

[https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3\(315\)](https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3(315))

Revista *Philologia* este indexată în:



Revista apare cu sprijinul Institutului Cultural Român din București

Revista este editată în cadrul proiectului 20.80009.1606.01 *Valorificarea științifică a patrimoniului lingvistic național în contextul integrării europene*

Fondator: Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu”
Înregistrată la Camera Națională a Cărții la 19.05.2010, nr. 4300-1948-1905

Publicație științifică recenzată
Categoria „B”

Revista *Philologia* este moștenitoarea de drept și continuatoarea publicațiilor *Limba și Literatura moldovenească* (1958-1989) și *Revistă de lingvistică și știință literară* (1990-2009).

Articolele se vor trimite pe adresa de e-mail: philologia.if@gmail.com
Orice material publicat în *Philologia* reflectă punctul de vedere al autorului.
Responsabilitatea pentru conținutul fiecărui articol aparține în exclusivitate semnatarului.
Drepturile de autor asupra articolelor publicate aparțin semnatarilor.

COLEGIUL DE REDACȚIE

REDACTORI-ȘEFI:

dr. Viorica RĂILEANU

Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu”, Chișinău, Republica Moldova

dr. Marian Gheorghe SIMION

Universitatea Harvard; Institutul pentru Studii de Pace în Creștinismul Răsăritean, SUA

REDACTORI ADJUNCȚI:

dr. Ana VULPE, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu”, Chișinău, Republica Moldova

dr. hab. Ion PLĂMĂDEALĂ, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu”, Chișinău, Republica Moldova

DIRECTOR ONORIFIC:

dr. hab. Vasile BAHNARU, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu”, Chișinău, Republica Moldova

MEMBRI:

Acad. Mihai CIMPOI

Academia de Științe a Moldovei, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu”, Chișinău, Republica Moldova

Acad. Eugen SIMION

Academia Română, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”, București, România

M. c. Gheorghe CHIVU

Academia Română, Universitatea din București, România

Dr. Ioan-Gheorghe ROTARU

Institutul Teologic Creștin după Evanghelie „Timotheus” din București, România

Dr. Oana URSACHE Universitatea

din Granada, Spania

Dr. Brîndușa STERPU

Institutul Național de Cercetări Economice, Academia Română, București, România

Dr. Mihai COVACI Universitatea

„Hiperion”, București, România

Dr. hab. Gheorghe POPA

Universitatea de Stat „Alecu Russo” din Bălți, Republica Moldova

Dr. Bogdan CREȚU

Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași, România

Dr. Eugenia BOJOGA

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România; Pontificio Istituto Orientale, Vatican

Dr. Adrian TUDURACHI

Institutul de Lingvistică și Istorie Literară „Sextil Pușcariu”, Cluj-Napoca, România

Dr. Silvia PITIRICIU

Universitatea din Craiova, România

Dr. Sorin ALEXANDRESCU

Universitatea din București, România

Dr. Eugen MUNTEANU

Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași, România

Dr. Ala SAINENCO

Memorialul Ipotești – Centrul Național de Studii „Mihai Eminescu”, Botoșani, România

Dr. Felix NICOLAU

Universitatea din Lund, Suedia

Dr. hab. Maria ȘLEAHTIȚCHI

Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu”, Chișinău, Republica Moldova

Dr. Paul CERNAT

Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”, București; Universitatea din București, România

Dr. Doina BUTIURCĂ

Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, România

Dr. hab. Nina CORCINSCHI

Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu”, Chișinău, Republica Moldova

Dr. hab. Eugenia MINCU

Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu”, Chișinău, Republica Moldova

Dr. hab. Alexandru BURLACU

Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu”, Chișinău, Republica Moldova

Dr. hab. Andrei ȚURCANU

Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu”, Chișinău, Republica Moldova

REDACTOR: Ecaterina PLEȘCA

SECRETAR DE REDACȚIE: Veronica PUȘCAȘ

SUMAR

CRITICĂ ȘI TEORIE LITERARĂ

| | |
|--|----|
| Alexandru BURLACU , <i>Andrei Ciurunga: poezia universului carceral</i> | 7 |
| Felicia CENUȘĂ , <i>Destinul frânt al migrantului basarabean în proza actuală</i> | 17 |
| Nadejda IVANOV , <i>Amintirile ca rostire a ființei în romanele lui Vladimir Beșleagă</i> | 26 |
| Olesea GÎRLEA , Anatol GAVRILOV , <i>Cronotopuri malefice în opera lui Ion Creangă</i> | 38 |

LEXICOLOGIE ȘI ONOMASTICĂ

| | |
|---|----|
| Angela SAVIN-ZGARDAN , <i>Scurtă privire asupra direcțiilor de cercetare ale motivologiei, o nouă disciplină lingvistică</i> | 50 |
| Teodor OANCĂ , <i>Nume de familie provenite din terminologia păstorească</i> | 57 |
| Viorica RĂILEANU , <i>Tipologia numelor de familie derivate cu sufixul -escu</i> | 72 |

FOLCLORISTICĂ

| | |
|---|-----|
| Tatiana BUTNARU , <i>Turturica – pasărea predestinării existențiale în eposul nuvelistic</i> | 87 |
| Iulian FILIP , <i>Ajungerea mai aproape de scena deschisă a satului și a lumii</i> | 98 |
| Dorina ONICA , <i>Folclorul obiceiurilor calendaristice (primăvară, vară, toamnă) documentat în colecțiile de materiale etnografice și folclorice digitizate</i> | 108 |

CONTRIBUȚII ALE TINERILOR CERCETĂTORI

| | |
|---|-----|
| Ecaterina BRĂGUȚĂ , <i>Structuri metaforice implicând substantive deverbale, reperabile în textele-acatist</i> | 117 |
| Inna COLENCIUC , <i>Analiza semantică a proverbelor legate de conceptul „bani” în trei lingvoculturi</i> | 127 |
| Sumarul revistei „Philologia” pe anul 2021 | 134 |

SUMMARY

LITERARY CRITICISM AND THEORY

| | |
|--|----|
| Alexandru BURLACU , <i>Andrei Ciurunga: Poetry of the Carceral Universe</i> | 7 |
| Felicia CENUȘĂ , <i>The Thorny Destiny of the Bessarabian Migrant in Current Prose</i> | 17 |
| Nadejda IVANOV , <i>Memories as the Articulation of Being in Vladimir Besleaga's Novels</i> | 26 |
| Olesea GÎRLEA , Anatol GAVRILOV , <i>Evil Chronotopes Ion Creanga's work</i> | 38 |

LEXICOLOGY AND ONOMASTICS

| | |
|--|----|
| Angela SAVIN-ZGARDAN , <i>A Brief Outlook at the Research Directions of Motivology, a New Linguistic Discipline</i> | 50 |
| Teodor OANCĂ , <i>Surnames Derived from Pastoral Terminology</i> | 57 |
| Viorica RĂILEANU , <i>Typology of Family Names Derived with the Suffix -escu</i> | 72 |

FOLKLORISTICS

| | |
|--|-----|
| Tatiana BUTNARU , <i>Turturica – the Bird of Existential Predestination in the Short-Story Epic</i> | 87 |
| Iulian FILIP , <i>An overview of the Open Scene of the Village and the World</i> | 98 |
| Dorina ONICA , <i>The Folklore of the Calendar Customs (Spring, Summer, Autumn) Recorded in The Digitized Collections of Ethnographic and Folkloric Materials</i> | 108 |

YOUNG RESEARCHERS' CONTRIBUTIONS

| | |
|--|-----|
| Ecaterina BRĂGUȚĂ , <i>Metaphorical Structures Involving Deverbal Nouns Characteristic of the Akathist Text</i> | 117 |
| Inna COLENCIUC , <i>The Semantic Analysis of Money-Related Proverbs in Three Linguacultures</i> | 127 |
| Summary of the "Philologia" journal for the year 2021 | 134 |

ANDREI CIURUNGA: POEZIA UNIVERSULUI CARCERAL

Alexandru BURLACU

Doctor habilitat în filologie, profesor universitar

E-mail: alexburlacu1@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3424-1588>

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” (Chișinău)

Andrei Ciurunga: Poetry of the Carceral Universe

Abstract

This article examines the poetry of Andrei Ciurunga (1920-2002), the pseudonym of Robert Esenbraun, born in a family of German settlers in southern Bessarabia. Under the communist regime he was sentenced on two occasions (the first time to four years, 1950-1954, the second time to 18 years to prison – from 1958), he was detained for a little more than ten years, undergoing amnesty in 1964. Memorable is the poem published after the fall of communism. It is a poem „coming from the heart”. The author has identified his destiny with the poetry of detention in all prisons and jails of Romania (Gherla, Salcia, Jilava, Văcărești, Peninsula, Poarta Albă, Danube - Black Sea canal). The lyrics "From the Canal" are distinguished by the invention of a new fixed form of poetry, the decaștih. They were mentally composed and circulated widely among the detainees. It reveals, retroactively, another world, a world from the carceral inferno.

Keywords: neo-modernist poet, transitive language, carceral poetry.

Rezumat

În acest articol este examinată poezia lui Andrei Ciurunga (1920-2002), pseudonimul lui Robert Esenbraun, născut într-o familie de coloniști germani din sudul Basarabiei. Sub regimul comunist a fost condamnat în două rânduri (prima dată la patru ani, 1950-1954, a doua oară la 18 ani de închisoare – din 1958), a executat ceva mai mult de zece ani, nimerind sub amnistia din anul 1964. Memorabilă e poezia publicată după căderea comunismului. Este o poezie „ruptă din inimă”, și-a identificat destinul cu poezia detenției din toate pușcăriile și coloniile din România (Gherla, Salcia, Jilava, Văcărești, Peninsula, Poarta Albă, canalul Dunăre-Marea Neagră). Versurile „de la Canal” se remarcă prin inventarea unei noi forme fixe de poezie, decaștihul. Acestea au fost compuse mental, au circulat printre deținuți. Dezvăluie, retroactiv, o altă lume, o lume din infernul carceral.

Cuvinte-cheie: poet neomodernist, limbaj tranzitiv, poezie carcerală.

Poetul **Andrei Ciurunga**, *alias* Robert Cahuleanu, ambele pseudonime ale

lui Robert Eisenbraun, născut la 28 octombrie 1920, în Cahul, într-o familie de coloniști germani. Școala primară o urmează la Cahul, iar liceul la Cahul și Bolgrad (absolvit în 1939). Prima sa poezie „24 ianuarie”, publicată în revista liceului „Ioan Vodă” din Cahul, are ca subiect Unirea Principatelor Române.

Se afirmă ca poet în mediul cultural de la Cahul, frecventând cenaclul literar condus de profesorul Constantin Radu, directorul Liceului „Ioan Voievod”. Debutează editorial la vârsta de 16 ani cu placheta de versuri *Melancolie* (1936). Urmează: *În zodia cumpenei* (1939); *Poemele dezrobirii* (1943); *Cântece de dor și de război* (1944). A colaborat la revistele: *Bugeacul*, *Moldavia* (ambele din Bolgrad), *Graiul satelor* (Cahul), *Basarabia*, *Raza*, *Basarabia literară* (ultimele trei din Chișinău). În 1939-1940 a lucrat învățător în comuna Tartaul de Salcie din județul Cahul.

După ce Basarabia e ocupată din nou, familia Eisenbraun se refugiază în țară, stabilindu-se la Brăila (1944-1949). Unul dintre articolele sale, îndemnându-i pe români să respingă comunismul, îi aduce prima arestare, pentru 29 de zile, în noiembrie 1945. E forțat, în 1947, să renunțe la pseudonimul Robert Cahuleanu¹. În 1947 publică, fără a avea avizul cenzurii, placheta *Poeme de dincoace*, cuprinzând versuri anticomuniste, pentru care este arestat din nou, în 1950, sub acuzația de „crimă de uneltire împotriva păcii”². Cum volumul fusese distrus și nu a putut fi adus ca probă în proces, autorul este condamnat pentru mai vechiul volum apărut la Chișinău înainte de refugiere, în 1944, *Cântece de dor și de război*. Din mărturisirile foștilor deținuți politici aflăm că poetul găsi o metodă ingenioasă de a păstra versurile: coase pe pânză, în căptușeala unui pieptar de care nu se despărțea niciodată, versurile-cheie ale câtorva sute de poezii, care astfel vor putea fi refăcute

¹ Cazul e relatat de către autor cu umor și amărăciune: „Lucram acolo la un ziar. Într-o zi am fost chemat la organizația județeană de partid. Nu eram membru de partid, dar știți că partidul conducea toate. Și mi s-a spus:

– Tovarășe, Cahulul nu mai este la noi, așa că Dvs. trebuie să schimbați acest nume, ca nu cumva să-i jignim pe tovarășii sovietici.

Și atunci eu le-am spus:

– Bine, dar tovarășul Iosif Chișinevschi, care-i la comitetul central n-are numele după Chișinău?

– Ei, lasă-l dumneata pe tovarășul Chișinevschi, ăla-i mare, dumneata ești mic, dumneata să-ți schimbi pseudonimul”. Se spune că, în urma acestei obstrucții, furios, poetul a mers la poștă, unde, după cum aflăm dintr-un interviu realizat de Ion Andreiță: „A luat cartea de telefoane a Brașovului, a deschis-o la nimereală. A citit «Andrei Ciurunga» însă funcționarul profan, când i-a scris numele, a mai adăugat de la el un «N», devenind astfel Andrei Ciurunga”.

² Florin Constantin Pavlovici, un camarad de suferință, va mărturisi despre acest episod: „Ambele erau un strigăt de protest împotriva ocupației sovietice a Basarabiei, pe care Securitatea și Tribunalul Militar îl interpretaseră drept crimă contra păcii. O asemenea interpretare subtilă nu ar fi fost posibilă fără contribuția altui poet, Miha Dragomir, care își pârâse confratele cu aceeași ușurință cu care trecuse de la legionari la comuniști. Despre delatorul acesta, ajuns mare activist cultural, Robert Cahuleanu spunea că are stilou verde, din care curge cerneală roșie” (Pavlovici, 2014, p. 51-52).

în condiții de libertate.

Eliberat în 1954, poetul se va confrunta cu altă realitate crâncenă, acceptată ca un dat firesc: „Nevasta și mama nu m-au așteptat./ Una era prea tânără, cealaltă prea bătrână./ S-au privit o clipă și-au plecat./ care spre viață, care spre țărână. (...) M-am întors nicăieri./ Nu mai am în cetate/ nici casă, nici visuri, nici frați./ Sunt liber iar./ Sărmană libertate, mai bine – am fi murit întemnițați” (*M-am întors nicăieri*).

E arestat din nou, în 1958, pentru vina de a fi scris și difuzat poeziile concepute la Canal, care circulau atât în țară, clandestin, cât și în afara granițelor, în antologii sau la posturi de radio occidentale. Altă detenție o execută la Gherla și în Balta Brăilei, fiind eliberat în 1964, în urma decretului de grațiere a tuturor deținuților politici. În 1967 este reprimat în Uniunea Scriitorilor și va publica, până în 1989, volumele: *Decastihuri* (1968), *Vinovat pentru aceste cuvinte* (1972), *Argumente împotriva nopții* (1976), *Echivalențe* (1978), *Gestul împăcării* (1983) ș.a. După 1989 vede lumina tiparului și poezia carcerală. Se stinge din viață la 6 aprilie 2004 la București.

Poezia de inspirație națională, preponderentă sub raport cantitativ în volumele: *În zodia cumpenei* (1939), *Poemele dezrobirii* (1943), *Cântece de dor și de război* (1944), *Poeme de dincoace* (1947), își atrage simpatia prin muzicalitate și sinceritate, prin expresia ei simplă și genuină, prin percepții și reprezentări specifice vârstei fragede. E o poezie naivă, de dragoste de patrie, centrată mai mult pe *poetica văzului*, mai puțin pe *poetica viziunii*, apelând la un limbaj *tranzitiv* în defavoarea celui *reflexiv*. Atât de crâncen încercat, destinul basarabeanului se identifică/ se îngemănează, în ultimă instanță, cu poezia sa pentru care a fost condamnat pe nedrept, abuziv în două rânduri, la ani grei de detenție în gulagul românesc. Aflat în închisorile „cumplitului canal”, se adresează sorei-poezie, trecută prin metamorfoze nelumești: „Soră geamănă și bună./ iar ne-am întâlnit aici./ Fost-ai lampă, licurici,/ și-ai ajuns acum furtună.// Greu încerc să te privesc./ te știam și nu mai semeni./ Deși umbli printre oameni./ prea ai mersul nelumesc” (*Soră poezie*). Mai simplu spus, Ciurunga se autodefineste în ipostazele de *dezrădăcinat* sau de *poeta vates*, este copleșit de aspirații profetice/ mesianice în anii uceniciei și mai cu seamă în poezia detenției. Modelul eminescian transpare nu numai în lirica patriotică, socială și politică, dar și în poezia erotică și peisagistică.

Abia după amnistiere îi apare volumul *Decastihuri* (1968), remarcabil prin forma indirectă de expresie a adevărului, dar și prin ingeniozitatea prozodică, obținută în experiența de groază a detenției politice: „Venim spre viață limpeziți de plângeri/ si tineri de sub iernile ce-au nins./ căci peste toate câte-au fost înfrângeri./ ne-am scuturat de moarte si-am învins”. Volumul, în esența lui, e o existență a învingătorului, a unui nonconformist în contrasens flagrant cu „spiritul timpului” exprimată în formă voalată, cu efect de „irealitate senzorială”: „Respiră dens în ghindă milenii de pădure./ sonor, un cer de păsări foșnește-ngust în ou./ în alga verde-a mării, ca un subtil ecou./ se despletește firul izvoarelor obscure.// E rânduit în sâmburi înaltul trunchi al firii/ și gestul se străvede embrionar în gând./ precum

sărutul nostru în germene purtând/ primenitorul schimb al omenirii” (*Sens*).

„Primenitorul schimb” al regimului, pe scurtă durată, nu ar fi admis poeme din infernul carceral. Decastihul, în experiența inedită a poetului, ar „pretinde o concizie mai mare decât sonetul și un meșteșug al versului mai greu de realizat”, o formă fixă cu virtuți mnemotehnice, realizată în închisoare pentru a se putea memora mai lesne poeziile, într-un mediu în care mijloacele de scris, cum se știe, erau strict interzise.

Sunt versuri de expresie clasică, îngrijit lucrate/ cizelate: „Ai obosit. Închide cartea deci.// Să lunecăm, iubito, împreună,/ din luminiș în luminiș de lună.// Aci, izvorul cald, cu unde reci,/ prin iarba grea, ca versurile-i sună./ Alături teii însoțesc poteci// spre lacul plin de nuferi și culbeci,/ iar plopii parc-ascultă cum răsună/ în tot ce mișcă-n țară sfânta strună/ din pieptul celui fără soț în veci” (*Eminescu*). Rimele noi și inventive urmează schema: a-bb-aba-abba. Volumul abundă în arte poetice: „La început, iubito, ai fost tu.// Veni apoi, înfiorat în sine,/ cuvântul – vers cu vers – să ți se-nchine.// Întâiul întuneric începu/ în ochii mari, cu nerăbdări feline,/ și-n trupul alb lumină se făcu.// Bolnav de sete sufletul bău/ și-acum aștept să te desparți de mine,/ cum apele creației virgine/ de mълul ce-n uscat se prefăcu” (*Creație*).

Ceea ce caracterizează poezia lui Ciurunga e plasticitatea memorabilă, expresia simplă și discretă, meditația despre dialectica vieții, despre marea trecere în „zbor rotund”, temă obsesivă după două decenii de calvar:

„O, cum se-ntoarce vremea cu zborul ei rotund...

În meri, aceeași toamnă de-atâtea ori plecată,
își dezvelește pieptul cu sâni domnești de fată.

Și-aceeași primăvară a cerului fecund
întoarce prima filă din cartea netăiată
pe care-a scris-o nimeni, cu degetul, pe prund.

Ce clar se-ntoarce vremea, cu sensul ei profund,
în mugurii de sânge și-n fulgii moi de vată,
pe care îi întâmpin de fiecare dată
cu umbra tot mai rece și sufletul mai scund.” (*Zbor rotund*).

Ciurunga e un poet cu viziuni neomoderniste, cu un imaginar dinamic, marcat de nostalgia discretă a „paradisului pierdut”. Noul conținut de viață își caută, în poezia lui din anii '60, forme noi de expresie, descoperite la T. Arghezi, L. Blaga, I. Barbu etc. El încearcă să cultive un nou tip de poeticitate. Nu întâmplător, în *Decastihuri*, volum apărut în perioada „dezghețului”, sunt probate marile modele ale poeziei interbelice. Noul volum ilustrează o schimbare de paradigmă în spiritul eroticii argheziene: „Ne vom iubi, desigur, și dincolo de noi.// Când voi ieși din umbră, cu arborii, la soare,/ îți vei așterne iarba pe zveltele-mi picioare.// Când voi

fi cuib în ramuri, iubito, printre foi,/ te vei întoarce, simplă și recunoscătoare,/ în palma-ntinsă ție, cu fulgi adânci și moi.// Iar dacă-n așteptarea trezită de-amândoi/ voi strecura puțința de-a mă prefăce-n mare,/ tu singură – fregată de-a pururi călătoare – /îmi vei străbate-amarul cu pânzele vâlvoi.” (*Metamorfoză*).

Se întrevăd reminiscențe, de exemplu, din *Copacul* lui Ion Barbu: „Mai beau lumină, foșnet și azot.// Prin trunchiul meu, bolnav de cutezanță,/ își urcă timpul vânăta-i substanță.// Cu brațele-n luceferi până-n cot/ mășor deasupra-mi cosmica distanță/ spre care-ncep să sui cu câte-un ciot.// Și-am să rămân, atât cât am să pot,/ în permanenta lumii transhumanță,/ un arbore târziu de rezonanță/ intrat în cer cu ciocârlii cu tot.” (*Lemn de rezonanță*).

Odată cu aceste evidențe, Ciurunga simte imperios necesitatea de a-și intui nota individuală, de a se despărți de modelele consacrate: „Încuie bine cărțile rebele/ și zvârle cheia undeva din mers,/ să nu ne mai ajungă niciun vers/ din câte zac în rafturile mele.” (*Artă poetică*). În genere, artele poetice ale lui Ciurunga vin în contrasens cu statutul poeziei și al poetului angajat, de unde și identificarea fostului deținut politic basarabean cu o „fântână săracă/ la marginea unui drum de prisos”. E destinul/ poezia unui proscris, al unui exilat în interior:

„Eram o fântână săracă
la marginea unui drum de prisos.
Peste ochiul de lună din vânăta-mi apă
se pleca uneori câte-un nor ca o scundă pleoapă.
Rar abătându-se, oamenii
ciutura nu mi-o-ncercau.

Subțire pe cumpăna mea s-a lăsat într-o seară
o pasăre albă. Venea
dintr-un țipăt nescos niciodată.

Și apele mele-au crescut către ea
ca spre cer o maree –
dar pasărea,
pasărea n-a vrut să steie.

Și apele mele-au plecat după ea...” (*Fântâna*).

Marginalizat, ținut la distanță din cauze politice, poetul încearcă sentimentul inutilității. Constatările vin după *poemele cumplitei canal*, care dădeau glas unei lumi din infernul carceral și care nu puteau să apară pe timpul regimului totalitar, poeme în care canalul devine simbol al barbariei comuniste. Dincolo de o falsă modestie întrezărim aici drama unei conștiințe lucide, a unui bolnav de poezie mereu evaziv față în față cu cenzura: „Te voi lua de mână să trecem în amiază/ cu

amintirea nopții mai stăruind în noi./ Vom ști, râzând, că arcul arterelor vibrează/
și fiecare șoptă-i o pradă de război./ Iar în amurg, la ora retragerii funeste./ când
scutul cald al zilei va bate-n roșu-stins,/ te voi lua de mână să trecem în poveste,
înfășurați în soare ca-ntr-un drapel învins.” (*Câmp de luptă*).

Artele poetice, poezia erotică trebuie concepute, la urma urmelor, ca o formă
subversivă, de boicotare a poeziei oportuniste, a înregimentării ideologice. Deși
parcimonioasă, lirica erotică e ceremonioasă, iar în căutarea paradisului pierdut
sau regăsit, se află în contrabalanță cu tortura și mizeria infernului carceral. Mihai
Cimpoi observă că „Ciurunga nu cultivă numai ceremonialul suferinței, ci și
ceremonialul iubirii și ceremonialul dragostei de patrie și de patria-mică” (Cimpoi,
2002, p. 138). Mai mult: „Erosul este, la el, nu doar un complex de sentimente de
iubire, ci paradisul pierdut recuperat, poetul configurând-o din linii ideale, ca un nou
Tristan, nu doar pe Isolda setei lui de împlinire prin dragoste, ci și lumea spectrală
care i-a lipsit în Celular. E o acțiune recuperatoare febrilă, ce transformă durițările
și asprimile în gingășii și frăgezimi, fulgerul în rouă, negurile în zăpezi; gândurile
însângerate în gânduri înfiorate și înmiresmate. Are loc o înfrăgezire generală a
conturilor lumii, altădată materiale, grele, apăsătoare, a senzațiilor, sentimentelor,
altădată trăite la limita paroxistică a tragicului. Există și acum o limită, numai că ea
e a preaplinului sufletesc.” (*ibidem*).

Volumul *Vinovat pentru aceste cuvinte* (1972) consacră și el tematica intimă:
„Câteva zgomote aspre/ își pierdeau colțurosul contur/. Limita zilei dădea spre/
nelimitatul amurgului sur./ Cu liniștea ierbii sub palme/ pe țărnul de soare flămând,
mă priveam printre frunzele calme/ în pârâul abia luminând./ Și trupul, ca-n somn,
dispăruse./ C-un zbucium concentric, mereu,/ în apele palide nu se/ oglindea decât
sufletul meu.” (*Narcis*).

Ceea ce se reține la lectura volumului e o evidentă decantare a trăirilor,
sublimate în transfigurări ale eului intervertit în cuvinte: „Mi-e frig de cuvintele
tale/ ca de-o iarnă a trupului meu./ Anotimpul polar, troienit de vocale,/ îl simt
dureros de mereu./ Vorbești – și mi-e ger de consoane/ ca-n zăpezi mă cufund,
înlemnit./ De tăcerile tale virane/ mi-e gol ca de-un șes viscolit./ Și-n marele-ngheț
din cuvinte/ pătruns de iernaticul vid,/ aștept o silabă fierbinte/ s-o beau ca pe-
un sânge torid” (*Iarna cuvintelor*). Sau: „Întâi, vom strânge lemnul amândoi./
Cu mâinile-mpletindu-se fierbinte,/ vom arde cărămizi, cu luare-aminte./ Înalți,
pereții vor țâșni vioi/ în albe tencuieli de-mbrăcăminte/ și-acoperiș de tablă, pentru
ploi./ Iar când va fi să ne mutăm apoi/ drapați în cele mai de preț veșminte,/ vom
preschimba materia-n cuvinte/ să nu se surpe casa peste noi.” (*Transfigurare*).

În *Argumente împotriva nopții* (1976), *Echivalențe* (1978) și *Gestul împăcării*
(1983) se impune o formă de spiritualizare a existenței, de căutare a echilibrului
ființial: „Mă cutremură clipa când oamenii/ mor sau se nasc./ Echilibrul acesta labil/
dintre lume și limita ei sângerie/ îmi dă sentimentul pe care-l încerc/ la marginea
unui poem –/ înainte de-a-l scrie.” (*Echilibru*).

