

CIVILIZAȚIE TRADIȚIONALĂ ROMÂNEASCĂ

Modulul I: costumul popular

Obiective:

Masteranzii să fie capabili :

Să identifice tipologia pieselor de costum tradițional românesc

Să atribuie zonal piesele de costum

Să determine perioada în care a fost creată o piesă de costum

Cuprins:

1. Costumul popular
2. Costumul popular românesc de-a lungul timpului
3. Tipologia costumului popular românesc

Introducere

Încercarea de schițare a unei civilizații, de a-i descifra coordonatele și principalele elemente componente, cere, înainte de toate, analiza a cât mai multor fapte istorice concrete, cât mai sigure, cât mai semnificative, fapte de artă sau fapte ținând de domeniul credințelor, al literaturii, al gândirii, al instituțiilor, care, în final, trebuie să permită cititorului să-și contureze o privire de ansamblu asupra unui fenomen sau altul.

Inițial cercetările privind istoria României, bazate mai ales pe izvoarele scrise, au avut ca prioritate datele de ordin economic, politic și cultural. Au rămas mai puțin cunoscute elementele de identitate proprii civilizației populare, aspectele atât de interesante ale vieții casnice și ale manifestărilor legate de viața cotidiană. Acest fapt se datorează în primul rând caracterului unilateral al informației, în sensul elaborării mai multor studii de istorie românească în care prezentarea artei s-a făcut separat. Astfel, numeroasele monumente de arhitectură și pictură, broderiile și argintăria au fost tratate separat, în studii care nu au fost integrate în ansamblul istoriei poporului nostru. Interpretarea vechii culturi românești începe să devină temă de cercetare pentru specialiști abia după cea de-a doua jumătate a secolului XIX, când înregistrează reale succese, mai ales pentru perioada medievală a istoriei poporului român, epocă a cristalizării unor trăsături intelectuale, morale și estetice ale civilizației din spațiul de la est și sud de Carpați, dar și din Transilvania. Stau mărturie evenimente, monumente și opere de creație autohtonă sau străină, datele între momentul formării statelor românești și primele momente ale epocii moderne.

Intensificarea cercetărilor arheologice pentru epoca feudală a avut drept consecință lărgirea bazei de informare în acest domeniu, iar organizarea sistematică a colecțiilor de artă veche românească din muzee a permis elaborarea unor studii de specialitate, care se constituie în adevărate pietre de temelie puse la baza edificiului, numit cultură și civilizație. Făcând parte dintr-un context mai complex, civilizația și cultura românească au cunoscut în ansamblul său elemente autohtone, dar și influențe venite din arii de civilizație străină, precum Bizanțul – din regiunile supuse direct autorității imperiale sau ecleziastice de la Constantinopol sau din lumea balcanică, în special din Serbia și Bulgaria –, dar și din Occident – având în vedere lumea occidentală reprezentată fie de statul feudal maghiar, fie de emisarii bisericii catolice și ai negoțului apusean în părțile noastre. Crearea statelor feudale românești a determinat un anumit tip de viață politică și intelectuală care, în secolele XV, XVI și XVII, a dat măsură unor valori spirituale nu de puține ori menționate în lucrările de specialitate. Destinele

culturale ale Transilvaniei, începând de la formarea primelor nuclee de viață feudală românești și până la instaurarea stăpânirii maghiare aici, dar și în perioada contemporană acesteia, au cunoscut în mod constant contacte cu țările românești de la sud și est de Carpați. Oricare ar fi aceste înrâuriri, permanente sau efemere, fie că sunt de sorginte bizantină – Bizanțul fiind principalul factor și creatorul de „modă” în politica Europei sud-estice – fie de origine occidentală – venite din sfera maghiară și italo-pontică -, sau provenite din zonele bizantino-slave sau central-europene de la care românii au primit forme și structuri culturale pe care le-au adaptat, suntem îndreptățiți să afirmăm că acestea nu au făcut decât să se plieze pe un fond autohton, cu tradițiile și inovațiile sale.

Costumul popular

Dezvoltându-se odată cu formele vieții sociale, portul popular românesc se manifestă ca unul din elementele de bază ale acestei culturi materiale. Cunoașterea acestuia permite înțelegerea caracterelor proprii ale poporului român și contribuie esențial la definirea specificului etnic. Variind de la o regiune la alta în funcție de etnie, climă, tradiții, evoluție istorică, dar și de condițiile social – economice, costumul popular își va perfecționa structura și își va dezvolta de la o epocă la alta tot mai mult latura artistică.

Prin această lucrare ne propunem să urmărim felul în care costumul popular românesc s-a constituit în timp și a evoluat pe baza unui fond autohton, care a încorporat de-o manieră creatoare influențe bizantine și pe lângă acestea și medievale, venite din spațiul occidental și central-european.

Date fiind condițiile socio-politice dinaintea de 1989, atunci când orientarea politică a puterii era aceea de a sublinia elementele autohtone și continuitatea acestora, problema influenței bizantine din vestimentația poporului român nu a fost suficient cercetată, chiar dacă aceasta și-a pus pregnant amprenta. Interesante de studiat sunt cazurile costumelor din Muntenia, Oltenia și Moldova. În ceea ce privește influența medievală occidentală și central-europeană ne atrag atenția costumele din Transilvania, care datorită conjuncturilor istorice au cunoscut forme vestimentare aparte, influențate de etniile conlocuitoare – ungurii și sașii.

Este bine cunoscută interferența bizantină în cadrul vieții socio-politice, în economia și cultura Țărilor Române, fapt ce se evidențiază și în vestimentație – elemente de croi, dispunerea decorului și cromatică. În urma analizei minuțioasă a surselor și a studiilor comparative referitoare la costumul românesc în raport cu îmbrăcămintea țărilor balcanice, de moștenire bizantină, orientală sau occidentală, s-au putut stabili influențele și împrumuturile survenite în cadrul ansamblului vestimentar de curte și implicațiile pe care acestea le-au avut în cadrul costumului popular.

Această lucrare își propune să urmărească aceste înrâuriri, folosind informațiile extrase din sursele arheologice antice și medievale, izvoarele scrise medievale, românești și străine, dar și din studiile de istorie generală a costumului sau în lucrările de specialitate consacrate direct costumului de curte bizantin și românesc sau costumului popular, încercându-se, în acest sens, conturarea unor comparații și urmărirea evoluției costumului până în contemporaneitate.

Primele observații referitoare la importanța cunoașterii elementelor de vestimentație, fie ele de curte sau populare, ca mesaje grăitoare ale culturii românești, sunt făcute de Al. Odobescu¹. Adevărat părinte al istoriei de artă și al arheologiei românești, Odobescu evidențiază rolul important al descoperirilor arheologice, care relevau practici industriale și relații

¹ Al. Odobescu, *Opere*, București, 1955 (ed. îngrijită de T. Vianu).

comerciale (cu lumea bizantină, italiană, germană sau moscovită), prin care ni se „dezvăluie o mare parte din secretele traiului casnic, a obiceiurilor și al gusturilor străbunilor noștri”².

Formele specific etnice ale creației populare românești se conturează odată cu încheierea procesului de formare a poporului român. Cu toate acestea, atestări anterioare acestui moment există și surprind diversele stadii de dezvoltare a formelor portului popular. În acest context, putem enumera studiile de arheologie care, tangențial, în conținutul lor au făcut referiri la domeniul care ne interesează. Monumentele antice, precum Columna lui Traian și metopele Monumentului de la Adamclisi, statuetele feminine descoperite în necropola de la Cârna, stele funerare romane, surprind prin informațiile pe care le oferă, remarcând în compoziția lor elemente de port autohton.

Numeroase monumente de artă, reprezentând tablourile votive ale ctitorilor de biserici aduc un important bagaj de cunoștințe, încă din etapa întemeierii formațiunilor statale românești până în pragul secolului al XIX-lea. Pentru o istorie a bisericii din Țara Românească și Moldova, fără de care nu putem înțelege fenomenul ctitoricesc, se vor folosi ca surse volumele de documente din seria „Documente privind Istoria României” (A și B) și „Documenta Romaniae Historica” (A și B), dar și documente de arhivă, impresiile călătorilor străini și lucrări de specialitate ce fac referiri la acest subiect. De asemenea, vor fi fost studiate studii de artă feudală³ și arhitectură românească și lucrări ce tratează fenomenul ctitoricesc la români. Există câteva exemple de ctitori țărani înfățișați în costume populare tradiționale în frescele unor biserici din Muntenia și Oltenia. Se vor folosi ca surse de comparație frescele bizantine și de tradiție bizantină, în care apar elemente de costum – cămăși de curte bizantină, ce aveau aceeași dispunere decorativă a alțiței, încrețului și râurilor de pe iile românești. Identificarea unor asemenea fresce va constitui elementul de noutate pe care această lucrare își propune să îl aducă. Vor fi analizate albume de artă, reprezentând pictură bizantină și medievală din Țările Române.

Am socotit necesar ca în afară de toate aceste categorii de izvoare, să analizăm cu atenție relatările erudiților români medievali și povestirile călătorilor străini, care au străbătut meleagurile noastre, lăsând uneori imaginea vie a vieții românești din trecut.

În ceea ce privește costumul de curte cele mai prețioase izvoare oferite specialiștilor din domeniu sunt binecunoscutele lucrări ale Corinei Nicolescu⁴ și ale lui Al. Alexianu⁵, prin care sunt urmărite într-un mod judicios aspectele politice și sociale care au influențat de-a lungul veacurilor vestimentația poporului român. Vorbim aici de o perioadă în care costumul românesc a pendulat mereu între răsărit și apus, până la momentul revoluției de la 1848, când moda Europei apusene câștigă definitiv acest „război”. Costumul european învinge definitiv, ultimele giubele dispărând de pe ulițele orașelor moldovene, muntene și transilvănene în doar câțiva ani, cedând locul fracului, redingotelor, iar mai târziu, elegantelor malacoavelor pentru doamne. Îmbrăcămintea din vechime n-a pierit însă odată cu dispariția ei din mediul urban, ci a supraviețuit pentru încă o bună bucată de vreme în lumea satelor, într-o formă mai simplă și mai austeră, datorată condițiilor de viață mai dificile. Nu știm exact când a avut loc acest proces de infiltrare a pieselor vestimentare în costumul țăranilor români, dar trebuie să menționăm că acest fenomen nu este propriu poporului nostru, ci este comun tuturor popoarelor de pe continent. Astfel, ajung în vestimentația țăranului haine de origine orientală,

² Ibidem, p.112.

³ Virgil Vătășianu, *Istoria artei feudale în Țările Române*, București, 1959; Nicolae Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor din România (Țara Românească – Muntenia, Oltenia și Dobrogea)* Craiova, 1970

⁴ Corina Nicolescu, *Istoria costumului de curte în Țările Române – secolele XIV-XVIII*, Ed. Științifică, București, 1970; idem; *Moștenirea artei bizantine în România*, Ed. Meridiane, București, 1971; idem, *Costumul de curte în Țările Române (sec. XIV-XVIII)*.

⁵ Alexandru Alexianu, *Mode și veșminte din trecut*, Ed. Meridiane, București, 1971.

precum *anteriul*, *dulama*, *ipingeaua* și altele, purtate în general de oamenii mai avuți ai satului. În linii mari, vorbim de una și aceeași îmbrăcăminte lungă și largă, realizată din postav, uneori îmblănită și adesea împodobită cu găetane, fiind purtată deopotrivă și de femei și de bărbați pe vreme de toamnă sau iarnă. De asemenea, întâlnim piese pentru găteala capului, precum *năframele*, *peșchirele*, *șalurile* sau *pambriurile*, purtate de țărâncile române până spre începutul secolului al XX-lea. Interesant este faptul că s-au păstrat în lumea satului denumiri și forme de piese existente încă din secolul al XVI-lea. Un astfel de exemplu este *zăbunul*, haină lungă purtată odinioară de doamnele și jupânesele din Moldova, ajunsă în satele transilvănene, purtate până la începutul secolului al XX-lea. *Giubeaua*, de origine orientală, trecută de la orașenii din Principate la țărani, în special în zona Olteniei, este un alt exemplu de transfer al vestimentației de la o categorie socială la alta. Denumirea de *sucman*, supraviețuiește timpului, prin secolul al XVIII-lea desemnând doar materialul din care erau confecționați șalvarii, pentru ca ulterior să reprezinte una din cele mai importante și mai răspândite piese de costum, *sumanul*, o haină de postav, pe care o putem întâlni atât în Muntenia și Moldova, dar mai ales în Transilvania. *Gluga*, ale cărei origini se pierd în negura timpului, devenită element al costumului medieval, este transferată în cadrul ansamblului vestimentar al ciobanilor din Vrancea, Hațeg, dar și alte zone în care păstoritul era principala ocupație. *Paftalele* și *bonetele cu dantelă ripsată* a femeilor din satele de sași și unguri din Transilvania amintesc de pălăriile de soare bogat ornamentate ale jupâneselor de pe vremuri. Tot pentru Transilvania trebuie menționată tradiția *chieutorilor de argint*, care amintesc de *ceaprazurile de aur ale dulamelor* de altă dată, întâlnite mai ales la vestele de atlas purtate de săsoaicele înstărite. *Sucnele* (rochiile) și *cepselle* (bonete care făceau parte din găteala capului) din ținutul Pădurenilor amintesc ca formă și denumire de piesele vestimentare moldovenești cu același nume din foile de zestre ale fetelor din timpul lui Gheorghe Ștefan. Din aceeași categorie fac parte și *ghiordanele*, piese de podoabă femeiască, realizate din mărgelile și panglici, purtate la gât, preluate de la huțulii din Moldova de nord, ce păstrează forma și decorația *giuvelelor* din trecut, încrustate cu diamante și mărgăritare. *Pieptarele* cu clini și îmblănite cu samur, purtate de femeile din aceeași zonă, amintesc de elegantele pieptare domnești de damasc cu blană de samur din vremea lui Vasile Lupu. Exemplele sunt numeroase și pot continua.

Colecțiile muzeale constituite încă de la mijlocul secolului al XIX-lea ne-au pus în fața unor bogate și prețioase documente. Colecțiile Muzeului Național de Artă și tezaurele mănăstirilor de la Putna, Sucevița sau Secu teaurizează piese de costume domnești și boierești de ceremonie, databile din secolul al XV-lea și până la începutul secolului al XIX-lea, fapt ce a permis cercetătorilor din domeniu să reconstituie imagini istorice exacte și ansambluri evocatoare din viața de curte a țărilor române.

În ceea ce privește costumele populare, primele inițiative de teaurizare a pieselor componente au avut loc odată cu înființarea Muzeului de antichități, la inițiativa lui Titu Maiorescu. Odată cu desfășurarea Expoziției Generale din 1906 începe prima fază de constituire a colecțiilor de obiecte etnologice. Alexandru Tzigara-Samurcaș, eminent istoric de artă, este prima personalitate care gândește înființarea unui muzeu dedicat în exclusivitate „artei pământene”. Astfel, la 17 octombrie 1906 este înființat un muzeu autonom al artei țărănești, *Muzeul de Etnografie, artă națională, artă decorativă și industrială* cu sediul în clădirea fostei Monetării. În 1912 este pusă piatra de temelie a viitorului lăcaș al acestei instituții, cunoscut ulterior ca Muzeul de Artă Națională sau Muzeul de la Șosea. Proiectul și conducerea lucrărilor au fost încredințate arhitectului Nicolae Ghika-Budești. La inaugurarea lucrărilor clădirii participă și Regele Carol I, cel care semnează și actul de înființare al acestei instituții de cultură. După o istorie zbuciumată, cu repetate strămutări în diverse locații, obiectele se întorc „acasă” în anul 1990, atunci când ia ființă Muzeul Țăranului Român. Primele studii științifice referitoare la evoluția istorică a costumului popular aparțin celui ce a

fost și primul director al Muzeului de la Șosea, Alexandru Tzigara-Samurçaș. Celebritatea și influența sa în mediile de la Curtea Regală vor aduce în conștiința personalităților vremii valorile etnice, însușite adeseori ca și valori naționale. În această perioadă costumele populare ajung în garderoba Reginei Maria și a doamnelor din suita sa. Nu puține sunt mărturiile fotografice în care acestea apar îmbrăcate în costum popular. De asemenea, la sfatul aceluiași Alexandru Tzigara-Samurçaș, Casa Regală, precum și personalități ca Elisa I. Brătianu și Sabina Cantacuzino, cea de-a doua soție și respectiv sora lui Ionel Brătianu, prim ministru al României în perioada 1922-1927, donează instituției conduse de acesta piese de o remarcabilă valoare istorică și estetică.

Întorcându-ne puțin în timp, nu trebuie să uităm aportul important pe care l-au avut Școala Etnografică de la Cluj, organizată și condusă de Romulus Vuia, cel care a înființat primul muzeu etnografic în aer liber și Școala Sociologică înființată de Dimitrie Gusti, la începutul secolului trecut. Școala Sociologică a propus și urmărit un real model de investigare și modernizare a satului românesc. Cercetările de teren, întreprinse în sate-pilot, de către echipe studentești, cărora li s-au alăturat importante personalități ale culturii românești de la acea vreme, au contribuit la impunerea unor criterii riguros-științifice în ceea ce privește studiul tuturor aspectelor legate de cultura și civilizația satelor, din care face parte și vestimentația populară.

O nouă direcție va fi trasată de către Tancred Bănățeanu și urmată de muzeografi cu care acesta a colaborat de-a lungul timpului. În această perioadă s-au realizat cele mai complete studii referitoare la problema tipologiei și evoluției costumului popular românesc. Un astfel de studiu este cel al Hedwigăi-Maria Formagiu, care a elaborat un important instrument de lucru pentru generațiile de muzeografi ce i-au urmat - un catalog tipologic⁶. Nu mai puțin importante sunt informațiile conținute de seria Caietelor de Artă Populară, în care sunt tratate costumele populare din diverse zone ale țării, studii semnate de specialiști cunoscuți în acest domeniu.

De regulă aceste lucrări propun analize foarte serioase tipologice, stilistice, ale sistemelor decorative, dar insistă prea puțin pe componenta evolutivă, istorică a problematicii costumului popular. De aceea, am considerat necesar un demers care să surprindă transformările pe care le-a suferit în timp costumul popular românesc.

Nu în ultimul rând trebuie menționate lucrările cu caracter general, ce tratează subiecte precum arta, mentalitățile, istoria sau istoria costumului.

Nu putem încheia face câteva referiri relative la civilizația și cultura bizantină, care sunt pentru lucrarea de față aproape un etalon. Să nu uităm că ne-am propus să facem o incursiune în istoria costumului bizantin și românesc, urmărind impactul pe care l-a avut primul în evoluția celui de-al doilea. Literatura de specialitate acumulată în legătură cu studiile privind cultura și arta bizantină este imensă. Am parcurs o infimă parte din această vastă bibliografie, încercând să identificăm doar aspectele legate de costumul imperial, de curte sau costumul oamenilor simpli din imperiu. Interesul pentru istoria și cultura imperiului de la Constantinopol – puntea de legătură dintre antichitate și lumea medievală europeană – s-a concretizat prin numeroase lucrări semnate de importante personalități din domeniu. Charles Diehl, Nicolae Iorga, André Grabar, Louis Bréhier, Steven Runciman sau Viktor Lazarev au marele merit de a fi subliniat în lucrările lor evidentă importanță a Bizanțului ca vatră de cultură, dar și rolul său în păstrarea și transmiterea marilor valori ale antichității și forța sa de creație și de stimulare a artei din întreaga Europă. Cercetările au relevat faptul că arta bizantină a știut să beneficieze de o triplă moștenire: romană, elenistică și orientală, încorporând de-a lungul secolelor variate influențe. Tradiția romană este lesne de recunoscut în arhitectură, în rigoarea compozițională și tehnica savantă, dar economicoasă, a

⁶ Hedvig-Maria Formagiu, *Portul popular din România*, București, 1974.

construcțiilor. Tradiției elenistice îi este proprie cultivarea studiilor privind cultura și arta greacă, dar și preferința pentru eleganță și rafinament, pentru logică și echilibru. Orientul a adus cu sine gustul pentru fast și grandios în ceremonii și vestimentație. Specialiștii vorbesc de un caracter dual al artei bizantine: pe de o parte arta de curte, destinată înaltei nobilimi și vârfurilor clericale ale metropolei constantinopolitane, care nu de puține ori a căzut în capcana convenționalismului, iar pe de altă parte arta păturilor sociale defavorizate, care a cunoscut o evoluție „în hopuri” impulsionată de combustia mișcărilor de masă. În general, arta bizantină, înțelegând prin aceasta creația artistică a metropolei și a principalelor orașe ale imperiului, în special Thesalonicul, este la rândul ei raportată la apariția vremelnică a așa-numitelor *școli naționale*, a căror originalitate și capacitate de finalizare au permis perpetuarea valorilor și tradițiilor a ceea ce noi numim arta bizantină. Astfel, trebuiesc menționate realizările artistice ale cnezatelor ucrainene și rusești, moștenirea artistică lăsată de țările balcanice și țările române sau aportul adus de statele din Asia Mică și Siria. În același timp, nu pot fi neglijate, puternicele ecouri ale artei bizantine în țările Europei occidentale, în Italia, dar și Spania, Franța, Germania și chiar în îndepărtatele țări scandinave.

Trebuie subliniat aici faptul că arta bizantină este prin excelență o artă creștină, care a preluat din Orient perspectiva morală, tradusă în dimensionarea personajelor reprezentate în funcție de importanța lor socială sau religioasă. Împrumutând de la despozițiile orientale ideea de sacralitate a naturii puterii, basileii bizantini au reunit într-un singur tot ceremonialul de la curte cu cel religios, imprimând artei bizantine un caracter imperial, cu o ordine ideală transferată în iconografie, ce o va diferenția structural de artele occidentale, fie că este vorba de arta romanică, fie de cea gotică. Pornind de la aceste premise, Bizanțul elaborează un program de construcții a edificiilor de cult în care rolul împăratului a fost foarte important – în esență, un lăcaș de cult trebuia să fie o reproducere a ierarhiei divine, cupola semnificând cerul, iar spațiul interior fiind echivalentul lumii vizibile, în care reprezentarea împăratului, prin mozaic sau frescă, era riguros codificată. Din acest punct de vedere cea mai celebră rămâne micuța bazilică de la Ravenna, ridicată după 424 d. Hr. de Galla Placidia, mama lui Valentinian al III-lea, având ca model alte edificii din capitala imperiului. Un secol mai târziu împăratul Justinian ridică bazilica San Vitale în care s-au păstrat faimoasele mozaicuri, în care sunt reprezentați împăratul însuși și Theodora, soția sa⁷. Aceste reprezentări ale familiei imperiale, dar și ale curtenilor lor, au constituit prețioase izvoare pentru specialiștii care au studiat costumele imperiale de ceremonie și, în același timp au oferit printre primele imagini ale vestimentației slujbașilor din anturajul împăraților.

COSTUMUL POPULAR ROMÂNESC DE-A LUNGUL TIMPULUI

Costumul popular aparține unui domeniu de mare complexitate al artei populare românești. Prin rolul ce-l deține îmbrăcămintea în existența omului, costumele populare reprezintă un document de viață, descifrarea și analiza elementelor din care se compune, fiind în măsură să elucideze importante probleme de etnogeneză.

În ciuda variațiilor de la o regiune la alta, variații ce țin de condițiile social – economice, geografice sau climaterice, portul popular românesc, alături de țesături, arhitectură, ceramică, folclor epic și muzical, reflectă modul tradițional de viață al poporului, vădind o puternică unitate structurală bazată în principal pe continuitatea și dezvoltarea creatoare a tradițiilor sale. Costumele tradiționale, depășit în timp de evoluția societății, capătă în zilele noastre alte conotații, păstrându-se doar ca un ansamblu rezervat sărbătorilor, nelipsit din manifestările de afirmare a creațiilor populare românești din țară și străinătate.

⁷ Charles Delvoye, *Arta bizantină*, Ed. Meridiane, București, 1976

Despre portul popular românesc din trecut avem puține documente istorice, iar din materialul real, care ne-ar putea ajuta în munca de urmărire a etapelor de dezvoltare, prin care a trecut costumul țărănesc, nu s-au păstrat decât puțin din secolul al XVIII-lea și ceva mai mult din secolul al XIX-lea. Astfel ne lipsește veriga de legătură între multe secole din trecut, ceea ce face mai anevoios studiul portului popular sub aspect istoric.

Atestări documentare, fie ele arheologice, orale, grafice, plastice sau etnografice, privind diferitele etape de dezvoltare ale formelor portului popular, confirmă că portul românesc are o veche tradiție și o necontestată continuitate în evoluția sa⁸.

Ne sunt de mare folos unele vestigii arheologice scoase la lumină pe teritoriul țării noastre, cum sunt unele reprezentări figurative (figurinele din epoca bronzului descoperite la Cârna — Oltenia), monumente funerare, etc. Statuetele de la Cârna prezintă un costum femeiesc cu 2 catrințe, purtate peste o cămașă lungă, despre care unii cercetători susțin că ar fi fost brodate⁹. Trebuie menționat faptul că este nu este vorba de o broderie propriu-zisă, deoarece cusăturile ornamentale au apărut mult mai târziu, în epoca feudală, în contact cu broderia costumului de curte, de tradiție bizantină și orientală. Costumul cu catrințe este reprezentat și astăzi în aceeași zonă.

Cele mai prețioase documente însă pentru portul popular românesc sunt monumentele romane : „Trophaeum Traiani” de la Adamclisi, din Dobrogea și „Columna lui Traian” din Roma. Imaginile, care reprezintă poporul dac, de pe aceste monumente, ne arată îmbrăcămintea femeilor și bărbaților în care descoperim elemente identice, păstrate până astăzi în costumul popular românesc. Asemenea, țăranilor de azi, bărbații geto-dacii purtau cămăși din pânză groasă de cânepă, de tipul cel mai simplu, cunoscut în literatura de specialitate „cămașă bătrânească dreaptă”, încinsă cu o curea de piele. Puțin mai lungă de genunchi și despătată la poale, în părți, acest tip de cămașă dăinuie până astăzi în cadrul costumului popular bărbătesc.

Cea mai veche mărturie materială a reprezentării unor elemente de port pe teritoriul românesc este cea a unor statuete de lut, înfățișând femei îmbrăcate în cămașă, catrințe și bete cu unele detalii ornamentale, descoperite în necropola de la Cârna din sudul Olteniei¹⁰. După Al. Tzigara Samurçaș, Venera craioveană ne prezintă îmbrăcămintea epocii eneolitice¹¹. Aceste statuete, folosite în riturile funerare de incinerare, aparțin culturii unor triburi dunărene cu elemente indo-europene anterioare despărțirii tracilor de iliri. Ele sunt din perioada mijlocie a epocii bronzului și pot fi datate anterior anului 1500 î.Hr. Artefacte ale acestei culturi au fost descoperite și în sudul Dunării, mergând până în Ungaria și Austria, cu elemente identice. Astfel, pot fi reținute 2 ipoteze, și anume: existența documentară a unor piese de port ce pot constitui un substrat pentru evoluția portului popular românesc și apartenența primelor mărturii privind portul unor populații indo-europene, mai exact traco-ilirice, cu o largă răspândire la acea vreme și care formează cu certitudine unul din cele mai importante elemente de substrat al genezei costumului popular românesc.

În afara unor documente materiale privind utilizarea și prelucrarea cânepii și inului găsite în situl arheologic de la Seaca de Vale și mențiunile lui Herodot cu privire la uzitatea pe scară largă a broderiilor în portul trac, dovezi palpabile care să ateste existența unui anumit tip de port ne lipsesc pentru o perioadă lungă de timp¹². Ele reapar, neschimbate, pe aceeași

⁸ Hedvig-Maria Formagiu, *Portul popular din România*, Muzeul de Artă Populară al Republicii Socialiste România, București, 1974, p.23.

⁹ Florin Bobu Florescu, *Geneza costumului*, în SCIA, 1959, VI, p32.

¹⁰ Vladimir Dumitrescu, *Necropola de incinerare din epoca bronzului de la Cârna*, București, 1961, p.118.

¹¹ Al. Tzigara Samurçaș, *Vechimea portului țărănesc*, Revista Fundațiilor, nr.2, București, 1945, p.4.

¹² Tancred Bănățeanu, *Portul popular românesc*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1965, p.17.

filiație autohtonă, pe basoreliefurile Columnei lui Traian (113 d. H), ale Monumentului de la Adamclisi (Tropaeum Traiani; 108-109 d. H.), ale stelei funerare a unui demnitar roman descoperită în cetatea Histria (probabil secolul III. d. H.) și alte astfel de mărturii din epoca stăpânirii romane și de mai târziu¹³.

Coroborând informațiile obținute în urma cercetărilor putem afirma că portul femeiesc cunoștea două variante.

Prima dintre acestea se distinge pe metopele LIII și LIV ale Monumentului de la Adamclisi¹⁴. Aceasta prezintă piesele unui costum de vară, format din cămașă și fotă. Cămașa este încrețită la gât cu ajutorul unui șnur, care străbate foile nerăscroite ale pieptului și spatelui, precum și ale mânecilor. Cămașa nu are guleraș. Acest tip de croială era tipic atât pentru daci, cât și pentru iliri, dar necunoscută altor popoare contemporane dacilor și ilirilor, fapt demonstrat de mărturiile arheologice descoperite până acum¹⁵. Acest tip de cămașă se întâlnește și acum în Moldova, având denumirea generică de cămașă cu brezărau.

Cea de-a doua variantă se distinge pe basoreliefurile Columnei lui Traian.

În urma examinării acestora, Al. Odobescu spunea despre veșmintele pe care le purtau dacii - cămașa lor, cu mâneci, strânsă la încheietură și crestată la poale de ambele părți; ȋtarii și opincile ce le acoperă picioarele; gluga lăptoasă sau sarica atârnată pe umeri; chica pletoasă a luptătorilor și mai cu seamă *turca* care acoperă capetele șefilor, ale *zarabilor*, precum îi numea Iordanes – că nu constituie altceva decât portul muntenilor noștri¹⁶.

W. Froehner reușește foarte bine să stabilească ierarhia socială a dacilor pornind de la elementele de port ale acestora¹⁷. Se observă în scena 48, în care este surprinsă venirea unui sol trimis de Decebal la Traian (primul război dacic), faptul că acesta purta pe cap o căciulă, asemănătoare celor frigiene și care erau un semn specific principilor și preoților, pileati, consemnați și de Cassius Dio. De asemenea, vestele dantelate și mantalele cu marginea împodobită cu ciucuri sunt atribute specifice prinților. În scena 18 sunt prezentați alți 2 soli, de data aceasta oameni simpli, recunoscuți după faptul că nu purtau căciulile specifice pileatilor. Aceștia, numiți comati, aveau capul descoperit, iar părul lung era prins într-o coadă cu o legătură din lână.

Pe basorelieful 11 apare un spion dac prins de romani și adus în fața împăratului. El era îmbrăcat cu o cămașă din pânză grosolană, cu mâneci lungi și cu pantaloni lungi, din pânză plisată în partea inferioară a cracilor, strânși cu nojițele opincilor. Aceste piese au rezistat trecerii vremii, putând fi recunoscute și astăzi în costumele populare românești de pretutindeni.

Deseori sunt reprezentate familii de daci. Femeia este întotdeauna îmbrăcată într-o cămașă lungă până la glezne, iar părul este prins și acoperit cu o broboadă, obligatorie și în costumele actuale ale femeilor măritate. În scena 20 este prezentat momentul jefuirii unui sat dac; femeile, îmbrăcate cu cămăși lungi cu pliuri mici, cu mantale și cu părul acoperit, vin să ceară îndurare împăratului.

Consemnând luptele și victoria romană asupra Daciei, prin reprezentările sale numeroase, Columna lui Traian are o deosebită valoare documentară, aducând mărturii autentice ale păstrării unor elemente originale, specifice portului populației autohtone geto-dacice, continuatoarea formelor culturii iliro-trace pentru acest teritoriu.

Deosebirea dintre cele două variante constă în faptul că modelul de costum tip Adamclisi este unul decorat, cu broderii la cămașă și ornamente țesute la fotă și bete, în timp ce costumele dacice redată pe Columna lui Traian are ca principală caracteristică tipul de croială.

¹³ *** *Artă populară românească*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1969, p.280.

¹⁴ Ibidem, p.282.

¹⁵ Idem, p.284.

¹⁶ Al. Odobescu, *op.cit.*, p.198.

¹⁷ W., Froehner, *Columna lui Traian*, Ed. Saeculum I.O., București, p.26.

Pieseze zilelor noastre vor demonstra faptul că în timp cele două variante de costum se vor fi completat reciproc¹⁸.

Atestări documentare prin texte și gravuri, ce ne dau importante indicații în ceea ce privește portul popular, încep să-și facă prezența din ce în ce mai mult mai ales după secolul XIV. Reprezentări grafice ale unor costume de țărani de regăsesc și în Cronicon Pictum Vindobonense din 1358, în care este redată lupta de la Posada (1330) dintre Matei Basarab și regele ungar Carol Robert de Anjou¹⁹. Arcașii români, spre deosebire de cei maghiari, care sunt îmbrăcați cu armuri și cămăși de zale, sunt îmbrăcați cu cămăși albe de pânză, prinse la mijloc cu o curea îngustă, cu ițari și opinci. Pe cap au căciuli înalte și țuguiate, iar peste cămăși cojoace lungi, mițoase, cu mânecile atârând liber pe spate, purtate în același mod ca și ciobanii din Mărginimea Sibiului.

Cercetările arheologice îndreptate înspre cultura epocii feudale, puternic marcată de influența bizantină, au scos la iveală fragmente de țesături, adevărate opere de artă, lucrate de artiști bizantini sau sârbo-bizantini, dintre care amintim broderiile din secolele XIV – XV descoperite la Cozia și Tismana sau Putna, care ne dezvăluie tehnici de brodare, cu puncte de cusătură și motive identice cu cele găsite și astăzi în ornamentica textilelor populare românești. Știința de a lucra cu firul de aur, armonia coloritului, care în broderiile românești cuprinde o gamă mai vie și mai largă de tonuri, modul de redare al ornamentelor propriu-zise continuă broderia bizantină pentru încă aproape două secole după căderea Constantinopolului.

Țăranii moldoveni și munteni, din secolul al XV-lea, se îmbrăcau simplu, toate veșmintele fiind lucrate în casă, însă pentru unii dintre ei mai exigenți mărfurile din Ardeal și țările vecine erau procurate din iarmaroace. Încă din 1413 apare în costumul popular *buboul, dimia și abaua*, aduse de târgoveții brașoveni, în vreme ce pânza de in și cânepă se țese mai mult în casă, din străvechi timpuri²⁰. În aceeași perioadă sunt atestate primele pive și steazele de postav din Moldova, odată cu specializarea în Brașov a primilor meșteșugari din Roman în ceea ce privește tunsul postavului²¹. Portul popular rămâne același mult timp, primind din când în când infiltrații orășenești, prin intermediul târgoveților, multe din ele făcând parte din costumul țăranilor fără prea mari modificări. În general aspectul hainelor este destul de aspru, datorită materialului din care erau confecționate. Cromatica vie a iilor, fotelor, catrințelor și zăvelcilor femeiești, dar și a cojoacelor le înveselesc aspectul, iar măiestria și gustul țesătoarelor le dau o aparență optimistă, de bunăstare chiar.

Prețioase documente constituie și notele de drum ale călătorilor străini, care prin descrieri de detalii și mai ales prin ilustrații, ne ajută la identificarea, pe linie istorică, a unor piese de port.

Mărturiile lăsate de străinii care au trecut de-a lungul veacurilor prin țările române, deși condițiile și interesele acestora sunt foarte variate, cuprind o mare bogăție de informații referitoare la realitățile geografice, economice, sociale și politice ale poporului român. Ele se opresc deseori la resursele geografice și modul în care acestea erau valorificate, la aspectul centrelor urbane și rurale ale locului, la tipul de organizare statală, dar și asupra fenomenelor de cultură și de artă. În acest context, sunt menționate, informații privind vestimentația curtenilor și domnitorilor români, dar și mărturii referitoare la portul țăranilor români, este adevărat ceva mai sărace. Viziunea călătorilor este adeseori influențată de fondul de idei și prejudecăți, precum și de împrejurările, uneori cu totul întâmplătoare, legate de prezența lor în aceste locuri.

¹⁸ *** *Artă Populară românească*, p.284.

¹⁹ Gh. Popa – Lisseanu, *Cronica pictată de la Viena* în vol. XI din *Izvoarele istoriei românilor*, București, 1934-1939, pp.105-106.

²⁰ Al. Alexianu, *op. cit.*, vol. I, p.82.

²¹ Ștefan Pascu, *Meșteșugurile din Transilvania până în secolul XIV*, București, 1954, p. 150.

Primele mențiuni se găsesc la Francesco Massaro, secretarul oratorului Veneției de la Buda, care în trecerea sa prin Transilvania remarca țărani din această zonă își făceau cingătorile din piele de bizon, un animal de care el nu mai auzise și nici nu mai văzuse²².

Tot pentru secolul XVI avem date privind portul românesc de la autori precum Georg Reicherstorffer, sas din regiunea Sibiului, care mai întâi ajunge secretar al reginei Maria a Ungariei și mai apoi secretar regal și consilier al lui Ferdinand I de Habsburg, în preajma dezastrului de la Mohács (1526). Autorul ajunge pe pământul Moldovei în contextul rivalității dintre stăpânul său și Ioan de Zápolya, care se proclamase și el rege al Ungariei. Scopul călătoriei sale era acela de a-l atrage pe domnul moldovean de partea lui Ferdinand I. El consideră că românii au origine romană, influențat fiind de teoriile cu privire la romanitatea poporului român²³. În capitolul „Despre datinile și obiceiurile moldovenilor”, Georg Reicherstorffer remarca faptul că portul moldovean este aproape același cu cel al străbunilor, ceea ce demonstrează că la acea vreme lucrurile nu se schimbaseră prea mult și că fondul vechi al vestimentației locuitorilor zonei persista încă. Același autor ne dă informații prețioase despre românii din Transilvania, de care ne spune că sunt băștinașii acestei provincii²⁴, în condițiile în care existau aici trei națiuni, sașii, secuii și ungurii, ce se deosebeau între ele prin religie, moravuri și obiceiuri. Despre români aflăm că locuiau la sate și se îmbrăcau, conform obiceiului, cu haine lătoase sau mițoase, țesute din lână de capră și făcute de mâna lor.

Anton Verancsics, prepozit al Transilvaniei, îndeplinește mai multe misiuni diplomatice în străinătate, ocazie cu care ajunge și în Moldova lui Petru Rareș și Țara Românească, despre ai căror locuitori spunea că vorbeau aceeași limbă, dar că se îmbracă diferit. Muntenii au adoptat portul turcilor, pe când moldovenii preferă să-și conserve portul lor tradițional. Primii nu au nici o regulă în privința vestimentației, acesta fiind foarte asemănătoare cu cea a turcilor, fapt datorat și adoptării obiceiurilor acestora din urmă. În ceea ce-i privește pe moldoveni, autorul spune că aceștia erau „îmbrăcați într-o dimie de culoare brună, grosolană și peste măsură de păroasă, acoperiți pe cap cu o căciulă ascuțită, cu părul și barba lungă și rar pieptănată, armați numai cu arc și coase”²⁵. Patru decenii mai târziu, nobilul francez François de Paive, venit la curtea lui Petru Șchiopul, descrie același tip de vestimentație, cu cojoace mițoase și opinci făcute din piele, mușchi sau scoarță de copac. În aceeași perioadă Francisco Sivori spunea că în Țara Românească, populația de mijloc folosea materiale grosolane de lână, iar postavul alb și fin era întrebuintat pentru pantalonii țărănești.

În drumul său spre Constantinopol, Francesco della Valle (după 1545), nepotul medicului personal al dogelui Veneției, Andrea Gritti, face o oprire în capitala Țării Românești, Târgoviște, observând că locuitorii de aici se îmbrăcau cu haine lungi – cămăși - și purtau pe cap căciuli. Menționează la un moment dat și ajutorul pe care i l-a oferit o țarancă, care îi dă o cergă cu care să-și mascheze calul și un suman cu care să-și ascundă hainele și armele sale.

După cum se observă apar piese de costum popular în forma și cu denumirile originale, pe care acestea le păstrează și astăzi.

Georg Werner, comisar habsburgic în Transilvania, desemnat în 1552 ca specialist pe lângă episcopul Paul de Bornemisza, în numele căruia va face inventarul și descrierea cămărilor de sare din zonă și amintea dările și vămile pe care trebuiau să le plătească locuitorii potrivit cu porunca regelui. Cu această ocazie el nota că preoții români nu erau

²² Francesco Massaro, *Scrisoare către Zuan Batista Ramusio*, (1520), în *Călători străini despre Țările Române*, vol.I, p.168.

²³ Georg A. Reichersdorffer, *Chorographia Moldovei* (1541), în *Călători străini despre Țările Române*, vol.I, p.196.

²⁴ Idem, *Chorographia Transilvaniei* (1550), în *Călători străini despre Țările Române*, vol.I, p.208.

²⁵ Anton Verancsics, *Descrierea Transilvaniei, Moldovei și Țării Românești, 1549*, în *Călători străini despre Țările Române*, vol.I, p. 419

obligați să plătească quinquagesima, dar dădeau în schimb o traistă, pe care ei o numeau *sac*, și o chingă de cal. De asemenea, mai dădeau și cantitatea de ceară de lumânări pe care o cuprindeau într-un pumn²⁶.

Câțiva ani mai târziu Alessandro Guagnini, fiul unui mercenar din Verona, face parte din cea de-a doua expediție (1563) organizată de Laski în Moldova, împotriva răsculaților. El remarca faptul că locuitorii se numeau români, iar limba lor era o combinație între limba latină și cea italiană. Se îmbrăcau cu un „veșmânt lung și larg”²⁷.

Giovan Andrea Gromo, soldat de meserie, ajunge în preajma anului 1564 în Transilvania, la curtea lui Ioan Sigismund Zápolya. În acest context, el face o descriere a Transilvaniei, pe care o va folosi, cu o serie de adăugiri ca material de propagandă în folosul stăpânului său. Trecând în revistă națiunile din acest stat, îi plasează pe români pe locul trei, spunând despre aceștia că au ca principală ocupație agricultura. Croiala veșmintelor acestora este asemănător cu cel unghuresc, dar calitatea materiei prime lasă de dorit în viziunea autorului. Îi descrie purtând haine grosolane, probabil din cânepă, păr de capră și lână, țesute de ei înșiși. Foarte puțini purtau straie din postav²⁸.

Prima mențiune făcută de un călător englez despre Moldova este cea a negustorului John Newberie. În drumul său spre Constantinopol autorul se oprește la gurile Dunării, fiind interesat de prețurile principalelor articole de consum, de taxele vamale, dar și alte amănunte comerciale, ce stau mărturie asupra vieții economice din Moldova la sfârșitul secolului XVI. El face o descriere a costumului femeilor turcoace atribuind-o în mod eronat româncelor. El spunea despre acestea că poartă rochii și turbane mari cu 2-3 discuri împodobite cu pietre de fiecare parte a turbanului. Rochiile lor sunt împodobite la poale tot cu pietre, iar în urechi poartă cercei sub forma unor discuri mari de care atârnă câte un lanț de mărgăritare mici. Fetele umblă pe cap cu un cilindru, având părul legat „de-a curmezișul”²⁹.

În ceea ce privește portul de la sate avem un indiciu referitor la încălțăminte moldovenilor oferită de Niccolò Barsi, un călugăr italian, ajuns pe meleagurile moldovene prin anii 1632 și 1639 în periplul său din Crimeea, unde venise cu misiune de creștinare a păgânilor. Revenind la locuitorii din aceste părți, el observă că la horă ei își puneau în picioare cizme de diferite culori, la care atașează „un fel de potcoave de fier”³⁰, probabil tocuri cu metal, mai înalte la femei decât la bărbați, care să facă zgomot mai tare în timpul jocului. Făcând o comparație între portul populației catolice și turcilor din Moldova și cel al moldovenilor, autorul remarcă faptul că femeile moldovence poartă cercei spre deosebire de catolice³¹ și se îmbrobodesc, dar umblă cu fața descoperită spre deosebire de turcoace³².

Referindu-se la vestimentația moldovenilor de la oraș, Marco Bandini, călugăr franciscan observant, remarca pe la 1646, faptul că hainele acestora erau lungi până la călcâie, așa cum purtau și turcii și celelalte națiuni orientale. Haina de deasupra este lucrată din mătase, împodobită cu bumbi de argint și aur la brațe și pe piept. Boierii și negustorii își

²⁶ Georg Werner, *Raport din lunile martie – aprilie 1552 despre veniturile regești din Transilvania*, în *Călători străini despre Țările Române*, vol.II, p.88.

²⁷ Alessandro Guagnini, *Despre expediția lui A. Laski în Moldova în toamna anului 1563*, în *Călători străini despre Țările Române*, Ed. Științifică, București, 1968, vol.II, pp.299-300.

²⁸ Giovan Andrea Gromo, *Scurtă descriere a Transilvaniei, 19 decembrie 1564*, în *Călători străini despre Țările Române*, vol.II, p.336.

²⁹ John Newberie, *op.cit.*, vol.II, p.517.

³⁰ Niccolò Barsi, *Nouă și adevărată povestire a călătoriei făcute de Niccolò Barsi din Lucca, din anul 1632 până la 1639, în ținuturile tătarilor, cerchezilor și abbazilor și în Mingrelia, în care se povestesc multe întâmplări stranii și ciudate date la lumină, 1633-1639*, în *Călători străini despre Țările Române*, vol.V, p.76.

³¹ Ibidem, p.78.

³² Idem, p.80.

permit să-și căptușească veșmintele cu blană de samur, asemenea domnitorului. Boieroaicele se împodobesc cu inele, colane, brățări cu pietre prețioase și mărgăritare, pe când bărbații poartă doar inele³³. Copii erau îmbrăcați sumar, doar cu o cămașă de pânză pentru a fi obișnuiți să poată îndura vremea rea³⁴.

Robert Bargrave, mezinul decanului de Canterbury, dr. Isaac Bargrave, ajunge în Dobrogea și Moldova în preajma anului 1652, însoțindu-l la Constantinopol pe negustorul James Modyford. El aduce mărturii foarte interesante referitoare la veșmintele purtate populația Galațiului, spunând de femeile de aici că poartă pieptare scurte, fuste lungi și cămăși „cu alesături înfășurate în jurul brațelor și a încheieturii mâinilor”³⁵. Să fie oare vorba de excepționalele cămăși cu mâneca răsucită, purtate până spre sfârșitul secolului XIX în zona Vrancei? Mai mult ca sigur, dat fiind faptul că zona Galațiului a fost inclusă în teritoriul etnografic al Vrancei pentru foarte mult timp. Autorul continuă descrierea menționând că femeile își purtau părul împletit în două cozi, pe care le răsucesc în jurul capului, iar în picioare poartă opinci cu nojițele prinse pe gamba piciorului.

Paul de Alep ajunge în spațiul românesc alături de tatăl său, Macarie al III-lea, patriarhul Antiohiei, în calitate de arhidiacon și secretar patriarhal, dând curs invitației domnului Moldovei, Vasile Lupu (1634-1653), recunoscut ocrotitor al ortodoxiei, ce făgăduise să acopere datoriile patriarhiei de Antiohia, așa cum făcuse mai înainte și cu cele ale patriarhiei de Constantinopol, Alexandria și Ierusalim. În același timp Macarie spera ca și domnul Țării Românești, Matei Basarab (1632-1654), ctitorul unui mare număr de lăcașuri bisericești din țară și binefăcătorul unor mănăstiri de la Muntele Athos să-i acorde sprijin financiar. În drumul lor de la Constantinopol spre Moldova, ei fac un scurt popas și în Dobrogea. Paul de Alep constata cu amărăciune că majoritari în această zonă erau acum turcii și tătarii. Trecând în Moldova și ajungând la Galați, autorul remarca că atât femeile din Moldova, cât și cele din Țara Românească, purtau veșminte asemănătoare cu cele ale europenilor³⁶. Acestea își țineau părul împletit, răsucit în jurul capului ca un colac și acoperit cu un concii alb sau trandafiri pentru cele bogate. Pe deasupra acestui concii purtau o maramă albă. Autorul ne spune că deosebirea dintre femeile măritate și fete se făcea prin așezarea acestui concii pe capul primelor. La înmormântare, în semn de doliu, femeile își despletesc părul, iar bărbații își lăsă capul descoperit timp de 15 zile³⁷. Văduvele din Moldova și Țara Românească, spre deosebire de cele din Constantinopol, care purtau o tichie galbenă-portocalie, aveau veșminte negre, așa cum se întâlneau și la cazaci și la Moscova. Descriind obiceiul nunții în Țara Românească, Paul de Alep remarca că mireasa și celelalte fete aveau fața descoperită, fiind împodobite cu cele mai frumoase haine ale lor. În păr aveau coronițe de piele aurită sau de cositor galben, trandafiri artificiali, lucrați la Veneția, flori roșii, iasomie și multe altele. După terminarea nunții, miresei i se acoperă capul cu un văl alb, semn al trecerii acesteia în grupul femeilor măritate³⁸. În Moldova, mirii dădeau ca daruri invitaților sub forma unor marama, de care era cusută câte un bilet cu numele persoanei căruia urma să i se ofere, conform cu rangul fiecăruia. Interesantă este descrierea momentului în care mireasa primește binecuvântarea de la prelatul care a oficiat nunta și care îi oferă acesteia banii primiți în dar de la nuntași și cheile sîpetelor, casei și pivnițelor soțului ei, atârnat de un lanț de argint la cingătoare, unde vor sat de acum încolo, simbol al faptului că aceasta este acum

³³ Marco Bandini, *op.cit.*, în *Călători străini despre Țările Române*, vol.V, p.330.

³⁴ *Ibidem*, p. 332.

³⁵ Robert Bargrave, *Povestea unei călătorii pe uscat de la Constantinopol la Dunkircke*, în *Călători străini despre Țările Române*, vol.V, p.486.

³⁶ Paul de Alep, *op. cit.*, vol.VI, p.27.

³⁷ *Ibidem*, p.125.

³⁸ *Idem*, pp.122-123.

păstrătoarea avuțiilor bărbatului ei³⁹. De ce spunem interesant? Pentru ca același obicei îl întâlnim și la românii din Ținutul Pădurenilor, Hunedoara. Aici femeile primesc la nuntă cheile pe chici și lanțurile cu inele și chei, podoabe din cositor și alamă, pe care le vor purta toată viața, ca semn al bogăției gospodăriei lor (cât mai multe chei, cu atât mai marea averea), dar și pentru a le feri de farmece și blesteme (se credea că inelul are rolul de a o feri pe purtătoarea acestuia de rele).

Dar poate cea mai completă și cea mai exuberantă descriere a costumului românesc, făcută până acum o regăsim la pastorul Conrad Iacob Hildebrandt, care a făcut parte din solia trimisă de Regele Suediei, Carol al X-lea Gustav, la curtea hanului cazac Bogdan Hmelnițki (1656-1658). Cu această ocazie autorul străbate Moldova de la Oituz la Soroca, făcând cale întoarsă pe la Botoșani, Suceava, Baia și Piatra prin Transilvania. El remarca faptul că iobagii din Transilvania au un port distinctiv, asemănător cu cel al vlahilor din Moravia. Unii poartă pe cap o căciulă aspră, alții o căciulă rotundă, de sub care curg pletele lungi, despre care autorul spune că poate fi foarte ușor confundată cu o perucă dacă o privești de la depărtare. Mai amintește de un tip de căciulă țuguiață. Spune despre bărbații români, că atunci când țin doliu nu se tund și nu se rad și umblă fără pălărie timp de un an de zile. După încetarea doliului își tund din păr și își pun pălăria pe cap. Vara sunt văzuți purtând doar cămașa, pe care o încing la brâu cu o sfoară, de care stă atârnată gluga din postav, pe care o folosesc atunci când plouă. Cămășile bărbaților sunt scurte, ajungând puțin peste coapse, fiind ținute pe dinafară și acoperind partea superioară a pantalonilor, numiți cioareci. Aceștia din urmă se continuă cu ciorapii, iar ca încălțăminte poartă niște bucăți de piele, pe care le leagă de picior cu sfori și pe care le numesc opinci.

În ceea ce le privește pe femei, pastorul suedez spune că acestea torc din mers și țes haine pentru toți ai casei. Ele își țin furca fixată de brâu. Iarna acestea poartă haine de stofă, țesute de ele. Cămășile lor sunt bogat ornamentate „cusute tot atât de nebunește cu mii de înflorituri”⁴⁰. Nevestele își ung părul cu untură și poartă pe cap o legătură „împletită” dintr-o pânză de bumbac străvezie, pe care pot să și-o scoată când vor. Fetele umblă cu capul descoperit, iar în jurul frunții și la urechi atârnă tot felul de flori și monede mici, înșirate pe fire de ață, ca și femeile bulgare⁴¹. Despre femeile din Moldova același autor ne spune că poartă pe cap o năframă albă, ce-i înconjoară capul, atârând până pe spate, ce-i lasă fața descoperită⁴².

Urmează scrierile cronicarilor cu prezentări ale ocupațiilor și obiceiurilor, legate de îmbrăcăminte, diverse documente care ne semnaleză date asupra unor sisteme tehnice sau materiale (ca pivele de dimie, torcătoriile, importurile de fire de cusut etc.), tranzacții comerciale, foi de zestre, care toate ne oferă informații asupra istoricului portului popular.

