, ne simțim părtași la o experiență esențială, a unui alt fel de transcendent psihologic: transcenderea suferinței, urmată de cădere. Dar ce cădere, ar spune Shakespeare. Înainte de a exploata fenomenologia cuvântului „cădere”, se impune a sublinia valorizarea exemplară, în întregime substantivală, a trupului frânt de suferință a diverselor vietăți. Dată fiind tendința psihologizantă deja simțită în abordarea noastră, am putea spune că aceste vietăți corespund unei tipologii umane variate. „Ursul bătrân” este țăranul român ajuns la vârsta înaintată, „căprioara rănită” sugerează ființele pioase, vulnerabile, „șarpele vătămat” ne trimite spre imaginea materialiştilor care, și aceștia, sunt supuși dezamăgirilor și loviturilor fatale.

În sfârșit, imaginea privighetorii fără de aripi, sugerează fragilitatea artistului în confruntarea neiertătoare cu viața. Intensitatea de

imagine se degajă din verbul „se târâie”. Asociat acestor creaturi, acest verb creează un complex spectacular. Baudelaire, în lucrarea sa „Journal intime” scria: „În anumite stări ale sufletului aproape supranaturale, profunzimea vieții”, în cazul lui Doinaș, cea a morții, „se dezvăluie pe de a întregul în spectacolul pe care-l avem sub ochi. El devine simbolul acestei profunzimi.” (220) Spectacolul exterior, încărcat până la paroxism de dramatismul morții materiale, trupești, contribuie la desfășurarea unui proiect spiritual imens: căderea în sus, în terminologia blagiană:

Căci ce altceva este a treia strofă:

Și-n timp ce lumina
în uitare de sine
își pierde culorile
un abur ușor nevăzut,
se dezbracă de blănuri și pune
și pornește încet
pe potecă
printre ramuri
în sus. (Doinaș, 40)

Strofa a treia face distincția între trupul neînsuflețit și virtuțile sufletului. Tot Baudelaire spunea: „Sufletul liric face pași vaști ca niște sinteze” (220). Despre ce pași ar putea fi vorba? Despre pasul, gestul fundamental de a renunța la materialitate, la hainele de piele, concretizate aici în versul: „Se dezbracă de blănuri și pene” și înlocuirea lor cu haine de lumină. În această strofă „Lumina-n uitare de sine își pierde culorile” nu mai sugerează, ca în prima strofă, „o linie de imagini, ci o linie de valori spirituale” (221). Acestea nu se pierd, nu se disipează, ci urmează un traseu ascendent: „un abur ușor nevăzut / pornește încet pe potecă printre ramuri în sus.”

În felul acesta, natura morală, în cazul nostru pădurea adâncă ancestrală, visată cu ochii deschiși de Doinaș, acesteia i se conferă calitatea de „valoarea primară”, de „valoare intimă primară” (223), în terminologia lui Bachelard. Doinaș n-a făcut decât să țeară reveria

vieții și a morții, pentru a se elibera de griji, de gânduri, de obsesii, pentru a putea contempla propriile lui vise astrale.

Așa cum s-a putut observa deja, Doinaș practică inspirația naturală. Universul poetic se concentrează în fiecare poezie într-un nucleu, într-un centru dinamizat. Acest centru este cu atât mai puternic, deoarece este parțial real, parțial închipuit. În lumea imaginilor oferite de Doinaș, de pildă în poezia intitulată „Luna”, trăim centrul ca ceva care viază sub forma unei „animalități parțiale” (Bachelard, 142). De ce parțiale? Pentru că Doinaș imaginează luna ca „una din acele vietăți cu suflet dublu, ce hălăduiesc deopotrivă-n apă și în aer”. Cuvântul „vietate” se corelează în plan material cu ideea de trup, de ceva care viază în plan concret. „Suflet dublu” sugerează luna ca pe o realitate a imaginației, cu puternice conotații spirituale.

Poetul continuă:

Azi noapte am văzut-o: era castor

Argintu-i rozător mușca din râu

Imaginile sălciilor plânse

Și construia-ntre pietre locuințe

Pentru săruturile care trec

Cu valul vânăt. (Doinaș, 61)

Extragerea lunii din imensitatea cosmică și crearea unei proiecții aproape miniaturale ni-l prezintă pe Doinaș ca un fin miniaturist, înzestrat cu o atenție mereu trează pentru detalii: castor, râu, sălcii, locuințe, sărut, val. Aceste reprezentări vizuale sunt dublate de o „miniatură a sunetului”, pe care Bachelard o explicitează prin sintagma „să auzim cu imaginația” (194). Se pare că numai într-o miniatură a sunetului în tonalitate minimă sugerată de „imaginea sălciilor plânse” apare, la modul cel mai delicat, dublul sens. Pe de o parte, suntem învățați să ascultăm plânsul sălciilor, pe de altă parte, se insinuează subtil plânsul inimilor frânte – catastrofa emoțională a omenirii moderne, unde „săruturile trec cu valul vânăt”. Dacă purcedem la studierea virtuții directe a imaginii lunii, ea devine o imagine extrem de intensă, de lucrativă, construind între pietre locuințe pentru săruturile efemere.

Poezia lui Doinaş devine „contracauzală” (196) chiar „acauzală” (196) prin faptul că noi, cititorii, devenim angajați emoțional în dialectica pasiunilor. Și asta se întâmplă tocmai prin faptul că fenomenologia poetică pretinde ca cititorul să-și asume fără critică, cu entuziasm, o anume imagine. Luna, visată intens de poet ca un castor, ne face să-i simțim soliditatea și puternica implicare afectivă, creând un adăpost pe măsura visurilor sale de iubire.

Dar imaginația lui Doinaş nu se oprește aici. Poetul gravitează în jurul dublei valori a lunii. În cazul celei de a doua strofe, luna ne apare ieșită pe țărături, „cu un strigăt de văpaie atât de stins, atât de enigmatic”.

Luna, acest luminator al nopții, este ca și soarele „un principiu al centralității” (Bachelard, 199). Ea este o mare valoare în ierarhia imaginilor. Prin personificarea lunii, personificare unde vizualul face loc sonorului, tonalitatea minimă este redată prin sintagma „un strigăt de văpaie atât de stins, atât de enigmatic”. Acest strigăt de văpaie semnalează o „singurătate a înălțimii” (200), în ciuda întrupării ei terestre.

În dorința de a absorbi tot spațiul imaginii sale (aer, apă), poetul ne trimite spre cealaltă jumătate a ei: „imaginea din apă – purtătoare / a sufletului calm, nepricepându-l / continuă să roadă umbra dulce / a sălciilor plânse, din adânc”. Suntem în fața unei metafore extraordinar de expresivă, care semnalează „o singurătate a adâncimii sufletești” (200), imaginea din apă fiind purtătoare a „sufletului calm”. O undă mare de tăcere se face simțită în ultimele versuri. Aici, imaginea din apă a lunii nepricepând valorile sufletului calm, „continuă să roadă umbra dulce a sălciilor plânse, din adânc.”

Apreciem că sufletul calm sugerează conștiința noastră imaginantă (Bachelard, 212), care se constituie și se stabilizează în imagini desăvârșite cum este cea a lunii din adânc ce continuă să roadă „umbra dulce a sălciilor plânse”. Aceasta este imensitatea interioară de care vorbeam la începutul acestei lucrări, un suflet liric, găzduit de un trup firav și efemer. Natura morală sau templul moral cosmic sugerat de lună sunt cele care poartă măreția în virtutea ei inițială, spirituală.

Opera lui Doinaş este o încercare de a uni într-o vastă unitate bogății aparent disparate: materialul și spiritualul, trupul și sufletul. În poezia „Îngerul îmbufnat”, comunicarea dintre suflet și trup este atât de profundă, încât ar trebui să reflectăm mai intens asupra unei lumi care există în interiorul nostru, lume care există prin sonoritatea ei lirică, o lume a cărei existență constă integral în „existența vocilor”(Bachelard, 208). Vocea interioară stă mărturie celei mai puternice realități ce unește imensitatea interioară cu exteriorul, cu lumea, în cele din urmă.

Orice visător singuratec, cum ne apare Doinaş în poezia „Îngerul îmbufnat”, știe că, mergând pe cărarea vieții, sugerată de epitetul „scrumită câmpie” poate să asculte vocea sa interioară care revelează „fondul” (208) gândirii sale. Pentru a vedea la ce adâncime a ființei coboară dialogul dintre poet și sufletul său liric vom analiza fragmentele esențiale ale acestei poezii. Astfel, poetul „rătăcind amărât pe o anumită câmpie” se trezește „dintr-o dată alături pe jos / însoțit de un arhanghel cu pasul vânjos”, cu care intră într-un dialog emoționant.

În câteva cuvinte, Doinaş împlătește ontologia invizibilului și a inaudibilului:

Luminatule, tu - rășinoasă instanță,
răspândești din aripa ta o substanță
peste lucruri: ca toate-nflorind împrejur
să se umple de duh radios în azur!
Generosule, tu - purtător-a-tot-harul,
pentru ce nu le-ai șterge acuma hotarul
dinspre ceruri: întoarse-n lumină din nou
să devină ce-au fost la-ncepături - ecou!... (Doinaş, 80)

Cu câtă măiestrie conduce Doinaş jocul acestor „aparate de visat” (218), tumultul existent în trupul și sufletul său când se ascultă. Aparent, prin imaginea arhanghelului, suntem invitați să deslușim metafizica tuturor elementelor ce vin de dincolo de viața noastră sensibilă. De fapt, ele emană chiar din viața sensibilă de excepție a poetului. Cuvintele „luminatule”, „rășinoasă”, „instanță”, „aripă”, „duh

radios”, „azur”, „har”, „hotar”, „ceruri”, „lumină” și „ecou”, prin imensitatea conferită acestei imagini intuitive, atât de rotundă, de perfectă, ne conduc aparent într-o regiune a fenomenologiei celei mai pure, „o fenomenologie fără fenomene” (212), cum ar spune Bachelard. Arhanghelul nu este o simplă creatură simbolică, ci reprezintă ființa noastră purificată prin aspirația de transcendere a limitelor noastre raționale și emoționale, prin ceea ce am numit anterior, „conștiința noastră imaginantă” (212). Imaginantă a ce? Imaginantă a unei depășiri a lumii interioare văzută cu ochiul minții dar și a sensibilității, o lume fără hotar „dinspre ceruri”, o lume plină de lumină și empatie.

În ultima parte a poeziei imaginea se adâncește aproape dincolo de limita suportabilului:

Însă el cu aripa de plumb, jucăușă,
omenește umblând, scormonea din cenușă,
o livadă de lacrimi cu unghia lui. (80)

Aceste versuri ne cheamă să deslușim o ontologie a profunzimii omenești. Suferința sugerată de sintagma „livadă de lacrimi” are aproape virtuți vocale. Vocala „a” parte integrantă a celor două cuvinte, se izolează în delicatețea ei, devenind ecou al sensibilității vorbitoare a lui Doinaș. Litera „a” deschide și fixează simțirea profundă a cuvântului „arhanghel”. Întreaga poezie nu se consumă în „scrumita câmpie”, ci într-un spațiu sonor care începe cu un suspin ce reverberează în „liniștea grea de pustiu, cânepie” și se întinde fără limită.

Prin comunicarea cu sine, prin dialogul dintre făptura materială a poetului și esența sa spirituală, spațiul lui Doinaș este spațiu psihic înnoitor. Mașinăria psihologică și poetică pusă în mișcare de poet are ca și combustibil imagini materiale fundamentale: o potecă, luna sau un arhanghel. Prin grația unor asemenea simboluri literare, sufletul poetic rezonează cu trupul, inducându-i acestuia „geografiile solemne ale limitelor umane.” (Paul Eluard în Bachelard, 239), dar și capacitatea de a le depăși prin voință și conștiință imaginantă.

Bibliografie

1. Bachelard, Gaston, *Poetica spațiului*, Editura Paralela 45, Pitești, 2003
2. Doinaș, Ștefan Augustin, *Alfabet poetic*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Societatea Academică Anglofonă, Sibiu, 1996

Binomul trup/suflet în romanul „Domnișoara Christina de Mircea Eliade

Rodica FOFIU

Le binôme corps/âme dans le roman „Domnișoara Christina” de Mircea Eliade

Résumé:

Nous analysons le binôme corps âme dans la nouvelle fantastique de Mircea Eliade „Domnișoara Christina”. La nouvelle est impressionnante d`abord par la figure tragique du spectre malheureux qui vit entre deux mondes et qui aspire à l`accomplissement par l`amour avec un mortel. Christina vit, pour Eliade, une condition paradoxale, étant un être spirituel qui se conduit comme un corps vivant. Nous nous intéressons donc à la dichotomie corps-âme en rapport avec les deux mondes. Par sa réintégration dans le corps, Christina refait partiellement et insuffisamment l`unité du vivant. Le couple tragique Egor Christina est voué à l`échec et à la destruction et Egor, tout en ratant le bonheur personnel, s`initie au mystère de la mort par la transgression des limites. Un contact magique, fantastique, vivant de la mort avec la vie se produit dans le tumulte des événements qui se passent au manoir de Madame Moscu. L`extase érotique prend le goût de la mort contre laquelle lutte finalement Egor. En tant que mortel, Egor ne peut pas comprendre l`être sans corps, l`âme détachée de sa matrice et s`arrête accablé devant le mystère, ressentant l`épouvante d`avoir perçu l`au-delà. Le mythe de l`amour impossible apporte la dévastation, mais aussi l`initiation d`un mortel atteint par l`aile de l`éternité.

Mots clés: corps, âme, corps vivant, l`être sans corps, Mircea Eliade, „Domnișoara Cristina”

Romanul *Domnișoara Christina* apare în 1936 și este primul roman fantastic important din literatura română. Așa cum s-a observat, acesta rupe întru totul cu cadrele tradiționale ale fantasticului românesc și uimește prin perfectă tehnică a cumulării semnelor și simbolurilor, prin potențarea și creșterea în intensitate a conflictului, dar mai ales prin figura tragică a strigoii nefericit care nu se poate desprinde de condiția umană, încercând împlinirea prin iubirea cu un muritor și rămânând, până la dezlegarea blestemului prin înfigerea ritualică a țepușei de fier în inimă, suspendată între lumea celor vii pe care îi bânuie și lumea celor morți cu care nu se poate consola și în hăurile căreia nu vrea să se așeze.

În mod evident, romanul e puternic ancorat în folclorul românesc și credințele populare legate de strigoi, dar și, în egală măsură, în imaginarul eminescian, fiind un Luceafăr întors în care eroul însetat de absolut este femeia, strigoii Domnișoara Christina care tulbură ordinea și mai ales tăcerea necesară între lumea viilor și cea a morților, întinzând punți de comunicare între ele.

Despre schimbarea pe care o aduce scrierea romanului în sistemul operei literare a lui Eliade, dar și despre miza romanului ca încercare eșuată de punere în comunicare a lumilor, stau mărturie *Memoriile*: „După atâția ani de «literatură realistă», mă simțeam din nou atras către fantastic. Mă obseda o poveste al cărei personaj principal era o tânără moartă cu 30 de ani în urmă. Aparent, ar fi vorba de un «strigoii», dar nu voiam să reiau nici tema folclorică, atât de populară la noi și la vecinii noștri, nici motivul romantic al strigoii (gen *Lenore...*), dar mă fascina drama tristă și fără ieșire a mortului tânăr, care nu se poate desprinde de pământ, care se încăpățânează să creadă în posibilitatea comunicațiilor *concrete* cu cei vii, sperând chiar că se poate iubi și fi iubit așa cum iubesc oamenii în modalitatea lor încarnată”¹.