În căutarea echilibrului între „eu” și „lumea înconjurătoare”, poezia deraiază,

în formula poetului, de pe „drumul de prisos”: „Ridic o piatră. O arunc. Rămâne/ sub ea, pământul umed și supus,/ pe care-un bob al galbenelor grâne/ l-ar îmbrăca-n aramă până sus.// De la genunchi dacă retez copacul/ și-l car la șes, ca pe-un amarnic dar,/ rămâne-n locu-i, să înfrunte veacul,/ un scaun al tăcerii, circular.// Iar dacă timpul – călător albastru –/ mi-ar scoate-n unghii inima, nedrept,/ aş pune-n loc o frunză de jugastru –/ și-ar bate țara mai departe-n piept...” (*Echivalențe*). Tentația de a-și sincroniza bătaile de inimă cu bătaile de cap ale „epocii de aur” creează impresia unei poezii de „învingător învins”.

Schimbarea la față a poeziei lui Ciurunga se produce, după căderea comunismului, în volume: *Memorii optimiste. Evocări și versuri din închisori* (1992), *Poemele cumplitelui canal* (1992), *Lacrimi pentru Basarabia* (1995), *Poeme din iad pentru îngeri, Ceasul fără minutare, Poeme cu umbre de gratii* (1996) ș.a. Este o „literatură de sertar” care se înscrie în poetica detenției, cu natura și legile ei, specifice literaturii orale, a folclorului universului carceral. „Versurile «de la Canal», compuse, mnemotehnic conservate, prin circulație orală de tip folcloric printre deținuți, scoase «afară» prin incredibile subterfugii, abnegații și riscuri, dezvăluie, retroactiv, o altă voce, cu un alt timbru” (Robu, 1995, p. 608).

Cele mai memorabile din creația poetică a lui Ciurunga rămân *Poemele cumplitelui canal* (1992), scrise între anii 1950 și 1954, de-a lungul fostului Canal Dunăre–Marea Neagră, acolo unde autorul lor ispășea pe nedrept o pedeapsă de patru ani de muncă silnică.³ Din amintirile unui deținut reținem modul de a fi al poetului în viața de după gratii: „Lângă mine dormea o personalitate emblematică a temnițelor românești Robert Eisenbraun, cunoscut ca Robert Cahuleanu sau Andrei Ciurunga. Mic de statură, firav, cu o bucațică de nas, în schimb cu o pereche de ochelari cu lentile ca fundul a două borcane, avea 22 de dioptrii, de abia i se mai vedeau ochii, și atunci când își pierdea ochelarii se comporta, ca un nevăzător, această făptură era pe cât de plăpândă, pe atât de generoasă, având un suflet mare de artist. Purta permanent un cojocel, blana mângâindu-i rănille trupești, iar prietenia mea – rănille sufletești, cum zicea el. Într-o noapte mă trezește și, culmea, mă roagă să-l scarpin pe spate. Buimac din somn, bag mâna sub cojoc și când vreau să-l scarpin dau de ceva moale, hidos. Îl iau în mână: era un șoricel refugiat la căldură, strivit de zvârcolile lui, la care-mi spune că nu peste mult timp va crește și vipere la pieptul lui. L-am iubit enorm pentru intransigența lui, el excludea orice compromis în viață, martor fiindu-i conștiința. Fusesse condamnat pentru creațiile lui patriotice, la insistențele mele recitându-mi din «Nu-s vinovat față de Țara mea», poezie în care răbufnea toată ura unui popor sugrumat, care nu era vinovat că iubea o țară mare, rotundă ca o horă, ca o pâine. Redau doar o strofă: «Nu-s vinovat c-am

³ „Abia pe data de 13 mai 1954, cu o întârziere de fix o sută de zile, am fost căutat de grefier pentru a mi se înmâna foaia de eliberare din colonie. Bilanțul meu, după anii de închisoare și de Canal, era rodnic: câțiva prieteni buni la activ, o experiență bogată de viață, câte-o toană de reumatism prin părțile esențiale și câteva zeci de poezii rupte din inimă” (Ciurunga, 2018, p. 464).

îndârjit șacalii./ Și c-am strigat cu sufletul durut./ Că nu schimb un Ceahlău pe toți Uralii./ și că urăsc Hotarul de la Prut.»” (Gulan, 2010, p. 307-310).

Volumul e alcătuit din poezii care au fost odată, din spusele lui A. Ciurunga, „sânge și pământ”, „poezii rupte din inimă”, în care nu se renunță la retorică și confesiune directă: „Aici am ars și-am sângerat cu anii./ aici am rupt cu dinții din țărână/ și-aici ne-am cununat, cu bolovanii./ câte-un picior uitat sau câte-o mână./ Pe aceste văi și dealuri dobrogene/ am dat cu veacuri înapoi lumina./ Amare bezne-am așternut pe gene/ și le-am gustat în inimi rădăcina./ Aprinși sub biciul vântului fierbinte./ bolnavi și goi pe ger și pe ninsoare./ am presărat cu mii de oseminte/ meleagul dintre Dunăre și Mare./ Trudind, flămânzi de viață și de pâine./ înjurături și pumni ne-au fost răsplata./ Să facem drum vapoarelor de mâine./ am spintecat Dobrogea cu lopata./ Istoria, ce curge-acum întoarsă./ va ține minte și-ntre foi va strânge/ acest cumplit Danubiu care varsă/ pe trei guri apă și pe-a patra sânge./ Iar cântecele smulse din robie/ vor ctitori, cu anii care vin./ în cărțile pe care le vom scrie./ o nouă Tristie la Pontul Euxin.” (*Canalul*).

Poezia universului carceral este o poezie care mișcă profunzimile ființei umane, o poezie a acțiunii, nelipsită de credință profetică: „Mâna care-a strâns de gât se strânge/ vânăta, în cântec de prohod./ A căzut Bastilia de sânge și-a murit un veac pe eșafod./ Toate pietrele zidite în Bastilii/ crapă, mai târziu sau mai curând./ ca să facă loc luminii zilei./ – Dar Bastilia noastră, oare când?” 14 iulie, între sârme” (*Bastilia*). Imaginarul, în linia arsenalului tradițional al poeziei surghiuniților, al poeziei religioase, obține strălucire și viață nouă. „Hristos a înviat peste șantiere/ precum peste cărbuni învie para./ De-aici va crește marea înviere/ ce va cuprinde – mâine – toată țara./ Hristos a înviat peste lopeți/ abia mișcând în mâini însângerate./ a înviat ca în atâtea dăți/ să ne sărute frunțile plecate./ Hristos a înviat peste spinări/ încovoiate aprig sub povară –/ acest Hristos care-n atâtea țări/ a fost bătut pe cruce-a doua oară./ Hristos a înviat și pentru noi./ sau poate numai pentru noi anume./ să ne deschidă drumul înapoi/ spre câte-au fost – și vor mai fi în lume./ Hristos a înviat biruitor./ cum biruind vor învia martirii./ când peste zidul închisorii lor/ va crește mâine mușchiul amintirii./ Hristos a înviat peste șantiere/ să-și dăruie trupul – pâine./ și să vestească marea înviere/ ce va cuprinde toată țara mâine.” (*Hristos a înviat peste șantiere*).

Poemele cumplitului canal sunt mai mult decât niște spovedanii, notații exacte de jurnal intim sau reportaje cu Dumnezeu: „Sângerând pe colțuroase căi./ am urcat prin primăveri și toamne/ și-am ajuns din urmă anii Tăi./ anii mari ai răstignirii, Doamne./ Leat mă știu cu toată firea Ta./ leat cu fruntea ce-au pătruns-o spinii./ leat cu mâna care se-nchina/ de plângeau pe munte și măslinii./ Am și eu 33 de ani./ duc și eu sub spini aceeași frunte/ și aceleași tălpi prin bolovani./ crucea vieții când o sui pe munte./ Palmele la fel mi s-au crispat/ când pe lemn m-au sfredelit piroane/ și la fel spre ceruri am strigat:/ – Elli, Elli, lama sabahtani!// Țara mea, din piscuri de-o privesc./ iarăși mă cufund în vremea ceea./ parcă pe meleagul românesc/ s-a întors prin veacuri Galileea./ Vameșii ne vând cu gând hain/ și ne mint în față fariseii./

jertfa unui Dumnezeu străin,/ pe altare-njunghiați stau mieii.// Am și eu 33 de ani/ și-am murit pe cruce ca și Tine./ Neamul meu de domni și de țărani/ m-a jelit și m-a cuprins în sine.// Dar când lutul nostru, fremătând,/ își deșteaptă din adâncuri pașii,/ simt deasupra-mi lepedea crăpând/ și aud, prin somn, cum fug sutașii” (*Am 33 de ani*). Adecvarea formei artistice la fondul societal generează o poezie a maselor, cu limpede credință în viitor: „Istoria, când va ieși din pagini/ și va zvârli cu pietre și cu brazi,/ vor fumega Sodome și Cartagini/ pe locul unde-s temnițele azi.” (*Și pentru noi*).

Ipostaziat în sufletul colectiv, condamnatul exprimă suferințele îndurate de întregul neam. De regulă, poezia carcerală e reductibilă la narațiuni șocante prin cruzimea suferinței/ existenței hibernale: „Pe drumul iernii, dezghețat de pași,/ mă târâi, trist și obosit, în gloată/ și-mi strâng la piept mantaua de ocnaș/ să-mi apăr focul inimii de zloată.// Sub zare trupul s-a făcut covrig,/ căci în adâncul cărnii vlăguite,/ în loc de nervi coboară șerpi de frig,/ în loc de oase urcă stalagmite.// Pe cușmă ninge vânăț și tăcut,/ zăpezi topite mi se scurg pe piele,/ bocancii, ruți în părți, s-au desfăcut/ și colcăie mocirla prin obiele.// Sudorile pe trup mi s-au lipit,/ cămașa – scoarță – s-a muaiat în spate./ În fiecare mușchi câte-un cuțit/ aduce-o veste vieții-njunghiate.// Trec singur și trudit și duc în sân/ amarul plâns al unei nopți polare/ pe care zeei lutului păgân/ de-un car de ani o tâlhăresc de soare.// Și ninge sur ca peste-un cimitir/ din care morții au ieșit în gloate/ și-acum se duc pe câte cinci în șir,/ cu crucile mormintelor în spate...” (*Hibernare*). Poetul afirmă primatul vieții în fața artei, fără prețiozități, iar eul său, un eu plural, exprimă senzațiile trăite de toți acei care au „încins la curtea morții hâde/ un permanent și tragic bal mascat” (*Bal mascat*). Abundența verbelor exprima intensitatea emoțiilor și sentimentelor de ură și revoltă (*Noi nu tăcem*).

Reflectând asupra experimentelor poetice, Ciurunga mărturisește: „Fiecare dintre aceste poezii a fost ascultată de zeci de ori de deținuții politici din coloniile Peninsula, Coasta Galeșului și Poarta Albă, pe unde a peregrinat autorul. Erau semnate Robert Cahuleanu, vechiul meu pseudonim literar, obligat ulterior să mi-l schimb din motive ușor de înțeles. Mulți dintre tovarășii mei de suferință le-au învățat pe de rost, le-au transmis astfel din gură în gură (cu deformări inerente), au fost puse să circule prin toate coloniile și închisorile țării, împreună cu poeziile scrise de Nichifor Crainic și Radu Gyr, la un moment dat nu se mai știa exact care cui aparține. După eliberarea lor, unii foști deținuți le-au dus în străinătate. Așa se explică apariția câtorva dintre ele la posturile străine de radio. Poezia *Aici* a fost recitată de prietenul Remus Radina la Radio Londra, cu chiar câteva săptămâni înaintea evenimentelor din decembrie 1989. Altele au apărut în antologiile poeziei de rezistență din România, tipărite în Europa sau peste ocean” (Ciurunga, 2018, p. 330). Paul Goma (în romanul autobiografic *Gherla*) numește acest tip de poezie cvasifolclorică (Saul, 1996, p. 120-124).

În istoria poeziei românești, Andrei Ciurunga rămâne, înainte de toate, poetul

„cumplitului canal”. De ce oare, se întreabă Anatol Moraru, nici după evenimentele de la 1989, „Andrei Ciurunga nu s-a bucurat de prețuirea cuvenită pentru curajul cu care s-a opus regimului (...), poate că acest model de verticalitate morală, de curaj civic amintea celorlalți că au fost lași, că nu s-au implicat” (Moraru, 2018, p. 22). O întrebare care rămâne și azi în picioare: De ce oare?

Referințe bibliografice:

CIMPOI, Mihai. *O istorie deschisă a literaturii române din Basarabia*. Ediția a III-a revăzută și adăugită. București, 2002.

CIURUNGA, Andrei. *Scrieri. Poezie. Memorialistică*. Text selectat și îngrijit, repere biografice, note, comentarii și iconografie de Mihai și Teodor PAPUC. Studiu introductiv de Anatol MORARU. Chișinău, 2018.

GULAN, Aurelian. *Victime și călăi. Amintiri din gulag*. București, 2010.

MORARU, Anatol. Andrei Ciurunga. În: *Andrei Ciurunga. Scrieri. Poezie. Memorialistică*. Text selectat și îngrijit, repere biografice, note, comentarii și iconografie de Mihai și Teodor PAPUC. Studiu introductiv de Anatol MORARU. Chișinău, 2018.

PAVLOVICI, Florin Constantin. *Tortura pe înțelesul tuturor. Memorii*. Ediția a II-a, îngrijită de Lidia Vianu. București, 2014.

ROBU, Cornel. CIURUNGĂ Andrei. În: *Dicționarul scriitorilor români. A – C*. Coordonare și revizie științifică Mircea ZACIU, Marian PAPAHAĞI, Aurel SASU. București, 1995.

SAUL, Iancu. *Manual pentru victime*. București, 1996.

Notă: Articolul a fost realizat în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.03 *Contexte socioculturale autohtone și interconexiuni europene în creația populară și literatura cultă din Basarabia (sec. XIX până în prezent)*, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu” al MEC.

[https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3\(315\).02](https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3(315).02)

CZU:821.135.1-3(478).09

DESTINUL FRÂNT AL MIGRANTULUI BASARABEAN ÎN PROZA ACTUALĂ

Felicia CENUȘĂ

Doctor în filologie, conferențiar cercetător

E-mail: feliciacenusasm@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3872-3031>

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” (Chișinău)

The Thorny Destiny of the Bessarabian Migrant in Current Prose

Abstract

In this study the author refers not only to the topic of illegal emigration, particularly to the issue of human trafficking, reflected in the novels written by Liliana Corobca and Stela Branzeanu – two writers from the Republic of Moldova, but also to the way this phenomenon is reflected in the novels of other writers whose protagonists represent the current situation in Bessarabia.

The novels do simply offer solutions to the situation in which the characters are, but they tend to make the reading public aware of illegal migration and human trafficking as well as to draw attention to the identity problems in the Republic of Moldova. The authors focus more on the subject and less on the aesthetic finality or on the architecture of the writings, their focus is basically the dialogues, the direct discourse, which is rather journalistic, as well as the simplification of the lexical props, following the desideratum of accessibility and sensitization of the reader.

Keywords: migration, novel, post-communist period, identity, tradition.

Rezumat

În studiul de față ne vom referi la tema emigrației ilegale, în deosebi la problema traficului de ființe umane, reflectată în romanele scriitorilor originari din Republica Moldova, Liliana Corobca și Stela Brânzeanu, dar și la transpunerea aceluiași fenomen în romanele altor scriitori ai căror protagoniști reflectă situația actuală din Basarabia.

Romanele nu vin să ne aducă soluții la situația în care se află personajele, ci vor să sensibilizeze publicul cititor asupra migrației ilegale și a traficului de persoane, să atragă atenția la problemele identitare din Republica Moldova. Autorii pun accent mai mult pe tematică și mai puțin pe finalitatea estetică sau pe arhitectonica scrierilor, preponderente fiind dialogurile, discursul direct, mai mult publicistic, simplificarea recuzitei lexicale, urmând dezideratul accesibilității și sensibilizării cititorului.

Cuvinte-cheie: migrație, roman, perioada post-comunistă, identitate, tradiție.

Experimentele produse în republicile postsovietice, atât în perioada comunistă, cât și după aceasta, au provocat suferințe și distrugerii enorme la nivel de conștiință a individului. „Republica Moldova a demonstrat că poate fi orice după 1991: obiect de speculații lingvistice, loc de perpetuă îndoctrinare, sursă a stuporii occidentale și poligon de testări antropologice, numai nu o țară în deplinul înțeles al cuvântului. O creatură ridicolă, dacă nu ar fi atât de tragică”, scrie Vitalie Ciobanu într-un amplu studiu (Ciobanu, 2001, p. 191). A avut loc o maximă agresiune față de stabilitatea tradițională, catalizată anterior de natură, familie și tradiție.

Aproape în majoritatea domeniilor (nu doar în Republica Moldova, dar și în unele țări ale Europei occidentale), „asistăm mai degrabă la rupturi decât la evoluții” (Sevillia, 2009, p. 9), iar metamorfozele nu sunt doar de ordin sociologic, dar și de ordin mental. Individul caută insistent soluții la presiunile schimbărilor fie adaptându-se sau supunându-se acestora, fie luând calea pribegiei, cum se întâmplă în narațiunile de inspirație biblică, în căutarea unei vieți mai bune. De multe ori însă procesul distanțării de matcă și a înstrăinării devin traumatizante până la alienare, disoluția identității și dezumanizarea fiind inevitabile.

La ora actuală, fenomenul migrației este pe larg discutat atât în mass-media, cât și în literatura din Basarabia. Deschiderea unora dintre scriitori pentru tema respectivă continuă să provoace interesul publicului, dar și al criticii literare. Se simte totuși nevoia mediatizării acestei teme prin intermediul literaturii și a analizei de text, întrucât practica a demonstrat că, de cele mai multe ori, opera literară poate să spună mult mai mult decât rafturi întregi de volume cu tentă științifică.

Migrația ilegală însă este privită ca fiind frecvent o formă de manifestare a criminalității organizate. Statisticile arată că principalii „furnizori” de emigranți continuă să fie zonele de sud-est ale Europei, în special țări ale regimului postsovietic, cu potențial economic scăzut, printre care și Republica Moldova. „Traficul în scopul exploatării prin muncă este principala formă de exploatare în Republica Moldova, reprezentând 66% din toate victimele în 2019, urmat de traficul de exploatare sexuală, scrie pe una din paginile Oficiului Consiliului Europei la Chișinău. (2) Potrivit statisticilor oficiale, 1.496 de persoane au fost identificate ca victime ale traficului în Republica Moldova în perioada 2015-2019. 47% dintre ele erau femei și 21% erau copii. Principala țară de destinație a victimelor moldovenești a fost Federația Rusă, urmată de Republica Slovacă, Spania, Irlanda, Portugalia și Turcia.” Oricât ar fi de rușinos și de acut desființător acest adevăr, se pare că am ajuns „o rasă furnizoare de cele mai umilitoare servituți. (...) Probabil nu e lupanar la vest de Tisa sau dincolo de Bosfor în care să nu fim reprezentați. Această glorie dezonorantă ne aruncă într-un ev mediu bestial și revoltător”, susține criticul Eugen Lungu în studiul *Basarabeni: un posibil profil* (2004, p. 29). „Atâta doar că înainte fetele noastre porneau pe calea robilor legate cu o funie de gât de cozile cailor ienicerești, iar astăzi o fac dintr-o tristă nevoință, împinse de mizeria de acasă.” (*ibidem*)

Studiul de față vizează tema emigrației ilegale, în deosebi segmentul traficului de ființe umane, reflectat în romanele scriitorilor originari din Republica

Moldova, dar și la transpunerea aceluiași fenomen în romanele altor scriitori ai căror protagoniști reprezintă situația actuală din Basarabia.

Romanul Lilianei Corobca, *Un an în Paradis* (2005), începe cu o scenă în care Sonia, personajul central, o candidată la admitere la Universitatea de Stat, care, picată la examene, este racolată de Pavel, un fost profesor de istorie. După câteva avansuri, acesta o convinge pe Sonia să plece în străinătate să facă bani, apoi să se întoarcă acasă pentru a studia la Universitate, la facultatea pe care și-o dorește. Tactica de racolare e una simplă: caută fete sau femei care, din anumite motive, visează să plece în străinătate pentru un ban sau un trai mai bun. Acestora li se prezintă drept burlac care vrea să se însoare, le sechestrează, apoi le organizează transport spre Balcani, vânzându-le altor proxeneți. Scena ce urmează este revelatoare în acest sens:

– „Pavel se apropie, se așază lângă ea și fumează. E tânără, nu mai mult de 17 ani. Frumușică, cu tot cu nasul ei roșu și ochii în lacrimi. Pavel o privește în tăcere (încă nu i-a venit nicio idee). Fata nu l-a remarcat. Își vede de plânsul ei. Ce să-i spună... Hai să încerce. Sute de tineri își plâng de milă c-au făcut o facultate, că și-au tocit coatele cinci ani de zile, iar după asta n-au unde se angaja, n-au serviciu, n-au salariu. Degeaba înveți în ziua de azi. Faci un an de zile bani, apoi intri unde-ți place, la cea mai importantă facultate. Așa a făcut și sor'mea, care-i de-o vârstă cu tine și nu-i pare rău.

– Cum faci? se trezește Sonia, vizibil interesată.

– Cum fac toți. Lucrezi un an undeva, la un magazin, o fabrică sau la un restaurant, îngrijești o bătrânică, un copil, unde găsești, bani să fie...

– N-ar fi rău, murmură fata.

Pavel crede c-ar fi cazul să stea de vorbă în altă parte, nu aici, sub ochii lumii. Sonia nu se gândește că are în față un bărbat necunoscut. Nu. Chiar Dumnezeu i l-a scos în cale, ca s-o ajute. Și dacă n-a intrat la facultate, poate că e spre binele ei. Bursa-i mică, nu i-ar fi ajuns. Ea a candidat la bugetari, unde locuri sunt din ce în ce mai puține, din cauza asta n-a reușit. De-ar fi avut bani, ar fi dat „la contract”, ca toată lumea. Iar dacă va lucra un an sau doi, se va îmbogăți, își va ajuta părinții, frățiorul și va intra la orice facultate.

– Încotro mergem? Eu ar trebui să plec...

– La cămin.

– Te însoțesc un pic, dacă vrei. Nu moare nimeni dacă nu intră la facultate. Ești tânără, frumoasă, trebuie să lupți. Te ajut eu să-ți găsești ceva de lucru.” (Corobca, 2005, p. 15)

Sonia pleacă acasă, spune părinților că merge în Cehia, la sugestia lui Pavel, împreună cu o prietenă, să facă bani și apoi se va întoarce acasă să-și continue studiile la facultate. Își ia rămas bun de la familie și revine la Chișinău pentru a-l întâlni pe Pavel și a pleca la muncă.

Cum era de așteptat, Sonia este una dintre victimele lui. Împreună cu alte fete, tânăra ajunge în *Paradis*, acesta nefiind altceva decât un bar, sau,

mai bine-zis, un bordel, locul unde a fost trimisă de Pavel, acel Pavel în care ea își pusese toate speranțele.

Ajunse în această locație, fetele refuză să mănânce, au porniri suicidale. Bătute și umilite, acestea își fac „datoria”, continuând să reziste cruzimii, umilinței acestei lumi în disoluție: „Aici măcar nu te omoară în bătai. Ți se face o injecție, ca să nu te îmbolnăvești ori să rămâi însărcinată” (*ibidem*, p.189), își spune una dintre fete. Acomodarea prin mutilare, renunțările frustrante și împotrivrile opace sunt prețul cu care fetele își răscumpără șederea în acest prizonierat. Textul seamănă cu un ghem din care desfaci un fir și se mai desface unul, și încă unul, și fiecare fir te duce în alta poveste, în alt destin al personajelor – și, până la urmă, toate se leagă ducând fie la o dramă, fie la o tragedie, având, practic, o cauzalitate unică.

Fiecare personaj din *Paradis* are propria experiență de viață. Lenuța are 23 de ani și e absolventă a unei școli profesionale. A făcut cunoștință prin internet cu un francez pe nume Paul, care a venit în Moldova, a luat-o în Franța folosind-o în filme porno și apoi a vândut-o lui Victor, zis Zeca (cuvânt care vine de la rusescul *зак*- o prescurtare din „*заклученный*”, ceea ce în română înseamnă „pușcăriaș”), administratorul barului *Paradis*. Ancuța, o fată de 15 ani, căreia îi muriseră părinții, după ce devine cerșetoare, ajunge în casa de toleranță a lui Zeca. Marina, o fostă asistentă medicală, care, nemulțumită de salariul mic din Moldova, e sechestrată și vândută traficantilor. Sveta, o fată de 24 de ani, care, după ce naște un copil, ajunge la *Paradis*, iar copilul este luat de o familie de oameni înstăriți sau vândut. Cu timpul, fetele par a se obișnui cu viața din lupanar. Sunt în relații bune cu supraveghetorii, chiar cu însuși Zeca.

Sonia, spre sfârșitul romanului, pare a fi intrat în grațiile lui Zeca, dar, întrucât încercase să se sinucidă, este eliberată. Visul ei însă este să facă studii, să devină bogată, să se căsătorească cu un străin, italian sau francez, să trăiască la Roma sau la Paris și, la rândul ei, să convingă fetele că e bine să plece, cum a plecat și ea peste hotare, întrucât, într-un an doi, poți să faci „bani de apartament”. (*ibidem*, p. 18)

Prin felul de gândire, dar și prin problematică, romanul *Un an în Paradis* seamănă cumva cu filmele rusești din perioada *glasnosti*-ului, gen *Micuța Vera*, încercând să ne demonstreze cu mijloacele literaturii adevăratul tragism al tranziției. Scriitorul își tratează personajele cu un fel de ironie duioasă, care coboară spre cele mai ascunse încăperi ale sufletului fără a culmina într-un melodramatic naiv, de tip telenovelă. Romanul e unul rotund, începe și se încheie având-o în prim-plan pe Sonia așteptându-și rezultatele de la examene în fața universității. Dacă la început racolatorul este Pavel, la final cel care își caută jertfa este Eduard: „Eduard ochește o fată care se așezase pe scări și fuma, făcând abstracție de toată lumea. Era elegantă și delicată, ușor machiată, ochi albaștri mari, buze pline, conturate și rujate atent. Păr scurt blond, pare natural, rebel și cârlionțat. Pe o asemenea căldură, când fetele sunt îmbrăcate aproape ca pe plajă, fata asta poartă o bluziță cu mâneci lungi. Aerul ei indiferent și absent, fumul leneș de țigară îl atrag. Se apropie.

Îi simte parfumul suav. Ar intra în vorbă, dar nu-i vine nicio idee. Se așază și el pe scări și tace. Să-i ceară o brichetă? Sonia îl privește câteva clipe printre gene. Nu seamănă cu Pavel”. (*ibidem*, p. 205) Respectiv, sfârșitul ar putea fi un început de o nouă poveste, poate una reciclată.

Trama romanului ilustrează „drama metafizică a căderii omului”, „pierderea purității morale”, pe un fundal de degradare socială ireparabilă: mizerie, apariția profitorilor și a comercianților de carne vie ș.a., cum susține, pe drept cuvânt, criticul literar Aliona Grati în studiul *Imaginarul antropologic al romanului basarabean actual* (Grati, 2010, p. 32-33).

Aceeași tematică, a traficului de persoane, e reflectată și în romanul *Bessarabian Nights (Noaptele basarabene)* (2014) al Stelei Brînzeanu, roman structurat asemeni cărții *1001 de nopți*, fapt despre care ne anunță din start însăși autoarea. Acesta pare a fi unul înglobant, întrucât include fragmente de ficțiune detectivistă și de pledoarie jurnalistică, dar și confesiune cu tentă biografică.