Nu putem să nu facem aici o scurtă referire la textul lui Dimitrie Cantemir, pentru a vedea și punctul de vedere autohton în ceea ce privește portul românilor în general și cel al moldovenilor în special. Astfel, Cantemir nota în capitoul „Despre obiceiurile moldovenilor” din opera sa, „*Descriptio Moldaviae*”⁴³, că nu e mai mare rușine decât să se vadă părul la o femeie măritată sau la o văduvă și se considera o vină foarte mare descoperirea capului la femeii în public. Pe de altă parte, era rușine ca o fată să-și acopere capul cu o năframă, deoarece capul neacoperit este considerat semn al fecioriei. Dar orice excepție care ar putea fi

³⁹ Ibidem, p. 211.

⁴⁰ Conrad Iacob Hildebrandt, *Întreita solie suedeză în Transilvania, Ucraina și la Constantinopol (Călătoria prin Transilvania, Moldova și Țara Românească), 1656-1658, în Călători străini despre Țările Române*, vol.V, p.586

⁴¹ Ibidem, p.586.

⁴² Idem, p.595.

⁴³ Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, Ed. Acedemiei RSR, 1973, p. 311.

găsită este explicată de autor prin faptul că în Moldova clima nu este aceeași și prin urmare obiceiurile sunt și ele supuse schimbării. În capitolul „Despre înmormântarea la moldoveni”, Cantemir, spunea că mortul este așezat în coșciug îmbrăcat cu cele mai bune haine ale sale, iar rudele sunt obligate să poarte haine cernite⁴⁴ în semn de doliu.

Toate aceste materiale sunt prețioase izvoare pentru cunoașterea costumului popular românesc. Raportând toate aceste documente la portul țărănimii de azi, constatăm că și-a păstrat nealterată structura sa originală, fiind în același timp îmbogățit de-a lungul veacurilor, sub aspectul ornamentației. Pe fondul străvechi, s-au suprapus o serie de elemente noi, de ordin decorativ, care așa cum rezultă din analiza costumului de curte, acest fapt se datorează influenței acestuia asupra portului celorlalte categorii sociale – târgoveți și țărâni. Veșminte croite după moda orientală, purtate de boierime și de orășeni până la mijlocul secolului al XIX, când a fost introdusă definitiv îmbrăcămintea de tip occidental, s-au păstrat în portul popular, mai ales în zonele din sudul țării. Dar moștenirea cea mai de preț, transmisă costumului țărănesc, este broderia. În zona subcarpatică, mai ales în vecinătatea vechilor reședințe domnești și mănăstirești, acolo unde în epoca feudală au existat ateliere active de broderie, țărâncele mai lucrau și în secolul XX cele mai bogate și rafinate cămăși. Fenomenul este izolat, ci are rădăcini istorice îndepărtate, care leagă portul popular din lumea românească, de cea sud-dunăreană de moștenire bizantină. Broderia cu fir și mătase, folosită în mod excepțional în costumul greco-roman, a fost introdusă în lumea bizantină pe fondul grandorii și fastului, datorat procesului de orientalizare treptată a lumii noi. Încă de la început, broderia figurativă și heraldică încărcată cu semnificații simbolice, a fost folosită pentru decorarea veșmintelor liturgice și imperiale. Ca și alte forme artistice bizantine, broderia a rezistat în decursul timpului în țările balcanice, Rusia și țările române, fiind folosită pentru cler, în costumul liturgic. Paralel cu broderia de acest gen, au pătruns în vestimentația bizantină comună, tehnica și concepția decorativă a costumului persan și copt. Geometrizantă și abstractă, această broderie era dispusă pe tunicilor femeilor și bărbaților, pe umeri și pe poale, întocmai ca în cămășile copte⁴⁵. Pantalonii strâmți pe picior de influență persană, erau împodobiți cu benzi de broderie, dispuse sub forma unor galoane de jur-împrejur-ul piciorului. Mucenițele care compun cortegiul de pe peretele de nord din nava principală a bazilicii Sant'Appolinare Nuovo de la Ravenna poartă o tunică lungă până la glezne, dreaptă, împodobită cu registre de broderie mărunță, cu motive geometrice, pe piept și pe poale, întocmai ca pe cămășile țărănești din lumea balcanică și românească. Mâneca largă este strânsă la încheietură cu o manșetă brodată, obicei întâlnit și astăzi în zona Maramureșului, unde femeile și bărbații își împodobesc mânecile cămășilor cu aceste fragmente brodate, numite „mâneșări”. Pe deasupra cămășii, de sub tunică, transpare un șorț îngust ornamentat asemenea unei catrințe, iar pe cap, maramă albă, decorată la capete cu motive geometrice.

⁴⁴ Ibidem, p.331.

⁴⁵ Corina Niculescu, *Istoria costumului de curte*, p.83.



Mucenițele, mozaic din bazilica San' Apollinare, Ravenna, cca. 561 d. Hr.
James Laver „Histoire de la mode et du costume”,

Cămășile bărbătești bizantine erau împodobite ca cele țărănești, cu ornamente pe umeri, pe poale și la manșete. Același mozaic ne prezintă închinarea celor Trei magi, fiecare purtând pe cap o căciulă asemănătoare cu cea a ciobanilor români.



Închinarea Magilor, mozaic din bazilica San' Apollinare, Ravenna, cca. 561 d. Hr.
James Laver „Histoire de la mode et du costume

Ornamentația costumului popular românesc are o serie de analogii cu cea bizantină, sub raportul motivelor. Unele ornamente caracteristice broderiilor liturgice, geometrice sau vegetale, se regăsesc în repertoriul cusăturilor populare. Pătrunderea unor elemente proprii costumului de curte s-a petrecut într-un timp îndelungat, de cel puțin cinci veacuri, ducând la îmbogățirea și originalitatea costumului popular românesc. Din acest motiv costumul țaranului român nu poate fi studiat fără a vorbi de costumul de curte.

TIPOLOGIA COSTUMULUI POPULAR ROMÂNESC

Portul popular reprezintă un document de viață și trebuie tratat ca atare. Strâns legat de existența omului, costumul popular a reflectat în decursul timpului, așa cum reflectă și astăzi, mentalitatea și concepția artistică a poporului. Costumul popular s-a dezvoltat odată cu istoria, fiind expresie a tradițiilor încheiate de-a lungul veacurilor. Formele de viață socială și politică în care a trăit poporul român în general și țărănimea română în special - își găsesc o oglindire plastică în felul de a se îmbrăca și mai ales în felul de a ornamenta vestimentația. În confecționarea îmbrăcăminții, creatorul popular s-a supus anumitor "canoane", care stau la baza formei (a croielii), a structurii costumului, a compoziției ornamentale, a amplasării acestora în spațiu și a coloritului. Relațiile bine stabilite între aceste valori - în perfect acord cu scopul practic al costumului - sunt rezultatul unei îndelungate experiențe și supuse unor discipline riguroase care se integrează în tradiție și conferă costumului popular calitatea de "creație autentică" cu valoare de document. Peste întreaga întindere a țării noastre, portul popular se încradează într-o unitate de stil generală, reprezentând tipologia costumului românesc, ale cărei caractere întrunesc trăsăturile esențiale de vestimentație purtată de țărani pe suprafața României. De la o regiune la alta însă, costumul a primit - pe parcursul istoriei aspecte diferite. Noțiunea de costum tradițional autentic se referă la creația populară structurată pe anumite elemente de stil ce s-au perpetuat în zonele constituite etnografic.

Tipologia costumului popular se realizează în urma analizei pieselor, în funcție de importanța și rolul acestora în ansamblul vestimentar.

Cea mai valoroasă sursă de informare, materialul etnografic real păstrat în muzee și, mai ales, cel descoperit în cercetările pe teren oferă tot atâtea posibilități de reconstituire a tipologiei costumului popular românesc. Prin analizarea formelor de port, ce apar într-o anumită zonă, prin analogiile cu variantele acestora din alte zone, raportate la formele tradiționale, vom reuși să stabilim caracterul specific al costumului țărănesc, locul deținut de acesta în viața poporului și rolul pe care îl are în edificarea culturii și artei noi.

Determinarea tipurilor morfologice, a tipurilor de formă, dă posibilitatea determinării tipurilor și variantelor ornamentale și totodată posibilitatea argumentării că, oricât de variate ar părea formele pieselor de port, ele sunt fondate pe o constantă și unitară concepție de croi, și numai dinamica decorului este aceea care generează impresia inepuizabilei varietăți.

Cămașa, piesa de bază a costumului popular, fie el femeiesc sau bărbătesc, prezintă o unitate de structură specifică tuturor zonelor etnografice. În funcție de aceasta este determinată întreaga compoziție ornamentală a costumului. Toate celelalte piese ale costumului trebuie în mod obligatoriu să se acorde cu elementele specifice ale acesteia - decor, cromatică, lungime - pentru a putea transmite în mod corect toate atributele purtătorului: vârstă, stare socială, statut marital, dar și ocazia pentru care a fost creată.

Se impune o primă clasificare a cămășii în: *cămașă femeiască* și *cămașă bărbătească*.

	Costumul popular femeiesc	Costumul popular bărbătesc
Piese de bază		
Piese comune	<i>Cămașa</i>	
Piese specifice	<i>Ia</i> (cămașa scurtă până în talie) <i>poalele</i> , completează ia de la talie în jos.	<i>Pantalonii</i>
Piese complementare		
Piese comune	<p><i>Cingători, brâie, bete, curele</i>, - piese care susțin și fixează în talie diverse piese de costum femeiesc sau bărbătesc.</p> <p><i>Sumane, mantale, laibăre, ilice, glugi, giubele, gube, bubouri, uioșe</i> - haine din țesătură de lână, împâslită sau mițoasă.</p> <p><i>Cojoace, pieptare</i> – haine din blană de oaie, purtate pe deasupra atât de femei, cât și de bărbați.</p> <p><i>Obiele, ciorapi</i> („<i>turetci</i>”, „<i>toloboni</i>”, „<i>călțuni</i>”), <i>opinci, ghetete, papuci, cizme, pantofi</i> - piese care protejează picioarele în portul ambelor sexe.</p> <p><i>Punguțe de piele, batiste, mănuși</i> – accesorii ce întregesc costumul femeiesc și cel bărbătesc.</p>	
Piese specifice	<i>Catrințe, fote, oprege, șorțuri, vâlnice, fuste</i> , etc. – piese care acoperă poalele cămășilor.	<i>Chimire</i> – fâșii late de piele purtate în talie de bărbați.

	<p><i>Vălitori, ștergare de cap, marama, basmale, cepse, conciuri, pălării⁴⁶, cununi</i> – piese care fac parte din găteala capului la femei.</p> <p><i>Salbe, șiraguri de mărgele, lățițare, zgărzi scumpe, inele și brățări</i> – podoabe femeiești</p>	<p><i>Căciuli, pălării</i> – piese purtate pe cap.</p> <p><i>Straițe</i> – accesorii specifice costumului bărbătesc</p>
--	--	---

COSTUMUL POPULAR FEMEIESC

Nu putem începe o prezentare a costumului femeiesc fără a contura o tipologizare a principalei piese, cămașa. O primă grupare a acesteia este realizată în conformitate cu proporțiile ei: *cămașa lungă*, care îmbracă tot corpul de la gât și până la glezne și *ia lungă* până în talie, completată de la talie în jos cu *poale*. Acestea pot fi, în funcție de croiala lor: *cămăși/ii încrețite* la gât sau *cămăși/ii drepte*. De menționat aici, faptul că la femei, cămășile drepte sunt cazuri izolate, fiind purtate cu precădere în Dobrogea, Maramureș, Oaș și în unele zone ale Aradului.

Cămașa femeiască încrețită apare reprezentată și pe metopele Monumentului de la Adamclisi și pe basoreliefurile Columnei lui Traian, având o croială simplă, cu foile spatelui și pieptului cusute împreună cu cele care formează mânecile, încrețite în jurul gâtului cu un șnuruleț trecut prin pânză, fără a fi răscoite. Acest tip de cămașă se mai întâlnește și astăzi în nordul Moldovei, fiind cunoscută și sub denumirea de cămașă cu brezărău, răspândită odinioară pe o zonă mai largă, care ajungea până în Argeș⁴⁷. Un alt tip mai evoluat față de primul, care apare concomitent și cu portul dacic, este cămașa cu bentiță. Aceasta are aceeași croială cu prima, fiind strânsă în jurul gâtului cu o bentiță îngustă. Ea apare în costumele domnițelor și jupânițelor de-a lungul întregii epoci feudale, fiind bogat ornamentată cu broderii cu fir și mătase. De asemenea, prin transfer, această cămașă ajunge să fie purtată pe aproape întreg teritoriul României.

Modul de racordare a mânecii la corpul cămășii și croiul acestuia determină o serie întreagă de variante și subvariante⁴⁸, care nu fac însă subiectul lucrării de față. Remarcabilă este însă ingeniozitatea țărăncilor de a raporta sistemul ornamental al cămășilor la tipul de croi. Cămașa, cu grijă chibzuită în croi, reușește să urmărească trupul pe care-l îmbracă doar prin artificii simple, precum încrețuri și broderii, fără a se apela la pliuri, pense și alte secrete de croitorie. Principiul de organizare al decorului, se bazează mai ales pe echilibrul spațiilor ornamentale în raport cu fondul, fără excepție, de culoare alb. Preluând tehnica broderiilor de curte, de tradiție bizantină, și adaptând-o la posibilitățile sale – tehnice și materiale- țărâncă reușește să realizeze o compoziție ornamentală plăcută ochiului și practică în același timp. Decorul cămășii este în așa fel gândit încât pe de o parte subliniază liniile croielii, iar pe de altă parte pune în valoare însăși motivele ornamentale. Pentru a scoate în evidență forma cămășii aceasta folosește „cheițe” – puncte de cusături cu care prinde bucățile de material croit în prealabil – realizate de fiecare dată cu altă culoare, alta decât alb. Pragmatismul

⁴⁶ Pălăriile se întâlnesc atât în costumul femeiesc, cât și în cel bărbătesc, dar sunt clasificate separat datorită croielii specifice fiecărui sex în parte.

⁴⁷ Florea Bobu Florescu, *Arta populară din zonele Argeș și Muscel*, București, 1967, p.134.

⁴⁸ Hedvig – Maria Formagiu, *op. cit.*, pp. 27-35.

Țesătoarei constă în faptul că folosește broderia doar pentru a acoperi acele porțiuni ale cămășii care sunt cel mai mult expuse vederii: gât, umeri, mâneci, piept, poale sau paralel cu sensul cusăturilor de asamblare, restul materialului fiind întotdeauna acoperit cu piesele complementare ale costumului. Cea mai mare parte a decorului este destinat mâneșilor, fiind împărțit în trei grupe distincte: *altiță*, *încreț* și *râuri*. Încrêțul este cel care crează echilibrul între celelalte două componente, altița și râurile, fiind de cele mai multe ori monocrom, alb sau galben, detașându-se clar prin tipologia motivelor decorative. În unele cazuri, atât altița, cât și încrêțul lipsesc cu desăvârșire, decorul desfășurându-se sub forma unui singur câmp ornamental compact. În unele zone, decorul altiței este considerat sacru. Din acest motiv el nu se mai repetă altundeva în cadrul compoziției ornamentale a cămășii. În ceea ce privește cel de-al treilea tip decorativ al mâneșilor, râurile, acestea pot fi dispuse, în funcție de zonă, fie sub forma mai multor registre verticale sau oblice, fie sub forma unui galon vertical, fie sub forma unui singur registru orizontal dispus în regiunea cotului sau sub formă de rețea sau „tablă” (decor compact cu broderie plină) pe toată suprafața superioară al acestora. O notă aparte o crează cămașa cu mânecă răsucită întâlnită în Bran și Vrancea, care are ca decor un registru decorativ ce secondează cusătura de asamblare în formă de spirală a mânecii, oferind un aspect decorativ deosebit. Acest tip de cămașă îl regăsim și în costumul doamnei Despina, soția lui Neagoe Basarab, pictat în tabloul votiv de la Curtea de Argeș.



Costum femeiesc, Vrancea
Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938

Ornamentica *poalelor* este raportată pe de o parte la cea a iei, pe de alta se distribuie în funcție de limitele spațiilor neacoperite de catrințe, șorțuri, oprege, etc. În general, ele se decorează la marginea de jos, uneori adăugându-se dantele lucrate cu mâna sau cumpărate din comerț. Broderia poate fi compusă din cele mai diverse motive: geometrice, avimorfe, zoomorfe și chiar antroporfe (amintim aici celebrul motiv al *horei*⁴⁹, în care apar femei înlănțuite în dans, folosit fiind pentru decorarea unei game largi de obiecte de artă populară).

⁴⁹ Despre simbolistica și semnificațiile motivelor ornamentale tradiționale avem informații din lucrările unor specialiști precum Nicolae Dunăre, *Ornamentica tradițională comparată*, Ed. Meridiane, București, 1979; Paul Petrescu, *Motive ornamentale celebre*, București, 1971, p.74.

Tehnica de realizare a decorului, punctele de cusătură folosite, firele și diversele materiale cu care acesta se realizează oferă tot atâtea indicii asupra locului de origine și vechime a piesei, ca însăși analiza morfologică a acesteia.

Piesele complementare care întregesc costumul femeiesc sunt *catrințele*, *fotele*, *vâlnicele* și *opregele*, fiind purtate peste poalele cămășilor.

Deoarece forma patrulateră a războiului de țesut nu permite realizarea unor forme complicate, principalele piese complementare, catrința și fota, din care decurg celelalte, iau aceeași formă patrulateră. Diferit dimensionate de la o zonă la alta, atât catrința, cât și fota au reușit să-și păstreze caracterele specifice până astăzi, cunoscând o evoluție dinamică doar la nivelul decorației, rezultată din perfecționarea tehnicilor de țesut, de brodat, tehnici care au permis nu numai dezvoltarea ornamenticii, dar și o inepuizabilă variație a acesteia.

În țara noastră catrințele, sub diferite denumiri, își dispută o mare parte din Transilvania, Banatul, Oltenia, parțial Muntenia, Dobrogea și destul de izolat Moldova.

Catrințele se încadrează diferit costumului. Cel mai frecvent mod este purtarea lor în pereche, una în față și alta în spate, susținute în talie de brâie și bete. „Succesul” pe care l-a înregistrat catrința se datorează și faptului că aceasta este ușor adaptabilă. Se poate asocia cu mai multe piese din categoria sa: *șorțuri*, *oprege*, *fote*, *vâlnice* sau se poartă fără pereche. De altfel, aria de răspândire a acesteia este una cu mult mai largă, mult peste imaginația noastră. Se întâlnește în tot teritoriul euroasiatic, forme asemănătoare fiind semnalate și pe alte continente⁵⁰. Existența ei pe un teritoriu atât de mare se poate datora atât unui fond comun, cât și unei poligeneze generate de condiții de viață aproape similare, dar și în urma unor influențe și schimburi reciproce.

Decorul catrințelor este foarte variat prin felul de organizare al compozițiilor, prin modul de interpretare al elementului ornamental și mai ales prin inepuizabila bogăție a motivelor. Predomină organizarea liniară a motivelor, dispuse în registre paralele, orizontale sau verticale, în unele zone ambele principii coexistând în cadrul aceluiași costum. Un asemenea exemplu îl constituie costumul din zona Gorjului, la care catrința din față prezintă dungi orizontale, iar cea din spate dungi verticale sau invers. O interesantă dispunere o prezintă catrința din Vâlcea cu ordonarea motivelor pe două sensuri diferite în cadrul aceleiași piese, în care partea superioară prezintă registre verticale, iar partea inferioară o dispunere orizontală a motivelor. În Olt, Vâlcea și Argeș, mai ales catrințele cusute cu „beteală” (fir metalic), se obișnuiește repetarea pe toată suprafața a aceluiași motiv. Excelează prin bogăția ornamentală catrințele din Oltenia, unde printre elementele geometrice ordonate în grupe de dungi paralele, se intercalează șiruri de motive antroporfe, vegetale, avimorfe și zoomorfe. Se remarcă catrințele din Romanați, Dolj. Zona Pădurenilor și Sibiul se rezumă la negru, oferind un puternic contrast cu albul poalelor. Maramureșul se impune prin contrastul tonurilor vii (roșu, negru, galben, verde), grupate în dungi late, care în funcție de alternanța acestora putem identifica satul din care provine costumul. Prin forma lor, catrințele imprimă o deosebită stabilitate siluetelor, datorită accentuării verticalității de cadrele lor detașate net pe albul poalelor care le depășesc lateral.

Dezvoltându-și dimensiunile, spre deosebire de catrințe, *fotele* acoperă aproape în întregime poalele. Fotele pot fi de două feluri: *drepte*, se poartă strâns înfășurate în jurul trupului cu capetele bine petrecute în față și *crețe*, cunoscute sub denumirea de „vâlnice”, „peștemane”, „androace” sau simplu fuste.

Fota, piesă de origine orientală, apare reprezentată pe metopele de la Adamclisi, cu un colț ridicat, așa cum de altfel se poartă și în nordul Moldovei. Păstrând aceeași denumire, fota este menționată în cursul epocii feudale printre piesele costumului de curte.

⁵⁰ S. Barkataki, *Tribes of Assam*, National Book Trust, New Dehli, 1969, p.53.

Toată Moldova și unele zone din Muntenia poartă fota dreaptă realizată dintr-o singură bucată. Fota asociată cu catrința se poartă în Ageș, Muscel, Dâmbovița și Ilfov.

Spre deosebire de catrințe, fotele sunt decorate mai ales pe margini, de jur-împrejur sau doar pe marginea inferioară și în talie. Dezvoltându-și ornamentația, fotele au încadrat cu timpul dungilor simple nu numai motive geometrice, dar și o gamă largă de motive vegetale stilizate, dispuse în registre liniare, totul desfășurându-se pe fondul închis.

Fotele crețe dau un contur mult mai degajat poalelor decât cele drepte. Unele pot avea capetele care se suprapun neîncrețite, restul fiind încrețit în talie, altele au pliuri și crețurile egal repartizate sau care au laturile cusute, transformate în final în fuste. Lungimea lor variază, uneori acoperind în întregime poalele cămășii, alteori depășind numai cu puțin genunchii.

Indiferent că sunt drepte sau crețe, cromatica fotelor generează prin concentrarea bogăției și intensității nuanțelor, un raport clar față de ia albă, conferind o consistență volumului creat prin culoare, care la rândul său imprimă linia caracteristică ansamblului și contribuie la definirea siluetei specifice zonei.

Fota conferă siluetei, prin strânsa înfășurare a corpului, o linie suplă și elegantă, care lasă posibilitatea ca decorul cămășii să constituie accentul cromatic al întregului ansamblu. În același timp, sobrietatea decorativă a fotei, echilibrează exuberanța ornamentală a piesei ce îmbracă partea superioară a corpului.

Prin contrast, costumele cu vâlnic, strânse doar în talie, degajate spre poale, înscriu silueta într-un contur tronconic.

Opregul cu franjuri, de origine străveche și cunoscut în toată Peninsula Balcanică, supraviețuiește în cadrul costumului din Banat și Hațeg. Format dintr-un „petec”, cu lățimea cât a catrinței, dar de lungime mult inferioară, și franjuri lungi lăsați să atârne liber pe circa trei sferturi din lungimea sa totală, opregul prezintă o varietate debordantă de motive decorative, oscilând între o realizare foarte fină a țesăturii, aleasă la un fir de mătase alternant cu fire aurii, argintii, până la suprasaturație ornamentală, datorată aplicațiilor grele și strălucitoare de galoane, podoabe metalice și chiar monede.

Șorțul, reprezintă în realitate o catrință de dimensiuni mai mari, în general monocromă, cu un decor foarte discret, amplasat de regulă la tiv. Se întâlnește mai ales în costumele din Făgăraș, Alba, Târnave, Sebeș, Hațeg, Arad, Bihor, Cluj, etc.

Pe baza acordului dintre piesele complementare și piesa de bază, se definește caracterul costumului. Toate aceste piese au impus poate tocmai datorită constanței lor morfologice, conturarea principalelor tipuri de costum popular femeiesc:

- **costumul cu catrințe** (Oltenia – Gorj, Vâlcea, Romanați, Dolj; Transilvania – Târnave, Țara Oltului, Mărginimea Sibiului, Sebeș, Bucium, Țara Moșilor, Maramureș; Năsăud, Țara Zarandului; Banat – Cărbunari; Moldova - Covurlui)



Costum femeiesc cu catrințe
Covurlui, Galați
Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938



Dolj

- **costumul cu fotă** (Muntenia – Muscel, Bran, Buzău, Râmnicu Sărat, Dâmbovița; Moldova – Vrancea, Bacău, Neamț, Roman, Suceava; Transilvania – Valea Mureșului)



Costum femeiesc cu fotă
Muscel
Buzău
Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938

- **costumul cu vâlnic** (Oltenia - Mehedinți, Romanați; Muntenia - Prahova)



Costum femeiesc cu vâlnic

Prahova

Mehedinți

Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938

- **costumul cu oprege** (costumul de veche tradiție din Banat)



Costum femeiesc cu opreg și catrință, Banat

Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938

În timp, se crează și tipuri specific zonale. Acestea, plecând de la tipurile de bază ale costumului, prin combinații ale pieselor complementare, dau naștere altor genuri de costume:

- **costumul cu catrință și fotă** (Muntenia - Argeș; Transilvania - Valea Jiului)



Costum femeiesc cu catrință și fotă, Argeș
Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938

- **costumul cu catrință și opreg** (costumele recente din Lugoj și Timiș, Valea Bistrei)



Costum femeiesc cu catrință și opreg, Valea Bistrei
Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938

- **costumul catrință și vâlnic sau cu peșteman** (Muntenia – Vlașca; Oltenia - Romanați)



Romanian Folk Costume VLAȘCA (Muntenia) RomanianMuseum.com



Costum femeiesc cu catrință și vâlnț
Vlașca
Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938

Romanăți

- **costumul cu șorțuri** (Transilvania - Oaș, Bihor, Ineu)



Costum femeiesc cu șorțuri
Oaș
Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938



INEU (18)
RomanianMuseum.com

Ineu, Arad

Categoriile de obiecte care protejează capul, reflectă situații și contexte care fac parte din viața cotidiană a purtătoarei acestora. De exemplu, ne permite să determinăm statutul marital al unei femei (nevestelor le era interzis să umble cu părul descoperit), situația socială (sunt cunoscute din relatările istoricilor căciulile iobăgești) sau starea materială (este limpede pentru oricine că mireasa care poartă pe cap un conci cu bani, emisiune Maria Tereza sau Franz Iosef, provine dintr-o familie cu o stare financiară importantă). Realizate din cele mai

diverse materiale, lâna țigaie, inul, cânepa, bumbacul, borangicul, penele și florile, monedele, gâtelile de cap cunosc o evoluție continuă, ajungând să fie folosite pentru constituirea lor și materiale mai noi, unele chiar de import, ca mărgele, corali, paiete, fire metalice, panglici și dantele, etc.

Predominant pentru toată țara este cazul fâșiilor dreptunghiulare de țesătură, întâlnite sub diferite denumiri, realizate din cele mai diverse materiale:

- *maramele*, țesătură fină și vapoaroasă, realizată din fir de borangic. Este specifică costumului de sărbătoare din sudul țării, acolo unde clima permite creșterea viermilor de mătase.
- *ștergarele de cap*, cunoscute în toată Moldova, Muntenia, Oltenia și parțial Transilvania, sunt în general țesute în 2 ițe din fire de bumbac și in. Excepție face nordul Moldovei unde se poartă „zăbranicu”, un ștergar țesut în mai multe ițe. Ștergarul de cap se asociază cu bonete, mai ales în Transilvania, numite în funcție de zonă *căițe*, din panglică ripsată și apretată, imitând moda apuseană (Făgăraș) sau *cepse*, realizate din pânză țesută în casă și brodate în ton cu decorul cămășii (Hațeg, Pădureni).
- *basmalele de cașmir și broboadele* pătrund în portul popular abia de pe la a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în contextul dezvolțării tot mai accentuate a relațiilor dintre sate și centrele urbane. Fără excepție acestea au o formă pătrată, cu fond monocrom și decor amplasat la colțuri sau cu ornamente ce se desfășoară pe toată suprafața acestora. În aceeași categorie intră și *tulapnele*, tot un gen de basma, de data aceasta de formă triunghiulară, albe sau negre, realizate din mătase industrială, decorată cu bibiluri și dantele fine.
- *pălăriile* realizate din fetru (întotdeauna de culoare neagră) sau paie se deosebesc de cele bărbățești doar prin borurile supradimensionate sau din contră subdimensionate și prin materialele cu care acestea sunt împodobite: panglici, șireturi, galoane, ciucuri și flori.
- *cununițele, diademele și coronițele* sunt purtate numai la anumite ocazii, marea lor diversitate fiind dictată doar de fantezia și ingeniozitatea celei care le crează și în același timp de dorința celei care trebuie să le poarte de a fi cât mai aparte, mai deosebită.
- *fesul* are o existență redusă în spațiu și timp în cadrul ansamblului popular femeiesc. Apare în condițiile stăpânirii otomane în Țara Românească doar în zone precum Teleorman, Buzău și Râmnicu Sărat și dispare brusc, către mijlocul secolului XIX.

COSTUMUL POPULAR BĂRBĂTESC

Cămașa bărbătească, mai unitară ca morfologie prezintă un singur tip de bază și anume *cămașa dreaptă*, asemănător „poncho”-ului. Pe acest tipar de bază intervin o serie de factori secundari, care influențează ușor aspectul. Astfel, avem varianta simplă croită sub forma unui dreptunghi, cu un orificiu pe centru pentru a permite introducerea capului, de la care, adăugând clini laterali sau clini triunghiulari introduși în fața și spatele trupului cămășii, putem obține celelalte variante: *cămașa cu clini*, și *cămașa cu barbure*. În toate aceste cazuri, cămașa se asociază cu pantalonii. În general, prima variantă este scurtă până în talie și se completează cu fustanelă, iar celelalte două sunt lungi până la genunchi, în unele zone chiar mai lungi, putând ajunge până la jumătatea gambei.

Cea de-a doua variantă, cămașa bărbătească lungă până la genunchi este de veche tradiție, apărând sculptată pe basoreliefulurile Columnei lui Traian și pe metopele Monumentului de la Adamclisi⁵¹. Celelalte două variante ale cămășii bărbătești – cea cu „barburi”⁵² și cea cu poale încrețite - „fustanela” -, purtată de bărbații din zona Moldovei centrale, sunt reminiscențe ale aceluiaș tip de cămașă purtată încă din evul mediu în lumea bizantină⁵³.



Păștori. Detaliu de mozaic din mănăstirea Hosios Lukas din Phokis
Ministerul Culturii, Grecia
www.mariak@inter-ed.gr

⁵¹ Florea Bobu Florescu, *Interpretarea elementelor etnografice de pe monumentul de la Adamclisi*, în SCIA, II, 1955, pp.29-79, Idem, *Geneza costumului*, pp.19-24.

⁵² Această cămașă are o croială mai complicată, cu 4 grupuri de clini, dintre care două grupuri sunt intercalate în față și spate, în final luând forma literei M, cunoscută sub denumirea de „barbure”. Aceasta se poartă mai ales în vestul și sud-vestul Transilvaniei. (Paul Petrescu, El. Secoșan, *Arta populară*, București, 1966, pp. 36-103).

⁵³ Alain Ducellier, *Les Byzantins: histoire et culture*, Ed. Seuil, Paris, 1988, pp.103-10 - miniaturi reprezentând țărani la culesul viei și la arat.



Costum popular brbătesc

Argeș

Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938



Botoșani

Un rol important în conturarea siluetei portului bărbătesc îl dețin așa-zisele „chenare” – dungi colorate realizate din timpul țeserii pânzei în război. Acestea sunt prezente în unele cazuri și la cămășile femeiești, dar abundența decorului acestora estompează aceste dungi. La cămașa bărbătească, decorul mult mai sobru permite detașarea „chemarelor”, care subliniază astfel, linia croiului, compactând restul ornamentelor în apropierea lor, desfășurând un joc dinamic al registrelor verticale și orizontale, semnalând permanent cromatic mișcările brațelor.

Un efect cu totul surprinzător generează pânzele ale căror dungi rămân albe, remarcându-se numai datorită reliefului care se realizează prin grosimea și consistența variată a firului folosit. Excelează în frumusețe o țesătură din lână folosită în Moldova, în Iași, Botoșani, Dorohoi, Bacău, pentru cămăși în a căror textură sunt alese elemente florale stilizate. Motivele decorative brodate își pierd din consistență atunci când pentru cămăși se folosesc pânzeturi cu ornamente alese în textură. La cămășile bărbătești decorul este dispus mai ales pe guler, pe umeri, la tiv și uneori dublând cusăturile de îmbinarea a clinilor laterali pentru accentuarea liniilor de croi și la marginea mânecilor, fie pe manșetele acestora. În broderia cămășilor bărbătești sunt preferate motivele geometrice și vegetale, abundența acestora fiind direct proporțională cu destinația piesei. Cămășile pentru lucru sunt decorate doar cu câte un registru, al cărui amplasament respectă tradiția. Pentru zilele de sărbătoare, registrele sunt mai dezvoltate și mai viu colorate. Cele mai evidente grupări ornamentale sunt cele realizate în roșu sau culori închise. În zonele Aradului și Oașului decorul cămășii bărbătești este foarte asemănător ca dispoziție și cromatică cu cea femeiască. Pe Valea Bistrei, Bucium sunt caracteristice broderiile pline, de culoare neagră. Broderii delicate, cusute la fir, descriind motive delicate se întâlnesc mai ales la cămășile din zonele Sibiului, Târnave și Alba, atât la femei, cât și la bărbați. În Teleorman, Vlașca și Romaniș se întâlnește un sistem ornamental mai fastuos, fiind folosite tonuri de roșuri stinse, vișinii sau bleumarin, asociate cu ocru, fir auriu și paiete. Cu toate acestea, preferința pentru motivele realizate din textură sau din bumbac alb rămâne o caracteristică a cămășii bărbătești întâlnită în mai toate zonele țării.

Cea de-a doua piesă de bază a costumului bărbătesc sunt *pantalonii*. În funcție de materialul din care sunt confecționați, pantalonii pot fi: *de vară*, realizați din pânză țesută în 2 ite, din fire de cânepă, in, bumbac, lână țigaie, fiind cunoscuți sub denumirea de *țțari*, *izmene*

sau gaci (doar în Maramureș și Oaș) sau *de iarnă*, realizați din aba – țesătură groasă de lână dată la puiă -, numiți *cioareci*⁵⁴.

Există și forme intermediare, ca de exemplu „ițarii de lână”, purtați vara și iarna, țesut în „ozoare” (motive romboidale nevedite, țesute în 13 ițe), purtați în Moldova de Nord, precum și pantalonul de aba, folosit vara doar la costumul de sărbătoare (mai ales în Oltenia, Muntenia și sudul Transilvaniei)⁵⁵.

Pantalonii de pânză, exceptându-i pe cei din nordul Moldovei, țesuți în mai multe ițe, purtați cu cămașa pe deasupra, au decorul concentrat în partea inferioară, dispus linear, susținut de colțișori, „bibiluri” – dantele realizate cu acul în care sunt prinse mărgelile colorate – sau dantele simple, șabace, etc.

În decorarea pantalonilor din pânză, purtați cu cămașa pe dinăuntru lor, se aplică tehnici specifice sumnăritului, cusături cu șireturi de lână și găetane, aplicații de postavuri colorate și broderii din lână și chiar mătase. Motivele sunt dispuse pe linia cusăturilor de asamblare din exteriorul gambei, accentuând uneori forma croiului până la nivelul turului. La pantalonii care se poartă în cizmă, partea inferioară rămâne nedecorată. În cazul în care rămâne la vedere, ea prezintă terminații și uneori manșete bogat ornamentate.

Spre deosebire de femei, acoperitorile de cap pentru bărbați prezintă doar două tipuri de bază:

- *căciula*, cea mai veche formă de acoperământ, este lucrată din blană de oaie, mai rar de capră. Tinerii își împodobesc căciulile cu panglici, mănunchiuri de flori, lătițare, pene, etc.
- *pălăria* confecționată din fetru sau paie are un aspect specific portului bărbătesc. Pălăria din fetru poate indica ocupația purtătorului. În acest sens menționăm pălăria oierului din Sibiu, Târnave, Alba, Făgăraș, Petroșani și parțial Gorj, care are borul doar de câțiva centimetri, fiind decorată doar cu o panglică neagră din catifea. Pe de altă parte, trebuie menționată pălăria vânătorului de culoare verde, decorată cu păr de animal prins într-un con metalic. Pălăria de paie, mai puțin răspândită, prezintă la rându-i o formă specifică – clopul cu calotă tronconică– purtat în Maramureș și Oaș sau clopul înalt, cu calota supradimensionată, purtată doar în zonele Codru, Lăpuș, Chioar, Sălaj.

Din categoria pieselor vestimentare comune atât costumului femeiesc, cât și bărbătesc, *cingătorile – brâiele, betele și curelele* – reprezintă o categorie de strictă necesitate, acestea având rolul de a fixa în talie piesele complementare ale ansamblului.

Brâiele se prezintă sub forma unor fâșii de țesătură din lână sau păr de capră, la urzeală combinate cu bumbac sau in, la beteală, realizată în 4 ițe, având lungimea variind între doi până la patru metri. O altă tehnică de confecționare a brâielor poate fi și împletitura. Se poartă înfășurate de mai multe ori în jurul mijlocului. După obiceiul locului capetele se pot lega sau se pot ascunde între propriile straturi succesive rezultate după înfășurare ori se pot lăsa să atârne libere după ce în prealabil au fost fixate. Decorul brâielor este realizat pe principiul alternanței cromatice a urzelii sau pe modul în care tot urzeala întrepătrunde băteala, formând vârgi perpendiculare pe direcția sa. Alteori sunt realizate compoziții de motive ornamentale dispuse cu alternanțe liniare. Varietatea ornamentală este amplificată de motivele alese cu mâna, cu scândurica, năvădite sau de mărgelile aplicate pe marginea urzelii. Înșirarea mărgelilor pe marginile brâielor este o tehnică specifică zonelor Argeș, Teleorman, Vlașca, Ilfov, Roman și Bacău. De asemenea, se mai folosesc broderiile cu lână sau aplicațiile

⁵⁴ Hedvig – Maria Formagiu, *op. cit.*, p.59

⁵⁵ Ibidem.

cu alte materiale precum paiete sau fir metalic. În zonele Bihor, Oaş și Arad femeile nu poartă brâie, acestea fiind înlocuite de bentița mai lată a poalelor decorată cu broderii specifice locului. În Banat, datorită calității firului de lână fosiat, brâiele excelează în armonie și finețe, descriind o dispoziție liniară, dispusă pe lung. În Oltenia, decorul romboidal, numit și „în ochiuri”, este dispus de asemenea pe lungimea piesei. Zonele din nordul Moldovei compoziția ornamentală se bazează pe interpretări romboidale combinate cu cârlige stilizate, care se repetă pe toată suprafața brâului. Tot în Moldova, dar în zonele Iași, Bacău, Roman se remarcă motivele vegetale, avimorfe, zoomorfe și chiar antropomorfe, încadrate în chenare, realizate într-o cromatică vie și îndrăzneță.

Betele nu sunt altceva decât brâie mai înguste care respectă aceleași principii de realizare tehnică și decorativă ca și variantele mai late, dar au ca scop exclusiv înfrumusețarea ansamblului vestimentar. Spre deosebire de bete, brâiele au și un rol util, acela de a susține, pe lângă catrințe, fote sau vâlnice, mijlocul purtătorului lor.

Cureaua, realizată din piele sau carton îmbrăcat cu material textil, decorat cu broderie din mărgelă, lână sau fir metalic, este purtată atât de femei, cât și de bărbați. Curelele cu ținte, purtate de bărbații din Moldova au o lungime impresionantă, fiind înfășurate în jurul mijlocului de câteva ori. O variantă cu totul aparte, destinată în exclusivitate bărbaților, este *chimirul* - o fâșie lată de piele, cu lungimea adaptată unui singur cuprins de talie - decorat cu irhă sau cu ornamente ștanțate în piele. Chimirele și curelele se poartă de obicei peste brâie de lână.

În ceea ce privește cureaua femeiască, aceasta prezintă mai multe variante. Pe de-o parte se remarcă cureaua decorată cu mărgelă, lucrată în tehnica lățișarelor, compusă pe un suport de carton, purtată de femeile din Pădureni și Valea Bistrei. Tot femeile din Pădureni poartă o altă variantă – cureaua cu balți (plăcuțe de cositor fixate pe o fâșie de piele) – încheiată cu cataramă, turnate în tipare de gresie sau lemn, și împodobită cu accesorii specifice precum „cheile pe chici”, „zale” și „zale cu inele”.

Cordoane de metal poartă mai poartă și femeile aromânce din Dobrogea cunoscute sub denumirea de curele cu paftale, împrumutate de româncele din zona Teleormanului.

Portul popular ar fi incomplet fără marea varietate a hainelor de deasupra, care se îmbracă peste cămăși, constituind în cadrul costumului piesa de greutate a suitei complementarelor. Ele întregesc costumele în anotimpurile reci.

Importanța acestei categorii de obiecte este dovedită de marea avânt pe care o capătă în evul mediu timpuriu meșteșugurile și breslele de țesători, postăvari sau croitori.

Economia feudală a statelor feudale românești, a fost, cel puțin în prima perioadă, o economie naturală. Aproape toate necesitățile erau satisfăcute prin producția proprie a fiecărei gospodării⁵⁶. Industriile casnice pe care țărâniea le-a profesat au fost direct raportate la resursele locale și ale fiecărei gospodării în parte. Meșteșugurile țărânești au constituit o preocupare secundară agriculturii, satisfăcând exclusiv nevoile imediate ale țăranului. Pe moșiile feudale existau meșteșugari care confecționau îmbrăcăminte, încălțăminte și unelte pentru toți cei de pe moșia respectivă. Uneori, atunci când meșterii de pe moșie nu puteau îndeplini anumite nevoi, se apela la negoțul cu meșteșugarii ambulanți care treceau de la o moșie la alta. Foarte puține lucruri erau cumpărate din afara moșiei, iar acelea erau doar produse de lux și arme⁵⁷. În timp, are loc procesul de separare al țăranilor meșteșugari de cei agricultori. Primii se vor refugia la oraș, căutând cele mai bune locuri pentru producție și

⁵⁶ Nicolae Iorga, *Istoria Românilor în chipuri și icoane*, Ed. Minerva, București, 1906, p.65.

⁵⁷ Ștefan Pascu, *Meșteșugurile din Transilvania până în secolul al XVI-lea*, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1954, p.14.

pentru desfacerea bunurilor lor. Astfel iau naștere centrele meșteșugărești și comerciale, sub forma târgurilor și orașelor. Un alt factor important a fost colonizarea sașilor în Transilvania, care veneau cu o experiență îndelungată în domeniul meșteșugăresc. Astfel, într-o danie din anul 1169, făcută mănăstirii Sâniob (raionul Oradea) sunt menționate, alături de gospodăriile țăranilor și „4 case de cojocari, 3 de pielari-tăbăcari” și altele⁵⁸. Cojocarii, care puteau fi și pielari, tăbăcari sau cizmari, erau prezenți în fiecare sat, satisfăcând necesitățile tuturor membrilor comunității, fie ei mai înstăriți sau mai puțin avuți, inclusiv pe cele ale feudalului și pe ai slugilor acestuia. Este adevărat că îmbrăcămintea: sumanul, cioarecii, opincile, căciula erau confecționate de fiecare familie, dar existau anumite articole vestimentare care necesitau mai multă îndemânare și condiții tehnice, pe care le îndeplineau numai unii membri ai comunității. Aceștia sunt meșteșugarii, menționați în documentele secolului XIII și următoarele.

În Moldova, postavul numit și „sucman” sau „suman” era produs atât în cadrul gospodăriilor, cât și în ateliere organizate pe domeniile feudale și în orașe. Pivele de sumane, precum și meșterii postăvari erau atestați de documentele secolului XIV, în orașul Roman, veniți de peste munți la 1436⁵⁹. Printre produsele exportate de Țara Românească în Rusia și Polonia între anii 1588-1591, Giovanni Botero menționa și postavul numit aba⁶⁰.

În perioada feudală, mai exact din secolul XIV, apar și primele ateliere de croitorie, atestate documentar.

În Moldova este atestat pentru sec. XV un număr important de croitori, număr ce va crește, astfel că spre sfârșitul domniei lui Vasile Lupu exista la Iași o uliță a croitorilor. Croitorii puteau fi întâlniți pe Ulița Rusească, Ulița Armenească, Ulița Mare, Ulița Curții⁶¹, majoritatea acestora fiind moldoveni. Din sec. XVII există 58 mențiuni documentare despre croitori⁶². Este menționat într-un document emis de cancelaria lui Vasile Lupu un croitor, meșterul Gheorghe, care lucra pentru domnie și alți croitori care lucrau pentru dregătorii Curții (croitorul hatmanului, Ursul)⁶³. Tot în Moldova în marile orașe, ca Suceava, Baia, Roman, Vaslui croitorii confecționau pentru pătura bogată a societății anterioare de mătase, dulame, giubele, caftane de mătase cu fir și piese de port cu croială orientală, pătrunse în moda domnilor, boierilor și a negustorimii avute⁶⁴. Croitorii au fost printre primii meșteri din Iași care s-au organizat în bresle. La începutul secolului XVII este menționat un staroste de croitori, Dumitru, iar pe la 1661 apare ca martor Tănase, staroste de croitori⁶⁵.

În București, breasla croitorilor reprezenta cea mai veche confrerie meșteșugărească⁶⁶. Pentru Țara Românească, croitorii domnești apar în documentele secolului al XVII-lea, fiind atestați circa 40 de croitori. În 1627 este amintit Radu, vătaf de croitori domnești, iar în 1671 Mihalcea, staroste de croitori⁶⁷.

Pentru cunoașterea categoriilor de îmbrăcămintă confecționate prin secolul al XVIII-lea în Transilvania, avem un document de la 1794, de fapt o listă de haine întocmită de breasla

⁵⁸ DIR, sec. XI-XIII, C, Transilvania, vol. I, p.5.

⁵⁹ Alexandru Alexianu, *Mode și veșminte din trecut*, vol.I, p.77.

⁶⁰ Ștefan Olteanu și Constantin Șerban, *Meșteșugurile din Țara Românească și Moldova în Evul Mediu*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1969, p. 135.

⁶¹ Maria Bâtcă, *Însemn și simbol în vestimentația țărănească*, Liga culturală pentru unitatea românilor de pretutindeni, 1997, p. 27.

⁶² Ibidem, p.30.

⁶³ Corina Nicolescu, *Istoria costumului de curte*, p. 70.

⁶⁴ Maria Bâtcă, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Al. Alexianu, *op.cit.*, vol.I, Ed. Meridiane, București, 1971, p.77.

⁶⁷ Corina Nicolescu, *op. cit.*, p.70.

croitorilor din Șchei⁶⁸. Se confecționau haine valahe și turcești din materiale de calitate superioară sau inferioară, cu o croială mai simplă sau mai complicată, în funcție de care se calculau prețurile. Fiecare etnie avea croitorii săi. Hainele „europenești” sau „nemțești”, care își fac apariția după anul 1830 vor constitui în scurt timp apanajul croitorilor sași și maghiari. Acestea ajung să le înlocuiască pe cele orientale create de croitorii români, fapt care a dus treptat la diminuarea numărului acestora din zona Șcheilor, astfel că în 1857 mai lucrau aici doar 10 meșteri. Abia la sfârșitul secolului al XIX-lea croitorii români ajung să realizeze haine europenești și asta doar pentru că meșterii sași nu mai făceau față comenzilor⁶⁹.

În afară de croitorii care lucrau pentru curțile domnești și pentru boieri mai exista o categorie de meșteri specializați ce confecționau piese de îmbrăcăminte purtate de țărani și târgoveți. În secolul XVII, în Țara Românească sunt menționați în peste 57 de sate⁷⁰, fiind împărțiți chiar pe specializări: „băibăcari”, „zăbunari” și „poturari”.

Băibăcarii realizau din postav roșu un tip de haina cu o croială orientală, numită și „băibăcar” purtată la început și de boieri. La Iași exista o uliță și o mahala cu numele de „Băibăcărie”⁷¹.

Zăbunarii erau cei care confecționau haine vătuite cu bumbac sau căptușite cu lână, purtate de târgoveți, oșteni și țărani. Sunt atestați documentar pe le mijlocul secolului al XVII-lea⁷². La București este menționat chiar un cartier al zăbunurilor, cunoscându-se și conducătorul acestora, vătaful Dima⁷³. Zăbunarii obțin pe rând privilegii în anii 1780, 1784, 1785, 1793, confirmate apoi în 1797, 1813 și 1818⁷⁴. Privilegiile menționau că numai ei aveau dreptul „să împle cu bumbac și cu lână” și să vândă în zăbunărie în București sau în alte târguri, fiind obligați în același timp să ofere „spre vânzare și îndestularea țăranilor ce vin de pe afară, care nu pot zăbovi cu așteptarea până ce face haina”⁷⁵.

Poturarii confecționau pantaloni de postav mai gros pentru arnăuți, orășeni și țărani.

Numărul mare de meșteșugari stabiliți la sate, specializați în confecționarea pieselor de îmbrăcăminte țărănească este încă odată evidențiat de „statistica patentarilor” din Țara Românească de la 1835. Potrivit acesteia, citând numai exemplul starostiei Urziceni din județul Ialomița, erau la acea dată zece cojocari și unsprezece croitori stabiliți în douăsprezece sate. Același document mai menționează un număr însemnat de meșteri care lucrau fără autorizație, fapt ce demonstrează că hainele lucrate în afara gospodăriei erau din ce în ce mai mult folosite.

Dezvoltarea comerțului, a schimbului de produse – naturale sau prelucrate - între Moldova, Transilvania și Țara Românească reprezintă un alt factor important în evoluția costumului. Târgurile zilnice, săptămânale, lunare anuale sau ocazionale, cu deosebire cele din centrele urbane din Brașov, Bistrița, Sibiu, Cluj, Iași, Suceava, București Târgoviște, Câmpulung sau Buzău, constituiau locuri de întâlnire a diverselor mărfuri aduse de negustori, printre care și materii prime sau chiar piese de costum, preluate de cei interesați și introduse în portul de zi cu zi. Noile necesități, pretențiile tot mai ridicate, dorința de confort sporit și a unor lucruri de calitate, impuneau calificarea tuturor categoriilor de meșteșugari.

⁶⁸ Maria Bâtcă, *op.cit.*, p.27.

⁶⁹ Ibidem, p.28.

⁷⁰ Ștefan Olteanu și Constantin Șerban, *op.cit.*, p.135.

⁷¹ ***, *Istoria orașului Iași*, vol.I, p. 117.

⁷² Maria Bâtcă, *op.cit.*, p.28.

⁷³ Corina Nicolescu, *op. cit.*, p.70.

⁷⁴ Georgeta Stoica, *Portul popular din Câmpia Munteniei*, Studii și Cercetări, Muzeul Satului, 1970, p.110.

⁷⁵ Nicolae Iorga, *Istoria industriilor la români*, București, 1927, p.129.

Tipologizarea hainelor purtate pe deasupra se face în primul rând urmărind materia primă folosită. Avem haine confecționate din țesăturile de lână, cu variate contexturi:

- 1). dimie sau pănură împâslită și țesături cu mițe
- 2). blană de oaie

Din prima categorie, cea mai simplă formă o reprezintă *gluga* și *pelerina*. Gluga, cea mai veche formă de acoperire a corpului în vreme de iarnă, se caracterizează prin absența mânecilor și prin forma extrem de simplă a croiului, care presupune unirea pe din două a unei lățimi de dreptunghi. De cele mai multe ori, acestea sunt lăsate nedecorate. Cu toate acestea în zona Hațegului se obișnuia împodobirea glugilor cu decoruri lineare, alternante cromatic. În Vrancea se broda cu lână neagră însemne apotropaice, precum coarnele berbecului sau crucea și, uneori, însemne specifice ale ciobanului, pentru ca acesta să le recunoască atunci când mergea să le ia de la vâltoare.

Pelerinele, cunoscute și sub denumirea de *ipingele*, *imurluce*, *chepenege*, constituie o variantă destul de inedită în ansamblul costumului popular. Acestea sunt preluări mai modeste ale unor piese similare ce intrau în compunerea costumului de curte. Se întâlnesc în sudul țării, în valea Dunării și Dobrogea, dar și sporadic în Cluj (aici imitând *szürul* maghiar). În aceeași categorie se încadrează *saricile* și *bituștile*, piese de port specifice oierilor din Transilvania, cu mențiunea că acestea sunt realizate din blană de oaie.



Costum bărbătesc cu ipingea, Vlașca, Muntenia
Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938

Ponderea hainelor care îmbracă trupul pe deasupra cămășii este mult mai mare, acestea fiind întâlnite pe întreg teritoriul țării sub diverse denumiri. Astfel, se găsesc în ansamblul popular *sumane*, *șube*, *mantale*, *laibăre*, *giubele sau gube*, a căror caracteristică comună este faptul că toate derivă din același tip de bază – poncho-ul – cu linii de croi secundare, care le delimitează ca haine drepte și haine evazate. Rigiditatea materială a hainelor de dimie imprimă masivitate volumelor și înscrie siluetele în conture precise. Imaginea volumetrică este accentuată de prezența și ornamentica clinilor laterali.