Temei romantice binecunoscute a moartei îndrăgostite, Eliade își propune, așa cum mărturisește în 1936, să îi adauge o acțiune

¹ Mircea Eliade *Memorii I*, 318. ed îngrijită de M. Handoca, București, Ed. Humanitas, 1991

fantastică și agenți extra-mundani: „Un roman fantastic nu se poate baza nici pe atmosferă, nici pe tehnică. În primul rând, e nevoie de o acțiune fantastică: de intervenția unor agenți extra-umani, care să transforme un episod într-un destin și o stare sufletească într-un delir”¹.

Cincizeci de ani după scrierea romanului, Eliade insistă într-o scrisoare către Șerban Nechifor, autorul dramei lirice „Domnișoara Christina”, inspirată de romanul său, asupra corupției realului prin puterea Domnișoarei Christina de trans-mundare prin înfrângerea legilor firii și ființarea într-o condiție paradoxală, cu transmiterea maleficului prin agentul ei Simina: „Personajul meu *Domnișoara Christina* era o fată de moșier ucisă în timpul războaielor țărănești din 1907, dar care se reîntoarce neconținut pe locurile unde copilărise și unde nu apucase să-și trăiască tinerețea. Evident, fiind *strigoii*, nu-și putea prelungi această fantomatică și precară post-existență decât cu sângele animalelor de la conac și din sat. Dar nu acest motiv folcloric constituie punctul de plecare al dramei, ci faptul că *Domnișoara Christina* izbutise să *corupă*, spiritualicește vorbind, pe o fetiță de vreo 10-11 ani, Simina, nepoata ei, izbutise adică să comunice cu ea în chip concret, învățând-o să nu-i fie frică de prezența ei *fizică*. Deși încă un copil, Simina devenise, datorită acestei experiențe singulare, *matură* din toate punctele de vedere. Astfel că, atunci când *Domnișoara Christina* se va îndrăgosti de unul din oaspeții de la conac și va încerca să-l cucerească, fermecându-l la început în vis, apoi pregătindu-l să nu se trezească din farmec, dar după ce-l va deștepta din somn, Simina va reflecta întocmai această *pasiune* și se va comporta față de Egor ca o femeie adultă. Nu este vorba de *precocitate* – sexuală sau altfel – ci de o condiție absolut automată, creată de corupția care rezultă din răsturnarea legilor firii. Îmi dădeam foarte bine seama de *oroarea* acestui personaj, dar tocmai asta voiam să arăt: că orice întârziere împotriva Firii într-o condiție paradoxală (o ființă *spirituală* comportându-se ca un trup viu) constituie un izvor de corupție pentru

¹ *Rampa*, anul XIX, nr. 5660, 12 noiembrie 1936, p.1-3, text reprodus în *Romanul Românesc în Interviu*, vol. I, partea a II-a, p. 902

toți cei din jurul ei. Sub o înfățișare îngerească, Simina ascundea un monstru, și asta nu datorită nu se știe căror instincte sau porniri aberante, ci, dimpotrivă, datorită unei false *spiritualități*, faptului că trăia pe de-a-ntregul în lumea Domnișoarei Christina, un *spirit* care refuza să-și asume modul lui propriu de a fi”¹.

Ne propunem să aprofundăm dichotomia trup-suflet în roman în raport cu cele două lumi, cea a morților (reprezentată de Domnișoara Christina, vizitiul ei și aliații ei în lumea viilor: reprezentantele familiei ei pământești: Doamna Moscu, Sanda și, mai ales, Simina, prin care ea se manifestă, dar pe care le posedă și le victimizează) și cea a viilor (reprezentată de Egor, de profesorul Nazarie, de doctor și de localnicii din satul din câmpia dunăreană, care participă la stingerea incendiului din finalul cutremurător, cathartic al romanului). Personajele care pendulează dramatic între cele două lumi radical și fatal despărțite formează cuplul erotic-tragic: Domnișoara Christina, strigoii care tinde spre împlinirea prin iubire, prin reintegrarea în trup și refacerea parțial și trunchiat a unității viului (trup-suflet), și Egor, tânărul de care Christina se îndrăgostește, dar care îi refuză iubirea. Terifiat de transcenderea limitelor, Egor se conduce după instinctul său de pământean, își înfrânge tentația, dar ratează și inițierea în marea taină a morții, care presupune înțelegerea tainelor firii. Fiind mesagerii unor lumi necomunicante, iremediabil despărțite, iubirea dintre cei doi e sortită eșecului, dar și auto-distrugerii personale, căci Egor, după ce *înfrânge* puterea strigoii, este copleșit de singurătate și neîmplinire, iar Christina se întoarce în *iadul* ei, în lumea umbrelor. Salvată este însă ordinea, care permite ca, în urma urgiei finale, puterile Firii să se reinstaleze, iar comunicarea cu Absolutul să se încheie ca revanșă a tentativei de transcendere a legilor firii. Ieșirea din ele este generatoare de oroare și corupție, iar cele două lumi sunt readuse la condiția de a-și asuma fiecare „modul ei propriu de a fi”. Știind perfect ce este un muritor, și mai ales care sunt limitele iubirii lui, Christina își schimbă statutul ei de ființă spirituală, eterică, și tinde la acela de

¹ Mircea Handoca *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, București, Humanitas, 1998, p. 220.

ființă întrupată, concretă, al cărei trup este în stare să iubească precum pământeni. Egor este pentru o clipă sedus de iubirea ființei din altă lume și hotărât apoi să se detașeze, distrugând-o prin chiar *trupul* ei încarnat, amintindu-și că e moartă și luptând pentru întoarcerea ei definitivă în lumea lui *Hades*. Însetată de iubire, Christina îi bânțuie pe cei dragi, le stoarce vлага și le modifică planul realității, pe care-l înlocuiește cu cel al unei ficțiuni de o forță halucinantă. Ea le conduce destinele, îi terifizază pe oaspeți și îl alege pe Egor pentru a-l iniția prin iubire în marea taină a morții. Egor ratează însă inițierea, retrăgându-se în instincte și intuiții de pământean, trăind toate registrele seducției și ale terorii, și lăsându-se călăuzit de aliații săi, profanii: profesorul Nazarie, doctorul, țărani de la moșie.

Sursa folclorică și credințele populare în întrupările strigoilor se află la baza acestor apariții ale Christinei, mai întâi neîntrupată, dar care ating totuși simțurile pământenilor pentru a se întrupa mai apoi în lumea evanescentă a visului și, în cele din urmă, în plină și crudă realitate.

Eugen Simion afirmă că, în contextul operei eliadești, *Domnișoara Christina* este singura operă fantastică a lui Eliade în care apare damnarea, fantasticul eliadesc fiind prin excelență unul senin, ca revanșă a vieții și a frumuseții ei inepuizabile. Romanul este singura scriere fantastică a lui Eliade în care teroarea întrepătrunderii lumii celor vii cu lumea morților ia proporții halucinante, de urgie și prăpăd, „ca într-un mister medieval”. Acest fantastic izvorât din teroare, resimțit la nivel organic, întâlnește un fantastic liric, poetic și melancolic, a cărui sursă este și basmul românesc (interferența cu basmul este prezentă în povestea feciorului de împărat care a iubit o împărăteasă moartă, relatată de Simina la sugestia Christinei), dar mai ales Eminescu prin *Luceafărul*, *Strigoii* și *Demonism*, versuri din aceste poeme sunt rostite de Christina lui Egor sau de doamna Moscu sub imperiul aceluiași ordin al Christinei.

Sorin Alexandrescu, în *Dialectica Fantasticului*, este de părere că, dacă basmul popular este folosit cu discreție și integrat în strategia

Siminei, „citatele eminesciene sunt prea frecvente și neinspirat plasate în momente de mare tensiune”. Dimpotrivă, credem că aceste trimiteri insistă pe descifrarea sensurilor romanului prin raportare la poemul eminescian, prin tratarea diferită a unei teme comune: incompatibilitatea lumilor. *Domnișoara Christina* păstrează schema conflictuală și repartiția personajelor-cheie, cu inversarea însă a rolurilor feminine și masculine. Egor (corespunzător fetei de împărat) este muritorul care, din lipsă de vocație ori spaimă, respinge tentația absolutului (sau a morții), preferând Luceafărului (Christina) o iubire terestră, pe Sanda (corespunzând lui Cătălin). Evident, intențiile textelor sunt diferite, dar nu se poate contesta atmosfera eminesciană, melancolia tot de sorginte eminesciană a Christinei, ca și poezia inefabilă a întâlnirilor din vis.

Edgar Reichmann subliniază, astfel, cele două descendențe ale romanului lui Eliade: cea folclorică și cea eminesciană: „acest roman, inspirat din folclorul român medieval, în care fierb o mulțime de vampiri, a fost pentru Mircea Eliade o pauză și un divertisment. El a fost inspirat și de celebrul poem al Bardului național român, Eminescu, care reia tema lui Hyperion, un tânăr zeu coborând din lumea lui să iubească fără speranță o muritoare de rând”¹.

Revenind la tema și miza romanului, ceea ce pare să-l fi preocupat mai mult pe Eliade a fost post-existența sufletului Christinei, care nu se poate desprinde de pământ și de viață, continuând să comunice tragic cu Simina, căreia îi transferă însăși spiritualitatea ei. E vorba, deci, de reintegrarea sufletului neîmplinit, bolnav de dragoste, în legile firii, dar și de înțelegerea morții ca prag și punte de legătură între lumi și ordine de existență.

Pentru o astfel de lectură, ni se pare elocvent și studiul de tinerețe al lui Eliade intitulat *Folclorul ca instrument de cunoaștere* (1937), în care acesta afirmă că prezența fantastică este izvorul viu din care se alimentează creațiile folclorice hrănite de prezența vieții asociate:

¹ Edgar Reichmann, *Un maestru al Fantasticului* în volumul *Dosarul Eliade*, Ed. Curtea Veche, București, 2008, p. 170

„Viața asociată, care creează folclorul – deși realizarea este obținută întotdeauna de un individ care știe să concentreze emoția aceasta colectivă – imprimă o anumită magie formelor verbale, ritmurilor, schemelor dinamice. Creația folclorică este un proces nedisociat de subconștientul uman (nu individual) din toate timpurile. Este un contact direct cu Fantasticul [...], este o cunoaștere concretă în Folclor, ceea ce nu se găsește în opera oricărui mare literat sau artist. Trebuie să fii un Dante, un Shakespeare, un Goethe, un Dostoievski ca opera să ajungă un instrument de cunoaștere. Pe câtă vreme orice producție folclorică poate fi un instrument de cunoaștere pentru că participă la această prezență fantastică prin care se ajunge la rădăcinile lucrurilor, se intuiește substanța realității, se exprimă limitele vieții și nemărginirea morții”¹.

Într-un articol anterior din 1934, intitulat *Despre un anume sentiment al Morții*, Eliade afirma că putem cunoaște moartea încă din timpul vieții, nu moartea așa cum o știm toți (osificările spirituale, oprirea pe loc), ci moartea în înțelesul ei prim, de Începere, de Inaugurare ireversibilă.² De asemenea, în *Fragmente Filosofice*, el afirma că moartea se învață doar împreună cu alții, adică prin folclor și Cărțile Morților: „Moartea nu poate fi înțeleasă de om, ci de *oameni*. În om, în ins, intuiția fantastică, intuiția care poate cuprinde global și esențial realitatea – este fărâmițată, este mai ales alterată. Prezența fantastică într-un ins este nevroză, prezența fantastică într-o colectivitate este folclor. Fantasticul, iraționalul (teluric sau ceresc) este asemenea unei limfe care străbate prin tot organismul vieții asociate. Îndată ce se izolează, se individualizează, limfa aceasta se descompune, putrezește. [...] Moartea în folclor este o cunoaștere tot atât de concretă ca și în religie, pentru că e într-un contact direct și viu cu însăși esența vieții omenești, contact magic, fantastic, pe care numai viața asociată îl poate menține, pe care individualizarea îl anulează”³.

¹ *Folclorul ca instrument de cunoaștere in Cahiers de L'Herne*, p.173.

² *Ibidem*.

³ Mircea Eliade, *Memorii I*, ed.cit., p. 319.

Tot despre moarte, receptată la nivel individual dar și colectiv, este vorba și în *Domnișoara Christina*. Moartea este momentul desprinderii sufletului de trup și pășirea într-o altă condiție. Christina este moarta transformată în strigoi pentru a continua într-o post-existență nelegitimă și nelegiuită, un destin terestru neîmplinit: nelegiuită pentru că existența ei presupune retragerea vieții din ceilalți membri ai familiei ei, mai ales viața Sandei, care slăbește treptat prin transferul de *trup* de femeie tânără în favoarea Christinei. Ea se îmbolnăvește în noaptea în care apare Christina, starea ei se agravează sensibil în noaptea a doua, pentru a muri o dată cu Christina în cea de a treia noapte. Doamna Moscu este și ea aliata și victima Christinei, psihopată și sadică, veșnic obosită, excesiv grijulie față de trup, absentă pentru lungi perioade din conversațiile de salon. Dacă a mânca înseamnă a-ți lua energie din mediu, ea pare să mănânce pentru a-i furniza Christinei sânge: ea devorează carne de berbec neapetisantă și se declară dornică să mănânce vânat. Excesiv de interiorizată, ea se preocupă cel mai mult de hrană pentru a hrăni strigoiul.

Simina este un copil de nouă ani care uimește printr-o frumusețe artificială, rece, nefirească: buzele prea roșii, dinții prea strălucitori, părul prea negru. Mesager și agent al Christinei, ea este mica posedată: ea rostește mai întâi numele Christinei, ca pentru a o invita. Tot ea îl conduce pe Egor să vadă portretul acesteia și îi sugerează chiar să rămână singur în cameră, fără a încuia ușa. Tot ea pregătește rădvanul Christinei și păzește cu trupul ei inima strigoiului, ascunsă în pivnița casei. Dacă Doamna Moscu trăiește în trecut și în „literatură”, făcând cu greu față obligațiilor de gazdă, dar rămânând totuși relativ autonomă față de Christina, mai ales în gesturile materne față de Sanda, Simina e într-un totuși aservită ca suflet mătușii ei moarte și îl seduce chiar trupește pe Egor în scena din pivnița casei. Prinsă între viață și moarte, între cele două tabere și stări, Sanda e și ea sub puterea Christinei, înspăimântată de moarte și vag îndrăgostită de Egor și de artă. Suflete confiscate de Christina, cele trei femei evocă, așa cum afirmă Sabina Fânar în *Eliade prin Eliade*, „părțile sufletului din

cadrul aceleiași ființe, ori sufletele plurale ale aceleiași făpturi atrase de lume. Dacă Sanda repetă destinul de muritoare al Christinei, doamna Moscu reprezintă ființa eterică, dar efemeră a sufletului ei; Simina însă ipostaziază însăși rațiunea ei de a fi pe pământ, situată sub semnul venusian al iubirii; păcatele fetiței simbolizează imaturitatea corpului *astral* al Christinei, supus din această cauză greșelii¹. Viața trupului lor se reduce la simple stări care sugerează golirea de viață și insinuarea unui destin străin, neantul ființei lor se exprimă în privirile goale ale doamnei Moscu, în spaimele Sandei și în lipsa de copilărie a Siminei. Am spune că sufletul lor se înțepenește luând forme consacrate pentru fiecare personaj în parte: înțepenirea în somn, în cazul doamnei Moscu, în spaimă, în cel al Sandei, și în perversiune, în cazul Siminei. Toate trei trăiesc în iluzie, ca suflete, și în fiziologie, ca trupuri. De altfel, la conacul doamnei Moscu, viața și timpul par suspendate, ceea ce trimite în alt mod la desprinderea sufletului de trup. Astfel, ajuns la conac, Nazarie are impresia unei regresii temporale. Arheolog, descoperitor de vestigii antice la Bălănoaia, acesta se interesează de preistoria greco-thraco-scytică. Parcul artificial de aici îi produce spaime ancestrale și eroul simte puternic vraja malefică în ființa multiformă a pădurii de salcâmi sădite de om, în noaptea fără lună și, mai ales, în strania comportare a gazdelor: „Nu-mi place casa asta, nu-mi place defel. Am simțit asta din prima seară. Nu e nimic sănătos aici.”².