Romanul începe *ex abrupto* cu o secvență din viața Kseniei Robu, aflată într-o casă de toleranță din centrul orașului Milano, din Italia, unde discută cu Galea, supraveghetoarea fetelor traficate din Moldova. Aceasta îi spune ca a fost adusă de la barul *Paradis* din oraș. (Întâmplător sau nu, dar numele oximoronic al barului coincide cu cel din romanul *Un an în Paradis* al Lilianeii Corobca, prevestind parcă traumatizanta experiență a fetei.) Acesta se află aproape de hotelul *Fantoma*, unde fusese cazată împreună cu prietenul ei Boris, care, după cum vom vedea, o vânduse unor proxeneți, ea urmând să lucreze pentru a se răscumpăra. Paradoxal, dar toate numele, atât cele ale fetelor traficate, cât și cele ale proxeneților, sunt specifice estului Europei: Galea, Nadea, Igor, Ghena ș. a. Nadejda, unul dintre personajele memorabile din text, este cea care o informează pe Ksenia despre viața din bordel și care, după ce fuge de acolo, contribuie la eliberarea acesteia și a altor fete.

Ksenia încearcă să-și amintească cum a ajuns la Milano, despre noaptea petrecută cu Boris la hotel, dar și în bar unde bău cu acesta. Alte detalii nu-și amintește. Faptul că se află în această încăpere necunoscută fiind supusă unor tratamente odioase o face să-și pună multe întrebări.

Larisa este studentă în ultimul an de facultate la Universitatea Westmenster din Londra, unde studiază jurnalismul. În același timp, este angajată și la un spital ca traducătoare pentru emigranții din Moldova, Rusia și Ucraina. Auzind de dispariția Kseniei și de faptul că poliția moldovenească a renunțat s-o caute din lipsă de probe suficiente, încearcă mai multe metode pentru a o găsi: pleacă săptămânal la Milano și discută cu comunitățile de emigranți moldoveni aflați în Italia, lansează o publicație despre viața basarabenilor din diaspora italiană, îl întâlnește pe Boris, prietenul Kseniei, cu care aceasta plecase în vacanță în Italia, cu alte cuvinte, investighează cazul fetei și contribuie la găsirea ei, romanul căpătând caracter jurnalistic, de investigație.

Doina, alt personaj al romanului, se trage dintr-o familie tradițională moldovenească. Ea este cea care o anunță pe Larisa despre dispariția Kseniei și o ajută să-și găsească prietena.

Ceea ce le unește pe toate trei fete este frăția de cruce pe care și-o făgăduiseră: de a fi aproape întotdeauna pe tot parcursul vieții. De fapt, aceasta nu este o simplă frăție de cruce, ci mai mult, una de sânge, un ritual vechi, din Evul Mediu, când prietenii apropiați își făceau niște însemne pe mână, până la sânge. Amestecarea sângelui, conform acestui ritual, însemna că persoanele devin „de același sânge”.

Investigațiile Larisei, personajul colector al romanului, sunt dublate de descrierea multor obiceiuri și tradiții din Basarabia. Textul, scris în engleză, are scopul de a face cunoscută această margine de țară, cu toate bunele și relele ei.

Având ca punct de plecare date și evenimente reale, în mare parte luate de la Centrul de reabilitare a victimelor traficului de ființe umane *La strada* din Chișinău, romanul reconstituie evenimentele pe baza informațiilor și datelor obținute de personajul narator în urma propriilor investigații. Textul este unul copleșitor prin tăietura precisă în carnea realului, prin acuitatea scormonirii în măruntaiele vieții adevărate. Evenimentele sunt reconstituite ca pentru un proces-verbal, firul narativ bine punctat fiind preluat și condus de un jurnalist de investigație. Autoarea nu încearcă să-și surprindă cititorii prin strategii narative pretențioase, ci se concentrează asupra evenimentelor și personajelor sale.

Marani, locul de baștină al celor trei fete, este o imagine în miniatură a Basarabiei post-socialiste, o sinecdocă a acestui colț de Țară, cu oameni mai mult săraci, amărâți, asemănători țăranilor lui Bruegel cel Bătrân, decât înstăriți, departe de țăranii bonomi din multe din prozele din Basarabia. Locul e o Arcadie în negativ, un Macondo basarabean plin de misticism și tradiții oculte. Înșuși numele „Marani” pare a veni de la adjectivul „amar”. Scenele de rugăciune și exorcism făcute de către preot pentru a o „elibera” pe Ksenia, readusă în țară, de „pornirile ei diavolești”, de fapt de amintirile tulburi și de depresie, care o și fac să-și ia zilele, trimit la un Ev Mediu îndepărtat. Dar și tratamentul din partea medicilor de la psihiatrie, unde este internată Ksenia, nu este departe de ignoranță și indiferență.

Pe mintea rătăcită a Kseniei Robu se joacă un pariu important: fie Republica Moldova va încerca să-și însușească trăsăturile europene, fie rămâne în orizonturile credințelor, obiceiurilor și tradițiilor strămoșești, gata să-și accepte sacrificiile în numele voinței Providenței. Larisa, persoana luptătoare, nesupusă credințelor populare și fanatismului religios, încearcă să-și scoată prietena din balastul în care se află. Deși simte rezistență, ea își continuă lupta pentru a o salva, înfruntând oprobiul familiei și al sătenilor, dar și pe cel al societății, în general.

Romanul nu este un film cu un personaj principal. Are mai multe centre de atenție și un suflet colectiv care transmite lectorului un sentiment de neașezare, de dezorientare, de resemnare fizică și metafizică a personajelor. Subiectul reflectă o percepție asupra lumii marcate de acceptare fără luptă și de un fatalism specific pe care îl regăsim subtil și în romanul *Spovedanie la Tanacu* al Tatianeii Niculescu.

Căutând-o pe Ksenia, personajul narator face cunoștință cu diaspora moldovenească din Milano, Roma, Padova, Napoli, Verona, Bologna, Reggio

Maria, lume plecată ilegal din cauza sărăciei și disperării, de la care adună istorii sinistre despre viața printre străini și plecarea ilegală. Îi întâlnește pe moldoveni la biserici sau în centre de caritate unde sunt hrăniți, în parcuri unde fac schimb de noutăți. Aici îl întâlnește pe Grigore Cojocaru, un fost profesor de română care și-a lăsat soția și copiii și a venit să muncească în Italia pentru a-și întreține familia. Acesta spune că a împrumutat bani cu dobândă și nu știe cum se va răsplăti ca datornic. O întâlnește pe Zinaida, asistentă medicală, care are grijă de niște bătrâni în Italia, pe Ichim, un fost chirurg moldovean „cu mâini de aur, murdar de vopsea” care lucrează la construcții și pe alții. Foamea și disperarea, salariile mizere și frica pentru ziua de mâine, spun ei, i-au făcut să plece de acasă. Pe unii dintre ei, totuși dorința de a face averi i-a mână în străinătate, transformându-i într-o „pradă ușoară” pentru „divinitatea epocii: banul”, cum ar spune reputatul gânditor francez Jean Seville (2009, p. 189).

În economia cărții, autoarea se referă și la trecutul personajelor principale. Larisa și Ksenia, eleve fiind, după o testare riguroasă a cunoașterii limbii engleze, câștigă câte o bursă de studii în Brighton, Marea Britanie, pentru a-și îmbunătăți cunoștințele de limba engleză. Ulterior, Larisa va decide să-și continue studiile în Anglia, acesta fiind visul ei din copilărie, aspirația de libertate și cunoaștere a unei lumi noi. În Marea Britanie, fetele sunt așteptate la două colegii prestigioase. Problema a apărut însă la găsirea chiriei. Familia care urma să le găzduiască nu le-a acceptat crezând că au venit în Anglia cu alt scop decât studiul englezei, întrucât țara lor de origine era cunoscută ca fiind una cu reputație reprobabilă. La liceu au fost rugate să vorbească despre țara lor, despre Moldova, colegii lor englezi cunoscând câte ceva doar despre Maldive. Povestind cu mândrie despre Moldova, fetele au devenit confuze când veni vorba despre identitate: „Cine sunt eu cu adevărat? Aceasta este întrebarea pe care mi-o pun de fiecare dată. Cine sunt? Sunt moldoveancă sau româncă?” – se întreabă Ksenia.

Despre ocuparea Basarabiei de către ruși în 1812, dar și despre ceea ce s-a întâmplat mai târziu, după ocupația sovietică, Kseniei îi vine greu să vorbească, întrucât ea însăși provine dintr-o familie de migranți ruși din regiunea Rostov, care a venit în Moldova după cel de-al Doilea Război Mondial. Și Larisa, la rândul ei, e urmașa unei familii de tătari rămași în Moldova de mai multe secole, fapt despre care vorbește fața ei smeadă și părul creț, sătenii numind-o „țigăncușă”. Încercarea de a le vorbi studenților englezi despre problemele identitare, despre istoria Moldovei, a țării lor de origine, i-a confuzionat și mai tare pe aceștia, încât fetele au abandonat subiectul.

Despre Republica Moldova și despre soarta basarabencilor traficate s-a auzit și peste ocean. În romanul *Amantul japonez* (2015) al scriitoarei chiliene Isabel Allende, cea care ne introduce în trama narativă este basarabeanca Elisabet (nume pe care îl purta în Moldova), *alias* Irina Basili, îngrijitoare la căminul de bătrâni Lark House, care ajunge în Statele Unite datorită mamei sale, căsătorită cu un

american. Mama Irinei, Radmila, după ce rămâne însărcinată la șaisprezece ani de la un soldat rus aflat în trecere cu regimentul prin sat, e părăsită de acesta. O naște pe Elisabet și o lasă în grija părinților. Urcă în tren cu o proxenetă și ajunge în Turcia, la un bordel din cartierul Aksaray, din Istanbul. După aproape doi ani, reușind să-și plătească datoria pentru bilet, ajunge în Italia, unde face curățenie prin birouri, apoi muncește la o fabrică. În Italia, face cunoștință cu un tehnician american, se căsătorește cu acesta și pleacă cu el în Texas. Peste ocean, depune toate eforturile ca să-și aducă fiica alături de ea, „unde avea să aibă tot ce dorea, educația cea mai bună, hamburgeri și cartofi prăjiți, înghețată...” (Allende, 2015, p. 181)

Procesul de obținere a vizei pentru fiică a durat aproape doi ani. Visând la America, Elisabet devine conștientă de „sărăcia și urâtenia din jurul ei” din sat. În cei doi ani, fata își ia rămas bun „de la fiecare copac, de la pământul și de la cerul care erau la fel ca pe vremea comuniștilor și așa aveau să fie în vecii vecilor” (*ibidem*, p. 182). Plecând în Statele Unite, ia cu sine icoana sfintei Parascheva, dată de bunicii Costea și Petruța, la care să se roage, și o poză a bunicilor. Elisabet nici nu bănuia că, ajungând în Statele Unite, ar putea deveni jertfa unor site-uri web de pornografie infantilă de pe care tatăl ei vitreg, Jim Robyns, ar scurge bani pentru a-i trimite în Moldova.

Despre această afacere a lui Jim și Elisabet, Radmila fie că nu știa, fie că se făcea că nu era la curent, până când, doi ani mai târziu, la ușă a sunat Ron Wilkins și le-a prezentat legitimația de la FBI. Jim este arestat, încătușat și condamnat la zece ani de închisoare. Radmila de asemenea este arestată, iar Elisabet ajunge într-un sanatoriu pentru copii. După un timp, fata își schimbă numele în Irina, se angajează la căminul de bătrâni Lark House, dar amintirile pline de umilințe și coșmar continuă să o bântuie¹.

Prin intermediul personajului Irina Bazili din romanul *Amantul japonez*, autoarea ciliană Isabel Allende ne prezintă nu doar soarta emigranților plecați în căutarea unei vieți mai bune, ci și realitățile din țara de origine și cea de adopție a acestora, partea lor profană, unde omul este ușor transformat într-o jertfă adusă banului.

În *Un an în Paradis* al Liliane Corobca, personajele par a se împăca, a se adapta de fapt, cu situația în care se află, iar autoarea ține să atragă atenția cititorului asupra *pattern*-ului pe care îl găsim încă la cronicari, acela că am fi fost așezați în calea răutăților și că nu e omul deasupra vremurilor, ci bietul om se află sub vreme, *pattern* pe care continuăm să-l revendicăm, dar nu să-l depășim. De la aceste false mituri pornește și pasivitatea basarabenilor, reminiscentă a pasivității acestui neam în istorie și a manipulării lui pe parcursul acesteia.

¹ Istoria Irinei Basili este doar un fragment din romanul Isabellei Allende, autoarea referindu-se mai mult la soarta evreilor emigranți din Europa în America pentru a scăpa de Holocaust și a ghetourilor de japonezi, emigranți și ei, dar cu rădăcini adânci în Statele Unite, suspectați însă de spionaj în timpul celui de-al Doilea Război Mondial.

În romanul *Basarabian Nights*, naratorul refuză să se împace cu compromisurile, obiceiurile și tradițiile care păreau o normalitate, o necesitate aproape de neevitat, chemând la luciditate și responsabilitate. El vine să „tulbure” această liniște, în care fiecare încearcă să se descurce cum poate mai bine. Ne dovedește că se poate ieși din situație, că nu e obligatoriu să te resemnezi și să te supui stereotipurilor, superstițiilor și tradițiilor de veacuri, întrucât existența larvară, complicitatea tacită și inconștientă constituie o povară insuportabilă ce contribuie la îngrădirea libertății și autodefinirii individului.

Romanele la care ne-am referit în studiul nostru nu dau soluții concrete situației în care se află personajele, doar sensibilizează asupra fenomenului migrației ilegale, în special asupra traficului de ființe umane, atrag atenția asupra problemelor identitare din Republica Moldova, pun în lumină tonurile minore ale existenței, devenind niște mărturisiri în scris, ale unor întâmplări reale convertite în ficțiune. Sunt o oglindă a vieții reale, cititorul rămânând uluit de întâmplările adevărate, avertizat prin exemple, prevenit contra înșelăciunilor. Autorii pun accent mai mult pe tematică și mai puțin pe finalitatea estetică sau pe arhitectonica scrierilor, preponderente fiind dialogurile, discursul direct, evident publicistic, simplificarea recuzitei lexicale, urmând dezideratul accesibilității și sensibilizării cititorului.

Referințe bibliografice:

ALLENDE, Isabel. *Amantul japonez*. Traducere: Cornelia Rădulescu. București: Humanitas Fiction, 2015.

BRÎNZEANU, Stela. *Bessarabian nights*. Aurochs, 2014.

CIOBANU, Vitalie. Dilemele „generației regăsite”. În: *Valsul pe eșafod*. Chișinău: Cartier, 2001.

COROBCA, Liliana. *Un an în Paradis*. București: Cartea Românească, 2005.

GRATI, Aliona. Imaginarul antropologic al romanului basarabean actual. În: *Metaliteratură*, 2010, anul X, nr. 1-4 (23-24), p. 28-46.

LUNGU, Eugen. *Raftul cu himere*. Chișinău: Știința, 2004.

Republica Moldova trebuie să îmbunătățească accesul la justiție pentru victimele traficului de persoane. [online] Disponibil: <https://www.coe.int/ro/web/chisinau/-/moldova-should-improve-access-to-justice-for-victims-of-human-trafficking> [citat 21.09.2021].

SEVILLIA, Jean. O revoluție în surdină. În: *Corectitudinea morală: Căutăm cu disperare valori*. București: Humanitas, 2009.

Notă: Articolul a fost realizat în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.03 *Contexte socioculturale autohtone și interconexiuni europene în creația populară și literatura cultă din Basarabia (sec. XIX până în prezent)*, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu” al MEC.

[https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3\(315\).03](https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3(315).03)
CZU:821.135.1-3(478).09

AMINTIRILE CA ROSTIRE A FIINȚEI ÎN ROMANELE LUI VLADIMIR BEȘLEAGĂ

Nadejda IVANOV

Doctor în filologie

E-mail: ivanovnadejda1@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0451-444X>

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” (Chișinău)

Memories as the Articulation of Being in Vladimir Besleaga's Novels

Abstract

This article analyzes the problem of recovering personal and cultural identity of the characters in Vladimir Besleaga's novels *Zbor frânt* (Broken Flight) and *Viața și moartea nefericitului Filimon* (The Life and Death of the Unfortunate Filimon). The main role in the journey of self-search belongs to the involuntary memory and intuition, which drive the protagonists through a series of events, the ones from the bitter, disturbing past, to finally discovering the magical dimension of childhood, revealing mysteries about one's own split up destiny. Memories and the anamnesis process represent, therefore, the divine act of restoring the primordial world, of uttering the being and resurrecting the mankurt to the conscious, free and full life. Beyond the hostile reality of the regime, both Isai and Filimon reveal unique experiences and feelings from the labyrinth of their own consciousness, which bring them closer to the essence of existence.

Keywords: involuntary memory, memories, being, characters, the labyrinth of consciousness.

Rezumat

În articolul de față se analizează problema recuperării identității personale și culturale a personajelor din romanele lui Vladimir Beșleagă *Zbor frânt* și *Viața și moartea nefericitului Filimon*. Rolul principal, în periplul căutării de sine, îi revine memoriei involuntare și intuiției, care trec protagoniștii printr-o suită de evenimente, întâmplări din trecutul acerb, tulburător, pentru a descoperi, în cele din urmă, dimensiunea magică a copilăriei, revelatoare de mistere și taine despre propriul destin scindat. Amintirile și procesul anamnezic reprezintă, prin urmare, actul divin al refacerii lumii primordiale, al rostirii ființei și resuscitarea mancurtului la viața conștientă, liberă și deplină. Dincolo de realitatea ostilă a regimului, atât lui Isai, cât și lui Filimon li se dezvăluie experiențe și sentimente inedite din labirintul propriei conștiințe, ce-i aduc mai aproape de esența existenței.

Cuvinte-cheie: memorie involuntară, amintiri, ființă, personaje, labirintul conștiinței.

În imaginarul prozei lui Vladimir Beșleagă *amintirile* reprezintă revelațiile profunde ale ființei personajelor. Eroi coboară în opacitatea memoriei afective, pentru că nu-și văd rostul existenței rătăcind prin labirintul destinului impregnat cu enigme și neclarități. Aici, din această uriașă necropolă a vieții numită *copilărie*, eul zbuciumat încearcă să-și consteleze veritabila identitate din imagini și fragmente uitate, însă „gata să reîncolțească cu intactă vigoare” (Pareyson). Trecutul și prezentul apar drept două dimensiuni temporale întrepătrunse de același topos mental, arhetipal – *copilăria*. Ea anulează scindarea interioară și asigură eului refacerea coloanei ontologice printr-un proces anevoios de înțelegere și cunoaștere deplină de sine. Nevoia de a imersa lent în „timpul eternității” (Durand), până la starea de *regressus ad uterum*, urmărind firul Ariadnei, al memoriei, este accentuată de existența unei falii în personalitatea protagoniștilor Isai (din romanul *Zbor frânt*) și Filimon (din *Viața și moartea nefericitului Filimon*). Doar explorând subteranele sufletului, Filimon reușește să-și elibereze mintea de coerciția ideologică comunistă și să înțeleagă că acest timp scindat și defectuos al prezentului, nu păstrează nicio urmă a sinelui autentic, că ființa i-a fost anulată odată cu numele, iar el nu e decât un mancurt al tatălui său. De aceea, în calea spre sine, spre instinctul ancestral al apartenenței strămoșești, exprimată prin casa bunicului Andrei, se va îndepărta cu vehemență de tot ce înseamnă violență, ură, război, ne iubire, falsitate, cu alte cuvinte, de realitatea imediată. El va renunța chiar și la tatăl său – Nichifor Fătu, expresie a răului politic, și se lasă ghidat de *intuiția* ființei, „o metodă și un rezultat al cunoașterii directe a spiritului prin spirit” (Bratu, 2003, p. 51). Astfel, protagonistul Filimon, dar și Isai, acceptă „jocul” spontaneității, imprevizibilității și inefabilul memoriei și acced, prin dimensiunea imaginarului și a experiențelor interioare, în „universul tenebrelor”, explorând evenimentele tragice ce i-au articulat ființa. În acest sens, aflați în colapsul existențial din cauza dezumanizării, desacralizării societății și ideologizării ei până în măduva oaselor, eroii vor căuta centrul simbolic al existenței, axul cultural, *casa* – valoarea sacră atât pentru personajele lui Vladimir Beșleagă, cât și pentru neamul român din Basarabia.

Itinerarul devenirii protagoniștilor se proiectează în funcție de ceea ce-și amintesc ei despre sine, iar amintirile, emoțiile constelează nucleul, taina, eul profund al copilăriei, și eliberează protagoniștii celor două romane reprezentative ale lui Vladimir Beșleagă din captivitatea propriilor bulversări interioare. Ele animă voința eului de evadare din această realitate imediată ostilă, adoptând o nouă modalitate de *a fi* prin anamneza afectivă. „Emoția estetică are la bază capacitatea eului de a contempla, de a medita în profunzime asupra datelor realului, conceput ca totalitate a interiorității și a exteriorității și de a oferi «tabloul» revelațiilor estetice care sunt esențe sensibile, părți ale invizibilului din acest vizibil, omul și universul lui”, susține Florian Bratu în cartea sa *Romanul privirii interioare* (2003, p. 54). Prin urmare, singura posibilitate de rezistență împotriva stihiei ideologice de dezumanizare a individului și a culturii unui neam reprezintă „trezirea” sensibilității umane din vestigiul ființei, restabilind relația afectivă cu *mama*, „începutul tuturor

începuturilor”, vorba poetului Grigore Vieru. Sufletul protagoniștilor, Filimon și Isai, va fi recuperat grație sentimentelor ancestrale de iubire, de rudenie, de aparență. Amintirile îi vor aduce pe eroi mai aproape de *copil*, de *copilărie*, de *mama*, de *casă* – de etapa paradisiacă, *dinainte* de a fi transformat „într-o piuliță a angrenajului ideologic” (A. Țurcanu). Or, așa cum explică Freud cu referire la memoriile lui Goethe, „trebuie să presupunem că detaliul păstrat în memorie reprezintă aspectul cel mai important al respectivei etape de viață fie că el a deținut o astfel de importanță chiar în momentul în care s-a petrecut, fie în sensul că a dobândit-o mai târziu, sub influența trăirilor interioare. (...) De obicei, se dovedește că tocmai amintirea pe care cel analizat o redă mai întâi, prin care își începe istoria vieții, este cea mai importantă; ea constituie cheia pentru compartimentele tainice ale vieții sale” (Freud, 1980, p. 20-21). Amintirile și procesul anamnezic sunt, prin urmare, actul divin al refacerii lumii primordiale, al recuperării sacralității și a identității umane, prin transcenderea forței creatoare la nivelul tuturor straturilor psihismului uman și resuscitarea mancurtului la viața conștientă, liberă și deplină. Cu alte cuvinte, asistăm la o „preschimbare în om” (A. Țurcanu) asemănătoare cu „trezirea” din starea de somnambulism colectiv a personajului Anton Adam – Peter Gast din romanul *Trei ceasuri în iad* de Antonie Plămădeală: „Trezirea vine din interior, din infinitul unor străfunduri tulburi, amețitoare...” (Țurcanu, 2016, p. 122). Amintirile *rostesc* și configurează ființa mutilată, alteori extirpată a protagoniștilor, astfel încât împăcarea cu sine „a surpat zidul de la mijloc” (Efeseni 2: 14) ce despărțea prezentul de trecut, eul de *noi* ca identitate culturală, trupul de suflet, împăcându-le într-un *Tot integrator*: „Atunci când reușește să asimileze și să integreze conținuturile pierdute și regăsite, retrezirea amintirilor din copilărie și a modurilor arhetipale de funcționare psihică produce o extindere a orizontului conștiinței. Cum acestea nu sunt neutre, asimilarea lor exercită un efect modificador asupra personalității noastre, după cum și ele trebuie să accepte anumite transformări necesare” (2014, p. 303), explică C. G. Jung procesul de individualizare.

Astfel în imaginarul literar al romanelor lui Vladimir Beșleagă, *copilăria* constituie geografia mitică despre care personajul trebuie să-și amintească pentru a-și recupera ființa. Ea este partea umbră a identității, ce exprimă emoții, afecte ale trecutului îndepărtat, unde figurile numinoase reactualizate transferă conștiința spre un topos imaginar, pentru că „Notre mémoire constitue une réserve d’imaginaires que nous pouvons faire vivre contre la pression du présent ou l’inconnu de l’avenir. Cet imaginaire personnel est bien plus qu’une mémoire informée, il est une véritable reconstruction narrative qui peut prendre la forme d’un mythe personnel, comme l’attestent les récits de vie qui mêlent souvent données objectives et mythifications, voire mystifications.”¹ (Wunenburger, 2017). Procesul de recuperare a sinelui face

¹ „Memoria noastră constituie o rezervă de imaginații pe care o putem aduce la viață împotriva presiunii prezentului sau a necunoscutului viitorului. Această imaginație personală este mult mai mult decât o amintire informată, este o adevărată reconstrucție narativă care poate lua forma unui mit personal, așa cum atestă poveștile de viață, care adesea amestecă date obiective și mitificări, chiar mistificări.” (trad. n.)

ca „începutul” morții să coincidă, în acest fel, cu procesul de recuperare a libertății absolute de *a fi* prin actul rostirii amintirilor latente și a impulsurilor lăuntrice. În acest mod, toposul narațiunii românești devine *conștiința* personajului. Presimțirea și intuiția sunt instanțe responsabile de înțelegere a acesteia și a direcției de mișcare a eului profund prin puhoiul de imagini primordiale. Fluxul conștiinței, amintirile latente, mutațiile ființei în calea spre sine, spre casa bunelului Andrei, ne transpun dintr-un timp și spațiu concret, real, într-o structură psihologică a personajului, exprimată printr-o narare fragmentară, discontinuă a evenimentelor din roman.