Suman de față, Huedin
Colecția Muzeului Țăranului Român



Suman bărbătesc, Clisura Dunării

Spre deosebire de hainele de dimie, *cojoacele și pieptarele*, realizate din blană de oaie, sunt modelate după un tipar. Cusutul și croitul pieilor au pus probleme, care au impus apariția vremelnică a unor oameni specializați și a unui meșteșug specific. Cojoacele sunt mai rar produse casnice, fiind un meșteșug practicat mai mult de bărbați decât de femei, poate și datorită faptului că aproape toate fazele de prelucrare a pieilor erau executate de aceștia. Astfel, ei ajung să parcurgă toate etapele – croitul, cusutul, brodarea - până la realizarea produsului final. Pentru împodobire se folosesc și alte materiale: piei de capră (meșini și irhe pentru brodat), astrahanul, blana de jder, vidră, dihor, vulpe (pentru garnisit), precum și lână, mătase, fire metalice, paiete, mărgel, oglinjoare, bumbi din metal, plastic sau os.

Pieptarul, înfundat sau despicat în față, este lung până în talie și nu are mâneci. Poate fi drept sau prevăzut cu clini. Excepție de la regulă, în ceea ce privește lungimea acestuia, face pieptarul purtat de femeile din nordul Moldovei, care ajunge până la genunchi, fiind evazat de la talie în jos, lucru posibil datorită introducerii unor clini.



Pieptar înfundat, Olt
Colecția Muzeului Țăranului Român



Pieptar despicat, Țara Loviștei

Cojocul, întotdeauna lung și prevăzut cu mâneci, poate fi de asemenea, drept sau evazat.

Ca și celelalte veșminte ale portului popular, pieptarele și cojoacele dezvoltă un număr impresionant de variante ornamentale, care transmite specificul local, atât al piesei în sine, cât și al ansamblului căruia i se încadrează. Câmpii ornamentale se desfășoară asemănător ca în celelalte componente ale costumului, desfășurându-se paralel cu marginile piesei, cu concentrări mai accentuate spre piept și pe clinii laterali. O notă aparte o dau pieptarele din Romanați, Valea Bistrei, Pădureni, Maramureș, Lugoj, Făget, la care ornamentul acoperă întreaga suprafață. Raportul cromatic dintre fond și ornament se menține constant, fondul păstrând culoarea ivorie a pielii, iar câmpii ornamentale dezvoltând inepuizabile variații coloristice. Ornamentele se brodează direct pe pielea fondului sau pe fâșii de piele – tasmale – care se aplică ulterior pe cojoc. Motive geometrice, care încadrează și delimitează câmpul ornamental decorat cu motive vegetale stilizate, se cos pe tasmale sau cu irhă. Punctele de broderie folosite sunt tot atâta de variate pe cât sunt motivele. Fiecare centru, fiecare meșter, are un element propriu, personal și original, dar perfect încadrat specificului zonal.



Cojoc bărbătesc scurt
Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938



Cojoc de cioban

În picioare, atât femeile cât și bărbații poartă *ciorapi* împlețiți din lână, *obiele* și *toloboni*, țesături din pânură împâslită, de formă dreptunghiulară care îmbracă gamba piciorului. Fixate cu nojițe, aceste forme de acoperire a piciorului sunt completate cu *opincile*, cea mai arhaică formă de încălțăminte care a rezistat trecerii timpului fără prea multe modificări. În unele zone, sub influența modei urbane, opincile vor fi înlocuite cu ghete, pantofi, cizme și mult mai târziu papucii.

Ca accesorii ale costumului popular putem menționa *straițele bărbătești*, *punguțele de piele*, *mâncărilor*, *mănușile*, *batistele* și *podoabele* (mărgele, lățițare, ghiordane, zgărzile, salbele, inelele, cununile, panglicile, păunițele, fruntarele, acele de păr, brățările, etc.)

FUNCȚIA DE REPREZENTARE A COSTUMULUI POPULAR ROMÂNESC

Grija omului pentru aspectul exterior, pentru modul în care apare în societate a constituit dintotdeauna un element definitoriu atât pentru istoria omenirii, cât și pentru civilizația materială a acesteia. În ciuda fluctuațiilor modei, a aparițiilor, disparițiilor și revenirilor anumitor tendințe, omul a ales să transforme vestimentația în așa fel încât aceasta să poată exprima mesaje estetice, sociale și morale sau de ierarhie socială.

Veșmintele apar menționate odată cu mitul originii. Episodul alungării Evei și al lui Adam din Rai, relatat în Faptele Genezei, aduce în discuție primul contact al omului cu veșmântul, atribindu-i acestuia o dublă semnificație, de protector al pudorii și scut împotriva intemperțiilor. Acoperirea trupului cu frunze de smochin reprezintă în același timp conștientizarea goliciunii și implicit recunoașterea păcatului. Alungându-i din Eden, Dumnezeu face lui „Adam și femeii lui îmbrăcăminte din piele”⁷⁶ și îi îmbracă cu ele, devenind astfel primul creator de modă cunoscut în istorie⁷⁷. În același timp, haina apare ca dar divin, dar și ca simbol al decăderii umane⁷⁸.

De-a lungul timpului veșmântul primește și funcție socială, devenind marcă ce indică rangul și ierarhia. Aceasta este la fel de importantă ca și funcția de protecție. O haină este utilă pentru că ține de cald, dar în același timp ne ajută să ne găsim locul ce ni se cuvine în rândul semenilor. Diferitele funcții, ranguri, vârste, sexe, meserii sau neamuri trebuiau să fie indicate prin semne exterioare, vizibile de la distanță. Podoabele, culorile și materialele devin semne ale costumului prin care comunitatea interpretează apartenența purtătorului. Astfel, de la funcția inițială, cea de protecție, prin adăugarea accesoriilor, veșmântul devine emblemă a civilizației, cu multiple implicații sociale și culturale. Imagine exterioară a personalității purtătorului, vestimentația devine un mijloc de transmitere a unor mesaje codificate, a unor trăiri spirituale, mai mult sau mai puțin sesizabile. Poate că „haina nu-l face pe om”, dar cu siguranță ea poate transmite emoții sau sentimente, precum bucuria sau tristețea, în care cromatica joacă un rol foarte important. Negre sau albe, veșmintele de dolii au exprimat dintotdeauna durerea rudelor, pentru cel decedat, iar pentru anumite comunități au constituit un mod de a-i proteja pe cei vii de spiritele morților, despre care se credea că sunt malefice. „Sfâșierea hainelor” constituia, un semn distinctiv pentru exprimarea deznădejdiei sau chiar o capitulare în fața destinului. În acest sens, Vechiul Testament ne oferă cu dărnicie nenumărate exemple, precum Iosua, Iosif sau Iov⁷⁹. Costumul renescentist transmite prin culorile sale vii efervescența timpurilor, în care omul este adus în prim plan. Pe de altă parte, în timpul Contrareforme, a misticismului, cromatica este redusă la negru, alb și auriu.

Costumul indică un ideal uman de frumusețe către care tinde comunitatea respectivă⁸⁰. Fiecare epocă, fiecare cultură impune figuri de eroi, a căror înfățișare devine model pentru întreaga comunitate, un ideal absolut către care se tindea aproape involuntar. Transformarea indivizilor comunității, pentru a semăna cu aceste prototipuri se realiza prin costumație, coafură sau machiaj. În Antichitate, costumul acoperea sumar trupul, pentru ca mai târziu, în epocile în care religia impunea anumite interdicții, conform cărora sufletul divin trebuia despărțit de trupul păcătos, costumul devenise o „carapace” rigidă în spatele căreia corpul trebuia să fie ascuns (de exemplu mantiile bizantine, ample, brodate cu mătase, fir și pietre,

⁷⁶ Vechiul Testament, *Facerea 3, 21*.

⁷⁷ Simona-Elena Irimescu, *Semnificații culturale ale vestimentației. Costumul domnesc de ceremonie*, în *Cercetări Antropologice – Perspective Contemporane*, nr.1/2006, Ed. Universității București, p. 41.

⁷⁸ Langner Lawrence, *L'importance d'être vêtu*, Ed. Plon, Paris, 1959, p.99.

⁷⁹ Vechiul Testament, *Cartea lui Iov 1,20*.

⁸⁰ Adina Nanu, *Artă, stil, costum*, p. 11.

țepene, dar și rochiile spaniole din timpul Contrareformei, susținute cu sârme și corsete metalice). Costumul transformă trupul ca proporții și volum cu scopul de a transmite statutul social al purtătorului. Deținerea puterii a fost marcată prin supradimensionarea trupului, înălțat prin tiare, tocuri sau trene, dar și prin strălucirea bijuteriilor. Faraonul egiptean era supraînălțat prin tiara înaltă și prin mantia largă, drapată, așa cum nobilul francez din secolul XVII se ridica pe verticală deasupra celorlalți cu ajutorul perucii și a tocurilor de la pantofi, iar pe orizontală se desfășura într-un spațiu mai larg prin gesturi largi, susținute de manșetele late și de bastonul pe care se sprijinea. La polul opus, cerșetorii au exagerat prin expunerea celor mai zdrențuroase haine pentru a stârni compasiunea celorlalți membrii ai comunității. Materialele folosite în crearea costumului au permis punerea în practică a idealurilor de frumusețe umană. Astfel, lâna suplă utilizată în drapajele grecești, mătasea, folosită în Asia pentru realizarea hainelor în mai multe straturi suprapuse, catifeaua ce dădea amploare volumelor în Renaștere sau satenul lucios care permitea dematerializarea siluetei rococo, sunt doar câteva exemple ce susțin perfectă adecvare a formei cu materialul⁸¹.

Decodificarea mesajului social al costumului implică o citire atentă a tuturor semnelor existente (forme, culori, accesorii, etc.). Spre exemplu, citirea unei uniforme militare ne poate oferi informații asupra statului (prin culorile acestuia în cadrul uniformei), armii, gradului (trese, galoane, vipuști), funcției, manifestării – campanie sau paradă-, meritului purtătorului reprezentat prin decorații sau distincții⁸², așa cum șapca muncitorească din perioada comunistă și cămașa neagră sau verde devin simbol al unor mișcări politice, care de cele mai multe ori deturneză ideea profesiunii⁸³.

Costumul comunică și date de ordin național, fiecare popor arborându-și portul tradițional ca și drapelul, implicând aceeași valoare simbolică.

În această ordine de idei, costumului popular i se aplică aceleași principii și poate mai mult ca oriunde la sat respectarea cutumelor devine extrem de importantă. Ca element strict utilitar, costumul se raportează la condițiile geografice și climaterice, de ocupații și meșteșuguri; ca element de podoabă, portul popular este legat de cele mai importante ceremonii din viața purtătorului, căpătând o valoare intrinsecă prin păstrarea unor elemente tradiționale, prin care se reflectă concepția comunității cu privire la starea socială, vârstă, etc.⁸⁴ Acesta apare la prima vedere destul de neomogen, dar la o mai atentă analiză se remarcă o structură morfologică unitară, dacă se ia în considerație simplitatea croiului pieselor componente, concentrarea și circumscrierea motivelor în spații ornamentale, dispuse în baza unor principii tradiționale, care respectă cu strictețe stilul compozițional, echilibrul și raportul cromatic. Broderiile iilor urmează cu strictețe un stereotip al compozițiilor ornamentale, dictate de o anumită concepție estetică, proprie lumii balcanice, în care sunt respectate doar anumite porțiuni pe care erau cusute motivele decorative. Exista și o rațiune practică a acestei reguli: se decorau doar acele zone ale cămășii care rămâneau expuse vederii, zone ce nu erau acoperite de piesele complementare ale costumului (fote, vâlnice, catrințe, pieptare, șube, sumane, cojoace, etc). Diversitatea costumului consta în originalitatea broderiilor, care nu se asemănau niciodată unele cu altele, aici intervenind indiscutabil gustul și dorința de a fi altfel decât restul al fiecărei creatoare și purtătoare de costum popular.

Conviețuirea diferitelor categorii sociale a determinat schimburi reciproce între zestrea lor vestimentară. De la un grup social la altul asistăm la transferarea unor piese sau motive ornamentale. Întotdeauna înnoirile au avut loc, mai întâi la etajul superior al societății,

⁸¹ Ibidem, p.14.

⁸² Ibidem, p.20.

⁸³ Simona Munteanu, *Despre vestimentație – dimensiune antropologică*, AMET, 1997, Ed. Mediamira, Cluj-Napoca, 1997, p.178.

⁸⁴ Georgeta Stoica, Maria Văgâi, *Arta populară din Câmpia Munteniei*, Casa Creației Populare a județului Ilfov, 1969, p.53.

coborând mai apoi la stratul „de jos”, care însă nu le preia întocmai, ci le adaptează conform nevoilor și gusturilor sale, le transformă, le recrează⁸⁵.

Costumul popular are ca piesă de bază cămașa lungă, de culoare albă. Cu o vădită influență bizantină, costumul popular românesc nu poate fi imaginat cu pantaloni scurți sau cămăși cu mâneci scurte. Pentru mult timp, lungimea cămășii a fost impusă de moravuri și s-a menținut mult timp ca semn al dependenței sexului slab⁸⁶.

Din copilărie și până la moarte, cămașa îl însoțește pe țăran la muncile câmpului sau la sărbători. Ea îndeplinește, de asemenea rolul de marcă socială în cadrul societății rurale, fiind purtată de personalitățile satului (amintim aici cămașa de preoteasă din Oltenia). Exista o cămașă a duminicilor, a sărbătorilor de peste an, o cămașă a Crăciunului și a Paștilor, cămașa fecioriei și a văduviei, a nunților, nașterii și a botezurilor, a datinilor și a obiceiurilor, dar și cămașa morții.

Pentru țăranul român, pragurile obligatorii din ciclul vieții – nașterea, nunta și înmormântarea – erau atât de importante, atât de grave, încât ele trebuiau tratate cu cea mai mare precauție și cu respectul pentru tot ce presupune mentalitatea colectivă, verificată de generații întregi. Odată cu riturile a supraviețuit o adevărată recuzită de ceremonial, a cărei realizare își avea propriile reguli, în conformitate cu indicațiile și interdicțiile moștenite prin tradiție într-un interval de timp nelimitat, în specifice anumitor spații și cu anumite gesturi. În satul tradițional totul se comunica codificat. Astfel, puteai vedea în ferestre farfuriile așezate cu fața la drum. Era un semn că în acea casă era o fată de măritat. Abia după ce aceasta se logodea, farfuriile erau întoarse cu fața spre interiorul casei. Tot înainte de logodnă (moment marcat de tocirea zestre și de schimbarea inelelor de credință), feciorul care dorea mâna unei fete, îi lucra o furcă de tors. Dacă fata accepta furca însemna că este de acord și cu propunerea de logodnă. Au existat cazuri în care băiatul, refuzat de fată, rupea furca și odată cu ea și logodna. În schimb fata trebuia să-i țeară și să-i brodeze cămașa de mire și năframa. Cămașa de mire era lucrată cu cea mai mare atenție, cu atât mai mult cu cât, cu cât ea urma să fie utilizată mai târziu fie ca material pentru scutecele și prima cămășuță a pruncului, fie ca piesă ce îmbrăca trupul bărbatului la înmormântarea sa. Năframa era legătura celor doi tineri în fața lui Dumnezeu, prin participarea acestui obiect la ceremonialul nunții, era semn al fertilității cuplului, fiind purtată de mire la cingătoare pe parcursul nunții, era semn al unirii celor doi soți pe lumea aceasta, stând la icoana din casă, dar și semn de recunoaștere pe lumea cealaltă, prin tăierea ei în două și îngroparea acestor părți cu fiecare dintre soți. Tot legat de momentul nunții trebuie amintită și cămașa de soacră, din zona Sibiului, lucrată de mireasă este dovada îndemânării și talentului acesteia. Mai exista o cămașă a virginității miresei, amintită și de Dimitrie Cantemir⁸⁷ în secvența numită „rachiul roșu”. Aceasta era martorul momentului dezvirginării miresei, anunțat întregii comunități de către nașă, prin expunerea cămășii ca mod de afirmare a moralității ireproșabile a tinerei. Virginitatea fetei este privită ca o formă de respect față de noua familie, familia soțului. De aici și dreptul familiei acestuia de a o repudia pe cea care nu îndeplinea această „calitate”, obiceiul sancționând pierderea virginității în afara căsătoriei prin plata unei sume de bani de către părinții fetei⁸⁸ și oprirea zestre acesteia. Trebuie menționat că acest obicei, mai degrabă grosier, s-a păstrat în unele sate până în secolul XX⁸⁹.

⁸⁵ Maria Bâtcă, *op. cit.*, p.57.

⁸⁶ Adina Nanu, *Arta pe om – look-ul și înțelesul semnelor vestimentare*, Ed. Compania, București, 2001, p.46.

⁸⁷ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p.325.

⁸⁸ Constanța Ghițulescu, *În șalvari și cu ișlic – Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea*, Ed. Humanitas, București, 2004, p.224.

⁸⁹ Informație preluată de la Radu Maria, născută 31 iulie 1946, sat Colibași, jud. Giurgiu.

Momentul nașterii era perceput în lumea tradițională ca un timp fragil și plin de spaime. Înainte de naștere trupul fătului era protejat de pântecul mamei, care la rându-i era acoperit cu piese vestimentare încărcate cu însemne simbolice de protecție, cel mai des întâlnit fiind semnul crucii. Cămașa mamei și a lăuzei nu se îmbrăca niciodată pe dos sau cu gura la spate, pentru a nu influența negativ nașterea sau viața viitoare a pruncului. În timpul nașterii, în tivul cămășii erau cusute talismane – usturoi sau fire de busuioc, cunoscute fiind calitățile de protecție împotriva spiritelor necurate ale acestor plante -, iar moașa tăia cămașa femeii care năștea de la gură până la poale, că să fie nașterea ușoară și rapidă. Cămașa lăuzei trebuia să fie brodată cu cruci roșii în dreptul sânilor pentru ai proteja în mod simbolic laptele. Scutecele pruncului erau croite din cămașa tatălui pentru ai imprima acestuia puterile bărbatului casei. Fașa, o bucată de brâu de culoare roșie, ca să-l ferească pe copil de deochi, era înfășurată sub formă de cruce pentru a-l proteja de Zburător sau Iele, ființe supranaturale, despre care se credea că pot fura sau poci pruncul nou-născut. Cămășuța lucrată din cămașa de mire era purtată de copil până la vârsta de doi ani, indiferent de sexul acestuia, pentru a-l proteja de duhurile rele cu forța tatălui.

Fenomen tainic și ireversibil, moartea a inspirat dintotdeauna atât teamă și respect. Însmormântarea a fost însoțită încă din antichitate de o serie de practici și credințe din care unele au fost păstrate până în contemporaneitate și mai ales în mediul rural. În acest context apare o piesă vestimentară, încărcată de o serie întreagă de semnificații, cunoscută în literatura de specialitate sub denumirea de „cămașa mortului”. Croită ca un sac, cămașa era prevăzută cu 4 orificii dispuse sub formă de cruce și subliniate cu o broderie fină din bumbac roșu, cu care era îmbrăcat defunctul, doar la cererea prealabilă a acestuia, pentru ca spiritul său să nu se transforme în strigoi.

Obiceiurile de peste an impun la rându lor o serie întreagă de semne și simboluri care se reflectă și în vestimentația actanților acestora.

Cămașa de Drăgaică, purtată în cadrul unui străvechi rit agrar -“Sânzienele”-, este cea mai frumoasă dintre cămășile de zestre ale celei mai mândre și harnice fete, aleasă Drăgaică.

“Junii Brașovului”, obicei specific zonei, readuce în prim plan costumul membrilor unei vechi organizații militar-populare. Semnificativ este faptul că la „cămașă de june”, purtată de vătaf, lucrau 4 femei timp de 4 luni pentru ca produsul finit să fie acoperit cu 40.000 de paiete cântărind în final aproape 10 kg, subliniind în acest mod importanța purtătorului acesteia care de altfel era liderul cetei de feciori.

Legat de epidemiile de ciumă, țaranul român avea o serie întreagă de practici magice de combatere a bolii. Într-unul din acestea este implicată „cămașa ciumei”, croită și încheiată într-o singură noapte, doar din țesătură de cânepă, lucrată doar de anumite femei din sat. Această cămașă „îmbrăca” o cruce din lemn de mestecăn, care era pusă înainte de răsăritul soarelui la hotarul satului, ca să apere satul și comunitatea acestuia. Actul magic al contactului veșmintelor cu pielea purtătorului apare în contextul credințelor magice din lumea satului. Cămașa purtată timp îndelungat căpătă valori magice. Cu aceasta se puteau face farmece, cu care să se lege sau dezlege perechi sau i se puteau conferi attribute vindecătoare. În acest context, atingerea bolnavilor de hainele sfinților, apoi a preoților considerați a fi „cu har”, relevă vechi practici și cunoștințe a unor tehnici aplicate din cele mai vechi timpuri. Noul Testament abundă în exemple de vindecări miraculoase, rezultat al simplei atingeri bolnavului de veșmintele lui Iisus⁹⁰.

Costumul popular marchează însă și caracterele biologice ale individului (sexul și vârsta). Condiția diferențierii stricte se leagă de o întreagă mentalitate privind rolul general al bărbatului și femeii în colectivitate, subliniat de felul diferit al costumului. Acest rol putea fi

⁹⁰ Noul Testament, *Matei* 9, 21; 14, 36; *Luca* 8, 44.

transgresat numai la anumite ocazii, cu caracter ritual și era exprimat prin așa-numitul *travesti*, împrejurare pe care o întâlnim de pildă la priveghiul din zona centrală a Moldovei, unde unii bărbați se costumau în femei.

Fie că este vorba de costumul de muncă, fie de cel de sărbătoare, diferența de sex este marcată mai ales de piesa de bază a costumului – cămașa, încrețită la gât pentru femei și dreaptă, tip poncho, la bărbați și mai apoi de piesele complementare ce se asociază acesteia. Comunitatea tradiționalistă a satului impunea tabu-uri, preluate din credințele religioase, conform cărora femeile nu puteau purta veșminte bărbătești și viceversa, fiind considerate „urâciune înaintea Domnului”⁹¹.

Femeile măritate își acoperă capul cu marame, țesute din borangic, ștergare, țesute din bumbac sau lână, baticuri cumpărate din prăvălii și bonete denumite, în funcție de zonă, cepse sau concieri. Fetele își prind flori în cozi sau se găsesc cu coronițe, diademe.

Costumul bărbătesc cunoaște o formă mai simplă și o componentă mai unitară pe întreg teritoriul țării. Piesele componente sunt: cămașa (dreaptă, cu “barburi” – clini sub forma literei M – sau cu platcă), pantalonii, brâul, cureaua sau chimirul, pălăria sau căciulile din blană, opincile și cizmele.

În funcție de anotimp atât femeile cât și bărbații poartă peste cămăși pieptare, cojoace și haine mari de dimie sau de blană.

Fiecare grup social, fiecare nivel de vârstă își are codul său de simboluri. Aceste atribute vestimentare se manifestă prin găteala capului, decorul și cromatica pieselor de port, în adoptarea unor elemente specifice doar grupului de vârstă respectiv, fiind adoptate doar în cadrul unor ceremonii bine stabilite. Trecerea de la o vârstă la alta se efectua printr-o serie de acte ceremoniale și printr-un veșmânt adecvat, unanim recunoscut de întreaga comunitate. Diferențele de vârstă și de stare civilă erau marcate în primul rând prin pieptănătura și acoperământul capului. Fata care ieșea la horă întâia oară își împodobește părul împletit cu ciucuri policromi, cununite din flori artificiale sau naturale, mărgelile, agrafe din os cu pietre colorate – elemente ce constituiau însemnul distinctiv al fecioriei, un ansamblu de semne cunoscute de toți membrii colectivității rurale și care anunțau în acest fel faptul că este pregătită pentru a primi pețitori. În zona Țării Zarandului, fetele ajunse la vârsta căsătoriei ieșeau la joc, ocazie cu care își puneau brâul pentru prima oară. În zona Scheii Brașovului, când fata avea zestrea pregătită ieșea la joc pieptănată cu o singură coadă, lăsată să atârne liber pe spate. În multe localități fetele mari nu aveau voie să poarte peste poalele albe nici o altă piesă. În Țara Oltului, fetele purtau peste poale, numai în față, păstura din pănură roșie, dată la pui și decorată cu mici ornamente florale policrome, iar femeile măritate asociau păstura roșie cu o alta neagră pe care o purtau la spate, aceasta din urmă devenind un însemn al statutului marital al purtătoarei. Cromatica ornamentelor șubei pădurenilor din Hunedoara oferea comunității indicii clare referitoare la vârsta celui care purta acea piesă, astfel: cei tineri aveau șubele tivite cu postav roșu în jurul gulerului și în față, iar spre interior „bârnași” verde cu „roate” (cerculețe)⁹²; cei de vârstă mijlocie purtau șube decorate cu postav violet și „bârnași” verde, iar cei bătrâni cu postav negru și „bârnași” verde. În unele sate, la șubele bătrânești nu se mai foloseau aplicațiile de culoare verde, care deveneau în acest caz însemne doar pentru anumite sate. Pălăriile feciorilor din Avrig erau împodobite cu ciucuri și mărgelile multicolore spre deosebire de bărbații însurați, care nu mai aveau dreptul să-și încarce pălăria cu alte elemente decorative⁹³.

⁹¹ Vechiul Testament, *Deuteronom* 22, 5.

⁹² Romulus Vuia, *Portul popular al pădurenilor din Regiunea Hunedoara*, Ed. de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958, p. 35.

⁹³ Cornel Irimie, *Portul popular din Țara Oltului – Zona Avrig*, Ed. De Stat pentru literatură și artă, București, 1957, p.20.

Bogăția ornamentală și cromatică se amplifică odată cu vârsta, culminând cu portul mirilor, pentru ca apoi să scadă din intensitate, până la dispariția aproape totală a ornamentelor, ajungând la un colorit sobru la bătrâni, unde culorile de bază se confundă cu cele ale materialelor (bumbacul, lâna, cânepa, etc).

Costumul de nuntă, cel mai spectaculos din întreaga viață a purtătorului, are culoarea predominantă - roșul - culoarea vieții și a tinereții, cu rol benefic și fertilizator pentru purtătoare, fiind adesea asociată cu albul, culoarea purității. Prin decorațiuni, materiale și tehnici, cromatică sau elemente de podoabe aplicate sau inserate în textura țesăturilor, purtătorii unui asemenea costum se detașau de restul participanților. În planul comunicării, costumul miresei devine principalul său însemn. Întreg ansamblu de elemente de port ce formează acest costum are rolul de a exprima rangul ceremonial al purtătoarei și toate credințele ce definesc statutul acesteia în mentalitatea comunității. De o mare diversitate și bogăție, modurile de aranjare a părului au constituit principalul mijloc de exteriorizare a statutului său civil și social. „Cârpa lungă” a nevestelor din Hunedoara, confecționată din bumbac alb, apare prima oară în cadrul ceremonialului nunții, fiind pusă pe capul miresei de către nașă, exprimând astfel, constituirea unei noi familii din cadrul comunității.

O piesă deosebit de valoroasă este cojocul de mireasă „învălurat” din Romanați, remarcabil prin originalitatea concepției, a decorului și a cromaticii.

Miresele din zona Pădurenilor purtau ca piesă de ceremonial „sumna” și „cojocul cu flori”, un pieptar din blană de oaie, despicat în față și decorat pe toată suprafața cu motive florale, brodate cu mătase⁹⁴. La gât trebuiau să poarte salba, să „aibă pieptul plin de bani”⁹⁵. În mentalitatea rurală, metalului i se atribuiau multiple funcții apotropaice și propițiatoare. În Banat, în zona Hitiașului, miresele purtau un „conci cu bani”, lucrat din monede de argint, care exprimă străvechi credințe magice, în ceea ce privește funcția apotropaică a metalului, dar și statutul economic al familiei. „Vălitoarea cu mișcători” (ace din metal realizate de orfevrii sași) din zona Târnavelor era pusă pe capul miresei la nuntă. Numărul acelor era maxim la tinerețe, iar pe măsură ce femeia îmbătrânea se scotea câte un ac, până rămâneau doar două, devenind în acest mod, însemn al statutului marital, transmițând totodată și vârsta purtătoarei.

Aproape toate componentele vestimentației ceremoniale de nuntă aveau o semnificație magică. Cămașa mirelui era lucrată cu mult înainte de nuntă, de către viitoarea mireasă, după măsuri simbolice, iar „gura” i se tăia doar după ce se stabilea ziua nunții, atunci când totul era sigur și clar stabilit⁹⁶. Era de neconceput ca fetele să poarte pe cap „legătura de nevestă” (marama, ștergarul, etc), așa cum nu era admis unei neveste să poarte capul descoperit, cu părul la vedere. Dimitrie Cantemir amintește de această cutumă în lucrarea sa „*Descriptio Moldaviae*”⁹⁷. Din darurile pregătite de mireasă pentru mire nu trebuia să lipsească ȋtării sau cioarecii, cămașa de mire, brâul și năframa. În funcție de zonă, unele piese de port tradițional din vestimentația mirelui și al miresei se mai pot îmbrăca, câteodată, doar puțin după nuntă, de Crăciun, Paște, nedei, păstrându-se apoi în ladă până când va fi definitiv rânduit în vederea îmbrăcării lui la înmormântare⁹⁸.

Un alt aspect diferențiator al costumului este și cel legat de ocupația purtătorului. Variatele activități umane determină la rândul lor unele aspecte funcționale ale costumului: într-un fel se îmbracă plugarul la câmp – cu haine sumare și comode și altfel se îmbracă

⁹⁴ Ibidem, pp.27-28.

⁹⁵ Doina Ișfănoni, *Interferențe dintre magic și estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții*, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p.237.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Dimitrie Cantemir, *op.cit.*, p.311.

⁹⁸ Ibidem, p.49.

ciobanul ale cărui activități destul de statice nu necesită haine lejere, ci mai degrabă călduroase, precum șubele mițoase, purtate iarna cu mițele pe interior, iar în anotimpul ploios cu mițele în afară, ferindu-l astfel de ploaie.

De asemenea, păstorii purtau cojoace lungi, cu mâneci supradimensionate (bitușca), folosite pe post de pernă, așa cum tot ei apelează frecvent la gluga din pânură bătută la piuă (tehnică ce-i conferea impermeabilitate), folosită și ca traistă pentru merinde. Cămașa bărbătească cu „barburi”, cunoscută în literatura de specialitate și sub denumirea de cămașă „mocănească” sau „ciobănească”, este prin excelență un element de port păstoresc⁹⁹. Legate tot de viața păstorească se mai cunosc și alte piese de costum, precum ȋtarii lungi, cu cracii ȋncręțiți, călduroși ȋn anotimpul rece și ȋtarii fără față, comozi, ușor de ȋmbrăcat pe timp de noapte¹⁰⁰. Există cămașile „păcurărești” ale păstorilor din nordul Transilvaniei, ȋnmuiate ȋn zer, pentru ca țesătura să devină impermeabilă; vânătorii și plutașii purtau desagi mari din piele sau din țesătură de lână, iar ȋn unele zone și toporiști sau “baltaguri”, necesare ȋn traiul lor singuratic, atât ca unealtă, dar și ca armă de apărare. Tot așa lucrătorii la pădure foloseau chimire late de piele, pentru susținerea mijlocului, ȋn timpul eforturilor deosebite.

Au existat și costume profesionale cu totul specializate cum a fost cel de surugiu, din care s-au păstrat frumoase ipingele (ȋn sudul României), al căror decor realizat de găetane multicolore se desfășoară pe un fond cromatic vesel, plecând de la roșu intens și ajungând până la verde și portocaliu. Există, de asemenea, un costum de lucru al pescarilor, alcătuit din piese specifice, cum ar fi ciorapii lungi de piele, bluzele impermeabilizate cu untură, etc.



Costum surugiu, Olt
Album Alexandrina Enăchescu – Cantemir, 1938

Interdependența dintre poziția materială și forma de prezentare a costumului rămâne la fel de puternică, vestimentația devenind simbol al superiorității economice, concretizată ȋn numărul mare al pieselor de port, varietatea lor, ȋn amploarea câmpurilor decorative, ȋn

⁹⁹ Florea Bobu Florescu, *Portul popular din Muscel*, Ed. de Stat pentru literatură și artă, București, 1957, p.26.

¹⁰⁰ Idem, *Portul popular din Țara Vrancei*, Ed. de Stat pentru literatură și artă, București, 1958, p.10.

confecționarea veșmintelor din materiale fine, procurate din comerț și prin adoptarea unor piese de factură orășenească. Materiale de calitate superioară, piese cu câmpul ornamental extins, haine cumpărate gata confecționate și încălțăminte de bună calitate își permiteau doar țăranii cu o situație materială bună. Din dorința de a se individualiza, de a se demarca de categoria oamenilor săraci, locuitorii avuți ai satelor vor modifica morfologia câmpurilor decorative și în același timp vor introduce piese de factură urbană, făcând din vestimentație un mijloc de afirmare a poziției lor economice și sociale. În Gorj se găsește o variantă cu totul specială a costumului bărbătesc, cunoscut în literatura de specialitate sub denumirea de „costum schileresc”. Lansat în secolul XIX de țăranul îmbogățit, Dincă Schileru (devenit deputat), acest tip de costum s-a dezvoltat pe vechiul port tradițional căruia i s-au adăugat înflorituri cu găitane și aplicații de stofă colorată, care l-au impus în conștiința generală ca o expresie a stării sociale a purtătorilor săi.

Studierea foilor de zestre relevă faptul că țăranii mai avuți din zona Mehedinți puteau oferi fetelor zestre 15-20 de cămăși, 10-12 oprege crețe (vâlnice) și tot atâtea drepte; la polul opus fetele din familiile sărace primeau ca zestre doar 3-4 cămăși, 2-3 oprege crețe și 2-3 oprege drepte. În zona Bistriței, numai țăranii bogăți își puteau permite să comande, la meșterii sași din Reghin sau din Bistrița, cojoace bogat ornamentate cu broderii din lână și mătase. Saricile de lână erau îmbrăcate atât de ciobani, dar și de frunțașii satului cu ocazia sărbătorilor de iarnă și a nunților. De altfel, ocupația de oier a fost pentru mult timp considerată o meserie care aducea și bunăstare, iar piese de port specifice costumului ciobanului devin însemne distinctive ale țăranilor cu stare. Zone ca Mărginimea Sibiului, Țara Bârsei, Țara Vrancei, Năsăud, Curbura interioară a Carpaților și Cîmpulung Moldovenesc cunosc o complexă activitate comercială, datorată în primul rând ocupației de bază a populației – oieritul – care i-a dat acesteia libertatea de mișcare necesară unei astfel de activități și implicit la crearea unei situații materiale mult superioare față de cea a locuitorilor din ținuturile vecine. Poziția economică deosebită se va reflecta și în vestimentația acestora. Istoria oieritului ne oferă numeroase exemple ale legăturilor dintre păstorii moldoveni cu cei munteni și transilvăneni¹⁰¹, în mod deosebit evidențiindu-se oierii din zonele Bistriței, Brașovului, Făgărașului, Sibiului. Adoptarea materialelor fine, procurate din comerț, a blănurilor și podoabelor prețioase, vor deosebi net costumul locuitorilor din aceste zone față de cel al vecinilor. Femeile din Săcele și Purcăreni erau renumite pentru măiestria cu care țeseau borangicul (cumpărat de la negustori), își vindeau maramele prin intermediul negustorilor din Brețcu (Covasna), care le comercializau apoi la târgurile din Muscel, Argeș, Dolj, Gorj, Buzău, Râmnicu Sărat, Putna, Brăila, etc. Dacă la origine costumul săcelencilor a fost destul de modest și unitar, condițiile materiale deosebite la care ajung cu timpul unii dintre locuitorii acestei zone au dus la modificarea radicală a portului, prin adoptarea materialelor de import (brocarturi, atlasuri, mătăsuri grele, postavuri fine), podoabe prețioase din aur și argint, rezultând un costum somptuos, elegant și prețios, care aproape că l-a egalat pe cel al nobilimii. Cu ocazia marilor sărbători de peste an sau la nunți, femeile din Săcele purtau un brâu de argint suflat cu aur, decorat cu 9-12 rozete din argint, cu rubine sau cu sticle colorate, numite „nafte”, piesă de costum împrumutată de la săsoaice. Iarna purtau dulama, haină lungă, confecționată din mătase sau din postav cumpărat, căptușită cu piei de bursuc sau de miel alb ori fumuriu. Gulerul amplu, cobora pe piept și era realizat din blană de jder, vulpe sau lup.

În zona minieră a Abrudului, femeile înstărite purtau în zilele de sărbătoare câte 2 pieptare: unul scurt, strâns pe talie, și altul lung, cu clini laterali, piese a căror valoare creștea

¹⁰¹ Aceste relații între păstorii munteni, moldoveni și transilvăneni trec dincolo de granița istoriei clasice, susținute documentar de izvoare scrise și nu numai. Nu mai departe literatura, folclorul poporului român stau mărturie acestor strânse legături între ciobanii de pe ambii versanți ai Carpaților. Balada „Miorița” este unul dintre cele mai concludente exemple ale acestor relații.

direct proporțional cu bogăția ornamentului, realizat cu fir de aur. Femeile mai puțin înstărite purtau un singur pieptar, iar cele sărace nu-și permiteau niciunul.

Particularitatea vâlnicului cu beteală purtat de femeile cu stare din Mehedinți este dată pe de-o parte de monocromia fondului (negru, roșu, vișiniu, brun), iar pe de alta de maniera de ornamentare și de varietatea materialelor folosite pentru acesta: fir metalic și lână colorată, concentrate în partea inferioară a piesei reprezentând interesante stilizări vegetale și antropomorfe.

O notă aparte o creează costumul vechi al femeilor din Vrancea, cu cămașă cu mâneca răsucită, continuând probabil moda costumului feudal de secol XVII. Pe lângă aspectul estetic deosebit exista și o latură practică al adoptării acestui croi. Clima rece din zona deluroasă a Vrancei impunea găsirea unei soluții prin care femeile să-și protejeze mâinile. Și au recurs la supradimensionarea mânecii și dispunerea triunghiulară a foii din care era croită aceasta. Prin draparea materialului se obținea un surplus de material care-și îndeplinea pe deplin funcția de protecție împotriva frigului.

Impresionante sunt “cămășoaiile” oltenești, purtate numai de femeile bătrâne sau cămășile brodate cu mărgel și paiete, lucrate de femeile din sat pentru preoteasa, învățătoarea sau nevasta primarului, devenite, astfel, mărci sociale.

Argeșul ne oferă unul dintre cele mai somptuoase costume, influențat probabil și de faptul că Târgoviște și Curtea de Argeș au fost rând pe rând curți domnești ale Valahiei. Tendința doamnelor de la Curte era de a ține pasul cu eleganța curților europene și mai ales cu moda constantinopolitană. Acesta se remarcă prin abundența firului metalic și a paietelor, prezente pe toate componentele sale. Un alt exemplu ar putea fi și costumul de femeie din Muscel, care prin anii 1890-1910 pătrunde și în mediile urbane, în cercurile de intelectuali și chiar la Curtea Regală¹⁰². Sunt binecunoscute fotografiile primei regine a României, Elisabeta, în care aceasta apare alături de soțul ei, îmbrăcată în costum de Muscel, cu foță brodată cu fir metalic auriu și maramă diafană de borangic, dar mai ales imaginile cu Regina Maria, o mare admiratoare a artei țărănești.



Regina Maria și Regele Ferdinand
Imagine preluată de pe internet www.bcucluj.ro

¹⁰² Elena Olariu, *Mentalități și moravuri la nivelul elitei din Muntenia și Moldova (secolul al XIX-lea)*, Ed. Universității din București, 2006, p.172.

De altfel, sunt cunoscute și alte soții de domnitori, precum Maria Văcărescu (a doua soție a lui George Bibescu), care apare îmbrăcată în costum popular într-una din lucrările lui Carol Popp de Szathmari sau fiice de domnitori, precum Aglaia Ghica, care poza pentru același artist pe la 1850 îmbrăcată în port popular¹⁰³. Moda purtării costumelor populare de către elita societății românești ia amploare mai ales în contextul realizării Unirii celor 2 Principate, definindu-se ca formă de manifestare a sentimentelor naționale și de protest împotriva căimăcămiei antiunioniste.

Accesoriiile sunt indispensabile în redarea compoziției imaginii, comportându-se ca niște centre vizuale, atrăgând atenția, acolo unde este cazul și în același timp au un rol important în redarea stării materiale și sociale a purtătoarei, permițând identificarea membrilor unui anumit grup social¹⁰⁴.

Diferite în ceea ce privește materialele din care erau confecționate, calitatea, forma și decorul, podoabele au corespuns categoriei sociale celei care le purta. Relevând multă fantezie prin folosirea unei mari varietăți de materiale: fire colorate de diferite texturi, mărgelile, sticlă, oglinzi, nasturi de sticlă sau din metal, paiete, panglici, pene, flori, galoane, într-un cuvânt tot ce strălucește și are culoare au fost transformate de spiritul inventiv și priceperea meșterilor populari în podoabe de mare efect.

Podoabele au constituit un însemn al opulenței, marcând poziția purtătorului pe scara ierarhică a societății. Acestea au constituit un însemn de recunoaștere al unei categorii anume care avea obligația să le poarte în diverse împrejurări festive, ceremoniale (ex: mireasa era obligată să poarte cununa în cadrul ceremonialului nunții).

Colierele din corali, cunoscute în Maramureș sub denumirea de „zgărzi scumpe”, echivalau, ca valoare, cu o pereche de boi sau o vacă, fiind dăruită fetei, când se mărita, prin foaia de zestre. În Nordul Moldovei, în Hunedoara și în ținuturile de frontieră, colierele din corali s-au purtat sporadic. Mărgelile de corali, formate din 20-30 de șiraguri, se asociau, de cele mai multe ori cu mărgelile venețiene, rozete și cruci din bronz sau bani din argint. Mărgelile venețiene, originale sau imitate după cele de Murano, au fost purtate de femeile din Bihor, Sălaj, Munții Apuseni, Maramureș, Oaș și nordul Moldovei. Aceste mărgelile erau aduse de negustori din Italia și Boemia sau erau lucrate în atelierele manufacturiere din Bihor de către meșteșugari cehi și slovaci, stabiliți aici.

Șorțurile de lână neagră din costumul pădurencelor din zona Hunedoarei se împodobesc cu accesorii metalice precum : „balții”, „zalele cu chei și inele”, „chei pe chici”, „cingători cu balți”, lucrate din alamă sau zinc. Purtătoarele acestor podoabe arătau în acest fel, spre exemplu, cine deține cheile gospodăriei. De asemenea, femeile credeau că prin zgomotul scos de acestea în timpul mersului sunt protejate de animalele pădurii, atunci când plecau să ducă mâncare bărbaților lor și, nu în ultimul rând, meneau femeii respective fertilitate.

Cele mai prețioase bijuterii utilizate de țărani români înstăriți au fost salbele cu bani, care constituiau ele însele adevărate valori, fiind adeseori consemnate în foile de zestre.

Podoabele cu bani purtate pe cap, la gât, în urechi sau sub forma cordoanelor și a opregelor au avut cea mai mare frecvență în cadrul costumului de femeie din Banat. În cadrul acestui costum se disting piese precum opregul împodobit cu monede austriece, emisiuni din timpul domniei Mariei Tereza, Iosif al II-lea și Francisc al I-lea. Un alt element specific costumului de bănățeană este conciul – piesă purtată pe cap de femeile măritate, lucrat în zona Lugojului, a Caransebeșului, a Văii Bistrei și a Văii Timișului din fir metalic argintiu și auriu, în combinație cu material textil. Uneori acesta este ornamentat cu monede, ca în cazul

¹⁰³ Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut*, p.324.

¹⁰⁴ Adina Nanu, *Arta pe om – look-ul și înțelesul semnelor vestimentare*, p.168.

conciului de mireasă, ce ajunge să cântărească aproape 7 kg. Conciul coexistă ca podoabă pentru cap cu o gamă diversă de cepse.



Conci cu bani, Banat
Colecția Muzeului Țăranului Român

Salbele cu bani bănățene, realizate din monede austriece de secol XVIII (1780) și XIX (1830-1880) sunt dovezi ale statutului social și material ale purtătoarei.

Piesele destinate acoperirii capului și accesoriile costumului sunt de o mare varietate. În sudul Transilvaniei se purtau ștergare albe, care se fixau pe complicate coafuri. Ace de păr decorate cu motive florale, mărgelile și fragmente de oglinzi sunt parte componentă a acestor complicate ansambluri cu care își acopereau capul femeile. De asemenea, se mai întâlnesc pălăriile împodobite cu pene și mărgelile, purtate de fetele și băieții din centrul și nordul Transilvaniei.

În contextul actual, caracterizat prin căutarea identității etnice și naționale, portul popular rămâne o modalitate eficace de a comunica apartenența la un grup sau altul, în ciuda faptului că cei mai îndreptățiți să-l promoveze, oamenii satelor, au renunțat definitiv, este adevărat și „ajutați” de sistem (înainte de 1989), să-și conștientizeze valorile. Fenomenul trecerii de la portul tradițional la îmbrăcămintea orășenească a fost ceva mai complex, implicând schimbarea unui sistem de tip arhaic și modificarea ordinii tradiționale. Din păcate, costumele populare rămân doar un martor participant la activitățile organizate de instituțiile specializate și de oficialități locale în diverse programe culturale.

MODULUL 2: RELIGIOZITATEA POPULARĂ

Obiective:

Masteranzii să fie capabili să:
Includă obiceiurile tradiționale în contextul religiozității populare
Clasifice obiceiurile tradiționale românești
Descrie scenariul ritual al obiceiurilor
Interpreteze semnificațiile diferitelor acte rituale

Cuprins:

Nașterea și botezul
Nunta
Înmormântarea
Religiozitatea populară

Nașterea și botezul

Viața universului gravitează în jurul a doi poli: masculin – feminin. Din mitul biblic reiese că la începutul umanității s-a aflat cuplul primordial Adam și Eva. Femeia, născută din coasta lui, este menită a „perpetua etern existența ființei umane”¹⁰⁵. În mitologia antică a Greciei, Gea era divinitatea chtoniană reprezentând pământul – perechea cerului, care avea „rolul divinității supreme”, și pe care pământul o însoțea. Cerului îi revenea și rolul de a face pământul roditor¹⁰⁶. Această forță roditoare a pământului o regăsim cel mai bine ilustrată prin nașterile pe pământ întâlnite la toate popoarele din timpuri îndepărtate. Omul se naște din țărână, este viu, pentru că tot ce izvorăște din pământ este purtător de viață. Este natural ca el să se întoarcă înapoi în țărână. Romanii au asimilat pământul - Terra, femeii, datorită sensului de creație pe care ambele îl poartă. Fiind singura cunosătoare a misterului creației, femeia este posesoarea capacității de a putea influența fertilitatea, presupunându-se că agricultura, inițial, a fost o invenție feminină.

În societatea tradițională românească, țăranul intuia lumea din jur în totalitatea ei: „lumea albă” era numită realitatea palpabilă iar „lumea de dincolo” este o nouă viață, o schimbare, dar granița dintre ele este foarte fragilă. Lumea satului se afla într-o perpetuă schimbare, care se compune din „ființe ce se nasc, trăiesc și mor și un corp solid de obiceiuri”¹⁰⁷ ce au rezistat în timp. Din acest motiv, țăranul era dominat de marca ceremonialității, obiceiurile cu multiplele lor funcții fiind privite în relație directă cu sensurile de viață pe care le exprimă. Rolul diferitelor persoane din cadrul obiceiurilor populare impune comportamente speciale aflate în sfera de valori ale ritualului, festivalului.

¹⁰⁵ „Iată în sfârșit aceea care este os din oasele mele și carne din carnea mea! Ea se va numi “femeie ” pentru că a fost luată din om”(Genesa, 2.23).

¹⁰⁶ Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, București, 1992, p. 229.

¹⁰⁷ Gail Kligman, *Nunta mortului*, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 15.



Icoană pe sticlă, Nașterea Domnului
Laz, Transilvania
Colecția Muzeului Țăranului Român

Orice naștere este o ivire, dar nu se știe de unde vine nou născutul, care se credea, odinioară, că vine însoțit de duhuri nevăzute ce pot influența viața întregii familii. Înainte de naștere, trupul fătului era protejat de corpul mamei, care la rândul său era acoperit cu piese de vestimentație cusute cu însemne simbolice, de protecție, mai ales semnul crucii. Cămașa mamei nu trebuia niciodată îmbrăcată pe dos sau cu gura la spate pentru a nu influența negativ nașterea pruncului. În timpul sarcinii, în tivul cămășii erau cusute talismane cum ar fi căței de usturoi sau fire de busuioc. Prin cămașa născătoarei moașa trecea un cuțit de la gură spre poale „ca să fie nașterea ușoară și rapidă”. Cămașa lăuzei trebuia să fie cusută cu cruci roșii în dreptul sânilor pentru a păstra simbolic belșugul laptelui. Obiceiurile la naștere sunt dominate de rituri și ceremoniale de integrare a noului născut în lume, cât și de protejare a lui de duhurile malefice. Protejarea de „cel rău” intra în atribuția femeilor și se realiza folosind magia. După cum observa Lucian Blaga „ideea magicului nu va putea să fie niciodată izgonită din conștiința umană” și chiar dacă va fi ignorată totuși „va continua să palpate în subconștientul uman”¹⁰⁸. Sistemul cultural tradițional românesc a păstrat în structurile magice „elemente mitice aparținând stratului arhaic precreeștin și elemente proprii stratului religios creștin”¹⁰⁹. Ca la toate popoarele arhaice, și la români în psihologia populară contopită cu religiozitatea aferentă există dualitatea între bine și rău, între viață și moarte, între lumină și întuneric, între sănătate și boală. De aceea medierea dintre aceste forțe se realiza prin apelarea la forțele sacre benefice regăsite în sistemul mitic de reprezentări precreeștine – Soarele, Apa, Luna completate apoi cu cele creștine – mai ales Dumnezeu și Maica Domnului¹¹⁰. Integrarea noului născut în comunitatea creștină se împlinește prin botez, iar în viața comunitară prin cumetria ce are loc odată cu ceremonia religioasă.

Nașterea nu era la fel de ritualizată public ca și căsătoria sau moartea, cu toate că ea reprezintă „un element fundamental al vieții”¹¹¹. Pentru ca familia să fie introdusă în ciclul vieții sociale creatoare trebuie să existe cel puțin o naștere în noua familie. În satul tradițional, dacă în primii ani de căsătorie nu apare nici un copil „acest lucru este considerat o adevărată nenorocire”¹¹², deoarece copiii reprezintă viitorul familiei și, implicit, dăinuirea neamului. Frica de duhurile malefice impune familiei să-și boteze copilul nou născut în primele 40 de zile de la naștere. În cazul în care acesta se năștea bolnav sau fără putere, cea care rostea formula botezului era moașa, care astfel îi devenea nașă. Ferirea copilului de duhurile rele se face încredințându-l unui înger sau sfânt, act care se săvârșește la botez, când acesta capătă numele unui patron. Tot pentru protejare, până la botez, mama nu trebuia „nici un moment să-

¹⁰⁸ Lucian Blaga, *Despre gândirea magică*, București, 1941, p. 173.

¹⁰⁹ Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiționale*, Ed. BICC ALL, București, 1998, p.2.

¹¹⁰ *Ibidem*, p.3.

¹¹¹ Lucian Costin, *Studii asupra folclorului bănățean*, Timișoara, 1930, p. 85.

¹¹² Maria Văcariu, *Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere*. A.M.E.T. pe anii 1965 – 1967, p. 571.

l lase singur căci altfel vine necuratul să-l schimbe, lăsând în locul lui un drăcușor”¹¹³. În familiile din Țările Române copiii erau doriți. Cei ce nu aveau copii până la 40 de ani, din diferite motive, puteau cere carte de despărțire soborului bisericesc, de cele mai multe ori, fiind dată vina pe femeie că nu poate da naștere unui moștenitor. Soțul putea cere despărțirea dacă constata că femeia a făcut un avort iar legea scrisă permitea acest lucru¹¹⁴. Dacă în primii ani de căsnicie nu se năștea nici un copil, femeia încerca, prin diferite mijloace magice și religioase, să devină cât mai curând mamă. Ea ținea post, purta talismane „magice” sau făcea pelerinaje la mănăstiri rugându-se la icoane făcătoare de minuni. Acest obicei era consemnat și de Francesco Griselini, care, în timpul trecerii sale prin Țara Românească în veacul al XVIII-lea, relatează existența unei mănăstiri săpate în stâncă (Schitul Negru Vodă) ce era venerat de creștinii din întreaga țară. Motivul era păstrarea „unei icoane sau chip al Fecioarei în mare cinste la români și mai ales la femeile sterpe, care vin să i se închine...pentru a obține minunea fecundității”¹¹⁵. Dacă totuși familia rămânea fără copii exista practica „adoptării” unui copil, în general de la rude, de care se îngrijeau ca de propriul lor copil¹¹⁶. Părinții adoptivi trebuiau să dea zestre fetelor iar băieții erau cei care moșteneau „ocina” părintească (casa și pământul). Într-un document moldovean din 1638 Hârja și soțul ei Farcaș Ioanaș își lăsau întreaga avere nepoatei Anița, pe care „o am luat noi copilă de doi ani și giumătate să ne fie fată până la moartea noastră”¹¹⁷. Dacă părinții aveau obligația de a-i hrăni și îngriji, chiar dacă nu era copilul lor natural, și copiii trebuiau să-și cinstească părinții, să-i îngrijească la bătrânețe și după moarte să le facă cele de cuviință pentru trup și suflet.