Celor trei personaje feminine, le corespund simetric Egor, Nazarie și doctorul, care se zbat toți între rațiune și spaimă, în fața ofensivei Christinei. Alături de Egor, retrași în prima seară în camera acestuia, Nazarie o simte pe Christina cu „dezgustătoare groază”: „Dar se opri sugrumat. Se privă o clipă în ochi, fiecare încercând să înțeleagă dacă și celălalt a simțit același lucru, același început de groază [...] să simți cum cineva se apropie de tine și se pregătește să te asculte,

¹ Sabina Fănar *Eliade prin Eliade*, București, Editura Univers 2003, col. Studii românești, p. 196

² Mircea Eliade *La Țigânci și alte povestiri*, București, Editura pentru literatură, 1969, p. 38.

cineva pe care nu-l vezi, dar a cărui prezență o simți în bătaia sângelui și o recunoști în sclipirea ochilor vecinului tău.”¹

Dacă prima prezență a Christinei nu atinge simțurile sau, mai precis, simțurile obișnuite, în scena tabloului Christina se lasă percepută mai întâi olfactiv și, apoi, vizual de cei doi bărbați: „În odaie mirosea a sulfină și a aer închis. Era parcă mai răcoare, dar o răcoare melancolică și artificială” de „tinerețe oprită pe loc”². Seducția este clară, dar inexplicabilă pentru Egor: „Egor rămăsese departe de portret. Se trudea să-și dea seama de unde izvora în sufletul său atâta melancolie și oboseală în fața acestei fecioare care îl privea în ochi, zâmbindu-i cu familiaritate, parcă l-ar fi ales numai pe el din tot grupul să-i spună numai lui de nesfârșita ei singurătate”³. Forța expresiei Christinei face din tablou o ființă vie: „Domnișoarei Christina îi sticliră o clipă ochii mai viclean [...] Domnișoara Christina îi urmărise toate mișcărilor. În odaie miroase a tinerețe oprită pe loc. [...] Mirosul acesta e parfumul tinereții ei, resturi miraculos păstrate din apa ei de colonie, din aburul trupului ei.”⁴

În vedenia din tablou, lui Nazarie i se pare că recunoaște „nălu-cirea din noaptea trecută, chipul acela de abur, care se apropiase atunci, la masă, de umerii doamnei Moscu. [...] Dar nu era aceeași nălucire din sala de mâncare. I s-a părut atunci că revede nălucirea. I s-a părut numai. [...] Oboseala și tristețea odăii veneau din alte vămi și vorbeau altfel sufletului.”⁵. Egor e chemat parcă de Christina să-i picteze din nou el însuși portretul: „Să-l pictez cum știi eu, iar nu să fac o copie”. Repictarea tabloului trimite la o regresie către esența ființei acesteia, reprezentând căutarea eului ei absolut, care poate fi atins doar dincolo de natura vizibilă. Declararea intenției de a o picta corespunde așadar unei promisiuni de dragoste și de dorință de împărtășire în taina ființei ei. Anterior nevăzută, doar simțită prin

¹ *Ibidem*, p. 16.

² *Ibidem*, p. 26.

³ *Ibidem*, p. 27.

⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁵ *Ibidem*, p. 29.

celelalte organe de simț, Christina se răsfață ademenitoare în tabloul lui Mirea. Din strigoi nevăzut ea a devenit fermecătoare, amestec de rafinament și melancolie, cochetă și ispititoare.

Magia și extazul iubirii stau însă în centrul celor trei întâlniri ale protagoniștilor. Apariția Christinei în visul lui Egor continuă firesc scena tabloului. Apropierea Christinei nu mai produce teamă pentru că Egor știe că visează. Când se trezește însă, o vede ca în tablou, purtând însă o rochie albastră: „Întoarse capul și întâlni trupul Domnișoarei Christina. Îi zâmbea ca în tabloul lui Mirea. Dar parcă era altfel îmbrăcată: într-o rochie albastră cu franjuri, cu dantele multe. Avea mânuși negre, lungi, care îi făceau mai albe brațele”¹. Vocea Christinei, pe care Egor o aude pentru întâia oară, „venea parcă din afară, din altă lume”². Dar ceea ce a fost vis continuă în realitate prin întretăierea planurilor, sporindu-se ambiguitatea. Conștientă de farmecele feminității ei, Christina îi cere lui Egor iubirea în termeni de poem eminescian: „De când te-aștept!”, „Nu fugi de mine, Egor, nu-ți fie frică că sunt moartă” și luptă împotriva percepției demonice vehiculate de țăranii de la moșie: „Nu e adevărat, n-am făcut ceea ce spun oamenii despre mine”³.

În această primă întâlnire, Christina își apropie doar obrazul de fruntea lui Egor, mângâindu-l pe acesta cu o mână caldă. Teroarea lui se manifestă la nivel tactil și se transformă în oroare: „Tot sângele i se scurse din vine; căci senzația acelei mâini calde – și, totuși, de o căldură nefirească, inumană – era îngrozitoare. Egor voi să strige de teroare, dar nu mai găsi nici o forță, glasul i se stinse în gâtleej.”⁴. Christina încearcă să-i spulbere spaima: „Ție nu-ți voi face nimic. Pe tine te voi iubi numai [...] te voi iubi cum niciodată n-a fost iubit vreun muritor”⁵. Când se trezește, o descoperă pe Christina: „Ea era tot acolo, privindu-l sticlos, zâmbindu-i, învăluindu-l în mirosul ei de

¹ *Ibidem*, p. 45

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 46.

⁴ *Ibidem*, p. 47.

⁵ *Ibidem*.

violete”. Egor îi aude apoi pașii prin cameră, venind spre el: „Pași de femeie, moi, dar vii, emoționați”. Atingerea ei îi produce „aceeași senzație de căldură artificială, dezgustătoare. Carnea toată i se strânse, ca într-un spasm”¹. Ochii Christinei au o privire intensă, terifiantă: „Domnișoara Christina, privindu-l mereu în ochi, ca și cum ar fi vrut să-l convingă, dincolo de orice îndoială, de prezența ei concretă, vie” continua să-l privească tot timpul. Plecarea Christinei o simte apoi în propria ființă, prin încetinirea zbaterii sângelui: „Simțise cum dispare din spațiu prezența ei terifiantă; simțise asta după sângele lui, după răsuflarea lui”². Gesturilor și vorbelor ei din vis li se adaugă parfumul de violete, care însă persistă în odaie, ca și mănua uitată, dovadă palpabilă, concretă a trecerii ei, manifestată în plan fizic.

În al doilea vis, Christina îi apare lui Egor într-o sală de bal, vorbindu-i foarte aproape de ureche: „Simțise răsuflarea ei caldă, ispititoare și recunoscuse parfumul apăsător de violete”³. Când Egor îi spune că e moartă, Christina îi răspunde: „Dar te iubesc, Egor, șopti, și pentru tine vin de atât de departe”. Zâmbește trist, deznădăjduit, știind că Egor nu poate înțelege. Refuzul o înnebunește, o face „tristă, nerăbdătoare, amenințătoare”. „Anevoie putea ceti în obrazul ei atât de viu și, totuși, atât de înghețat. Și ochii erau prea mari, prea ficși, ca două inele de cristal”⁴. Dându-și seama că Egor nu poate înțelege decât iubirea *întrupată*, Christina îi face acestuia demonstrația terorii pe care o inspiră ființa fără trup, diavolul: „După câteva clipe, Egor începu să simtă ceva, nevăzut și necunoscut, în preajma lui. Nu era prezența Domnișoarei Christina. Se simțea privit de *altcineva*, a cărui groază nu o mai încercase. Frica i se lămurea acum cu totul altfel; ca și cum s-ar fi trezit deodată într-un trup străin, dezgustat și de carnea și de sângele lui, și de sudoarea rece pe care o simțea și care nu mai era totuși *a lui*. Apăsarea acestui trup străin era peste puțină de suferit. Îl gătuia, îi sorbea aerul, istovindu-l. *Cineva* îl privea de alături, de

¹ *Ibidem*, p. 49.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 73.

⁴ *Ibidem*, p. 74.

foarte aproape de el, și privirile acestea nu erau ale Domnișoarei Christina [...] în delirul înghețat al *celuilalt*, prezența Domnișoarei Christina era infinit mai blândă, mângâietoare”¹. Prezența aceasta informă, nereprezentabilă și terifiantă, care trebuia să ofere compa- rația, îl înnebunește pe Egor și îl face să se decidă să distrugă partea rămasă în lume din ce a fost Christina.

În ultima noapte, când evenimentele se precipită, fiecare din cei trei bărbați simte teroarea și niciunul nu vrea să rămână singur în odaie. În singurătate, spaima se interiorizează, iar prin spaimă, iraționalul, demonicul, pot controla ființa. Nu întâmplător frica îi pune pe oameni laolaltă. În colectivitate frica individuală e depășită prin solidaritate și prin contactul cu straturile adânci ale subconștientului colectiv în care, așa cum explică Eliade, moartea e o realitate concretă prin care se intuiește unificarea contrariilor (*coincidentia oppositorum*) și se generează miturile Salvării.

Dacă în primele două întâlniri, puterea Christinei asupra lui Egor crește până la identificare (Egor simte în preajma diavolului binefacerea prezenței Christinei și *gândește* chiar cuvintele acesteia), în cea de a treia puteam aștepta deplina uniune a conștiințelor. În locul ei, se produce însă ruptura, urmată de dezastru. Confruntarea supremă pare a fi parte din inițierea pe care Christina i-o propune lui Egor: „Tu n-ai să înțelegi niciodată ce am făcut eu pentru tine, Egor! Tu nu poți înțelege curajul meu... Dacă ai bănui ce blestem mă apasă... Dragostea cu un muritor!”².

Alături de teroare, trupul lui Egor trăiește voluptatea extazului într-o „beatitudine a identității”³, beatitudine lipsită de orice condiționări: „Carnea lui se risipea înnebunită, căci voluptatea îl sugruma, îl umilea, gura Christinei avea gustul fructelor din vis, gustul tuturor bețiilor neîngăduite, blestemate. Nici în cele mai drăcești închipuiri de dragoste nu picurase atâta otravă, atâta rouă. În brațele Christinei,

¹ *Ibidem*, p. 76.

² *Ibidem*, p. 112.

³ Sorin Alexandrescu, *Dialectica fantasticului, Studiu introductiv* la Vol. *La Țigănci* de Mircea Eliade, București, Editura pentru literatură, p. XVI.

Egor simțea cele mai nelegiuite bucurii, o dată cu o cerească risipire, împărtășire în tot și în toate. Incest, crimă, nebunie, amantă, soră, înger... Totul se aduna și se mistuia alături de carnea aceasta incendiată și, totuși, fără viață.”¹. Vraja se rupe, însă, când Egor simte rana sângereândă a Christinei. Este momentul magic care declanșează întoarcerea la rațiune. Conștiința reapare, despărțind apele. În mintea lui Egor, revine oroarea, memoria se reinstalează încet, acea memorie ștearsă de uitare, căci Christina îi ceruse tocmai uitarea: „De ce întrebi mereu, Egor, dragostea mea? îi auzi el gândurile. De ce vrei să știi dacă sunt într-adevăr moartă și tu ești muritor?... Dacă ai putea rămâne lângă mine, dacă ai putea fi numai al meu, ce neauzită minune s-ar împlini!”². În cuvintele Christinei e reproș pentru Egor că nu și-a putut depăși limitele condiției sale de muritor, dar și auto-compătimire pentru sacrificiul de a veni din altă lume pentru împlinirea unei „ore de iubire” și, mai ales, blestemul de a nu o mai regăsi nicicând: „Ești și tu ca ceilalți, Egor, dragostea mea! Ți-e frică de sânge!... Ți-e frică de chiar viața ta! De destinul tău de muritor!... Pentru un ceas de iubire, eu n-am șovăit în fața celui mai aspru blestem! Și tu șovăi în fața unei picături de sânge, Egor, muritorule!... Mă vei căuta o viață întreagă, Egor, fără să mă găsești! Vei pieri de dragul meu”³.

Ruptura va însemna pentru fiecare întoarcerea ireversibilă în propria lume, ale cărei limite, de fapt, nu pot fi eludate. Egor va lupta pentru *uciderea* strigoiului, iar Christina se va întoarce, după împlinirea ritualului, în lumea umbrelor. Eroul se trezește la viață prin focul iscat de lampa Christinei, el fiind zguduit și de faptul că Sanda moare, acest lucru extinzând pericolul asupra vieții tuturor oamenilor de la conac. Egor acționează ca în transă, căutând descântători de vrăji, distrugând portretul Christinei și înfigând drugul de fier în inima acesteia, ghicită de el în locul în care îl trăsesese Simina cu o zi înainte. Focul mistuie odaia Christinei și conacul întreg, Sanda se stinge din

¹ *Ibidem*, p. 120.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

viață în momentul în care e ucis strigoii. Incendiul nimicitor se confundă cu răsăritul, anunțând probabil o regenerare spirituală. Sau o inițiere ratată, pentru că eroul a ratat, refuzând împlinirea iubirii șansa înțelegerii morții, refugiindu-se între limitele strâmte ale condiției sale de muritor. Melancolia și dorul lui de absolut rămân însă nestinse: „Și cu toate acestea, ce nefirească deznădejde îi frângea inima; ca și cum s-ar fi trezit deodată singur, blestemat fără putință de a mai ieși din cercul de foc al vrăjii, de a-și putea îndupleca ursita. [...] Niciodată nu o va mai putea întâlni, niciodată nu-l va mai tulbura parfumul ei de violete și gura ei însângerată nu-i va mai sorbi răsuflarea. [...] Și-acum, din ce parte să mai aștepte vreo nădejde? Cui să se roage și ce minune îi va mai aduce aproape de el coapsa caldă a Christinei?”.

În *Domnișoara Christina*, ca în întreaga sa operă de altfel, *erosul* este instrument de cunoaștere și mijloc de primenire spirituală, izvor inepuizabil de energii. Dacă pentru Christina iubirea înseamnă revanșa unei vieți curmate în floarea vârstei, pentru Egor ea reprezintă șansa inițierii în tainele Firii și, mai ales, în taina Morții, atât de înfricoșătoare pentru orice om. Transcenderea limitelor propriei condiții înseamnă, însă, trecerea *dincolo*, împărtășire în *tot*, dar și Moarte, adică prag în fața căruia conștiința se înfioară, instinctele se trezesc și raționalul înfrânge tentația. Muritorul, ca ființă cu suflet și trup, nu poate înțelege ființa fără trup, sufletul rupt de matricea sa, și se oprește cutremurat la fruntariile lumilor, cu spaima a ceea ce a intuit că este *dincolo*.

Dincolo de povestea cu strigoii, folclorică și eminesciană totodată, *Domnișoara Christina* rămâne o ilustrare a eternului mit al iubirii imposibile dintre un muritor și un suflet trans-mundan, sedus de planul terestru, dar și al unui muritor atins de aripa veșniciei.