Să menționăm că amintirile spontane trezesc în ființa personajului Filimon și o suită de interogații. Insistența lor creează o atmosferă din ce în ce mai tensionată psihologic. Întrebările străbat mintea personajului ca niște lănci, îi animă ființa neantizată, întrucât, afirmă Constantin Noica „întrebarea regenerează cu adevărat realitatea, nu numai în sensul refacerii ei așa cum este, dar și în sensul redresării ei. (...) Interogativitatea are această funcție de redresare: prin ea, potențialul realității este ridicat la alt nivel” (Noica, 1996, p. 21-22). Tonalitatea gravă, acuzativă, frustrantă a întrebărilor față de sine zguduie realitatea artificială din temelie, provocând o adevărată catastrofă existențială, ilustrată simbolic prin năruirea carierei de piatră: „zidul odată se clătină, până jos la temelie, șiiii pornește să se dărâme repede, tot mai repede, pietrele de sub picioare lunecă unele de pe altele...” (Beșleagă, 2013b, p. 12). Odată imersat într-o cumplită suferință interioară, într-o nouă realitate, fortificată și reînnoită de „pădurea de simboluri” (Baudelaire), Filimon se încrede doar în propriile întrebări abisale. În ele surprindem primele semne de viață, primele zvâcniri ale firii, ale conștiinței umane: „... vrei să cred că ai asemănare cu mine – da, pentru că, după cum știi acum, glasul de atunci noaptea nu era decât al aceluia căruia se cuvine să-i zici ta... – taci, nu-mi aminti! Țipă Filimon. Nu-l cunosc! – n-ai încotro, trebuie... – ooooooh, lasă-mă, știu că vii de aici din măduva oaselor mele, dar nu pot, mă doare, nu mă chinui... – fruntea îi cade pe salteaua de paie lunecată jos și el rămâne așa, îngenuncheat: ce să fac, Doamne, ce să fac? – ce să faci? Totu-i făcut, acum trebuie să descurci, să cumpănești, să judeci cele făcute – ah, îmi vinuește capul: vuuu! Și iar: vuuuu! Și tot: vuuuu!...” (*ibidem*, p. 31). Destinul protagonistului este smuls din chingile regimului totalitarist și întors întru ființă, întru sine prin forța nestăvilită a interogațiilor instinctuale, ce-l pun într-un dezacord cu *cel ce este*: „Când pui o întrebare, în schimb, luminezi lucrurile. Este vorba de o luminare a lor la propriu, o punere a lor în lumină, în sensul că deschizi un orizont, unde lucrurile pot apărea lămurit sau nu” (Noica, 1996, p. 13). Lumea de jos, în care și-a regăsit voci ale ființei, nu are nimic asemănător cu cea pe care a trăit-o acolo, în construcția artificială a realului. Hadesul lui Filimon este constituit din umbrele trecutului de care n-are aminte, însă care îl pun, în felurite moduri, în fața aceleiași întrebări-chintesențe: „cine sunt? De ce am venit pe lume? Pentru ce...”. Astfel că itinerarul spre

sufletul său este pilonat de naivitatea și perplexitatea întrebărilor. Or, eroul romanului ajunge la maturitatea sufletului când nu mai adresează întrebări eului său dedublat, nu se mai confruntă cu propria neștiință. „Întrebarea sigură a preaștiutorului” (C. Noica) suspendă toată „vraja” tatălui – criminal asupra sa, pronunțând întrebarea-sentință: „om! de ce m-ai mințit? strigă Filimon...” (Beșleagă, 2013b, p. 210).

Obediența, tăcerea, răbdarea, boli sugrumătoare ale sufletului, au explodat, într-un sfârșit, în furia întrebărilor nimicitoare sub incidența cărora cade și sensul, rostul existenței protagonistului. De aceea, chiar înainte de a afla tainele cumplite ale tatălui său, în fața Apei, Filimon acceptă moartea. Ghidat de intuiție, va coborî spre tărâmul fără de întoarcere, unde descoperă sentimentul sublim și profund al dragostei materne. Eul învinge slăbiciunile și fricile deprinse în viață alături de tatăl devorator, și se lasă în deriva profunzimilor *atemporale*. De acum mama devine un emițător de lumină și un garant al valorii și demnității. În această privință, dorul de *copilărie*, de *mama* și de *casa părintească* reprezintă o experiență sufletească numinoasă, pe care *atoputernicul* regim nu a putut-o „extirpa” totalmente din conștiința personajului, în ciuda acțiunilor mizantropice. Ne referim aici la atitudinea ostilă a tatălui Nichifor Fătu în raport cu fiul smuls de la matricea sa ontologică – de la mama, bunica, sora, cu speranța că astfel va „zămisli” un „om nou” în accepție politică: „...încăpățânat ca bunelul său! De ce? – întrebare el indignat – crezi că trebuie să-ți semene ție? Rânjea corcitura, sămânța ta cade deasupra, dar este alta mai adânc, supușenia-i forma, încăpăținarea-i miezul! Las’ că i-o scot și din măduva oaselor! Pufnește Nichifor Fătu” (*ibidem*, p. 125). Apoi schimbarea numelui din Felix în Filimon e un gest ce se traduce drept o crimă moral-spirituală împotriva identității umane, întrucât, scrie Adrien Huannou „Le nom, le patronyme ou le nom individuel, est un élément constitutif de l’identité de personne, lorsqu’il fait référence à l’histoire, à la culture et la mémoire collective d’une communauté humaine précise. Dans ce cas, le nom est un «lieu de mémoire», comme les marques que l’on porte sur le corps”² (Huannou, 2003). Altă tentativă de anihilare a vitalității umane este încercarea de înlocuire a mamei cu o femeie străină, „N-a putut să-i facă nimic nici pe când avea cinci-șase ani și a dat cu cotul în femeia căreia voia să-i spună mamă și nici pe urmă – de unde atâta ură la el față de... dar stai, dar pe cine aveam atunci, cu care trăiam? Nichifor Fătu își frecă fruntea cu nodurile degetelor – aceea pe care am adus-o de la cursuri ori... pe care am luat-o din raion? Am s-o întreb pe Gafa... poate chiar ea era? Da, sigur! o adusesem că semăna cu maică-sa. Uf! Flutură din cap Nichifor Fătu, cât m-am ferit să nu-mi amintesc” (Beșleagă, 2013b, p. 125). Acțiunile tiranice ale tatălui, Nichifor Fătu, asupra copilului său amintesc de suferințele lui Anton Adam în urma experimentului chirurgical al doctorului

² „Numele, patronimicul sau numele individual este un element constitutiv al identității unei persoane, atunci când se referă la istoria, cultura și memoria colectivă a unei comunități umane specifice. În acest caz, numele este un «loc al memoriei», la fel ca semnele pe care le purtăm pe corp.” (trad. n.)

Murnau din romanul alegoric *Trei ceasuri în iad*, care se vedea un revoluționar în domeniul medicinei și un demiurg de destine. Deși lui Anton Adam i se impune o altă înfățișare, un alt nume de Peter Gast, o altă identitate socială, sufletul său, memoria nu acceptă regulile „binelui” politic și caută adevărul dincolo de rațiune, în sensibilitatea *celorlalți* din orașul copilăriei, pentru că „emoția însăși a ființei, este *pneuma* care descătușează limita și intensifică actul pătrunderii străfundului sufletului omenesc și dăruirii de sine a Celuilalt prin revelație” (Bratu, 2003, p. 14). Astfel, Filimon din amintiri se împotriva să se conformeze presiunilor amurale ale lui Nichifor Fătu, și interzice cu vehemență amantelor tatălui s-o profaneze *pe cea care n-a fost să-i fie* aproape – mama. Mai târziu, în priplul căutării de sine, constatăm că golul ce nu însemna neant reprezenta o nălucă a iubirii materne, un izvor de binecuvântare a speranței, de metamorfoză și reînnoire a ființei. Or, după cum explică filozoful român Constantin Noica „Ceea ce «era să fie» păstrează o formă de supraviețuire și un anume fel de a fi, în chiar ființa părții rămasă singură activă, în aparență” (Noica, 1996, p. 34). Prin urmare, protagonistul din *Viața și moartea...* se vede obligat să-și încredințeze ființa unei virtuți și valori ale binelui în figura simbolică a maternului. Recunoaștem, în acest sens, un model de inițiere mistică a eroului ce trebuie să treacă prin foc și apă, din care să iasă „renăscut ca un «Cunoscător», ca un «Știutor», dincolo de frică și eliberat de orice atașament față de personalitatea eului pieritor” (Zimmer, 2021, p. 40-41). Mai mult, ca orice călător în căutarea unei împărății îndepărtate, Filimon, în căutarea ființei, va fi ajutat de forța miraculoasă, ocrotitoare a maternului, „nor alb pufos”, „activat” din adâncul opac, așa cum „Există înlăuntrul nostru și altă ființă, dedesubtul eului născut și perisabil, care, ignorând totul despre anihilare, se simte absolut în siguranță în valea șerpilor și-n saltul peste apa plină de primejdii. (...) Neînfricoșată de amenințările stihțiilor, nepârjolită de flăcările muntelui, jertfită, renăscută, virtual nepieritoare, această creatură neprețuită se împărtășește din virtutea nemuritorului” (*ibidem*, p. 50). Făptura mamei va iniția neofitul în decodarea codurilor și simbolurilor din labirintul conștiinței, va rupe vraja fricii de moarte și odată cu ea va anula distanțele între ei doi.

Din suita de personaje simbolice despre care își amintesc personajele, *tatăl* este personajul diametral opus cu imaginea mamei. Prezența violentă sau absența lui este expres cauză disocierii copilului de paradisul adamic și a sciziunilor identitare. În acest fel, *factorul distructiv*, expresia regimului totalitar comunist, ajunge, prin imaginea tatălui, să captureze și să necrozeze conștiința protagoniștilor, provocându-le o viață schizoidă și plină de frici.

Într-o societate aberantă, reorganizată după principiile ideologiei totalitare, personajele, în scopul supraviețuirii și depășirii traumelor personale, suferă o dedublare a personalității. Prima brută, cu o **mască de suprafață** potrivită mediului dur, rece precum este **cariera de piatră**, simbol al *gulagului sovietic*. Din aceeași piatră Filimon ridică un bloc de locuit, supranumit *Casa de Zahăr*, unde urma să trăiască cu femeia altuia. Recunoaștem, așadar, în angrenajul de imagini artistice universul

ostil, contorsionat al Uniunii Sovietice și tragismul condiției umane îndepărtate *de apă, de casă, de căldura maternă și de dragoste*. Simbolurile romanului *Viața și moartea nefericitului Filimon...*, publicat în 1988, încearcă demascarea condiției terifiante ale individului capturat în acest stat totalitar, ceea ce Vladimir Beșleagă va mărturisi deja deschis în cartea *Conștiința națională sub regimul comunist totalitar*: „Astfel Stalin, după ocuparea Basarabiei, în 1940, i-a fericit pe românii moldoveni cu o republică unională, care de fapt nu avea să fie decât o nouă zonă a necuprinsului gulag sovietic, în care, ca între pietrele unei mori drăcești, erau măcinate și asimilate zeci de națiuni și popoare. În numele viitorului luminos, le-a tăiat teritoriile din nord și din sud, i-a lipsit de dreptul la limbă și credință, le-a luat pământul și averea, i-a supus unor masive deportări în 1941 și 1949 (...) O pedagogie socială de mare finețe și cruzime care nu putea să nu provoace rezistență” (Beșleagă, 2008, p. 6). E un tip de pedagogie politică recunoscută în destinul nefericitului Filimon: „ce caraghioși sunteți, măi oamenilor, nici nu vedeți că vi se cufundă picioarele în hlei și numai capetele vi se clatină, picioarele rămân veșnic înfipite locului, pe când eu... eu sunt liber! Am scăpat de toate, m-am desprins de pământ, zboooooor! Deodată vede jos figura masivă, impunătoare a lui Nichifor Fătu, care stă cu un picior în pragul gării, cu altul tocmai în sat, și-i strigă: „am scăpat din mâinile dumitaaaaaale!”. Nichifor Fătu ridică ochii în sus și-i zise calm: „ai scăpat? Tu n-ai scăpare”. „... hi-hi-hi” în vecii vecilor, amin! n-ai să fugi! am avut noi grijă! hi-hi-hi, noi gândurile... abia ai prins a le gândi, că ți le știm” (Beșleagă, 2013b, p. 16). Răspunsul tatălui ilustrează paradigma atitudinală de dispreț față de tragedia omului amnezic, îndoctrinat, lipsit de libertatea și complexitatea lăuntrică, care, din cauza fricii, nu poate avea voință proprie de a se desprinde din „nelibertatea care îi face pe toți fericiți” (Zamiatin). Curajul este aici cel mai periculos sentiment de zvâcnire a conștiinței umane, asociat de partid cu sentința de trădător al poporului. În lipsa lui Dumnezeu, al unui tată protector, Filimon este o ofrandă a morții găzduitoare de libertate primordială și de sensuri ale existenței: „Raționalismul și doctrinarismul sunt bolile epocii noastre, menționează Jung în cartea *Amintiri, vise, reflecții*; ele pretind că știu tot. (...) trăim într-o lume anume, care a contribuit la constituirea și modelarea spiritului nostru și a premiselor noastre psihice. Prin structura noastră înnăscută suntem strict limitați și deci legați cu ființa și gândirea noastră de această lume a noastră. (...) Pentru rațiune „mitologizarea” este o speculație sterilă; pentru suflet și afectivitate, ea înseamnă însă o activitate vitală salutară; ea conferă existenței o strălucire la care n-am dori să renunțăm” (Jung, 2017, p. 344).

În corolarul celor expuse, comportamentul opriment al tatălui personifică imaginea cultică a „marelui cârmaci”, a „tătucului popoarelor”, sau a „Tătucului Unic”. Este „răului sacralizat”, în termenii lui René Girard, ce-l înlocuiește pe Dumnezeu în conștiința denaturată a poporului dominat. Iar experiența canibalică a tatălui față de mama copilului și față de tot neamul ei exterminat ulterior, proiectează modelul stalinist de epurare a oricărui ce șovăie în fața

„Statului”. În sens mai larg, recunoaștem parcursul „fabricării” unei pseudo-identități istorice, culturale, naționale a Basarabiei smulse de la România Mare și „adoptată” de „Tătuțul Unic ce veghează grijuliu asupra faptelor și nevoilor fiecărui cetățean sovietic” (Țurcanu, 2019, p. 17).

Cea de-a doua mască, personalitatea nr. 2, e a „omului din subterană”, expresia lui Dostoievski, e ființa copilului din „Satul Copilăriei”. Evadând în catacombele psihicului, Filimon reușește să se protejeze de presiunea dezumanizantă, iar Isai, în lipsa tatălui protector, se baricadează față de lumea desacralizată ca de un popor *însălbăticit* și părăsit de Dumnezeu, explorând resorturile amintirilor. Filimon părăsește în mod deliberat gândirea rudimentară impusă de tată și coboară în imaginarul ființei, acolo unde „L’imaginaire désigne tout ce qui dans une conscience ne relève ni de la perception réaliste de ce qui est, ni de la conception intellectuelle opérant sous le contrôle du jugement et du raisonnement” (Wunenburger, 2017). Este în căutarea de sine, ca un Heracle care îl scoate la lumină pe Tezeu, rămas prizonier în Hades. Astfel *satul – Mama – casa – copilul* sunt vectorii identitari, proiecțiile conștiinței, dar și configurația triadică magică protectoare de furia și frica societății totalitariste. E un cordon ombilical simbolic ce întreține o relație firească, naturală a omului cu sine, și-i confirmă unicitatea, identitatea și demnitatea.

De altfel, cu aceeași insistență ca și a lui Isai din romanul *Zbor frânt*, care vrea „să se așeze anume lângă casa bătrânească, în vale, mai aproape de apă” (Beșleagă, 2013a, p. 8-9), Peter Gast revine la casa mamei pentru a fi recunoscut ca Anton Adam. Numele adevărat, casa părintească și iubirea mamei reprezintă, poate, „ultimul strop/ din lumina creată în ziua dintâi”, după cum s-a exprimat poetul Lucian Blaga, care, dimpreună cu instinctele vieții, vor arunca lumină peste partea întunecată a ființei lui și vor anula sentimentul de culpabilitate, de abandon, de incertitudine, de respins, *fințându-i*. Întoarcerea protagoniștilor în casa părintească, argument irefutabil al existenței și autenticității sale, este una din etapele esențiale ale restructurării simbolice din *memoria copilăriei*. Recuperarea spațiului sacru, în imaginea *casei bunelului Andrei*, reconfortarea protagoniștilor cu eul profund simbolizează și restabilirea memoriei colective, arhetipale a neamului, ce va revigora instanțele sacre ale identității culturale. Or, toate aceste stări sunt rezultatul depășirii realității atroce și descoperirii misterului naturii sale, aflate într-o comuniune cu imaginile, simbolurile, istoria, folclorul neamului și culturii care l-au „plămădit”. *Mama* și *casa* sunt doar „o poartă” către această dimensiune a sacrului, o ancoră a omului în toiul dezastrului. E ceea ce-și dorește cel mai mult și Martin, protagonistul lui Ernesto Sabato din romanul *Despre eroi și morminte*. Aflându-se în deplină singurătate, abandonat de mama, dezrădăcinat de sufletul lăuntric al familiei și de cel al națiunii sale, visează la un topos al sinelui, reprezentat de casa ocrotitoare. Mântuirea de sine rămâne a fi posibilă atât prin trăirea sentimentului de *a fi acceptat de casa copilăriei*, cât și de cultura spirituală autentică a poporului argentinian: „Patria este asemenea căminului, focului și copilăriei, asemenea refugiului matern;

iar a sta în străinătate la fel de trist ca a locui într-un hotel anonim și indiferent; fără amintiri, fără copaci familiari, fără copilărie, fără fantome; căci patria e copilăria și poate că de asta mai bine s-ar numi *matria*, ceva care ocrotește și încălzește în momentele de singurătate și de frig” (Sabato, 2020, p. 235).

„*Sufletul este un factor autonom*”, zice Jung, și arareori „mâna malefică” îl poate distruge, întrucât se bazează pe o grotă a inconștientului personal și colectiv, pe imagini și reprezentări arhetipale. Tot astfel, prin anamneza personală, Filimon va plăsmui prin forțele creatoare *autentica copilărie*, proiectată de Satul Copilăriei, întrucât, scrie Lucian Blaga, „satul este situat în centrul existenței și se prelungește prin geografia sa nemijlocit în mitologie și în metafizică. (...) Satul există în conștiința copilului ca o lume, ca *unica* lume, mult mai complex alcătuită și cu alte zări, mai vaste, decât le poate avea un mare oraș, sau metropolă, pentru copiii săi” (Blaga, 2018, p. 336-337). În supliciuul restructurării sufletului din itinerarul său, de la moartea conștiinței la învierea ei, va intra în posesia unei *expresii necunoscute a copilăriei*, altfel spus, îi va „crește sufletul”, precum i se întâmplă personajului D-503 din romanul *Noi* de Evghenii Zamiatin. Mama, bunica, sora sunt figurile feminine care extind avid conștiința, până la obținerea unei viziuni depline de sine. În acest context, tragedia familiei, taina, pe care Nichifor Fătu a ținut-o departe de feciorul său, „irupe” violent din *interiorul copilului*, constelată din polifonia amintirilor latente.

Așadar, această probă de inițiere în cunoașterea de sine denotă *sine-qua-non* o desprindere de **masca de piatră**, care le-a încarcerat întreaga viață, și o proximitate de râul Styx, exprimat în romane prin **râul Nistru** și **Apa Vremii**. În acest fel, urmează o suită de metamorfoze interioare, de conștientizare și depășire a rupturilor interioare, începând cu „evadarea” de sub pereții carierei de piatră și experiența morții. Starea de cunoaștere a suprarationalului exprimă o comunicare cu universul său sensibil, matern. „Apa va țâșni pretutindeni, în ființă și în afara ființei” (1995, p. 51), afirmă Gaston Bachelard. Astfel că **imaginea apei** reprezintă, aici, o nouă *facere* a omului Isai și Filimon, în care viața și moartea nu mai sunt percepute ca dimensiuni opuse, contradictorii, înspăimântătoare. Cu virtutea ei purificatoare, sacră, regeneratoare, apa abolește frica și starea de abandon, și-i împinge spre „o ieșire din cadrul destinului său” (Cioancă), adică spre dimensiunea mitică, arhetipală a ființei. Printr-o sinergie, protagoniștii se reconectează la abisalitatea inconștientului personal și la experiența ancestrală a strămoșilor, precum explică și Ernest Aeppli: „D'après un mot de Nietzsche, qui d'ailleurs ne faisait que pressentir l'existence et la profondeur de certains rapports, «par le rêve et le sommeil, nous refaisons la tâche de nos ancêtres»; nous nous alimentons aux sources de la vie, c'est-à-dire à cette expérience que des milliers de générations ont amassée et qui devient perceptible sous forme de symboles.”³ (Aeppli, 2011).

³ „Potrivit lui Nietzsche, care, de altfel, avea doar un prezențiu al existenței și profunzimirii anumitor relații, «visând și dormind, refacem sarcina strămoșilor noștri»; ne hrănim din sursele vieții, adică din această experiență pe care mii de generații s-au adunat și care devine perceptibilă sub formă de simboluri.” (trad. n.)

În cazul lui Isai, imaginea simbolică a apei „șterge istoria, deoarece plasează ființa într-o stare nouă” (Chevalier, Gheerbrant, 2009, p. 83), vine să stingă focul suferințelor: „Cântecul vântului era ca un cântec de leagăn și parcă-l îndemna să adoarmă, să adoarmă mai tare, să nu mai încerce a se deștepta, să adoarmă, să adoarmă, că somnul și uitarea sunt cele mai plăcute lucruri pe lume, și dacă poți să dormi și să uiți, să uiți de tine, să uiți de lume, să uiți de oameni, să uiți de dureri, ești cel mai fericit om de pe pământ. (...) și numai atunci am să fiu împăcat cu toți – cu oamenii și cu mine.” (Beșleagă, 2013a, p. 198). Apa Vremii, însă, din *Viața și moartea...*, element mitico-arhetipal, este cea care-l introduce pe Filimon în lumea invizibilă a sufletului, cu un traseu inițiativ din *exteriorul* vieții spre *interiorul* ei. Experiența depășirii *dincolo de limitele obișnuite* corespunde cu căutarea *mamei* sau a *expresiei* lui *feminine* în adâncurile onirice ale sacrului: „A urcat un munte, nalt până la nori, și, când a coborât dincolo rupt de oboseală, a văzut curgând o apă la vale – limpede deasupra, dar turbure-neagră în adâncimi. Aceea era Apa Vremii și pe ea se duceau la vale zilele omului...” (Beșleagă, 2013b, p. 28). În coeziunea lor mitică, simbolurile arhetipale *mama* și *apa*, ca și-n imaginarul tradițional românesc, coincide cu funcția de vindecare a rănilor sufletești. Fericirea, izbăvirea de necazuri și devenirea moral-spirituală a personajelor din basme depind nemijlocit de „ajutorul” apei și de îndeplinirea imperativă a condițiilor actului magic. Recunoaștem, așadar, în subsidiarul ritualului magic, a remediilor de etnoiatrie, botezul cristic purificator, dar și introspecția psihologică a eroilor lui Vladimir Beșleagă. Costel Cioancă, autorul studiului *Pentru un imaginar al basmului fantastic*, afirmă că „Această aserțiune este susținută și de faptul că, în toate aceste exemple de magie sau medicină magică citate, avem de-a face cu schimburi și schimbări de natură psihică și emoțională care vizează modificarea statutului social. Care, implicit, antrenează și schimbarea atitudinii și mentalității moral-spirituale a actantului” (Cioancă, 2019, p. 81). *Apa* abolește oarecum catastrofa recurentă existențială a personajelor cauzată de atrocitățile tatălui sau de absența unui model de masculinitate și le oferă șansa unei împăcări cu sine, conform semnificației *ei* de *naștere* și *re-naștere* spirituală.

În concluzie, stabilim că memoria involuntară, amintirile reprezintă o cale de cunoaștere psiho-spirituală a sinelui, întrucât personajele nu se mai pot încredința eului social, mutilat, distorsionat de coercițiile politice totalitare. În acest fel, starea de amnezie a personajului Filimon se dovedește a fi un teren mult mai sigur de recăpătare a identității inițiale, infantile, în comparație cu realitatea înșelătoare, mediului ostil al tatălui. Or, procesul său de maturizare spirituală este direct influențat de inițierea în labirintul propriului suflet, cu despuierea semnificațiilor sentimentelor și a afectelor numinoase, deseori terifiante și incomprehensibile la suprafață. Aventura

eroului spre sine devine tot mai tensionată și mai periculoasă, cu amenințări grave de a se pierde în puhoiul de simboluri și imagini. Ar fi așa, dacă ființa eroului n-ar cunoaște o miraculoasă recuperare vitală, însănătoșire, pe care C. G. Jung o pune, nemijlocit, pe seama recuperării memoriei, care readuce o bucată de viață ce lipsise multă vreme și care dă consistență și rost vieții omenești. Astfel că protagoniștii lui Vladimir Beșleagă sunt înverșunați să cunoască ce se află dincolo de ceea ce i se arată, „dincolo de *este*” (Noica), dincolo de prezent, căci tocmai ceea ce pare ne semnificativ sau, din contra, prea incifrat în trecutul ființei, poate simboliza inevitabil o nouă explorare a sinelui, o renaștere dincolo de moartea fizică.

Referințe bibliografice:

AEPPLI, Ernest. *Les rêves et leur interprétation. Avec 500 symboles de rêves et leur explication*. Traduit de l'allemand par Jean Heyum. [online] Disponibil: <https://ru.scribd.com/document/55682926/Les-Reves-Et-Leurs-Interpretation> [citat 14.03.2021]

BACHELARD, Gaston. *Apa și visele. Eșeu despre imaginația materiei*. Introducere Imaginație și materie. Traducere de Irina Mavrodin. București: Univers, 1995.

BEȘLEAGĂ, Vladimir. *Conștiința națională sub regimul comunist totalitar (RSSM: 1959-1963)*. Chișinău: Cartier, 2008.

BEȘLEAGĂ, Vladimir. *Zbor frânt*. Ediția a VIII-a, definitivă. Chișinău: Cartier, 2013a.

BEȘLEAGĂ, Vladimir. *Viața și moartea nefericitului Filimon sau Anevoioasa cale a cunoașterii de sine* (poem tragic). Ediția a III-a, definitivă. Chișinău: Cartier, 2013b.

BLAGA, Lucian. *Trilogia culturii*. București: Humanitas, 2018.

BRATU, Florian. *Romanul privirii interioare*. Suceava: Editura Universității, 2003.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*. Traducere de Micaela Slăvescu etc. Iași: Polirom, 2009.

CIOANCĂ, Costel. *Pentru un imaginar al basmului fantastic românesc. Interdicția de a te uita în urmă*. Cluj Napoca: Casa Cărții de Știință, 2018.

FREUD, Sigmund. *Scrisori despre literatură și artă*. București: Univers, 1980.

HUANNOU, Adrien. «*Se tuer pour renaître*»: la question identitaire dans les romans de Ken Bugul. [online]. Disponibil: https://books.google.md/books?id=MAdeEBBAwroC&pg=PA214&lpg=PA214&dq=Le+nom,+le+patronyme+ou+le+nom+individuel,+Adrien+Huannou&source=bl&ots=zE47gpWCMO&sig=ACfU3U1mUHajHWF44VinB1d4zFGVdLzVrg&hl=ru&sa=X&ved=2ahUKEwjevbyY_8HvAhUBxhoKHYmBD1oQ6AEwA3oECBMQAw#v=onepage&q=Le%20nom%2C%20le%20patronyme%20ou%20le%20nom%20individuel%2C%20Adrien%20Huannou&f=false [citat 21.05.2021]

JUNG, Carl Gustav. *Amintiri, vise, reflecții*. Consemnate și editate de Aniela Jaffé. Traducere și notă de Daniela Ștefănescu. Ediție revăzută. București: Humanitas, 2017.

JUNG, Carl Gustav. *Viața simbolică*. Diverse scrieri 18/1. Traducere din germană de Adela Motoc. București: Ed. Trei, 2014.

NOICA, Constantin. *Sufletul românesc al ființei*. București: Humanitas, 1996.

SABATO, Ernesto. *Despre eroi și morminte*. Traducere din spaniolă și note de Tudora Șandru Mehedinți. București: Humanitas Fiction, 2020.

ȚURCANU, Andrei. Trei ceasuri în iad – romanul condiției umane în societatea totalitară. În: *Akados*, 2016, nr. 4, p. 119-125.

ȚURCANU, Andrei. *Fenomenul 60-ist*. Coordonator Andrei Țurcanu. Chișinău: Pro Libra, 2019.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'imaginaire. Que sais-je?* Deuxième édition mise à jour, 7e mille, Paris: PUF [online]. Disponibil: <https://www.scribd.com/document/348225323/Jean-Jacques-Wunenburger-L-imaginaire-pdf> [citat 25.04.2021]

ZIMMER, Heinrich. *Regele și cadavrul. Poveste despre biruința sufletului asupra răului*. Cuvânt înainte de Joseph Campbell. Traducere de Sorin Mărculescu. București: Humanitas, 2021.