În toate comunitățile tradiționale românești, șase săptămâni după nașterea noului născut, mama era considerată „impură”. Această impuritate se transmitea în mod normal copilului și moașei. Din această cauză, nici moașa nici mama nu pot intra în biserică în această perioadă, mama și copilul nu au voie să părăsească perimetrul gospodăriei „ca să nu surpe tot satul”¹¹⁸.

			
	Moliftă, Drăguș		Molifta premergătoare botezului colectiv în Drăguș
Arhiva Muzeului Țăranului Român			

¹¹³ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 49.

¹¹⁴ *Îndreptarea legii, 1652*, glava 220, p. 226.

¹¹⁵ Relatat de Francesco Griselini în *Călători străini despre țările române*, vol. X, partea I, p. 348.

¹¹⁶ *Îndreptarea legii, 1652*, glava 195, p. 192.

¹¹⁷ DRH, A, vol. XXIV, doc. nr. 418, pp. 398 – 399.

¹¹⁸ Ștefania Cristescu Golopenția, *Drăguș, un sat din Țara Oltului*, București, 1944, p. 47.

Nașterea avea loc în prezența moașei care se bucura de un mare prestigiu și respect din partea întregului sat. Moșitul era o funcție, o cinste obștească nu o profesie și, ca atare, nu se remunera cu bani¹¹⁹. Moașa putea fi o femeie mai în vârstă din neamul soțului (Oltenia) sau o femeie specializată în nașteri. Sângele de la naștere creează o legătură simbolică între mamă și moașă. Aceasta era recunoscută drept bunică sau nașă simbolică, legăturile de rudenie ritualică fiind extinse la întreaga familie. Ea și soțul ei sunt numiți moașă respectiv moș. Datorită sarcinilor pe care le îndeplinea moașa, în credința populară se spunea că „umblă cu păcatele”, de aceea preotul citește rugăciuni și pentru reintegrarea socială a acesteia. Și lăuzei i se face o slujbă numită „moliftă”. În Drăguș (Țara Oltului) „nănașa” mergea cu o „cârpă” nouă la biserică, pe care o sfințea preotul. Lăuza lua și-și băga ștergarul puțin timp în sân, după care și-l pune pe cap, astfel ea se socotea curată. În prima zi după naștere, moașa mergea la biserică cu apa pe care o sfințea preotul și din care se pune în scaldă copilului până la botez¹²⁰.

Odinioară, femeile nășteau acasă, cel mai adesea pe pământ sau pe vatră și de multe ori fără moașă ci cu ajutorul soacrei sau al mamei¹²¹. Noul născut, după ce moașa îi tăia buricul pe un „resteu de jug” („ca să fie tare, „trăgător” cum trage boul la jug”¹²²), era ridicat spre cer și i se făcea o urare de către moașă cu referire la viitorul ce-l așteaptă. Acest act simbolic reprezenta de fapt primirea, „încadrarea noului născut în colectivitatea socială căreia îi aparține și anume – neamul”¹²³. Chiar dacă românul dorea să aibă casa plină de copii, existau anumite practici și ritualuri executate de moașă pentru ca mama să nască mai rar. De exemplu, în Caraș-Severin, moașa, când se întorcea de la biserică cu apa sfințită număra coșurile de la case tot „îndărăt” de la trei până la unu pentru ca mama în viitor „să facă copii tot la trei ani” sau la fiecare răscruce de drum se odihnea pentru „a face mama copii mai rar”. În Maramureș moașa îngropa „casa copilului” cu gura în jos, dacă mama nu mai dorea să nască alt copil.

Prima scaldă a copilului o făcea moașa cu apă neînchepută adusă până la asfințitul soarelui. Ceremonialul popular al primei băi era un moment deosebit, în care apa joacă rolul de element purificator. De altfel, moașa avea multiple îndatoriri atât față de mamă, cât și față de copil, pentru care nu era întotdeauna remunerată cu bani, ci i se ofereau piese de îmbrăcăminte (o maramă, un ștergar sau un șorț) și un prosop. Baia copilului avea un rol profilactic, de apărare împotriva bolilor, grija româncelor pentru sănătatea copiilor fiind relatată și de călătorii străini care au trecut prin țările române în secolele XVII-XVIII. De exemplu, Antonio Maria del Chiaro, secretarul lui Constantin Brâncoveanu, scria că până la vârsta de 7 – 8 ani „copiii erau îmbăiați în fiecare zi”. El descrie viața într-o familie boierească în care grija copilului era preluată de doică în locul moașei. Aceasta avea grijă ca după ce-l spăla, îl „îmbrăca și împodobește” să facă „un semn negru pe fruntea copilului” ca să „nu fie deocheat”. Teama față de deochi marchează, de altfel, și astăzi, prima perioadă din existența copilului, și de aceea circulă o serie de descântece pe care, teoretic, ar trebui să le cunoască orice mamă. Când copilul a fost deocheat, se poate apela la femeile care știu să descânte, care săvârșesc o serie de gesturi și rostesc formule speciale, de tipul:

„Ochiule deochiule turbatule
Fuși din ochi, dintre ochi
Din zgârșciul nasului,

¹¹⁹ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, 1976, p. 131.

¹²⁰ Ion Chelcea, *Obiceiuri în legătură cu viața omului în Pătași și Borloveni Vechi – Caraș*, în *Revista de folclor*, anul III, nr.3, București, 1958, p. 56.

¹²¹ Relatat de Francesco Grisellini (pentru Banat) în *Călători străini despre țările române*, vol. X.

¹²² Florica Lorinț, *Tradiția „moașei de neam”*, în „*Revista de etnografie și folclor*”, tom XII, nr. 2, București, 1967, p. 5.

¹²³ Mihai Dăncuș, *Zona etnografică Maramureș*, Ed. Sport-Turism, București, 1986, p. 175.

Din cap, din burtică, din piciorușe de la...
Să te duci în pustietăți
Că acolo te așteaptă
Cu mese întinse, cu făclii aprinse
Unde popa nu toacă, unde câinii nu latră
Să stai să părăduiești
Pe... s-o lași curată, luminată
Ca de la Maica Precista lăsată
Ca argintul strecurat.

De-o fi ...deochiat/ă
De strigoi , de strigoaică,
De moroi, de moroaică,
De ochi de tătăroaică
Pe... s-o lași curat/ă, luminat/ă
Ca de la Maica Precista lăsat/ă
Ca argintul strecurat.

De-o fi deochiat/ă de strigoi
Să-i crape boașele, să-i cură pișatul
Să se mire tot satul
Cum s-a mirat el de ...
De-o fi deochiat/ă de strigoaică
Să-i piară laptele
Să-i moară pruncul de foame
Să se mire lumea de ea
Cum s-a mirat ea de ...
De-o fi deochiat/ă de fată mare
Să-i pice codița
Să se mire lumea de ea
Cum s-a mirat ea de ...
De-o fi deochiat/ă de soare
Să-i pice raza jos
Să se mire lumea de el
Cum s-a mirat el de ...”.

Acest descântec se spune de trei ori urmat apoi de Tatăl nostru spus tot de trei ori. Se ia o cană cu apă neînceptă și se sting cărbuni aprinși în ea rostindu-se formula: „Cum se sting cărbunii în apă

Așa să se stingă deochiul
Dedei ochii peste frunte
Deochiul de la ... să se mute”.

Cu apa descântată se unge în formă de cruce fruntea copilului și buricul de trei ori și i se dă să bea trei gurițe din ea. Apoi apa este azvârlită peste pietre spunând: „Când s-or deochia pietrele atunci să se mai deoache ...”¹²⁴.

Din câte se poate vedea descântecul nu reprezintă doar o simplă formulă orală ci „un întreg complex magic în care sunt recitate gesturi, mimică, și întrebuițarea diferitelor substanțe” ce formează împreună „un ritual magic pe care îl execută o anumită persoană specializată și în vederea unui scop practic, de obicei pentru vindecarea unei boli”¹²⁵. „Să fie

¹²⁴ Descântecul a fost cules în anul 1998 de la Gherghina Popescu, 67 de ani, din satul Chilia, Jud. Olt.

¹²⁵ Gheorghe Pavelescu, *Magia la români*, Ed. Minerva, București, 1998, p. 102.

bătrână, curată și să postească” sunt doar câteva dintre calitățile pe care trebuie să le aibă o descântătoare¹²⁶.

Copilul nou născut era ținut în leagăn sau în copaie. Leagănul descris de Del Chiaro este același tip ce se găsea și în casele țărănești, doar calitatea pânzeturilor folosite fiind alta. Având puteri apotropaice, culoarea roșie este folosită și pentru apărarea nou născutului, fie că este un fir de lână roșie prins de mânuța micuțului sau de scufiță, fie scutece și învelitori ce conțin decorații de culoare roșie. Și în foaia de zestre a domniței Maria, fiica lui Petru Șchiopu, apare trecut un „acoperământ de leagăn din pânză lucrată cu mătasă roșie și altele de-aceeași întrebuintare”¹²⁷. Fie că era confecționat din pânză tare prinsă pe laterale de un gherghef sau din lemn, leagănul era prins prin patru sfori „strânse în formă de piramidă și printr-un nod prinse de o grindă” din odaia mamei sau a doicii¹²⁸. În cazul în care familia era foarte săracă, în loc de leagăn se folosea copaia de frământat pâinea¹²⁹.



Leagăn la grindă, satul Drăguș, jud. Brașov
Arhiva Muzeului Țăranului Român

Și Paul de Alep spunea că femeile din Moldova au grijă de copii și „în fiecare dimineață și seară îi spală cu apă caldă” iar iarna „în zilele când ninge îi freacă doar cu multă zăpadă”¹³⁰. Nu era un caz neobișnuit, pe vremea aceea ca micuții să fie botezați în râu de Bobotează sau, chiar și la început de secol XX, se mai practica în Maramureș vindecarea fetelor bolnave prin îmbăierea în râul înghețat, în noaptea de Bobotează. Acest ritual de botez în apa rece a unui râu sau spălarea cu zăpadă se credea că întărește copilul, îl învață să îndure mai bine frigul iernii și că o să crească și speranța de viață a pruncilor. Sărăcia din mediul rural din veacurile trecute ne este relevată și de G.F.Bossi, când scrie că „mai ales femeile și copiii sunt goi și abia au o cămașă care să-i acopere”¹³¹. Poate din același motiv, al călirii organismului, și în Banat „copiii lor, de când au abia câteva zile, sunt scăldați afară în aer liber în apă caldă, iarna ca și vara, și înfășați în pânză de in sau stofă de lână grosă” iar M. Bandini spunea că „de mici copii se joacă cu picioarele goale și doar cu o cămașă de pânză, prin gheață și prin zăpadă înaltă”¹³².

După naștere, timp de trei nopți, moașa dormea cu lăuza și copilul până la venirea „ursitoarelor”. În prima scaldă se puneau bani „ca să aibă noroc”, „să fie sănătos și tare ca argintul”, flori „ca să fie frumos”, un ou „ca să aibă pielea curată”, pene „ca să fie ușor ca fulgul”, fagure de miere „ca să fie dulce și plăcut ca mierea”, pelin, busuioc „ca să fie iubit”, etc. În cadrul obiceiurilor florile au un rol binefăcător datorită credințelor mistico-magice dar

¹²⁶ Artur Gorovei, *Descântecel românilor*, București, 1931, p.88.

¹²⁷ Nicolae Iorga, *Foaia de zestre a unei domnițe moldovene din 1587*, p.5.

¹²⁸ *Călători străini*, vol VIII, p. 378.

¹²⁹ *Idem*, vol. X, partea I, p. 389 : „în tot timpul zilei, copilul așezat pe o pernă este pus într-o albie de (lemn de) tei, care se mai întrebuintează și la frământatul pâinii, precum și la spălarea rufelor”.

¹³⁰ *Idem*, vol VI, p. 28.

¹³¹ *Idem*, vol IX, p. 148

¹³² *Idem*, vol. V, p. 332.

și medicinei tradiționale¹³³. Apa de la prima scaldă era aruncată într-un loc curat „necălcat”, de obicei la rădăcina unui pom roditor, pentru a fi ferit copilul de boli și pentru ca el „să crească și să rodească precum pomii”¹³⁴. Moașa primea pentru scaldă copilului o „cârpă” (ștergar, prosop sau basma în Moldova). În schimb, aceasta dăruia copilului o cămășuță, pantalonași și o brăciră. Scutecele (pelincile) și fașa pruncului erau albe, croite din pânza cămășii tatălui. Peste scutecele subțiri, în care se puneau busuioc, usturoi și un fir de lână roșu, ca să-l apere de deochi, se înfășura scutecul gros de lână. Fașa era o bucată de brâu roșu, legată în cruce pe pieptul copilului pentru a-l apăra de Zburător (Transilvania) și de Iele (Muntenia, Moldova). Există o datină străveche, nu numai la români ci și la alte popoare, ca imediat după naștere, după îmbăierea și înfășurarea sa, copilul să fie depus pe pământ „ca să probeze dacă este de viață și de drept” pământul făcând dovada vieții și ca urmare „trebuia să-l crească”. Tatăl trebuia „să-l ridice sau ba” iar dacă-l ridica „recunoștea că e al său”¹³⁵. Astfel atât tatăl cât și copilul se supuneau legii firii, legii pământului.

Rolul moașei nu se încheia acum, ea trebuia să aștearnă masa ursitoarelor și apoi să ajute și la botezul copilului. Credința în ursitori era considerată o profecție cu ajutorul visului. Se credea că în a treia noapte de la naștere vin ursitoarele și țes destinul pruncului. Ursitoarele mai erau numite și Ursite, Ursoaie, Albe, Fecioare sau Babe. Erau trei surori care trăiau singure: Ursitoarea, Soarta și Moartea. Unii și le închipuiau tinere și frumoase, alții credeau că ar fi bătrâne și urâte. Cele trei ursitoare, după credința populară, torc firul vieții: prima îl trage pe furcă ba neted ba noduros de aceea i se mai spunea și Torcătoarea, a doua îl răsuștește pe fus fiind depănătoarea, iar a treia – Curmătoarea „cea rea” – îl taie cu foarfecele hotărând momentul morții. Destinul prezis era socotit implacabil, tot ce se mai putea face era să îmbunezi ursitoarele cu daruri dinainte pregătite. Pentru ele moașa copilului pregătea o masă cu colaci, pahare cu vin, mâncare și altele. În această noapte moașa dormea în camera lăuzei și a copilului pentru a auzi „prezicerile” ursitorilor¹³⁶ care țineau întotdeauna sfat lung la capul copilului. Visul mamei din această noapte, pe care moașa îl traduce a doua zi, reprezintă destinul pruncului. În aproape toate zonele etnografice din țară, ceea ce era pus pe masă se dăruia moașei, la care se mai adăugau un prosop, o bucată de săpun și ceva de îmbrăcat (după posibilități). Moașa primea ștergarul pentru a se curăța, ca să nu ajungă pe lumea cealaltă cu mâinile mânjite de sângele nașterii. Moașa este maestrul de ceremonii al întregului obicei al nașterii, moșitul fiind, în satul tradițional, o funcție obștească ce nu era remunerată cu bani ci cu daruri. Din a treia zi, moașa continuă să scalde copilul, dar nu mai rămâne în casa lăuzei noaptea. Ea ajută în gospodărie și aduce mâncare lăuzei.

Noul născut era integrat în colectivitatea tradițională și prin petreceri care implicau întreg neamul. Este împământenit obiceiul ca noul născut să fie botezat de nașii de cununie ai părinților. Prin Moldova se mai practica și obiceiul „nașului din drum” mai ales pentru familiile în care copiii mureau de mici. Moașa lua pruncul și-l ducea la poartă iar prima persoană care trecea pe drum era întrebată dacă nu dorește să-l boteze. Legat de sănătatea copilului se mai practica și ritul de „vindere a copilului pe fereastră” unei femei cu copii sănătoși, act prin care i se schimba totodată și numele. De Ovidenie (Intrarea Maicii Domnului în biserică – 21 noiembrie) se fac praznice pentru copii și „toți acei cărora nu le trăesc copiii, se roagă la Ovedenie să le dăruiească și lor Dumnezeu copii și să le trăească”¹³⁷. În Evul Mediu, în Orient cât și în Occident, mortalitatea infantilă era crescută atât datorită

¹³³ Alexandru Suci, *Nevoia actuală de ceremonial și ritual*, Ed. Lux Libris, Brașov, 2005, p. 46.

¹³⁴ Simeon Florea Marian, *Nașterea la români*, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 1995, p.97-98.

¹³⁵ Elena Sevastos, *Literatura populară II. Povești. Nașterea la români*, Ed. Minerva, București, 1990, p. 174 ; Mîrcea Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 132.

¹³⁶ *** *Sărbători și obiceiuri, vol II, Banat*, p. 55.

¹³⁷ C, Rădulescu –Codin și D. Mihalache, *op. cit.*, p. 89.

bolilor datorate alimentației cât și a epidemiilor, a războaielor sau a muncilor grele de la vârste foarte mici¹³⁸.



Prima împărtășanie a copilului la botez
Arhiva Muzeului Țăranului Român

Ritul denominării se oficia o dată cu botezul, copilul fiind introdus în societatea creștină și familială. Apa este simbol al vieții, cu rol de purificare și regenerare. Datorită acestor însușiri germinative apa este acceptată și de creștinism care, prin botezul cu apa purificatoare, considera că omenirea se poate mântui de păcatul originar. Botezul este prima taină sfântă a creștinismului, prin care copilul se desparte de lumea neagră, necunoscută, „păgână”, și pășește în lumea creștină. Pentru orice familie botezarea noului născut era o obligație primordială datorită fricii de moarte. Bărbatul se considera „binecuvântat de Dumnezeu” dacă nașterea decurgea normal și soția și copilul supraviețuiau. Este interesant cazul unei nașteri descrisă de P.B. Baksić, în trecerea sa prin Bârlad. El relatează că o femeie s-a chinat timp de 15 zile în „durerile facerii” și a născut „o făptură vie”. Tatăl copilului a cerut să fie botezat imediat copilul, având credința că botezul îl va întări și-l va ajuta să trăiască. Dar, din nefericire, imediat după botez făptura a murit iar după înmormântare tatăl a împărțit călătorilor mâncare „pâine și ce mai avea prin casă” mulțumind lui Dumnezeu că nu i-a murit și soția, că El a „avut milă de mine și a făcut să se nască făptura vie, pe care a mântuit-o prin sfântul botez, și că n-a murit mama”¹³⁹. Din acest caz, și nu este singular, ne dăm seama că orice naștere era așteptată cu teamă, deoarece exista credința că dacă se întâmplă ceva cu copilul și cu mama înseamnă că familia primea o pedeapsă divină din cauza păcatelor tatălui și chiar ale părinților. Se spune că păcatele părinților se răsfrâng asupra copiilor și a urmașilor până la al nouălea neam.

La biserică, pentru botez, mergea moașa cu copilul, împreună cu nașa. În Banat, era obiceiul ca moașa sau nașa să adune surcele de pe drum în credința ca noul născut să fie „strângător”. „Crijma” (bucată de pânză netivită) în care preotul învește pruncul după botez și ștergarul sunt obiectele schimbului ritual de daruri dintre nașă și cumetrii (părinții finului). Realizarea actului religios presupune garantarea de către nașă, pentru viitoarea inițiere a copilului în percepțiile creștine. Ceea ce nașa a mărturisit și făgăduit în numele pruncului însemna că „renunțarea la diavol și mărturisirea credinței în Dumnezeu” va deveni în viitor o adevărată faptă a copilului. Astfel, nașii trebuiau să se îngrijească de viitoarea viață spirituală (de aceea se numesc și părinți spirituali) a finului lor, sprijinindu-l cu sfaturi bune, dar și material, la nevoie, pentru a-și putea îndeplini făgăduințele făcute lui Dumnezeu la botez. Nașia este o instituție ce sudează relațiile sociale „rudenia în Christos fiind mult mai puternică decât cea de sânge, ... că nașul e mai mult decât părintele, de vreme ce unul ți-a dat numai

¹³⁸ Șarolta Solcan, *Femeile din Moldova, Transilvania și Țara Românească în Evul Mediu*, Ed. Universității din București, 2005, p. 100.

¹³⁹ *Călători străini*, vol.V, p. 228

viața, pe când celălalt te-a creștinat”¹⁴⁰. Dacă această înrudire nu era respectată atunci pedeapsa divină cădea asupra copilului și mamei și anume prin decesul lor. Ion Neculce povestea de moartea fiicei lui Constantin Cantemir, Safta Racoviță, care a murit la puțin timp după căsătoria sa cu Mihalache, fiul vornicului Racoviță, după ce Cantemir stricase logodna Saftei cu feciorul lui Miron Costin. Pe lângă acest fapt cronicarul găsește și explicația de ordin religios, cum că „Cantemir vodă era cumătru cu cuscru-său, că-i botedsasă ... un copil lui Ion Racoviță, mai mic decât ginere-său”, iar motivația suna astfel: „Căce poate n-au răbdat Dumnedzeu”¹⁴¹. Și cronicarul transilvănean, Georg Kraus, pune pe seama unei logodne stricate nenorocirea abătută asupra familiei principelui Gheorghe Rakoczi I. Acesta, după ce o pețise pe domnița Ruxandra a lui Vasile Lupu, s-a răzgândit și l-a căsătorit pe fiul său cu Henrica. Numai că amândoi tinerii au fost răpuși, la scurt timp după căsătorie, de vărsat de vânt. Pentru că fiica domnitorului moldovean „a fost lăsată și părăsită” cronicarul concluzionează că „acest lucru au pricinuit mai târziu mare jale și toate nenorocirile care s-au abătut asupra Transilvaniei” și că moartea celor doi a fost „din pricina mâniei drepte a lui Dumnezeu”¹⁴².

Lumânarea de botez, adusă de nași, era confecționată din ceară de albine, albă și împodobită cu flori de busuioc prinse cu strămătură sau bumbăcel, „cu o bucată de pânză albă ca la doi coți de lungă, ori un ștergar sau tulpă”¹⁴³. Pe lângă acestea mai aduceau „crijma” sau un ștergar frumos în care nașa primea copilul după ce îl scoate preotul din apa în care l-a botezat. Din crijmă și din pânza de la lumânare se făcea cămășuță pentru copil cu care acesta era îmbrăcat până la trei ani. Din punctul de vedere al bisericii, „crijma” ar fi trebuit păstrată până la moarte pentru a fi pusă pe fața decedatului. Pe lângă pânză, nașii mai aduc copilului scutece, cârpe, lucrșoare (cămăși, căciulițe, pantalonași) și „un brâneț foarte frumos lucrat numit fașă”.

În cazul în care ceremonialul de botez are loc în cadrul uneia din păturile sociale mai înstărite nașii puteau dăruii copilul botezat nu numai cu lucruri mobile (gen haine și bani) ci și cu pământ. La 10 februarie 1647 Matei Basarab întărește lui Colțea vornic 100 de stânjani de ocină dăruită de Chirca lui Radu, unul din fiii lui Colțea, pe care acesta l-a „botezat cu mâna lui”¹⁴⁴. Și într-un act din 1656, septembrie 15, băneasa Ilinca Buzescu dăruiește la botezul lui Matei, fiul spătarului Vlad din Otetelești, partea ei de moșie din Ciupereni, deoarece acesta fusese botezat de fiul băneșei, postelnicul Matei „de și-au pus numele lui, Matei”¹⁴⁵. Dacă era luat de suflet un copil pe care îl și botezau, nașii trebuiau să-l înzestreze la fel ca și pe propriii lor copii. De multe ori se ajungea la judecată pentru averea familiei. Așa este și cazul Mariei, văduva șifarului Ivan din Pitești care se judeca în 1645 cu fiicele sale vitrege pentru zestrea dată Mariei, fiica sa de suflet pe care ea o crescuse și era „botezată cu numele ei și căsătorită cu Oancea logofăt”¹⁴⁶.

Înainte de a pleca cu copilul la botez, moașa respecta anumite obiceiuri știute numai de ea. De exemplu, după ce scaldă copilul, îl înfășa cu o cămașă de-a tatălui sau mamei, punându-i în scutece o bucată de pâine, sare și un ban „ca să aibă noroc” (Bucovina, Transilvania); când ia copilul în brațe să plece la botez ea spune mamei „duc un păgân ca să aduc un creștin”. În Banat, moașa atinge pragul de jos cu capul copilului „ca să nu se prindă

¹⁴⁰ Elena Sevastos, *Nunta la români*, București, 1889, p. 26 – 27.

¹⁴¹ Ion Neculce, *Letopiseșul Țării Moldovei de la Dabija-vodă, până la a doua domnie a lui Constantin Mavrocordat*, în *Opere*, București, 1982, p.340.

¹⁴² G. Kraus, *Cronica Transilvaniei 1608 – 1665*, București, 1965, pp. 143 – 145; apud. Șarolta Solcan, *op. cit.*, pp. 85 – 86.

¹⁴³ Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p. 111.

¹⁴⁴ Arhivele Statului București, Documente istorice, DLVIII/5; apud Dr. Iolanda Țighiliiu, *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova. Secolele XV - XVII*, Ed. Paideia, București, 1997, p. 271.

¹⁴⁵ Arhivele Statului București, M-rea Hurez, XII-XII bis (1); apud Dr. Iolanda Țighiliiu, *op. cit.*

¹⁴⁶ *Catalogul documentelor Țării Românești*, vol. VI, doc. nr. 340, p. 140.

deochiul de el” și tot aici copilul este scos pe fereastră, iar în biserică, moașa pune mâna dreaptă a copilului pe cartea preotului „ca să ajungă cărturar și om mare”. În Bucovina, moașa aducea o „cinste” preotului constând dintr-o găină, un șip de rachiu și o bucată de sare. După slujba religioasă nașa primește copilul în „crijmă” și îl duce înfășat acasă. Preotului care a oficiat botezul i se dăruia un prosop (ștergar), o bucată de săpun, o sticlă cu vin și ceva bani din partea nașului.

Când ajungeau acasă, moașa înmâna copilul mamei, zicând:

„Poftim cumătră pruncul acesta
Pe care l-am botezat
Și încreștinat
Și în lege l-am băgat
Ți-l dăruim dumitale
Cu pâine și cu sare
Cu darul sfinției sale
Ca să-l și creșteți
Și să vă învredniciți
Ca să-l și căsătoriți”¹⁴⁷

În alte părți nașul închina copilul la icoane, zicând:

„Să fii finule cinstit
De toți oamenii iubit,
Ca și sfintele icoane!”

Introducerea copilului în comunitatea creștină prin botez are o semnificație deosebită atât pentru „lumea albă” cât și pentru „lumea de dincolo” deoarece sensul tainic al botezului este mântuirea. Cumetria este continuarea și completarea laică a ritualului creștin al botezului¹⁴⁸. În timpul mesei nu lipsesc datinile și urările de bine făcute familiei, copilului, moașei și celor participanți la masă. Cumetria care încheia petrecerile ceremonialului de naștere avea loc atunci când copilul împlinea un an, la ruperea turtei pentru fete sau la trei ani pentru băieți, când nașii îi tăiau moțul. Moașa și nașii primeau și cu această ocazie daruri din partea părinților (maramă, ștergare, colaci, uneori material pentru confecționarea cămășilor).

Legăturile de cumetrie erau importante și trainice în comunitatea sătească tradițională. Între fini și nași se stabileau legături de familie și obligații sociale de într-ajutorare. Finii duceau nașilor plocoane cu ocazia marilor sărbători de peste an. De asemenea moașa era cinstită de către toate femeile din sat, pe care aceasta le ajutase să nască. Cinstea se făcea într-o zi din an, stabilită de comun acord. În Maramureș moașa era sărbătorită prin „adunarea nepoatelor” când primea și daruri: fuior, lână, pânză, năframă, ștergare, bucate și țuică. Acestea erau primite într-o încăpere în care se afla un blid cu agheasmă și un bănuț. Cu agheasma „nepoatele” spălau moașa pe față și pe mâini în mod simbolic de trei ori, după care o ștergeau cu un ștergar, cu năframa sau cu pânza aduse în dar. După toate acestea, începeau să petreacă până seara târziu¹⁴⁹. În Teleorman, același obicei se numea „babindenu” și avea loc în ziua Anului Nou, femeile ducându-i plocon moașei¹⁵⁰.

Credințele se mai păstrează și astăzi, dar respectarea lor se face doar cu ajutorul unor obiecte și ritualuri simbolice, precum: agheasma pentru prima scaldă a copilului, pânza albă netivită și lumânarea de botez, aduse de nași pentru botezul copilului, ștergarul (astăzi

¹⁴⁷ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 123.

¹⁴⁸ Alexandru Suci, *op. cit.*, p. 53.

¹⁴⁹ Mihai Dăncuș, *op. cit.*, p. 178.

¹⁵⁰ Maria Bătcă, Vlad Bătcă, *Zona etnografică Teleorman*, Ed. Sport Turism, București, 1985, p. 147.

prosopul) și săpunul pentru preot, date acestuia tot cu ocazia botezului, cumetria de după botez, transformată astăzi într-o petrecere la restaurant. S-a mai păstrat, de asemenea, obiceiul ruperii turtei la fete și tăierii moșului la băieți, în ambele cazuri, după împlinirea vârstei de un an. În secolul al XVII-lea acest obicei l-a observat și vicarul general al Moldovei, Bartolomeo Bassetti, care a notat într-o scrisoare adresată cardinalilor (datată 29 octombrie 1642, Iași) că la români era obiceiul ca la vârsta de un an să taie moșul băieților. Acest ritual este privit cu scepticism de Bassetti deoarece moșul trebuia tăiat de naș iar „foarte mulți copii catolici au nași de rit ortodox” și exista pericolul ca în cazul morții părinților acesta să fie crescut de nași¹⁵¹. Pentru a marca acest obicei se face și o masă festivă. Cu această ocazie a apărut și un nou ritual. Pentru a afla ce înclinații viitoare va avea copilul, pe o tavă i se pun diferite obiecte: stilou, caiet, carte, ață cu ac, bani, bijuterie din aur, pahar cu apă, pâine, pieptene, oglindă, iconiță, etc. Și, în funcție, de obiectele alese se interpretează viitorul său. Într-un fel, se încearcă aflarea destinului copilului și a înclinațiilor sale.

Apariția acestor noi obiecte în cadrul unui ritual care pare a fi mult mai vechi ilustrează, pe de o parte, persistența tradițiilor, chiar în interiorul unei societăți moderne, iar pe de alta, capacitatea de inovare pe care societatea tradițională a dovedit-o dintotdeauna, aceasta fiind garanția supraviețuirii comunității și a valorilor acesteia.

Nunta

1.Începutul fecioriei și vârsta premaritală. În satul românesc tradițional, nunta constituia unul dintre cele mai importante momente din viața socială (familială și individuală), alături de cel al nașterii și cel al morții. Toate aceste praguri din timpul vieții oricărui individ concentrau un număr mare de obiceiuri și practici magice. Nunta cumula numeroase valori apotropaice, integratoare, fertilizatoare.

Datinile erau transmise, mai ales prin intermediul unor persoane înzestrate, trecute prin frământările vieții, dar erau enunțate la modul impersonal ca fiind expresia unui spirit obiectiv al grupului social: „se zice”, „se face”, „așa am apucat”¹⁵². Abaterile de la ansamblul de obiceiuri pe care ceremonialul nunții le implică atrăgeau după sine pierderea sensului și eficacitatea acestuia. Nunta tradițională era nu numai un prilej de marcă festivă a celui mai important prag existențial ci și un sistem de acte rituale menite să confere tânărului cuplu bunăstare și prosperitate.

Nunta este „un complex de obiceiuri care ceremonializează căsătoria”¹⁵³, dar cuprinde și secvențe ce o preced, care marchează despărțirea de etapa fecioriei și fetei, cât și secvențe care se referă la momentul integrării în rândul oamenilor „lumiți” din comunitate. Multiplele variante locale cunoscute se referă nu la aspectele esențiale ale nunții ci mai ales la succesiunea momentelor și la formele pe care le îmbracă riturile. Pe lângă riturile de trecere dintr-un stadiu al vieții în altul, nunta mai include și rituri de purificare și de fertilitate pentru noua familie.

Nunta presupune o minuțioasă pregătire, familiile studiindu-se reciproc din punct de vedere etic și economic, trebuind create condițiile necesare prin încuviințarea între neamurile ce se încuscresc și înzestrarea viitoarei familii. Momentul căsniciei se aprecia în funcție de

¹⁵¹ *Călători străini despre țările române*, vol. VII, p.54.

¹⁵² Silvia Ciubotaru, *Nunta în Moldova*, Ed. Universității „Al. Ioan Cuza”, Iași, 2000, p. 7.

¹⁵³ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, Ed. Didactică și pedagogică, București, 1978, p.188.

maturizarea tinerilor, când flăcăul poate cosi singur „o falce de fânaș, când poate ara singur, iar pentru fată când reușește să facă singură un cuptor de pâine și zestrea este pregătită”¹⁵⁴.

Locul de întâlnire și de cunoaștere reciprocă a tinerilor era claca, șezătoarea sau hora, dar mai ales petrecerile prilejuite de sărbătorile de iarnă. Trecerea din stadiul de viață al copilăriei la cel de adult era marcată de însemne exterioare ca schimbarea pieptănăturii, folosirea podoabelor, precum și prin dreptul de a fi primit în rândul tinerilor din „horă”, aceasta fiind recunoscută ca vârsta aptă pentru căsătorie. În trecut această vârstă era mai mică - „Pravila bisericească de la Govora”, „Cartea românească de învățătură, 1646” și „Îndreptarea legii, 1652” din sec. XVII menționează 12 ani pentru fete și 15 ani pentru băieți (la depășirea acestui prag primeau dreptul de a se logodi și căsători)¹⁵⁵, în timp ce în secolul XIX informațiile cuprind perioada între 16-20 ani pentru fete și 18-30 ani pentru flăcăi.

Vârsta fragedă de căsătorie a românilor a surprins o serie de călători străini.¹⁵⁶ De exemplu, în Banat o copilă de 12 ani era deja măritată în timp ce în Muntenia o fată era logodită de abia spre 16 ani. Recomandarea bisericii era ca vârsta celor doi tineri să fie cât mai apropiată. Dar dacă cumva femeia era mai mare ca vârstă biserica intervenea considerând căsătoria nepotrivită, invocând Pravila¹⁵⁷. Și în rândul boierilor căsătoriile se făceau în jurul vârstei de 14-15 ani pentru fete și 19-20 ani pentru băieți¹⁵⁸. Însurătoarea are rostul ei, iar românul știe că până la 20 de ani te însori singur, de la 20 până la 25 te însoară alții, de la 25 până la 30 îl însoară o babă, iar de la 30 de ani înainte „numai dracul îi vine de hac”¹⁵⁹.

În ceea ce privește cunoașterea „celui ales”, tradiția consemnează multe și variate practici de „ursit”, destinate aflării nu numai a momentului când va avea loc căsătoria, ci și aflarea numelui viitorului soț, a calităților și înclinațiilor sale. Una dintre cele mai răspândite practici era ca sub blidă întoarse cu gura în jos să se așeze diferite obiecte cu semnificații stabilite înainte ca de exemplu: pâine – om bun, cuțit – om cu vorba ascuțită, inel – căsătorie apropiată, lut – mirele va fi agricultor¹⁶⁰. O altă practică mai des folosită era cea de coacere a unei turțițe din făină nedospită, foarte sărată, din care fata mănâncă jumătate în ajunul Bobotezei, cealaltă parte fiind ținută sub pernă împreună cu un fir de busuioc. Noaptea visează că băiatul ursit îi aduce apă¹⁶¹. Prin părțile Mușcelului în ziua de Sf. Gheorghe fetele mergeau la câmp și strângeau rouă de pe grâne într-un ștergar sau batistă pe care apoi o storceau într-o oală de pământ „fiind bună de dragoste”¹⁶². Pentru a-și visa „scrisul, ursita ori rânduiala” în noaptea de Sf. Vasile când „toacă popa” fetele fac punți, peste o apă, din două crăcuțe de măr dulce. De aceste ramuri ele prind „o stebă de busuioc c-o pară de argint cu fire de arnicu roșu, și mai pun la punți,...următoarele lucruri: o geavreă (batistă făcută din pânză de casă și cusută frumos cu flori de arnicu sau lâniciuri), un inel, șire de mărgelă, cum

¹⁵⁴ Mihai Cămilari, *Nunțile bucovinenilor*, în *Datini* nr.3-4, 1991, p. 40.

¹⁵⁵ *Carte românească de învățătură 1646*, Ed. Academiei RPR, București, 1961, gl. 53, p. 162; *Îndreptarea legii, 1652*, Ed. Academiei RPR, București, 1962, gl. 203, pp. 212-213.

¹⁵⁶ Giovanni Bartolomeo Frontali în „Scrisoare din Moldova” relatează: „au apoi obiceiul de a-și însura repede băieții cam la vârsta de șaisprezece, șaptesprezece sau optsprezece ani” în *Călători străini despre țările române*, vol. IX, p. 352; în vol. X, Francesco Grisellini scria la jumătatea veacului al XVIII-lea că „românii (din Banat) se căsătoresc foarte tineri, așa că dacă o fată a împlinit 12 ani ea este și cerută în căsătorie”, partea I, p. 387, iar medicul John Sibthorp în vizita făcută la București în timpul domniei lui Al. Moruzi (1793 – 1796; 1799 - 1801) a fost invitat la o nuntă la care „mireasa părea să aibă în jur de 16 ani, iar mirele... părea de 40” partea a II-a, p. 1208.

¹⁵⁷ *Îndreptarea legii 1652*, gl. 173, p.174 și p. 195.

¹⁵⁸ Constanța Ghițulescu, *În șalvari și cu ișlic. Biserica, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea*; Ed. Humanitas, București, 2004, p. 119.

¹⁵⁹ Artur Gorovei, *Datinile noastre la naștere și la nuntă*, Ed. Paideia, București, 2002, p. 64.

¹⁶⁰ Simion Florea Marian, *Nunta la români*, Ed. Grai și suflet-cultura națională, București, 1995, p. 29.

¹⁶¹ informator Ioniță Maria, 84 ani, București.

¹⁶² Codin Rădulescu și Dumitru Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele. Culegere din părțile Mușcelului*, București, 1909, p. 63.

și alte obiecte de găteală”. De asemenea exista credința că puntea le putea proroci fetelor a doua zi dimineța cum le vor fi bărbații și anume „dacă puntea e cu chidă (chiciură), e semn că va lua bărbat bogat, dacă nu e semn de sărăcie”¹⁶³.

Un obicei cunoscut în Transilvania (Munții Apuseni și Țara Moșilor) era cel al Târgurilor de fete. În afara celui mai cunoscut, cel de pe Muntele Găina, mai aveau loc la Recea, în Făgăraș, la Teiuș, pe Mureș, la Blaj, iar în Banat se ținea un hram bisericesc cu o serbare numită „Rugă”, unde, ca și pe Muntele Găina, fetele își expuneau zestrea¹⁶⁴. În Bucovina și în anumite zone din Transilvania se obișnuia ca la începutul Cășlegilor să se facă o petrecere la casa unui fruntaș numită „bere” sau „berum” (Bucovina) și „ospățul feciorilor” (în Transilvania), unde se adunau fetele de măritat și flăcăii ce ies prima dată la horă.

La început de secol XVIII Dimitrie Cantemir scria că “este rușinos ca o fată să umble să se mărite și obiceiul țării cere ca tânărul să-și caute nevastă”¹⁶⁵. Din momentul în care s-au cunoscut și au hotărât să-și unească destinele, cu acordul părinților, urmează parcurgerea celor mai însemnate secvențe pe care nunta le implică: peșitul, logodna, chemarea la nuntă, însemnele mirilor, steagul – bradul, slujba de cununie, ospățul sau masa mare, deshabotatul sau legatul miresei.

Personajele participante la ceremonialul nunții - mirii, nașii, socrii, starostele, flăcăii și fetele care însoțesc mirele și respectiv mireasa - folosesc o bogată recuzită și își joacă rolurile după un scenariu care îmbină poezia orațiilor cu dansul, vechile balade declamate de lăutari cu improvizații, dialogul, satira și pantomima, jocul și întrecerile¹⁶⁶. Flăcăii se numeau în Bucovina „vătăjei”, în Moldova și anumite zone ale Munteniei „vorniceii”, în Transilvania „chemători”, pe Someș și Brașov, „vifeli” pe Târnave, „giaveri” în Țara Hațegului, „feciori de împărat” în părțile Năsăudului, „giveri” în Banat, „diaveri” și „vornici” în Munții Apuseni, „frați de mire” în Muscel, „cumnat de mână” în Oltenia și în Muntenia, iar fetele miresei se numeau „druște” și „vătăjițe” în Moldova, „giavere” pe Târnave, „giverițe” în Banat, „soră de mireasă” în Muntenia și Oltenia.

2. Peșitul și foaia de zestre. Peșitul, ca orice acțiune socială întreprinsă în comunitatea sătească, se desfășura după o serie de convenții, acceptarea sau refuzul fiind exprimate tot într-un limbaj convențional. În trecut, învoirea părinților era cu rigoare cerută, de cele mai multe ori ei făcând alegerea în locul copiilor. Cei ce se căsătoreau fără consimțământul părinților se credea că nu vor avea niciodată noroc și că Dumnezeu îi va pedepsi:

„Cine n-ascultă de mamă,
N-are-n lume nici o samă,
Cine n-ascultă de tată
N-are noroc niciodată
Nici eu nu i-am ascultat
Și Dumnezeu m-a cercat
Și-am făcut precum am vrut
Și Dumnezeu m-a bătut”¹⁶⁷.

Vechiul drept românesc prevedea liberul consimțământ pentru încheierea căsătoriei. Căsătoria “în silă” era socotită tâlhărie și așadar, “de toată rușinea”¹⁶⁸. Fetele ce se căsătoreau

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 5-6.

¹⁶⁴ Artur Gorovei, *op. cit.*, p.77; Simion Florea Marian, *op.cit.*, p. 64.

¹⁶⁵ Dimitrie Cantemir, *op.cit.*, p.321.

¹⁶⁶ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p.157; D. Cantemir, *op. cit.*, p. 323: „după ce invitații de amândouă părțile se adună la casa miresei, se pune la cale o întrecere de cai ”.

¹⁶⁷ Elena Sevastos, *Cântece moldovenești*, Iași, 1889 p. 34.

fără voia părinților erau considerate “desfrânate” și supuse de biserică unor penitențe (canoanele sfântului Vasile)¹⁶⁹, iar fiii aflați în aceeași situație puteau fi dezmoșteniți.

La contractarea căsătoriei era necesar consimțământul părinților întrucât aceștia dețin puterea economică. Tânărul își va primi moștenirea odată cu căsătoria și în funcție de cât a fost de supus față de părinți. Fata era înzestrată numai când era măritată, dar zestrea era dată soțului și nu ei. Soțul primea zestrea „în gestiune” și nu putea s-o înstrăineze sau să-i știrbească valoarea, el bucurându-se de uzufructul acesteia. Soția este proprietara absolută a zestrei primită de la părinții săi și, de cele mai multe ori, ca motiv de despărțire de soț era invocată risipirea sau vinderea fără încuviințarea sa a zestrei. Femeile erau „dependente din punct de vedere economic și social de această lume masculină”¹⁷⁰, ele aflându-se sub tutela taților sau a fraților iar după căsătorie sub cea a soților. Această stare de supunere se datora faptului că societatea medievală era „construită în jurul autorității masculine și al supunerii feminine”¹⁷¹. Încă din veacurile anterioare (secolele XI - XII) și în Occident schema tripartită, ce domina concepțiile asupra societății creștine, nu acordă un loc specific femeilor. Personalitatea juridică și morala cotidiană a nevestei, văduvei sau fecioarei erau întotdeauna conturate în raport cu un bărbat sau un grup de bărbați¹⁷². Dacă până la sfârșitul secolului al-XVIII căsătoria era realizată din rațiuni economice (de cele mai multe ori tinerii se supuneau deciziilor părinților deoarece învoiala dintre ei, fără acordul acestora, din punct de vedere legal, era considerată nulă) sau pentru a se instaura legături de prietenie între două neamuri, în secolul următor dragostea își va face simțită prezența, unele cupluri preferând fuga și punerea familiilor în fața faptului împlinit, nemaiținând cont de granițele sociale și de prejudecăți. Prin proiectele lui Mihai Fotino din 1765 și 1766, cât și datorită Legiului Caragea din 1818 tinerii capătă o oarecare libertate în alegerea partenerilor și dreptul de a-și administra averea după majorat (la 25 de ani) cu condiția să respecte pravila (obiceiul). O vorbă din bătrâni spune că „dragostea este privilegiul celor săraci”, iar țăranul român respectă obiceiul pământului. În Moldova domnul Scarlat Calimach a dorit să îmbunătățească organizarea statului dând legi scrise. El a cerut să fie traduse în română „Împărăteștile Pravile”- „Basilicalele” lui Leon VI Înteleptul-, și să se adune toate legile și obiceiurile Moldovei cunoscute de-a lungul a patru secole. Astfel a luat ființă Codul Calimach (întărit de domn la 1 iulie 1817), în care apar mai multe capitole destinate legiferării zestrei și moștenirilor.

În societatea medievală românească la întemeiere unei noi familii un loc aparte îl ocupa zestrea fetei dată de familia sa care făcea, uneori, mari eforturi sociale și economice pentru a o procura. Termenul de “zestre ” desemnează partea din averea paternă care revine fiicei. În foaia de zestre din spațiul românesc apar atât obiecte ce țin de trusou (veșminte, bijuterii, lenjerii numite uneori generic *scule*), cât și cele ce țin de dota propriu zisă (case, moșii, bani)¹⁷³ în cazul „înfrățirii” fiicei cu ceilalți fii sau „gineririi pe curte” (ginere în loc de fiu) când nu exista nici un urmaș pe linie masculină..

Momentul căsătoriei unei fete constituie un eveniment deosebit căruia i se acordă toată atenția și importanța cerută. Tatăl avea obligația morală în întocmirea foii dotale, încercând să de-a fiicei „din toate câte am avut, din toate i-am dat”, în funcție de posibilitățile fiecăruia. Zestrea era stabilită în mare măsură ținându-se cont de nivelul social, nici prea mare pentru o fiică de țăran, nici prea mică pentru o fiică de boier. Nu a existat niciodată vreo lege sau cutumă privind valoarea dotală, aceasta fiind lăsată la aprecierea părinților. Datori a da zestre

¹⁶⁸ *Pravila de la Govora*, gl. 32, zacea 1-2.

¹⁶⁹ *Îndreptarea legii, 1652*, gl. 38, p.540.

¹⁷⁰ Constanța Ghițulescu, *op. cit.*, p. 132

¹⁷¹ *Ibidem.*

¹⁷² Christiana Klapisch-Zuber, *Femeile și familia*, în vol. *Omul Medieval*, coordonat de Jacques Le Goff, Ed. Polirom, București, 1999, p.263.

¹⁷³ Constanța Ghițulescu, *op. cit.* p. 134.

sunt tatăl sau bunicul care trebuie să „înzăstreze pe fiica sau nepoata, după rangul și starea lor”, iar dacă tatăl este sărac mama este datoare „a înzăstra pe fiică”¹⁷⁴. Într-un document din 16 august 1737, mama văduvă întocmește “scrisoare” de zestre ginerelui său după ce s-a consultat cu “toți fiii” săi.¹⁷⁵

Stabilirea unei foi de zestre avea loc de obicei în ziua peșitului sau a logodnei la familia fetei și în prezența mai multor martori. Rezultatele acestor tocmele erau cuprinse în foile de zestre care din veacul al XVIII-lea devin tot mai frecvente și în mediul rural. Până acum învoielile din ajunul nunții erau realizate pe cale orală, de aceea era necesară prezența a cât mai mulți martori. În secolele XVI-XVII oralitatea ocupa un loc mult mai important decât scrisul ceea ce presupune existența înțelegerilor cu privire la zestre pe cale orală în prezența martorilor fără a se face apel la scris. Despre aceste înțelegeri se află abia după ce părțile, dintr-un motiv sau altul, ajung în fața domnului cerând ajutor pentru recuperarea zestrei. Și nu sunt puține aceste cazuri. Se făcea apel la martorii existenți pentru mărturie sau chiar aceștia dădeau zapis de adevărire a înțelegerilor cum este cazul din 5 ianuarie 1761, când Ioniță Străjca, biv vel căpitan dă o declarație despre zestrea promisă lui Pintilie, feciorul lui Velișco Onciul ot Zamostie la nunta cu Anița, nepoata lui Dumitrașcu Buhuși. Acesta adevărește că i-a fost promisă zestrea de mătușa fetei în ziua cununiei dar nu s-au ținut de cuvânt. Ea a spus în fața tuturor nuntașilor că fiind “acum vreme tulburată n-au putut săi facă borfi”, însă “ari parti di moșie și di țigani antocma ca și alți fraț ai dumisale și sa da tot cât sau adiverit”. Unchiul Aniței, Sandu Buhuș, trebuia să dea zestrea promisă, dar se erija de la această îndatorire. Se pare că acest căpitan care a scris zapisul fusese unul dintre peșitori. El auzind că familia căuta un soț pentru Anița și cunoscându-l pe acest fecior “iam făcut îndemnare la ace copilă, dar el (Pintilie) neau răspunsu că nu sa feri, numa să știe ce zestre are fata, fiindu săracă di părint”. Ioniță Străjca a mers la Alicsandra, mătușa Aniței, să întrebe de zestre și sau înțeles încheind o “adivirință” pe baza căreia Pintilie “au făcut și logodnă ” și au stabilit “zi di nuntă în patru săptămâni”. Dar la nuntă unchiul fetei nu a venit, iar mirele “nau vrut să margă la cununie” dar căpitanul strângând toți nuntașii au întrebat-o din nou pe Alicsandra de zestre iar aceasta a adevărit existența zestrei și autenticitatea zapisului de față cu toți martorii, asigurându-I că va primi dota după nuntă. La sfârșitul documentului apar semnăturile a “toți nuntașii cari am fost cu nunta la ace tample mărurisim cu sufletul nostru precum am auzit din gura dumisale giupănesii Alicsandra”¹⁷⁶. Grijă pentru strângerea zestrei o avea tatăl, grijă regăsită uneori în testamente când se încerca reglementarea situației moștenitorilor. Dacă tatăl sau tutorele făgăduiește a da o anumită zestre fetei și se întâmplă să moară înainte de căsătoria acesteia moștenitorii sunt datori să o dea. Nu sunt puține cazurile în care apar numele fraților sau al mamei în foile de zestre.

La sfârșitul secolului al XVII-lea va fi creat un model de foaie de zestre care se va impune datorită eforturilor mitropolitului Antim Ivireanu. În *Carte de învățătură* către preoți, mitropolitul încearcă să-i învețe pe aceștia cum să redacteze două dintre cele mai importante acte pentru popor – testamente și foi de zestre. În alcătuirea foii dotale înalta față bisericească atribuie întreaga responsabilitate preotului, care trebuia să se îngrijească atât de forma cât și de credibilitatea actului mai ales că prezența acestuia conferea autoritatea necesară documentului¹⁷⁷. Antim, după ce stătuse mulți ani în preajma mitropolitului Teodosie, cunoștea problemele legate de procesele cauzate de zestre sau testamente care erau rezolvate

¹⁷⁴ *Codul Calimach*, Ed. Academiei RPR, 1958, p.559.

¹⁷⁵ Catrina, văduva lui Dumitrache Bahuși, post., dă scisoare de zestre ginerelui său Gheorghii Arapul: “Adică eu Catrina ...împreună cu toți fii mii, făcut-am această scrisore a me la mâna ginirului Ghiorghii Arapul biv vel med.precum să să știe că iam dat ...pintru zăstri săfir, mărgăritari ș’altile, rădvān cu ...cai și hamuri și vite, moșii și 2 sălaşuri de țigani “precum am dat și altor gineri” în Alexandru Vitencu, *Vechi documente moldovenești*, Cernăuți, 1925, p. 20.

¹⁷⁶ Alexandru Vitencu, *op. cit.*, p. 20.

¹⁷⁷ Antim Ivireanu, *Opere. Didahii*, Ed. Minerva, București, 1996, pp. 353-354.

de Biserică și încearcă să transforme aceste acte în documente irevocabile. De asemenea, el cere scrierea valorii în dreptul fiecărui obiect și prezența martorilor pentru a nu mai exista „pre urmă gâlcevi și bănuieli”¹⁷⁸.

Cu toate acestea, din cauza numeroaselor procese ce aveau loc în jurul foilor de zestre, domnitorul Nicolae Mavrogheni (1786-1790), a stabilit câteva reguli de autentificare a actelor dotale și testamentare. Drept urmare, fiecare locuitor era obligat să-și prezinte foaia de zestre pentru a fi trecută în condică, era cercetată dacă a fost făcută după „dreptate” și primea întărirea domnească dată de semnătura logofătului și de pecetea domnului. Chiar și înainte de luarea acestor măsuri, cancelaria mitropolitană funcționa ca „loc de adevărire”, semnătura mitropolitului conferind credibilitate oricărui document scris. Spre sfârșitul secolului majoritatea actelor scrise nu mai conțineau semnătura domnului sau a mitropolitului ci numeroase semnături ale unor personalități din epocă.