Bibliografie

1. Mircea Eliade, *La Țigănci și alte povestiri*, București, Editura pentru literatură, 1969.

2. Mircea Eliade, *Eseuri*, Ed. Științifică, București, 1991.
3. Mircea Eliade, *Jurnal, vol.I, II*, ed. îngrijită de Mircea Handoca, București, Humanitas, 1993.
4. Mircea Eliade, *Memorii I, II*, ed îngrijită de M. Handoca, București, Ed. Humanitas, 1991.
5. ****Romanul Românesc în Interviuri: o istorie autobiografică* vol. I, partea a II-a, București, Minerva, 1985.
6. Sabina Fanar, *Eliade prin Eliade*, Bucuresti, Editura Univers, 2003,col. Studii romanești,
7. Mircea Handoca, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, București, Humanitas, 1998
8. Edgar Reichmann, *Un maestru al Fantasticului* în volumul *Dosarul Eliade*, Ed. Curtea Veche, București, 2008
9. Doina Ruști, *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, București, Ed. Coresi, 1998.

Un profil asianizat: «the tao of politics»

Viorella MANOLACHE

The Tao of Politics

Abstract

The present study approaches the „postmodern weakness”, placing [postmodernism] in the post-Christian phase of history (of wild comparatives, pluralism, and multiculturalism and of other variations on the theme of modern relativism), establishing that postmodernisms open the way to a special knowledge, through revelation, and not by the «complexes of culture” that accompanies any change of cultural, philosophical, political or religious paradigm.

From the psychohistory / geography’s perspective, «The Tao of Politics» becomes an interrelated initiative, which reacts to the „crisis of the West” by appealing to the Asian imports, organizing the thinking space, barely measured and perceived.

Key words: tao of politics, psychohistory, modern relativism, postmodernism, “crisis of the west”

Sub semnul alternativei: postmodernismele

Aventura gnoseologică pe care o încearcă omul modern (interesat de ieșirea din labirintul tiparelor și al categoriilor logice care „astupă vederea” spre a accede la o form(ul)ă superioară – cea de cunoaștere paralogică asimilată schemelor arhaice de „instalare în adevărata cunoaștere”) se subsumează *noului model al cunoașterii* chemat a da seama de marile mistere prin denunțarea refugiului în «sistemele artificiale” și promovarea, în schimb, a unor contacte (i)mediate cu «sistemele naturale».

Noua gândire, apelând la formule neteologice marcate de capacitatea spiritului critic de a ieși din *pielea lumii* (fie prin formule involuntare – **trupești**, fie prin apelul la supradoze de gândire – **spiritualitate** - profundă), armonizează concepte îndepărtate, ca reacție declarată la ceea ce se acceptă unanim drept „criză a Occidentului”. Căci, potrivit lui Peter Sloterdijk¹, omul modern s-a înconjurat cu o epinatură formată din succesiuni de acțiuni ce scapă, asemeni unui *physis* secundar, practicilor făuritoare de istorie.

Subsumate unei *ironii karmice*, versiunile cunoscute ale teoriilor critice au rămas fără obiect, nereușind o distanțare critică față de realitatea cinetică a *modernității ca mobilizare*, ratând (tocmai!) dimensiunea cinetică și cinestetică a acesteia.

În acest context (re)investit, postmodernismul devine un concept supus (re)teritorializării, vânat (și el) de amenințarea de așezare, sedentarizare, comoditate sau înfundare, de ipostaza *penultimativă*. Optând pentru reactivarea *paenultimus-ului*, în ipostază de *ambreior*, cuvintele și ideile (re)investite filosofico-politic, într-un circuit (re)activ imprevizibil, nepremeditat, devin sinonimic, *parole, cuvinte de acces, passwords, operatori nontehnici*, verificând ipoteza potrivit căreia, *postmodernismul nu încremenește în fix, în continuum, ci devine mobil, prin aplicarea tensiunilor, curentelor alternative, ce justifică o (am)plasare sub un „Postmodern Turn”*².

În opțiunea unor „postmodernosceptici”, termenul (postmodernism) ar circula falacios, într-un context contort, marcat de *confuzie și manipulări*, întreținând bănuiala că ar fi vorba, de fapt, de una dintre nenumăratele „mode moderne” sau de una dintre „multele depășiri”. Ele s-ar legitima exclusiv pe baza faptului de a fi „mai la zi, mai noi” – mecanisme ce caracterizează, de fapt, modernitatea, după cum remarcă și Gianni Vattimo [Seminarul de la Stuttgart, din 1991, decreta prin Ihab Hassan, Malcolm Bradbury, John Barth,

¹ Peter Sloterdijk, *Eurotaoism. Contribuții la o critică a cineticii politice*, Editura Idea Design &Print, Cluj, 2004, p. 16.

² Viorella Manolache, *Curențe alternative ale prefixului post- evaluări filosofico-politice*, Editura Techno Media, Sibiu, 2010.

Raymond Federman, William Gass, nașterea *postmodernismelor* și *sfârșitul postmodernismului* (ca o continuare a modernismului, dar situat „în afara devenirii sale temporale”)].

Pentru James Parker¹, (supra)apreciat, aproape de un deces prezizibil, „alungat din împărăție”, postmodernismului nu îi mai rămâne altceva decât să comită suicid epistemologic. Proclamând moartea postmodernismului, găsindu-l vinovat de a fi auto-referențial, James Parker îl consideră un „modernism morbid” - dizolvare a certitudinilor în/din registrul logicii moderne!

În aceeași notă a epilogicii apocaliptice, pentru Peter Sloterdijk, prefixul *post* se relevă drept un „de după” al necrologului, *Aufklärung*-ul împlinindu-se în coincidența prognozei cu necrologul, într-un discurs funest absolut².

În acord cu Jürgen Habermas, în *Etica discursului și problema adevărului*³, conceptul de *cunoaștere* (în sensul său *tare*, ca *reprezentare*) este indisociabil de conceptul de *adevăr* (în același sens *tare*, drept *corespondență*). Între aceste borne filosofice, lumea morală încărcată de / cu semnificație constructivă devine motivul pentru care proiecția unei *lumi sociale inclusive* (constituită din relații interpersonale bine ordonate, care intervin între membrii, liberi și egali, ai unei asociații autodeterminate – traducere a *Împărăției scopurilor* lui Kant⁴) poate să servească drept substitut pentru referirea ontologică la o lume obiectivă.

¹ James Parker, *Un recviem pentru postmodernism*, *The Southern*, no. 2, vara anului 2001, http://aisberg.8k.ro/index_rev.html.

² Peter Sloterdijk, *Eurotaoism. Contribuții la o critică a cineticii politice*, Editura Idea Design &Print, Cluj, 2004, p. 132.

³ Jürgen Habermas, *Etica discursului și problema adevărului*, Editura Art, București, 2008.

⁴ Aurel Codoban (*Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iași, 1998) stabilea că fundalul filosofic care ne permite formularea problemelor experienței religioase este alcătuit din criticismul kantian, din fenomenologia luată într-o accepțiune mai largă decât cea husserliană, din filosofia heideggeriană a ființei, însoțită nu numai de hermeneutica gadameriană, ci și de cea a lui Ricoeur. Acestea din urmă impun, în contextul kantiano-fenomenologic, ideea raționalității semnificante. Între experiența religioasă și cea kantiană se (inter)pun două tipuri de experiențe: *situarea în planul cunoașterii* (cazul experienței kantiene) și în cel al *existenței* (cazul experienței religioase).

Potrivit lui Paul H. Ray¹, postmodernismul (ca răspuns greșit orientat împotriva caracterului autoritarist și reductiv al modernității) devine o condiție în sine a modernității târzii, reprezentând finalul ei. Deși ideea de „nou liberalism” se (supra)pune ideii de „imperialism postmodern”, pentru Ray (suspicios la *trend*-ul intelectual care refuză *post* - schimbarea!), postmodernismul reprezintă doar logica târzie a modernității înseși- efort devenit paradigmă.

Pentru că (și) postmodernismul central-est european (înțeles ca transformare, (re)asumare) vizează o (pre)schimbare (și) la nivel de religios (cartografierea unui ortodoxism greoi, recalcitrant), împingând lumea central-est europeană înspre o altă ordine a ființării – cea în care opusul heideggerian al maladei istorice e marcat de unitatea stilistică între interior și exterior, cu mențiunea că, nașterea unui nou *eon spiritual*, prin trecerea la o *altă* paradigmă culturală, aduce cu sine modificări radicale în sistemul tuturor valorilor, impunând *postmodernismele*.

Teologia secularizării și ontologia efilării

Supusă unei permanente reveniri, revelații, moșteniri, întrupări, demitizări și paranteze, relația filosofie-teologie are ca pilon de rezistență secularizarea, înțeleasă în sensul originar al *kenozei* creștine, ca marcă de interes și trăsătură constitutivă a unei experiențe religioase autentice.

Potrivit lui Gianni Vattimo², secularizarea presupune, înainte de toate, raportul de (pro)venire dintr-un nucleu sacru³ de care ne-am

¹ Paul H. Ray, *Transmodernism nu este postmodernism*, http://aisberg.8k.ro/index_rev.html.

² Gianni Vattimo, *A crede că mai credem. E cu puțință să fim creștini în afara Bisericii?*, Editura Pontica, Constanța, 2005.

³ În acord cu Aurel Codoban (*Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iași, 1998), urmând traseele filosofice ale lui Roger Callois, René Girard, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach sau Mircea Eliade), *sacrul* se manifestă ca valoare ambivalentă, pentru că „valorile au sensul de itinerare spre ființă”, amalgamând fascinația, admirația cu oroarea, cutremurarea, atât ca sursă, cât și ca formă primitivă a celorlalte valori. Pentru conștiință, *sacrul* devine o categorie transcendențială care face posibilă experiența religioasă, respectiv constituirea *hierofaniei* și a *cratofaniei*. Inconștientul înglobează sacrul în subconștient, acolo unde acesta poate fi descoperit ca formațiune, ca tensiune marcată de transfigurarea unei rupturi - ambivalență a conceptelor în centrul cărora se află, potrivit lui A. Codoban, *teama*.

îndepărtat și care, cu toate acestea, rămâne activ (chiar și) în versiunea sa decăzută, distorsionată, redusă la termeni pur lumești. Secularizarea indică procesul de derivă ce dezleagă, potrivit lui Vattimo, civilizația laică modernă de originile ei sacrale.

Sensul pozitiv al secularizării (ideea că modernitatea laică reprezintă o continuitate și o interpretare de-sacralizată a mesajului biblic) se (re)cunoaște și în teza weberiană a capitalismului modern ca efect al eticii protestante, cu mențiunea că raționalizarea societății moderne nu poate fi (re)gândită în afara perspectivei monoteismului iudeo-creștin. Modernitatea este un fenomen ce se (supra)pune secularizării, procesul transformării puterii statale de la monarhia de drept divin la monarhia constituțională (până la democrațiile reprezentative) putând fi descris în termeni de secularizare. Subiectivitatea modernă se secularizează ca parte a unui sistem de relații sociale și de putere articulat pe un cadru de medieri care fac subiectivitatea mai puțin peremptorie și o predispun să devină subiectul psihanalizei¹.

Este ușor reperabilă evidența potrivit căreia *tardomodernitatea întâmpină o dificultate majoră în privința valorilor conducătoare*. Așadar, devine imperativă luarea în calcul a faptului că, în funcționarea democrațiilor și în cercetarea științifică, au intervenit schimbări majore, menite să (re)poziționeze religia în contextul modernității târzii.

Așa cum avertiza Andrei Marga, „democrația procedurală se dovedește incapabilă să motiveze suficient viețile individuale”, căci „suntem, în orice caz, solicitați, ca democrați, să recunoaștem religiei o capacitate de motivare a comportamentului democratic mai mare decât opticile secularizate ale statului laic care au fost dispuse să o facă. În acest înțeles, religia nu mai rămâne o chestiune a vieții private a persoanei, cum s-a mai putut spune la începutul secolului XX, ci devine o chestiune de interes public, iar poziționarea în raport cu Dumnezeu devine parte a culturii civice a democrațiilor înseși”².

¹ Gianni Vattimo, *A crede că mai credem. E cu puțință să fim creștini în afara Bisericii?*, Editura Pontica, Constanța, 2005, pp. 32-33.

² Andrei Marga, *Diagnoze: Articole și eseuri*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008.

În fluxul (con)sensual al *gândirii slabe*, așezând într-o ecuație a *regulii lui versus teologia secularizării* și *ontologia efilării*, suntem, potrivit lui Gianni Vattimo¹, plasați pe coordonatele unei gândiri mai (pre)ocupate de limitele ei, care lasă deoparte pretențiile marilor viziuni metafizice și care aduce în prim-plan o *teorie a efilării*, ca răspuns la destrămarea metafizicii. Vattimo consideră *secularizarea* drept un caz excepțional al *efilării*, iar *ontologia slabă* – o transcriere a mesajului creștin, având ca rezultat *etica non-violenței*. Civilizația postmodernă nu se mai declară în mod explicit creștină, ci laică, decreștinată, post-creștină, supusă fasonării de către ceea ce Vattimo acceptă prin *secularizare pozitivă*, ca trăsătură caracteristică a modernității”².

O posibilă și temporară redresare pe coordonatele unei atari (des)ordini globaliza(n)te certifică faptul că Europa este în criză și legalizează *diferendul slab* dintre creștinism și raționalismul iluminist, distanțat de rădăcinile sale creștine, spre a se putea (auto)proclama și recomanda drept aspect identitar european.

În viziunea lui Joseph Ratzinger³, principala caracteristică a acestui tip de *iluminism radical* se (re)cunoaște în accentul pus pe „raționalitatea științifică” și „pur funcțională”, potrivit căreia „este rațional doar ceea ce poate fi demonstrat experimental”.

Alternativa propusă de Ratzinger pentru un atare model pragmatic-experimental o reprezintă, după modelul habermasian al asociațiilor comunicaționale, recursul la dialogul dintre culturi, dintre credință și rațiune, cu mențiunea că tradiției iluministe i se propune conștientizarea limitelor și întoarcerea la izvoarele sale, (re)stabilindu-se, astfel, legătura cu „rădăcinile memoriei istorice a umanității”.

Potrivit lui Gianni Vattimo, acest *recurs dialogal* confirmă atributul pozitiv al secularizării drept efilare a structurilor sacrale ale societăților iudeo-creștine și trecerea la o etică a autonomiei laiciza(n)te

¹ Gianni Vattimo, *A crede că mai credem. E cu puțință să fim creștini în afara Bisericii?*, Editura Pontica, Constanța, 2005.

² *Ibidem*, pp. 34-35.

³ Andrei Marga, *Philosophia et Theologia Hodie*, ediția a II-a, Editura Efes, Cluj, 2003.

a statului, la o mai lejeră literalitate în interpretarea dogmelor și a preceptelor – așadar, o deplină realizare a *kenosis*-ului, ca dizolvare progresivă a elementelor de religiozitate naturală în favoarea unei (re)cunoașteri mai netede a esenței autentice a credinței¹. Dincolo de a presupune o relație (ana)cronic-logomahică, secularizarea devine modul în care *kenoza* continuă să se realizeze în termeni tot mai clari, pentru antrenarea omului în depășirea esenței originare (violente) a sacrului și a limenelor vieții sociale².

În acord cu Theodor Codreanu, *creștinismul devine o religie transmodernă*, prin excelență. Așadar, transmodernismul deschide calea cunoașterii speciale, prin *revelație*, și nu prin «complexele de cultură» asumate de modernism și postmodernism, în lumina relativismului care însoțește orice schimbare de paradigmă culturală. Th. Codreanu propune construcția unei *hermeneutici* noi, menite a transparentiza lumea înspre *lumen*, hermeneutică ce separă defintiv «complexele de cultură» (care au traversat culturalul din Renaștere și până în postmodernism) și «complexele de profunzime» (zonele de transparență).

Așa cum anunța René Girard³, am fi plasați în faza *postcreștină* a istoriei umane, a comparatismului sălbatic, a pluralismului, a multiculturalismului și a celorlalte variațiuni pe tema relativismului modern. Potrivit lui René Girard, pentru a considera că interdictele culturale (după „modelul” evenimentelor din mai '68 care au legiferat formula „e interzis să interzici”!), în acord cu promotorii modernității, sunt inutile, trebuie să fii partizanul individualismului celui mai excesiv, cel care presupune autonomia totală a indivizilor și a dorințelor lor⁴.