Notă: Articolul a fost realizat în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.03 *Contexte socioculturale autohtone și interconexiuni europene în creația populară și literatura cultă din Basarabia (sec. XIX până în prezent)*, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu” al MEC.

[https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3\(315\).04](https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3(315).04)

CZU:821.135.1-34.09

CRONOTOPURI MALEFICE ÎN OPERA LUI ION CREANGĂ

Olesea GÎRLEA

Doctor în filologie

E-mail: oleseagarlea@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7427-3509>

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petricicu-Hasdeu” (Chișinău)

Anatol GAVRILOV

Doctor habilitat în filologie, profesor cercetător

E-mail: anatolgavrilov@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6861-8876>

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petricicu-Hasdeu” (Chișinău)

Evil Chronotopes Ion Creanga's work

Abstract

The article focuses on the notions of structural elements of the chronotope developed by M. Bakhtin and applied in the stories of the Romanian writer Ion Creanga from the perspective of the imaginary, namely: *challenge, chance, nature, landscape, heroes' pilgrimage, road, threshold*. Overpassing evil places such as the forest, places haunted by devils, the pond, the pub are clues in the rounding of the character. The idea of good and evil spaces is strongly anchored in the collective unconscious according to the principle of splitting and differentiation between opposites. The evil spaces in Ion Creanga's stories are places of voluntary or involuntary challenge in which the initiation and rounding of the characters takes place.

Keywords: chronotope, collective unconscious, evil space, initiation, becoming.

Rezumat

Articolul este axat pe noțiunile de elemente structurale ale cronotopului preluat de la M. Bahtin și aplicat în poveștile scriitorului român Ion Creangă din perspectiva imaginarului, și anume: *încercarea, întâmplarea, natura, peisajul, peregrinarea eroilor, drumul, pragul*. Depășirea locurilor nefaste, precum pădurea, locurile bânuite de diavoli, iazul, cârciuma, devin indicii în definitivarea personajului. Ideea spațiilor faste și nefaste este puternic ancorată în inconștientul colectiv după principiul scindării și delimitării contrariilor. Spațiile malefice din poveștile lui Ion Creangă sunt locuri de încercare voluntară sau involuntară în care se produc inițierea și devenirea personajelor.

Cuvinte-cheie: cronotop, inconștient colectiv, spațiu nefast, inițiere, devenire.

În construcția oricărei narațiuni epice, timpul și locul sunt elemente indispensabile derulării momentelor subiectului. Orice imagine apare la intersecția reprezentării spațiale cu cea temporală. Structura specifică a cronotopului literar devine subiect de cercetare pentru Mihail Bahtin; care publică în 1975 studiul *Formele timpului și cronotopului în roman*. Mihail Bahtin distingea *cronotopii mari* ai romanului, care i-au permis o clasificare a timpului literar-artistic în: *ciclic, idilic, al aventurii, biografic, în devenire* – toate valabile pentru dezvoltarea tuturor romanelor; și *cronotopii mici* – de care depinde valoarea, semnificația și alcătuirea subiectului.

Nu vom analiza, dar nici nu este cazul să explorăm, pe îndelete structura cronotopilor mari și nici tipologia romanelor, ci vom evidenția câteva elemente structurale ale cronotopului preluat de la M. Bahtin: *încercarea, întâmplarea, natura, peisajul, peregrinarea eroilor, drumul, pragul* – definitorii pentru poveștile lui Ion Creangă.

În folclorul românesc există numeroase referiri și superstiții la locurile bânuite de spiritele nefaste, locurile necurate sau aflate sub stăpânirea diavolului. E vorba despre: hotare, răscruci, păduri, ape stătătoare, locuri pustii, ruine, case părăsite, mori, hanuri, gropi etc.

Locurile malefice devin subiect de observație pentru antropologi, mitologi și sociologi, care încearcă să găsească o explicație rațională pentru credința în investirea locului cu energii negative. Memoria locului este definitorie pentru derularea destinului uman și se află în strânsă conexiune cu trecutul, prezentul și viitorul. Spre exemplu, Nicu Gavriluță, în lucrarea *Imaginarul social al tranziției românești*, dedică un subcapitol dealului Bucium din Iași. Sociologul constată că acest loc este considerat de localnici un loc blestemat, în care numai în anul 1998 au murit opt oameni, iar zece au fost grav accidentați. Autorul consultă textele antropologice și sociologice ale sacralului într-un demers de căutare a definiției despre *locul blestemat*, considerat a fi „spațiul malefic, provocat de contaminarea cu anumite forme ale răului” (Gavriluță, 2001, p. 179). Întrebările ce rezultă din definirea locului blestemat de către cercetătorul ieșean sunt următoarele: cine transformă ținutul normal într-un loc blestemat? Ce influență (energie) se produce în urma impactului cu acel loc nefast? Conform tradiției populare, dansul ielelor provoacă uscarea pământului, iar uciderea unui om nevinovat contaminează nu numai ucigașul, dar și locul crimei. Îngroparea în taină fără slujbă a unui mort în condiții incerte/ suspecte pustiește realmente acel pământ, „locul în care o femeie avortează sau în care un nefericit își pune capăt zilelor devine și el blestemat” (*ibidem*). Pășirea pe un loc blestemat marchează definitiv viața omului care intră în contact cu acel spațiu. Farmecul este considerat a fi un detaliu care poate trece un loc sub semnul blestemului și al morții. Sociologul Nicu Gavriluță investighează semnificația și tipologia locurilor nefaste: răscrucile drumurilor, locul de întâlnire a două ape, care poartă marca blestemului și a negativității: „Blestemat este și locul

în care se întoarce plugul ce ară sau cel de sub coroana copacilor bătrâni” (*ibidem*, p. 180). Despre locurile nefaste scrie și Ovidiu Papadima în lucrarea *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*, în care relevă corespondența dintre memoria colectivă a locului și semnificația contactului cu spațiul nefast: „Dacă treci prin pădure și calci pe locul unde s-a împușcat cineva, sau unde a fost omorât cineva, duhul cel necurat ce a făcut șotia acolo îți ia mințile și rătăcești ca să te bagi în vreo baltă, ca sa fii a lui” (Papadima, 1995, p. 123).

Mentalul colectiv a conservat și a păstrat ideea armoniei dintre acțiunile omului și ordinea cosmică. Orice tentativă de încălcare a acestei relații suportă consecințele sacrificiului. Uneori spiritele nefaste ale locului solicită jertfe în schimbul îmbunării lor pentru trauma cauzată de intervenția umană în acel loc. În folclorul românesc semnificația acestui loc este amplu descrisă în balada meșterului Manole și a sutelor de variante preluate și care au contribuit la inspirația multor scriitori. Subiectul baladei, al cărei punct de tensiune este jertfirea soției și a copilului nenăscut, solicitată prin ritual pentru a stopa surparea zidurilor mănăstirii/ construcției. În romanul *Iosif și frații săi*, Thomas Mann intercalează obiceiul jertfirii primului prunc îngropat la temelie pentru a îmbuna spiritele nefaste ale locului. Acest gest ritualic, considerat a fi un garant în succesul căsătoriei, are în romanul lui Mann semnificația insuccesului și nenorocului¹. Conceptul de *eingemauerte Menschen* (trad. n.: *oameni zidiți*) este intens explorat în studiul lui Reinhold Köhler, *Aufsätze über Märchen und Volkslieder* (Berlin, 1984), în care autorul prezintă o serie de legende germane care au ca subiect central copilul zidit.

În siajul tematicii locului, spațiile sacre cu cronotopii specifici impun o geografie a sacrului. Constantin Bălăceanu-Stolnici, în studiul *Cunoaștere și știință* (1977), definește *locul sacru* pornind de la indiciul manifestării unei forțe supranaturale, acest loc benefic este legat de „permanența mitică a unei teofanii, de existența unei ierofanii sau de permanența unei kratofanii” (Bălăceanu-Stolnici, 1997, p. 133). Geografia sacrului are elemente cronotopice distincte și anume peșteri, râuri, izvoare (de ex., Iordanul, Gangele), lacuri, iazuri (ca scăldătoarea Betesda lângă poarta Oilor din Ierusalim), păduri, poiene, răscruci etc. Locurile sacre sunt marcate de prezența unui obiect sacru (sanctuare, biserici, altare, temple).

În funcție de investirea locului cu anumite energii, cronotopii poveștilor și povestirilor crengiene ar putea fi categorisiți în *cronotopi benefici*: casa, biserica, curtea, Mănăstirea-de-Tămâie; și *cronotopi malefici*: pădurea (în care mișună lighioane), „cărarea lăaturalnică”, perechea de case ale boierului în care locuiau necurații pe care-i pune la respect turbinca lui Ivan, iazul/ heleșteul, cârciuma.

¹ „Mai târziu Iacob află că Laban și Adina avuseseră un băiețuș la începutul căsătoriei lor, pe care îl jertfiseră însă, când cu ridicarea casei, adică l-au închis de viu într-un chiup de argilă, îngropându-l apoi la temelie, cu un întreg cabalâc de lămpi și merinde, pentru a chema, cu acesta, binecuvântarea și belșugul asupra casei și gospodăriei. Însă nu numai că jertfa nu fusese primită, dar de atunci Adina se dovedise a nu fi în stare să mai nască băieți”. (Mann, 1977, p. 265-266).

O categorie aparte a cronotopilor crengieni sunt acei care fac parte din așa-numiții „cronotopi ai crizei și ai cotiturii în viață” (M. Bahtin), cum ar fi fântâna, podul, drumul, Grădina Ursului, Pădurea Cerbului, drumul spre fata Împăratului Roș. Referitor la reprezentarea raiului și iadului crengian, M. Păduraru, autorul studiului *Reprezentarea diavolului în imaginarul literar românesc*, este de părere că la I. Creangă se produce „răsturnarea unor trepte eshatologice esențiale”. Raiul este investit negativ și asociat cu sărăcia, iar iadul, în care persistă elemente ale dezmațului „guleaiuri”, femei, tabacioc, votchi și lăutari, este investit pozitiv. Reprezentări inversate de felul acesta (la fel și întâmplarea neîntâmplată, inversiunea stăpân/ slugă, înțelept/ prost și viceversa) contribuie la accentuarea viziunii carnavalesți asupra lumii.

În studiul amintit mai sus, Mircea Păduraru identifică o legătură specifică dintre locul și personajul malefic (dracul). Astfel comorile ascunse devin locurile păzite de draci, de unde apar și expresiile „cel de pe comoară”, „șade ca dracul pe comoară”, „șade ca dracul cu curul pe banii lui”, „parcă e dracul de pe comoară”. În povestea *Dănilă Prepeleac* banii nemunșiți cu care se pricopsește protagonistul, vin din heleșteul dracilor și sunt păziți cu mare grijă. Dovada posesiei comorii și predispunerea la oferirea ei, este generată de intenția lui Ivan de a deveni călugăr, de a sfinți locul și de a construi pe malul heleșteului o mănăstire. Oferirea necondiționată a comorii cu care Scaraoțchi ar putea cumpăra multe suflete, devine pe parcurs o oferire condiționată. Dracii vor să își măsoare forțele cu potențialul călugăr. Competiția neordinară dintre drac și protagonist sfârșește cu înfrângerea dracului și însușirea banilor de către Prepeleac. În felul acesta asistăm la o răsturnare de situație a incipitului poveștii, în care Prepeleacul cel naiv și prost, căruia toate-i mergeau anapoda, devine isteț și izbutește, datorită judecății logice, să iasă învingător, fără a îndeplini misiunea de purificare a locului. Viziunea carnavalescă a situației este generată de inversiunea reprezentării diavolului. Conform tradiției, dracul este isteț, abil și e neînvins, însă la I. Creangă dracii pot fi păcăliți ușor, sunt neîndemânatici și proști. Derularea unui astfel de scenariu, în opinia criticului Eugen Simion, „triumfă – prin voia prozatorului”, căci „e greu de imaginat că un drac nu-și dă seama că Dănilă îl păcălește atunci când îl pune să se întrecă în viteză cu un iepure, sau pentru a-și măsura puterea brațelor, face ce face și își convinge adversarul să se ia la trântă cu ursul din pădure” (Simion, 2011, 42).

Iazul sau heleșteul în poveștile lui Ion Creangă fac parte din seria cronotopilor malefici, iar locurile sacre, cum ar fi biserica și mănăstirea, sunt spații evitate de forțele demonice, idee confirmată deplin și de proverbele și zicătorile populare: „În apa liniștită sălășluiesc dracii”, „Apa stătută e cu draci umplută”, „Dracul nu face mănăstire”, „Dracul nu face biserici ori puțuri pe la răspântii”. În inconștientul colectiv apele reprezintă o infinitate de posibilități, pot concentra valențe pozitive și negative, de la originea creației și puterea soteriologică pe care o dețin spre opusul lor concretizat de calamități și spații de concentrare ale forțelor răului. Semnificațiile

simboliste ale bisericii sunt benefice, biserica creștină mai este numită „mireasa lui Hristos și Mama creștinilor” (Chevalier, Gheerbrant, 2009. p. 149), i se mai conferă reprezentarea sufletului omului și a microcosmosului. Biserica și mănăstirea sunt spații paradisiace prin excelență.

Schimbările păgubașe, situația dezolantă în care se pomenește Dănilă, îl determină pe acesta să-și amintească de sfatul fratelui și de lumea spirituală pe care a neglijat-o în preocuparea permanentă pentru obținerea și schimbul bunurilor. Observăm că Dănilă ia în serios, și la modul direct, sfaturile oferite de fratele său, că nu înțelege sensul indirect al expresiei: „du-te unde a dus surdul roata și mutul iapa”, deși i se interzice, acesta recepționează mesajul ca fiind o aprobare a fratelui său, ia iapa și se face nevăzut. Probozirea lui Dănilă și reducerea lui la nimicnicie („tu ai fost bun de călugărit, iar nu de trăit în lume să chinuiești nevasta și copiii”) este interpretată în sens direct, astfel Dănilă este predispus să îndeplinească misiunea de călugăr. Însemnarea *locului malefic* cu o *cruce* de către Dănilă generează contradicția dintre el și spiritele nefaste, care își revendică teritoriul ce le aparține. Locurile damnate devin subiect de cercetare al articolului „Spațiile damnate și semnificația lor în *Dănilă Prepeleac* de Ion Creangă”, semnat de cercetătorul Constantin Ivanov, care consideră că prin pecetluirea locului cu semnul crucii „se impune o ordine primordială, prin care locul nestăpânit devine stăpânit. Ca și în ritualurile mistico-magice, Dănilă Prepeleac încearcă să schimbe acestui loc predestinația – dacă până acum acolo bântuia nonsensul, de acum încolo i se impune un sens.” (Ivanov, 2017, p. 6), iar competiția dintre posesorii locului și posesorul lucrurilor stăpânite devine intens de acerbă:

„ – Stai, mă! Nu te apuca de năzbâtii. Iazul, locul și pădurea de pe-aici sunt ale noastre.

– Poate-i zice că și rațele de pe apă sunt ale voastre, și toporul meu din fundul iazului. V-oiu învăța eu pe voi să puneți stăpânire pe lucrurile din lume, cornoraților.” (Creangă, 1989, p. 121).

Merită a fi remarcat simbolul și simbolismul crucii, prin care se unesc contrariile și care impune prin prezența acestui semn ideea binecuvântării locului,. Însă acest element simbolic constituie un alt aspect al cercetării, pe care nu ni l-am propus în prezentul articol.

Conflictul dintre Dănilă și draci e generat de revendicarea locului, iar descrierea indirectă a lui Dănilă este caracterizată de calificativul „omul lui Dumnezeu cu năravul dracului”, care se uită și la cruce, și la bani și-i preferă pe ultimii; avem o descriere a protagonistului realizată de forțele nefaste ale locului, care cunosc pe deplin viciile și slăbiciunile omului.

Astfel, se produce metamorfoza lui Dănilă, consemnată și de paremiologia populară: „Omul sărac e al doilea drac”, „Decât sărac mai bine drac”, „Omul sărac e puiu de drac” sau o idee pe care o desprindem dintr-un proverb elvețian „În spatele omului bogat stă un drac, iar în spatele celui sărac – doi”. Sărăcia

cumplită, deznădejdea, disperarea sunt cele care contribuie la transformarea bruscă a protagonistului, dacă ar fi să urmărim zicerea populară „Necazul vine de la dracul, iar norocul de la Dumnezeu”. Naratorul își pune la adăpost personajul, într-o competiție în care câștigul, aparent, este rezervat forțelor răului, însă învinge totuși binele. Prostia se transformă în înțelepciune, iar sărăcia e substituită de bogăție și trai îmbelșugat. Prostia, în accepția crengiană, are semnificație opusă, este un indiciu al *bufonului tragic* sau al *nerodului înțelept*, la care se referea și Mihail Bahtin. Prostul devine în unele situații echivalent cu neprihănitul, sincerul, firescul, așa cum relevă Mihai Cimpoi în studiul *Sinele Arhaic. Ion Creangă...* O astfel de accepție a prostului-sincer/ naiv, care devine pe parcurs înțelept, poate fi observată în povestea *Dănilă Prepeleac*. Dacă la început Dănilă nu sesizează sensul figurat al cuvintelor, pe parcursul competiției cu dracii, îl însușește deplin: rapiditatea e asociată călăririi calului, competiția fugăritului e asociată cu iepurele, trânta cu ursul, chiuitul cu durghineața, aruncarea buzduganului cu pierderea irecuperabilă a lui, blestemul cu o bătaie zdravănă.

Dănilă Prepeleac renunță la purificarea locului fiind răsplătit generos de spiritele nefaste ale locului, această misiune este înfăptuită în *Povestea lui Ivan Turbincă* de către protagonistul ei. Casele necurate ale boierului, bântuite de diavoli, în care este găzduit Ivan cu scopul de a fi pedepsit de boier, sunt curățate de către turbinca lui, binecuvântată de Dumnezeu. În iad, Ivan este primit regește, căci, intervine nota autorului, dracii „se temeau de turbincă poate mai rău decât de sfânta cruce”. Criticul Eugen Simion constată similitudini de subiect între povestea *Stan Pățitul* și *Dănilă Prepeleac*: „Structura narațiunii este aceeași (...) debutează cu o istorie despre prostia omenească și se încheie cu o poveste cu „șmichirii” lumești și ispășiri diavolești” (Simion, 2011, p. 41).

Descrierea sporadică a locurilor și a împrejurărilor nu este inserată întâmplător în povestea *Harap-Alb*, ca element de dilatare a timpului, ci indică faptul că experiența locurilor faste și nefaste, pe care le-a cunoscut cândva tatăl, devin experiențe definitorii și pentru fiu. Povețele tatălui, cu referire la drumul inițiat, nu descriu numai călătoria pe care trebuie să o parcurgă fiul de crai, ci și ajutorul de încredere care-l va însoți și pe care trebuie să-l urmeze în toate. Fără aportul calului, criza și depășirea ei ar fi imposibile: „las pe mine stăpâne, că știu eu pe unde te-oiu duce la Împăratul Roș; pentru că m-au mai purtat odată păcatele pe acolo cu tatu-tău, în tinerețile lui” (Creangă, 1989, p. 173-174). Doar mezinului îi este oferită șansa de a trăi experiențele din trecut ale tatălui în călătoria inițiată întreprinsă. Podul este un cronotop care asigură conexiunea dintre contrariile viață – moarte, cunoscut – necunoscut, bine – rău, el simbolizează trecerea cu experiențele inerente ale acesteia: depășirea obstacolelor și necesitatea de a face un pas important. Ion Pecie consideră acest cronotop (podul) ca fiind unul care se referă, până la un punct, tipicului romanului carnavalesc: „Craiul deghizat în piele de urs și postat la cap de pod – punte îngustă și loc de trecere ireversibilă în lumea rămășițelor

aici și lumea dușilor pe alt tărâm – ridică un obstacol înfricoșător, suficient de convingător pentru a întrerupe călătoria sau de a da carte verde voinicului plecat spre împărăția lui Verde-Împărat și el fără bilet de întoarcere. Nici în *Fata babei și a moșneagului* nu este loc de *nostos*, pentru că în spatele eroului aruncat în lume se închid porțile: „Atunci biata fată, văzând că și baba și fiica-sa voiesc cu orice chip s-o alunge, sărută mâna tatălui său, și cu lacrimi în ochi, pornește în toată lumea, depărtându-se de casa părintească fără nici o nădejde de întoarcere” (Pecie, 2011, p. 141). În *Dicționarul de simboluri*, semnat de Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, la explicația oferită simbolismului podului, apare un element cronotopic sugestiv prin ideea concentrării aparente a maleficului – *podul dracului* – prin care se sugerează măreția și durabilitatea construcției arhitecturale. Autorii fac trimitere la inedite poduri din Europa – Valentré (Cahors) și Saint-Cloud (lângă Paris) – prin care se remarcă incapacitatea arhitecților de a proiecta și zidi asemenea construcții și apelul lor la Lucifer în desăvârșirea proiectului arhitectural. Numeroase superstiții sunt concentrate în jurul acestor poduri ale dracului: de la ideea pierderii sufletului până la moartea celui care va trece primul podul.

Podul și drumul sunt indisolubil legate între ele și concentrează ideea experienței și a încercării. Drumul sinuos al eroului spre cunoașterea sinelui și a lumii se realizează prin registre imagistice ambivalente. Prin neascultarea tatălui și tocmirea spânului în calitate de slugă, Harap-Alb va cunoaște răutatea omenească și va deveni el însuși slugă. Drumul pe care-l va parcurge Harap-Alb în calitate de slugă devine element cu valoare metatextuală, este un simbol al destinului ce stă sub semnul neascultării părintești, care ancorează forțele binelui și ale răului.

Semnificația simbolică a fântâniei ca spațiu închis, în care este prins ca într-o închisoare Harap-Alb de către spân, este aici un element cronotopic prin care se produce inversarea dintre raportul stăpân și slugă. În acest spațiu se naște un nou personaj (nu în zadar simbolismul fântâniei cuprinde imaginea uterului matern). În „uterul matern al pământului” se produce transformarea neputinciosului fiu de crai, mezinul drag al împăratului, încât devine omul experiențelor tari și al faptelor vitejești, așa cum indică numele de botez oferit de spân. Experiențele pe care le va parcurge în Grădina Ursului și în Pădurea Cerbului, unde „rar om care să poată lua dintr-însele fără să-și puie viața în primejdie”, sunt experiențe care vor contribui enorm la devenirea esențială a personajului. Criticul Mihai Cimpoi observă că aproape toate personajele din *Povestea lui Harap-Alb* se încredințează voii lui Dumnezeu în tot ce întreprind; însă există în contextul basmului o frază a calului care „relativizează puterea și autoritatea lui Dumnezeu, trădând și o încredințare a puterii „meșteșugeste” a Diavolului (...): „*Marei-i Dumnezeu și meșteru-i dracul*” (Cimpoi, 2011, p. 104). O aluzie subtilă asupra ideii că drumul inițiativ, a cărui ordine sacră este dată de Dumnezeu, poate deraia de la ordinea firească a armoniei cosmice.

În povestea *Stan Pășitul* cronotopul malefic este generalizat. Dracii aleargă peste tot (pe mare și pe uscat), oricând (ziua și noaptea), la solicitarea lui Scaraoșchi, și caută să facă rele. Doar unul dintre ei, care n-a reușit să facă „vrajbă între oameni” și nici nu a reușit să citească vorbele și gândurile celui care a pus o bucată de mămăligă îmbrânzită, este sancționat de către căpetenia dracilor. Mămăliga lăsată de Stan pe buturuga din pădure, cu gândul că a mânca-o vreo lighioaie și a zice bodaproste, este consumată de drac. Cuvântul magic *bodaproste*, cu dublu sens de mulțumire și de aluzie la Dumnezeu, este răscumpărat cu trei ani de ucenicie din partea dracului care ia chip de om.

Revenind la ideea cronotopului podului, putem spune că același element este definitoriu în călătoria inițiativă (axă a lumii), or, acest cronotop ancorează semnificații ale trecerii și încercării. Podul din povestea *Harap-Alb*, sub care stă ascuns împăratul în piele de urs și își ispitește feciorii, podul din povestea porcului, pe care-l solicită împăratul în schimbul căsătoriei cu fiica sa, desemnează experiențe ale încercării. Drumul pe care-l parcurge fata moșneagului și fata babei este același drum al experiențelor și încercărilor, însă fata babei reface „poligonul de încercări morale” (Pecie, 2011, p. 99) și își găsește sfârșitul în pântecul balaurului. Cele patru încercări, pe care le au de înfruntat cele două fete, fac parte din traseul inițierii, sunt obligatorii și le regăsim și în alte povești. Fântâna și cuptorul sunt încercări ale stihiei apei și a focului, ele conturează un itinerar standard cu probe bine stabilite pentru a „certifica aptitudinile fetei pregătită în vederea matrimonialului” (*ibidem*). Câinele este simbol ambivalent al bunătații (prieteniei) și al răutății (protejează locul de răufăcători), părul e bun cu fata moșneagului, care l-a curățat de omizi și i-a oferit o altă șansă la viață, și rău cu fata babei, care nu trece proba compătimirii și grijii. Cele patru încercări culminează cu proba finală a întâlnirii cu protectoarea pădurii, care, de regulă, reprezintă în basme urâtenia, răutatea și pericolul într-un spațiu al „rătăcirii și primejdiei”. Susținem ideea lui Ion Pecie din studiul *Phallusiada sau epopeea iconoclastă* despre spațiul în care sălășluiește Muma Pădurii, care are conotații negative direct proporționale cu personajul pe care-l reprezintă/adăpostește: „Muma pădurii definește etic și estetic lumea silvestră absconsă și de nepătruns, feminitatea stihială, grotescă și malignă” (*ibidem*, p. 141). Copiii Mumei Pădurii sunt creaturi înfricoșătoare – „balauri de tot soiul, jivine mari și mici” – pe care fata moșneagului le îngrijește cu gândul la Dumnezeu, cel care a lăsat pe lume aceste ființe nevinovate, și în felul acesta își îndeplinește obligațiile asumate față de protectoarea pădurii.

Metafora drumului, în definirea experiențelor trăite și acumulate de către personaje, este definitorie și în *Povestea porcului*. Drumul fetei de împărat către Mănăstirea-de-Tămâie, în căutarea lui Făt-Frumos, este același drum al călătoriei inițiativă aflat sub semnul ispitirii și neascultării. Trei ani de drumetie în care fata de împărat se întâlnește cu Sfânta Miercure, Sfânta Vinere și Sfânta Duminică nu oferă niciun detaliu despre cronotopul căutat. Atât sfintele, cât și animalele,

cărora le asigură protecție, nu sunt apte să cunoască lumea de dincolo. Modelul cosmogonic al gândirii magice presupunea tridimensionalitatea spațiului pe axa unui timp unidirecțional (diacronic). Limitarea universului la spațiul de jos era o viziune a omului arhaic, care asocia pământul cu o zeitate feminină, iar cerul cu o zeitate masculină. Spațiile de sub pământ erau considerate sumbre, malefice populate de ființe negative/ htonice. *Lumea de dincolo* este unul dintre cele mai puternice și universale arhetipuri din conștiința colectivă. O definiție ambivalentă a lumii nepământene o găsim în studiul lui Constantin Bălăceanu-Stolnici *Gândirea magică*, în care autorul vorbește despre accepția lumii de dincolo, ca *parte mirifică*, „în care se aflau personaje luminoase, încântătoare sau *sombre și terifiante*, cu palate, corturi și grădini, sau cu văgăuni, hăuri și întinderi deșarte sau pârjolite” (Bălăceanu-Stolnici, 2009, p. 122).