Actul dotal poartă diferite denumiri precum: „zapis de zestre”, „scrisoare”, „foița zestrilor” și reprezintă „negociere în toată regula, cuvintele de ordine fiind *tocmeală, învoială, făgăduială*”¹⁷⁹. Pentru secolul al XVII-lea specifice sunt foile de zestre tip „*zapis-contract*” iar de la sfârșitul secolului se impune foaia de zestre tip *tip formular* datorită mitropolitului Antim Ivireanu¹⁸⁰. În Codul Calimachi se specifică ca tocmeala să aibă loc înaintea logodnei sau cununiei pentru „împedecarea și depărtarea întâmplătoarelor pricini”, iar mirii să fie amândoi „în vîrstă legiuită”¹⁸¹. Tocmeala putea fi nescrisă însă „înainte cel puțin a trei marturi vrednici de credință”¹⁸².

Ca orice document oficial, și foaia de zestre începea cu o invocare religioasă în care apar menționați Fecioara Maria, Iisus și Dumnezeu. Apoi erau înșirate obiectele de zestre după o formulă standard urmând la sfârșit tot o invocare a milei divine. Actul se încheie cu semnăturile martorilor (părinți, rude, preot și vecini). În funcție de mediul social din care provine familia modalitatea de redactare se schimbă. În familiile boierești foaia de zestre putea fi întocmită imediat după nașterea fiicei, dar structura ei nu diferă prea mult de la o casă boierească la alta. Asupra ei nu se intervine decât la logodnă, în funcție de pretențiile viitorului ginere. Și în foile de zestre ale fiicelor de boier apar menționate ștergarele și năframele. De exemplu, Bălașa, fiica lui Iordachi Cantacuzino Logofătul, primea la căsătoria sa cu Aristarho Hrisosculeu, Vel Comis, în 1730 pe lângă bijuterii din aur cu pietre prețioase, moșii, case și „6 cămeși cu sîrmă; 10 cu fir; 22 cămeși cu mătăasă; 12 șervete, însă 6 cu fir; 12 șervete alese cu fir; 12 șervete alese cu ață albă; 1 peșchir de mătăasă; ...2 năfrămi de Țarigrad, cîte 30 de let, de cele lungi; 2 năfrămi cusute cu fir în capăt; 4 năfrămi tij așa, după acele; 5 năfrămi aclaz cu fir; 1 miniștergură cu mătăși; 2 minișterguri alese, cu fir; 4 minișterguri alese cu fir;...1 cal de mire; 1 șea poleită, cusută cu sîrmă;...”¹⁸³.

Actul dotal elaborat în mediul popular este diferit datorită situației financiare precare în care se aflau majoritatea familiilor țărănești. Zestrea își schimbă compoziția, cantitatea, calitatea și consistența. De fapt ea se micșorează căci foaia de zestre a unei fiice de țăran sau a unei fete de condiție modestă din mediul urban oglindește poziția socială și starea economică a clasei sociale pe care o reprezintă. Există o diferențiere și între membrii aceleiași comunități, de la o sărăcie extremă până la grupul de țărani înstăriți pe care o regăsim atât în foile de zestre cât și în testamente. Astfel, printre hainele pe care le primea o fată de țăran se numărau 1-2 rochii, 4-5 cămăși, o haină de iarnă, o pereche de papuci. Uneori cămășile și

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Constanța Ghițulescu, *Zestrea între normă și practică. Țara Românească în secolul al XVII-lea*, în SMIM, vol. XVIII, 2000, p. 215.

¹⁸⁰ *Ibidem*, în SMIM vol. XIX, 2001, p. 255.

¹⁸¹ *Codul Calimach*, p.567.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Nicolae Iorga, *Viața femeilor în trecutul românesc*, Vălenii de Munte, 1910, p. 213.

lenjeriile apar brodate cu fir de borangic (nu cu fir de aur sau argint cum sunt cele boierești) iar bijuteriile sunt din sticlă colorată sau urmuz (mărgea ce imită mărgăritarul) și pot ajunge chiar până la 12 șiruri datorită calității lor estetice deosebită. Într-o foaie de zestre din 29 ianuarie 1772 Negoită Cîrlan dă surorii sale Dobrița 11 șiruri de mărgean și 6 de urmuz¹⁸⁴. Inelele de argint apar foarte rar și numai la țărani mai înstăriți, iar cearșafurile, fețele de pernă, fețele de masă, scoarțele și covoarele erau țesute în casă din in, bumbac, borangic sau lână. De obicei nu lipseau șervetele, ștergarele sau peșchirele de „obraz”, de „mîini”, de „ogîndire” și vase de uz casnic din aramă, cositor sau lemn. Din monede simple de argint sau aramă găurite și înșirate pe ață¹⁸⁵ erau confecționate salba și cununa de bani care se purta în ziua nunții iar apoi în zilele de sărbătoare. Se mai dau și animale dar în număr redus. Piesele din foaia dotală sunt amestecate, noul și vechiul se combină asta și datorită grabei în care se alcătuieste zestrea pentru a scăpa de „piatra de moară” din casă¹⁸⁶. În mediul rural se practica cedarea unui petec de pământ, când nu existau frați, acesta fiind singura zestre dată fiicei, uneori, doar cu specificația de „temporar” până se vor strânge bunurile mobile promise ca zestre. Tatăl avea la dispoziție doi ani în care trebuia să împlinească toate cele scrise în foaia de zestre, altfel trebuia să plătească o dobândă de 4% conform Pravilei după Armenopol dar în practica cotidiană nu se folosea. Însă tații trebuiau să-și țină întotdeauna promisiunile mai ales când existau acte scrise. Ginerii nu-I lăsau să uite și găsim multe neînțelegeri care ajung în fața justiției. *Leguirea Caragea* din 1818 specifică obligația de a se respecta orice promisiune făcută de oricine, nu neapărat de tată¹⁸⁷.

Discuțiile pentru întemeierea noii familii, în mediul rural, se purtau în „casa curată”, în care, de obicei, stăpânii gospodăriei concentrău ce aveau mai de preț în materie de mobilier, covoare și alte textile (ștergare, căpătâie de pernă, fețe de pernă, fețe de masă). Cu prilejul nunții, această odaie era gătită anume „la icoane și tablouri chindeauă lungi, iar pe niște prăjini prinse de grindă sunt întinse cârpe și șervete în motive și culori locale”¹⁸⁸. Chiar și la palatul domnesc cu ocazia nunții „odăile erau bogat și mândru gătite și împodobite”¹⁸⁹.

În general, în pețit mergea feciorul însoțit de tatăl său și de staroste, purtând câte o ploscă cu vin sau rachiu. În Moldova gestul părinților fetei de a umple la loc plosca cu băutură, oferită de pețitori, semnifica refuzul cererii în căsătorie. De multe ori, pentru a forța mâna părinților feciorul răpea fata dorită dar „nunta ce să va face după ce s-au răpit, nu-i bună de nemică,...după cum dau învățătură pravilele împărătești”¹⁹⁰. Răpirea de fete era una din infracțiunile împotriva moralei și apare ca infracțiune independentă într-un hrisov al lui Petru Aron din 1456¹⁹¹. În timpul lui Ștefan cel Mare această infracțiune era considerată o „vină mare” și era pasibilă de pedeapsă cu moartea dacă vinovatul nu plătea „gloaba”. În Tratatul Moldo - Polon din 1518 răpirile și violările de fete și de femei erau sancționate prin plata unei „globe” de 60 zloți moldovenești¹⁹². Și în Țara Românească, în Tratatul Făgărașului gloaba prevăzută pentru răpiri era de 13 fiorini¹⁹³. Deci încă din veacuri străvechi exista obiceiul de a

¹⁸⁴ DANIC, Fond Achiziții Noi, LXXI/37, apud Constanța Ghițulescu, *În șalvari și cu ișlic*, p. 150.

¹⁸⁵ Relatat și în *Călători străini*, vol. X, partea I, p. 386: „iar celelalte (femeile căsătorite) prind de maramele lor salbe de diferite monede, numai arareori se văd la ele monede de aur, iar cele care locuiesc în ținuturile Dunării se folosesc chiar și de aspri turcești de argint. Ele își atâră pe piept asemenea monede sau șiruri de mărgean sau mărgel de sticlă”

¹⁸⁶ Constanța Ghițulescu, *În șalvari și cu ișlic*, p. 151.

¹⁸⁷ *Leguirea Caragea*, Ed. Academiei RPR, 1955, p. 78.

¹⁸⁸ Ernest Bernea, *Nunta în Țara Olului*, în *Studii de folclor și literatură*, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 61.

¹⁸⁹ Relatat în *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, p. 474.

¹⁹⁰ *Carte românească de învățătură, 1646*, p. 100.

¹⁹¹ M. Costăchescu, *Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare*, vol. II, p. 566.

¹⁹² Idem, *Documente moldovenești de la Ștefăniță voievod*, p. 524.

¹⁹³ Ștefan Meteș, *Tratatul Făgărașului*, în *Viața agrară și economică a Românilor din Ardeal și Ungaria*, vol I, p. 245.

se pedepsi răpirea sau stricarea în vreun fel a reputației fecioarelor, virginitatea fiind percepută ca un bun ce putea fi negociat la stabilirea zestrei. Murdărirea purității unei fecioare era astfel sancționată de întreaga societate.

Dimitrie Cantemir ne-a lăsat orația de nuntă care exista “fiindcă aproape pretutindeni se rostește în același fel” spusă de “capul peșitorilor care se numește staroste”, cărturarul domnitor plasând-o în secvența ceremonială a peșitului dar ea se regăsește de fapt în secvența luării miresei de la casa părintească de alaiul mirelui. Orația este o alegorie în care mirele este prezentat drept un tânăr plecat la vânatoare ce întâlnește o căprioară “care, sfoasă și cuminte, nu i-a îngăduit nici măcar s-o privească”. Vânatul lor s-a ascuns în această casă și doresc s-o vadă. Starostele înflorește cu metafore “născocite” de mintea lui întreaga orație. Actul peșitului este jucat cu multă veselie de întreaga adunare. Părinții fetei le prezintă pentru început “o slujnică bătrână, urâtă, îmbrăcată în zdrențe” apoi la amenințarea folosirii armelor nu au încotro și aduc tânăra fecioară “împodobită, cât le îngăduie puterile”¹⁹⁴.

În Sibiu flăcăul dăruia fetei îndrăgite o furcă de tors, pe care dacă o păstra era însemnul de încuviințare la căsătorie, iar dacă aceasta refuza furca era ruptă de fecior pe genunchi. În Maramureș încuviințarea se făcea prin mărul cu bani pe care feciorul îl aducea în dar. Dacă fata se răzgândea până la cununie era obligată să înapoieze de două ori suma primită¹⁹⁵.

3. *Logodna*. La logodnă sau „la așezare”, tinerii stabileau legătura între ei prin „schimbul de daruri”. De obicei, băiatul dăruia bani și un inel, iar fata îi dădea o năframă, un șervet de schimb, un tulpan sau o basma de mătase. Năframa țesută din fir și împodobită cu horbotă va apărea ca obiect al schimbului de daruri începând din secolul al XVI-lea¹⁹⁶. Tot în acest moment se stabilea și zestrea ce va fi primită de tânărul cuplu. La peșit se stabilea atât ziua logodnei, cât și data nunții. În Banat, schimbul de daruri se numește „căpară” și se obișnuia ca fata „să împodobească caii peșitorilor cu ștergare, pentru ca satul să ia cunoștință despre eveniment”¹⁹⁷. La logodnă, în Oltenia, socrii mici dăruiau socrilor mari „prosoape cusute în casă din bumbac sau borangic, iar mireasa dădea ca dar mirelui un prosop pe care îl așeza pe umărul acestuia”¹⁹⁸. În Muscel, la logodnă fata dăruia mirelui „un ștergar sau o batistă iar feciorul o monedă de argint”¹⁹⁹. Aceste daruri au valoarea unor simboluri de acceptare sau refuz a cererii în căsătorie. În perioada premaritală valoarea simbolică a darului este asimilată unui angajament tacit. Darul făcea parte dintr-un joc în care „prescripțiile și interdicțiile sunt întotdeauna, într-o oarecare măsură, reguli ale jocului”²⁰⁰. Inelul este însă simbolul ritualic prin excelență al logodnei și apare deseori menționat în foaia de zestre. Dar în cazul căsătoriei copiilor de boieri nici logodna nici cununia religioasă nu puteau avea loc fără “învoirea domnului și fără dovada episcopului” căci nu trebuia să se unească prin “legături mai strânse mai multe neamuri boierești împotriva voinței domnului”²⁰¹, altfel își atrăgeau dușmănia acestuia. Dar, în ansamblu, ceremonialul nunții “țărănești” din veacul al XVII-lea era identic și în rândul boierimii moldovene.

În perioada rămasă între logodnă și nunta propriu-zisă la casa miresei începe „croitul”. Mireasa împreună cu druștele încep a croi cămășile de mire, de socri, iar în Maramureș și pentru naș, precum și „coaserea ștergarelor pentru nuntași”²⁰². Tot în această

¹⁹⁴ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 321.

¹⁹⁵ Simion Florea Marian, *op. cit.*, pp.104-105.

¹⁹⁶ Al. Alexianu, *op. cit.*, p. 167.

¹⁹⁷ George Lazăr, *Contribuții la cunoașterea obiceiurilor de nuntă din Banat*, Studii și cercetări MS, București, 1971, p. 266.

¹⁹⁸ ***, *Sărbători și obiceiuri, vol.1, Oltenia*, Ed. Enciclopedică, București, 2001, p.69.

¹⁹⁹ Codin C. Rădulescu, *Literatură, tradiții și obiceiuri din Corbi-Muscelului*, București, 1912, p. 90.

²⁰⁰ J.T.Godbour, *L'esprit du don, La découverte*, Paris, 1992, p. 146.

²⁰¹ *ibidem*, p. 323.

²⁰² ***, *Sărbători și obiceiuri, vol.IV, Moldova*, Ed. Enciclopedică, București, 2004, p. 65.

perioadă au loc strigările în biserică (trei duminici la rând) prin care comunitatea sătească este anunțată de viitoarea nuntă (Moldova, Maramureș).

4. *Chemarea la nuntă*. Cu o zi sau cu o săptămână înaintea nunții „chemătorii la nuntă” (vorniceii, vătăjeii, giverii, feciorii) primeau de la casa miresei sau a mirelui plosca cu care urmau să-i servească pe viitorii nuntași cu vin sau rachiu în momentul invitației. Tot atunci primeau și însemnele specifice. În Moldova țineau în mână plosca împodobită cu flori și panglici, cu un șervet prins la ea (în Bacău), un prosop sau un ștergar pus după gât (Iași), cu două prosoape prinse în cruciș peste piept (Galați), un toiag de vornicel cu un prosop în vârful (Neamț). În Bucovina însemnele specifice erau năframele de vătăjei (batiste) prinse la ploscă sau în vârful „bățului de vătăjel”.

În Oltenia, vornicul poartă o ploscă, o floare în piept și o „cârpă de borangic pusă în diagonală (Gorj)” pe piept²⁰³. În Banat semnul distinctiv al giverilor sunt frumoasele „ștergare de givăr pe care le poartă pe piept în diagonală”²⁰⁴. În Crișana „grăitorul” avea floare de ceară prinsă în piept și o eșarfă tricoloră (Bihor) sau un „ștergar pus după gât” (Arad)²⁰⁵. În Transilvania²⁰⁶, chemătorii la nuntă (vorniceii, flăcăii de mire, frații de mire, călărașii) pe lângă ploscă, țineau în mână un băț (botă, bătă) înflorit împodobit cu panglici tricolore, uneori și cu clopoței, flori și pene prinse în piept sau la pălărie. În Sibiu mai purtau și „o cârpă la gât”. Colaci împodobiți și legați cu o curea lângă șerpar erau purtați în părțile Năsăudului. Pe vremuri, când flăcăii mergeau cu caii în alaiul nunții, însemnul „călăreților” era „un ștergar ornamentat cu motive alese sau cusute în culori vii”²⁰⁷.

„Fratele sau cumnatul de mână” din Muntenia purta plosca, o fundă din beteală în piept, „o batistă și un ștergar, cusut cu aceleași motive de pe batistă, așezat de-a curmezișul pieptului” iar pentru serviciile sale era dăruit cu „o cămașă și un ștergar de borangic”(Teleorman).

5. *Recuzita ceremonială - împodobirea bradului, a steagului sau a mărlui*. În trecut, nunta ținea trei zile, uneori chiar și o săptămână, ospetele de nuntă începând de joi. În 1632, Niccolo Barsi din Luca în trecerea sa prin Moldova observa că la nunți „obișnuiesc să întindă mese timp de trei zile și trei nopți în șir, în care timp nu fac altceva decât să bea, să joace, să cânte din instrumente și din gură”²⁰⁸. În prima zi, după chemarea la nuntă (sâmbătă) în casa miresei și în casa mirelui se desfășoară-n paralel anumite secvențe ceremoniale. La casa mirelui se pregătește bradul (Oltenia, Muntenia, Sudul Moldovei) sau steagul (Transilvania, Banat Maramureș), iar la mireasă „cununa miresei”. Steagul – bradul este un element de mare spectaculozitate, având o simbolică ce vizează rolul fecundator al elementului masculin într-un cuplu. El era împodobit de prietenii mirelui. Aceștia montau laolaltă pe o bătă un număr impresionant de năframe (Bucovina), basmale și panglici (Maramureș), iar în Banat apare ca „o bătă înfășurată cu o bârneață multicoloră, iar în partea de sus împodobită cu batiste colorate, verdeață, clopoței, ștergare ornamentate, catrințe și flori”²⁰⁹. În Sălaj, Bistrița Năsăud și Mureș apare ca suport al steagului furca de tors a miresei și era realizat de fete. În Alba, fetele făceau steagul „din ștergare împodobite cu panglici și în vârf cu zdrângănele”²¹⁰.

²⁰³ ***, *Sărbători și obiceiuri, vol. 1, Oltenia*, p. 91.

²⁰⁴ George Lazăr, *op. cit.*, p. 267.

²⁰⁵ ***, *Sărbători și obiceiuri, vol. II, Banat, Crișana, Maramureș*, Ed, Enciclopedică, București, 2002, pp. 82-83.

²⁰⁶ ***, *Sărbători și obiceiuri, vol. III, Transilvania*, Ed Enciclopedică, București, 2003, p. 97.

²⁰⁷ Georgeta Stoica, Paul Petrescu, *Dicționar de artă populară*, Ed, Enciclopedică, București, 1997, p. 449.

²⁰⁸ Relatat în *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, p. 75.

²⁰⁹ George Lazăr, *op. cit.*, p. 267.

²¹⁰ ***, *Sărbători și obiceiuri, vol. III, Transilvania*, p. 100.

În satele vechiului Scaun al Săliștei, steagul de nuntă, numit prapur, era împodobit cu „un ștergar de prapur, realizat dintr-o țesătură complet ornată, cu excepția unei dungi albe la mijloc ce învelea bățul steagului și cu 2-3 batiste”. În lipsa acestei țesături se foloseau mai multe chindee prinse între ele. În această zonă steagul era împodobit la nașă acasă²¹¹. Stegarul este personajul ales dintre cei mai buni dansatori ai cetei de feciori, care poartă stindardul nunții până după întoarcerea de la cununia religioasă (duminica după-amiaza). Însemnele stegarului erau în Bistrița Năsăud „un colac în spate și un baltag pe mână”²¹² sau flori albe prinse în piept, panglici tricolore (Cluj, Brașov) și batiste cusute, prinse în piept (Sibiu, Bucovina).

În regiunile sudice, Muntenia, Oltenia și Sudul Moldovei, era împodobit un brad cu beteală, cu panglici colorate, ciucuri, batiste, șervete, turte, mere și colaci, busuioc și flori legate cu ață roșie. După ce era făcut, bradul era prins de o prăjină înaltă și nu se dădea jos decât la plecarea alaiului la cununia religioasă. În Vrancea în vârful bradului se punea un colac cu bani în el, un șervet și o sticlă cu vin și „care flăcău sau bărbat ajungea la ele acela le lua”²¹³. Bradul simbolizează pomul vieții, veșnic verde și însoțește nunta, împodobind drumul de la casa mirelui la casa miresei, precedând carul cu zestre. Este însuși simbolul nupțial fiind așezat pe casa mirelui, la poartă sau la stâlpul casei simbolizând veselia, tinerețea și puterea.

În Transilvania și mai puțin în Moldova, „pomul de nuntă” era alcătuit din crengi de măr sau de prun, împodobite cu ștergare, cu turte, beteală, mere și apoi înfipte într-un colac (Bistrița, Hunedoara, Sibiu, Mureș și Bacău). Interesant era „pomul uspăcionilor” din zona Pădurenilor, „însemn definitoriu al nunții ce concretizează vizual principalele semnificații ale ceremonialului”. Acesta era împodobit cu un colac, mere roșii și o cârpă lungă²¹⁴. În Lugoj se obișnuia „pomul sau mărul” numit „dar sau cinste din partea nașului către mireasă”²¹⁵.

6. *Schimbul de daruri.* Înaintea cununiei, mirii schimbă o serie de daruri. Colăcarii (oratorii – bărbați însurați și sfătoși, care „închină schimburile, cer iertăciunea de la părinții mirilor, strâng banii la masa mare și uncrop; conduc glumele și cântecele satirice”) sau druștele însoțesc darurile, iar în cadrul „orației schimburilor” ei descriu metaforic călătoria la Țarigrad de unde au fost aduse darurile pentru mireasă:

„El (mirele) cu dânsu ne-a luat
Și multe târguri am umblat
Și scumpe daruri am cumpărat:
Haine frumoasă
Pentru dumneata cinstită mireasă,
Baticuț de lânășoară
Să fii bună soțioară,
Cerceluși de fragă,
Ca să-ți fie soacra dragă”²¹⁶

Vasul, tipsia sau sita cu alune, nuci sau turte dulci, acoperite cu o năframă se numea „corabie”, iar prezentatorul darurilor „corăbier” (Bucovina). Mirele dăruia miresei îmbrăcăminte și cârpa sau tulpanul pentru legatul acesteia:

²¹¹ Georgeta Oțetea, *Țesături populare românești din satele vechiului Scaun al Săliștei*, p. 50.

²¹² *ibidem*, p. 93.

²¹³ ***, *Sărbători și obiceiuri*, vol. IV, Moldova, p. 117.

²¹⁴ Doina Ișfănoni, *Pădurenii și mirifica lor lume*, Datini nr.3-4, 1994, p. 37.

²¹⁵ George Lazăr, *op. cit.*, p. 267.

²¹⁶ Nicolae Cojocaru, *Cântece, obiceiuri și tradiții populare românești*, ed. Minerva, București, 1984, p. 20.

„Hobot lat de la Bârlad,
Să-ți fie de-nhobotat;
Un fes roșu de la Boza
Să ai cu ce face cârpa”²¹⁷

El primea de la mireasă cămașa de mire lucrată din pânză țesută și brodată de ea în perioada dintre logodnă și nuntă, un brâu, o năframă și o trăistuță. Schimburile dintre miri sunt făcute în ajunul cununiei, iar celelalte daruri oferite celorlalți participanți la nuntă – socrii mari, socrii mici, cuscii, chemători, vătăjei, cărași sunt „jucate” și prezentate în timpul ospățului. Darurile mirilor și ale nuntașilor au o veche tradiție, chiar dacă, cu timpul, au pătruns și cele de factură orășenească.

Inventarul acestora cuprindea obiecte cu semnificații precise și ritualice care aminteau de tradițiile Romei antice (furcă de tors, brâu, papuci, etc.)²¹⁸. În Bihor, ca și în alte zone ale țării, invitații vin cu „cinste” (daruri) puse în coșuri acoperite și împodobite cu ștergare, numite și „felegi de brâncă” (ștergare pentru înfășurat colacii sau prescura) sau „cârpe de corfă” în zona Târnave²¹⁹. La fel se proceda și în Muntenia și Oltenia, când nuntașii aduceau „ploconul” mirilor și nașilor.

7. *Gătirea mirilor.* Din acest moment, după ce avut loc desfășurarea primelor secvențe ceremoniale ale nunții (peșitul, logodna, chemarea, împodobirea bradului, a steagului sau a mărului, schimbul darurilor), în duminica nunții are loc „gătirea mirilor” pentru cununie. Mirii reprezintă personajele cheie ale nunții, în jurul lor concentrându-se întregul ansamblu de rituri și obiceiuri. Druștele gătesc mireasa, o îmbracă și-i pregătesc cununa – însemnul specific miresei. Odată cu pregătirea ceremonială a acesteia își intră în rol și nașa. Dimineața are loc secvența îmbrăcării și punerii însemnelor maritale ale miresei. Găteala capului, podoabele și pieptănătura erau purtate o singură dată în viață, cu prilejul acestui ceremonial. Costumul era cel mai spectaculos și se constituia ca o variantă mai deosebită a costumului de sărbătoare, specific fiecărei zone. Cromatica costumului era realizată în tonuri de roșu, culoarea tinereții și a exuberanței, având în componență cămașa brodată special pentru acest moment, catrințe sau fote decorate, nu de puține ori, cu fir metalic auriu sau argintiu. În Oltenia și Muntenia marama de borangic era fin decorată conferind miresei o notă aparte de distincție și de eleganță. Costumul ceremonial al miresei primea unele însemne specifice ritului de trecere precum podoabele și găteala capului, despre care se credea că au puterea să transmită purtătoarei frumusețe și sănătate, să îndepărteze forțele malefice, dar mai ales se credea că dețin valențe magice legate de fecunditate.

Dacă la naștere pruncul era scăldat în apă neînceptă în care se adăugau diferite plante și obiecte, apa având rolul de purificare și de apărare a noii vieți, și gătirea mirilor începea în mod normal cu scaldarea acestora, o reminiscență a ritului de purificare extrem de important. În baie se puneau bani (prosperitate), lapte dulce, fagure de miere (să aibă viața dulce și ușoară), flori mirositoare și nu în ultimul rând busuioc (simbolul dragostei).

Cununa miresei era odinioară împletită din flori naturale, culese chiar de mireasă, trecându-se apoi la confecționarea acesteia din flori artificiale prinse pe o sârmă învelită în lână colorată, decorată cu monede sau mărgelile globulare prinse pe un suport de carton etc. În etapa de tranziție spre starea de femeie căsătorită, pentru cununie, miresei i se acoperea părul cu un ștergar ce purta denumiri diferite: „balț” (în Transilvania), „hobot” (în Moldova și în unele zone din Transilvania), „potilat” (în Munții Apuseni, Târnave), „procov” (în Șcheii

²¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

²¹⁸ Simion Florea Marian, *op. cit.*, pp. 238-262.

²¹⁹ Gheorghe Nistoroiaia, *op. cit.*, p. 44.

Brașovului), „nimateț” (în Bucovina), „tulbent” sau „sovon” (în Banat²²⁰) și tot „sovon” (în Muntenia și Dobrogea). La origine, același ștergar trebuie să fi fost unitar în toate zonele etnografice. Cu timpul acesta a fost înlocuit, păstrându-si denumirea, de diferite piese cum sunt tulpanul din lână sau de mătase de culoare roșie în Bucovina, pânza albă în unele părți ale Transilvaniei. În Sălaj, pe „balțul” tivit cu panglică se fixează o cunună de „șaseu” (o plantă verde cu puteri protectoare) înfășurată cu panglică tricoloră, iar în zona Brașovului se lucra un fel de glugă din pânză dăruiată de nașă. În Oltenia subcarpatică, de asemenea, mireasa purta o glugă prinsă cu un brâu roșu și cu busuioc în vârf. Interesantă este analogia pe care o face Simion Florea Marian cu hobotul „flammeum” al miresei din Roma antică, care avea aceeași funcție ceremonială și aceeași cromatică (roșu)²²¹. În unele zone, astăzi regulă generală, voalul miresei era cumpărat de nașă fiind considerat ca o „pomană” a acesteia către mireasă²²². În ziua nunții, numărul podoabelor este maxim, urmând ca pe parcursul vieții numărul și categoriile acestora să scadă, anulându-se complet în ultima perioadă a existenței²²³, singurul element de găteală a capului rămânând ștergarul.

La nuntă mireasa este pieptănată distinct, nu numai pentru marcarea festivă a evenimentului, ci mai ales din convingerea că astfel tânăra fată, care parcurge cel mai important moment existențial, se va afla sub auspicii benefice. În plan social, pieptănătura miresei marchează despărțirea de fetele de-o seamă cu ea, pentru a se integra în noul său statut – cel de nevestă.

În același timp, are loc și gătirea mirelui, acesta îmbrăcând cămașa cusută de mireasă și cele mai frumoase veșminte ale sale, la care se adăugau însemnele specifice: o batistă brodată prinsă în piept în Bucovina, o batistă și un ștergar prins în diagonală pe piept sau pus după gât în Moldova și Oltenia, un ștergar cu capetele lăsate să atârne în față în Muntenia, Dobrogea, Banat. La acestea se adăugau floarea, beteala pusă la pălărie sau penele de păun „struț”. La mire are loc „bărbieritul” simbolic de către vornic, actul acesta având semnificația despărțirii de preocupările și prietenii de dinaintea căsătoriei. Mirilor li se cântau cântece de jale pentru părăsirea vieții liniștite și fericite a tinereții fără grijă și pentru răspunderile și greutățile care îi așteaptă în viața de acum înainte:

„Nună mare nu ți-i jeli
Să pui tulpan pe floriceli
Nună mare nu ți-i milă
Să pui tulpan pe-așa copilă”²²⁴.

Înhobotatul miresei de către nașă (în Bucovina, Moldova) sau punerea sovonului de către mire (în Câmpia Olteniei și Banat) nu era o treabă simplă. În Maramureș mireasa era așezată în mijlocul camerei, pe un scaun, având în față o oglindă împodobită cu două ștergare, iar nașa încerca punerea voalului de trei ori deoarece druștele nu lăsau prinderea acestuia. Tot așa se întâmpla și în Moldova când vătăjeii jucau voalul încercând să treacă de vătăjițe și să așeze voalul pe capul miresei. În Oltenia și în Banat punerea „sovonului” intra în atribuția mirelui: „sovonul (ștergar frumos țesut) folosit de mire (cinăr) ca arcan pentru prinderea miresei (cinăra) e azvârlit de trei ori după gâtul miresei și abia a treia oară ea se lasă prinsă”²²⁵. Această luptă simulată, ritualică, cu voalul simbolizează supunerea femeii de către

²²⁰ Damaschin Mioc, *Elemente de etnografie și folclor ale cronicarului Nicolae Stoica de Hațeg*, în „Tibiscus” – etnografie, Timișoara, 1978, p. 300.

²²¹ Simion Florea Marin, *op. cit.*, p. 250.

²²² Lucia Berdan, *Vânzarea simbolică – o străveche practică magică*, în *Datini nr.3-4*, 1991, p. 33.

²²³ Jana Negoită, *Elemente comune și mărci diferențiatore în portul femeiesc și bărbătesc*, București, 1981, p. 188.

²²⁴ Nicolae Cojocaru, *op. cit.*, p. 44.

²²⁵ George Lazăr, *op. cit.*, p. 270.

bărbat. Tot în Oltenia sovonul putea fi pus de naș sau chiar de lăutar²²⁶. În Transilvania și Muntenia voalul era pus de naș în acordurile lăutărești ale cântecului „Ia-ți mireasă ziua bună”. După acest moment are loc despărțirea de părinți.

8. *Iertările*. Odinioară acest ritual era respectat cu sfințenie, conăcarul sau vornicul amintind datoria miresei față de mama sa care a învățat-o să țină gospodăria, prin orații de genul:

„La fel și mama fata
O învață cum să toarcă, să coasă
Pânza subțire și groasă
Cum să facă de mâncare
Și-n casă câte le are”²²⁷.

Mireasa, respectiv mirele, încadrați de druște și având pe masă colaci închină câte un pahar cu părinții, cu rudele și li se fac urări de bine și de prosperitate. La spatele lor stau conăcarii care susțin apoi forma tradițională a orației iertăciunilor (în care este exprimată cât mai plastic posibil crearea pământului și a cerului, păcatul universal, se fac referiri la nunta din Cana Galileea și la renașterea pământului după potop). Ca plată conăcarul cere răsplată

„...de la mireasă
vreau o cârpă de mătasă...”²²⁸.

Această datină de a-și lua iertare și binecuvântare de la părinți există doar în Bucovina, Moldova și Transilvania²²⁹, dar Elena Sevastos constata practicarea acestui obicei la majoritatea popoarelor indo-europene²³⁰. Orația de conăcărie reprezintă ultima secvență ce încheie ceremonialul de pregătire a nunții și se constituie într-un omagiu respectuos adus părinților care i-au născut, crescut și pregătit pentru viață.

9. *Rituri de propițiere*. La nunțile românești apare un moment în cadrul ceremonialului (înainte de plecare sau după cununie) când apa, colacii de grâu și farfuria cu grâu își au rolul lor. Apa are virtuți apotropaice de protejare împotriva duhurilor rele²³¹. În Câmpia Munteniei, duminica dimineața are loc obiceiul numit „la udat”, când mireasa însoțită de „cumnatul sau fratele de mână” pleacă cu donița (vadra sau găleata) la o fântână aducând apă acasă. Acest moment simbolizează greutățile pe care avea să le întâmpine în căsnicie. Acasă, cu un mănunchi de busuioc, îi stropea pe cei prezenți și mai ales pe fetele nemăritate. În Teleorman, fratele de mână arunca bani în vadra cu apă și împreună cu mireasa o răsturnau de trei ori. Apoi se prindeau în horă în jurul găleții cu apă. În vadra cu apă rămasă era pus apoi bradul (simbolul noului cuplu), care prelua virtuțile fertilizatoare și purificatoare ale acesteia²³². Acest moment special se mai întâlnește și în prezent în partea sudică a țării (Giurgiu, Ilfov, Călărași). În Mehedinți acest ritual se numește „adăpatul miresei” când aceasta alături de „cumnatul de mână”, care poartă plosca împodobită cu un colac rotund, duceau pe un resteu de jug o găleată alături de care se află peșchirul pe care îl va dăruii ginerelui. Vasul este umplut de trei ori apoi se face horă împrejurul lui. Din apa astfel adusă acasă mireasa va stropi mirele și întreaga adunare datorită credinței în puterile miraculoase ale apei. Ginerile

²²⁶ Radu Răutu, *Nunta în Oltenia*, în Revista de etnografie și folclor, tom XII, nr. IV, 1967, p. 328.

²²⁷ Nicolae Cojocaru, *op. cit.*, p. 29.

²²⁸ Nicolae Cojocaru, *op. cit.*, p. 30.

²²⁹ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 285.

²³⁰ Elena Sevastos, *Literatura populară I, Cântece moldovenești-Nunta la români*, Ed. Minerva, București, 1990, p.228.

²³¹ Gheorghe Vrabie, *De civitate rustică*, Ed. Grai și suflet – cultura națională, București, 1999, p. 32.

²³² Maria Bâtcă, Vlad Bâtcă, *Zona etnografică Teleorman*, Ed. Sport - Turism, București, 1985, p. 149.

rupe apoi „încheietoarea” cămășii soacrei mici punându-i un ban în sân, iar aceasta îi așeza după gât peșchirul²³³. În Banat „udatul” are loc după învelitul miresei când se merge la râu, mirii țin împreună „un șofei sau o găleată legată cu un ștergar având înăuntru un polonic cu care mireasa udă pe cei din jur”, iar la sfârșit tinerii răstoarnă cu piciorul vasul²³⁴.

În Ținutul Pădurenilor „ciubărul cu mătăuzul” (mănunchi de busuioc cu poșpeang – plantă veșnic verde) este purtat de către miri la „ultoane” (măr altoit) cu ajutorul unui ștergar frumos ales sau a unei batiste brodate²³⁵. Ciubărul este așezat în gospodăria miresei pe o masă acoperită cu o „măsăriță aleasă”. În momentul „scoateri miresei” și a nănașei din casă, de către mire, fata primește „mătăuzul” cu care stropește de trei ori peste toată asistența. După cununia religioasă, tot în această regiune este folosit un ansamblu de recuzită tradițională format dintr-un „ciubăr cu căuc și cingeu (ștergar)” așezat la intrarea în casa socrilor mari. Aici exista obiceiul ca mireasa să toarne „uspăcionilor” (nuntașilor) apă cu căucul pentru spălarea mâinilor, întinzându-le apoi și ștergarul. Pentru acest serviciu mireasa era recompensată cu câte un ban aruncat în ciubăr.

Înainte plecării la cununie, de obicei, se rupe „colacul miresei” aruncându-se bucăți participanților și mai ales fetelor. Acest act ritualic are un vădit rol profilactic și de propițiere²³⁶. În Moldova și mirele și nunii au colacii lor. Colacul mirelui „stă pe vadra pe care mirele o varsă când vine să ia mireasa iar colacul îl rupe și-l aruncă peste casă”²³⁷. Colacii nunilor le sunt dăruți cu un prosop de către mireasă. Și în Oltenia înainte de a pleca din curte mireasa ținea pe cap un colac cu sare și un pahar cu vin. Ea rupea o bucată din colac din care mânca împreună cu mirele apoi bea câte o gură de vin. Restul colacului era rupt și aruncat peste alai. Tinerele care prindeau o bucată de colac credeau că se vor căsători în anul următor²³⁸. În Teleorman nașa rupea „turta” în cele patru zări stropind apoi caii de la căruță cu care urma plecare mirilor în sat spre biserică. Aceste obiceiuri aveau dublul sens de propițiere, de fecunditate și prosperitate a cuplului, iar în paralel de a influența soarta fetelor nemăritate. Și în veacul al XVII-lea, la o nuntă boierească din Moldova, nuna „zvârle un covrig și un pahar cu vin” în momentul în care mireasa suie scara rădvanului iar „înaintea mirelui, ca altă urare de bielșug, s-a vărsat o cofă cu apă”²³⁹. Acest moment ceremonial marchează despărțirea de părinți și de statutul de fecioară și plecarea spre cununia religioasă. Dimitrie Cantemir ne mai prezintă o secvență ceremonială care consta într-o întrecere cu caii răsplata constând “la cei de rând un ștergar cusut cu măiestrie, la cei mai bogați o bucată de stofă sau de mătase mai de preț”²⁴⁰.

10. Cununia religioasă. În concepția creștină asupra vieții nunta este de asemenea și o taină astfel că una din secvențele sale inițiale o reprezintă slujba religioasă. Desfășurată în incinta sacră a bisericii în fața iconostasului, aceasta era oficiată de către preotul local care pune pe capul mirilor așa numitele „pirostrii” (cununiile împărătești). Prin cununie, omul ajunge să se bucure de viață și să rodească în toate. Supunerea lui la această lege îl pune în stăpânirea binelui. Legământul dintre miri nu este considerat ca făcut decât după supunerea la această rânduială, când în urma „binecuvântării preotului se coboară peste miri harul dumnezeiesc necesar pentru întemeierea familiei creștine”²⁴¹. Martorii acestui moment, prin

²³³ Marcela Bratiloveanu – Popilian, *Zona etnografică Plaiul Cloșanilor*, Ed. Sport - Turism, București, 1990, p. 114.

²³⁴ George Lazăr, *op. cit.*, p. 270.

²³⁵ Doina Ișfănoni, *Interferențe între magic și estetic*, Ed. Enciclopedică, București, 2002, pp. 239-240.

²³⁶ Sanda Larionescu, *Modelul riturilor de nuntă din Câmpia Olteniei*, în *Studii și cercetări MSAP*, 1981, p. 452.

²³⁷ ****Sărbători și obiceiuri*, vol. IV Moldova, p. 125.

²³⁸ Georgeta Stoica, Rada Ilie, *Zona etnografică Olt*, Ed. Sport-Turism, 1986, p. 96.

²³⁹ Nicolae Iorga, *Viața femeilor în trecutul românesc*, p. 124.

²⁴⁰ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 323.

²⁴¹ Ion M. Stoian, *Dicționar religios*, Ed. Garamond, București, 1994, p.74.

care tinerii erau uniți în fața divinității, erau în primul rând nașii (aceștia fiind și actanți în cadrul slujbei). Lor li se alăturau și ceilalți nuntași veniți în hainele lor cele mai frumoase la această sărbătoare la care participa, uneori, întreaga comunitate sătească. Interesante sunt relatările călătorilor străini despre obiceiul îngenuncherii pe un covor situat în fața altarului în biserică, care cu timpul s-a pierdut²⁴². De altfel, drumul alaiului, înspre și dinspre biserică, poate fi oricând comparat cu o paradă a costumului ceremonial de sărbătoare, cu diferențieri pe vârste, sex sau stare socială. Este interesant acest moment în ceremonia nunții din Țara Oltului când la cununie nu participau decât mirii, nașii și trei femei care țineau „una lumânările albe, cu cârpe și bujori de munte, a doua o traistă în care sunt două sticle cu vin și rachiu și o cârpă iar a treia poartă o cârpă neagră”. Mirii și nașii se țineau „unul de altul de câte o cârpă”²⁴³. Von Weismantel relatează că „mireasa are fața întreagă acoperită cu niște pânze subțiri” iar preotul în timpul slujbei îi leagă pe miri și nași „cu un șnur de mătase” și apoi le pune cununiile pe cap²⁴⁴. Dimitrie Cantemir ne povestește că “la nunți este obiceiul să se joace în curți și pe străzi, în două șiruri, unul de bărbați celălalt de femei”²⁴⁵. La nunta Domniței Ruxandra, în sâmbăta de dinaintea cununiei religioase, „toate boieroaicele și fetele moldovence, prea frumos și strălucit gătite, jucau în curtea castelului”²⁴⁶. După ieșirea din biserică, în curte se relua jocul, respectându-se rangul social al fiecărui participant. Fiecare își are locul lui “după rang”, dar primul loc este al “conducătorului jocului” care trebuia să fie “om bătrân și de toată cinstea, care ține în mână un toiag înflorat cu aur sau vârgat cu alte culori la capătul căruia este înfășurată o năframă frumos brodată”²⁴⁷. Acum cele două șiruri „se amestecă, rotindu-se în cerc” jucând, de fapt “hora” românească. Jocul reprezintă o secvență ceremonială importantă și din vremuri străvechi intra în sarcina femeilor. La nunta Domniței Maria, fiica lui Vasile Lupu, cu Radziwill, prinț polon, „înainte de a se așeza la masă, vreo 50 sau 60 de fete și femei din înalta nobilime toate foarte frumos îmbrăcate, prinzându-se de mâini au dansat jocul românesc, când învârtindu-se în cerc, când desfăcându-se în șir lung.”²⁴⁸. Bărbații nu s-au amestecat în dansul lor, singurul acceptat fiind „un stolnic bătrân ce sărea cât putea învârtindu-și toiagul”²⁴⁹.

În 1676 secretarul Ambasadei franceze de la Constantinopol, De la Croix în „Relație despre provinciile Moldova și Valahia” relatează despre nunțile și înmormântările la moldoveni în timpul voievodului Antonie Vodă Ruset (1675 - 1678). Dacă mirele era fiu de boier sau de dregător nunta avea loc în sala divanului din palatul domnesc. În ziua nunții de la casa mirelui și a miresei porneau horele până la palat „doi dregători ai domnului”, horă jucată numai de fete. Este interesantă descrierea acestor ceremonii, mai ales că mirele este cinstit în această zi de domn care „îi împrumută una din cușmele sale brodate împodobite cu surguci”, îi ține cununiile în biserică și îl dăruiește cu „caftane de brocart în valoare de 200 de scuzi”²⁵⁰.

²⁴² Niccolo Barsi relatează următoarele: „când merg mirii la biserică, mireasa stă îngenunchiată înaintea altarului, cu fața acoperită” (p.75); într-o cronică germană anonimă este descrisă nunta domniței Ruxandra „când au intrat în biserică amândoi mirii au îngenuncheat pe un covor și și-au jurat unul altuia unire și credință” (p.475), relatări în *Călători străini despre Țările Române*, vol. V.

²⁴³ Ernest Bernea, *Nunta în Țara Oltului*, p. 82.

²⁴⁴ Relatat de Von Weismantel în *Călători străini despre Țările Române*, vol. VIII, Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc., 1983, pp. 359-360.

²⁴⁵ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 313.

²⁴⁶ Relatat în *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, p. 475.

²⁴⁷ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p.315; Von Weismantel, *op. cit.*, p.360 : „tot alaiul e rânduit într-un șir în frunte ca vătaf merge un om bătrân cu un toiag mare împodobit cu basmale cusute, după el urmează mireasa și apoi ceilalți după rang”.

²⁴⁸ Relatat de Ioan Kemeny în *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, p. 137.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ Relatat în *Călători străini despre Țările Române*, vol. VII, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 266.

Zestrea miresei reprezintă, prin obiectele de vestimentație ale acesteia și cele pentru decorarea interiorului (scoarțe, lăicere, velințe, fețe de masă, ștergare și prosoape), însăși hărnicia și îndemânarea ei. Mireasa putea să se mândrească în fața satului doar în acest moment ceremonial. Zestrea era expusă pentru aprecierea obștii, pe rudă sau pe prispă (Pădureni). Încărcarea acesteia în carul care o va transporta la casa mirelui era însoțită de cântece, fiecare obiect din zestre fiind „jucat” și arătat nuntașilor. Lada de zestre tradițională reprezenta un etalon social pentru posesoare. Ea trebuia să fie comandată dinainte în cazul în care în localitatea respectivă nu exista meșter lădar. La nuntă și lada era apreciată de obștea satească.

Deși zestrea se hotăra la logodnă, uneori foaia de zestre era întocmită în ajunul nunții cum este cazul a două dintre fiicele lui Constantin Brâncoveanu, Bălașa și Stanca, la care tatăl a semnat foile de zestre cu o zi înaintea cununiei. Dimitrie Cantemir descrie momentul în care după cununia religioasă foaia de zestre era făcută publică (o citea un diac) și toate lucrurile cuprinse acolo erau duse la mire acasă.

11. Ospățul și darul. După cununie, întâmpinarea miresei la casa mirelui se făcea, de asemenea, într-un cadru ritualic, în care sunt prezente vadra de apă, împodobită cu flori, în care mirele, nașii și nuntașii aruncau bani pentru a putea pătrunde în casă, colacii de grâu și sarea, boabele de grâu cu care erau întâmpinații de „socăciță”, uneori vasul cu miere, ținerea unui copil în brațe, fiecare cu semnificații de purificare, prosperitate, fertilitate. În ideea unirii în fața greutăților vieții care-i așteaptă de aici înainte, mirii erau legați simbolic cu un ștergar, mâncau dintr-un ou și din aceeași strachină, cu aceeași lingură sau erau puși într-un jug împodobit cu flori și panglici, ștergare și batiste. În Moldova, soacra mare „cu un ștergar îi cuprinde pe amândoi și-i trage în casă”²⁵¹. În Țara Oltului li se pune pâine pe masă „ca să aibă toată viața”. În Oltenia, la casa mirelui, cei doi erau legați unul de altul cu o maramă și parcurgeau drumul până în casă călcând pe o pânză. Aici mireasa împărțea darurile (socrilor, nașilor, rudelor apropiate) constând din „cămăși cusute, prosoape, marama de borangic” pe care nuntașii le „jucău” în acordurile lăutărești ale jocului „Nuneasca”²⁵². În Dolj, mireasa este învărtită de trei ori pe după masă de soacră, care apoi o sărută pe frunte de trei ori iar mireasa îi sărută mâna și apoi intră în casă. Aceste acte simbolizează acceptarea, integrarea miresei în noua sa familie dar și supunerea și respectul pe care aceasta îl datorează soacrei sale. În Transilvania era obiceiul ca soacra s-o întâmpine pe mireasă „cu un brâu, prosop ori frâu, ce are să lege pe noii căsătoriți, o unge cu miere pe frunte, și înconjurând camera, unge cele patru colțuri ale casei”²⁵³.

Pe parcursul nunții, petrecerile și ospetele se țin lanț, dar separat pentru mire și mireasă. După cununia religioasă are loc masa comună „ospățul sau masa mare” care se face întotdeauna „la mire”. Aici se desfășoară o suită de dialoguri satirice, jocul darurilor, „jocul miresei pe bani” (Transilvania), jocul găinii, învelitul miresei. Dintre acestea, cele mai importante sunt jocul darurilor și învelitul miresei. În Transilvania, darurile se aduc la masa mare și se numesc „cinstea miresei” și constau dintr-un colac, o ploscă cu vin sau rachiu, o găină, „câte o bucată de pânză frumoasă albă învăluită laolaltă”²⁵⁴. În Ținutul Pădurenilor, miresei i se aducea în dar câte o creangă de măr împodobită cu fructe, iar în vârful având prinsă o floare și o cârpă numită de asemenea „cinstea miresei”. În Bucovina, Moldova și Muntenia se aduc diferite daruri care se închină la masa mare, constând mai ales din obiecte de uz casnic, colaci de grâu și chiar animale vii. Spre sfârșitul ospățului în Bucovina începe „paharul dulce” sau „paharul de dar” în Transilvania, care însemna dăruirea mirilor cu bani

²⁵¹ Emilia Pavel, *Scoarțe și țesături populare*, Ed. Tehnică, București, 1989, p. 64.

²⁵² Georgeta Stoica, Rada Ilie, *op. cit.*, p. 97.

²⁵³ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 443.

²⁵⁴ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 468.

pentru noua lor gospodărie. În trecut când familiile mirilor erau mai înstărite, în momentul în care nuntașii aduceau darurile, soacra mică „îi dăruia” cu câte un ștergar sau șervet. Într-un document din 6 februarie 1622, Tudura și soțul ei Stoian dăruiesc lui Constantin din Homești (Argeș) la nunta lui, un pogon de vie ei primind în schimb o pereche de mâneci și o maramă²⁵⁵. La nunțile boierești nuntașii puteau să dăruiască tinerilor bani, bijuterii, moșii sau vii cât și obiecte din metale prețioase (cești, farfurioare, tacâmuri din argint,)²⁵⁶. Călugărul minorit Giovanni Frontali descrie, în 1747, obiceiul de a dărui pe miri “după puțință” cu bani pentru acoperirea cheltuielilor nunții iar mireasa le dă “un biet ștergar”²⁵⁷. El nu înțelege valoarea simbolică a darului oferit pentru că provine dintr-o lume cu obiceiuri diferite și cu un alt nivel de trai. În acele vremuri catolicii din Moldova preluaseră o serie de obiceiuri și datini de la “schismaticii locului”.

În ultimele decenii obiceiul s-a restrâns, fiind dăruiți doar nașii, cuscrii și rudele foarte apropiate care ajutau la buna desfășurare a nunții. În Dicționarul de sociologie darul este definit ca „un obiect material cu valoare utilitară sau numai simbolică” care poate fi oferit și primit fiind un intermediar în „relațiile sociale de prietenie, de vecinătate,...de prestigiu, de ierarhie sau chiar de rivalitate”²⁵⁸.

12. *Înhobotatul sau învelitul miresei*. În noaptea dinspre duminică spre luni, în trecut, în dimineața zilei de luni, ca o încununare a treptelor parcurse până la întemeierea tinerei familii, are loc „învelitul miresei” (Transilvania, Bucovina) sau „legatul miresei” (Muntenia, Oltenia și Banat), „dezgolitul și înhobotatul miresei” (Moldova). Înhobotarea este actul prin care mireasa este integrată grupului femeilor căsătorite, prin pieptănătura și învelirea capului, completate ulterior și de alte convenții ritualice: obligația de a face primul drum la fântână sau apă curgătoare (Banat, Moldova), apoi „uncropul” (Moldova), „rachiul roșu” (Muntenia și Oltenia) sau „târfărie” (Transilvania) această petrecere având loc a doua zi după cununie. În Bucovina la „dezgolitul miresei” participă vătăjițele (femei tinere și glumețe care preluau rolul și însemnele vorniceilor) și nașa care „îi ia găteala și însemnele personale împodobind-o cu ștergarul de cap (miniștergura) ca semn distinctiv de dobândire a noului statut – de gospodină”²⁵⁹. Însemnul de nevestă consta dintr-un fes roșu, peste care se lega un tulpan (primit de la mire cu ocazia schimburilor), peste acesta îmbrobodindu-se cu ștergarul. Spectatoarele acestui eveniment sunt femeile căsătorite care îi cântă:

„Plânge mireasă cu jeli
Că te lași de floricele
Și iei cărpa-n păturele
Și petreci lumea cu jeli”²⁶⁰.

²⁵⁵ *Să se știe acestui zapis,..., că i-am dat 1 pogon de vie cânduse-au însurat, la masă. Iar Constandin au dăruiit pe Tudura cu o pereche de mâneci, iar pe Stoian cu o mahramă bună.
Am scris eu, popa Nan din Putreda, luna Făurar 6 zile, vâleat 7130 (1622)* - publicat în DIR, B, Țara Românească, vol. IV, p. 91, act din 6 februarie 1622.

²⁵⁶ Dobra din Ceparî și Bratu, Mare Comis desfac o răcliță cu obiecte scumpe, depusă de fii Dobrei la M-rea Argeș

...și s-au aflat într’ace răcliță 1 păhar și 1 năstrapă cu ploînhupeu și 4 lenguri de argint și 3 lenguri de teacă și 10 ace de cârpă de argintu și 1 căpăstru de ibrișiu roși cu 3 ținte de argintu și un brâu cu 2 ținte de argintu și 1 stepu de cunună de argintu și ...2 păhare de argintu ce au fost dăruiite de nuna coconii comisului, unul l-au dat nunul, altu l-au dat jupâneasa Chera agăei... act întocmit în 21 noiembrie 1621 la M-rea Argeș, publicat în DIR, B, Țara Românească, vol. IV, p. 63.

²⁵⁷ Relatat în *Călători străini despre țările române*, vol. IX, p. 353.

²⁵⁸ Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu, *Dicționar de sociologie*, Ed. Babel, București, 1993, p. 157.

²⁵⁹ Mihai Cămilari, *Nunțile Bucovinenilor*, p. 42.

²⁶⁰ Nicolae Cojocaru, *op. cit.*, p. 45.