¹ Gianni Vattimo, *A crede că mai credem. E cu puțință să fim creștini în afara Bisericii?*, Editura Pontica, Constanța, 2005, pp. 38-39.

²*Ibidem*, p. 40.

³ René Girard, *Prăbușirea Satanei*, Editura Nemira & Co, București, 2006.

⁴ *Idem*, pp. 22-23.

Un model estompat: Homo Europaeus

Pe fondul reducerei „europenismului” la „occidentalism”, pretenția [Occidentului] de a deține monopolul europenității devine expresia unor interese (i)mediate (politice, economice, sociale) și/sau a unor (justificate) orgolii istorice (inclusiv de natură confesională).

(Re)inventarea lui *homo europaeus* nu poate evita însă confuzia ideologică între statutul *ontologic* și cel *juridic*: orice european *de fapt* este și un european *de drept*, dar nu orice european *de drept* este și un european *de fapt*.¹

Asumându-și verticala *tradiției* legitima(n)te, în limitele perimetrului *posthistoric* (un spațiu adesea *out of minds*, în care Europa devine americanizată!), *homo europaeus* se menține disputat de mediile aulice adesea *tentate* să se integreze în paradigma culturii Occidentului, *massa* în sine, rămânând departe de orice valoare occidentală².

Definițional, pe liniile de analiză propuse de Hans-Georg Gadamer, cultura reprezintă domeniul care cuprinde tot ceea ce crește prin împărțire³. Suntem așadar plasați între liniile de forță ale unei conștiințe culturale modelate de știință, fenomen ce naște critica culturii, drept încredere a europenilor în progres și idealism burghez. Cu mențiunea că, un atare model nu a supraviețuit, viziunea spengleriană a declinului Occidentului extrăgându-și seva din ipoteza potrivit căreia, Primul Război Mondial epuizase aproape întru-totul conștiința europeană.

În cofrajul acestei crize a modelului cultural-european, activarea unei noțiuni precum *Mittleuropa*, devine o noțiune ideologică, ce ține de istoria culturală – o hartă mentală, cu frontiere variabile – un spațiu al cărui nucleu originar rămâne Sfântul Imperiu Romano-German, ca prelungire/translație a Imperiului Roman.

¹ <http://www.rostonline.org/blog/razvan/2008/02/homo-europaeus.html>

² Victor Neumann, *Tentația lui Homo Europaeus. Geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est*, ediția a III-a, Polirom, Iași, 2006.

³ Hans-Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 26.

În acord cu Jacques Le Rider¹, *Mitteleuropa* devine matricea culturală a Europei Centrale, având ca punct germinativ, istoric, anul 1919 ca afirmare a națiunilor mici, fenomen dublat de ofensiva politicii occidentale. Cu mențiunea că, după 1945, noțiunea de Europa Centrală își pierde valabilitatea, fiind înlocuită de *Europa*, pe de o parte, și de *blocul estic nediferențiat*, pe de altă parte. Noțiunea de hartă mentală devine în acest context, un specific în destinul comun al națiunilor și statelor Europei Centrale². Dacă *regiunea* își păstrează intacte granițele până în secolul al XX-lea, ea devine supusă unei retrăsări în care frontierele imaginare și cele ideologice nu vor mai coincide celor politice.

Deconstruirea identității naționale prin utilizarea excesivă a vocabularului istoric, devine marca unui transfer cultural, determinată de necesități conjuncturale, de contextul cultural de primire. Dincolo de a fi o simplă coincidență, sau o vecinătate culturală, transferul cultural devine un concept imposibil de suprapus termenului consacrat (și igrasiat semantic!) de *diplomație culturală*. Potrivit lui Jacques Le Rider³, cultura națională rămâne o construcție ideologică variabilă, marcată de efectul de sciziune contrastivă, în prezența elementului străin, a alterității.

Vecinătatea mai multor culturi central - europene nu a generat contacte directe, ci mediate, trecând prin Londra, Paris, Berlin. Un atare pluralism specific istoriei culturale a secolelor al XIX-lea și al XX-lea s-a subsumat imperativului raționalității holiste, urmat îndeaproape de grupurile etnice/naționale sau de grupurile sociale și marcat de regruparea lor omogenă. Dincolo de atari tensiuni între

¹ Jacques Le Rider, *Europa Centrală sau Paradoxul fragilității*, Editura Polirom, Iași, 2001.

² Potrivit lui Jacques Le Rider, distincția esențială dintre / între Europa Centrală și de Vest este marcată de apelul la un termen precum *etnicitate*, ca dispută europeană de trecere de la *ethnos* la *demos*, sau, în termeni habermasieni, de stabilire a identității *demos*-ului politic pe un consens care nu ține de *ethnos*. Jacques Le Rider plasează discursul etnic drept unul orientat împotriva Europei, intrată în criză, din cauza ideologiilor etnice și a incapacității de a depăși atari vestigii paseiste ale culturii politice (Jacques Le Rider, *Europa Centrală sau Paradoxul fragilității*, Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 72-73).

³ *Ibidem*, pp. 45-46.

ideea de *Europa* și *ordinea universală*, între *Europa politică* și cea *culturală*, Comunitatea Europeană – refractară la imperativul lui Jean Monnet, acela de a începe orice demers *de la cultură* – a acordat prioritate economiei și libertăților publice, circulației bunurilor și persoanelor, cu mențiunea că, paradoxal, nu imperativele economice și sociale au fost greu de urmat și organizat ci, acelea culturale.

Un posibil răspuns acestei crize: respingerea substanței europene primare și ancorarea ei în două principii – cel *dialogic* și cel *recursiv*.

Potrivit lui Edgar Morin¹, *recursul dialogic* ar avea în vedere faptul că două sau mai multe logici diferite pot deveni unitare (complementare, concurente, antagoniste) fără ca prin aceasta dualitatea lor să se piardă. Prin *procesul recursiv*, procesele generatoare devin bucle productive, neexistând momente / componente / instanțe care să nu fie deopotrivă produs și producător, printr-o abandonare a cauzalității lineare care pleacă de la părți pentru a ajunge la întreg sau invers.

Dezechilibrele *modernismului ofensiv* vor favoriza dezvoltarea micro-culturilor provinciale, rod al texturii micro-etnice a Europei, stabilind dihotomia *cultură* vs. *civilizație*. Dacă un concept precum cel de *cultură* devine generic (prin întoarcerea la izvoare, fidelitate față de principii și accent pe ceea ce este specific într-o societate), *civilizația* devine o noțiune generalizabilă (apelând la progres ca opus barbariei și / sau la universalitatea rațională). Plasând *cultura locală* în perimetrul deschis al civilizației europene am fi, așa cum stabilea Otto Bauer², în prezența *comunității de destin*, ca identificare prin asociere și condiționare rațională, marcată de vocația deschiderii³.

Propunând echivalența *identitate = tradiție*, Horia Roman Patapievică⁴, așeza într-o ecuație comună disputa *centru – periferie*,

¹ Edgar Morin, *Gândind Europa*, Editura Trei, București, 2002.

² Otto Bauer, *Mapping the Nation*, Ed. Gopal Balakrishnam, London, 1996.

³ Pentru ca o cultură să fie *deschisă*, trebuie să îndeplinească trei condiții: împrumutul să fie liber, conștient și selectiv; elementul împrumutat să fie tradus în idiomurile culturii-gazdă și să fie metamorfozat, prin act hermeneutic, într-un loc cultural (vezi în acest sens Mona Mamulea, *Dialectica închiderii și deschiderii în cultura românească modernă*, Editura Academiei Române, București, 2007).

⁴ Horia Roman Patapievică, *Discernământul modernizării. 7 conferințe despre starea de fapt*, Editura Humanitas, București, 2004.

opunând modelul Montesquieu și Cioran, ca mod de a (re)gândi *regionalul*, *perifericul*, *parohialul* atunci când *universalitatea* e certă. Dacă Montesquieu propunea *diferența*, pentru a deosebi *regionalul* de *universal*, interogația lui Cioran are în vedere imposibilitatea celui *care nu e în centru* să devină *central*. Dacă *centrul* lua act de existența *periferiei*, iar logica *periferiei* punea în discuție *centrul* și-l modifica, ca marcă a ofensivei modernității (Montesquieu), o atare ofensivă propunea soluția re-legitimării, *perifericul* legitimând *centrul* după modelul unui *Imitatio Centri* (Cioran). O atare dispută este soluționată (și) de S. Huntington și enunțată de Jean-Marie Le Breton¹, stabilind că *echilibrul european* (cu derivare în *concert european*), reprezintă o soluție potrivit căreia, Europa este marcată de fenomenul conservării propriei identități. Într-o încercare de clarificare terminologică, Timothy Garton Ash², considera că noțiunea de *european*, presupune, deopotrivă, ideea de *locuitor* al continentului european, de *entitate* geografică, de *persoană* pătrunsă de ideea europeană sau de *stat membru* al Uniunii Europene.

Pentru Andrei Roth³, descentralizarea puterii statale, marcată de principiul *subsidiarității*, presupune transferarea de la *organele centrale* către cele *locale /zonale/ regionale* a unor competențe decizionale și a mijloacelor materiale de înfăptuire a lor. *Mentalitatea comunitară* (în opoziție cu paradigma națională) suprapune solidaritatea europeană conștiinței comunității culturale europene, propunând atât un *regionalism intern* cât și *unul extern, transfrontalier*.

Pentru Phillippe Moreau Defarges⁴, Tratatul de la Maastricht, departe de a alege între *legitimitatea europeană* și cea *națională*, le promovează pe ambele. Legitimitățile naționale reafirmate se organizează prin definirea Uniunii Europene, întemeiată pe Comunitățile Europene completate de politici și forme de cooperare, urmând trei

¹ Jean-Marie Le Breton, *Măreția și destinul bătrânei Europe 1492-2004*, Editura Humanitas, București, 2006.

² Timothy Garton Ash, *Cazul Uniunii Europene*, în *Deutschland*, nr. 5, 1999.

³ Andrei Roth, *Modernitate și modernizare socială*, Editura Polirom, Iași, 1999.

⁴ Phillippe Moreau Defarges, *Instituțiile Europene*, Editura Amarcord, Timișoara, 2002.

piloni principali: *Comunitățile Europene devin Comunitate*; politica externă și de securitate comună; cooperarea în domeniul justiției și internelor. Tratatul de la Amsterdam stabilește că *Uniunea Europeană devine o comunitate de valori, fie ele locale sau globale*.

Considerat a fi reprezentat *momentul unui nou început al Europei*, după aproape un deceniu de încercări eșuate de reformă¹, redactat în timpul Președinției germane a Consiliului UE (menit a relua majoritatea prevederilor Tratatului constituțional, dar debarasat de elemente simbolice precum „imn”, „drapel”, „Constituție”, „lege”, „ministru”), Tratatul de la Lisabona s-a subsumat nevoii de a avea o *altă Europă*, tratatului atașându-i-se atributul curajos de *modificator*.

Stabilind că Europa este supusă schimbărilor și noilor provocări ale secolului al XXI-lea (globalizarea economiei, evoluția demografică, schimbările climatice, nevoia de surse durabile de energie, noi amenințări la adresa securității etc.) și impunând nevoia unui efort colectiv european prin revizuirea regulilor care stau la baza cooperării dintre țări, Tratatul de la Lisabona (re)stabilește competențele UE, mijloacele pe care aceasta le poate utiliza, modificând structura instituțiilor și modul de funcționare al acestora – pretext pentru a da culoare tușelor *slăbite* ale profilului unui *homo europaeus!*

0 (posibilă) comutare la „gândirea complexă”: «The Tao of Politics»

Pentru Peter Sloterdijk², inteligența *asianizează*, apelând la o mișcare detensionată a direcției, dincolo de ceea ce instalatorii New Age-ului ar putea (de)numi drept comutare la „gândirea complexă”.

«*The Tao of Politics*» rămâne, potrivit lui Peter Sloterdijk, o concepție alternativă (în *trend*) în Statele Unite, marcă a unei redeșteptări, a

¹ Vezi, în acest sens, eșecul Comunității Europene de Apărare - 1952, criza „scaunului gol” - 1965, votul negativ danez al Tratatului de la Maastricht – 1992 și/ sau votul negativ irlandez al Tratatului de la Nisa - 2001.

² Peter Sloterdijk, *Eurotaoism. Contribuții la o critică a cineticii politice*, Editura Idea Design &Print, Cluj, 2004.

unei noi epoci, începutul unei erotici intercontinentale, în demersul „aruncării de ocheade ezoterice dinspre Pacific înspre Vechea Chină”¹. Un atare demers este confirmat (și) de „Confucianismul de Boston”, manifestare dinamică de a căuta în vorbele Înțeleptului elemente care ar putea ajuta la rezolvarea unui anumit număr de probleme contemporane (relațiile dintre diferite comunități care trăiesc împreună în orașele moderne). Proiectul își asumă atitudini filosofice contradictorii (de negare și de afirmare), considerând că gândirea confucianistă nu se aplică numai popoarelor Asiei și că poate fi transmutată într-un mediu mai larg, în afara Asiei Orientale, chiar la Boston! Pentru că Boston-ul ar reprezenta simbolul unei societăți postmoderne, conectate în (la) patru orizonturi (egalitară, meritocratică și centru al democrației liberale), în acest spațiu existând o „școală” a adepților confucianismului, sub conducerea profesorului Tu Weiming.

Apelând la logica importului, „Confucianismul de Boston” stabilește că rădăcinile confucianismului pot fi transplantate (stabilind o legătură între/dintre rădăcini și culturile în care acestea se implantează), vizându-se restaurarea și dezvoltarea sub o formă pur americană a anticului accent pus asupra *li*, a riturilor, stabilind că pragmatismul american oferă un limbaj filosofic occidental care permite exprimarea teoriei confuciene a riturilor în lumea modernă².

În acord cu Mircea Eliade³, istoria conflictului subteran dintre experimentarea *mistică* și cea *științifică* presupune inventarierea transformărilor care au condus la nașterea lumii moderne, fie prin omologie, fie prin ceea ce Wei-Po-Yang (de)numea, alchimic, „unirea corespondențelor comparate”.

Dincolo de fenomenele de rezistență/insurecție ale spiritualității autohtone (traduse adesea prin sintagma „revolta fondului autohton”), de tendința conformității, istorismul devine o noțiune depășită,

¹ *Ibidem*, p. 97.

² Danielle Elisseeff, *Confucius. Cuvântul în acțiune*, Editura Univers, București, 2007.

³ Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 2003.

cultura europeană reinvestind forme de sensibilitate și de gândire simbolică, printr-o racordare la un sistem *asianist*¹.

Apelând la un *The Tao² of Politics*, acesta conferă sens posibilității și dificultății de a întrupa credibil principiile politice în acțiunea cotidiană, într-un discurs filosofic al prezentului, cu mențiunea că, potrivit lui Sloterdijk³, atunci când deficitul de credibilitate pătrunde în conștiința de sine a actorilor, el este resimțit ca o lipsă de „întrupare”.

Dacă Gianni Vattimo (supra)punea ideea „negării Dumnezeuului moralei” disoluției metafizicii, a „Dumnezeului filosofilor”, suntem tentați să credem că orice discurs de întemeiere teologico - filosofică își propune, de fapt, să desprindă ființa din felul ei de a se situa în evenimentul planetar al unui *Ge-Stell* (heideggerian), confirmând sau, din contră, infirmând faza împlinirii nihilismului și (con)sumarea ființei în valoare⁴.