La Ion Creangă, lumea de dincolo se pretează unei accepții pozitive în *Povestea porcului*, cu un personaj malefic care are diverse denumiri și descrieri: *Talpa iadului* (care este și: viespea care înălbise pe dracul, vrăjitoare strașnică, Știrba-Baba-Cloanța, Tălpoiul, pohoța de babă, hoanghina). Imposibilitatea identificării lumii nepământene a Mănăstirii-de-Tămâie echivalează cu explicația unui cronotop special destinat celor aleși: „se vede că un blăstăm a lui Dumnezeu sau altăceva, așa trebuie să fie, de nu ai parte de ceea ce cauți, fiica mea! Căci aici este capătul unei lumi necunoscute încă și de mine, și oricât ai voi și tu, și oricare altul să mai meargă înainte de aici, este cu neputință” (Creangă, 1989, p. 120). Locurile pe care le parcurge fata, ajutată timp de un an de către ciocârlanul șchiop, sunt locuri aflate sub stăpânirea forțelor malefice: „au trecut prin codri și pustietăți așa de îngrozitoare, în care făjgăiau balauri, aspide veninoase, vasiliscul cu ochi fărâncători, vidre cu câte douăzeci și patru de capete și altă mulțime nenumărată de gângănii și jigănii înspăimântătoare, care stăteau cu gurile căscate, numai și numai să-i înghită; despre a căror lăcomie, viclenie și răutate nu-i cu putință să povestească limba omenească” (*ibidem*, p. 121). Identificarea locului Mănăstirii-de-Tămâie, în fata care recunoaște podul și castelul în care a locuit cu soțul deghizat în porc, implică confruntarea cu un personaj malefic. Pentru lăcomia și răutatea Talpei-Iadului fata își sacrifică darurile primite de la cele trei Sfinte. Metamorfoza lui Făt-Frumos în porc, în lumea pământeană stă sub semnul unei pedepse. Astfel procedează Talpa-Iadului cu tânărul chipeș care a refuzat să ia de soție pe una dintre fiicele ei. Personajul malefic își găsește sfârșitul lângă Mănăstirea-de-Tămâie, conform zicalei populare: „fuge ca dracul de tămâie”. Nunta, amânată timp de patru ani, se produce împreună cu botezul. Arcadia de altădată (spațiu mirific), cu podul de aur și castelul, reapare așa cum au dispărut, iar părinții adoptivi sunt îmbrăcați în straie scumpe și își îndeplinesc misiunea de socri mari. Restabilirea ordinii cronotopului paradisiac și întregirea familiei este calificată de Ion Pecie ca fiind o recăpătare a forțelor inițiale ale protagonistului: „Se vede că Făt-Frumos are puterile magice ale îngerului dinainte de cădere” (Pecie, 2011, p. 135).

Un alt cronotop malefic este groapa cu jăratec în care cade lupul care i-a mâncat iezii caprei. Acest spațiu are drept menire exterminarea lupului. Detaliile morții lupului sunt cutremurătoare, asistăm la o crimă macabră premeditată. Ars de viu, lupului i se mai trântesc niște bolovani în cap, până este ucis definitiv. Moartea lui provoacă bucurie în rândul caprelor care beau și se veselesc la priveghi. Firea răzbunătoare a caprei, pentru pierderea iezilor, este justificată de autor, iar autodescrierea ucigașei conține elemente ale maleficului: „Cu mine ți-ai pus boii în plug? Apoi, ține minte că ai să-i scoți fără coarne” (Creangă, 1989, p. 68). Proverbul refăcut integral sună astfel: „Și-a pus boii în cârd **cu dracul** și are să-i scoată fără coarne”, prin care se arată firea malefică a femeii îndurerate de pierderea subită a copiilor. Ar putea proceda altfel o mamă cu asasinul copiilor ei? Iedul cel mic face apel la providența divină, iar capra își asumă rolul de călău și de judecător. Poanta din finalul poveștii spulberă ideea oricărui corespondent cu realitatea: „și unde n-am mai încălecat pe-o căpșună și v-am spus, oameni buni, o mare și gogonată minciună”. Prin intermediul acestei formule se produce ieșirea din timpul și spațiul ireal al poveștii și reîntoarcerea la viața și timpul real.

Reprezentarea cârciumii nu întrunește, nicidecum, valorile binelui în poveștile lui Ion Creangă, acest detaliu cronotopic marchează locul în care se adună petrecăreții și-și dau frâu liber uneltirilor și imaginației erotice, generate de efectul alcoolului și al țigărilor. *Povestea lui Ionică cel Prost* debutează cu atmosfera nocturnă prepuberală: „Și fetele, cum îs fetele, își așteptau și ele ceasul de măritiș cum așteaptă porcul ziua de Ignat. (...) Și apoi să știți că este o vorbă că: tot paiul are umbra lui și tot sacul își găsește peticul”. Petrecăreții de la cârciumă discută cu patimă despre Catrina lui popa Cioric care s-a căsătorit cu Vasile Mărgăoie și-și exprimă regretele vizavi de pierderea unei astfel de fete din comunitatea lor. Discuția despre frumusețea Catrinei și a sacrificiilor pe care ar fi putut să le facă de dragul avansurilor trupești ale fetei este întreruptă de un vorbitor-observator tăcut, care bea și fumează, până în clipa în care intervine și lansează un pariu. Nu este deloc întâmplător cuvântul „străin” care apare de patru ori în descrierea lui Ionică cel Prost. În paremiologia românească străinul este o ipostază a dracului concretizată de zicerea: „Nu-i dracul drac, ca străinul în conac”. Ion Pecie lansează observația referitoare la faptul că rolul străinilor în poveștile lui Ion Creangă este asumat de orfani, precum Ipate, Ivan, Ionică – „rătăcitori, nepoftiți, neagreați”. Mircea Păduraru identifică fantasma dracului în cel care are misiunea „Învrăjbitorului”, al provocatorului: „dracul este autorul supranatural al dezbinării dintre oameni” (Păduraru, 2012, p. 51). Ideea învrăjbirii și a reprezentării dracului în ipostaza lui Ionică este confirmată de descrierea „era așa de strein, de parcă a căzut din ceriu”, or, indiciul căderii din cer reactivează mitemul biblic despre „îngerul căzut” – diavolul, pe când indiciul descriptiv „dracul în curul prostului zace”, reactivează ideea desfrâului (un alt apanaj al diavolului). Într-un spațiu marcat de ispitiri malefice apare un

personaj malefic, care ispitește și manevrează situația după bunul său plac, în schimbul banilor – cei 9 lei cu care îl plătește pe Vasile și pe nevasta lui pentru serviciile intime prestate.

Din isprava nupțială a lui Ionică cel Prost apare anecdota, iar situația carnavalescă dintre „prostul păcălit” (Vasile) și „prostul deghizat” (Ionică) generează inversarea raportului dintre prost și înțelept, amplifică umorul: „ca să-l inițieze pe acest extraterestru, el îi oferă propria femeie, fără a-și da seama că afacerea se va încheia printr-o partuză” (Creangă, 1990, p. 12).

Plasate în siazul tematicii cronotopilor malefici, personajele crengiene demască aparențele, au întotdeauna replici anecdotice, învață de pe urma greșelilor și ies întotdeauna învingătoare, sunt conștiente de forța lui Dumnezeu, dar nu uită nici de necuratul, prin implicarea căruia se poate răsturna ordinea axiologică a lumii. Ion Creangă, pe bună dreptate, este numit de către Eugen Simion „un ezoteric, inițiat în științele sacre” (Simion, 2011, p. 22) fără să știe că face acest lucru. Poveștile sale conțin „simboluri vechi care, puse cap la cap, reproduc scenariile inițiatice cunoscute de erudiții simbologi” (*ibidem*).

Locurile nefaste sunt puternic ancorate în inconștientul colectiv, ele declanșează superstiții și conotații negative, asocieri mistice subiective. Ideea unor spații limitrofe, izolate, impregnate de rău, pe care omul trebuie să le evite în beneficiul său, nu este întotdeauna respectată de logica poveștii și a basmelor. Uneori atentarea la spațiul malefic este involuntară, alteori, forțată de circumstanțe. Experiența nefastă a locului, contactul cu spiritele distrugătoare și negative din poveștile lui Ion Creangă devine marcă a destinului personajului pornit în căutarea sinelui. Perturbarea ordinii cosmice implică sacrificiul de sine, antrenarea personajului în diferite probe și experiențe definitorii pentru devenirea și formarea sa. Spațiile faste și nefaste se află într-o interdependență bine stabilită în poveștile crengiene, nu sunt simple locuri de peregrinare a eroilor, ci locuri de încercare și formare a subiectului.

Referințe bibliografice:

BĂLĂCEANU-STOLNICI, Constantin, BERESCU, Magdalena. *Gândirea magică*. București: Nemira, 2009.

BĂLĂCEANU-STOLNICI, Constantin. *Cunoaștere și știință*. Constanța: Editura Fundației „Andrei Șaguna”, 1997.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain. *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceieri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*. Traducere de Micaela Slăvescu etc. Iași: Polirom, 2009.

CIMPOI, Mihai. *Sinele arhaic. Ion Creangă: Dialecticile amintirii și memoriei (eseu)*. Iași: Princeps Edit, 2011.

CREANGĂ, Ion. *Opere*. Vol. I. Chișinău: Literatura artistică, 1989.

CREANGĂ, Ion. *Povestea poveștilor și Povestea lui Ionică cel Prost*. Prefață semnată de Paul Anghel. București: Roza vânturilor, 1990.

GAVRILUȚĂ, Nicu. *Imaginarul social al tranziției românești*. Cluj-Napoca: Dacia, 2001.

IVANOV, C. *Spațiile damnate și semnificația lor în „Dănilă Prepeleac” de Ion Creangă*. [online] Disponibil: https://socioumane.upsc.md/wp-content/uploads/2017/12/nr_2_36_2017_Ivanov.pdf [citat 30.09.2021].

MANN, Thomas. *Iosif și frații săi*. Vol. I. Traducere de Petru Manoliu. București: Univers, 1977.

PĂDURARU, Mircea. *Reprezentarea diavolului în imaginarul literar românesc*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.

PAPADIMA, Ovidiu. *O viziunea românească a lumii. Studiu de folclor*. București: Editura SAECULUM, 1995.

PECIE, Ion. *Phallusiada sau epopeea iconoclastă a lui Ion Creangă*. Pitești: Paralela 45, 2011.

SIMION, Eugen. *Ion Creangă. Cruzimile unui moralist jovial*. Iași: Editura Princeps, 2021.

Notă: Articolul a fost realizat în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.03 *Contexte socioculturale autohtone și interconexiuni europene în creația populară și literatura cultă din Basarabia (sec. XIX până în prezent)*, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu” al MEC.

**SCURTĂ PRIVIRE ASUPRA DIRECȚIILOR DE CERCETARE
ALE MOTIVOLOGIEI, O NOUĂ DISCIPLINĂ LINGVISTICĂ**

Angela SAVIN-ZGARDAN

Doctor habilitat în filologie, conferențiar universitar

E-mail: savin_angela@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6060-6977>

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” (Chișinău)

**A Brief Outlook at the Research Directions of Motivology,
a New Linguistic Discipline**

Abstract

In this article the author, for the first time in Romanian linguistics, attempts to explain the basic directions in studying a new linguistic discipline, Motivology, and the use of terms characteristic of this new discipline, some of which are translated or updated by the author in order that the former could be introduced into the Romanian linguistic circulation. The motivational relationships of words and stable polylexical units make up linguistic universality; they cover almost all lexical and polylexical units in language, leaving out of their "influence" an insignificant percentage of "singular" language units. Motivology as a science dates back to the 1970s. This study outlines the research areas on lexical and structural motivation, the internal form of the glottic unit, the types of motivation of lexical and polylexical units, motivational relationships as a type of systemic relationships in lexis, motivation in a text and metatext, motivational paradigm, motivation of words and stable polylexical units as a lexical phenomenon, etc.

Keywords: Motivology, lexical and structural motivation, internal word form, motivational relationship, motivational paradigm, motivational form, motivational meaning.

Rezumat

În articolul de față ne propunem, pentru prima dată în lingvistica românească, să explicăm direcțiile de bază în studierea unei noi discipline lingvistice, motivologia și utilizarea unor termeni proprii motivologiei, unii din ei fiind traduși sau actualizați de autoare, pentru a fi puși în circuitul lingvistic românesc. Relațiile motivaționale ale cuvintelor și ale unităților polilexicale stabile alcătuiesc o universalie lingvistică,

ele acoperă aproape toate unitățile lexicale și polilexicale din limbă, lăsând în afara „influenței” lor un procent neînsemnat al unităților de limbă „singulare”. Începutul formării motivologiei ca știință se referă la anii '70 ai secolului al XX-lea. În studiul de față se trasează domeniile de cercetare cu privire la motivația lexicală și cea structurală, forma internă a unității glotice, tipurile de motivație a unităților lexicale și polilexicale, relațiile motivaționale ca tip de relații sistemice în lexic, motivația în text și metatext, paradigma motivațională, motivația cuvintelor și a unităților polilexicale stabile ca fenomen lexical etc.

Cuvinte-cheie: motivologie, motivație lexicală și structurală, formă internă a cuvântului, relație motivațională, paradigmă motivațională, formă motivațională, sens motivațional.

În articolul de față ne propunem, pentru prima dată în lingvistica românească, să explicăm direcțiile de bază în studierea unei noi discipline lingvistice, motivologia, și utilizarea unor termeni proprii motivologiei, unii din ei fiind traduși, alții fiind actualizați, pentru a fi puși în circuitul lingvistic românesc.

Motivația cuvintelor și a îmbinărilor de cuvinte este un fenomen de natură lexicală și frazeologică, a cărui esență sunt relațiile motivaționale ale unităților lexicale și frazeologice, la a căror actualizare se conștientizează motivația cuvintelor și a unităților polilexicale stabile (UPS), adică intercondiționalitatea formei externe și a sensului lor.

Relațiile motivaționale ale cuvintelor și ale UPS alcătuiesc o universalie lingvistică, ele acoperă aproape toate unitățile lexicale și polilexicale din limbă, lăsând în afara „influenței” lor un procent neînsemnat al unităților de limbă „singulare”.

Unitățile lexicale și frazeologice corelate motivațional (perechi, lanțuri, blocuri) se caracterizează printr-un spectru larg funcțional la toate nivelurile limbii – comunicativ, emoțional-expresiv, estetic. De motivație, ca fiind o caracteristică a unității glotice, sunt legate astfel de caracteristici ale limbii ca tendința către motivația unității limbii și tendința către caracterul său abstract, care se realizează grație unui șir de procese lexicale – nominarea, remotivația, neomotivația, demotivația, lexicalizarea formei interne a cuvântului sau a frazeologismului etc. Forma internă a cuvântului sau a frazeologismului, fiind modalitatea de exprimare a motivației sale, de asemenea, posedă un șir de funcții importante.

Începutul formării motivologiei ca știință se referă la anii '70 ai secolului al XX-lea. Într-o formă sistematizată a ei – obiectul de cercetare, noțiunile de bază, aspectele cele mai importante ale cercetării: ontologic, metodologic, funcțional, dinamic, lexicografic, comparat, etimologic și-au găsit oglindirea în lucrarea „Fenomenul motivației cuvintelor: aspectul lexicografic” de O. Blinova (1984) și au căpătat dezvoltare ulterioară în publicațiile reprezentanților Școlii lingvistice de la Tomsk. Conform mențiunii lui Iu. Karaulov, „școala științifică de motivologie

(...) ocupă un loc important în rândul școlilor și programelor metodologice, care determină evoluția lingvisticii ruse contemporane” (Blinova, 2010, p. 31).

Motivologia îmbină cu succes principiile de bază ale paradigmei lingvistice contemporane – antropocentrismul, funcționalismul, textocentrismul.

Mai jos ne propunem, în scopul familiarizării mediului lingvistic românesc cu terminologia și obiectul de studiu al motivologiei, să prezentăm noțiunile de bază din motivologie, ramură nouă a lingvisticii contemporane, care nu și-a găsit încă actualizarea între disciplinele lingvisticii europene, în scopul introducerii în circuitul științific al noilor termeni. În continuare vom face o trecere în revistă a direcțiilor de cercetare contemporană, unele din ele urmând încă a fi elucidate.

I. Motivologia și aspectele ei Noțiunile de bază ale motivologiei (aspectul ontologic).

1. Motivația cuvântului sau a frazeologismului este una din capacitățile ei în studierea acestei discipline lingvistice. Determinarea motivației, ca fiind o calitate structural-semantică a unității glotice, permite conștientizarea interconștientizării ei cu alte unități de limbă (UL). Sunt mai multe tipuri de motivație a unităților lexicale și polilexicale:

motivația lexicală – rezultatul exprimării prin cuvânt sau componentă a UPS al indicelui motivațional privind obiectul desemnat, de ex., PĂDUR-ar (păzitor de PĂDURE), MOR-ar (proprietar sau conducător al unei MORI), CIZM-ar (meseriaș care confecționează și repară încălțăminte), OSPĂT-ar (salariat care îi servește pe consumatori într-un local de consumație). În cazul UPS motivația structurală este redată, în special, de verbele semiauxiliare, pentru redarea diverselor tipuri de Aktionsart, ele jucând rolul unor instrumente gramaticale în scopul exprimării unor seme ale motivației structurale. Astfel, semul unei acțiuni, stări ieșite din limita obișnuitului sau permisului, poate fi inclus în semantica verbului semiauxiliar *a căsca* în *a căsca ochii* – „a privi cu interes, cu mirare, cu curiozitate naivă, a se holba, a se zgâi”. *Cromolitografie pentru fete de pension; le iei la braț, le porți într-o seară cu lună, le susuri la ureche un madrigal și, când cască ochii pe cer, sus, le deschizi bluza jos...* (Petrescu, 1984, p. 30);

motivația structurală - rezultatul exprimării indicelui de clasă al obiectului, desemnat cu ajutorul cuvântului, al morfemului, de ex., pădur-AR, mor-AR, cizm-AR, ospăt-AR, (apartenența la o profesie, o meserie). În cazul locuțiunilor verbale rolul indicelui motivației structurale îl joacă verbele semiauxiliare desemantizate, delexicalizate. De ex., *a da ordin* – „a porunci, a da dispoziție (cuiva)”. *Pe coasta dinspre Dunăre a dat ordin boierul să se semene pe mari întinderi floarea-soarelui.* (Stancu, 1979, p. 404).

2. Forma internă a cuvântului (FIC) este modalitatea de realizare a motivației sale lexicale sau structurale. Componentele FIC pe „orizontală” sunt forma motivațională și sensul motivațional, iar pe „verticală” – componenta motivațională și componenta formativă.

Forma motivațională și sensul motivațional al unității lexicale și polilexicale.

Forma motivațională (FM) este segmentul (segmentele) formei sale acustice, care poate fi depistat în aspectul său motivațional, de ex., GURA-LEULUI, RĂR/IȘ. Sensul motivațional (SM) al cuvântului sau al UPS este semnificația (sau sinteza semnificațiilor) formei motivaționale, de ex., RĂR/IȘ. „loc în pădure unde copacii sunt rari”. Există diferite corelații ale FM și ale formei acustice a cuvântului: relație de suprapunere PĂDUR/ETȚ, relații de includere – A FACE (o) PLIMBARE. Sensul motivațional se distinge de alte tipuri de sensuri – gramatical, derivațional, lexical. Statutul SM își are un loc aparte în ierarhia sensului unității lexicale și polilexicale. Tipurile de corelație a sensului motivațional (SM) și a sensului lexical (SL) sunt următoarele: relație de suprapunere – URS/OAICĂ „femela ursului” (SM = SL); relație de includere – A DA CU VAR (SM: „a face alb”, SL: „a acoperi (pereții, tavanul) cu var”); relații de întretăiere – HRIBĂ DE PLOP sau PĂLNIOARĂ DE PLOP (SM: „ciupercă, burete ce crește în special sub plopi”, SL: „o specie de ciuperci comestibile, formează micorize pe rădăcinile arborilor”; BURETE ȘERPESC sau PĂLĂRIA ȘARPELUI (SM: „ciupercă, burete ce se aseamănă cu pielea de șarpe datorită solzilor bruni ce o acoperă”, SL: „ciupercă comestibilă cu pălărie convexă, cu margini regulate, cu piciorul de formă cilindrică, albicioasă până la alb-cenușiu, acoperită cu solzi bruni-cenușii dispuși în șiruri longitudinale”); relații de inadvertență: PARATRĂSNET, cu variantele învechite FERIFULGER, FERITUN, MAGNET DE TRĂSNET, PARAFULGER, PARATUNET (SM: „ceea ce ferește de trăsnet, de fulger, de tunet”, SL: „instalație de protecție a construcțiilor și a instalațiilor împotriva efectelor produse de loviturile directe de trăsnet; paratoner”).

Componenta motivațională și componenta formantă a FIC. Componenta motivațională (CM) a formei interne a cuvântului este un segment al FIC care exprimă indicele motivațional al semnificatului, adică motivația lexicală a unității lexicale sau polilexicale, de ex., FERar. Componenta formantă (CF) a formei interne a cuvântului este un segment al FIC, care desemnează indicele de clasificare al semnificatului, adică motivația structurală a cuvântului sau UPS, de ex., ferAR. Astfel avem de a face cu natura dublă a FIC. În cazul unităților polilexicale stabile, componenta formantă este prezentată de verbele semiauxiliare, iar componenta motivațională este exprimată de vreun nume, de ex., a fi obiceiu/ obiceaiul (inv.), „a fi rânduie, a se obișnui”. ...iar mărturisim că **iaste obiciaiu** în țara Moldovei (Documente, 1593, p. 179); ...rămânându sărac și la mare lipsă și cu datorii multe, de pre cum **este obiceiu** domnilor mazăli (Neculce, 1974, p. 85); a fi de noroc (înv., iron.) „a avea noroc, a-i merge”. **De noroc era Ștefan vodă cu frati-său Iliș, că bine nu să curația de dânsul, atunci și sosia** (Ureche, 1971, p. 77).

Tipurile FIC: a) vie (MUNTEAN/CĂ) și moartă (șarpe); b) variativă (LUMIN/ĂTOR, LUMINĂ/TOR) și nevariativă PĂDUR/IȘTE; c) lexicalizată (FLOAREA-SOARELUI) și nelexicalizată (denumirile populare ale unei specii

de ciuperci *BURETE ȘERPESC* sau *PĂLĂRIA ȘARPELUI*, aici este transparent sensul motivațional și nu cel lexical, deoarece culoarea pălăriei este acoperită cu solzi bruni, dispuși concentric, ca la șarpe; d) metaforică (*ZGĂRÂIE-NOR*) și nemetaforică (*VÂNT/OAICĂ*). Există diverse abordări ale FIC – onomaseologică, semasiologică, motivațională.

Avem de adăugat la cele menționate următoarele: cu referire la cuvinte se poate vorbi de sens lexical și sens motivațional; în UPS, însă, discutăm de sens frazeologic, sens motivațional și sens lexical. De ex., în *a da ghes* ambele componente sunt demotivate, respectiv, avem doar sens frazeologic. În UPS, unde componentele sau unele componente și-au păstrat semnificația, există sens lexical, sens motivațional și sens frazeologic, de ex., *a ține un discurs*, unde *discurs* are sens lexical, *a ține* – sens demotivat, iar în întregime putem vorbi de sens frazeologic, sens lexical și sens motivațional; *ud leoarcă* – componenta *ud* își păstrează sensul lexical și pe cel motivațional, *leoarcă* are sens demotivat, *in globo* putem vorbi de sens lexical, sens frazeologic și sens motivațional (Savin-Zgardan, 2019, p. 36).

3. Tipurile de motivație a unităților lexicale și polilexicale. Motivologia cercetează varii tipuri ale motivației cuvântului sau ale UPS: a) conform modalității de motivație – lingvistic (tipul motivației relative) și extralingvistic (tipul motivației absolute); b) prin mijloacele de motivație (tipul fonetic, de ex., *MURMUR*; cel morfologic, de ex., *SĂT/IȘOR*; cel motivat semantic, de ex., *VULPE* „despre o persoană vicleană”).

Tipurile de cuvinte sau UPS în relațiile lor motivaționale pot fi identificate ca fiind: motivate (*A PREZENTA UN DISCURS*, *FLOARE DE COLȚ*, *PORTAVOCE*), semimotivate (*A ȚINE UN DISCURS*, valid/OL), nemotivate (*A BATE CÂMPII*, *CAL*).

4. Relațiile motivaționale sunt un tip de relații sistemice în lexic. Tipurile motivației sunt următoarele: *motivația lexicală* sau relația motivației lexicale este un tip de relație motivațională, la a cărei actualizare se conștientizează motivația lexicală a cuvântului sau a UPS (*argint* – *ARGINT*/iu); *motivația structurală* sau relația motivației structurale este un tip de relații motivaționale, la a cărei actualizare se conștientizează motivația structurală a cuvântului sau a UPS (*argint*/IU, *aur*/IU). Motivologia studiază componentele perechilor și șirurilor legate motivațional (*motivate*), diversificările lor: cuvântul motivat se numește *motivem*, cuvântul motivant – *motivator*. Tipurile de motivatori sunt: *motivatori lexicali* (ML) și *motivatori structurali* (MS); *motivatori apropiați* și *motivatori distanțați*, *motivatori actuali* și *motivatori potențiali*.

5. Motivația în text și metatext. Actualizarea relațiilor motivaționale ale cuvintelor și ale UPS în vorbire se efectuează, ținându-se cont de condițiile de actualizare, „distanța” motivatelor în text și metatext, în acest caz vorbim de motivate în contact și motivate la distanță. Se abordează problema motivației și a polimotivației.

6. **Paradigma motivațională (PM).** Sunt determinate tipurile PM: potențială și actuală; de ocurență înaltă și de ocurență joasă, policomponențială și monocomponențială, lexicală, structurală și structural-lexicală.

7. **Motivația cuvintelor/ UPS ca fenomen lexical.** Motivologia studiază noțiunea de „fenomen lexical”. Este determinat locul fenomenului motivațional în șirul altor fenomene lexice: sinonimia, antonimia, variantele cuvintelor și ale UPS, paronimele. Se studiază coraportul fenomenului motivației cu alte fenomene lexice.

În vizorul cercetării se află motivația unităților glotice și sinonimia. Se efectuează clasificarea șirurilor sinonimice și a perechilor de sinonime, ținându-se cont de caracterul motivațional/ nonmotivațional al componentelor lor. Este importantă valența capacităților sinonimelor dintr-un șir în aspectul motivației lor. Se pune problema rolului FIC în diferențierea sensurilor lexice ale sinonimelor. Este importantă problema motivației ca factor al apariției sinonimelor.

De asemenea, se cercetează motivația cuvintelor *versus* antonimia. Se efectuează clasificarea perechilor de antonime, ținându-se cont de motivația lor. Se cercetează problema influenței FIC asupra valenței antonimelor. Este studiată problema motivației ca factor al apariției antonimelor.

Motivația unităților glotice și variantele cuvintelor și ale UPS este un alt aspect în studiile consacrate motivologiei. Motivația poate fi un factor al apariției variantelor lexico-fonetice, lexico-morfologice și lexico-semantice. Variantele FIC pot fi urmare a polimotivației ei.

II. Rolul FIC și al unităților glotice legate între ele din punct de vedere motivațional în limbă și în vorbire (aspectul funcțional).