În același timp se scot însemnele și floarea de la pălăria mirelui de către naș. În zona Pădurenilor și prin Banat după „învelitul miresei” nunii împreună cu mirii ieșeau în curte și ocoleau de trei ori un pom fructifer (de obicei măr). În Sibiu avea loc „dezlegatul mărilor” prin desfacerea firului de lână care a fost tors împreună de miri. Aceste acte rituale din jurul pomului simbolizează încheierea etapei tranzitorii prin care tinerii trec în noua lor stare socială: nevastă și bărbat²⁶¹. În Munții Apuseni nuna și mirele leagă mireasa astfel: mirele trebuie să desfacă cosița miresei, aceasta se ferește și numai a patra oară se lasă despletită, apoi „cumătra” îi „învăluie concii și îi dă ceapsă și ștergar”²⁶².

13. *Calea primară și colocăria*. După acest act cu vechi semnificații ceremoniale, nunta nu se termina brusc, ci era urmată de o serie de obiceiuri menite să restabilească echilibrul social, cum ar fi de exemplu „calea primară” – vizita făcută părinților miresei după o săptămână, când se lua ce a mai rămas din zestre și „colocăria” – mersul tinerilor însurăței cu 2 colaci la nași și alte daruri precum: tulpan, șterguri alese, etc.²⁶³.

În sec. al XVII – lea „calea premară” însemna venirea părinților fetei acasă la ginere, după trei zile de la nuntă, drum după urma căruia „poate ieși sau multă cinste sau multă ocară”²⁶⁴. La oamenii de rând prezentarea în public a dovezii neprihănității tinerei este o cinste pentru părinții acesteia, iar „la cei mai de vază numai socrii pot să vadă cămașa”. Necinstea fetei aducea multă ocară părinților căci aceștia erau batjocoriți de întreg satul fiind înhămați la o căruță cu hamuri rupte și obligați să-și poarte fată până acasă „ca pe o femeie stricată”. Zestrea este oprită de mire iar toate cheltuielile făcute cu prilejul nunții sunt plătite tot de părinții „care nu au avut grijă de cinstea fetei”. În cazul fetelor de boieri nu se procedează așa, căci părinții pot repara această greșală măbind dota (cu mai multe sate sau cu bani)²⁶⁵. Dar acest obicei începuse „să cadă în părăsire” începând cu veacul al XVIII-lea când și în mediul rural se încerca ascunderea greșelii față de comunitate prin renegocierea foii de zestre. Codul Calimachi amintește de darurile date femeii de bărbatul său și de rudele acestuia „pentru cinstea fecioriei” care devin proprietatea ei deplină. De asemenea, ea putea să mai primească de la soțul său daruri de Anul Nou, la sărbători sau la nașterea copiilor care vor fi ale ei putând să le dea de zestre fetelor sau să le înstrăineze (să le amaneteze sau să le vândă) după bunul său plac²⁶⁶.

În societatea tradițională ortodoxă onoarea feminină se conturează în jurul purității sexuale a fetei dar și a fidelității conjugale a femeii căsătorite. Reputația fiecăruia le asigură respectul comunității. După consumarea căsătoriei, dacă se constată că mireasa a fost virgină, ea este recompensată cu daruri drept răsplată pentru cinstea adusă noii sale familii. Virginitatea este o formă de respect față de familia mirelui, din această cauză dacă soțul își găsea soția impură avea dreptul de a divorța, familia sa putea să pună în practică un întreg ritual de repudiere (cum este cel descris de Dimitrie Cantemir) sau chiar acte de răzbunare pentru dezonoarea adusă. Pierderea virginității era sancționată de cutumă prin plata unei amenzi numită „gloaba pântecului” pe care o plătește bărbatul, infracțiunea pedepsită fiind „seducția”. Misionarul catolic Giovanni Frontali consemnează existența acestui ritual la

²⁶¹ Stanca Ciobanu, *Mărul și creanga de măr*, în Revista de etnografie și folclor, tom 31, nr. 1, 1986, pp. 3–9.

²⁶² Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 501.

²⁶³ Nicolae Cojocaru, *op. cit.*, p. 87.

²⁶⁴ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 325.

²⁶⁵ *Ibidem*; Erasmus Schneider von Weismantel în “Scurtă descriere a ținuturilor Moldovei (1713-1714)” relata că “în dimineața de după nuntă dacă mirele s-a însurat cu o fată... el trebuie să scoată la iveală biruitor cămașa miresei sau să o înfățișeze cu bucurie soacrei și celor de față” - în *Călători străini despre Țările Române*, vol. VIII, p. 360.

²⁶⁶ *Codul Calimach*, p.577.

ortodocși ca „atunci când mireasa nu era fecioară, o duceau înapoi la casa ei și părinții miresei dregeau lucrurile fie cu bani sau cu vite și astfel o primeau înapoi”²⁶⁷. El face de fapt o comparație între o situație întâlnită în Moldova la „schismatici” și ceea ce se întâmplă la catolici unde mirele rezolvă situația printr-o bătaie cerând să afle numele vinovatului „apoi de cele mai multe ori ei trăiesc ca câini”²⁶⁸, viața de cuplu transformându-se într-un iad. Dar și în Țara Românească, într-un document din 1792, un anume Florea din Argeș își gonește soția impură după 10 zile de la nuntă timp în care „a băgat-o în lanț de gât și în fiare ... bătând-o în toate zilele de moarte ca pe hoți” încercând să afle numele celui cu care ea a păcătuit. Apoi „au pus-o pe un cal șchiop și au trimis-o acasă cu multe hule și vorbe proaste”²⁶⁹.

Conform cutumei și codurilor de legi scrise soțul păcălit putea să divorțeze și să oprească întreaga zestre, dar trebuie să denunțe fapta imediat²⁷⁰. Dacă socrii insistau să o reprimească acasă pe fiica lor și îi măreau zestrea, soțul putea trece peste „această rușine” sau nu. Nemulțumirea cauzată de dezonoare și / sau dorința de a fi recompensați îi fac pe unii bărbați să ajungă la judecată cu familia femeii. Soborul este arbitru și îi sfătuiește să uite necinstea adusă, să se împace și să primească surplusul de zestre promis de socru. Aceste situații apăreau nu numai în mediul urban ci și la sate mărturie stând numărul mare de jalbe ce ajungeau în fața soborului bisericesc și chiar a domnitorului prin care se cerea dreptul de despărțire dintr-un motiv sau altul (traul rău sau vrăjmășia vieții, abandonul căminului conjugal, adulterul, desfrâul, boala, amestecare de sânge, călugăria). Se mai invoca uneori căsătoria silită, diferențele sociale sau nepotrivirea de vârstă. Dacă una din părți este nemulțumită de „cartea de judecată” dată de Mitropolie putea să facă recurs la judecata domnească. Prestigiul judecării domnești este deosebit de mare, iar țăranii simpli fac apel la această instanță știind că domnul este judecătorul suprem, având dreptul să schimbe orice altă hotărâre dată de soborul bisericesc.

Motivul de divorț joacă un rol important în păstrarea sau pierderea zestrei. Conform Pravilei femeia își pierde zestrea și darurile de la nuntă în cazul adulterului temeinic dovedit de către soț cu martori (de bună credință) și a prostituției²⁷¹. În Moldova într-un document din 1607 un oarecare Ursul a fost prins de Ioan „de față cu femeia sa anume Neagolea iubindu-se, ne având cu ce să-și plătească capul” își vinde moșia. Femeia își pierde zestrea dar concubinul nu-și pierde averea în folosul soțului ofensat²⁷². În Țara Românească, într-un act din 1 noiembrie 1612, Lupu Mehidințeanu a prins-o pe jupânița sa Maria ”umblând rău, umblând cum nu se cade, în curvie cu o slugă”. El declară că „domnul nostru și cu cinstitul părintele nostru și cu toți boierii m-au rugat să-i iert capul”, ceea ce și face, dar conform cutumei întreaga avere a soției (zestrea) devine proprietatea sa²⁷³. Dacă motivul de despărțire era altul zestrea trebuie să-i fie restituită intactă femeii, urmând-o în casa părintească. Dar între practica obișnuită și lege a existat o mare diferență, mai ales în cazul în care bărbatul nu mai poate sau nu mai vrea să restituie zestrea. Pentru că urmează un lung proces costisitor pentru ambele părți cel mai important document ce trebuie arătat instanței este foaia de zestre, probă incontestabilă în susținerea pretențiilor, și numirea unui vechil ce trebuie să o reprezinte la judecată (de obicei un bărbat din familia soției). Indiferent de starea materială a bărbatului „zestrea carea au luat o plătește”²⁷⁴.

²⁶⁷ Relatat în *Călători străini despre Țările Române*, vol. IX, p. 353.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ DANIC, mss.143, ff. 125-130, apud Constanța Ghițulescu, *op.cit.*, p. 224.

²⁷⁰ *Carte românească de învățătură, 1646*, glava 16, p. 110; *Îndreptarea legii, 1652*, glava 218, p. 225; *Legiuirea Caragea*, cap.16, 6 - litera f, 43, pp. 78 – 82.

²⁷¹ *Îndreptarea legii, 1652*, gl. 214 și 215, pp.221-224; *Carte românească de învățătură, 1646*, gl. 16, pp.110-113.

²⁷² Act publicat în DIR, A, XVII, vol. II, p. 80.

²⁷³ Act publicat în DIR, B, XVII, vol. II, p. 117.

²⁷⁴ *Îndreptarea legii, 1652*, gl. 265, p. 266.

Am putea presupune că satul este „mai cuminte” decât orașul, dar și el își trăiește propriile-i drame cum este cea a despărțirii unui cuplu. Satul resimte alături de fiecare locuitor atât bucuria nunții cât și nefericirea divorțului. Izolarea satului face ca el să nu fie la fel de expus, ca și orașul, noutăților și tentațiilor, care ajung mai greu, iar preotul, primarul și învățătorul (mai târziu) sunt cei ce dețin controlul vieții sociale pe plan local. Deci satul românesc nu este chiar atât de imobil și conservator cum va fi prezentat ideatic la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul veacului următor. Modernizarea satului contemporan și prefacerile sociale au produs diverse mutații, obiceiurile din cadrul ceremonialului nunții simplificându-se, dar mare parte din ele s-au conservat, manifestându-se ca reprezentări simbolice și practice, necesare integrării în cursul firesc al vieții.

Înmormântarea

Fenomen tainic și ireversibil, moartea a inspirat deopotrivă teamă și respect. Înmormântarea a fost însoțită încă din preistorie de o serie de practici și credințe din care unele au dăinuit până în timpurile noastre mai ales în mediul rural.

„Riturile funerare constituie partea cea mai dramatică a riturilor de trecere”²⁷⁵, spunea van Gennep în lucrarea care a adus în atenția lumii savante problema complexă a ceremoniilor ce marchează schimbări de statut în viața indivizilor dintr-o comunitate. Ca orice rit de trecere, și riturile funerare pot fi analizate prin descompunerea lor în: rituri de separare, rituri de limită și rituri de agregare²⁷⁶.

Riturile de trecere implică și mijlocesc „trecerile” între două existențe, de la lumea „aceasta” la lumea „cealaltă”. Aceste trei momente în cadrul riturilor de trecere (numite și praguri) cuprind: despărțirea de vechea stare, trecerea propriu-zisă și integrarea în starea nouă. Între primele două praguri „există un spațiu incert, un statut existențial vulnerabil” asupra căruia trebuie să acționeze riturile de trecere pentru a ușura „trecerea” și a restabili echilibrul deteriorat pe plan individual și comunitar²⁷⁷. Ceremonialul înmormântării are o importantă funcție socială, de reglare a echilibrului social determinat de plecarea definitivă dintre cei vii al unui membru al colectivității. Toate aceste praguri presupun o serie de acte rituale grupate în ceremonii cu o semnificație clară pentru participanți. De asemenea, în analiza lor trebuie să se țină seama de raporturile cu sacralul și religia caracteristică pentru comunitatea în care sunt performate.

La egipteni, romani, greci sau daci, moartea era considerată un moment firesc al cursului vieții, când are loc transmutarea acesteia pe coordonatele spirituale²⁷⁸. Din totdeauna, cinstirea și dragostea acordată morților de către urmași s-au împletit cu un sentiment de profundă teamă față de acțiunile răufăcătoare ale spiritelor, care se pot întoarce și tulbura pe cei vii, prin aparițiile repetate în vise sau întruchipându-se în strigoi. Pentru evitarea acestor neplăceri există anumite practici bazate pe credința în acțiunea de purificare a apei și a focului, pe proprietățile magice ale unor numere (3, 9 sau 12) sau ale unor plante ca usturoiul (îndepărta strigoi prin miros) și meiul (se credea că până ce strigoiul aduna tot meiul, bob cu bob, de la cimitir și până acasă se făcea ziuă).

Moldovenii fac „cele cuvenite morților, după cum poruncesc canoanele bisericii orientale” (ortodoxă, de rit grecesc) ne relatează Dimitrie Cantemir²⁷⁹. Alungarea duhului

²⁷⁵ A. van Gennep, *Rituri de trecere*, p. 23.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 22.

²⁷⁷ Alexandru Suci, *Nevoia actuală de ceremonial și ritual*, Ed. Luxlibris, Brașov, 2002, p. 4.

²⁷⁸ C. C. Giurescu și Dinu C. Giurescu, *Istoria Românilor din cele mai vechi timpuri până astăzi*, Ed. Albatros, 1972, p. 76.

²⁷⁹ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 331.

morții din casă după moartea unuia din membrii familiei este preocuparea rudelor de aceea tot ce a servit la toaleta mortului este îndepărtat sau purificat. Trei persoane, bărbați sau femei, scaldă mortul pentru a-l curăți de „cele lumești”, îl îmbracă „în hainele mai nepurtate și mai bune pe care le-a avut”, iar după aceea varsă apa în grădină într-un loc curat. Vasul în care s-a încălzit apa și copaii în care s-a scaldat sunt puse cu gura în jos „căci astfel e rău de moarte și pentru alții”²⁸⁰. Părul, sculele de bărbierit, săpunul și prosopul erau puse într-un săculeț în sicriu. În mâna mortului se pune un ban găurit legat cu ață roșie de degetul mic. În mitologia greacă exista credința că acest ban îi va folosi pentru a-l plăti pe luntrașul Charon, cel ce îl trecea Râul Stix, aflat la granița celor două lumi: pământeană și cea a umbrelor²⁸¹. Acestui mit greco-roman al luntrașului Charon i s-a adăugat legenda apocrifă, creștină, a „vămilelor văzduhului” (9, 12 sau 24) pentru care sufletul trebuie să plătească cu banii ce i se pun în sân, cei care se aruncă la răspântii, în drum spre cimitir sau cu monedele ce se puneau în mormânt. În mâna mortului se pune și „o batistă sau ștergar ca să aibă cu ce să se ștergă pe lumea cealaltă”²⁸². Cea mai veche lucrare despre Vămile Văzduhului este scrisă de un ucenic al Sfântului Vasile cel Nou în sec. al X-lea. Învățătura despre aceste vămi reprezenta o fereastră prin care omul a încercat să privească în “lumea de dincolo” sub influența învățăturii creștine. Mentalitatea medievală din spațiul sud-est european a fost influențată de această învățătură, fiind cunoscute tradițiile popoarelor de aici privind cultul morților. Descoperirile arheologice din evul mediu timpuriu, din diferite părți ale țării, au scos la iveală existența unor monede aruncate în morminte. Învățătura creștină spunea că sufletul iese din corp și este purtat de îngeri sus în cer dar drumul este presărat cu vămi păzite de demoni care trebuiesc îmbunați. Dogma religioasă arăta că sufletul nu putea ocoli nici o vamă dar în credința populară „dacă sufletul are cu ce plăti vameșii, poate ajunge la judecata particulară”²⁸³. Neplata acestor vămi ar avea repercursiuni asupra sufletului, care va rămâne prins între cele două lumi, neputând ajunge în „lumea de dincolo” unde îi este locul.

Ca și la greci și romani mortul este așezat cu picioarele către ușă, semn că nu se va mai întoarce și că odată cu el va pleca și moartea. De asemenea, e vegheat noaptea spre a fi ferit de duhurile rele. La capul lui arde tot timpul o lumânare din ceară numită „lumina sufletului”. Tot din ceară se mai face o lumânare de dimensiunea mortului numită „lumina trupului” sau „statul mortului”²⁸⁴. Banii se pun alături de „merindea de drum și de lumină, pentru că până ajungi în fața judecății drumul e neluminat”²⁸⁵. În toate zonele țării la cheutoarea ușii se pune un ștergar alb sau o cămașă în credința că sufletul se așează pe ea până la înmormântare. De asemenea, la streășina casei se pune o căniță legată cu o batistă albă numită „pomnete” (Banat, Muntenia și Dobrogea), pentru a potoli setea sufletului celui decedat.

Pregătirile de înmormântare sunt condiționate de credința în nemurire, religiosul și păgânul fiind strâns legate între ele. În timp ce preotul citește textul religios participanții îndeplinesc rituri păgâne precum: spargerea oalei, darea și primirea pomenii, bocitul. La ieșirea mortului din casă se sparge oala, gestul semnificând „spargerea răului din casă”. Femeile din casă bocesc dimineața, la prânz și seara timp de trei zile cât mortul se află în casă, căci „se așteaptă până a treia zi, ca nu cumva bolnavul, pierzându-și cunoștința și părând că s-a stins, să nu fie îngropat de viu”²⁸⁶, apoi în drum spre cimitir și la înmormântare. La început

²⁸⁰ Valentina Bușilă, George Lazăr, *Practici străvechi în obiceiurile de înmormântare de pe Valea Dunării*, Sesiunea de comunicări științifice, a muzeelor de etnografie și artă populară, București, 1966, p. 428.

²⁸¹ Gaston Boissier, *La religion romaine*, vol. I, Paris, 1981, p. 93.

²⁸² Ernest Bernea, *Moartea și înmormântarea în Gorjul de Nord*, Ed. Cartea Românească, 1988, p. 28.

²⁸³ Janeta Ciocan, *Plata vămilelor în Depresiunea Băii Mari*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Ed. Mediamira, Cluj-Napoca, 1997, p. 245.

²⁸⁴ Mihai Dăncuș, *Zona etnografică Maramureș*, Ed. Sport Turism, București, 1986, p. 188.

²⁸⁵ Janeta Ciocan, *op. cit.*, p. 245.

²⁸⁶ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p.331.

de secol XVIII, Dimitrie Cantemir consemna existența obiceiului de a se plăti bocitoare „care știu multe bocete, prin care înfățișează nefericirea și deșertăciunea vieții omenești”²⁸⁷. Și călătorul străin Weismantel observa, în 1713, că erau plătite femeii ce „sunt datoare să bocească, stând tot timpul lângă mort și până la groapă și tot timpul cât stă în cosciug în casă ele nu conținesc să plângă”²⁸⁸. Imaginea pe care bocetul o creează despre lumea de dincolo este formată aproape în întregime din elemente materiale obișnuite în lumea aceasta și binecunoscute atât celui care a plecat cât și celor care au rămas. Bocetul urmărește mai mult peripețiile “drumului” decât imaginea locului de destinație al sufletului. În final, moartea este o adevărată “nuntă” iar mormântul nu este decât o casă nouă²⁸⁹.

Timp de două nopți are loc priveghiul când, în anumite zone, au loc diverse jocuri cu mascați („Chiperul” în satul Nereju, jud. Vrancea) destinate nu numai alungării somnului celor veniți la priveghi, dar aceste jocuri marcau și despărțirea de cel mort. Astfel de jocuri au fost consemnate de Florea Bobu Florescu în Maramureș, fiind cunoscute și sub numele de „Cocostârcu”, „Vâju și Baba”, „Calul” și „Moara”²⁹⁰. Și în zona Buzăului (satele Bisoca și Neculele), exista obiceiul unor jocuri de priveghi, însoțite și de măști (moș, babă, drac)²⁹¹.

Când mortul era scos din casă pe fața lui se punea „pânza de mort”, cusută cu mai multe cruciulițe, colțurile pânzei fiind unite cu o sfoară răsucită din trei fire: roșu, alb și albastru. Pânza de mort este asemănătoare, ca formă și semnificații, cu călții legați cruciș de cele patru fuse fixate pe mormânt pentru a împiedica transformarea lui în moroi²⁹².

Cu toate acestea, la trecerea sa prin Moldova, Paul de Alep, la jumătatea veacului al XVII-lea, consemna că mortul era înmormântat după două sau trei zile „fără giulgiu, cu fața descoperită”²⁹³. Dar tot diaconul sirian observă fastul îmbrăcăminteii domnului Matei Basarab, când era condus pe ultimul său drum. El descrie și faptul că domnitorul „era acoperit în întregime până la picioare cu un giulgi de satin alb, cu o cruce în foi de aur...” iar fiul său stătea îmbrăcat în „haine cernite”²⁹⁴. Mai tragică este moartea tinerei domnițe Anastasia, fiica lui Mihai Racoviță, căsătorită cu Scarlat Ghica, fiul lui Grigore Ghica al II-lea, care după ce a născut un fecior din cauza unor complicații după naștere, a decedat, umbrind bucuria venirii pe lume a unui moștenitor. Faptul că domnița fusese iubită și dorită de familia Ghica reiese din comportamentul socrului ei care s-a „îmbrăcat în haine cernite” și al soțului răposatei care „s-a îmbrăcat în doliu mare, fiindcă o iubea foarte mult”²⁹⁵.

Pentru tinerii care mor necăsătoriți, în zonele montane ale Olteniei, unele părți ale Banatului, în sudul Transilvaniei (Țara Oltului, Hunedoara) și în Bucovina există obiceiul împodobirii unui brad. Ceremonialul funebru îmbracă forma unei nunți simbolice. În mentalitatea arhaică românească bradul este considerat drept „mire - mireasă”, o participare alegorică pentru împlinirea destinului spiritual al omului²⁹⁶. Împodobirea bradului se făcea, în trecut, cu multă grijă. În vârf era prinsă „o cârpă albă sau o năframă” după ce, în unul din colțuri, i se prindea un ban. De trunchiul acestuia se mai legau „două șervete lungi de borangic sau două marame, unul mai sus și altul mai jos, care atârnă... ca două perechi de aripi”²⁹⁷. Se mai atârnau și buchețele de busuioc, de lămâiță, beteală, colaci, diverse forme

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ Relatat în *Călători străini despre Țările Române, vol. VIII*, p. 362.

²⁸⁹ Dr. Iolanda Țighiliu, *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova. Secolele XV – XVII*; Ed. Paideia, București, 1997, p. 262.

²⁹⁰ Florea Bobu Florescu, *O înmormântare în Cuhea*, în *Studii de folclor și literatură*, București, 1967, p. 499.

²⁹¹ Olga Horșia, *Zona etnografică Buzău*, Ed. Sport-Turism, București, 1981, p. 82.

²⁹² Ștefan Enache, Teodor Pleșa, *Zona etnografică Dolj*, Ed. Sport Turism, București, 1982, p. 132.

²⁹³ Relatat în *Călători străini despre Țările Române, vol. VI*, p. 71.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 137.

²⁹⁵ *Cronica Ghiculeștilor. Istoria Moldovei între anii 1695-1754*, București, 1965, p. 413.

²⁹⁶ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 120.

²⁹⁷ *idem*, p.45

realizate din cocă (scărițe, foarfece, soare, cruce). Bradul însoțește cortegiul funerar până la cimitir apoi este înfipt lângă cruce, la căpătâiul mortului. Colacul, lumânarea și năframa erau luate de cel care purta pomul la cimitir. În Bucovina cortegiul funerar era însoțit de „văteji” și „druște” îmbrăcați în haine de nuntă. În zona Năsăudului, în veacul al XIX-lea, pentru fecior sau fată „nelumiți” se arbora un steag pe turla bisericii. Simion Florea Marian constata existența acestei obiceiuri în Transilvania și descrie steagul ca având o formă pătrată cu latura de 40 cm. lățime, de culoare albă și împodobit cu flori. Steagul era menținut timp de șase săptămâni în turnul bisericii. Semnificația acestor însemne ceremoniale (brad, steag, flori, năframe) cu caracter nupțial-funebru constă în ideea împământenită că „cel mort se căsătorește pe lumea cealaltă”²⁹⁸.

În cursul desfășurării înmormântării, ștergarul apare ca piesă rituală. Preotul și dascălul primesc câte un șervet cu un ban prins într-un colț. De asemenea, la cruce, la steag și la sfeșnicul cu lumânări se puneau ștergare, care, apoi se dăruiau celor care le-au purtat până la cimitir.

Oamenii care scot mortul din casă poartă câte un ștergar pe umăr dat pe spate (Muntenia) sau legat de brațul stâng (Oltenia). Pe vremuri însă decedatul era transportat cu carul tras de boi. Boii aveau prinse „câte un colac și o ștergură faină” în coarnele din afară.²⁹⁹ În Bucovina, când este scos mortul din casă, se dau „multe ștergare, șervete sau bucăți de pânză peste raclă, pe la oameni de pomană”³⁰⁰.

Dimitrie Cantemir descrie obiceiurile de înmormântare atât pentru țăranii obișnuiți cât și pentru cei din alte clase sociale. De exemplu, dacă cel mort era o căpetenie de oaste familia „îi acoperă caii cu postav negru și pun pe el hainele cele mai de preț pe care acesta le avusese”³⁰¹. Cu toate acestea, constatăm că „într-o societate bazată pe inegalități și privilegii, moartea este singurul element egalizator”³⁰². Ideea de egalitate în fața morții este adânc înrădăcinată în conștiința oamenilor. Din cronicile vremii reiese această mentalitate. Un cronicar muntean subliniază egalitatea dintre domnitori și oamenii de rând prin simpla constatare „ca un om au murit și Pătrașco vodă”³⁰³, iar în Letopisețul Cantacuzinesc cronicarul povestește că la decesul lui Șerban Cantacuzino vodă „mortul zăcea ca un om den cei proști, numai cu muierea lui și cu fetele lui plângând”³⁰⁴.

În drumul său cortegiul face anumite popasuri, numite și „stări sau stâlpi” numărul lor fiind diferit de la o zonă la alta (3,9 sau 12). Ele semnifică „vămile”. În Gorj, cortegiul se oprește de trei ori iar preotul citește „stâlpii” din cele trei evanghelii. La fiecare oprire o femeie, dintre rudele mortului, dă de pomană „un colac, o lumânare și un șervet de pânză”³⁰⁵. În afară de aceste popasuri mai există și obiceiul „podurilor”. În anumite zone din Moldova și Oltenia, se așterne câte un ștergar, pe care se pun un colac și o lumânare, iar cortegiul funerar „trebuie să treacă acest pod de pânză”. Aceste punți se crede că ar fi podurile peste râurile din lumea cealaltă pe care sufletul trebuie să le treacă, iar ștergarul și colacul împreună cu lumânarea erau date de pomană, fiind considerate plata vameșilor³⁰⁶. Toate actele rituale performate la aceste opriri, trebuie să-i sugereze defunctului ceea ce trebuie să facă, atât pentru a trece „vămile” cât și pentru a traversa apele. Prin împărțirea prosoapelor, a „pomneților” la oprirea de la biserică, a „gulerelor” (în Vrancea și Mehedinți), a colacilor și a

²⁹⁸ Simeon Florea Marian, *Înmormântarea la români, Studiu etnografic*, Ed. Grai și suflet-cultura națională, București, 1995, pp. 92-100.

²⁹⁹ Ioniță G. Andron, *Racșa, locuri și oameni*, Ed. Gutinu SRL, Baia Mare, 2001, p. 208

³⁰⁰ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 370

³⁰¹ Dimitrie Cantemir, *op. cit.* p.331.

³⁰² Dr. Iolanda Țighiliiu, *op. cit.*, p. 261.

³⁰³ *Cronicari munteni, vol. I*, București, 1961, p. 294.

³⁰⁴ *Istoria Țării Românești 1290 – 1690. Letopisețul Cantacuzinesc*, București, 1960, p. 186.

³⁰⁵ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 62.

³⁰⁶ Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, Editura Saeculum I. O., București, 2001, p. 237.

banilor la aproape toate „stațiile” i se indică defunctului rostul acestor obiecte, faptul că el trebuie să le folosească pentru a plăti vămile. Aceeași semnificație o au și banii care se împărțite pe drum, la fiecare oprire. Lumânările aprinse au rostul de a-i lumina calea căci „fără lumină el nu-i poate vedea pe vameși și ar putea fi aruncat în apă”³⁰⁷. În Oltenia și Muntenia pentru plata vămilor se dăruiau ștergare din borangic, batiste, iar mai apoi chiar și marama:

„...Și ți-or mai ieși
Tot trei voinicei,
Mâna-n sân să bagi
Mahrame să tragi
Să le dăruiești
Vama să plătești.
Și ți-or mai ieși
Tot trei nevestele
Mâna-n sân să bagi
Sovoane să tragi
Să le dăruiești
Vama să plătești.”³⁰⁸

În zona Băii Mari, în timpul „stațiilor”, se dădeau „cocuții cu bani” (colaci cu bani) 24 sau chiar 40 câte vâmi se credea că există, iar preotul citea evangheliile. În funcție de cât de păcătos a fost în timpul vieții numărul acestor stații era redus „dar nu putea să scadă sub trei”³⁰⁹.

În timpul slujbei religioase, în biserică, o femeie împarte lumânări cu batiste. Coborârea sicriului în groapă se face cu ajutorul unor brâie (Banat), a unor fâșii de pânză (Transilvania) sau cu „ștergarele de sicriu”, ștergare foarte lungi specifice zonei Sibiului³¹⁰. Groparii primeau de pomană ștergare, lumânări, colaci, iar în unele zone chiar și animale vii, date peste groapă (găini, oi, vite).

La mort, în zona Târnave, se dăruiau „cârpe de merinde” – ștergare mici ornamentate cu o vargă sau mai multe varguțe la capete, iar celui care săpa groapa i se dădea un „tindeu” (un ștergar mai mare). Aceste ștergărele erau făcute de bătrâna care cocea colacii dați de pomană. La colțul ștergarelor era prins bănuțul și împreună cu lumânarea se împărțeau pe drumul spre cimitir.

Crucea de lemn sau de piatră se înfinge la căpătâiul mortului. În Țara Oltului, pe vremuri, stâlpul funerar era nelipsit. El reprezenta simbolul întemeierii noului cămin deoarece, în mentalitatea populară, „cimitirul este satul morților iar groapa este locuința”³¹¹. În trecut în Transilvania la stâlpul tinerilor era cioplită și „o pasăre suflet” având forma unui porumbel, în credința că omul își continuă viața în alte ipostaze sub forma acestei păsări³¹². Și Romulus Vulcănescu scria că la baza acestui obicei se află credința în transmigrarea sufletului, de pe lumea aceasta pe lumea cealaltă, prin intermediul unei păsări „psihopompe”. Această pasăre sacră avea misiunea mitologică să poarte sufletul în paradis sau în infern. Și în Mehedinți, în satul Bahna, a fost menționată existența acestei păsări. În recuzita ceremonială

³⁰⁷ Sanda Larionescu, *Apa în riturile legate de moarte*, Editura Univers, București, 2000, p. 99.

³⁰⁸ Constantin Brăiloiu, *«Ale mortului» din Gorj*, București, 1936.

³⁰⁹ Janeta Ciocan, *op. cit.*, p. 246

³¹⁰ Georgeta Oțetea, *Țesături populare românești din satele vechiului Scaun al Săliștei*, SCIA, 1957, p. 51.

³¹¹ Lelia Rădulescu, *Recuzita ceremonială a obiceiurilor funerare în Țara Oltului*, în *Revista Muzeelor*, nr. 4, București, 1994, p. 43.i

³¹² Gheorghe Pavelescu, *Despre pasărea suflet*, în *Anuarul Arhivei de Folclor VII*, Sibiu, 1965, p. 130.

funerară, în anumite zone, apare și „bâta”, o creangă de măr împodobită cu fructe, flori, fuioare de cânepă și un șervet, care se dă de pomană unei persoane de aceeași vârstă și sex cu mortul³¹³.

După înmormântare are loc pomana la care participă și preotul împreună cu toți cei care au condus mortul pe ultimul drum. Grija pentru liniștea sufletului celui mort și credința că ceea ce se dă de pomană pe lumea aceasta e primit pe lumea cealaltă stau la baza ofrandelor și pomenilor de la înmormântare și de mai târziu. Arnold Van Gennep arată că masa de înmormântare reprezintă, de fapt, un moment al solidarității sociale a întregii colectivități și este semnul încheierii secvenței ceremoniale de înmormântare. Semnificația acestei mese este reunirea supraviețuitorilor în fața durerii provocate de trecerea în neființă a unui membru al colectivității iar „mesele de după funeralii și cele prilejuite de sărbătorile de comemorare au scopul să reînnoade lanțul rupt prin dispariția unuia din elementele sale”³¹⁴. Este interesantă descrierea ritualului de înmormântare făcută de călătorul italian Nicollo Barsi din Lucca. El povestește că moldovenii din Suceava obișnuiesc să țină mortul în casă timp de trei zile în care nu fac altceva decât să ”dea de mâncare săracilor și călătorilor, cântând numai din instrumente (viori, cimpoaie, fluiere, tobe, lăută) în jurul năsaliei”³¹⁵. Apar și bocitoarele care ”merg despletite bocind cu glas tare și smulgându-și părul”. Călătorul pare mirat că mormântul este „o simplă groapă săpată în pământ” și că după înmormântare se întorc acasă făcând din nou „un praznic cu bărbați și femei, cu bogați și săraci, cu oameni de toate neamurile, și cheamă pe preot să blagoslovească masa”³¹⁶. Călugărul minorit Giovanni Frontali³¹⁷ (1714 - 1763) descrie puțin obiceiurile de înmormântare ale catolicilor din Moldova făcând o paralelă cu cele ale „schismaticilor”. El îi acuză, de fapt, că au lăsat deoparte învățăturile catolice și au preluat de la ceilalți „pentru că așa-i obiceiul”. Catolicii împrumută o mare parte din practicile și ritualurile ortodocșilor deoarece acestea se răspândesc mult mai ușor decât credințele care sunt suportul lor. Oricât ar fi de săracă familia pentru cel mort se face un praznic și se „împart tuturor câte o pâine și o lumânare aprinsă, așa cum fac schismaticii, fără să știe de ce fac acest lucru” iar de ziua morților „când se fac pomenirile la cimitir, cine are oarecare stare pune o pâine și o monedă mică cu o lumânare aprinsă ... pe mormântul fiecăruia din morții lor” (monedă ce reprezintă plata misionarului și a dascălului). Punerea banilor pe morminte este o practică păstrată și azi în satele din Oltenia, dar are loc în ziua Paștelui ortodox. Atunci când oamenii se întorc de la slujba de Înviere, în cimitir sunt aprinse lumânări și se pun ouă roșii și bani pe fiecare mormânt care vor fi luate, însă, de cel care le găsește primul. Curioasă este aprinderea unui foc în ograda celui mort de către tineri, care toată noaptea din ajunul înmormântării „joacă și chiuiesc ... rămășițe de-ale păgânismului și pentru că îi vedeau pe schismatici făcând astfel”. Tradiția aprinderii focurilor s-a păstrat și astăzi în diverse zone ale țării, dar ele se aprind în săptămâna luminată, în Joia Mare, când se crede că „sufletele strămoșilor vin să se încălzească ”. Catolicii împărtășeau alături de ortodocși, cu prilejul Sărbătorilor Învierii, obiceiul praznicelor funerare ținute de familiile răposaților cu cântece vesele la cimitir, pe morminte, în credința că astfel aduc ușurare și „răcorire” sufletelor din iad / purgatoriu. Atât misionarii catolici cât și preoții ortodocși au încercat să limiteze acele practici pe care le considerau o expresie a superstițiilor sau reminiscențe ale păgânismului. În 1675 soborul Bisericii românilor din Ardeal, condus de mitropolitul Sava Brancovici, a încercat eradicarea practicilor superstițioase legate de înmormântare prin următoarele interdicții: peste mort să nu dea , găini și colac peste groapă să

³¹³ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 66.

³¹⁴ Arnold Van Gennep, *op. cit.*, p. 146.

³¹⁵ Relatat în *Călători străini despre Țările Române, Vol. V*, p. 77.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ “Scrisoare din Moldova” trimisă de Giovanni Bartolomeo Frontali, relatată în *Călători străini despre Țările Române, Vol.IX*, p.353.

nu se dea, ban în groapă să nu se arunce, muierile să nu țipe pe ulițe, să se arate șpanilor cei care vor face foc în curte la Joia Mare sau la Blagoveștenii și aruncă apa pe pajiști să beie morții, să nu se facă molitvă asupra hainelor ce se vor împărți de pomană sau asupra oaselor deshumate după 7 ani, acestea fiind cuprinse în Molitvelnicul Bisericii Răsăritene³¹⁸. Și în Țara Românească, Antim Ivireanu, în 1713, interzice purtarea pe drum a morților săraci pentru a se cerși bani de înmormântare, ridicarea de morminte înalte, punerea de sfeșnice de lemn sau din piatră cu făclii sau îngroparea în jurul bisericii³¹⁹.

Trebuie să subliniem rolul important ocupat de apă în ceremonialul înmormântării. Timp de șase săptămâni o fetiță sau o femeie bătrână cară apă „de sufletul mortului” la o casă nevoiașă după care urmează un ritual numit „dezlegarea apelor” sau „slobozirea izvorului”. În unele zone, când cortegiul funerar trece spre cimitir, în dreptul fântânilor, se varsă o găleată cu apă, aceasta fiind „pomana de apă”. De asemenea și la Moși în căni se pune apă pentru sufletul decedatului. „Slobozirea izvorului” se face la șase săptămâni, șase luni sau un an, în funcție de zonă și de posibilitățile familiei, deoarece, tot atunci are loc pomana la care se împart haine și alimente. Pentru ca apa „să fie primită” de mort ea se cară de la o fântână sfințită, timp de 40 de zile, cu excepția duminicii, care este zi de sărbătoare. „Dezlegarea” sau „slobozirea” marchează momentul eliberării apei cărate din „lumea noastră” pentru ca ea să-l urmeze pe cel mort în „lumea de dincolo”³²⁰. La sfârșitul ceremonialului cea care a „cărat apa” își primea plata constând în bani, o găleată și un ștergar, iar apoi era invitată să participe la pomană.

În afară de pomeni, amintirea mortului este cinstită și prin doliu. În satele din Muntenia (mai ales în Teleorman) bărbații poartă doliu alb cu cruciulițe negre, iar pe case se pune un petec de pânză neagră cu numele mortului scris pe ea. La un an aceasta este înlocuită sau se depune în clopotniță. Feciorii unui țăran, ne spune Cantemir, erau datori să umble cu capul gol timp de șase luni și să își lase să le crească barba și părul, „altă dată și oamenii mai de seamă făceau la fel timp de patruzeci de zile” dar acum „au lepădat aceste superstiții” purtând numai haine cernite³²¹. Multe din obiceiurile privind strigoii au dispărut, rămânând doar în amintirea bătrânilor, dar altele se mai păstrează simbolic „pentru că așa se face”: punerea banilor în sicriu, pânza de mort, spargerea unui vas de lut, împărțirea de lumânări cu batiste și a prosoapelor, care în majoritatea zonelor au înlocuit ștergarele, căratul apei, slobozirea izvorului, etc. Multe din aceste obiceiuri se practică ca-n timpurile străvechi însă mesajul lor s-a pierdut, toate fiind motivate prin „așa am apucat de la părinți” dar în familiile moderne, mai ales în cele din care lipsesc bătrânii, multe din actele performate cu ocazia înmormântării nu se mai practică sau și-au deteriorat înțelesul și sensul. În viziunea lui M. Vulcănescu, moartea nu reprezintă „marea trecere”, trecerea ireversibilă de la ființă la neființă ci doar „o alunecare a lumii de aici în lumea de dincolo, o schimbare de fire, un altfel de a fi al existenței”³²². În concepția tradițională fenomenul morții este considerat o despărțire de neamul celor vii și socotit o călătorie fără întoarcere. Tema morții a fost un prilej de meditație pentru domnitorul Neagoe Basarab, care îl îndeamnă pe fiul său Theodosie să cugete în toate zilele pentru a fi oricând pregătit să părăsească această lume deoarece „fără de veste va să vie”³²³. Din acest motiv omul încearcă să-și „aranjeze treburile lumești”, scriindu-și diata (testamentul) prin care împarte averea celor dragi sau face daniile mănăstirilor pentru pomenirea sufletului său. De obicei actele erau scrise de preoți sau diaconi deoarece, la sate,

³¹⁸ Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii românești din Ardeal*, Sibiu, 1935, pp. 290 – 292.

³¹⁹ Antim Ivireanu, *op. cit.*, p. 311.

³²⁰ Sanda Larionescu, *op. cit.*, p. 35.

³²¹ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p.331.

³²² Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Ed. Fundației culturale române, București, 1991, p. 108.

³²³ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, București, 1971, p. 224.

ei erau singurii știutori de carte. Boierii și le redactau singuri, semnătura lor fiind de ajuns pentru a adevăra voința lor.

Dacă privim cu atenție documentele juridice sau cronicile secolelor XVI - XVII vom constata absența termenului „familie”. Uzual, pentru a desemna acest grup social, se foloseau cuvintele *neam, stirpe, rudă, cemitie, seminție sau casă (cu sens de familie, clan)*. După 1696 începe să fie folosit termenul „familie” la concurență cu cel de „casă”, dar deja apare distincția între familia ca celulă socială (părinți și copii) și *neam*³²⁴.

Privilegiul masculinității este prezent și în modul de împărțire a averilor. În veacurile XV- XVII fii și descendenții lor masculini aveau dreptul de a intra în posesia moștenirii părintești. Fetele primeau zestrea formată din bunuri mobile și bani, în timp ce băieții moșteneau pământul și toate datoriile părintești atunci când acestea există. Într-un act din 16 mai 1666, Radu Leon (1664 - 1669) cerea ca jupanița Ilinca, fiica lui Mușat vistier, să nu mai fie hărăzită de moștenitorii tatălui ei, după decesul acestuia, pentru că nu are nimic de a face cu datoriile lui. Ea își păstrează zestrea, „iar datornicii treabă cu ea să n-aibă, ci să-și caute ei datoriile lor la Vasile, feciorul lui Mușat vistier, precum scrie și cartea lui Matei voievod, iar cu jupâneasa Ilinca nimic treabă de acum înainte să n-aibă”³²⁵. Și pentru ca văduvele să nu fie atacate de rudele soțului pentru partea imobilă a moștenirii, acesta, prin actul de întărire, specificau că „până va fi viu și el și copiii lui și jupânița lui, frații lui să nu se amestece cu nimic”³²⁶.

Înzestrarea fetelor avea caracter definitiv și de aceea erau excluse de la moștenirea părintească. În cazul în care nu existau descendenți masculini era luată o dispoziție specială de chemare subsidiară a fetelor la succesiune. Fiicele erau aduse în fața domnului „să fie în loc de fii”³²⁷. Și chiar în cazul în care existau și băieți, dacă părinții doreau să-și înzestreze fiica cu vreo moșie practica ne atestă existența obiceiului ca ea să fie adoptată prin înfrățirea cu ceilalți fii sau se realiza transformarea fictivă a fiicei în fiu, practică obișnuită, mai ales, în absența descendentului masculin și pentru ca averea să nu fie luată de domnie.

Privilegiul masculinității a dominat veacurile XV și XVI. Derogările frecvente de la acest principiu, mai ales începând cu jumătatea secolului al XVII-lea, ne confirmă însă inegalitatea în drepturi între sexe specifică Valahiei. Substituția este „o ficțiune juridică specifică dreptului cutumiar” și era utilizată în corectarea inegalității dintre fete și băieți și în stabilirea ordinii succesiunii patrimoniale³²⁸. Fetele erau excluse de la moștenirea pământurilor părintești datorită zestrei primită în momentul căsătoriei. Substituția restituie fetelor capacitatea de a moșteni alături de frații lor patrimoniul imobil sau numai ele în condițiile inexistenței unui alt moștenitor. Se mai practica și dubla substituție atunci când ginerele substituia pe fiică (practică cunoscută sub numele de „ginerirea pe curte”) iar fiica era pusă în loc de fiu. Dar odată cu apariția primei cărți de legi *Îndreptarea legii, 1652* din Țara Românească apare scris principiul egalității descendenților și anume: „copii, au parte bărbătească, au parte femeiască, aceia se prețuiesc să moștenească pe părinții lor”³²⁹.

În prima jumătate a secolului al XVI-lea, în timpul domniei lui Radu de la Afumați, apar în acte fiice ce iau locul fiului „că este fiul ca și fiicele, unul ca și altul” și soțul și soția având calitatea de „coproprietari” asupra moșiilor și bunurilor imobile. Aceste elemente inovatoare vor deveni cu timpul reguli juridice, ce vor conduce la un statut de egalitate între masculin și feminin regăsit în *Îndreptarea legii din 1652*. Încă de la sfârșitul veacului al XVI-

³²⁴ Violeta Barbu, *De bono coniugali. O istorie a familiei din Țara Românească în secolul al XVII-lea*, Ed. Meridiane, București, 2003, pp. 22-23.

³²⁵ Arhivele Statului București, M-rea Câmpulung, LXI/38; apud Dr. Iolanda Țighilui, *op. cit.*, p.270.

³²⁶ DRH, B, vol. II, București, 1972, doc. nr. 16, p. 49.

³²⁷ doc. din 10 septembrie 1493, nr. 244, p. 395; doc. din 7 noiembrie 1480, nr. 175, p. 283, doc. din 15 iunie 1499, nr. 292, p. 476 publicate în DRH, B, vol. I, București, 1972.

³²⁸ Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 104.

³²⁹ *Îndreptarea legii, 1652*, glava 273, zaccea 1

lea formula „fiică în locul fiului” începe să fie abandonată și înlocuită cu termeni contractuali gen „a tocmi, a așeza”. Această terminologie ne conduce către ipoteza abandonării ficțiunii juridice în favoarea unui contract (foaie de zestre, testament sau înfrățirea fiicei cu tatăl, fratele sau unchiul)³³⁰. „Ginerirea pe curte” va avea o existență mai îndelungată, ea fiind regăsită și în perioada modernă în spațiul rural. H. Sthal a descris efectele pe care le-a avut acest statut în lumea satului, ginerele care locuia cu socrii ajungând să i-a numele neamului soției și să ocupe o poziție inferioară în comunitate, la biserică și chiar la cimitir³³¹. De exemplu, în 1573, într-un act din 10 martie aflăm că ginerele este cel care vine în curtea socrilor aducând banii și animalele care în mod normal le primea fata de zestre. Condiția pusă de părinți este ca soția lui, care era fata cea mai mare, să înzestreze surorile mai mici iar ea, în schimb, va rămâne în casa părintească³³². De asemenea, părinții puteau stipula în contractul încheiat cu ginerele ca, acesta împreună cu soția lui, în schimbul averii pe care o vor primi după „trecerea la cele sfinte”, să se ocupe de bătrânețile lor, să plătească „dăjdiile” (datoriile fiscale) și să facă „cele de cuviință” după moartea lor (pomenirea sufletelor).

Situația în orașele transilvănene este diferită de cea a satelor iar sistemul succesoral era reglementat de comisiile de conducere locale și, mai ales, datorită privilegiilor primite de la Coroana ungară. În Transilvania, încă din secolul al XV-lea, ca urmare a accentuării activității meșteșugărești au apărut și s-au dezvoltat breslele meșteșugărești. Statutele de funcționare a breslelor erau emise și confirmate de consiliile orășenești iar, din veacul al XVI-lea, și de domnitor. În perioada medievală, regulamentele breslelor și statutele orășenești se referă la populația masculină a orașelor. Și totuși, în unele acte ale acestora, găsim și norme de drept referitoare la soțiile și fetele breslașilor³³³. Dispozițiile priveau femeile care rămâneau văduve iar despre fiicele meșterilor se amintea numai dacă soțul acesteia continua afacerea socrului. În general, în orașele transilvănene proprietatea soțului și a soției, în momentul căsătoriei, devine proprietate comună, „proprietate matrimonială unitară”³³⁴. În ceea ce privește moștenirea din cadrul familiei, din proprietate comună doar 1/3 revenea femeii și 2/3 bărbatului. Dacă se întocmea testament, acesta era valabil doar pentru bunurile strânse împreună în timpul căsniciei și nu pentru cele moștenite. În „Tratat asupra succesiunii” se specifică că între copii proprietatea se împarte în mod egal, după ce își ia partea părintele supraviețuitor, iar casa părintească revine celui mai mic dintre ei, fie băiat sau fată. Apare specificat în acest tratat că la „împărțirea bogățiilor” s-au folosit „vechi legi și dispoziții, care se aplicau și înaintea instaurării normelor de moștenire (până la 1603)”³³⁵. De exemplu, „văduva, fie bărbatul sau muierea să nu se încumete să se căsătorească până ce nu dă porția orfanilor, or rudelor după legea orașului” și „văduvele sau fetele dacă se căsătoresc, or s-ar fi căsătorit cu nobil din afară, să nu poată să ducă nici o moștenire din casa din oraș și nu va putea să ducă nici pe viitor doar din bunuri mobile, nici dacă ar avea copii” sunt două dispoziții care protejează moștenirea copiilor. Interesantă este însă specificația care dă văduvei dreptul de a primi pe lângă 1/3 din avere și așa numitul „așternutul mesei” format din: un covor, o față de masă, o cană, un castron, o farfurie, un pahar de argint, o lingură de argint, o basma, o saltea, două cearșafuri, o plapumă³³⁶.

Testamentul este un act ce privește individul și familia sa elaborat în fața unor martori (rude, preot, vecini). Cel ce-și întocmește diata trebuie mai întâi să accepte ideea morții iar pe patul de moarte trebuie să-și ceară iertare de la Dumnezeu și de la cei de lângă el. Formula

³³⁰ Violeta Barbu, *op. cit.*, p.110.

³³¹ Henri H. Sthal, *op. cit.*, pp. 5 – 10.

³³² DRH, B, VII, actul din 10 martie 1573, pp. 168-169; apud Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 112.

³³³ Rűsz-Fogarasi Enikő, *Statutul juridic al femeii în familiile burgheze din Clujul secolului al XVI-lea*, în „Caiete de antropologie istorică”, an II, nr. 1 (3), ianuarie – iunie, 2003, p. 8.

³³⁴ *Ibidem*, p.13.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*. p. 14.

dată de Antim Ivireanu devine cea mai folosită, el fiind cel care dezvoltă ideea iertării în „izvodul dieții” dar și în cadrul predicilor sale de înmormântare³³⁷. În ceremonialul de nuntă există un ritual asemănător numit „iertările” prin care mirii își cer iertare de la părinți „pentru orice au greșit” ca să pășească în noua lor viață, cea de oameni căsătoriți, cu sufletul curat și binecuvântați de părinți.

Structural, o diată prezintă următoarele secvențe, care diferă foarte puțin în timp: un preambul religios, restituirea zestrei soției, împărțirea averii moștenitorilor, cine se va ocupa de pomeni și „sărindare” iar, la final, sancționarea prin blestem ce va cădea asupra celor care îi vor nesocoti ultimele dorințe. Uneori formalismul acestui act este depășit în cazul în care cel ce-l întocmește rememorează trecutul petrecut cu soția/soțul sau dă ultimele îndrumări copiilor. Referiri la binecuvântarea și blestemul părintesc găsim și în primele coduri de legi scrise în care apare formula „ruga și blagoslovenia mămăii întărește casa feciorilor, iar blestemul lor dezrădăcinează și temealele”³³⁸. În diata Mariei Obedeanca din 1798 la finalul documentului ea își amenință fiica că dacă nu-i îndeplinește dorințele „întocmai” blestemul părintesc o va ajunge la Judecata de Apoi: „urmând toate acestea cum orânduiesc, să fie ertată și blagoslovită de milostivul Dumnezeu, cum și de mine. Iar neurmându, să dea seama cu păcatele mele la înfricoșata Judecată”³³⁹.

De obicei, în testamente, binecuvântarea părintească însoțește desemnarea moștenitorului. În glavele referitoare la moștenire din *Îndreptarea legii* moștenitorii sunt sfătuiți să-și cinstească părinții ca să poată primi binecuvântarea acestora și să-și facă datoria de fiu pentru a nu fi dezmoștenit, și deci, blestemat³⁴⁰.

De cele mai multe ori, în diate apar moșiile ce sunt împărțite între moștenitori. Soțul sau soția stipulează în mod expres partea ce revine supraviețuitorului pentru ca acesta să nu fie deranjat cumva de rudele decedatului. De aceea la sfârșitul testamentului apare formula: „Iar cine să va ispiti, după moartea noastră, și să va trage din sângele nostruși va gândi a sparge mila și pomana noastră de ertăciune ...acela om să fie prăclet și anathema și afurisit de 318 sfinți ce sânt întru la Nechei și să lăcuiască cu Iuda și cu Ariia la un loc...”³⁴¹.

De obicei diatele erau redactate ca urmare a îmbolnăvirii testatorului („tâmplându-mi-se mie vreme de boală grea adecă la vreme de moarte”³⁴²) sau la bătrânețe („lăsat-am această scrisoare la slăbiciunea mea”³⁴³). Dar și atunci când viața lua o altă întorsătură, primejdioasă pentru testator, se întocmea un testament, mai ales în favoarea celor care îl ajutau în momente critice. Din aceste cauze apăreau și contestații și se ajungea la judecată, pravila fiind cea care privilegiază rudele de sânge în defavoarea soțului sau a fiilor vitregi, atunci când nu apar copii în timpul căsătoriei.