Atacurile lansate împotriva *eticii-bazate-pe-rațiune* confirmă punctul de vedere al Iluminismului, stabilind necesitatea unei noi psihologii umane, afirmând că, deși politica și psihologia se influențează reciproc, este imperativ necesară o întoarcere definitivă în psihologie⁵.

Pornind de la relația secretă dintre/între *psihanaliză* și *dreapta credință*, părintele Galeriu⁶ constata că Jung distinge *inconștientul colectiv* (cuprinzând instinctele și arhetipurile) și *inconștientul personal*, care subsumează conținuturi integra(n)te ale personalității individuale și, implicit, „toate refulările mai mult sau mai puțin intenționate ale

¹ *Ibidem*, p. 67.

² Potrivit lui Mircea Eliade, în anumite medii *tao*-iste, elementul *yang* a fost identificat cu *tao*, drept *cale*, *principiu universal*, *normă*, *adevăr* etc. Cu cât o substanță cuprinde o mai mare cantitate de *yang* (de *tao*) cu atât devine mai nobilă, mai incoruptibilă, mai absolută (Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 2003, p.13).

³ Peter Sloterdijk, *Eurotaoism. Contribuții la o critică a cineticii politice*, Editura Idea Design &Print, Cluj, 2004, p.107.

⁴ Potrivit *Memoriilor istorice* ale lui Sima Qian, situarea în timp a legitimității imperiale s-ar (supra)pune finalității logice a Istoriei! (Danielle Elisseeff, *Confucius. Cuvântul în acțiune*, Editura Univers, București, 2007).

⁵ Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, London: Jonathan Cape, 1999; Yale University Press, 2000.

⁶ Galeriu, *Astăzi*, Editura Harisma, București, 2004.

unor reprezentări și impresii neplăcute”. În *inconștientul personal* se revelează „unicitatea noastră cea mai intimă, ultimă și incomparabilă”, la care (observă Jung) se ajunge printr-un proces de individualizare”, sau în termenii părintelui Galeriu, prin care „eul este identificat cu Sinele”. Sinele constituie de fapt „arhetipul” ordinii, totalitatea omului și cuprinde, deopotrivă conștientul și inconștientul, fiind în același timp centrul radial al întregului. Fundamental, Sinele este și țelul vieții, întrucât este expresia completă a acelei combinații a destinului care se numește individ. Sinele e identificat la Jung, cu țelul vieții, cu sensul. Sau, cum ar spune părintele Galeriu, poartă în el *sensul*. Astfel, viața este *sens* și *nonsens* sau are *sens* și *nonsens*, cu precizarea că, pentru Jung, care a identificat sensul în arhetip, „sensul va fi preponderent și va câștiga bătălia”.

În acest sens, mitocritica se dorește a fi, mai curând, un analogon al *psihocriticii*, pe considerentul că se ocupă de structuri mitice globale, în timp ce mitanaliza are în grijă mitemele propriu-zise. I.P. Culianu¹ așază sub semnul întrebării statutul de metodă al mitanalizei, oscilând în a o considera exercițiu sau metodă, pe considerentul că există suficiente fapte ce pot fi „verificate”. Pornind de la ipoteza că, de vreme ce faptele există, este necesar să și poată semnifica ceva, mitanaliza va exclude „interpretările colaterale”, mulțumindu-se a semnala existența unor fapte cu semnificație și, ca atare, derobându-se de orice dogmatism (psihanalitic, sociologic, structuralist etc.). Concluzia la care ajunge I.P. Culianu este că mitanaliza nu este nici știință, nici metodă, ci o strategie analitică prin care se poate accede la statutul de „laborator”.

Din perspectiva *psihistoriei / geografiei*, ar exista o geografie simbolică, care nu mai este construită după criteriile empirice și pragmatice (asigurând conformitatea reprezentării grafice cu realitatea fizică), ci după alte criterii, de natură magică, mitică și religioasă,

¹ I.P. Culianu, *Studii românești I*, Editura Nemira, București, 2000.

estetică, geometrică și cognitivă, axiologică, psihanalitică sau ideologică, mărci ale imaginarului cartografic¹.

Arhetipologia rămâne o perspectivă critic-productivă așezată sub lentila mito-logică, stabilind că stratul ultim de semnificație al narațiunii își va reconfigura textura „mitologiilor arhaice” latente².

Între limitele laxe ale acestei (re)poziționări, *anarhetipul* – reprezentând un segment consistent din istoria culturii europene – devine arhetip sfârșit, în care centrul de sens a fost pulverizat. Dacă *arhetipul* poate fi imaginat ca o structură stabilă, *anarhetipul* reprezintă un schelet atipic, o „creatură nevertebrată”.

Arhetipul și *eschatipul* reprezintă două configurații opuse simetric, deosebindu-se de *anarhetip*, prin existența unui scenariu unic, a unui mesaj unificator și centralizator, având ca element fundamental de diferențiere locul ocupat. Atunci când acest scenariu se (re)poziționează în momentul original, generator, ceea ce rezultă în final, rezumator și teleologic, este *eschatipic-ul*.

În concluzie, conținutul esențial al tuturor *-ismelor* e de natură *arhetipală*, drept „preformă inconștientă, care pare să aparțină structurii moștenite a psihicului”, „o imagine originală....o *facultas praeformandi*” (Galeriu). Putem avea și mituri în mituri, sau în termenii lui Northrop Frye, mituri ca *mytoi* sau narațiuni, interrelaționarea desemnând în acest caz, sentimentul unui canon, prin care un mit își ocupă locul său într-o anume mitologie (un „grup inerconexant de mituri”).

Astfel se justifică apelul la varianta *Eurotaoismului*, drept inițiativă interrelaționantă care reacționează la „criza Vestului” prin apelul la importuri asiatice, optând pentru oligoelementele care organizează un spațiu de gândire aproape deloc măsurat și deloc perceput³.

¹ Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip*, Editura Polirom, Iași, 2006.

² Sabina Finaru, *Eliade prin Eliade*, Editura Univers, București, 2003.

³ Peter Sloterdijk, *Eurotaoism. Contribuții la o critică a cineticii politice*, Editura Idea Design &Print, Cluj, 2004, p.10.

Organizând un atare spațiu după regula lui *versus*, Amartya Sen¹ considera că nevoia de *exclusivități contrare* a adâncit distincțiile artificiale dintre/între valorile asiatice și cele occidentale, pe considerențul că valorile asiatice ar sublinia disciplina și ordinea, mai degrabă decât principii precum libertate și autonomie.

«Sistemele dogmatice» – de la psihanaliză la yoga – aparțin, în fond, aceluși „limbaj cosmetic” de care vorbea (și) Roland Barthes (sintagmă desemnând limbajul desemantizat ce poate fi folosit în orice conversație științifică).

Legitimarea noului discurs mitanalitic constă în descoperirea miturilor latente, printr-o decopertare mitică a textului, prin relaționarea sa cu noile descoperiri din domeniul fizicii și matematicii, domenii responsabile pentru revenirea interesului pentru „căile mistice de cunoaștere”, prin aducerea în prim-plan a uneia dintre teoriile fizicii – cea a *hiperspațiului* – postulând ideea că spațiul nu este tridimensional, ci multidimensional².

Între bornele relaționante ale discursului mitanalitic, grija pentru limbaj poate fi tradusă și prin termenul *zhengming*, cheie de acces pentru un anumit palier moral, al eticii confucianiste. *Zhengming* înțeles drept *fagu*, devine o (re)interpretare a limbajului istoric, așa cum stabilea Hsiao Kung-Chuan³. Plecând de la argumentul că relațiile traduse, prin intermediul gândirii confucianiste, sunt încă supuse ierarhizării⁴, democrația confucianistă ar propune (dincolo de nuanța oximoronică a unui atare termen) un tip de egalitarism, justificabil moral (prin participare personală și politică), deși diferit de ceea ce este unanim acceptat, astăzi, prin democrație liberală⁵.

¹ Amartya Sen, "East and West: The Reach of Reason," *New York Review of Books*, Vol. 47, no. 12 (20 July 2000), pp. 33-38.

² I.P. Culiianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Nemira, București, 1994.

³ Kung-Chuan Hsiao, *Political Pluralism: A Study in Contemporary Political Theory*, Routledge, 2000.

⁴ Xiufen Lu, *Rethinking Confucian Friendship*, in *Asian Philosophy, An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Volume 20, Issue, 3, 2010.

⁵ Ranjoo Seodu Herr, *Confucian Democracy and Equality*, in *Asian Philosophy, An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Volume 20, Issue, 3, 2010.

Bibliografie

1. Bauer, Otto, *Mapping the Nation*, Ed. Gopal Balakrishnam, London, 1996;
2. Braga, Corin, *De la arhetip la anarhetip*, Editura Polirom, Iași, 2006;
3. Culiianu, I.P., *Studii românești I*, Editura Nemira, București, 2000;
4. Defarges, Phillippe Moreau, *Instituțiile Europene*, Editura Amarcord, Timișoara, 2002;
5. Eliade, Mircea, *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 2003;
6. Gadamer, Hans-Georg, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Editura Polirom, Iași, 1999;
7. Galeriu, *Astăzi*, Editura Harisma, București, 2004;
8. Glover, Jonathan, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, London: Jonathan Cape, 1999; Yale University Press, 2000;
9. Girard, René, *Prăbușirea Satanei*, Editura Nemira & Co, București, 2006;
10. Habermas, Jürgen, *Etica discursului și problema adevărului*, Editura Art, București, 2008;
11. Herr, Ranjoo Seodu, *Confucian Democracy and Equality*, in *Asian Philosophy, An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Volume 20, Issue, 3, 2010;
12. Hsiao, Kung-Chuan, *Political Pluralism: A Study in Contemporary Political Theory*, Routledge, 2000;
13. Le Breton, Jean- Marie, *Măreția și destinul bătrânei Europe 1492-2004*, Editura Humanitas, București, 2006;
14. Le Rider, Jacques, *Europa Centrală sau Paradoxul fragilității*, Editura Polirom, Iași, 2001;
15. Lu, Xiufen, *Rethinking Confucian Friendship*, in *Asian Philosophy, An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Volume 20, Issue, 3, 2010;

16. Manolache, Viorella, *Curentele alternative ale prefixului post-evaluări filosofico-politice*, Editura Techno Media, Sibiu, 2010;
17. Manolache, Viorella, *Sub semnul alternativei: „The Tao of Politics” - evaluări filosofico-politice-*, în *Revista Română de Studii Eurasiatice*, Anul V, Ovidius University Press, Universitatea „Ovidius” Constanța Facultatea de Istorie și Științe Politice, Centrul de Studii Eurasiatice, Nr. 1-2/2009, pp. 167-181;
18. Manolache, Viorella, *Între secundarizare și istoria emoțiilor: religia trans-*, în „Text și discurs religios”, Editori Alexandru Gafton, Sorin Guia, Ioan Milică, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, nr. 3, 2011, p. 487- 494;
19. Marga, Andrei, *Diagnoze: Articole și eseuri*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008;
20. Marga, Andrei, *Philosophia et Theologia Hodie*, ediția a II-a, Editura Efes, Cluj, 2003;
21. Morin, Edgar, *Gândind Europa*, Editura Trei, București, 2002;
22. Neumann, Victor, *Tentația lui Homo Europaeus. Geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est*, ediția a III-a, Polirom, Iași, 2006;
23. Roth, Andrei, *Modernitate și modernizare socială*, Editura Polirom, Iași, 1999;
24. Sen, Amartya, „East and West: The Reach of Reason,” *New York Review of Books*, Vol. 47, no. 12 (20 July 2000), pp. 33-38;
25. Sloterdijk, Peter, *Eurotaoism. Contribuții la o critică a cineticii politice*, Editura Idea Design &Print, Cluj, 2004;
26. Vattimo, Gianni, *A crede că mai credem. E cu puțință să fim creștini în afara Bisericii?*, Editura Pontica, Constanța, 2005.

Limite și performanțe ale organismului uman

Alexandru BUCUR

Limites et performances du corps humain

Résumé

Par sa complexité, le corps humain a aussi ses propres limites. Il ne peut pas résister longtemps sans oxygène, eau, nourriture, repos on ni sous la pression et des hautes températures ou de bas températures. Mais, dans le monde comme dans notre pays aussi, ont existé et il existe des personnes qui, par les capacités héritées génétiquement ou par des entraînements, peuvent dépasser avec succès des limites auxquelles des autres pourraient décéder ou ils pourraient rester avec des séquelles.

Mots clés: *homme, performance, limite, eau, air, nourriture, longévité.*

Corpul uman este în strânsă legătură cu psihicul, adică, așa cum consideră poporul, cu sufletul. Fără o coordonare armonioasă, aceste două componente nu pot depăși anumite momente dificile și, uneori, ne uimesc întâmplări ce demonstrează că omul poate depăși anumite impedimente, prin acțiuni ieșite din comun, numite miracole. Corpul uman a fost obiectul cercetărilor încă din vechime. Nici până în prezent nu a încetat să uimească oamenii de știință, care găsesc această „mașinărie” construită perfect, până în cele mai mici detalii.

În cele ce urmează, dorim să vă ținem atenția trează, în legătură cu anumite caracteristici umane, dobândite în urma unor adaptări la mediu, a unor exersări necesare supraviețuirii, dar și a unor fapte demne de cartea recordurilor sau intrate în aceasta.

Se știe că organismul uman obișnuit poate rezista fără unele resurse, astfel:

- fără aer: trei minute (maximum patru minute);
- fără apă: trei zile (maximum cinci, șase zile);
- fără mâncare: trei săptămâni (maximum 30-40 zile, în unele situații chiar până la două luni);
- fără somn: maximum 11 zile;
- la presiuni mici: în condițiile scăderii bruște a presiunii atmosferice se produc fenomenele de *decompresie*; în aceste cazuri apar dureri la nivelul urechilor, rupturi timpanice și hemoragii în cavități; rezistența organismului este dată de o multitudine de factori specifici fiecărei persoane în parte;
- la presiuni mari: presiunea de patru atmosfere sau chiar mai mult, poate fi suportată de organism fără să provoace stări patologice, fiind compensată prin mecanisme interne de adaptare; la adâncimi de circa 200-250 metri se ajunge la limita capacității organismului de a se scufunda fără aparatură de protecție;
- la o înălțime de 4.500 de metri, o persoană normală și nepregătită care se aventurează în munți își pierde cunoștința;
- la o temperatură internă a corpului de 24° C, în mod normal inima încetează să mai bată și se produce moartea;
- la o temperatură de 4° C, o persoană nu va supraviețui mai mult de 30 de minute;
- la contactul cu energia electrică:
 - 30 mA este considerată limita pericolozității pentru un timp rezonabil de 0,2-0,5 secunde;
 - 200-500 mA – limita la care inima intră în fibrilație și deseori e însoțită de stop respirator.
 - curentul maxim admis să treacă prin corpul uman fără a-l pune în pericol este de 10 mA în curent alternativ și 50 mA în curent continuu.

Pentru oamenii care ies din tiparele obișnuite, îndemânările fizice, performanțele nu sunt obținute doar printr-o constituție puternică.

Unii dintre ei s-au confesat, descriind experiențele antrenamentelor, în urma cărora au reușit să atingă o capacitate care se credea că este rezervată yoghinilor sau altor astfel de adepți. Toți acești indivizi vorbesc despre tatonarea resurselor mentale care justifică incredibila lor capacitate de a rezista la: temperaturi extreme, fără mâncare, apă sau somn, fără a resimți eforturi prelungite.

Același lucru este valabil și pentru maeștrii artelor marțiale care dezvoltă o rezistență de neînțeles la durere, după ani întregi de practică. Se știe că adepții Kung Fu dețin capacități deosebite în a rezista la cele mai violente lovituri, fără a suferi cea mai mică zgârietură sau leziune corporală. Din nou, antrenamentul minții este cel care garantează puterea și rezistența enormă a maestrului de arte marțiale, pe care doar antrenamentul fizic nu le-ar putea produce.