1. **Funcțiile FIC** sunt următoarele: comunicativă, de legătură, de structură, nominativă, reprezentativă, gnoseologică, explicită, diferențiată, reglatoare, formatoare de sistem, formatoare de tipologii, de metalimbaj, conotativă, expresivă, estetică. Este cercetată și funcția de exprimare a tropilor (procedeele de înviorare a FIC, tălmăcirea FIC, răstălmăcirea FIC, atribuirea formei interne pentru unitățile lexice și polilexice), precum și cea culturologică.

2. **Funcțiile perechilor și seriilor de cuvinte, legate motivațional** sunt următoarele:

a) în domeniul comunicativ al limbii: funcția informativă, formatoare de text, de clasificare, de exprimare a temei centrale, a titlului, apelativă, de diversificare a stilului, de metalimbaj; b) în domeniul expresiv-estetic al limbii: funcția mijloacelor în crearea imaginii artistice, a redării temei centrale, a gândului principal, funcția de fond a cuvintelor-cheie, a creării unui detaliu viu artistic (a unui tablou vizual sau auditiv), a efectului comic, a sarcasmului ca procedeu de exprimare a figurilor de stil (procedeele de utilizare a formațiunilor monostructurale, ale metaforizării, ale personificării, ale pleonasmului, ale

oximoronului, ale învierii formei interne a cuvântului, ale motivației „inverse”, ale unirii perechilor și șirurilor motivaționale, ale comparației, contrastului, anaforei, gradației, hiasmului, epiforei), ca mijloc de redare a eufoniei (aliterare, asonanță, disonanță, ritm, rima internă și externă), ca mijloc de creare a motivației individuale de autor – implicite și explicite.

Concluzie: în studiul de față ne-am propus să prezentăm succint componentele unei noi discipline lingvistice, motivologia, studiată sporadic sau deloc în lingvistica românească, precum și instrumentarul terminologic al ei, actualizat pentru limba română de autoare.

În articolele ulterioare ne propunem să continuăm prezentarea obiectului de studiu al motivologiei, precum și un dicționar explicativ al termenilor utilizați în disciplina lingvistică dată.

Referințe bibliografice:

SAVIN-ZGARDAN, Angela. *Motivația unităților polilexicale stabile în limba română*. Chișinău: Tipogr. „Dina AP”, 2019.

Blinova, 2010 = БЛИНОВА, Ольга. *Мотивология и ее аспекты*. Изд. 3-е, исправленное и дополненное. Москва: Красанд, 2010.

Blinova, 1984 = БЛИНОВА, Ольга. *Явление мотивации слов. (Лексический аспект)*. Учебное пособие для филологических факультетов. Томск: Изд-во ТГУ, 1984.

Surse literare:

Documente = *Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea*. Text stabilit și indice de Gh. Chivu ș.a. București: Academia R. S. R., 1979.

NECULCE, Ion. *O samă de cuvinte. Letopisețul Țării Moldovei*. Chișinău: Cartea Moldovenească, 1974.

PETRESCU, Cezar. *Întunecare*. București: Cartea românească, 1984.

STANCU, Zaharia. *Desculț*. București: Cartea românească, 1979.

URECHE, Grigore. *Letopisețul Țării Moldovei*. Chișinău: Cartea Moldovenească, 1971.

Notă: Articolul a fost realizat în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.01 *Valorificarea științifică a patrimoniului lingvistic național în contextul integrării europene*, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu” al MEC.

[https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3\(315\).06](https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3(315).06)

CZU:811.135.1'373.232

NUME DE FAMILIE PROVENITE DIN TERMINOLOGIA PĂSTOREASCĂ

Teodor OANĂ

Doctor în filologie, profesor universitar
E-mail: teodoroanca@yahoo.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4006-2009>
Universitatea din Craiova, România

Surnames Derived from Pastoral Terminology

Abstract

Growing cattle and especially sheep was one of the main traditional Romanian occupations. Some of the terms used in this field became nicknames and later surnames. The Romanian anthroponymic database includes such surnames (listed in the Annex) and specifies the distribution of the bearers by county and region.

Keywords: pastoral terminology, nickname, surname.

Rezumat

Creșterea vitelor și, mai ales, a oilor a fost una dintre principalele ocupații tradiționale românești. Unii dintre termenii utilizați în acest domeniu au devenit ulterior porecle și nume de familie. *Baza românească de date antroponimice* include aceste nume de familie (prezente în *Anexă*), cu menționarea frecvenței numelor pe regiuni și județe.

Cuvinte-cheie: terminologie păstorească, poreclă, nume de familie.

Cultivarea pământului și creșterea animalelor au reprezentat ocupații tradiționale caracteristice popoarelor sedentare, între care ne includem și noi, românii. În funcție de nevoile familiei, creșterea animalelor a cunoscut forme existențiale motivate din punct de vedere istoric și economic. Fie că e vorba de animalele de povară, necesare la muncile agricole și la transport, fie le avem în vedere pe cele trebuincioase pentru nevoia de lapte, lână, piei și carne, ele s-au integrat gospodăriei țărănești.

Când interesul pentru sporirea numărului de animale a crescut, s-a produs o diviziune a muncii și în rândul crescătorilor de animale. Cei care au luat în grijă vacile consătenilor, constituite în cirezi, ciurde, asigurându-le condiții de păscut, s-au numit *văcari*, *ciurdari*, iar cei care s-au îngrijit de turmele de oi și

capre, făcând din aceasta o profesiune, s-au numit *ciobani*, *păcurari*, *mocani*, *baci*, după zona geografică pe care au reprezentat-o. Dacă la sfârșitul zilei de păscut vacile se întorceau în gospodăriile țărănești, turmele de oi și capre reveneau la stâna construită pe moșia satului sau, temporar, pe o pajiște muntoasă. Stâna a devenit a doua locuință a ciobanului, înzestrată cu tot ce era necesar procesării laptelui. Atât construcția stânei, cu dotările ei, cât și obiectele necesare activității curente a ciobanului au generat o terminologie proprie păstoritului. Unele cuvinte aparținătoare acestei terminologii au caracter regional, generând serii sinonimice în limbajul păstoresc. Alte cuvinte, aparținând limbii standard, au dobândit sensuri noi în cadrul terminologiei păstorești, contribuind la îmbogățirea lexicului comun al limbii române.

Terminologia păstorească este deosebit de bogată, cel puțin în comparație cu alte terminologii care privesc ocupații tradiționale românești, precum cele puse în evidență de Gh. Iordache în cele patru volume ale lucrării fundamentale de etnografie *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, dar și în *Mărturii etno-lingvistice despre vechimea meseriilor populare românești* (Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1980).

De la cuvinte care aparțin terminologiei păstorești au rezultat porecle și supranume care s-au consacrat ca nume de familie în România prin *Legea asupra numelui* din 1895. Numele de familie consacrate în Vechiul Regat s-au transmis din generație în generație pe cale paternă până în zilele noastre. La fel s-a întâmplat și cu numele de familie din regiunile românești transcarpatice (Transilvania, Crișana, Maramureșul și Banatul, care au făcut parte din Imperiul Habsburgic până în 1918). Numele de familie din aceste regiuni s-au instituționalizat în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (cf. Pașca, 1936, p. 63).

Din BDAR am reținut nume de familie provenite de la apelative considerate că fac parte din terminologia păstorească. Cel mai important rol l-au jucat poreclele, care surprind o particularitate proprie unei persoane. Privitor la originea unor nume de familie, din porecle vezi articolul nostru *Particularități fizice, psihice, morale și de comportament generatoare de antroponime*, apărut în *Dacoromania*, s.n., XXIV, 2019, nr. 2, p. 196-182, dar și în Oancă, 2018, p. 33-60.

O clasificare semantică a apelativelor generatoare de supranume și porecle scoate în evidență disponibilitatea surprinderii într-un cuvânt a profilului unei persoane care aparține mediului păstoresc.

1. Numele consacrat al profesiei este cel de *cioban*, *păcurar*, *mocan*, *baci*. Fiecare din aceste nume se raportează la o zonă etnolingvistică proprie. S. Pușcariu, în *Limba română*, vol. I. *Privire generală*, delimitează ariile geografice pentru apelativele *cioban*, *păcurar*, *mocan*. Numele de familie (abreviat, *n. fam.*) provenite de la acestea prezintă frecvențe semnificative în ariile lor caracteristice, unde sunt motivate (cf. Oancă, 1998, p. 188-193). Considerăm că grafiile *Cioban*, *Mocan*, *Păcurar*, din regiunile românești transcarpatice, sunt rezultatul acțiunii autorităților

maghiare exercitate în aceste regiuni până în 1918. N. fam. *Baci*, cu frecvența 547, reprezintă varianta transcarpatică a numelui, caracterizată prin absența lui *-u* final din cauza administrației maghiare amintite, pe când *Baciu*, cu frecvența 28526, reprezintă sinonimul generalizat al numelor de familie *Ciobanu*, *Păcuraru*, *Mocanu* (vezi *Anexa*). La asemenea nume de familie, cu *-u* final, îl consider pe acesta sufix antroponic, uneori moșional, a cărui funcție constă în consacrarea unui nume comun masculin sau neutru în clasa numelor proprii, dar și a formării unui nume considerat masculin de la unul feminin. Dau exemple din DNFR: **Haica**: *haică* „numire pe care ciobanii o dau oilor după culoarea lânii”; **Haicu**: forma masculină a numelui *Haica*; **Ilincu**: forma masculină a numelui *Ilinca*; **Lăpușcu**: forma masculină a numelui *Lăpușca*; **Leancu**: forma masculină a numelui *Leanca*; **Medoiu**: forma masculină a numelui *Medoia*; **Rarucu**: forma masculină a numelui *Raruca*; **Șomandru**: forma masculină a numelui *Șomandra* etc. S-a ajuns la forma masculină cu ajutorul sufixului moșional *-u*.

Alte apelative care au generat supranume care fac trimitere la ocupația de bază sunt *băciță*, *ciobănică*, *ciobăniță*, de la care au rezultat n. fam. *Băcița*, *Ciobănică*, *Ciobăniță*, dar și *berbecar* „cioban care se îngrijește de turma de berbeci”; *câșlar* „păstor, cioban”; *mânzărar* „cioban care păzește mânăzările – oile de 2-3 ani”. De la toate aceste apelative au rezultat nume de familie (vezi *Anexa*).

2. DEX definește *stâna* ca fiind „așezare păstorească de vară, la munte sau în afara satului (cuprinzând locul și amenajările necesare), unde se adăpostesc oile și ciobanii și unde se prepară produsele din laptele oilor”. Prin extensia sensului, *târla* este definită „stâna cu toate dependențele”.

Frecvențele numelor de familie *Stîna* și *Tîrlă* sunt relativ mici (cf. *Anexa*), dar distribuite în mai toate județele țării. Cu sensul larg de „construcție”, alte apelative se asociază celui de stână: *odae* (cf. Sireteanu, 2014, p. 152-157); *hurdubaie* (cf. DNFR: *Hurdubae*, s.v.; Sireteanu, 2014, p. 140); *colibă*, explicat ca adăpost atât pentru oameni, cât și pentru animale (DEX); *cotârlă* „adăpost pentru oi” (Sireteanu, 2014, p. 124); *cotîrleț* „ocol, țarc, coteț, coșare” (*ibidem*); *orjan* „adăpost pentru oi sau capre” (*ibidem*); *surlă* „colibă (în câmp), de obicei improvizată, de formă conică, construită din pari de lemn și acoperită cu stuf, paie sau coceni” (DEX). O târlă mai mică poartă și numele de *botei* (cf. ALR SN II, h. 390).

2.1. Dintre structurile componente ale stânii sunt reținute ca etimon pentru nume de familie: *bortă* „gaură în gardul strungii, prin care trec oile la muls” (ALR SN II, h. 404); *cotar* (DNFR, s.v., reține și sensul „tinda stânii, unde stau scaunele pentru mulsul oilor”); *strungă* „loc îngrădit la stână, unde se mulg oile; p. restr. deschizătură, porțiță îngustă făcută în acest loc, prin care trec oile una câte una la muls” (DEX).

3. Animalele de care se îngrijește ciobanul la stână și care alcătuiesc *târla* sau *turma* sunt: oile, berbecii, mieii, caprele, țapii, iezii, câinii. Dintre animalele de povară, necesare la transportul obiectelor din sat la stână și invers, cu produse

rezultate din procesarea laptelui, sunt de amintit calul și măgarul, de la care au rezultat porecle. Sunt de reținut numele de familie *Bou*, *Măgăriță*, *Vacă*, alături de care e de amintit n. fam. *Vițel*. Pentru *câine*, notăm apelativul *dulău* „câine mare și lătos” (DEX), dar și *cățea*, de la care au rezultat numele de familie *Dulău* și *Cățea*. Porecla *Mînzu* a fost atribuită mai degrabă unui cioban tânăr, iar *Murg* unui tânăr cu păr negru-roșcat, asemănător culorii părului unor cai. De la culoarea neagră sau de la negru amestecat cu alb a lânii oii a rezultat porecla, devenită n. fam. *Laiu*. I s-a putut atribui porecla *Neleapcă* (< neleapcă „oaie care fată la vârsta de un an” (Glosar, 1999, p. 175) unei tinere mame. *Gemănar*, ca antroponim, e porecla atribuită unui cioban căruia i-a fătat oaia doi miei. Berbecul lăsat de prăsilă e numit *arete* (DEX), de la care se revendică n. fam. *Arete*. Originea în porecle și-o au și n. fam.: *Sterp* „steril”, cu referire la animale, *Terțiu* „berbec a cărui limită de vârstă variază, după regiuni, de la un an la trei ani” (DEX).

4. Obiectele folosite de cioban în tot ce înseamnă activitate la stână sunt parte a terminologiei păstorești. De la apelativele respective au rezultat porecle și s-au impus ca nume de familie prin Legea asupra numelui din 1895. *Bădii* „vas de lemn ca o cofă de mare” (Bădii, DNFR, s.v.); *bărbînță* „vas de lemn, făcut din doage, servind cu deosebire la păstrarea lăpturilor și a brânzeturilor” (DA; ALR SN, II, h. 423); *botorog* „vas de ales untul” (*Botorog*, Sireteanu, 2015, p. 15); *brighidău* „un băț special cu care se bate laptele” (*Brighidău*, DNFR, s.v.); *bucium* „instrument muzical de suflat în forma unui trunchi tronconic foarte lung (...) folosit în special de ciobani pentru chemări și semnale”; *budac*, *budacă* „vas în care se măsoară laptele, se strecoară, se încheagă și se face cașul” (*Budacă*, Sireteanu, 2015, p. 20; cf. și ALR SN II, h. 414); *budană* „găleată” în estul Moldovei (Iordache, p. 103; *budan*, neînregistrat de dicționare, masculinul lui *budană* – DNFR, s.v.); *budăeș*, diminutiv de la *budăi* „vas ciobănesc”; *budăi* „vas de lemn făcut din doage” (*Budăi*, DNFR, s.v.); *cauc* „vas de lemn cu coadă, ca o lingură mare, cu care se scoate apă de băut dintr-un vas mai mare” (DEX); *cazan*. În terminologia păstorească e sinonim funcțional cu *budacă*, *ciubăr*, *hârdău*, *putină*; *căldare*. Cuvânt polisemantic. Reținem sensul „vas în care fierbe funcțional urda” (Sireteanu, 2015, p. 30); *căldărușă*, diminutiv de la *căldare*. Apelativul este etimon pentru n. fam. *Căldăruș*; *ceaun* „vas (...) în care țărani (păstorii) fac mămăligă, sau alte mâncăruri” (DEX, s.v.); *cârjă* „băț (...) cu care se amestecă urda când fierbe” (DEX); *cujbă* „bucată de lemn (...) de care se atârână sau se leagă, cu un lanț, ceaunul” (DEX); *dobă* „vas de păstrat brânza” (Sireteanu, 2015, p. 46); *găleată* „vas în care se încheagă laptele” (Iordache, 1986, p. 103); *găvan* „lingură mare pentru urdă” (Sireteanu, 2015, p. 51; DNFR: „strachină sau blid mare”); *hârdău*: Sireteanu (2015, p. 52) citează din P. Ispirescu: „Vedrele și hârdaiele în care adunau ciobanii laptele”; *lopată* „unealtă cu care ciobanii mestecă urda”; *mâtcă* „bătător (pentru unt)” (Sireteanu, 2015, p. 127); *oală* „vas mic care se pune între ațele găleții și în care se mulg oile” (Sireteanu, 2015, p. 55); *polonic* „lingură mare pentru urdă” (ALR SN II, h. 419); *putină* „vas

în care se încheagă laptele” (ALR SN II, h. 414); *putinei* „putină mică, înaltă și strâmtă, în care se bate smântâna ca să se aleagă untul” (DEX, s.v.); *șofei* „ciubăr; cofă; găleată (de lemn)” (Sireteanu, 2015, p. 61); *tigae*, sinonim cu *ceaun*, *căldare*, *laboș* (ALR SN II, h. 407); *troacă* „vas de lemn în care se pune/ se păstrează laptele la stână” (Sireteanu, 2015, p. 160); *untar* „vas în care se păstrează untul” (Untaru, DNFR, s.v.).

5. Produsele obținute din lapte, de la care au rezultat porecle, devenite nume de familie, instituționalizate prin *Legea asupra numelui* din 1895 sunt: *acriș* „zer înăcrit, jintiță” (DEX), *brânză*, *bulz*, *caș*, *covăsală*, *smântână*, *unt*, *urdă* (vezi *Anexa*).

6. Obiecte de îmbrăcăminte și încălțăminte purtate de ciobani, de la care au rezultat porecle care au devenit nume de familie prin *Legea asupra numelui* din 1895: *căciulă*, *cioarec*, *ciubotă*, *clop*, *cojoc* (în Muntenia are și sens de *sarică*), *glugă*, *jarcă*, *opincă*.

7. Obiecte de apărare sau de mânat turma: *bătă*, *bâzdoacă*, *boată*, *măcău* „bătă”, *toroipan* „bătă, măciucă, ciomag” (Sireteanu, 2015, p. 160).

8. Alte obiecte necesare ciobanilor, de la care au rezultat porecle, devenite nume de familie: *bască* „lână tunsă de pe oaie” (DEX); *burduf* „De multe ori, și mai ales în zona Sibiului, brânza se păstrează în burduf (...) Se știe că burduful pentru brânză se face din piele de oaie sau din beșici de bou” (Sireteanu, 2015, p. 22); *cață* „băț lung, cu cârlig la un capăt, cu care ciobanii prind oile, ca să sugă mieii sau ca să le tundă” (ALR SN II, h. 395); *ciorpac* „căuș cu coada lungă, linguroi întrebuițat la stână” (DA, s.v.); *cocârlă* „lemn îndoit ca un cârlig” (*Cocîrlă*, DNFR, s.v.); *cumpănă* „vas în care se încheagă laptele” (ALR SN II, h. 414), *dup* „lână scurtă și bătută, scoasă din lâna bună” (Sireteanu, 2014); *hârzob* (*vârzob*) „cerc de lemn, în care sunt împletite câteva sfori, care se pune în gura putinii și pe care se așează strecurătoarea când se strecoară laptele” (ALR SN II, h. 413); *lână*, *miță* „fire din blana unor animale, smoc de păr sau de lână” (DEX), *ploscă*, *târnă*, *traistă*.

9. Boli ale animalelor: *câlbează*, variantă a lui *gâlbează* „boală de ficat la oi, mai rar la vite” (DEX, s.v.).

10. Antroponime rezultate de la apelative păstorești: *armăsar* > *Armășaru*; *balegă* > *Balegă*; *berbec* > *berbecar* > *Berbecaru*; *budac* > *Budacu*; *cotîrlă* > *Cotîrlea*; *crintă* > *Crintea*; *fluier* > *fluierar* > *Flueraru*, *Fluerașu*; *mocan* > *Mocanu*; *păcurar* > *Păcuraru*; *strungă* > *strungar* > *Strungaru*; *tîrlă* > *Tîrlea*; *unt* > *untar* > *Untaru*.

Frecvența pe județe a numelor de familie din *Anexă* scoate în evidență distribuția teritorială a numelui, zonele de concentrație mare, pe care le-am numit *vetre antroponimice* (Oancă, 1998), dar și răspândirea numelor prin purtătorii lor în restul țării. Privind hărțile antroponimice ale numelor de familie *Cioban* și *Ciobanu*, *Păcurar* și *Păcuraru*, observăm că ele corespund în bună parte hărții întocmite de S. Pușcariu. Numele *Cioban* figurează în județul Suceava, care s-a aflat sub ocupație

habsburgică până în 1918, cu cifra 589, deși ne-am aștepta ca acolo să domine numele *Păcurar*, prezent doar cu cifra 8. Cu o frecvență ne semnificativă, 2, e prezent n. fam. *Păcurar* în județul Caraș-Severin, ca și *Mocan*, cu 31, și *Cioban*, cu 30, acolo unde predomină n. fam. *Ciobanu*, care înregistrează frecvența 369 din totalul de 68757. În harta lui S. Pușcariu, apelativul *mocan* are o arie compactă în sudul Moldovei și în estul Munteniei, deși originea acestor ciobani este în Transilvania, după cum arată și frecvența numelor de familie *Mocan*, 3552 din totalul de 5617 și *Mocanu*, 2341 din totalul de 44904.

Identificarea vetrei antroponimice a fiecărui nume de familie consacrat prin *Legea asupra numelui* din 1895 pune în evidență prezența activă într-o zonă etnolingvistică a apelativului de la care se revendică. Unele cuvinte care aparțin limbajului standard al limbii române, cum e *stână*, înregistrează sinonime mai mult sau mai puțin apropiate de sensul de bază al acestuia în zonele etnolingvistice cercetate. De la fiecare sens figurat au putut rezulta porecle și în final nume de familie, îmbogățindu-se astfel sistemul antroponimic românesc. „În Transilvania, în Banat și în Moldova a predominat cuvântul *stână* (...). În schimb, în regiunea de câmpie a Olteniei și a Munteniei și în Dobrogea, cuvântul *târlă* a găsit o foarte slabă concurență în denumirile *stână* sau *saivan*” (Iordache, 1986, p. 63). O altă observație merită să fie reținută: „În unele localități se făcea distincție între *stână* («locul de preparare și de păstrare a brânzei») și *colibă* («adăpostul ciobanului»)» (*ibidem*, p. 74).

Anexă

Sigle pentru regiuni și județe

O = Oltenia (Dj = Dolj, Gj = Gorj, Mh = Mehedinți, Ot = Olt, Vl = Vâlcea); **M = Muntenia** (Ag = Argeș, Br = Brăila, Bz = Buzău, Cl = Călărași, Db = Dâmbovița, Gr = Giurgiu, Il = Ilfov, Ph = Prahova, Tr = Teleorman); **D = Dobrogea** (Cț = Constanța, Tl = Tulcea); **ML = Moldova** (Bc = Bacău, Bt = Botoșani, Gl = Galați, Iș = Iași, Nț = Neamț, Sv = Suceava, Vr = Vrancea, Vs = Vaslui); **MR = Maramureș** (Mm = Maramureș, Sm = Satu Mare); **T = Transilvania** (Ab = Alba, Bn = Bistrița-Năsăud, Bv = Brașov, Cj = Cluj, Cv = Covasna, Hd = Hunedoara, Hg = Harghita, Mș = Mureș, Sb = Sibiu); **CR = Crișana** (Ar = Arad, Bh = Bihor, Sj = Sălaj); **BNT = Banat** (Cs = Caraș-Severin, Tm = Timiș); **B = București**

Acriș 95: D-60 (2-Cț, 58-Tl); ML-8 (Gl); MR-5 (Mm); T-12 (Cj); CR-1 (Sj); B-9.

Armășaru 155: O-6 (Dj); M-12 (1-Cl, 2-Il, 9-Tr); D-53 (Tl); ML-68 (5-Bc, 4-Bt, 55-Gl, 4-Vr); T-1 (Bv); B-15.

Baci 547: O-2 (1-Gj, 1-Mh); M-11 (Gr); D-4 (2-Cț, 2-Tl); ML-10 (7-Bc, 3-Nț); MR-4 (Sm); T-412 (31-Ab, 103-Bn, 5-Bv, 89-Cj, 1-Cv, 10-Hd, 48-Hg, 94-Mș, 31-Sb); CR-54 (44-Ar, 8-Bh, 2-Sj); BNT-37 (1-Cs, 36-Tm); B-13.

Baciu 28256: O-1260 (373-Dj, 88-Gj, 135-Mh, 468-Ot, 196-VI); M-4920 (663-Ag, 848-Br, 1123-Bz, 220-Cl, 166-Db, 54-Gr, 349-Ph, 104-Tr); D-1231 (916-Ct, 315-TI); ML-9789 (1793-Bc, 972-Bt, 481-Gl, 2265-Iş, 1671-Nt, 508-Sv, 877-Vr, 1222-Vs); MR-132 (87-Mm, 45-Sm); T-7236 (609-Ab, 509-Bn, 844-Bv, 2128-Cj, 539-Cv, 398-Hd, 221-Hg, 1235-Mş, 699-Sb); CR-1131 (179-Ar, 780-Bh, 172-Sj); BNT-490 (153-Cs, 337-Tm); B-2067.

Băcița 110: O-1 (Dj); ML-93 (4-Bt, 8-Iş, 67-Nt, 3-Sv, 1-Vr); T-11 (1-Ab, 2-Cv, 5-Hd, 3-Sb); BNT-2 (Cs); B-3.

Bădii 42: O-38 (1-Gj, 33-Mh, 4-Ot); M-1 (Ag); BNT-3 (1-Cs, 2-Tm).

Bărbîntă 131: O-1 (Gj); M-5 (3-Ag, 2-Bz); D-5 (Ct); ML-20 (1-Bc, 1-Gl, 11-Sv, 7-Vs); MR-3 (Sm); T-22 (2-Ab, 2-Bv, 17-Cj, 1-Hd); CR-3 (Sj); BNT-3 (Tm).

Berbec 2404: O-108 (71-Dj, 4-Gj, 30-Mh, 2-Ot, 1-VI); M-1358 (21-Ag, 45-Br, 323-Bz, 157-Cl, 107-Db, 223-Gr, 140-Il, 162-Ph, 180-Tr); D-210 (180-Ct, 30-TI); ML-175 (31-Bc, 28-Bt, 16-Gl, 25-Iş, 27-Nt, 1-Sv, 13-Vr, 34-Vs); T-70 (2-Ab, 38-Bv, 6-Cj, 19-Hd, 1-Hg, 4-Sb); CR-1 (Bh); BNT-23 (5-Cs, 18-Tm); B-458.

Berbecar 335: O-2 (Mh); D-8 (Ct); MR-4 (Mm); T-195 (113-Bn, 13-Bv, 30-Cj, 23-Hd, 12-Mş, 4-Sb); CR-112 (24-Ar, 88-Sj); BNT-2 (1-Cs, 1-Tm); B-12.

Berbecariu 122: O-26 (21-Dj, 4-Mh, 1-Ot); D-1 (Ct); ML-50 (3-Bc, 8-Bt, 34-Nt, 5-Sv); T-36 (24-Bn, 6-Bv, 6-Cj); CR-1 (Bh); BNT-1 (Tm); B-7.

Berbecaru 1081: O-272 (168-Dj, 2-Gj, 4-Mh, 74-Ot, 24-VI); M-392 (47-Ag, 42-Br, 32-Bz, 1-Cl, 49-Gr, 4-Il, 9-Ph, 208-Tr); D-24 (Ct); ML-122 (21-Bc, 4-Bt, 3-Gl, 42-Iş, 34-Nt, 1-Sv, 1-Vr, 16-Vs); MR-5 (Mm); T-56 (6-Bn, 18-Bv, 12-Cj, 13-Hd, 4-Mş, 3-Sb); CR-6 (Ar); BNT-18 (12-Cs, 6-Tm); B-186.