Așa putem descoperi și în documentul din 26 August 1622, prin care Mitropolitul Luca îi cere lui Hera logofăt „să nu-l mai bântuiască pe Tudor logofăt pentru averile lăsate acestuia de jupâneasa Maria Boldeasca, la moartea ei” pentru că „și ia di cene au văzut că au avut milă și căutare la moarte ș’au lăsat și ocina și bucate ci au avut că i-au fost și rudenii. Și

³³⁷ „Ce întâi mă rog lui Dumnezeu ca unui milostiv să-mi iarte mulțimea păcatelor mele cele ce am greșit ca un om într-această lume. Așijderea mă rog și tuturor creștinilor cui ce voi fi greșit să mă iarte.” – Antim Ivireanu, *op. cit.*, cap. *Capete de poruncă*, p. 352.

³³⁸ *Îndreptarea legii*, 1652, glava 283, p. 275.

³³⁹ B.A.R., ms. rom. 612, „*Diata Mariei Obedeancă*”, (27 martie 1803), f. 4-7v, apud Andreea Iancu, „*Binecuvântarea și blestemul părinților în discursul testamentar*”, în SMIM, vol XXI, București, 2003, p. 76.

³⁴⁰ *Îndreptarea legii*, 1652, glavele 283-284, pp. 275-276.

³⁴¹ Act din 1621, 8 aprilie Târgoviște - Dumitru portarul și jupâneasa lui Stana, hotărâsc ca după moartea lor să fie iertate de rumânie satele Mogoșești, Grădiștea din Vale și Brăneștari în DIR, B. Țara Românească, vol IV (1621-1625), p. 21.

³⁴² Doc. din 5 iunie 1661 întocmit de Sima căminar din Târgoviște către soția lui Marica, publicat de G. Potra în *Tezaurul documentar al județului Dâmbovița (1418-1800)*, Muzeul județean Dâmbovița, 1972, p. 325.

³⁴³ G. Potra, *op. cit.*, p. 228, doc. din 20 decembrie 1645, întocmit de Ioan Pitar pentru fiica sa Alexandra.

au lăsat să i se facă 40 di sărăcusti și să o pominească. Și o au pominit și i-au fapt și sărăcusti și alti greli și păcati tut au lăsat pri mâna lui....”³⁴⁴. La fel se întâmplă și în cazul diatei lăstate de Jupâneasa Ilina, căsătorită a doua oară cu vornicul Stroe Leurdeanu, cu care nu are copii. Jupâneasa aflându-se în pribegie în Brașov, din cauza răscoalei seimeilor, a fost îngrijită de fiii săi vitregi și drept răsplată le lasă averea sa. Nu uită să-și justifice gestul prin faptul că „coconii dumnealui m-au căutat și m-au păzit la toate nevoile mele și la toată boala mea până la moartea mea, mai bine de cându ar fi fost născuți din oasele mele”³⁴⁵. Nepoții jupânesei, rude de sânge, atacă diată în 1666, în timpul lui Radu Leon, bazându-se pe cutuma care-i privilegiază, motivând că soțului actual „feciori cu dânsa nu i-au rămas nimic”³⁴⁶.

Zestrea mamei putea fi dată unuia dintre copii în schimbul îngrijirii și al pomenirii sale după moarte. De multe ori, cel care primea această danie, separat de restul moștenirii, pentru a fi sigur că nu va fi atacat actul cerea o carte de întărire de la domn. Astfel, la 1582, 31 martie, Iancu, voievodul Moldovei, întărește lui Cârstea Mihăilescu uricar partea din zestrea mamei sale, Stanca, pe care aceasta i-o lasă separat de averea ce va fi împărțită ulterior cu frații săi. Ea specificase că „de bună voia ei, nesilită de nimeni și nici asuprită și-a dat dreapta ocină și dedină”, parte din averea bunicului său. În schimb, fiul său trebuie „să aibă a o ține și a o îngriji și a o îmbrăca, până la moartea ei, iar după moartea ei să aibă a o pomeni”³⁴⁷.

În veacul al XVII-lea se poate observa o nouă strategie patrimonială ce va avea în vedere cuplul și nu familia de tip clan. Aceasta, a dus la creșterea numărului diatelor în care unicul moștenitor este soțul supraviețuitor deoarece „și la bine și la rău cu densa mi-am rădicat toate nevoile și la vreme de boală și de moarte, ea m-a căutat”³⁴⁸. Cu toate că, practica judiciară nu îngăduia soției să moștenească decât propria sa dotă iar în *Îndreptarea Legii, 1652* i se acordă doar o treime din avere, în documente începe să apară o clauză, ce vine din dreptul roman – *commandatio*-, prin care testatorul se lasă în grija celui alt soț „pentru a fi < căutat >, înmormântat și apoi, pomenit cum se cuvine”³⁴⁹.

Unul din documentele ce se atașau testamentelor erau catagrafiile de averi dar, întocmirea acestora se folosește mai târziu, prin secolul al XVIII-lea. Pentru veacurile anterioare acest document este o procedură excepțională și se realiza pentru averi importante (uneori era întocmită pentru biserici atunci când se schimbau preoții, când se murea fără să fie redactat un testament sau se constata că nu s-au respectat cum trebuie ultimele dorințe ale decedatului). Pentru averea rămasă după moartea lui Pană Pepano vătaf, mort fără urmași, care pusese anumite clauze privind pomenile și daniile pentru Mănăstirea de la Mostiștea, domnul trimite doi oameni domnești pentru a face împărțirea averii. Important pentru tema noastră este faptul că acest „catastih” lasă să se întrevadă și câteva detalii legate de funeralii și pomeniri, ca de exemplu: mortul nu purta haine noi, pe mormânt s-a așezat un covor alb sau faptul că la „paminte” (pomenire) s-au împărțit 15 mahrame brodate, tipsii de cositor și haine³⁵⁰. Aceste informații ne adevăresc faptul că exista obiceiul de a se împărții ștergare la înmormântări sau la pomeni, acesta supraviețuind și azi într-o formă schimbată sub forma prosoapelor cumpărate din comerț.

³⁴⁴ DIR, B. Țara Românească, vol IV (1621-1625), p.91, doc din 26 august 1622.

³⁴⁵ DANIC, Doc. ist., CXC VII/18, doc. din 1655, 28 iunie, copie în arhiva DRH, Institutul de istorie „N. Iorga”, apud Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 206.

³⁴⁶ Doc. din 1666, 19 mai, DANIC, Doc. ist., CCVI/50, copie în arhiva DRH, Institutul de istorie „N. Iorga”, apud Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 157.

³⁴⁷ Arh. St. Iași, CDXXVII/7, copie tradusă în rom. în 1818, publicat în DIR, A Moldova, vol. III (1571-1590), doc. nr. 241, din 1582, 31 martie, Suceava, pp. 187 – 188.

³⁴⁸ Doc. din 5 iunie 1661 întocmit de Sima căminar din Târgoviște către soția lui Marica, publicat de G. Potra, *op. cit.*, p. 325.

³⁴⁹ Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 160.

³⁵⁰ Gheorghe Lazăr, „Documente privitoare la negustorii Pepano și la ctitoria lor de la Codreni <pe Mostiștea>”, (I), în SMIM, XVIII, 2000, pp. 152 – 158.

Situația soțului supraviețuitor se complică cu cât înaintează în vârstă, în condițiile lipsei urmașilor. De aceea, pentru a-și asigura îngrijirea la vremea bătrâneților, ei își donau averea mănăstirilor care aveau obligația să-i ajute la nevoie și să îndeplinească toate cele necesare după moarte. Bătrâni fiind, își scriau donațiile testamentare în beneficiul mănăstirilor pentru a li se asigura asistență până la moarte sau pentru un loc de îngropăciune. Românilor nu le este indiferent locul în care le va fi îngropat trupul. Ei cred în puterea de protecție a spațiului sacru aferent mănăstirilor și că slujitorii bisericești se vor ruga pentru iertarea păcatelor lor în schimbul daniilor. Dacă situația le permitea, cum este cazul domnitorilor sau a marilor boieri, ei înălțau propriile lăcașuri de rugăciune. Într-un document din 1501, 28 ianuarie, banul Barbu Craiovescu dăruia mănăstirii Sfântul Pavel de la Athos un obroc anual de 2000 de aspri și cere în schimb ca ai lui „Dumnezeu aleșii” să se roage pentru el și „pomeniți-ne în sfintele voastre rugăciuni, căci vouă vă este o mică trudă, iar nouă mare dar, cu pomenirea voastră”³⁵¹. În 1490 Ștefan cel Mare dăruiește mănăstiri Voroneț, ridicată în 1488, o săliște de la Gura Humorului pentru sănătatea lui și a copiilor lui și pentru sufletele părinților săi. Mircea cel Bătrân întărește mănăstirii Tismana daniile anterioare și mai adaugă și satele Șușița și Jarcovăț în speranța ca în cumplita zi a judecării Maica Domnului să-i fie „mijlocitoare pentru viața veșnică”³⁵². Miron Barnovschi urmând drumul milosteniei făcut și de alți domni, care cu miluiri și danii „au aflat cu mică cheltuială mare răsplată”, întărește mănăstiri Sfântul Sava din Ierusalim satul Stroiești³⁵³.

Dacă în Evul Mediu până la finele veacului al XVII-lea mai era valabilă zicala „sic moriemur” cu referire la moartea în sânul familiei, asistați de Biserică deja în secolul al XVIII-lea societatea românească se aliniaza celei europene prin creșterea numărului de testamente, prin faptul că moartea devine „o afacere publică, producătoare de imagini, de aparențe”³⁵⁴. Într-adevăr, murim toți dar în testamente și în ritualul înmormântării apar mai pregnant diferențierile de statut social, de cultură, de avere. Oamenii încep să se perceapă ca individualități, să-și asume statutul social și să se supună modelor iar *diata* reprezintă un dialog cu familia sau cu biserica care asistă moartea. Ștergarul, ca piesă rituală găsită în ceremonialul nunții și al înmormântării, nu apare foarte des menționat în cadrul diatelor, uneori este întâlnit în catagrafiile de averi ce însoțesc testamentele, dar este o piesă frecvent întâlnită în foile de zestre având rol ceremonial, când formează alături de cămăși bohcealăcul de ginere, nași sau socri, sau funcțional ca piesă componentă a costumului femeiesc și de decorare a interiorului casei țărănești.

Religiozitatea populară

Societatea tradițională românească din Evul Mediu era una profund marcată de religiozitate. De aceea este normală prezentarea creștinismului nu ca o religie oficială, definită de biserică și sprijinită de puterile statului, ci sub aspectele sale populare trăite de întreaga colectivitate.

În Evul Mediu timpuriu modalitatea bisericii de a imagina credința era în conflict direct cu sistemele populare de reprezentare. În spatele creștinismului oficial secole la rând s-a aflat o „sacralitate difuză și o multitudine de ritualuri magice”³⁵⁵. Orice atitudine religioasă este o interpretare particulară a sacrului, o experiență. Unii cercetători respectau cu strictețe principiile dogmei iar alții le ignorau fiind mai atenți la superstiții, rituri și gesturi.

³⁵¹ DRH, B, II, < doc. Din 1501 ianuarie 28>, p. 9.

³⁵² DRH, B, I, <doc din 1391 sept. 1- 1392 august 31>, p. 35.

³⁵³ DRH, A, XIX, p. 60.

³⁵⁴ Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 166.

³⁵⁵ Ecaterina Lung, *Mentalități și cultură în Evul Mediu*, București, 2007, p. 52.

Informații despre creștinismul popular al românilor în Evul Mediu au fost redade de unii cercetători precum Nicolae Cartoian, Șerban Papacostea, Petre S. Năsturel, Cătălina Velculescu, Andrei Pippidi, Romulus Vulcănescu, P.P. Panaitescu, Violeta Barbu și alții. Călătorii străini, misionari catolici sau protestanți, diplomați sau geografi, au lăsat de asemenea mărturie privind unele aspecte particulare ale creștinismului din regiunile românești. Informațiile din Evul Mediu sunt uneori contradictorii dar surprind, totuși în mod deosebit, credința ortodoxă a românilor și modul în care erau reprimite tendințele spre erezii. Cronicari, boieri învățați, precum Dimitrie Cantemir, Miron Costin, Grigore Ureche, Radu Popescu Vornicul sau Constantin Cantacuzino Stolnicul, încercând să reconstituie istoria poporului român de la începuturi, nu trec cu vederea unele superstiții considerate de biserica ortodoxă drept erezii³⁵⁶.

Dar cele mai multe informații provin de la călătorii străini, care au reacționat în fața unor tradiții și atitudini care li se păreau ciudate. Spre sfârșitul sec. al XVI-lea, Alessandro Gnagnini nota despre obiceiurile și deprinderile românilor că „sunt îndeobște barbare, cu toate că revendică pentru ei cinstea de a fi mai presus decât toți credincioșii”³⁵⁷. În 1598, Giovanni Botero scria despre români că „urmează ritul ortodox, dar au multe tradiții barbare, mai ales la înmormântări și căsătorii”³⁵⁸. Chiar dacă confesiunea oficială era cea „greacă schismatică”, Giovanni Antonio Magini, cartograf și geograf renumit, în aceeași perioadă observa că românii „au multe în comun cu păgânii, cum sunt eresurile, ghicitul, descântecul pe Jupiter, modul în care purced la înmormântări și la luarea în căsătorie”³⁵⁹. Și Dimitrie Cantemir susține că norodul moldovean „foarte plecat spre eres, încă nu s-a curățat desăvârșit de necurătenia cea veche, încât se mai închină și acum în poezii și cântece... la câțiva zei necunoscuți și care se vede că se trag din idoli ai dacilor”³⁶⁰. Observațiile, chiar sporadice, privind religia populară relevă existența unor practici păgâne păstrate de-a lungul vremii. Anton Verancsics menționează despre români că „nu sunt supuși nici unei reguli și că obiceiurile lor sunt barbare”³⁶¹, la fel și Robert Bargrave³⁶². Ceea ce trebuie să remarcăm însă, este faptul că, de regulă, criticile la adresa „superstițiilor” românești medievale aparțin unor călători veniți din spațiul occidental, catolic și reformat, unde ierarhia oficială catolică și reformele succesive din biserică au epurat, prin sancțiuni severe, ajungând până la arderea pe rug a vrăjitorilor, practici păstrate din religiile precreștine³⁶³. Călătorul occidental cerceta climatul ortodox pentru o viitoare apropiere confesională și strategico – militară. Observau situația materială și a statutului bisericii catolice din aceste teritorii în care majoritatea era ortodoxă. În toate rapoartele misionarilor catolici este surprinsă decăderea materială și părăsirea religiei catolice de către enoriași care se convertesc la „cea schismatică”, lipsa de la slujbele din biserică sau refuzul sacramentelor. Totuși, aceste mărturii fac cunoscut faptul că populația teritoriului extracarpatic, de confesiune ortodoxă, era familiarizată cu fundamentele sacre precum: botezul și împărtășania, credea în minuni ca semne ale influenței divine și în puterea sacră a moaștelor, ținea posturile cu strășnicie, venera sfinții și pe Născătoarea de Dumnezeu, celebra sărbătorile anuale prin abținere de la lucru, post și veselie, care, de obicei, se transforma în adevărate banchete bahice urmate de câteva zile de liniște datorate beției.

³⁵⁶ Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, București, 1973, p. 339; Miron Costin, *Opere*, București, 1965, p. 107; Grigore Ureche, *Letopiseșul Moldovei*, București, 1958, pp. 133, 172, 175, 180, 187, 212; Constantin Cantacuzino Stolnicul, *Istoria Țării Românești*, București, 1991, pp. 105 – 106; Radu Popescu Vornicul, *Istoriile domnilor Țării Românești*, ed. crt. de C. Grecescu, București, 1963, p. 34.

³⁵⁷ ***, *Călători străini despre țările române*, vol. I, p. 300.

³⁵⁸ *Idem*, vol. IV, p. 574.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 581.

³⁶⁰ D. Cantemir, *op. cit.*, p. 268.

³⁶¹ *Călători străini despre țările române*, vol. I, pp. 405 – 406.

³⁶² *Ibidem*, vol. V, p. 486.

³⁶³ Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Aldershot, 1988, *passim*.

Cunoașterea acestor credințe și obiceiuri ne poate ajuta să surprindem „profilul etnopsihologic” al comunității românești în ansamblul ei. După anul 1700 călătorii străini încearcă să atragă elita românească spre catolicism. Observatorii catolici laici pun accent pe asemănările existente între dogma și ritualul celor două biserici, în relația biserică – stat, ca structuri organizatorice. Deoarece misiunile, în marea lor majoritate, erau de natură diplomatică, religiozitatea poporului este mai puțin importantă începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Este posibil ca și situația de pe teren să se fi modificat într-o oarecare măsură în această perioadă, datorită acțiunilor mai susținute de educare duse de biserica ortodoxă în rândul maselor, în colaborare cu instituțiile statului.

În alte cazuri, începând cu secolul al XVIII-lea, criticile vin din partea unor raționaliști, ostili bisericii creștine, în general. Aici se poate urmări ostilitatea față de Bizanț și față de ortodoxie din partea iluminiștilor secolelor XVIII – XIX. Călătorii străini care au traversat teritoriile românești după jumătatea secolului al XVIII-lea erau beneficiarii ideilor iluminismului francez și cunoscători ai primelor tratate de istorie a civilizațiilor. Pornind de la premisa că, pentru a caracteriza o comunitate, trebuie mai întâi să cunoști obiceiurile și credințele religioase, acești vizitatori urmăreau cu interes desfășurarea vieții de zi cu zi a românilor, și mai ales a elitei sociale. Trebuie să ținem cont că societatea occidentală în secolul al XVIII-lea, care avea sistemul de valori bazat pe morala creștină, este martora apariției fenomenelor de laicizare și emancipare a individului. Era normal ca și călătorii occidentali să prezinte un interes sporit pentru urmărirea religiozității societăților vizitate. Se știe că în mediile catolice și ortodoxe credințele magico-religioase au fost creștinate superficial, permițând în Europa catolică și protestantă reînvierea unor rămășițe precreștine. În mediile populare protestante apar profetismul și iluminății. Statul și biserica încercau să dețină controlul politic și spiritual printr-o uniformizare socio-culturală și o nouă represiune asupra creștinismului popular alimentat de practicile și credințele specifice. Pentru aceasta, biserica a pus accent deosebit pe marile sărbători religioase în care noul spirit catolic se opune barbariei și diversității locale a religiei rurale, mai conservatoare. Ajutate și de elita socială au încercat omogenizarea corpului social prin impunerea unui alt imaginar religios care cuprindea imagini pioase de inspirație biblică. Astfel, au fost interzise sărbătorile populare ce erau văzute drept „expresii ale trăirii confuze, iraționale, străine ca spirit și manifestări comportamentale de morală creștină”³⁶⁴.

În secolul al XIX-lea, informațiile călătorilor străini nu mai sunt printre singurele surse care să permită reconstituirea creștinismului popular al românilor, și nu mai au aceeași valoare documentară precum scrierile de același tip din veacurile anterioare. Ei nu mai sunt atât de interesați de diferențe, nu mai constată aceleași deosebiri fundamentale dintre societățile din care provin și cea românească (între altele, mulți sunt ruși și provin din același mediu ortodox) precum omologii lor din secolele anterioare. Totuși, chiar în această perioadă, unii călători ne oferă perspective interesante asupra vieții de zi cu zi a românilor. În drum spre Constantinopol sau spre Viena, prin Țara Românească și Moldova trec militari ruși, austrieci și englezi care observă timidele încercări de reformă administrativă, economică și culturală din aceste provincii. Ei critică, în special, caracterul voluntar al domniei și, mai ales, necumpătarea boierimii, luxul și dorința de parvenire a acestei categorii sociale care, prin opulența ei agresivă, contrastează cu masa de țărani analfabeți și săraci.

Pentru a putea reconstitui acel creștinism popular existent în țările românești în Evul Mediu ar trebui prezentate cele mai importante elemente ale acestuia și anume: sărbătorile religioase și riturile existente, practicile și riturile privind familia și viața socială, credințele și superstițiile legate de ființele nevăzute ale văzduhului sau în diferite semne prevestitoare.

³⁶⁴ Mihaela Grancea, *Călători străini prin Principatele Dunărene, Transilvania și Banat (1683 - 1789). Identitate și alteritate*, Sibiu, 2002, p. 163.

În *Poemul cronologic*, mitropolitul Dosoftei al Moldovei (care a păstorit între anii: 1671-1674 și 1675-1686) condamnă superstițiile care năpădiseră țara punând pe același loc și jocurile populare care au trezit mai târziu interesul etnografilor:

„Avem și pentru farmece la Dumnedzău ură,
Și ce? Omul să schimbă dintru a sa făptură?
Cu ghidușuri, cu turcă, cuci și cu geamale,
Tras în oale și la alte din păgâni tocmeale,
Și au pierit biata țară de păgânătate,
Dumnedzău o va învie dintru a sa bunătate”³⁶⁵

În „Viețile sfinților”, scrisă de același mitropolit, „cucii” și „călucenii” sunt considerați „iscodiri diavolești” căci jucătorii „poartă în mână idoli și podobiți cu un fel de obrăzare, ghidușește, cântând, descântând dintr-însele” joacă precum făceau vechii greci la mascarada Kataghionului³⁶⁶.

La mijlocul secolului al XVIII-lea, mitropolitul Iacob Putneanu³⁶⁷ al Moldovei îndemna pe credincioși să renunțe la ritualurile și credințele păgâne: „așijderea dăm învățătură tuturor credincioșilor ca să se ferească de toate lucrurile ceale păgânești cum făceau elinii ceia ce să închina idolilor, jocurile pre la sărbători, danțurile pre la ulițe afară, din vremea nunții, călucenii, creaderea glasului păsărilor precum iaște coțofana, corbul și altor păsări, sămnele trupului și carii zic că ceale ce sunt lor scrise acelea vor să pață. Și ceia ce aprind bîlii sau boz în Joia cea mare la mormânturi sau pe dinaintea casii lor sau bărbați care se îmbracă în haine femeiești le poruncim părintește să se părăsească de lucruri nebunești ca acestea iară de nu, vor cădea supt afurisenie, după canonul 66 al sfinților părinți, că acestea sunt lucruri diavolești”³⁶⁸. Fie că se încerca stârpirea practicilor păgâne pe cale pașnică, fie prin amenințarea cu afurisenia, se remarcă existența în subconștientul colectiv a vechilor reprezentări mitice arhaice peste care s-au suprapus motivele biblice și creștine conferind, însă, o și mai mare consistență obiceiurilor și practicilor rituale în care se regăsesc reminiscențe ale cultului păgân. Prin Sinopsys-urile publicate la Iași în secolul al XVIII – lea Biserica ia poziția oficială împotriva jocurilor cu măști deoarece acestea „strică tainele și canoanele sfintei pravile”.

La sfârșitul secolului al XIX-lea încă se mai aprindeau focuri în Joia Mare din boji, căci exista credința că “în această dimineață vin morții să se încălzească la foc”³⁶⁹. Astfel, se crea o legătură cu strămoșii neamului căci ei trebuiau respectați și venerați. În noaptea de miercuri spre joi se aprindeau focuri și în gospodării unde se puneau “un scaun și o oală cu apă curată iar oamenii casei nu stau lângă foc, că zic că șed morții” (în Oltenia)³⁷⁰. În Moldova, se făceau focuri pe câmp lângă care se așeza câte un scaun cu o cofă cu apă deasupra căreia puneau o bucată de “mălaiu” și un cuțit pentru ospătarea moșilor. Astfel se îmbunau spiritele ca să-i apere de rele. Toți oamenii și toate animalele erau trecute prin fum și săreau peste aceste focuri pentru alungarea bolilor și a manei, pentru a nu fi mușcați de șerpi sau de goange. Ritualul de afumare se practica și în ziua de Mucenici (9 martie) când se înconjoară casa și grajdul cu cârpe aprinse pentru ferirea de duhurile necurate și șerpi. Și Dimitrie

³⁶⁵ Alexandru Elian, *Dosoftei, poet laic*, în „Contemporanul”, 1967, nr. 21, p. 3.

³⁶⁶ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, 1970, p. 51.


³⁶⁷ Mitropolitul Iacob Putneanu al Moldovei și Sucevei între 1750 – 1760 este cel care a dezvoltat școala de la Mănăstirea Putna formând duhovnici și preoți de mir, caligrafi și dascăli de greacă și slavonă, a tradus cărți de cult „pe limba și înțelesul poporului”.

³⁶⁸ Synopsis-ul din 1751 („Adunare de înalte învățături pentru preoți”), apud Lucia Berdan, *Totemism românesc*, Iași, 2001, p. 17.

³⁶⁹ D. A. Vasiliu, *Focul viu în datinele poporului român în legătură cu ale altor popoare*, București, 1943, p.67.

³⁷⁰ *Ibidem*, pp.67 – 68.

Cantemir amintește de Joia Mare din postul Paștelui, zi în care Joimărițele cutreieră „pe la focurile care în acea zi se aprind de obicei în toate casele” pedepsind femeile care dorm și nu au grijă de gospodărie³⁷¹.

	
<p>„Îmbrăcatul Cucilor” - Arhivele Centrale ale Statului, București, ¼ sec. XX, Colecția Fototecă</p>	<p>„Îmbrăcatul Cucilor” - Arhivele Centrale ale Statului, București, ¼ sec. XX, Colecția Fototecă</p>
	
<p>„Găteala capului” - Arhivele Centrale ale Statului, București, ¼ sec. XX, Colecția Fototecă</p>	

„Bărbații ce îmbracă haine femeiești” din scrierea mitropolitului sunt, de fapt, tinerii ce formează Alaiul Cucilor care se juca în sudul Munteniei, în Dobrogea și în câteva sate din sudul Transilvaniei, în prima săptămână din Postul Mare (de lăsatul de sec). Acest „obicei păgânesc foarte ciudat” consta în îmbrăcarea feciorilor în straie femeiești, cu clopote puse de-a curmezișul pieptului, și „având fețele acoperite cu măști, care arată chipuri înfricoșătoare sau capeți de fiare groaznice merg învârtind prin aer săbii, prăștii în bețe cu sfori și pământufe, să sperie pe draci și să bată pe cine le stă în cale”³⁷². Consemnări despre acest obicei le avem încă din secolele XVII – XVIII, unii cercetători pledând pentru originea lui tracică alții găsiind în Alaiul Cucilor o influență slavă sau elină³⁷³. Ivan Evseev consideră că obârșia acestui ritual este indo-europeană fiind „legat de mitologenul Cucului, ca întruchipare zoomorfă a strămoșului mitic și a divinității feminine a naturii”³⁷⁴.

Ziua Cucilor ieri și azi

³⁷¹ D.Cantemir, *op. cit.*, p. 343.

³⁷² „Șezătoarea”, nr. 5, 1922, p. 150 apud Ivan Evseev, *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Timișoara, 1999, p. 125

³⁷³ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, p. 434; Gh. Mușu, *Din istoria formelor de cultură arhaică*, București, 1973, p. 48.

³⁷⁴ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 126.

Această manifestare tradițională are loc în fiecare an în luna care urmează duminicii de Lăsata Secului și antrenează tinerii, feciori sau însurăși, din localitatea Brănești, jud. Ilfov. „Scenariul” ritual este foarte simplu: costumați și mascați, tinerii colindă localitatea de la un capăt la altul, lovind trecătorii lipsiți de măști. Rostul loviturilor date cu pumnul, palma sau „pămătuful” (un fel de bici având în vârf o încălțare veche) este de a proteja împotriva bolilor. Costumele purtate sunt foarte variate, dar cele tipice, tradiționale și autentice sunt de două feluri: cel de „Cucoaică” e alcătuit din straie femeiești și o mască simplă din carton, iar cel de „Cuc” e format din cămașă și ȋtari care aparțin portului bărbătesc din zonă (împodobite cu accente puternice de roșu) și o mască expresiv ornamentată și de dimensiuni destul de mari, numită „Chip”. În afara acestor două tipuri tradiționale se mai folosesc numeroase alte variante de costume și măști, rodul imaginației fiecăruia. Diversitatea lor, greu de ordonat, este însă rodul contaminării mai recente cu carnavalul orășenesc.

În afara unor prescripții imemorabile încă respectate, precum împrumutarea de către băieți a hainelor de la propria prietenă și explicația magică dată loviturilor împărțite cu generozitate de cuci, la Brănești nu s-a păstrat prea mult din fondul arhaic, primitiv al obiceiului. De altfel, încă la sfârșitul secolului trecut majoritatea actelor simbolice dispăruseră sau erau pe cale să se stingă. Privind desfășurarea lipsită de o coerență internă a obiceiului actual, e greu să-i pătrunzi semnificațiile sau să-i înțelegi rădăcinile. Pentru aceasta este nevoie de o călătorie în timp, din document în document.

În perioada interbelică ritualul urma următoarea schemă de desfășurare: se costumau flăcăii neînsurați, care umblau în cete prin sat³⁷⁵ costumați cu haine împrumutate de la fata cu care „era în vorbă”. În funcție de starea materială sau bunăvoința fetei „Cucul” putea primi de la ea mai multe rânduri de haine cu care să se schimbe. Tot la drăguța sa mergea să mănânce de prânz, obiceiul desfășurându-se pe parcursul întregii zile³⁷⁶. Maska aferentă acestui costum zis „de cucoaică”, era din carton alb, tăiat și lipit în așa fel încât să urmeze oarecum conturul feței umane. Elementul caracteristic îl constituia sublinierea cu roșu a pomeților obrazilor și a gurii. Cei care își puneau „Chip”, tip mai sofisticat, care cuprindea în afară de obrăzar și o parte montantă, supraornamentată, se îmbrăcau cu cămașă lungă până la genunchi și pantaloni albi, brâu și ciorapi roșii. Costumul era împodobit cu vipușcă roșie, ciucuri colorați, iar la brâu și în diagonală pe piept se puneau șiruri de clopote mari, numite „acii”.

Cucii umblau prin sat lovindu-i pe cei nemascați cu „pămătuful”. Uneori înmuiau opinca din vârful acestuia în noroi și-i „ștampilau” pe cei întâlniți sau mânjeau în același fel pereții caselor. Spre seară, înainte de hora tradițională, își scoteau toți, în același timp, măștile. Pentru acest ritual era necesară o înțelegere prealabilă între diferitele cete, fiindcă aceia care și-ar fi lepădat măștile înainte de vreme, rămânând lipsiți de protecția lor, riscuiau să fie bătuți de ceilalți cuci. La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea se foloseau și măști confecționate din coajă de bostan, așa numitele „tigve”, care se distrugeau cu un ceremonial specific: sparte cu pămătuful, zdrobite de pământ și călcate în picioare cu o formulă expiatorie, constituind după unele păreri³⁷⁷ categoria cea mai veche și mai autentică.

Mergând în continuare pe firul vremii, observăm că primele consemnări etnografice făcute obiceiului spre sfârșitul secolului al XIX-lea nu prezintă diferențe notabile față de ceea ce s-a constatat ulterior. Trebuie menționat că în satele din șesul Dunării jocul cucilor era precedat de „urlălie” (aprinderea unor focuri rituale în seara de Lăsata Secului) urmată apoi de colindarea nocturnă a satului, în sunet de tălângi, de către cei care a doua zi urmau să se costumeze³⁷⁸. În Dobrogea, în deceniile 7 – 8 ale secolului al XIX-lea, lucrurile se desfășurau

³⁷⁵ Organizarea ritualului pare astfel să fi fost o sarcină, mai mult sau mai puțin, instituționalizată a cetei de feciori.

³⁷⁶ Petre Ioniță, *Obiceiuri bulgărești din Brănești* în „Luceafărul bulgar”, an II, nr. 2 (8), 1991.

³⁷⁷ Romulus Vulcănescu, *Măștile cucilor*, în S.C.I.V.A., an 7, nr. 2, 1960, p. 164.

³⁷⁸ Mihai Vulpescu, *Les coutumes Roumaines périodiques*, Paris, 1927, p. 138.

puțin altfel. Flăcăii se strângeau în cete de câte 20, din care unul se „făcea” Împărat, mânjindu-se cu negreală pe față, purtând coarne și veșminte peștrițe. Cucii dansau apoi prin curțile oamenilor, primind un „bacșiș”³⁷⁹.

Se poate observa pe baza celor amintite până acum, că la sfârșitul secolului al XIX-lea obiceiul cuprindea o arie destul de largă, în special în sudul teritoriului românesc. Originea lui era încă de atunci receptată ca fiind foarte veche, precreștină, fapt confirmat de cercetări ulterioare. Într-o prelucrare de secol XVIII a „Istoriei Rușilor” se amintește că și la noi se deghizau bărbații în femei, se împodobeau cu cununi de pelin, dansau și loveau sau călcau privitorii cu rolul deja cunoscut de a „alunga boala”³⁸⁰. În secolul al XVII – lea, mitropolitul Dosoftei condamnă de pe pozițiile Bisericii această „iscodire diavolească” în care recunoștea supraviețuirii păgâne³⁸¹. În spațiul transilvănean o atestare indirectă pare să fie conținută în Regestele Veradiene din secolul al XIII-lea, unde cuvântul „kuca” e întrebuițat în sensul de „prost”, care se comportă precum jucătorii de „Cuci”³⁸². Cu și mai multe dubii, poate fi amintită aici o mențiune de secol IV, care ar atesta la Durostorum un joc de tipul „Cucilor”³⁸³.

Dacă în privința vechimii acestui obicei, atestările scrise oferă anumite puncte de reper, în privința scenariului original persistă multe semne de întrebare. Mircea Vulcănescu, în „Istoria teatrului în România”, propune o reconstituire care se bazează pe mențiunile documentare, informațiile culese pe teren și pe comparațiile cu desfășurarea jocului Kukerilor din sudul Dunării, care a păstrat mai multă vreme anumite elemente cândva comune pe ambele maluri ale fluviului. De dimineață, „Cucii” și „Cucoaicele” colindă satul, lovind în stânga și –n dreapta pentru a preveni bolile. La amiază, diverse personaje (Bunica Cucilor, miri, mirese, preoți, cuci, cucoaice) se strâng în mijlocul satului unde se desfășoară un gen de reprezentare „teatrală”. Se încheie o „căsătorie” între două personaje, mirele este stropit cu vin, dintr-un motiv oarecare acesta moare sau este ucis, fiind apoi jelit de întreaga adunare. Apoi învie și veselie se dezlănțuie. Într-o epocă și mai timpurie, totul se pare că era agrementat și cu scene falice, se mima și aratul simbolic sau la fel de simbolic ieșirea la pășune. Urma dans în tot satul, cel mai spectaculos fiind al purtătorilor de „Chipuri”, recompensat bănește de gospodarii în curtea cărora se desfășura. Măștile, cel puțin cele de tip „tigvă” se scoteau cu ceremonialul descris mai sus fiind urmat de o retragere cu torțe la căderea serii.

Semnele de întrebare pe care le ridică acest straniu obicei sunt multe, și nu toate au primit un răspuns satisfăcător. O primă problemă este cea a originii, soluționată în cele mai variate moduri de cei care s-au aplecat asupra ei. În Brănești, unde s-a stabilit cu ocazia războaielor ruso – turce o destul de însemnată comunitate bulgărească, obiceiul e considerat de origine bulgară. Situația este considerată la fel și în Dobrogea³⁸⁴. Este adevărat că jocul se întâlnește mai ales la populațiile slave din jur: bulgari, sârbi, croați, sloveni. În Bulgaria cucii se numesc „Kukeri”, în zonele iugoslave „coreanti”. Dar un obicei de acest tip este semnalat și la greci numit „jocul Kuklei”, iar în Evul Mediu, dacă e să dăm crezare surselor enumerate anterior, la noi „cucii” erau cunoscuți nu numai în Muntenia și Dobrogea, ci și în Transilvania și Moldova. Pornind de la răspândirea mai larg sud-est europeană a acestui obicei, devine evident că el nu trebuia să apară pe teritoriul românesc doar în urma contactului relativ recent cu populațiile slave refugiate aici din sudul Dunării. Aceste contacte au influențat niște tradiții străvechi, pe care le-au revigorat și îmbogățit.

³⁷⁹ Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, București, 1899, p. 282.

³⁸⁰ Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, vol. I, București, 1916, p. 374.

³⁸¹ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, 1970, p. 173.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ G. Popa – Lisseanu, *Încercare de monografie asupra cetății Dîrstorului*, apud Romulus Vulcănescu, *Cucii*, în „Istoria teatrului în România”, vol. I, București, 1965, p. 71.

³⁸⁴ M. Arnoudov, V. Ikirovșca, *La Dobroudja*, Sofia, 1918, p. 25.

Atestările mai timpurii, de secol XVII – XVIII sunt legate însă tot de o influență slavă, răsăriteană de această dată. Căci se vorbește în Sinopsitul din 1747 de sărbătoarea lui Cupol, „dumnezeul rodurilor pământului” la vechii ruși, când „să îmbracă bărbați în haine muerești și să numescu cucii sau căluceni”³⁸⁵. Dar răspunsul privitor la originea obiceiului nu-l pot da nici fragmentarele informații ajunse până la noi din alte vremuri, nici analiza numelui. Probabil acesta trebuie căutat în desfășurarea propriu – zisă a obiceiului, în elementele sale alcătuitoare. Un prim pas îl reprezintă stabilirea caracterului vechii datini, prin integrarea sa în rândul obiceiurilor agrare, urmașe directe ale anticelor rituri de fertilitate. Pledează pentru aceasta plasarea sa la începutul primăverii, în Postul Paștelui, înaintea marii sărbători creștine a renașterii naturii prin învierea lui Hristos. De asemenea, pledează elementele reconstituitului scenariu mitic, în care, să ne reamintim, găsim nuntă, moarte, înviere, petrecere, lovire rituală, brazdă simbolică, întregul ansamblu fiind uneori asociat cu focul purificator.

Căsătoria simbolică era în religiile antice un element central al cultelor zeilor vegetației. Astfel, Misterele Eleusine celebrau anual nunta Demetrei cu Zeus, hierogamie care avea ca rod un snop de grâu, iar la Atena, Dionysos se căsătorea în timpurile arhaice cu regina, pentru a asigura belșugul viței de vie³⁸⁶. Căsătoria spiritului vegetației, orice nume ar fi avut sau în orice formă s-ar fi întrupat, interpretată ca un rit de trecere, se desfășura întotdeauna tot într-un anotimp de trecere, primăvara, și avea ca scop potențarea forțelor regeneratoare ale naturii.

O altă caracteristică a zeităților vegetației este moartea și învierea, simbol al somnului de peste iarnă și al trezirii naturii la viață. Cora – Persefona își împărțea viața între Hades și pământ, Dionysos, Adonis, Attis, Jurilo al rușilor erau zeități ucise (pentru a-și păstra intacte forțele vitale) și reînviat. Și dacă moartea lor era întovărășită de manifestări rituale de durere, învierea era urmată de explozii de bucurie atotcuprinzătoare. Moarte – bocet, înviere – petrecere, sunt cupluri înlănțuite logic și în arhaica desfășurare a jocului Cucilor, și care îl dovedesc a fi o veche sărbătoare a unui zeu sau spirit al vegetației. Care anume, e greu de spus.

Să nu uităm că purtătorii de „Chipuri” și „Cucii” în general interpretau un dans, cândva remunerat, iar dansurile sunt componenta cvasi – obligatorie a vechilor culte, orgiastice sau nu. Foarte important, dansurile cucilor erau interpretate de bărbați costumați în femei. Aflăm că în antichitate, din cultul lui Cotys, zeiță tracă a plantelor și vegetației, numită Artemis prin interpretatio graeca, făceau parte dansuri executate de bărbați în straie femeiești, acompaniați de o muzică orgiastică³⁸⁷. Jocul Cucilor era la origine probabil o manifestare exclusiv masculină, la care luau parte doar bărbați tineri, căci natura e la începutul ei în primăvară, și prin forța lor poate fi ajutată să renască. Ei sunt necăsătoriți, flăcăi, prezența însurățeilor în rândul lor părănd să fie de dată mai recentă. Neîntrați prin nuntire în viața sexuală instituționalizată, nu sunt considerați pe de-a-ntregul bărbați. Și slujite de preoți lipsiți de masculinitate, uneori îmbrăcați în haine de femei, sunt marile zeițe ale fertilității sau naturii sălbatică, Cybelle, Astarte, Artemis³⁸⁸.

Trecând acum la un element al ceremonialului, singurul păstrat cu semnificația sa până astăzi, anume lovirea apărătoare de boală, trebuie spus că și el e un act ritual adiacent cultelor fertilității. Este adevărat, în unele credințe primitive se consideră că prin lovire sau contact cu un obiect boala poate trece asupra acestuia³⁸⁹. „Cucii” însă au mai puțin virtuți tămăduitoare, deși neclarele mențiuni din secolul al XVIII – lea par să pledeze și pentru așa ceva, când vorbesc de prostimea care se înșală crezând „cum că ar lua vindecări de toate neputințele sale

³⁸⁵ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 374.

³⁸⁶ George Frazer, *Creanga de aur*, București, 1980, vol. II, p. 5.

³⁸⁷ Gheorghe Mușu, *Din istoria formelor de cultură arhaică*, București, 1973, p. 48.

³⁸⁸ G. Frazer, *op. cit.*, vol. III, p. 119.

³⁸⁹ *Ibidem*, vol IV, p. 153.

prin călcarea cucilor”³⁹⁰. Bătaia cucilor are rol protector prin excelență, căci ei nu atât izgonesc boala, cât o fac să se țină deoparte. Departe de un organism în stare să se apere singur, căci loviturile sunt menite să îndepărteze influențele malefice, să-i augmenteze forțele intrinseci³⁹¹. În aceeași semnificație, datini păgâne creștinate au conservat în Germania modernă obiceiul lovirii cu ramuri înfrunzite de salcie în Duminica Floriilor. Ramurile verzi, prin magie imitativă, își transmiteau puterile vitale asupra omului³⁹². În aceeași lume germanică, de Sf. Silvestru erau loviți copacii pentru a da roade, iar la seceriș, ultimul snop de grâu era lovit pentru întărirea puterilor spiritului grâului³⁹³. Și biciuirea efebilor la Sparta în cinstea Artemidei, zeița vânătorii și pădurilor, se circumscrie aceluiași model mental. Iar în spațiul românesc, nu în același fel ar trebui interpretată datina Sorcovei, la origine o creangă înfrunzită și chiar înflorită culeasă în ziua de Sf. Andrei? Aceasta putea foarte bine să se fi transferat în iarnă odată cu mutarea datei de începere a anului din martie în ianuarie.

În cazurile amintite anterior legătura între lovire și riturile de fertilitate e mai ușor de făcut, grație „instrumentului” desprins direct din natură. În ce-i privește pe Cuci „pământul” este o alcătuire ciudată, prezența opincii în vârful unui bici fiind greu de explicat. Poate avea rolul să spună bolii să plece, sau mai curând să nu se apropie, poate însemna („ștampila”) pe cel atins ca să fie cunoscut de duhurile rele care să-l ocolească. Sau poate avea o cu totul altă semnificație, greu imaginabilă nouă astăzi. O lumină semnificativă asupra complexului ritual în discuție poate arunca analiza elementului celui mai important păstrat și în contemporaneitate, anume masca. Mijloc de transgresare a propriei personalități, de identificare cu spiritele celebrate, masca vorbește de la sine despre arhaismul obiceiului.

Cum am mai spus, în contemporaneitate mai sunt în uz la Brănești două din tipurile vechi de măști, la care se adaugă varietatea indescritibilă a invențiilor carnavalesci. În afară de acestea, la mijlocul secolului XX Romulus Vulcănescu mai identifica măștile țigvă, măștile glugă sau „traistă de cal”, care între timp au dispărut ori s-au contaminat cu tipuri noi, adecvându-se materialelor moderne. Interesant este de amintit că „traista de cal” avea „coarne” care îi dădeau o anumită formă, iar „Chipul” avea pe sub cilindru de carton o armătură de lemn sau sârmă, numită tot „coarne”. Această situație a dus în chip firesc la concluzia că în timpurile vechi masca avea atașate coarne reale sau imitate. De altfel, Kukerii din Bulgaria au folosit până târziu măștile cu coarne de animale, iar „Împăratul” cucilor din Dobrogea avea și el coarne, după cum s-a văzut³⁹⁴. Departe de a fi doar un element constitutiv sau decorativ, coarnele sunt organic legate de atât de des pomenitele culte ale fecundității, fertilității și vegetației. Imaginea taurului este nu odată asociată cultului Marii Zeițe neolitice, iar zeități ale vegetației iau formă de taur sau de țap, precum Dionysos, Pan ori satirii. La marile serbări dionisiace, se spunea că bacantele din Tracia poartă coarne, pentru a-și imita zeul³⁹⁵.

Cu aceasta ne-am apropiat de una din ideile de largă circulație privind originea obiceiului, pe care mulți o găsesc în antesteriile dionisiace. Lucru foarte posibil, mai ales dacă ne amintim că vinul avea și el un rol în „scenariul” arhaic și dacă ne gândim la explozia de veselie dezlănțuită cu această ocazie și care transcende regulile obișnuite. În acest context, și „pământul” ar putea fi un tirs decăzut și metamorfozat din momentul în care i-a fost uitată semnificația originară.

Odată cu descifrarea linearului B, teoria originii trace a lui Dionysos, promovată încă de antici, a căzut, acesta dovedindu-se un zeu de la începuturi grec. Din Tracia au venit însă în

³⁹⁰ T. Pamfile, *op. cit.*, p. 374.

³⁹¹ G. Frazer, *op. cit.*, vol. IV, p. 232.

³⁹² Gh. Mușu, *op. cit.*, p. 96.

³⁹³ *Ibidem*, p. 123.

³⁹⁴ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 282.

³⁹⁵ G. Frazer, *op. cit.*, vol. III, p. 204.

Grecia manifestările orgiastice legate de cultul acestuia, și în ele putem găsi rădăcini ale obiceiului analizat. Nu putem însă pretinde că el și-a păstrat tot timpul o puritate originară, și că ar fi fost dedicat exclusiv zeului vinului. Mai probabil este faptul că s-au produs fenomene de interpretatio și de sincretism, în care manifestări dedicate unor zeități diferite dar având în comun caracterul vegetal să se fi suprapus, datorită straturilor succesive de cultură asimilate. Că jocul „Cucilor” este de origine foarte veche, probabil tracică dovedește și faptul că biserica nu a putut interveni prea mult în desfășurarea sa, el fiind constituit și având un scenariu mitico – ritual cristalizat cu mult înaintea creștinării. Ceea ce nu a reușit lupta instituționalizată a Bisericii, și anume disoluția fenomenului, a fost realizat de progresul general al societății. Ca și alte obiceiuri, jocul „Cucilor” și-a pierdut treptat caracterul magic, ritual, rămânând cu timpul doar cu aspectele ceremoniale, și apoi cu cele ludice³⁹⁶.

Transformat în carnaval, a renunțat la tradiție, dând frâu liber imaginației în extrema varietate a măștilor contemporane. Din fondul arhaic nu s-a păstrat decât lovirea rituală cu semnificația originară încă știută. Cu titlu de ipoteză,. Ar fi posibil ca actuala defilare a fiecărui „Cuc” alături de prietena sa, fata care i-a împrumutat hainele, să fie o reminiscență a vechii căsătorii simbolice. Treptat, pierzându-și caracterele rituale, Jocul Cucilor a căpătat aspecte de Saturnalie și și-a augmentat încărcătura socială. Lovirea autorităților (primari în epoca interbelică) are rol punitiv, este o sancțiune fizică. La aceasta, se adaugă sancțiunea satirică, prin măștile care trimit la actualitatea cea mai ardentă, ironizând aspecte ale vieții comunității sătești, naționale sau internaționale, azi când Terra prin mijloacele mass-media a devenit un sat planetar³⁹⁷. Năravuri sau fapte care lezează comunitatea sunt satirizate de Cuci.

Aspectul carnavalesc, permițând îmbogățirea cu noi tipuri de măști și personaje, a contribuit la ancorarea obiceiului în contemporaneitate. Aceasta i-a dat și posibilitatea de a supraviețui, căci trecerea timpului a acționat selectiv, păstrând doar acele elemente ce corespund condițiilor actuale. Evoluția „Jocului Cucilor” s-a dovedit a fi foarte interesantă, de la sărbătoarea tracică, păgână, dedicată zeităților vegetativei la Carnavalul rural de azi. Bineînțeles, sărăcirea în elemente autentice, arhaice este de plâns, dar este și inevitabilă. Importantă este supraviețuirea lui milenară, și posibilitatea pe care ne-o conferă de a face legături cu formele originare din care a izvorât, și de a explica astfel unele din aspectele încă întunecate ale vechii noastre civilizații tradiționale.

Printre cele mai importante ceremonii religioase ținute cu fast la curtea domnească și așteptate cu nerăbdare în mediul tradițional românesc se regăsește celebrarea Nașterii Domnului și a Anului Nou. Printre călătorii străini care au menționat câte ceva despre aceste ceremonii s-au numărat Franco Sivori³⁹⁸, Franco Visconti³⁹⁹, Paul de Alep⁴⁰⁰, Conrad Iacob Hildebrandt⁴⁰¹ și alții. Franco Sivori, în timpul domniei lui Petru Cercel, în Țara Românească, consemnează că aici „Crăciunul se sărbătorește în chip deosebit..., având loc schimburi de daruri, ospețe și cântece <după obiceiul lor>...iar toți dușmanii se împacă”⁴⁰². Paul de Alep menționa că toți boierii aduceau domnului, după rang, daruri cu trei zile înainte iar domnul îi dăruia cu „veșminte de onoare” în dimineața Crăciunului⁴⁰³. Așa cum la sate se mergea cu colindul în ziua de ajun și domnul era colindat de preoții bisericilor domnești. Prin sate și prin

³⁹⁶ Alexandru Popescu, *Tradiții de muncă românești*, București, 1986, p. 84.

³⁹⁷ La Brănești, în 1992 în măștile purtate erau caricaturizate personaje reale din sat, dar și personalități politice române sau străine precum Gorbaciov.

³⁹⁸ *Călători străini despre Țările Române*, vol. III, p. 11.

³⁹⁹ *Ibidem*, vol. III, p.74

⁴⁰⁰ *Ibidem*, vol. VI, pp. 109 – 113.

⁴⁰¹ *Ibidem*, vol. V, pp. 586 – 587.

⁴⁰² *Ibidem*, vol. III, p. 11.

⁴⁰³ *Ibidem*, vol. VI, p. 109.

orașe preoții, dascălii și copiii mergeau cu icoana de hram cântând condacul de Crăciun fapt remarcat de Paul de Alep în 1642 în Țara Românească⁴⁰⁴. Desfășurarea acestor ceremonii de la curtea domnească din Moldova se regăsesc în Condica de ceremonii scrisă de vtori - logofătul Gheorgachi Suțu în 1762⁴⁰⁵.

Dimitrie Cantemir descrie anumite jocuri cu măști (Capra sau Turca, Cerbul) ce au legătură cu trecerea de la un an la altul prin „moartea anului vechi” și renașterea anului nou. El scrie despre turcari că purtau măști făcute „dintr-o căpățână de cerb cu coarne mari...de care este cusută o pânză vărgată”⁴⁰⁶. C. I. Hildebrand este mirat de „un fel de joc” la care a asistat în seara de 28 decembrie 1656, când actorul era „un cerb în care se ascundea un om, un ștregar dănuia cu el și apoi culca cerbul la pământ cu o săgeată”⁴⁰⁷. Tot în aceeași perioadă ambasadorul suedez Welling descrie obiceiul caprei jucate la Iași: „în joc ...figura o capră, în care era vârât un om și pe care o juca un băiat. Sfârșind jocul, băiatul trăgea cu o săgeată în capră și astfel hora se sfârșea, iar băiatul căpăta un bacșiș. Se înfățișa deci primitiv o scenă de vânătoare”⁴⁰⁸. Despre Turcă, Cantemir spune că acest joc a fost „născocit în timpurile de demult de ura față de turci”⁴⁰⁹. În secolul al XVIII-lea Anton Maria del Chiaro amintește despre jocul de Crăciun al Cloanței și al Unchieșului: „ea cu un plisc ca de pasăre, iar el cu o mare barbă falsă și care spunea fel de fel de necuviințe”⁴¹⁰. Samuil Clain leagă aceste jocuri de vechile Dies Juvenalis romane.

Într-o scriere a mitropolitului Neofit al Ungrovlahiei, apar menționate aceste „diavolești obiceiuri făcute din neștiință”, atât de preoți cât și de mireni. El amintește de canoanele Sinodului VI Ecumenic de la Trulan din 691 – 692 care veneau în contradicție cu aceste manifestări: „Deci dar și noi după porunca sfinților părinți, părintește vă sfătuim și vă învățăm pre voi toți preoți și mireni, bărbați și mueri, mari și mici, de acum înainte să încetați de unile ca acestea diebolești obiceiuri, care faceți unii, dupre cum sunt borăcenii, ce să îmbracă cu haine muerești. Și călușarii ce joacă pre la rusalii și drăgaica ce să îmbracă cu haine bărbătești și joacă la naștere mergătoriului înainte și botezătorului Ioan, tiîndu’și o sabie în mână. Și brezaia ce pune pă obrazul lui o față de ocară cu peri, chip de mascara și de batjocură și joacă pe la nașterea domnului Hristos. Și devla ce iaște căpățână de rămători și umblă țigani cu dânsa în ziua ajunului sfântul marelui ierarh Vasile. Și păpăruda ce iaste înfușurată cu bozii și joacă joi a treilea săptămână după Paști. Și câte altele asemenea diavolești obiceiuri sunt, de vreme că până acum fiind că n’ăți știut voi cum că iaste călcare de lege, Vă ertăm că leați făcut prin neștiință”⁴¹¹. În 1676, del Chiaro, secretarul lui Brâncoveanu vorbește de „un străvechi obicei, adoptat pretutindeni de toate popoarele”, consemnat cu prilejul Anului Nou, când românii își făceau daruri la începutul anului⁴¹². Hildebrandt, în 1652, la trecerea sa prin Moldova, observă scenete precum „vicleimurile”, fapt remarcat și de Anton Maria del Chiaro de Anul Nou în Țara Românească⁴¹³. Poate că pentru oamenii din Evul Mediu aceste jocuri și comportamente nu aveau o semnificație religioasă, ci mai mult magică. Astfel, ele intrau în contradicție cu teologia oficială, fiind combătute de

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁰⁵ Dan Simionescu, *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi*, București, 1939.