Mâncarea, apa, somnul și respirația sunt funcții indispensabile, necesare pentru supraviețuirea oricărui organism uman, deși există exemple unde subiecți excepționali au fost capabili să întrecă cu mult așteptările științei. Când corpul nostru este supus la extreme care sfidează rezistența normală umană, anumiți indivizi par să fi ajuns la un tărâm de dincolo.

O să analizăm unele tipuri de rezistență – dar și alte curiozități ale organismului uman – dând exemple de pe mapamond și, bineînțeles, scoțându-i în evidență pe românii care se încadrează în aceste categorii, acolo unde am avut acces la datele necesare¹.

Femeia care nu a mâncat și nu a băut apă. Din anul 1922, Teresa Neumann a reușit să trăiască 40 de ani fără să mănânce nimic. Cazul a fost negat de cercetători, însă martorii oculari ai vremii au susținut contrariul. Între 1922 și 1962 (anul în care a murit), Teresa nu a mai consumat nici un fel de aliment, iar din anul 1926 nu a mai băut nici o picătură de apă.

Bărbatul care nu a mâncat și nu a băut apă. Un alt exemplu, de această dată confirmat de către oamenii de știință – omologat și de „Guinness Book” – este al lui Ram Bahadur Bomjon (foto 1), un

¹ Menționez că majoritatea informațiilor și fotografiilor sunt preluate de pe Google.

tânăr budist care în anul 2005 și-a început meditația la umbra unui smochin și a continuat-o timp de 12 luni, fără a consuma nici un fel de mâncare sau băutură. Ram Bahadur Bomjon devenise ținta privirilor insistente ale tuturor celor care treceau să se convingă de „minune”, chiar și „Discovery Channel” filmându-l timp de patru zile pentru a avea dovada veridicității situației.

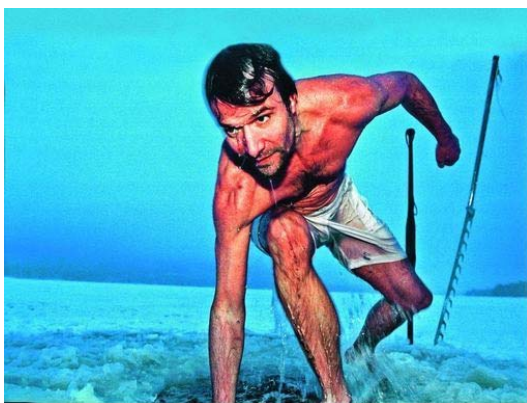
Unii dintre cei care nu au mai reușit să se odihnească, au contactat diverse boli și, în urma acestora au suferit mutații în comportament. Cel mai spectaculos caz este cel al lui Ngoc Thai - un fermier vietnamez în vârstă de 66 de ani, care în anul 1973 s-a îmbolnăvit și nu a mai reușit să doarmă deloc în ultimii 35 de ani. Ngoc Thai a fost declarat recordman, dar și o imposibilitate medicală, dat fiind că toată lumea s-a întrebat cum poate supraviețui creierul uman fără somn mai mult de o săptămână.

Bărbatul care nu simte oboseala. Se numește Dean Karnazes, cunoscut de majoritatea ca „Omul Ultramaraton”. Limitele fizice care împiedică o persoană obișnuită să alerge fără a obosi ore întregi nu par să-l afecteze și pe el. De fapt, Karnazes s-a dovedit a fi o mașină de alergat. Mănâncă, urinează și chiar doarme în timp ce fuge sute de mile fără efort.

Bărbatul care nu simte frigul. Este un olandez, numit Wim Hof (foto 2), cunoscut și sub denumirea de „Iceman”. Acesta a înotat pe sub gheață și a stat timp de o oră și 12 minute, în cadrul unei demonstrații, într-un recipient plin cu gheață. A mai alergat peste 12 mile, la o temperatură de -15° C. Tot el a escaladat vârful Mont Blanc îmbrăcat numai în pantaloni scurți, pe un ger cumplit și s-a declarat pregătit să accepte noi provocări. Omenii de știință care i-au studiat corpul nu au putut explica anomalia, dar olandezul – în vârstă de aproape 50 de ani este capabil să suporte, fără a avea probleme, temperaturi fatale pentru o persoană obișnuită. Hof a afirmat că reușește aceste lucruri prin puterea minții sale.



1. Ram Bahadur Bomjon, meditănd



2. Wim Hof după o baie la copcă

Longevitate. Dacă luăm în calcul faptul că majoritatea ființelor trăiesc de cinci până la opt ori vârsta maturității, care la oameni este 21 de ani, putem considera că avem un potențial de viață de până la 168 de ani. Faptul că cea mai în vârstă persoană, înregistrată pe bază de dovezi, a fost Jeanne Calment (care a decedat în anul 1997, în sudul Franței), la 122 ani, iar cel mai în vârstă om din lume, Moloko Temo din Africa de Sud, are 134 ani (nedovediți), precum și faptul că numeroși oameni au depășit vârsta de 110 ani, ne dovedește că ceea ce am arătat anterior nu este doar o simplă afirmație, ci o realitate posi-

bilă. Lăsând la o parte faptul de a nu mai menționa vârstele biblice, de 800 sau chiar 900 de ani.

Conform cercetărilor efectuate de specialiștii în geriatrie, cel mai slab organ al omului este rinichiul, care are un potențial de viață de aproximativ 300 de ani. Anumiți specialiști consideră că omul este atât de perfect încât, dacă nu ar exista bolile și alte afecțiuni, nu ar fi nici un motiv pentru care ar trebui vreodată să moară.

Dintre țările dezvoltate, cea mai mare medie de vârstă din lume, 80,1 ani în 2005, era în Canada, iar din lumea a treia era în Mozambic, cu o medie de vârstă de 40,3 ani în același an, 2005.

Este dovedit statistic că locuitorii țărilor dezvoltate au o viață mai lungă cu 15-20 de ani decât în urmă cu un secol. Atunci, speranța de viață a francezilor abia ajungea la 49 de ani, acum fiind de aproape 84 de ani – pentru femei – și 77 de ani, pentru bărbați. Speranța de viață în S.U.A., în anul 1900, era de aproximativ 49 ani, în timp ce, spre sfârșitul secolului, a crescut la 76 ani. Femeile nipone și-au păstrat, în 2006 (pentru al 22-lea an consecutiv), titlul de cele mai longevive din lume, cu o speranță de viață record de 85,81 ani. Speranța de viață a japonezilor a crescut pentru că s-au înregistrat progrese extrem de importante privind prevenirea principalelor cauze de mortalitate din țară: cancerul, maladiile cardiace și atacurile cerebrale. Potrivit informațiilor furnizate de Națiunile Unite, femeile nipone trăiesc cel mai mult, urmate de femeile din Hong Kong (84,6 ani) și apoi de femeile din câteva țări europene: Islanda, Spania, Franța. Islandezii sunt cei care trăiesc cel mai mult (79,4 ani), fiind urmați de bărbații din Hong Kong și Japonia, cu 79 de ani.

Biblia conține suficiente referințe privind longevitatea oamenilor, cea mai în vârstă persoană nominalizată acolo fiind Methuselah (Matusalem), care a trăit 969 de ani. Sunt voci care apreciază că acea relatare este o eroare, pornind de la interpretarea eronată a ciclului lunar, care ar conduce la o scurtare de 12,5 ori a vârstei, însă acest argument poate fi ușor combătut prin paragraful din Biblie conform

căruia Mahalalel și Enoch ar fi devenit tați la vârsta de 65 de ani, ceea ce ar însemna – aplicând criticile specialiștilor referitoare la ciclul lunar – la 5 ani și 3 luni¹.

În anul 1839, ziarul de limbă maghiară, „Erdelyi Hirado” din Cluj, reproducea un articol despre un bătrân din Peștis, Ion Groza, în vârstă de 120 de ani, care „ar fi putut trăi încă mult timp dacă, împiedicându-se într-o buturugă, nu s-ar fi rănit mortal la cap cu coasa ce o avea în mână. „Bătrânul Groza lăsa în urma lui un fiu de 100 de ani și un nepot de numai... 80 de ani „care de 50 de ani este jude domnesc...”. În mănăstirea Kukus din Cehia, se găsește o pictură în ulei care reprezintă un bărbat și o femeie, foarte bătrâni. Tabloul are următoarea inscripție, în limba germană: „Iovas Rovin, de 172 de ani și soția sa, Sara, de 164 de ani, de rit grecesc, căsătoriți de 147 de ani, amândoi născuți și domiciliați în Kodo(c), din districtul Caransebeșului, cu copii adevărați, cel mai tânăr băiat de 116 ani și acesta are 2 strănepoți, unul de 35 de ani și altul de 27 de ani; zurgăvit în 25 august 1728” (foto 3).²

Cel mai în vârstă român în viață este Tanase P. Tanase, de 117 ani, din Stejaru, județul Tulcea, fiind născut în anul 1894 (foto 4). Soția sa a trăit mai puțin: 98 de ani³.

¹ <http://www.alimentatienaturala.ro/oameni-longevivi-si-populatii-longevive/>.

² <http://www.horoscop-astrologie.ro/cei-mai-batrani-romani.htm>.

³ <http://www.cerceteaza.com/curiozitati-oameni/cei-mai-batrani-oameni-din-lume/>.



3. Sara și Iovan Rovin



4. Tanase P. Tanase, 117 ani

Levitația. În religiile orientale, se remarcă o diferențiere semnificativă între zei și oameni prin faptul că primii dețineau darul zborului. Probabil, dorința omului de a se ridica la nivelul celor pe care îi venera, a făcut posibilă apariția, în urmă cu mii de ani, a unui fenomen misterios, neelucidat încă de știință – levitația. Deși, aparent fără nici o explicație plauzibilă, mulți dintre muritorii au posedat, de-a lungul timpului, tehnicile artei unice a levitației. Printre aceștia s-au

numărat: brahmani, yoghini, pustnici, magicieni și fachiri, unii dintre ei reușind să-și impresioneze martorii (audiența) cu abilitățile lor, înfruntând gravitația și încălcând legile cunoscute ale fizicii.

Această practică avea strict un sens religios, nu era utilizată niciodată pentru a crea un spectacol. Primele mărturii despre practicarea levitației apar în zona Indiei și a Tibetului, în jurul anului 527 î.Hr. Se spune despre fondatorul budhismului zen, Bodhidharma, că a vizitat o mănăstire tibetană a shaolinilor, spre a-i învăța cum să-și folosească energia pentru a obține levitația. Această practică îi era atribuită atât lui Budha, cât și mentorului acestuia, Sammat, despre care se spune că putea pluti în aer până la câteva ore. Practica levitației nu s-a pierdut între călugării din zona Asiei, secretele ei fiind cunoscute și împărtășite doar în cercuri închise (foto 5).

Dintre europeni, cele mai cunoscute cazuri sunt ale: Sfintei Tereza, o călugăriță carmelită, Joseph Desa, canonizat după patru ani de la moartea sa sub numele de Sfântul Joseph din Cupertino. Cronicile din Moscova pomenesc despre un anume Vasile cel Binecuvântat care, purtat de o forță necunoscută, a trecut pe deasupra râului Moscova, în fața unei audiențe numeroase. Nu a durat mult până la transformarea unui extaz religios în spectacol pentru curioși. Cel mai cunoscut performer al artei zborului din secolul al XIX-lea a fost Daniel Douglas Hewm (foto 6). Timp de 40 de ani, acesta a oferit spectacole prietenilor săi, în fața mulțimilor sau celebrităților, iar în toată istoria reprezentațiilor sale nu a fost acuzat nici măcar o dată de înșelăciune.

Unii dintre inițiații în arta levitației au încercat să se folosească de abilitățile dobândite, pentru a intra în „Cartea recordurilor”. Uneori, acest demers le-a fost fatal. Acesta este și cazul englezului Maurice Wilson, care a început să practice yoga și levitația timp de câțiva ani, pentru a încerca – în final – să escaladeze muntele Everest în salturi mari. La un an după tentativă, cadavrul său înghețat a fost descoperit pe munte, foarte aproape de locul în care trebuia să se împlinească visul său¹.

¹ <http://www.descopera.ro/fenomenele-paranormale/4621780-levitatie-stiinta-pura-sau-posedare-demonica>; <http://www.descopera.ro/stiinta/2435755-levitatie-o-provocare-pentru-stiinta>.

Dintre românii care au reușit să leviteze îl menționăm pe celebrul yoghin N.C. Tufoi, personaj perseverent care a suferit în copilărie de poliomielită dar, printr-un uriaș efort de voință s-a vindecat și perfecționat în yoga. A avut șansa să deprindă yoga în India, cu mari maștrii, la revenirea în țară editând și o carte care a servit pentru practicarea acestui sport (artă) și în România. Respectiva lucrare a fost interzisă, la puțin timp de la lansarea pe piață, nefiind acceptată de autoritățile comuniste¹.



5. Yoghin levitând

¹ N.C. Tufoi, *Yoga*, București, 1980.



6. *Daniel Douglas Hewm*

Cuceritori ai înălțimilor. Dintre nenumărații alpiniști care au escaladat Himalaya, un nepalez în vârstă de 51 de ani a reușit să cucerească muntele Everest pentru a 21-a oară, depășindu-și propriul record pentru numărul de urcări reușite pe cel mai înalt munte din lume. Apa Sherpa (foto 7), poreclit și „Super Sherpa” pentru ușurința cu care escaladează vârful, a ajuns pe pisc în condiții perfecte, împreună cu alți patru cățărători¹. Dintre români, îi vom prezenta pe următorii:

¹ <http://www.descopera.ro/dnews/8265614-super-serpasul-a-cucerit-everestul-pentru-a-21-a-oara-un-record-mondial>.

A. Constantin Lăcătușu, primul român pe Everest (foto 8)¹.



7. Apa Sherpa, recordmanul



8. Constantin Lăcătușu

Constantin (Tică) Lăcătușu s-a născut la data de 21 februarie 1961, în municipiul Piatra Neamț. Cinci vârfuri cucerite în premieră mondială de Ticu Lăcătușu:

- 2003, Himalaya: vârful virgin din Khumbu Himal, zona Gokio;
- 2004, Himalaya: Rifil Peak (6.200) și Tsisima Peak (6.250 m);

¹ http://ro.wikipedia.org/wiki/Constantin_L%C4%83c%C4%83tu%C8%99u;
<http://www.lacatusu.ro/>; <http://think.hotnews.ro/ticu-lacatusu-expeditionarul-care-merge-numai-inainte.html>; <http://www.evz.ro/detalii/stiri/ticu-lacatusu-cea-mai-grea-expeditie-tinta-groenlanda-892491.html>.

- 2006, Himalaya: vârful virgin Peak Europa (6.403);
- 2009, Groenlanda: vârful virgin Petra Peak (3.300 m).

B. Un alt celebru alpinist, mândria Sibiului, este Fane Tulpan (foto 9), născut la 14 iunie 1971¹. În anul 2003 va participa la prima expediție românească în Himalaya, fiind primul dintre cei cinci alpiniști care va atinge vârful. Deține recordul mondial la lansarea cu parapanta, la altitudine (una dintre lansări producându-i un grav accident care i-a afectat coloana vertebrală). El a condus prima expediție strict sibiană în 2009 în Caucaz. Teodor Tulpan este primul cetățean român care a reușit să facă dovada că a ajuns pe vârful Everest (foto 10), având un palmares deosebit de bogat privitor la nenumărate cuceriri de altitudine.