⁴⁰⁶ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p.343.

⁴⁰⁷ *Călători străini despre Țările Române*, vol. III, p.596.

⁴⁰⁸ N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, vol. I, București, 1928, p. 368.

⁴⁰⁹ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p.343.

⁴¹⁰ N. Iorga, *op. cit.*, vol. II, București, 1929, p. 114.

⁴¹¹ Petre S. Năsturel, *Le christianisme roumain à l'époque des invasions barbares*, în “*Buletinul Bibliotecii Române*”, Freiburg, 11 (15), 1984, pp. 217 – 266; H Ploimantikh Toy Neofytoy, „*Nomikon Ipxeiron*”, Atena, 1982, p. 601-606.

⁴¹² *Călători străini despre Țările Române*, Vol. VII, p.264.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 383.

oamenii învățați ai vremurilor precum mitropolii Neofit și Iacob în diferite cărți de învățătură religioasă.

Putem să presupunem că aceste obiceiuri își au rădăcinile în antichitate, fiind reminiscențe ale unor credințe legate de ciclul hibernal. Franco Sivori, Paul de Alep și alți călători străini au remarcat solemnitatea sărbătorilor de iarnă (Nașterea Domnului și Anul Nou)⁴¹⁴. Religia creștină a suprapus aceste sărbători peste anumite tradiții și rituri păgâne ce se celebrau iarna, în special sărbătorile romane Saturnalia și Calendae Ianuarii⁴¹⁵. În antichitate jocurile cu măști se organizau primăvara, când începeau muncile agricole dar în timpul lui Iulius Caesar, în anul 46 î. Hr. a avut loc reforma calendarului roman astfel că începutul anului va fi fixat la 1 ianuarie și toate obiceiurile de primăvară se vor muta în plină iarnă⁴¹⁶.

Chiar dacă în 313 d. Hr., prin edictul de la Mediolanum, creștinismul a obținut libertatea de cult, iar sub împăratul Theodosie cel Mare (379 - 395), acesta a devenit religie de stat, ritualurile păgâne de la începutul anului (Calendele) continuau a se ține cu fervoare atât de oamenii de rând cât și de elita socială. Actul de martiraj al Sfântului Dasius din Axiopolis (Hinog, jud. Constanța) menționează că „în ziua Calendelor lui Ianuarie, oamenii ușuratici, urmând obiceiul păgânilor, deși se numesc creștini, merg cu pompă măreață, schimbându-și firea și se îmbracă în chipul și înfățișarea diavolului. Îmbrăcați în piei de capră, schimbându-și înfățișarea, ei leapădă chipul cel bun în care s-au renăscut și reiau chipul cel rău în care s-au născut. Astfel, ei, care au mărturisit la Botez că se leapădă de diavol și de amăgirile lui, se întorc iarăși la el prin faptele cele rele și rușinoase”⁴¹⁷. Nu se știe sigur dacă acest act prezenta situația practicării unor ritualuri păgâne în secolul al IV-lea sau al VII-lea d. Hr., dar aceste jocuri de iarnă ne trimit cu gândul la „turca”, descrisă de Dimitrie Cantemir, sau la „brezaia”, combătută de mitropolitul Neofit în secolul al XVIII-lea. În veacul al VII-lea a fost interzisă deghizarea în orice animal cu interdicția de a mai intra în biserică de către episcopul de Canterbury: „orice persoană care se va deghiza în cerb sau taur la calendele din ianuarie, adică se va travesti în animal, va suferi o interdicție de trei ani, deoarece această practică este demonică”⁴¹⁸. Aceste străvechi jocuri cu măști au la origine ceremonii legate de „întoarcerea periodică a morților și comportau tot felul de măști animale: cal, capră, urs...”⁴¹⁹.

Printre obiceiurile agrare, cu adânci rădăcini în spiritualitatea românească, se regăsește Plugușorul. Dacă cercetăm în amănunt versurile colindei, ne vom da seama că aceasta ne prezintă un fapt istoric mitizat și anume: Dacia cucerită de „bădița Traian” care extinde pe cât posibil agricultura pentru ca provincia să se transforme în grâнарul Imperiului Roman. Cercetătorii etnologi consideră că, de fapt, avem de-a face cu un adevărat *tratat de agronomie folclorizată*. Dar din punct de vedere istoric, trebuie să privim această datină ca pe o legendă transpusă în versuri care încearcă să ne prezinte meritele agriculturii „intensive”, promovată de romanii colonizatori, care au impus cultura grâului în locul celei de mei, ce domina agricultura cerealieră a dacilor în primele secole ale erei noastre. De fapt, datina Plugușorului relevă un „rit de restructurare a agriculturii și de îndătinare a grâului la populația daco – romană”⁴²⁰. Transformarea grâului într-un aliment de bază a avut implicații culturale de natură magico – religioase pentru daco – romani, iar schimbările economice au fost mari, deoarece are loc o trecere de la economia naturală la cea de schimb. Versul din textul acestui

⁴¹⁴ *Ibidem*, vol. V, p. 11; vol. VI, pp.109 – 113.

⁴¹⁵ Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, București, 1988, pp.154 – 163.

⁴¹⁶ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Studiu de paleo-etnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului, Ed. Dacia, Cluj – Napoca, 1977, p. 322.

⁴¹⁷ *Părinți și scriitori bisericești*, 11, p. 248-249, apud Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997, p.46.

⁴¹⁸ J. R. Conrad, *Le cult du taureau*, Payot, Paris, 1961, p. 180.

⁴¹⁹ Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Genghishan*, București, 1980, p. 32.

⁴²⁰ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 434.

colind „spicul cât vrabia” este un simbol al fertilității și bogăției, spicul în ornamentica populară având funcții apotropaice și propitiatorii⁴²¹. Recuzita ceremonială consta în prezența unui plug decorat cu hârtie colorată, șervete țesute, panglici, uneori, în funcție de zona etnografică, și un brad, purtate de flăcăi sau de bărbați mai în vârstă, însoțiți de sunetul clopoțelilor, al buhaiului și al pocnetelor de bici.

Alaiul era condus de un vătaf ce recita versurile. Etnologul Ion Ghinoiu explică desfășurarea colindului astfel: „urarea declamată, fără melodie, este însoțită de acte rituale și practici simbolice precum tragerea brazdei de plug în curtea gospodarului, însoțită sau nu de semănat, pantomima gesturilor și ritmurilor muncilor agricole”⁴²². Se presupune că, acest obicei era legat de începutul primăverii, când se sărbătorea și Anul Nou fiind, de fapt, un ritual de sporire a vitalității și a germinăției câmpului. Mutarea acestuia de la 1 martie la 1 ianuarie a condus și la migrarea obiceiului. Dimitrie Cantemir referindu-se la colindă, afirmă că „se sărbătorește după datini felurite la începutul fiecărui an” și că aceasta „corespunde calendelor vechilor romani”⁴²³. De asemenea, în timp, plugul a fost înlocuit de buhai, ceata restrângându-se la 2-3 băieți. Colindătorii primeau covrigi, colaci (drept roade ale holdelor de grâu), mere, nuci (roadele pomilor fructiferi) sau bani. În dimineața Anului Nou, ca o prelungire a ritualului purificator, cete de copii umblau, cu Semănatul și cu Sorcova (mai întâi din Oltenia până în Dobrogea, apoi s-a extins în toată țara), urând de sănătate și de belșug și aruncând cu boabe de grâu în gospodării. Sorcova era realizată din „smicele de măr, păr sau vișin care se tăiau în ziua de Sf. Andrei, se puneau într-un vas cu apă ca să înflorească până la Sf. Vasile când se pornea sorcovitul”⁴²⁴. Aruncatul boabelor de grâu simbolizează belșugul fiind, poate, o reminiscență a străvechiului cult al grâului și al vegetației. El se regăsește și în obiceiurile legate de ciclul vieții. La nuntă se aruncă cu boabe de grâu când vine mirele să ia mireasa sau când se joacă în curte, înainte de plecarea la cununie. Colacul de grâu îl întâlnim atât la nuntă cât și la botez și înmormântare. Coliva din grâu este alimentul de bază al pomenirilor moșilor și strămoșilor neamului făcând legătura dintre cei vii și cei morți. Se crede că aceasta a fost introdusă în practica bisericească după minunea înfăptuită de Sf. Theodor Tiron, în vremea împăratului Iulian Apostatul (361 - 363), la 50 de ani de la moartea sfântului. Împăratul, dorind să-și bată joc de creștini, în prima săptămână a Postului Mare, a ordonat guvernatorului orașului Constantinopol să arunce peste toate alimentele din piețe sângele jertfit idolilor. Cum postul era sacru pentru creștini, Sf. Theodor s-a arătat în vis Arhiepiscopului Eudoxie al Constantinopolului (360 - 370) poruncindu-i să vestească pe toți creștinii să nu cumpere nimic din piețe ci să mănânce grâu fiert cu miere. Datorită acestei minuni, în calendar s-a stabilit ca zi de sărbătoare a Sf. Mucenic Theodor prima sâmbătă a Postului Mare de către Patriarhul Nectarie al Constantinopolului (381 - 397).

În cadrul obiceiurilor și sărbătorilor agro-pastorale descrise de unii călători străini și de etnografi din sec. XIX – XX se numără Sângeorz-ul, Paparudele, Rusaliile și Călușarii. Belsius, în 24 aprilie 1562, a întâlnit în Moldova o procesiune a locuitorilor destinată „roadelor câmpurilor”, fiind vorba de sărbătoarea de Sângeorz, răspândită pe teritoriul românesc⁴²⁵. În Muntenia, Domenico Sestini a observat că la porțile caselor se aflau câte două ramuri de fag puse de sărbătoarea Sfântului Gheorghe „pentru a le merge bine tot anul”⁴²⁶. Între Paști și Rusalii, Paul de Alep specifica că în Țara Românească în prima joi după Paști preoții, înveșmântați în odăjdiile lor, conduc o procesiune cu prapure, citind „rugăciuni anume

⁴²¹ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 432.

⁴²² Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București, 1997, p. 152.

⁴²³ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 343.

⁴²⁴ G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, 1982, p. 181.

⁴²⁵ *Călători străini despre Țările Române*, vol. II, p. 155; Simion Florea Marian, vol. II, pp. 254 – 313; Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, pp. 267 – 269.

⁴²⁶ *Călători străini despre Țările Române*, vol. IX, partea I, p. 344

rânduite pentru ploaie și pentru recoltă îmbelșugată⁴²⁷. Aceeași procesiune a întâlnit-o și von Weismantel (între 1713 - 1714). El relatează că „între Paști și Rusalii, ei (moldovenii) merg în toate joile cu prapuri la câmp și popa binecuvântează câmpul ca să dea bucate bogate”⁴²⁸. În timpul soliei suedeze spre Constantinopol (1656 - 1658), Conrad Iacob Hildebrandt scrie că „am văzut în timpul Rusaliilor pe drum” cum românii „obișnuiesc să înfățișeze în dansurile lor comedii întregi”⁴²⁹. Probabil, el întâlnise o ceată de călușari și a asistat la jocul Călușului. Aceste procesiuni și sărbători agro-pastorale reprezintă „supraviețuiri ale unor ceremonii ancestrale prilejuite de începutul anului agricol”⁴³⁰. Ele corespund unor sărbători romane precum Cerialia (19 aprilie), Robigalia (25 aprilie) și Floralia (28 aprilie), ce au fost preluate și integrate noii spiritualități creștine.

Paparuda și Călușarii sunt două dansuri ritualice din perioada precreștină ce se jucau între Sângeorz și Rusalii. Paparuda era jucată pentru a invoca ploaia și este menționată de A. M. del Chiaro în Țara Românească⁴³¹ și de Marco Bandini și Dimitrie Cantemir pentru Moldova⁴³². În Țara Românească, del Chiaro povestind de anumite obiceiuri și ritualuri prezintă jocul paparudelor ca fiind performat de „băieți îmbrăcați din cap până-n picioare, cu pir sau alte ierburi, pe care le zmulg cu pământul prins de rădăcini, ce joacă și cântă în fața ușilor locuitorilor și nu pleacă, până ce gospodina nu-i udă cu cofa cu apă”⁴³³. Bandini descrie astfel paparudele: „noaptea pe întuneric fete mature, câte zece, trec goale, săltând și jucând cu bețe pârлите în mână. Li iese-n cale zece flăcăi goi, cu sulii. Se salută și se bat. Sau se pun la plug și ară în jurul satului și atâtea fete mari îl duc; râd și cântă”⁴³⁴. La începutul secolului al XVIII – lea sub numele de „păpălugă” Cantemir descrie acest ritual, care a supraviețuit sub aceeași formă în care a fost prezentat și studiat de etnografii secolelor XIX – XX. Atunci când seceta amenința holdele, în satele moldovenești oamenii „îmbracă o față care nu a împlinit încă zece ani cu o îmbrăcăminte făcută din frunze de copaci și alte buruieni” însoțită de alte fete, ce cutreieră tot satul „în cântece și danțuri” fiind apoi udate, căci există obiceiul „ca bătrânele să le toarne apă rece în cap”. Cântecele redat de Cantemir este într-o formă prescurtată: „păpălugă, urcă-te în ceruri, deschide-le porțile, slobozește ploile, ca să crească grâu, alac, mei”⁴³⁵.

⁴²⁷ *Ibidem*, vol VI, p. 130, 139, 260 – 261.

⁴²⁸ *Ibidem*, vol. VIII, p. 354.

⁴²⁹ *Ibidem*, vol. V, p. 587.

⁴³⁰ Nelu Zugravu, *op. cit.*, p. 528.

⁴³¹ *Călători străini*, vol. V, p. 383.

⁴³² Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, București, 1981, p. 231; Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 343.

⁴³³ Anton Maria del Chiaro, *Revoluțiile Valahiei*, tr. de S. Cris - Cristian, reeditată Nicolae Iorga, Iași, 1929, p. 19.

⁴³⁴ Nicolae Iorga, *op. cit.*, p.231.

⁴³⁵ D. Cantemir, *op. cit.*, p.343.



„Paparudele” – ¼ sec.XX, Arhivele Centrale ale Statului, București, Colecția Fototecă



„Udatul Paparudelor” – 1905, Arhivele Centrale ale Statului, București, Colecția Fototecă

Pe lângă dansul Paparudei, atât în Moldova cât și în Muntenia, se invocă dezlegarea ploii în perioade de secetă sau legarea acesteia, în caz de inundații, prin ritul de înmormântare al Caloianului. Acesta reprezintă solul trimis la zeitatea pluviometrică, ce este substituit de o păpușă confecționată din lut, cârpe, paie sau o creangă îmbrăcată cu hăinuțe. Caloianul este purtat de o ceată de fetițe și fete nemăritate la câmp, lângă o apă curgătoare. Această păpușă simbolizează de fapt sufletul unui copil neprihănit mort în pustietăți, ce este acum înmormântat. Ceata de fete reprezintă cortegiul funerar ce-l însoțește pe ultimul drum, secvența centrală a ceremonialului fiind Înmormântarea Caloianului într-un loc secret (la crucile sau răscrucile drumurilor, lângă o apă). Acum sunt performate rituri funerare preistorice, precum distrugerea violentă a corpului și abandonarea lui pe pământ sau „datul pe apă”; în unele zone este incinerat sau înhumat.

După trei zile are loc Învierea Caloianului, fiind dezgropat și scufundat în apă. Urmează apoi ospățul funerar cu mâncare și băutură ce se termină cu hora Caloianului în care joacă și băieți⁴³⁶. Prima consemnare a Caloianului este cea a lui Gheorghe Săulescu și prezintă o importanță deosebită prin minuția cu care descrie acest obicei în spațiul moldovenesc: „când nu plouă românii cei vechi...femeile și mai cu seamă fetele, efigiază o statuie de argilă sau de lut galben, mare ca de o palmă pe care o numesc caloian, îi fac un sicriu de scoarță, îl învelesc în giulgiu și, ducându-l la un mormânt făcut înadins, fetele îl bocesc, declamând versuri. Acestea cântându-le lugubre, fetele înmormântează pe figurantul Calian și apoi, făcându-i comindarea, se ospătează”⁴³⁷. G. Săulescu îi găsește rădăcini slavo – bulgare⁴³⁸ iar Theodor Burada îl consideră „un idol, o rămășiță a vreunei zeități din Dacia (cultul acestui zeu începând din Dobrogea s-a răspândit apoi pe întreg teritoriu locuit de daci)”⁴³⁹. I. A. Candrea credea că originea numelui vine de la paleoslavul Kal – *lut*, dar îl consideră însă o reminiscență a vechii sărbători a Argeilor, practică de romani pe malurile Tibrului fiind un fel de „vrajă pentru provocarea ploii”. Aceste figurine reprezintă substitutele antropomorfe ale divinităților meteorologice și vegetale care cereau sacrificii umane sau se lăsau sacrificate pentru recolte, mai ales în perioadele secetoase⁴⁴⁰. Pornind de la aceste „practici străvechi de

⁴³⁶ Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, pp. 37 – 38.

⁴³⁷ „Analele Academiei Române”, seria a II-a, tom V, București, 1882 – 1883, apud Dumitru Pop, *Contribuții la studiul Caloianului*, în „Studii și Comunicări”, Sibiu, 1981, p. 131.

⁴³⁸ G. Săulescu, *Poezii populare*, București, 1982, p. 363.

⁴³⁹ Theodor Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, Iași, 1915, p. 84.

⁴⁴⁰ J- G. Frazer, *Ramura de aur*, București, 1980, vol. III, p. 56, p. 285.

magie imitativă de provocare a ploii”⁴⁴¹ preoții, chiar și în secolul al XIX-lea, mergeau în procesiuni cu moaștele unui sfânt, cu prapori și cu icoane făcătoare de minuni, recurgând astfel la rituri magico-religioase de slobozire a ploii.

În Oltenia, folclorul românesc a conservat acest obicei de provocare sau de oprire a ploilor sub denumirea „Muma Ploii” și „Tatăl Soarelui”. Scenariul consta în modelarea acestor două păpuși din lut care urmau un ritual specific înmormântării în funcție de nevoi: dacă se dorea oprirea ploii era înmormântată „Muma ploii” iar în caz de secetă se dezgropa „Muma ploii” și se îngropa „Tatăl Soarelui” spunându-se: „A murit muma ploii / Și a înviat tatăl soarelui” sau „A murit tata soarelui / Și a înviat mama ploii”⁴⁴². În unele părți simbolul masculin era făcut din pânză și i se dădea foc, amintind de ritualuri păgâne de incinerare din perioada bronzului, ritual care s-a menținut parțial până în secolul al VII-lea d. Hr.⁴⁴³

Problema semnificației dansului Călușarilor este dezbătută și în ziua de azi⁴⁴⁴. Însă, ambele dansuri (Călușul și jocul Cucilor) au fost criticate de mitropolitul Neofit (fapt analizat de Petre S. Năsturel)⁴⁴⁵ dar și de Iacob Putneanu, mitropolitul Moldovei. Conform definiției date „Călușului” de Ion Ghinoiu, etnolog de seamă al sec. XX, acesta ar fi reprezentarea zeului cabalin de origine indo-europeană, protectorul cailor și al sezonului călduros al anului ce se naște și moare simbolic la Rusalii. Scenariu ritual al nașterii și morții divinității precreeștine a fost împins de elita bisericească în afara ciclului pascal, pentru a permite creștinilor să celebreze moartea și Învierea lui Christos. „Călușul” este jucat de o ceată de călușari (7, 9, 11 sau 13), bărbați maturi, buni dansatori, ce se legau prin jurământ la Strodul Rusaliilor că vor juca un anumit număr de ani (3, 5, 7 sau 9). Ceata ierarhizată a Călușarilor este compusă din Vătaf, ajutor de Vătaf, Stegar, Călușari și Mutul, ce joacă rolul zeului cabalin și poartă pe față o mască de om bătrân sau de țap, iar la brâu îi atârână un phalus cabalin. În secolul XX, el este singurul personaj mascat din ceată și precum îi arată și numele trebuie să tacă, altfel este pedepsit cu asprime. Efigiile ritului sunt Steagul Călușului și Ciocul Călușului (un totem cioplit din lemn).

Anton Maria del Chiaro, la începutul secolului al XVIII-lea, amintește de călușarii jucați „în săptămâna Rusaliilor, de cete de țigani ce colindă târgul mascați și cu foi de tablă sunătoare la călcâi, care produc un sunet bizar în timpul dansului, cu sărituri care țin până ce cad leșinați de oboseală”⁴⁴⁶. Încă din secolul al XIII-lea, arhiepiscopul de Ohrida, Demetrios Chomatianos, descrie un joc păgân numit „rusaliile” fapt ce demonstrează că jocul călușarilor este un obicei străvechi cunoscut și în Balcani cu mult timp înainte de prima descriere făcută la noi în țară de Dimitrie Cantemir.

⁴⁴¹ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 423.

⁴⁴² Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul sec. al XIX – lea*, București, 1976., pp. 273 – 274.

⁴⁴³ Ștefan Enache, *Viziunea românească tradițională asupra lumii (II)*, în „Oltenia – Studii și comunicări”, X. Etnografie, Craiova, 2000, p. 7.

⁴⁴⁴ S. Clain, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor* în „Școala Ardeleană”, I, București, 1983, p. 241.; D. Bojâncă, *Anticile romanilor* în „Școala Ardeleană”, II, București, 1983, p. 738.; R. Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, pp. 375 – 379; Gail Kligman, *Călușul. Transformări simbolice în ritualul românesc*, București, 2000, pp. 69 – 93; Oprișan H. Barbu, *Călușarii*, București, 1969; R. Vuia, *Originea jocului de călușari*, în Studii de etnografie și folclor, vol. I, București, 1975.

⁴⁴⁵ Petre S. Năsturel, *op. cit.*, pp. 217 – 266.

⁴⁴⁶ Anton Maria del Chiaro, *op. cit.*, p. 19.



„Călușari” - Arhivele Centrale ale Statului, București, Colecția Fototecă

Dimitrie Cantemir vorbește de acest joc „magic” pe care Călușarii îl performau timp de zece zile între Înălțarea Domnului și Rusalii, „îmbrăcați în haine femeiești, poartă pe cap o cunună împletită din frunze de pelin și smălțată cu fel de fel de flori, își prefac glasul ca femeile, ca să nu poată fi recunoscuți și-și acoperă fața cu o pânză albă”. Vălul alb care acoperă fața jucătorilor a fost atestat și în Muntenia în secolele XVIII – XIX. În timpul dansului păreau că nu ating pământul, că zboară în văzduh. Domnitorul subliniază puterea pe care o au aceștia, de a alunga prin jocul lor bolile cronice „care multă vreme își răsuseră de meșteșugul celor mai iscusiți doctori”, chiar dacă „este vorba de o superstiție”⁴⁴⁷. Credința puternică a poporului în puterea vindecătoare a călușarilor făcea de multe ori minuni.

Printre sărbătorile de vară care sunt însoțite și de un ritual popular anterior creștinismului se numără și Drăgaica. Ea însoțește sărbătoarea religioasă a Nașterii Sfântului Ioan Botezătorul din 21 iunie. Drăgaica este menționată de A. M. del Chiaro și de Dimitrie Cantemir⁴⁴⁸. Drăgaica, nume de origine slavă, are rădăcinile în fondul autohton, fiind de fapt o parte din riturile agrare arhaice specifice perioadei din jurul solstițiului de vară când se venerau zeitățile solare⁴⁴⁹.



„Drăgaica cu alaiul său”⁴⁵⁰

Drăgaica este considerată o divinitate agrară protectoare a lanurilor de grâu și a femeilor măritate, fiind sinonimă cu Sânziana. Așa cum se regăsește în obiceiurile, credințele și folclorul românesc, Drăgaica este substitutul Marii Zeițe neolitice, divinitate echinocțială și agrară identificată cu Diana și Iuno în Panteonul roman și cu Atena și Artemis în Panteonul grec⁴⁵¹. În satul tradițional românesc Drăgaica „are aceeași putere ca și Rusaliile”⁴⁵² și se

⁴⁴⁷ D. Cantemir, *op. cit.*, p. 315.

⁴⁴⁸ *Călători străini*, vol. VIII, p. 383; D. Cantemir, *op. cit.*, pp. 341 – 343.

⁴⁴⁹ D. Pop, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj Napoca, 1989, pp. 171-201.

⁴⁵⁰ http://www.escapade.ro/125_mitologie.html

⁴⁵¹ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p.65.

crede că ar umbla pe pământ în ziua solstițiului de vară, cântând și jucând împreună cu alaiul său nupțial format din zâne fecioare și fete frumoase, peste păduri și câmpuri „apărându-le de grindină”. Manifestările cultice, câmpenești sau montane, de cinstire a zeiței agrare au devenit ocazii de întâlnire și cunoaștere a tinerilor ce au atins vârsta căsătoriei. Chiar dacă „o tradiție neîntreruptă spune că cea care a jucat rolul de Drăgaică nu se mărită timp de trei ani” existau multe doritoare „de această cinste”⁴⁵³. Cu acest prilej se țineau vestite târguri, bâlciuri și iarmaroace. Celebrarea divinității agrare la vârsta fecundității și maternității a fost atestată în Muntenia, Dobrogea, sudul și centrul Moldovei cu numele de Drăgaică și cu numele de Sânziană în Oltenia, Bucovina, Transilvania și Maramureș⁴⁵⁴. În Dobrogea, în jocul Drăgaicei apare și un mascat, numit *Drăgoiul*. Ambele personaje sunt deghizate în mireasă și mire, cu maschete cu panglici multicolore ce cad împrejurul capului, pe umeri și pe spate, așa cum purtau „vechii călușari”, jocul închipuind nunta celor doi iar fetele din ceată formând alaiul⁴⁵⁵. Conform lui S. Clain, Sânziana este de fapt o reminiscență a sărbătorii romane Forti Fortuna sau Fors Fortuna ce se celebra la 24 iunie⁴⁵⁶. Fortuna era considerată zeița norocului și a sorții.

Chiar dacă în spațiul nord-dunărean ascensiunea creștinismului a început de timpuriu, populația locală a păstrat aceste ceremonii și rituri „păgâne”, în contradicție cu concepțiile autorităților ecleziastice medievale care le considerau incompatibile cu adevăratul comportament creștin. Paul de Alep scria că moldovenii „potrivit datinii lor” împodobeau bisericile și icoanele cu flori și busuioc la sărbătoarea Sf. Apostoli Petru și Pavel (29 iunie), Schimbarea la față (6 august) și Adormirea Maicii Domnului (15 august)⁴⁵⁷.

De-a lungul veacurilor, omul a observat orice semn care putea fi transformat într-o legătură specială cu divinitatea sau cu energiile naturii. Din apă, din aer, din palmă, din vise, din mersul norilor sau zborul păsărilor omul a încercat să afle ceva nou despre el, despre destin, despre viață și viitorul ce-l așteaptă. Conform mai multor cronici interne, dar și a observațiilor călătorilor străini care au trecut prin Țara Românească și Moldova, românii credeau în vise și prevestiri. Aceste mărturii confirmă credința în ghicirea prin anumite practici a destinului și, în anumite condiții, descifrarea sensului ascuns al imaginilor onirice sau al unor întâmplări neobișnuite⁴⁵⁸. La începutul secolului al XVI-lea Felix Pentacic scria despre neamul românesc că „este primitiv, crud, aplecat spre ghicit și spre prevestiri”⁴⁵⁹, iar Franco Sivori, un veac mai târziu, se referea la credulitatea muntenilor în vise și prevestiri. El notează că ei „cred în visuri și în prevestiri; nu se îngrijesc prea mult de conștiința lor deoarece trăiesc mai curând după legea firii decât după religie”⁴⁶⁰. Ca să înțelegem această credulitate trebuie să ținem cont că la sfârșitul secolului al XVI-lea atât în Muntenia cât și în Moldova numărul celor care erau știutori de carte era foarte mic. Țăranii sunt „oameni fără carte și altă învățătură și de aceea foarte închipuiți”⁴⁶¹. Chiar și mai târziu, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, exista „lipsă de cultură și barbarie”⁴⁶² în teritoriile românești dar ceremoniile religioase (ortodoxe) erau „păzite cu mare scrupulozitate de locuitorii care sunt însă nespuse de superstițioși”⁴⁶³.

⁴⁵² A. Fochi, *op. cit.*, p. 116.

⁴⁵³ D. Cantemir, *op. cit.*, p. 341, A. Fochi, *op. cit.*, p. 116

⁴⁵⁴ Ion Ghinoiu, *idem*, p.66.

⁴⁵⁵ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, 1970, p. 179.

⁴⁵⁶ S. Clain, *op. cit.*, p. 240.

⁴⁵⁷ *Călători străini*, vol. VI, partea I, p. 96

⁴⁵⁸ *Călător străinii*, vol. IV, p. 581, p. 405; Nicolae Stoica de Hațeg, *Cronica Banatului*, București, 1969, p. 259.

⁴⁵⁹ *Călători străini*, vol. I, p. 444, p.504.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, vol. III, p. 18.

⁴⁶¹ *Ibidem*, vol. III, p. 16.

⁴⁶² *Ibidem*, serie nouă, vol. II, p. 410.

⁴⁶³ *Ibidem*, serie nouă, vol. II, p. 467.

La începuturi visul era investit cu puteri particulare, dar semnificația acordată visului a variat în funcție de epoca istorică și contextele sociale și culturale. Până în prezent s-au păstrat câteva simboluri numite arhetipale – arhetipul bătrânului, al mamei, al bisericii, al lui Dumnezeu, al vrăjitoarelor, al pisicii negre, al calului alb sau negru, al câinelui, etc. În Imperiul Roman, în secolul al II-lea, Artemidor Daldianul din Efes scrie cartea de tălmăcit vise, numită *Onirocritica*, scrisă în grecește. El a sintetizat viziunile într-o lucrare sistematică, ce a devenit apoi o artă a prorocirii. Calendarele populare medievale au copiat, au rezumat în liste, au stâlcit și au perpetuat interpretările propuse de Artemidor. Printre cărțile pe care un împărat trebuia să le ia cu el în expediție se număra „Oneirokritisul” lui Artemidor pentru explicarea viselor și „Explicarea prezicerilor și a faptelor întâmplătoare”⁴⁶⁴.

Bineînțeles că Biserica a încercat stoparea acestor „preziceri” prin canoane conciliare și edicte imperiale dar până la urmă creștinismul le-a adoptat într-o nouă gândire teologică. Visul a devenit un mijloc de comunicare cu Dumnezeu, o profeție a Cerului. La sfârșitul secolului al IV-lea, Grigorie de Nyssa scria că, datorită răspândirii creștinismului și a învățăturilor lui Hristos prin predicile Apostolilor, „au încetat nebuniile oracolelor și ghicitorile și au fost suprimate jertfele de animale și pângăririle cu sânge în hecatombe”⁴⁶⁵. Această afirmație este nefondată, deoarece „toate neamurile” supuse Imperiului Roman erau păgâne, iar intrarea creștinismului în legalitate, devenită religia oficială a imperiului, nu eradicase vechile practici ce vor supraviețui, fiind „camuflate, adaptate, creștinate, chiar și atunci când Cuvântul Mântuitorului devenise cunoscut în întreg spațiul mediteranean și european”⁴⁶⁶. În Bizanț au luat ființă cele mai importante școli teologice (Alexandria, Antiochia, Constantinopol, Caesarea), devenind centrul creștinismului universal, garantul ortodoxiei. De la basileu până la oamenii de rând se credea că religia creștină „constituia liantul diversității etnice a marelui imperiu”⁴⁶⁷. Adunările sinodale și legislația bizantină nu au putut să separe însă gândirea păgână de cea creștină, oamenii continuând să recurgă la riturile și credințele provenite din civilizația greco – romană și orientală.

În credințele populare universale au existat întotdeauna ființe malefice ce interveneau în viața oamenilor. Unele femei erau considerate demoni înaripați ce răpeau pruncii, cărora le sugeau sângele, devitalizându-i. Din această cauză mamele învățau formule de descântece, de dezlegare a deochiului, apelând și la ajutorul sfinților creștini. Cele mai vechi informații despre practicarea magiei au fost culese de pe tăblițele magice de plumb ce s-au descoperit pe întreg teritoriul bizantin. Ele trebuiau să facă rău unui dușman, iar puterile supranaturale invocate (Mercur, Persefona, Hecate, Seth) trebuiau să înfăptuiască această răzbunare. Erau scrise de vrăjitori profesioniști în latină și în greacă, după un text predefinit și cu desenul victimei și al zeității ce trebuia să ducă la bun sfârșit cererea. Chiar dacă hotărârile conciliilor și numărul mare de legi date de împărații bizantini, urmăreau stărpirea acestor practici, s-a putut vedea ineficiența lor de-a lungul aproape a unui mileniu de creștinare. Pe lângă descântece, împotriva vrăjitoriei, se foloseau talismane și amulete pe care mamele le atârnau la gâtul copiilor sau bucăți de stofă roșie cu care înfășurau mâinile și picioarele acestora. Cele mai vechi amulete, de origine gnostică, se prezintă sub forma unor brățări inscripționate cu simboluri creștine dar cele mai multe erau medalioane⁴⁶⁸. Toate aveau puteri apotropaice. Conducătorii bisericii, în al V-lea Conciliu Ecumenic, au combătut vehement practica purtării talismanelor și a filacterelor de către creștini. Cu toate acestea, ele s-au bucurat de o largă

⁴⁶⁴ Louis Bréhier, *Civilizația bizantină*, Ed. Științifică, București, 1984, p. 229.

⁴⁶⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marea cuvântare catehetică*, 18, București, 1947, p. 66.

⁴⁶⁶ Nelu Zugravu, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 222.

circulație în întreg spațiu românesc, de-a lungul întregului Ev Mediu, și nu numai printre mireni ci chiar și-n rândul clerului⁴⁶⁹.

Cunoașterea viitorului îi împingea pe oameni să creadă în ghicitul cu zarurile, în boabe de grâu (în spațiul românesc această tehnică se numea „dat în bobii”, boabele de grâu fiind înlocuite cu fasole sau porumb), examinarea cenușii, aspectul icoanelor, etc. Împăratul Constantin cel Mare a încercat să interzică haruspiciile și orice activitate de divinație, probabil și din considerente politice: Orice pretendent la tronul imperial ar fi putut invoca preziceri care să-i justifice încercarea de a cuceri puterea, de aceea primul împărat creștin a încercat, fără prea mult succes, de altfel, să elimine aceste practici⁴⁷⁰. În 356, Constanțiu al II-lea va solicita „să se închidă pe de-a-ntregul templele în toate locurile și în toate orașele și accesul în ele să fie interzis”. El interzice orice fel de sacrificiu „câci dorim ca toți să se abțină de la sacrificii”⁴⁷¹ și de asemenea orice formă de divinație sau de magie. Era amenințat cu pedeapsa capitală cel care „consultă un haruspiciu, un matematician, un profet, nu se mai acceptă augurii și profeții, nici magii caldeeni...”. Urmează apoi și tipul de pedeapsă: „să înceteze pentru totdeauna curiozitatea de a ghicii viitorul și cel ce nesocotește acest ordin să suporte pedeapsa capitală, prin doborârea cu spada...(25 ianuarie 357)”⁴⁷². Prin aceste edicte se sancționa orice formă de venerare a zeităților păgâne fiind specificată și pedeapsa. Cu toate acestea, stratul mitico-arhaic s-a păstrat în mentalul colectiv fiind mai activ ca niciodată în spațiul sud-est european în perioada medievală.

Pentru a vedea până unde mergea credulitatea în anumite predicții trebuie să amintim existența în biblioteca imperială a unei cărți ce prezicea destinele Bizanțului despre care se știe că a fost copiată de Leon Înțeleptul de pe un sul descoperit în mormântul profetului Daniel⁴⁷³. Tradiția despre existența unor cărți ce prevesteau viitorul s-a păstrat vreme îndelungată. Din secolul al XVII-lea avem mărturia lui Paul de Alep despre o carte „cu totul unică” numită Oracol sau Cartea Profețiilor care a fost oferită, spre a fi copiată, Patriarhului Macarie al Antiohiei de către mitropolitul de Gaza. Cartea era scrisă în limba greacă și cuprindea „profeții ale proorocilor, înțelepților și sfinților cu lucruri care s-au prezis cu privire la evenimentele din răsărit, îndeplinite de copii lui Agar, și privitoare la Constantinopol și la cucerirea acestei cetăți (30 mai 1453)”⁴⁷⁴. Nu se poate confirma dacă aceste două cărți erau una și aceeași dar se poate afirma că fac parte din același tip de literatură oraculară, atât de îndrăgită de lumea bizantină. Paul de Alep mărturisea că „oricine se uită în această carte este cuprins de admirație pentru profețiile, zicătorile și altele cuprinse în ea”⁴⁷⁵.

Și în straturile societății românești medievale credința în semnificația viziunilor onirice era deosebit de mare. Prima domnie a lui Petru – vodă Rareș i-a fost prezisă de un vis premonitor după cum ne istorisește Ion Neculce căci acesta „a visat un vis” când era plecat cu treburi la Galați. Cronicarul povestește astfel visul: „dealul cel di ceea parte de Bârlad și dealul cel di-ncoace era de aur, cu dumbrăvi cu totul. Și tot sălta giuca și să se pleca, să închina lui Rareș”⁴⁷⁶. În Cronica lui Macarie apare aceeași informație care confirmă visul viitorului domnitor: „după revelația lui Dumnezeu a fost ales în domnie” (ianuarie 1527)⁴⁷⁷.

⁴⁶⁹ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁷⁰ Henri – Irene Marrou, *Biserica în antichitatea târzie (303 - 609)*, București, 1999, p. 27.

⁴⁷¹ *Codul lui Theodosiu*, XVI, 10, 4 (1 decembrie 356) apud F. Bohâlțea Mișuț, *Istoria Romei Antice*, București, 2008, p. 157.

⁴⁷² *Codul lui Theodosiu*, IX, 16, 4 apud F. Bohâlțea, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁷³ Louis Bréhier, *op. cit.*, p.230.

⁴⁷⁴ *Călători străini*, vol VI, p. 186.

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

⁴⁷⁶ Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, București, 1980, p. 16,

⁴⁷⁷ Ion Bogdan, *Cronicile slavo – române din secolele XV – XVI*, ed. revizuită și completată de P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 95.

Visul, ca mod de comunicare între divinitate și om, este prezent în aproape toate legendele de ridicare a unor lăcașuri de cult. Pe un manuscris din secolul al XVIII –lea, o însemnare ne arată că Alexandru Lăpușeanu l-a visat pe Sfântul Dimitrie care i-a poruncit să ridice mănăstirea Pângărași. Dar domnul „n-a dat crezământ îndată visului, fiindcă Sfânta Scriptură și părinții noștri cei duhovnicești ne învață pre noi să nu credem visurile”⁴⁷⁸. Mănăstiri precum cea de la Plătărești, Corbii de Piatră amintite de Paul de Alep sau mănăstirea Slatina din Moldova au fost ctitorite ca urmare a îndemnurilor divine primite în timpul somnului⁴⁷⁹. De exemplu, Mănăstirea de la Plătărești, ce are hramul Sf. Mercurie, este ctitoria lui Matei Basarab și a doamnei Elina. În timpul luptei cu Vasile Lupu, domnitorul Moldovei, domnul Țării Românești s-a rugat sfântului să-l ajute. Acesta „i-a apărut în vis și l-a însoțit cu bărbăție și tărie” protejându-l și ajutându-l să-și învingă dușmanii. Drept urmare, pentru a-i mulțumii, Matei Basarab a ridicat acea mănăstire⁴⁸⁰. Visul, ca modalitate de comunicare între cei trecuți pe tărâmul umbrelor și cei vii, apare în cronică lui Radu Popescu Vornicul ca o mulțumire din partea sufletului muncit al domnitorului Radu Vodă. Cronicarul povestește cum Neagoe Basarab, după ce a adus de la Constantinopol la Mănăstirea Dealu trupul patriarhului Nifon, a avut un vis în care Radu Voievod „i-au mulțumit de binele ce i-au făcut, de i-au adus pă sfânt și au luat ertăciune” căci patriarhul îl afurisise pe fostul domn⁴⁸¹.

Giovanni M. Ausilia, minorit conventual, răspunzând unui chestionar privind starea bisericii catolice din Moldova, la mijlocul secolului al XVIII-lea (mai precis în anul 1745) surprinde această credință a oamenilor în semnificația viselor dar în sens negativ deoarece spune autorul „atât de mult le tălmăcesc ca fiind adevărate încât unii ajung chiar proști la minte și nătărăi”⁴⁸². Aceste informații sunt importante deoarece ne ajută să întrezărim câteva din aspectele mentalității religioase a poporului român, surprinse în sursele, destul de puține cantitativ, din perioada medievală.

Desigur, acestea sunt doar câteva din aspectele creștinismului popular în spațiul românesc, așa cum pot fi ele descifrate pe baza informațiilor interne și mai ales a celor oferite de călătorii străini. Interpretarea acțiunilor și a semnificației acestora este, de cele mai multe ori, foarte dificilă, întrucât sursele nu oferă explicații, sau, atunci când o fac, acestea sunt viciate de formația, confesiunea, personalitatea autorului.

Important este însă să conștientizăm că răspândirea creștinismului pe teritoriul românesc a fost un proces îndelungat și dificil, și că a fost nevoie de acțiuni constante ale bisericii, autorităților statului și ale școlii pentru eliminarea unor practici de sorginte păgână. Întrucât la noi nu au existat aceleași condiții ca în Occident, unde practicile păgâne au fost, în cele din urmă, aproape integral eliminate la începutul epocii moderne, unele dintre acestea supraviețuiesc și astăzi. Rolul istoricilor și al etnografilor ar trebui să fie culegerea și interpretarea acestora cât mai este posibil, pentru a beneficia de șansa unică oferită de menținerea lor vreme atât de îndelungată.

⁴⁷⁸ Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie în veacul al XVIII românesc*, București, 1990, p. 166.

⁴⁷⁹ Informații despre aceste ctitorii găsim în Ion Bogdan, *op. cit.*, p.125, p.141; I. Neculce, *op. cit.*, p. 111; *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, p. 233, p.254.

⁴⁸⁰ *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, p. 233.

⁴⁸¹ *Istoriile domnilor Țării Românești de Radu Popescu Vornicul*, introducere și ed. critică întocmite de C. Grecescu, București, 1963, p. 34.

⁴⁸² *Călători străini despre Țările Române*, vol. IX, p. 315.

Teme de control:

1. Descrieți costumul tradițional dintr-o zonă de care sunteți mai apropiat afectiv sau datorită originii
2. Prezentați scenariul unui obicei tradițional din zona etnografică preferată

Bibliografie

- *** *Arta populară românească*, Ed. Academiei RSR, București, 1969;
- ***, *Sărbători și obiceiuri, vol. I, Oltenia*
- ***, *Sărbători și obiceiuri, vol. III, Transilvania*, Ed. Enciclopedică, București, 2003.
- ***, *Sărbători și obiceiuri, vol.II, Banat, Crișana, Maramureș*, Ed. Enciclopedică, București, 2002.
- ***, *Sărbători și obiceiuri, vol.IV, Moldova*, Ed. Enciclopedică, București, 2004.
- Al. Alexianu, *Acest ev mediu românesc*, București, 1973;
- Al. Odobescu, *Opere*, București, 1955 (ed. îngrijită de T. Vianu).
- Alex. Tzigara-Samurcaș, *Vechimea portului țărănesc*, în *Revista Fundațiilor nr.2*, București, 1945;
- Georgeta Stoica, *Arta populară din Câmpia Munteniei*, 1969.
- Alexandru Alexianu, *Mode și veșminte din trecut*, Ed. Meridiane, București, 1971.
- Alexandru Popescu, *Tradiții de muncă românești*, București, 1986, p. 84.
- Alexandru Suci, *Nevoia actuală de ceremonial și ritual*, Ed. Lux Libris, Brașov, 2005.
- Artur Gorovei, *Datinile noastre la naștere și la nuntă*, Ed. Paideia, București, 2002.
- Artur Gorovei, *Descântecelor românilor*, București, 1931.
- Carte românească de învățătură 1646*, Ed. Academiei RPR, București, 1961
- Călători străini despre Țările Române, vol. I-VI
- Codin C. Rădulescu, *Literatură, tradiții și obiceiuri din Corbii-Muşcelului*, București, 1912.
- Codin Rădulescu și Dumitru Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele. Culegere din părțile Muşcelului*, București, 1909.
- Constantin Brăiloiu, «*Ale mortului*» din Gorj, București.
- Constanța Ghițulescu, *În șalvari și cu ișlic. Biserica, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea*; Ed. Humanitas, București, 2004.
- Constanța Ghițulescu, *Zestrea între normă și practică. Țara Românească în secolul al XVII-lea*, în SMIM, vol. XVIII, 2000.
- Corina Nicolescu, *Istoria costumului de curte în Țările Române – secolele XIV-XVIII*, Ed. Științifică, București, 1970;
- Corina Nicolescu, *Moștenirea artei bizantine în România*, Ed. Meridiane, București, 1971, p.49.
- Cornel Irimie, *Portul popular din Țara Oltului – Zona Avrig*, Ed. De Stat pentru literatură și artă, București, 1957.
- Damaschin Mioc, *Elemente de etnografie și folclor ale cronicarului Nicolae Stoica de Hațeg*, în „Tibiscus” – etnografie, Timișoara, 1978.
- Dimitrie Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1973
- Doina Ișfănoni, *Interferențe dintre magic și estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții*, Ed. Enciclopedică, București, 2002.
- Ecaterina Lung, *Mentalități și cultură în Evul Mediu*, București, 2007.
- Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, Ed. Polirom, Iași, 1998

- Elena Olariu, *Mentalități și moravuri la nivelul elitei din Muntenia și Moldova (secolul al XIX-lea)*, Ed. Universității București, 2001;
- Elena Sevastos, *Literatura populară II. Povești. Nașterea la români*, Ed. Minerva, București, 1990
- Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 132.
- Emilia Pavel, *Scoarțe și țesături populare*, Ed. Tehnică, București, 1989.
- Ernest Bernea, *Nunta în Țara Oltului*, în *Studii de folclor și literatură*, Editura pentru Literatură, București, 1967,
- Florea Bobu Florescu, *Arta populară din zonele Argeș și Muscel*, București, 1967.
- Florea Bobu Florescu, *O înmormântare în Cuhea*, în *Studii de folclor și literatură*, București, 1967.
- Florica Lorinț, *Tradiția „moașei de neam”*, în „*Revista de etnografie și folclor*”, tom XII, nr. 2, București, 1967, Mihai Dăncuș, *Zona etnografică Maramureș*, Ed. Sport-Turism, București, 1986.
- Florin Bobu Florescu, *Geneza costumului*, în *SCIA*, 1959, VI, p32.
- Gail Kligman, *Nunta mortului*, Ed. Polirom, Iași, 1998.
- George Lazăr, *Contribuții la cunoașterea obiceiurilor de nuntă din Banat*, *Studii și cercetări MS*, București, 1971, p. 266.
- Georgeta Oțetea, *Țesături populare românești din satele vechiului Scaun al Săliștei*, *SCIA*, 1957
- Georgeta Stoica, Paul Petrescu, *Dicționar de artă populară*, Ed. Enciclopedică, București, 1997
- Gh. Balș, *Bisericile și mănăstirile moldovenești din veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea*
- Gheorghe Pavelescu, *Despre pasărea suflet*, în *Anuarul Arhivei de Folclor VII*, Sibiu, 1965.
- Gheorghe Pavelescu, *Magia la români*, Ed. Minerva, București, 1998
- Grigore Ionescu, *Istoria arhitecturii în România*, București, 1968;
- Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, Ed. Științifică, București, 1967
- Hedvig-Maria Formagiu, *Portul popular din România*, București, 1974.
- Ion Chelcea, *Obiceiuri în legătură cu viața omului în Pătași și Borlovenii Vechi – Caraș*, în *Revista de folclor*,
- Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București, 1997
- Ion Ionescu, *Biserici, Chipuri și documente din Olt*, 1934;
- Îndreptarea legii, 1652*, Ed. Academiei RPR, București, 1962
- Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, București, 1971
- J- G. Frazer, *Ramura de aur*, București, 1980
- J.T.Godbour, *L'esprit du don, La découverte*, Paris, 1992
- Lelia Rădulescu, *Recuzita ceremonială a obiceiurilor funerare în Țara Oltului*, în *Revista Muzeelor*, nr. 4, București, 1994
- Lucian Blaga, *Despre gândirea magică*, București, 1941
- Lucian Costin, *Studii asupra folclorului bănățean*, Timișoara, 1930
- Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, Editura Saeculum I. O., București, 2001
- Marcela Bratiloveanu – Popilian, *Zona etnografică Plaiul Cloșanilor*, Ed. Sport - Turism, București, 1990
- Maria Bâtcă, *Însemn și simbol în vestimentația țărănească*, Ed. Abeona, București, 1997.
- Maria Bâtcă, *Însemn și simbol în vestimentația țărănească*, Liga culturală pentru unitatea românilor de pretutindeni, 1997
- Maria Bâtcă, Vlad Bâtcă, *Zona etnografică Teleorman*, Ed. Sport Turism, București, 1985
- Maria Văcariu, *Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere*. A.M.E.T. pe anii 1965 – 1967
- Mihai Cămlar, *Nunțile bucovinenilor*, în *Datini* nr.3-4, 1991

- Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, 1976
- Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, Ed. Didactică și pedagogică, București, 1978
- Mihai Vulpescu, *Les coutumes Roumaines périodiques*, Paris, 1927
- Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Genghishan*, București, 1980
- Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, București, 1992
- Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Ed. Fundației culturale române, București, 1991
- Miron Costin, *Opere*, Ed. de Stat pentru literatură și Artă, 1958.
- Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, București, 1974.
- Nicolae Cojocaru, *Cântece, obiceiuri și tradiții populare românești*, ed. Minerva, București, 1984
- Nicolae Dunăre, *Ornamentica tradițională comparată*, Ed. Meridiane, București, 1979;
- Nicolae Ghika-Budești, *Evoluția arhitecturii în Muntenia*, Vălenii de Munte, 1927-1936;
- Nicolae Iorga, *Inscripții din bisericile României*, București, 1908;
- Nicolae Iorga, *Istoria industriilor la români*, București, 1927
- Nicolae Iorga, *Viața femeilor în trecutul românesc*, Vălenii de Munte, 1910
- Nicolae Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor din România (Țara Românească – Muntenia, Oltenia și Dobrogea)* Craiova, 1970;
- Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiționale*, Ed. BICC ALL, București, 1998.
- Olga Horșia, *Zona etnografică Buzău*, Ed. Sport- Turism, București, 1981
- Paul Petrescu, *Motive ornamentale celebre*, București, 1971
- Petre Ioniță, *Obiceiuri bulgărești din Brănești în „Luceafărul bulgar”*, an II, nr. 2 (8), 1991.
- Romulus Vuia, *Portul popular al pădurenilor din Regiunea Hunedoara*, Ed. de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958
- Romulus Vulcănescu, *Măștile cucilor*, în S.C.I.V.A, an 7, nr. 2, 1960, p. 164.
- Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, 1970
- Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, 1970
- Sanda Larionescu, *Apa în riturile legate de moarte*, Editura Univers, București, 2000
- Silvia Ciubotaru, *Nunta în Moldova*, Ed. Universității „Al. Ioan Cuza”, Iași, 2000
- Simeon Florea Marian, *Nașterea la români*, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 1995
- Simion Florea Marian, *Nunta la români*, Ed. Grai și suflet-cultura națională, București, 1995
- Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, București, 1899
- Simona Munteanu, *Despre vestimentație – dimensiune antropologică*, AMET, Cluj-Napoca, 1997
- Adina Nanu, *Artă, stil, costum*, Ed. Meridiane, București, 1976.
- Simona Munteanu, *Despre vestimentație – dimensiune antropologică*, AMET, 1997, Ed. Mediamira, Cluj-Napoca, 1997
- Simona-Elena Irimescu, *Semnificații culturale ale vestimentației. Costumul domnesc de ceremonie*, în Cercetări Antropologice, I, Ed. Universității București, 2006.
- Ștefan Enache, Teodor Pleșa, *Zona etnografică Dolj*, Ed. Sport Turism, București, 1982
- Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie în veacul al XVIII românesc*, București, 1990
- Ștefania Cristescu Golopenția, *Drăguș, un sat din Țara Oltului*, București, 1944
- Tancred Bănățeanu, *Portul popular românesc*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1965
- Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, vol. I, București, 1916
- Vasile Drăguț, *Pictura murală din Moldova*, București, 1982,
- Violeta Barbu, *De bono coniugali. O istorie a familiei din Țara Românească în secolul al XVII-lea*, Ed. Meridiane, București, 2003
- Virgil Vătășianu, *Istoria artei feudale în Țările Române*, București, 1959;

Vladimir Dumitrescu, *Necropola de incinerație din epoca bronzului de la Cârna*, București, 1961.