9. Teodor Tulpan în una dintre expediții

¹ http://ro.wikipedia.org/wiki/Teodor_Tulpan; <http://www.sibiul.ro/stiri-locale/tulpan-mai-incearca-odata-everestul/15126/>; http://www.adevarul.ro/locale/sibiu/Sase_sibieni_cu_Tulpan_in_frunte_vor_sa_escaladeze_cel_mai_friguros_varf_din_Alaska_0_413358767.html; <http://www.marisibieni.ro/teodor--tulpan-210>; http://sibiu100.ro/index.php?page=articol&sursa=articole&id=2966&titlu=Teodor_Tulpan_-_lupta_cu_%EEn%E31%FEimile; http://www.roxy-world.ro/fane_tulpan.php;



10. Fane Tulpan pe Everest

C. La expediție va participa și gorjeanul - stabilit în S.U.A. - Gheorghe Dijmărescu, considerat „unul dintre cei mai buni alpiniști în viață din lume” (everestnews.com). El a atins deja vârful de patru ori consecutiv între 1999 și 2002, inclusiv fără oxigen și șerpași.

În expediția „Everest 2003” au fost înregistrate mai multe recorduri:

1. Recordul mondial de durată în zborul cu parapanta la o altitudine de 7.000m;
2. Recordul lui George Dijmărescu, alpinistul cu cinci escaladări consecutive pe Everest;
3. Prima femeie care a ajuns de trei ori pe Everest (Lakpo Sherpa - Dijmărescu);
4. Cea mai tânără femeie care a escaladat Everestul. La numai 15 ani și 8 luni (cumnata lui Gheorghe Dijmărescu);
5. Familia cea mai numeroasă în aceeași expediție (Gheorghe Dijmărescu cu soția, cumnata și cumnatul).¹

Uriși și pitici. Turcul Sultan Kösen, 27 de ani și 2,46 metri, cel mai înalt om din lume s-a întâlnit cu cea mai scundă femeie din Turcia,

¹ <http://www.armyacademy.ro/biblioteca/almamater/2003/a5.pdf>;

Eli Kocama, 20 de ani, care măsoară puțin peste 40 de centimetri, de șase ori mai puțin decât marele gigant (foto 11)¹.

În România cel mai înalt om a fost Gogea Mitu, din județul Dolj, acesta având 2,45 metri și 183 kilograme. Manechinul său, în mărime naturală, a fost expus la Muzeul de Istorie a Medicinii și Farmaciei din Craiova (foto 12). La acest moment, cel mai înalt român este Gheorghe Mureșan (Big Ghiță), care are 2,41 m înălțime. El locuiește la Washington, unde este căsătorit și are copii².

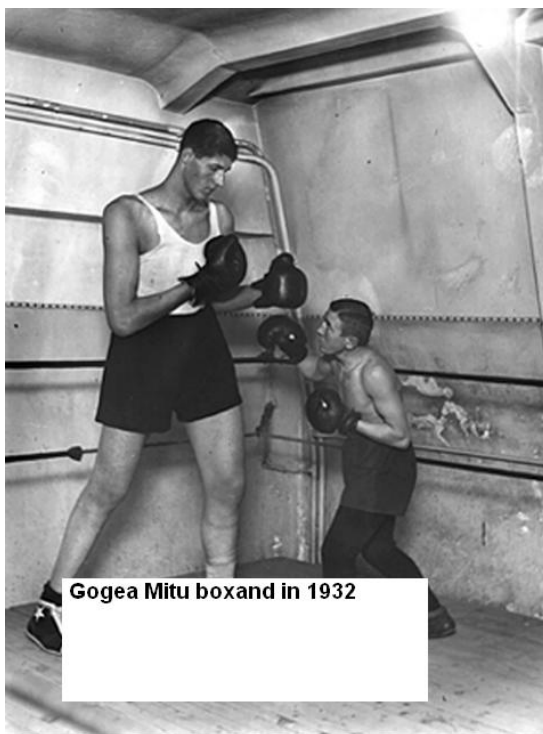


11. Sultan Kosen și Eli Kocama

¹ <http://www.bzi.ro/cel-mai-inalt-om-din-lume-a-intalnit-o-pe-cea-mai-scunda-femeie-188701>;
<http://www.sport.ro/stiri/foto-duelul-extremelor-cel-mai-mare-om-de-pe-planeta-si-cel-mai-mic-fata-in-fata.html>;

<http://www.newz.ro/stire/92249/el-este-cel-mai-inalt-om-din-lume.html>

² <http://www.ziare.com/vedete/stiri-mondene/ghita-muresan-scad-in-inaltime-si-iau-in-latime-863644>.



Gogea Mitu boxand in 1932

12. Gogea Mitu, 2,45 m

Lovită de trăsnet. În 1956, în preajma Anului Nou, Zoia Karnauhova din localitatea Kuibîșev (azi Samara), Rusia, a organizat o petrecere în timpul căreia casa a fost lovită de trăsnet, iar aceasta a rămas încremenită în mijlocul camerei. La locul evenimentului a sosit o ambulanță, medicii nereușind să o aducă în starea normală. Zoia trăia, inima îi bătea regulat, numai corpul îi era rece și rigid, ca de marmură. Când medicii au încercat să-i facă injecții, au constatat că acele seringilor se rupeau. Au încercat să o transporte la spital, dar nu au putut fiindcă picioarele îi erau lipite de podea. Vestea despre pățania Zoiei a dus la un pelerinaj la casa acesteia. Deoarece întâmplarea era considerată un semn divin și risca să ia proporții, autoritățile regionale sovietice au clasificat acest caz ca fiind de importanță majoră, miliția împânzind zona și închizând accesul. După patru luni

(128 zile) în care Zoia a rămas încremenită, fără a consuma hrană și apă, în ziua de Bunavestire, în casă a intrat un bătrân care purta barbă și avea un chip luminos care i s-a adresat acesteia: „Ei, ai obosit de atâta stat, Zoicika?”. După care a dispărut. După aceea însă, fata și-a revenit, începând să respire vizibil și să clipească. Oamenii de știință sovietici au clasificat fenomenul ca fiind „catatonie, un sindrom psihomotor al schizofreniei, caracterizat printr-o stare de rigiditate a corpului în anumite poziții, stupoare mentală, amuțire, imobilitate și insensibilitate completă”, fapt infirmat de toate cazurile de acest gen care nu au durat decât de la câteva minute la câteva ore. Dosarul Zoiei a fost distrus de un incendiu – considerat de mulți suspect – odată cu sediul Direcției Afacerilor Interne din localitate. Despre tânără, se spune că a decedat la câteva zile de la revenire, ori că s-a călugărit¹.

Ocolul Pământului în opinci. În vara anului 1908, Touring Club de France, agenție de sport și turism din Paris, lansează o provocare nemaîntâlnită: cine parcurge 100.000 de kilometri pe jos, ocolind Pământul cu mijloace materiale proprii, va primi 100.000 de franci francezi. Adică aproape jumătate de milion de euro astăzi! În câteva luni, peste 200 de visători se vor înscrie, între ei fiind și patru români (foto 13): Dumitru Dan și Paul Pîrvu – studenți la geografie în capitala Franței – Gheoghe Negreanu și Alexandru Pascu, studenți la Conservatorul parizian. Toți cei patru aveau câte 19 ani. Recordul vremii aparținea italianului Armando Louy, care străbătuse 50.000 km într-un deceniu. Doar că cei patru români își propuneau dublul distanței, în doar șase ani! Dintre toate itinerariile, cel al românilor e singurul acceptat. Dumitru Dan, liderul grupului, pune o singură condiție: doi ani să fie lăsați să se pregătească în țară. Întorși în România, cei patru se specializează în cartografie, meteorologie și etnografie. Fac studii geografice și deprind cunoștințe de medicină. Vorbeau franceză și germană, așa că fiecare se apucă de învățat o altă limbă. Merg zilnic 45 de km pe jos, în zone de câmpie, deal și munte,

¹ Natașa Galche, *Încremenirea Zoiei. Un miracol nedezlegat din epoca Rusiei comuniste*, în *Formula AS*, XXI, nr. 972(22)/03-10.06.2011, p. 30-31

în toate anotimpurile. Exersează diferite feluri de mers și mărșăluit și alocă două ore pe zi exercițiilor de forță și gimnasticii.

Singurul impediment rămâne susținerea materială. Așa că învață sute de cântece și dansuri populare românești și se experimentează în cântatul la fluier și acordeon. Banii pentru hrană, transport și taxe aveau să-i obțină susținând mii de spectacole folclorice, de la Teheran la Capetown și din satele eschimoșilor pînă la Casa Albă.

Pe 1 aprilie 1910 începe călătoria impresionantă a celor patru. Până la final, trei din ei aveau să moară în condiții dramatice: intoxicați cu opium în India, zdrobiți în prăpăstiile din Munții Chinei, sau după lunga suferință a unei cangrene dobândite de-a lungul miilor de kilometri parcurși prin frigul siberian. După ce a străbătut cinci continente, traversând de șapte ori oceanele, și după ce a rupt aproape cinci sute de opinci, Dumitru Dan se întoarce neîmpăcat în România lui 1916: primul război mondial îi oprește aventura, când mai erau 10.000 de kilometri din itinerariu. În 1923, când completează traseul și e primit cu onoruri la Paris, cei 100.000 de franci francezi primiți nu mai înseamnă mare lucru: aproape 40.000 de euro astăzi, căci războiul devalorizase moneda. Mormântul temerarului român Dumitru Dan e străjuț de o cruce de metal, fără nume, într-un cimitir din Buzău¹.

¹ <http://ramona-ingeriexistea.blogspot.com/2011/10/ocolul-pamantului-in-opinci-romanii.html>;
<http://www.gsp.ro/gsp-special/superreportaje/romanii-care-au-cucerit-lumea-povestea-cutremuratoare-a-celor-4-studenti-care-au-pornit-sa-ocoleasca-pe-jos-pamintul-252230.html>



13. Grupul celor patru globetroterri români

Bibliografie

Lucrări

1. Galche, Natașa, „Încremenirea Zoiei. Un miracol nedelegat din epoca Rusiei comuniste”, în *Formula AS*, XXI, nr. 972(22)/03-10.06.2011, p. 30-31
2. N.C. Tufoi, *Yoga*, București, 1980

Internet

1. <http://www.alimentatienaturala.ro/oameni-longevivi-si-populatii-longevive/>
2. <http://ramona-ingeriiexista.blogspot.com/2011/10/ocolul-pamantului-in-opinci-romanii.html>

3. http://ro.wikipedia.org/wiki/Constantin_L%C4%83c%C4%83tu%C8%99u
4. http://ro.wikipedia.org/wiki/Teodor_Tulpan
5. <http://think.hotnews.ro/ticu-lacatusu-expeditionarul-care-merge-numai-inainte.html>
6. http://www.adevarul.ro/locale/sibiu/Sase_sibieni_cu_Tulpan_in_frunte_vor_sa_escaladeze_cel_mai_friguros_varf_din_Alaska_0_413358767.html
8. <http://www.armyacademy.ro/biblioteca/almamater/2003/a5.pdf>
9. <http://www.bzi.ro/cel-mai-inalt-om-din-lume-a-intalnit-o-pe-cea-mai-scunda-femeie-188701>
10. <http://www.cerceteaza.com/curiozitati-oameni/cei-mai-batrani-oameni-din-lume/>
11. <http://www.descopera.ro/dnews/8265614-super-serpasul-a-cucerit-everestul-pentru-a-21-a-oara-un-record-mondial>
12. <http://www.descopera.ro/fenomenele-paranormale/4621780-levitatie-stiinta-pura-sau-posedare-demonica>
13. <http://www.descopera.ro/stiinta/2435755-levitatie-o-provocare-pentru-stiinta>
14. <http://www.evz.ro/detalii/stiri/ticu-lacatusu-cea-mai-grea-expeditie-tinta-groenlanda-892491.html>
15. <http://www.gsp.ro/gsp-special/superreportaje/romanii-care-au-cucerit-lumea-povestea-cutremuratoare-a-celor-4-studenti-care-au-pornit-sa-ocoleasca-pe-jos-pamintul-252230.html>
16. <http://www.horoscop-astrologie.ro/cei-mai-batrani-romani.htm>
17. <http://www.lacatusu.ro/>
18. <http://www.marisibieni.ro/teodor--tulpan-210>

19. <http://www.newz.ro/stire/92249/el-este-cel-mai-inalt-om-din-lume.html>
20. http://www.roxy-world.ro/fane_tulpan.php
<http://www.sibiul.ro/stiri-locale/tulpan-mai-incearca-odata-everestul/15126/>
22. <http://www.sport.ro/stiri/foto-duelul-extremelor-cel-mai-mare-om-de-pe-planeta-si-cel-mai-mic-fata-in-fata.html>;
23. <http://think.hotnews.ro/ticu-lacatusu-expeditionarul-care-merge-numai-inainte.html>
24. <http://www.ziare.com/vedete/stiri-mondene/ghita-muresan-scad-in-inaltime-si-iau-in-latime-863644>

Lista autorilor

- Dr. AVRAM SULTANA
asultana111@gmail.com
Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Științe Socio-Umane, conf. univ.
- Dr. BĂLĂ LAURENȚIU
laurentiu_bala@yahoo.com
0770/236994
Universitatea din Craiova
Facultatea de Litere, lector univ.
- Dr. BOLDUR DIMITRIE-OVIDIU
oboldur@yahoo.com
0742/562161
Complexul Muzeal „Iulian Antonescu” Bacău
- Dr. BUCUR ALEXANDRU
al_bucur@yahoo.com
ISU Sibiu
- Dr. COLTA ELENA RODICA
rodica.colta@gmail.com
Etnolog, Complexul Muzeal Arad
- COMAN FRANCISKA
0721284809
franciska_elvira@yahoo.com
SIBIU
Teatrul Gong Sibiu
- Dr. COMȘA ALEXANDRA
alexcomsa63@yahoo.com
Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan” – Centrul de Tracologie, București
- Dr. CRĂCIUN CORNEL
Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Științe Socio-Umane, conf. univ.
- Dr. FOFIU RODICA
rfofiu@yahoo.com
Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Litere și Arte, conf. univ.

HUSAC CRISTIAN
cristian.husac@gmail.com

Profesor, traducător, Târgu-
Mureș

Dr. LOZACHMEUR GHISLAINE

Faculté des Lettres, Université de
Bretagne Occidentale, Brest,
Franța.

Dr. MANOLACHE VIORELLA
vio_s13@yahoo.com

Institutul de Stiinte Politice si
Relatii Internationale al
Academiei Romane, Bucuresti

Dr. MIHĂILESCU CLEMENTINA
mihailescuclementina@yahoo.com

Universitatea „Lucian Blaga” din
Sibiu, Facultatea de Litere și
Arte, lector univ.

Dr. MOISE ILIE

Universitatea „Lucian Blaga” din
Sibiu, Facultatea de Litere și
Arte, prof. univ.

dr. PAVELESCU AMALIA
amaliapavelescu@gmail.com

Universitatea „Lucian Blaga” din
Sibiu, Facultatea de Științe Socio-
Umane

Dr. RUSU-PĂȘĂRIN GABRIELA
gabrielarusu.pasarin@yahoo.com

Universitatea din Craiova,
realizator-coordonator Radio
„Oltenia” Craiova, conf. univ.

Dr. SÂRGHIE ANCA
sirghieanca@yahoo.com

Universitatea ALMA MATER
din Sibiu, conf. univ.

SCALISE SPRINGER ROSINA
rosina.scalise@email.it

Université de Strasbourg
(France), Faculté d'histoire

Dr. TOMESCU EMILIA
emiliatmsc@yahoo.com

Universitatea „Lucian Blaga” din
Sibiu, Facultatea de Științe Socio-
Umane, lector univ.

Dr. TUȘA ENACHE
tusaenache@yahoo.com

Universitatea „Ovidius”
Constanța, conf. univ.