Bită 289: O-62 (15-Dj, 7-Gj, 33-Mh, 5-Ot, 2-VI); M-30 (11-Ag, 1-Db, 18-Tr); D-22 (19-Ct, 3-TI); ML-110 (39-Bt, 20-Gl, 7-Iş, 8-Sv, 2-Vr, 34-Vs); T-45 (40-Bv, 3-Cj, 1-Mş, 1-Sb); CR-3 (Sj); BNT-6 (3-Cs, 3-Tm); B-11.

Bizdoacă 262: O-185 (123-Dj, 25-Gj, 12-Mh, 1-Ot, 24-VI); M-44 (5-Ag, 1-Db, 14-Gr, 19-Ph, 5-Tr); D-2 (Ct); T-6 (1-Bv, 2-Cj, 3-Mş); CR-4 (Ar); BNT-5 (Tm); B-16.

Boată 625: O-285 (128-Dj, 9-Gj, 145-Mh, 2-Ot, 1-VI); M-14 (9-Ag, 4-Il, 1-Tr); D-2 (Ct); ML-30 (1-Bc, 1-Gl, 21-Nt, 1-Sv, 6-Vs); MR-4 (Mm); T-11 (10-Hd, 1-Sb); CR-59 (58-Ar, 1-Bh); BNT-108 (86-Cs, 22-Tm); B-112.

Botă 229: O-4 (1-Mh, 3-VI); M-22 (15-Ag, 6-Cl, 1-Ph); D-16 (Ct); ML-117 (25-Bt, 1-Gl, 50-Nt, 39-Sv, 2-Vs); T-66 (1-Ab, 35-Bv, 4-Hd, 21-Hg, 5-Sb); CR-1 (Sj); BNT-3 (2-Cs, 1-Tm).

Botei 73: T-62 (44-Ab, 2-Bn, 8-Bv, 1-Cj, 7-Sb); BNT-8 (Tm); B-3.

Botorog 73: M-1 (Ph); ML-7 (4-Bc, 1-Iş, 2-Nt); T-49 (29-Bv, 3-Mş, 17-Sb); CR-7 (Ar); B-9.

Bou 532: O-267 (34-Dj, 18-Gj, 167-Ot, 48-VI); M-62 (12-Ag, 5-Br, 1-Cl, 4-Db, 16-Gr, 5-Il, 1-Ph, 18-Tr); D-8 (7-Ct, 1-TI); ML-161 (69-Bc, 28-Gl, 16-Iş, 11-Nt, 3-Sv, 17-Vr, 17-Vs); T-6 (1-Ab, 1-Bn, 3-Hd, 1-Sb); CR-2 (Ar); BNT-1 (Tm); B-25.

Brighidău 14: D-4 (Ct); ML-4 (Gl); B-6.

Brînză 4184: O-89 (10-Dj, 28-Gj, 21-Mh, 6-Ot, 24-VI); M-1084 (206-Ag, 306-Br, 261-Bz, 35-Cl, 44-Db, 21-Gr, 82-Il, 119-Ph, 10-Tr); D-438 (297-Ct, 141-TI); ML-1923 (331-Bc, 228-Bt, 402-Gl, 210-Iş, 76-Nt, 91-Sv, 122-Vr, 463-Vs); MR-11 (8-Mm, 3-Sm);

T-356 (60-Ab, 19-Bn, 169-Bv, 9-Cj, 42-Cv, 35-Hd, 4-Hg, 2-Mș, 16-Sb); **CR-39** (30-Ar, 9-Bh); **BNT-50** (13-Cs, 37-Tm); **B-194**.

Bucium 29: M-1 (Ag); T-24 (Hd); **B-4**.

Budacă 943: O-32 (3-Dj, 1-Gj, 11-Mh, 10-Ot, 7-VI); M-23 (6-Br, 1-Cl, 4-Db, 5-Gr, 7-Ph); D-6 (Cț); ML-765 (242-Bc, 143-Bt, 27-Gl, 84-Iș, 138-Nț, 47-Sv, 4-Vr, 80-Vs); MR-3 (Mm); T-36 (4-Ab, 7-Bv, 3-Cj, 21-Hd, 1-Sb); **CR-6** (Ar); **BNT-5** (Cs); **B-67**.

Budacu 388: O-19 (1-Dj, 11-Gj, 17-Ot); M-75 (7-Br, 33-Bz, 9-Db, 18-Gr, 4-Ph, 4-Tr); D-29 (21-Cț, 8-TI); ML-177 (8-Bc, 4-Bt, 3-Gl, 8-Nț, 6-Sv, 30-Vr, 118-Vs); T-20 (6-Ab, 7-Bv, 7-Sb); **CR-3** (Bh); **BNT-4** (Cs); **B-61**.

Budană 43: O (41-Dj, 2-Ot).

Budăeș 80: ML-79 (Bc); T-1 (Cv).

Budăi 492: M-9 (2-Ag, 5-Br, 2-Tr); D-8 (Cț); ML-435 (3-Bc, 124-Bt, 2-Gl, 13-Iș, 143-Nț, 128-Sv, 22-Vs); MR-1 (Mm); T-15 (8-Bv, 1-Hd, 2-Hg, 4-Sb); **CR-3** (Ar); **BNT-15** (3-Cs, 12-Tm); **B-6**.

Bulz 1203: O-19 (8-Gj, 5-Mh, 6-VI); M-7 (3-Ag, 4-Br); D-7 (Cț); ML-8 (6-Bc, 2-Sv); **CR-21** (Mm); T-727 (38-Ab, 392-Bn, 2-Bv, 4-Cj, 279-Hd, 2-Hg, 7-Mș, 3-Sb); **CR-262** (234-Ar, 12-Bh, 16-Sj); **BNT-137** (18-Cs, 119-Tm); **B-15**.

Burduf 178: O-5 (Mh); M-34 (2-Ag, 4-Br, 3-Bz, 1-Cl, 10-Db, 10-Gr, 4-Ph); D-58 (9-Cț, 49-TI); ML-27 (5-Bc, 1-Bt, 20-Gl, 1-Nț); MR-3 (Sm); T-35 (24-Ab, 3-Bv, 1-Cj, 7-Hd); **BNT-5** (Cs); **B-11**.

Calu 1141: O-103 (43-Dj, 12-Gj, 8-Mh, 39-Ot, 1-VI); M-470 (48-Ag, 343-Br, 2-Bz, 51-Cl, 11-Gr, 4-Ph, 11-Tr); D-107 (Cț); ML-186 (33-Bc, 10-Bt, 17-Gl, 50-Iș, 11-Sv, 65-Vs); T-154 (37-Ab, 3-Bn, 48-Bv, 18-Cj, 4-Cv, 7-Hd, 8-Mș, 29-Sb); **CR-3** (2-Ar, 1-Bh); **BNT-29** (Tm); **B-89**.

Capră: 2636: O-410 (207-Dj, 10-Gj, 45-Mh, 77-Ot, 71-VI); M-783 (4-Ag, 28-Br, 60-Bz, 125-Cl, 4-Db, 44-Gr, 153-Il, 33-Ph, 332-Tr); D-47 (Cț); ML-1141 (79-Bc, 64-Bt, 62-Gl, 70-Iș, 257-Nț, 529-Sv, 59-Vr, 21-Vs); MR-6 (5-Mm, 1-Sm); T-138 (6-Ab, 26-Bn, 35-Bv, 7-Cj, 30-Hd, 2-Hg, 6-Mș, 26-Sb); **CR-14** (9-Ar, 5-Bh); **BNT-52** (13-Cs, 39-Tm); **B-45**.

Cașu 671: O-4 (Dj); M-29 (9-Br, 4-Cl, 13-Db, 3-Ph); D-38 (24-Cț, 14-TI); ML-567 (1-Bc, 4-Bt, 317-Gl, 27-Nț, 64-Sv, 6-Vr, 148-Vs); MR-1 (Sm); T-20 (1-Ab, 1-Bn, 13-Bv, 3-Mș, 2-Sb); **BNT-7** (5-Cs, 2-Tm); **B-5**.

Cață 281: O-1 (Ot); M-194 (60-Br, 51-Bz, 6-Cl, 66-Il, 11-Ph); D-32 (Cț); ML-17 (4-Bc, 2-Gl, 9-Vr, 2-Vs); T-22 (14-Bv, 1-Cj, 4-Cv, 1-Hd, 2-Mș); **BNT-1** (Cs); **B-14**.

Cauc 449: O-357 (129-Dj, 198-Gj, 21-Mh, 9-VI); M-16 (2-Ag, 5-Bz, 7-Gr, 2-Ph); D-1 (TI); ML-5 (Sv); T-11 (10-Hd, 1-Sb); **CR-5** (Ar); **BNT-29** (Tm); **B-25**.

Cazan 8059: O-965 (237-Dj, 292-Gj, 11-Mh, 130-Ot, 295-VI); M-2244 (197-Ag, 302-Br, 936-Bz, 211-Cl, 114-Db, 36-Gr, 235-Ph, 213-Tr); D-340 (329-Cț, 11-TI); ML-1112 (128-Bc, 9-Bt, 335-Gl, 117-Iș, 20-Nț, 31-Sv, 217-Vr, 255-Vs); MR-9 (1-Mm, 8-Sm); T-1396 (162-Ab, 21-Bn, 193-Bv, 101-Cj, 6-Cv, 529-Hd, 19-Hg, 160-Mș, 205-Sb); **CR-235** (117-Ar, 115-Bh, 3-Sj); **BNT-164** (38-Cs, 126-Tm); **B-843**.

Căciulă 951: O-29 (4-Dj, 4-Mh, 14-Ot, 7-VI); M-302 (101-Ag, 1-Br, 12-Cl, 35-Db, 1-Gr, 20-Il, 130-Ph, 2-Tr); D-24 (22-Cț, 2-TI); ML-288 (70-Bc, 6-Gl, 1-Nț, 6-Sv, 13-Vr, 192-Vs); MR-2 (1-Mm, 1-Sm); T-118 (3-Ab, 1-Bn, 90-Bv, 2-Cj, 12-Hd, 6-Mș, 4-Sb); **CR-171** (168-Ar, 3-Bh); **BNT-13** (9-Cs, 4-Tm); **B-4**.

Călbază 202: D-3 (Cț); T-192 (20-Ab, 44-Bn, 24-Bv, 24-Cj, 2-Hd, 42-Mș, 36-Sb); CR-2 (Bh); BNT-5 (3-Cs, 2-Tm).

Căldare 489: O-94 (87-Dj, 30-Gj, 4-Mh); M-96 (11-Ag, 4-Br, 11-Bz, 4-Cl, 1-Db, 37-Gr, 28-Il); D-21 (Cț); ML-142 (18-Bc, 4-Bt, 15-Gl, 10-Iș, 25-Nț, 3-Sv, 7-Vr, 60-Vs); MR-2 (Sm); T-102 (7-Ab, 19-Bn, 44-Bv, 8-Cj, 3-Cv, 16-Hd, 5-Hg); CR-4 (Ar); BNT-8 (4-Cs, 4-Tm); B-20.

Căldăruș 376: O-40 (18-Dj, 3-Gj, 19-Ot); M-147 (10-Ag, 116-Br, 15-Cl, 1-Db, 2-Il, 3-Ph); D-5 (Cț); ML-127 (3-Bc, 57-Bt, 3-Gl, 10-Iș, 48-Sv, 6-Vs); T-4 (Cj); BNT-7 (2-Cs, 5-Tm); B-46.

Căldărușe 272: O-190 (61-Dj, 107-Gj, 10-Mh, 12-Ot); M-25 (5-Ag, 12-Br, 3-Gr, 3-Il, 1-Tr); ML-1 (Sv); T-3 (2-Bv, 1-Hd); BNT-8 (6-Cs, 2-Tm); B-45.

Cătea 194: O-184 (1-Gj, 62-Mh, 121-Vl); M-6 (1-Ag, 1-Db, 4-Ph); ML-1 (Nț); T-2 (Bv); BNT-1 (Cs).

Ceaun 63: M-10 (8-Cl, 2-Il); ML-53 (34-Bc, 11-Iș, 7-Nț, 1-Sv).

Cioarec 553: O-78 (52-Dj, 26-Mh); M-71 (15-Br, 23-Bz, 1-Cl, 4-Db, 4-Gr, 2-Il, 6-Ph, 16-Tr); D-11 (Cț); ML-262 (8-Bc, 54-Gl, 4-Iș, 169-Vr, 27-Vs); MR-3 (Sm); T-56 (14-Bn, 13-Bv, 1-Cj, 22-Hd, 2-Hg, 4-Mș); CR-1 (Ar); BNT-9 (Tm); B-62.

Cioban 3138: O-21 (2-Dj, 5-Gj, 1-Mh, 7-Ot, 6-Vl); M-36 (3-Ag, 7-Br, 5-Bz, 1-Cl, 1-Db, 1-Gr, 12-Il, 1-Ph, 5-Tr); D-25 (21-Cț, 4-Tl); ML-656 (15-Bc, 7-Bt, 2-Gl, 16-Iș, 16-Nț, 598-Sv, 1-Vr, 1-Vs); MR-105 (42-Mm, 63-Sm); T-1316 (159-Ab, 17-Bn, 91-Bv, 617-Cj, 3-Cv, 74-Hd, 6-Hg, 221-Mș, 128-Sb); CR-649 (238-Ar, 153-Bh, 258-Sj); BNT-239 (30-Cs, 209-Tm); B-91.

Ciobanu 68757: O-10605 (3031-Dj, 1439-Gj, 864-Mh, 3906-Ot, 1365-Vl); M-13351 (2610-Ag, 504-Br, 635-Bz, 620-Cl, 1775-Db, 2039-Gr, 372-Il, 1943-Ph, 2853-Tr); D-3120 (2395-Cț, 707-Tl); ML-28725 (3793-Bc, 4236-Bt, 1453-Gl, 7348-Iș, 5181-Nț, 2324-Sv, 617-Vr, 3773-Vs); MR-201 (106-Mm, 95-Sm); T-3536 (180-Ab, 56-Bn, 1372-Bv, 180-Cj, 122-Cv, 985-Hd, 78-Hg, 118-Mș, 445-Sb); CR-516 (322-Ar, 118-Bh, 76-Sj); BNT-1471 (369-Cs, 1102-Tm); B-720.

Ciobănică 786: O-288 (62-Dj, 33-Mh, 155-Ot, 38-Vl); M-189 (71-Ag, 6-Br, 8-Cl, 74-Db, 28-Gr, 1-Il, 1-Tr); D-93 (92-Cț, 1-Tl); ML-151 (10-Bc, 11-Bt, 24-Gl, 11-Nț, 3-Sv, 92-Vs); MR-3 (1-Mm, 2-Sm); T-27 (3-Ab, 12-Bv, 8-Hd, 4-Hg); BNT-15 (7-Cs, 8-Tm); B-20.

Ciobăniță 237: O-43 (41-Dj, 2-Vl); M-10 (1-Ag, 4-Br, 4-Db, 1-Tr); D-9 (Cț); ML-121 (34-Bc, 6-Bt, 72-Nț, 6-Sv, 3-Vs); T-22 (17-Bv, 2-Cj, 3-Hd); CR-11 (7-Ar, 4-Bh); BNT-17 (1-Cs, 16-Tm); B-4.

Ciobotă 1303: O-13 (4-Dj, 5-Gj, 4-Mh); M-506 (9-Ag, 298-Br, 144-Bz, 13-Cl, 1-Gr, 18-Il, 20-Ph, 3-Tr); D-31 (20-Cț, 11-Tl); ML-60 (5-Bc, 13-Gl, 5-Iș, 25-Nț, 2-Sv, 2-Vr, 8-Vs); MR-12 (Mm); T-456 (60-Ab, 5-Bn, 32-Bv, 6-Cj, 6-Cv, 13-Hd, 166-Hg, 144-Mș, 24-Sb); CR-119 (50-Ar, 66-Bh, 3-Sj); BNT-21 (4-Cs, 17-Tm); B-85.

Ciorpac 110: O-1 (Dj); M-2 (Gr); ML-89 (4-Bc, 31-Iș, 1-Nț, 53-Vs); T-13 (9-Bv, 4-Hd); B-5.

Ciobotă 287: O-7 (3-Gj, 4-Vl); M-12 (1-Br, 5-Db, 2-Gr, 4-Il); D-2 (Cț); ML-229 (19-Bc, 1-Bt, 5-Gl, 143-Nț, 11-Sv, 50-Vs); MR-2 (Sm); T-31 (5-Bn, 19-Bv, 4-Hd, 2-Hg, 1-Sb); BNT-4 (2-Cs, 2-Tm).

Cîrjă 679: O-7 (1-Gj, 6-VI); M-60 (20-Ag, 7-Br, 4-Db, 1-Gr, 26-Il, 2-Tr); D-23 (17-Ct, 6-TI); ML-539 (8-Bc, 5-Bt, 71-Gl, 9-Iş, 319-Nt, 110-Sv, 2-Vr, 15-Vs); T-34 (2-Ab, 16-Bn, 5-Bv, 1-Cj, 1-Hd, 6-Hg, 2-Mş, 1-Sb); BNT-8 (3-Cs, 5-Tm); B-8.

Cîşlariu 721: O-7 (2-Dj, 4-Gj, 1-Ot); M-13 (3-Ag, 1-Bz, 1-Cl, 6-Ph, 2-Tr); D-33 (Ct); ML-528 (444-Nt, 3-Gl, 27-Iş, 10-Nt, 12-Sv, 2-Vr, 30-Vs); MR-10 (Mm); T-73 (9-Ab, 17-Bv, 45-Hd, 1-Mş, 1-Sb); CR-13 (8-Ar, 4-Bh, 1-Sj); BNT-41 (26-Cs, 15-Tm); B-7.

Cîşlaru 251: O-4 (3-Dj, 1-Gj); M-15 (1-Ag, 1-Br, 1-Bz, 1-Cl, 2-Gr, 4-Il, 5-Ph); D-7 (Ct); ML-191 (8-Bc, 127-Bt, 13-Gl, 4-Iş, 2-Nt, 5-Sv, 32-Vs); MR-1 (Mm); T-11 (1-Bn, 6-Bv, 4-Hd); CR-5 (3-Ar, 2-Bh); BNT-10 (3-Cs, 7-Tm); B-7.

Clop 138: M-1 (Cl); CR-109 (13-Ar, 96-Bh); BNT-22 (Tm); B-6.

Cocîrlă 494: O-90 (74-Dj, 15-Gj, 1-Ot); M-101 (28-Ag, 3-Bz, 28-Cl, 6-Db, 6-Il, 7-Ph, 23-Tr); D-32 (6-Ct, 26-TI); ML-156 (21-Bc, 2-Bt, 3-Nt, 130-Sv); T-38 (3-Ab, 9-Bn, 6-Bv, 1-Cj, 13-Hd, 4-Hg, 2-Sb); CR-2 (Ar); BNT-69 (52-Cs, 17-Tm); B-6.

Cojoc 2600: O-187 (4-Dj, 6-Gj, 163-Ot, 14-VI); M-97 (4-Ag, 3-Br, 14-Bz, 10-Cl, 4-Gr, 7-Il, 4-Ph, 51-Tr); D-93 (89-Ct, 4-TI); ML-1552 (594-Bc, 45-Bt, 43-Gl, 76-Iş, 381-Nt, 226-Sv, 2-Vr, 185-Vs); MR-20 (8-Mm, 12-Sm); T-419 (42-Ab, 172-Bn, 55-Bv, 4-Cj, 14-Cv, 56-Hd, 8-Hg, 43-Mş, 25-Sb); CR-23 (15-Ar, 8-Sj); BNT-34 (7-Cs, 27-Tm); B-175.

Colibă 421: O-2 (1-Gj, 1-VI); M-55 (2-Ag, 5-Br, 4-Bz, 2-Il, 17-Ph, 25-Tr); D-9 (Ct); ML-251 (6-Bc, 4-Bt, 57-Gl, 84-Iş, 3-Nt, 90-Sv, 4-Vr, 3-Vs); T-18 (7-Bv, 11-Hd); CR-1 (Ar); BNT-4 (Tm); B-81.

Corlat 205: M-9 (5-Br, 3-Db, 1-Ph); D-32 (Ct); ML-137 (85-Bt, 45-Iş, 2-Sv, 5-Vs); T-19 (4-Bn, 1-Hd, 10-Mş, 4-Sb); BNT-4 (Tm); B-4.

Cotar 115: O-69 (4-Dj, 6-Gj, 4-Ot, 55-VI); M-16 (12-Ag, 1-Bz, 3-Ph); T-16 (5-Bv, 7-Hd, 3-Hg, 1-Sb); B-14.

Cotaru 107: O-17 (Gj); M-18 (1-Br, 1-Bz, 5-Db, 11-Ph); D-56 (1-Ct, 55-TI); ML-5 (1-Gl, 4-Vr); B-11.

Covăsală 129: O-60 (38-Dj, 2-Gj, 20-Mh); ML-10 (6-Gl, 4-Sv); T-2 (Hd); BNT-57 (40-Cs, 17-Tm).

Crintea 618: O-58 (3-Dj, 55-Gj); M-77 (21-Br, 15-Bz, 8-Db, 12-Il, 21-Ph); D-86 (55-Ct, 31-TI); ML-241 (45-Bc, 66-Gl, 1-Nt, 3-Sv, 126-Vr); MR-1 (Mm); T-100 (68-Ab, 15-Bv, 3-Cj, 1-Cv, 10-Hd, 3-Sb); CR-7 (Ar); BNT-6 (4-Cs, 2-Tm); B-42.

Cujbă 1027: O-70 (13-Dj, 14-Gj, 11-Mh, 31-Ot, 1-VI); M-181 (16-Ag, 30-Br, 43-Bz, 8-Cl, 6-Db, 2-Gr, 52-Ph, 24-Tr); D-40 (12-Ct, 28-TI); ML-526 (70-Bc, 100-Bt, 139-Gl, 68-Iş, 15-Nt, 13-Sv, 61-Vr, 60-Vs); T-79 (26-Bv, 7-Cj, 15-Hd, 7-Hg, 4-Mş, 20-Sb); BNT-7 (1-Cs, 6-Tm); B-124.

Cumpănă 147: M-2 (Ag); D-5 (4-Ct, 1-TI); ML-121 (18-Bc, 2-Gl, 20-Iş, 2-Nt, 79-Vs); T-9 (Hd); CR-2 (Bh); B-8.

Dobă 186: M-13 (10-Db, 3-Ph); ML-156 (57-Bc, 1-Gl, 3-Nt, 1-Sv, 94-Vs); T-3 (2-Bv, 1-Hg); CR-2 (Bh); BNT-3 (Cs); B-9.

Dulău 618: O-24 (4-Gj, 20-Mh); M-5 (2-Cl, 3-Ph); D-5 (Ct); ML-12 (10-Bc, 2-Nt); MR-8 (5-Mm, 3-Sm); T-405 (175-Ab, 3-Bv, 26-Cj, 8-Hd, 65-Mş, 128-Sb); CR-120 (9-Ar, 111-Bh); BNT-30 (5-Cs, 25-Tm); B-9.

Flueraru 666: O-34 (6-Dj, 6-Mh, 22-Ot); M-147 (17-Ag, 57-Br, 25-Bz, 3-Cl, 12-Db, 1-Gr, 4-Il, 16-Ph, 12-Tr); D-152 (133-Ct, 19-TI); ML-252 (58-Bc, 21-Bt, 8-Gl, 128-Iş, 11-Nt, 22-Vr, 4-Vs); T-19 (15-Bv, 3-Mş, 1-Sb); BNT-7 (Tm); B-55.

Fluerașu 310: O-185 (4-Dj, 17-Gj, 160-Mh, 4-Ot); M-9 (5-Ag, 4-Ph); D-7 (Ct); ML-73 (28-Bc, 3-Bt, 1-Gl, 38-Nț, 3-Vr); T-12 (1-Bv, 10-Cj, 1-Hd); BNT-21 (12-Cs, 9-Tm); B-3.

Găleată 292: O-7 (Dj); M-80 (69-Bz, 1-Db, 8-II, 2-Ph); D-16 (13-Ct, 3-TI); ML-155 (13-Bc, 31-Bt, 3-Gl, 23-Iș, 17-Nț, 66-Sv, 2-Vs); T-3 (2-Bv, 1-Cv); CR-1 (Ar); BNT-3 (2-Cs, 1-Tm); B-27.

Găvan 903: O-206 (54-Dj, 124-Gj, 1-Mh, 1-Ot, 26-VI); M-259 (225-Ag, 3-Bz, 3-Cl, 19-Gr, 3-II, 6-Ph); D-56 (Ct); ML-43 (2-Bt, 25-Gl, 5-Vr, 11-Vs); MR-2 (Mm); T-106 (36-Bn, 8-Bv, 15-Cj, 27-Hd, 7-Hg, 13-Sb); CR-5 (2-Ar, 3-Sj); BNT-25 (15-Cs, 10-Tm); B-201.

Gemănar 540: O-9 (3-Gj, 6-VI); M-2 (Ag); ML-512 (2-Bt, 1-Gl, 6-Iș, 5-Nț, 498-Sv); MR-3 (1-Mm, 2-Sm); BNT-8 (2-Cs, 6-Tm); B-6.

Glugă 131: O-41 (21-Dj, 20-VI); M-19 (2-Ag, 9-Br, 3-Bz, 1-Cl, 4-Ph); D-61 (11-Ct, 50-TI); ML-10 (1-Bc, 9-Bt).

Hîrdău 182: O-14 (6-Dj, 1-Gj, 5-Ot, 2-VI); M-86 (1-Ag, 42-Cl, 25-Db, 13-Ph, 5-Tr); D-64 (60-Ct, 4-TI); ML-3 (1-Bc, 2-Sv); BNT-1 (Cs); B-14.

Hîrzoiu 106: O-84 (Dj); M-14 (13-Ag, 1-II); D-2 (Ct); BNT-3 (Tm); B-3.

Hurdubae 159: M-1 (Ag); ML-130 (2-Bc, 2-Bt, 1-Gl, 30-Iș, 95-Vs); T-1 (Bv); CR-3 (Bh); B-24.

Jarcă 796: O-19 (2-Mh, 17-Ot); M-142 (5-Ag, 42-Bz, 9-Cl, 3-Db, 11-Gr, 3-II, 49-Ph, 20-Tr); D-14 (8-Ct, 6-TI); ML-139 (18-Bc, 94-Gl, 26-Nț, 1-Vr); T-61 (4-Bn, 18-Bv, 12-Cj, 3-Cv, 9-Hd, 10-Hg, 2-Mș, 3-Sb); CR-362 (10-Ar, 298-Bh, 54-Sj); BNT-19 (Tm); B-40.

Laiu 930: O-65 (1-Dj, 46-Gj, 8-Mh, 5-Ot, 5-VI); M-15 (3-Ag, 2-Br, 4-Bz, 6-Ph); D-9 (5-Ct, 4-TI); ML-591 (80-Bc, 10-Gl, 74-Iș, 369-Nț, 5-Sv, 8-Vr, 45-Vs); MR-3 (Mm); T-52 (18-Bv, 11-Hd, 5-Hg, 5-Mș, 13-Sb); CR-9 (8-Ar, 1-Bh); BNT-149 (91-Cs, 58-Tm); B-37.

Lîună 132: O-3 (1-Dj, 1-Gj, 1-Mh); M-4 (1-Ag, 3-Bz); D-9 (Ct); ML-92 (10-Bc, 54-Bt, 26-Gl, 2-Sv); MR-8 (Mm); T-10 (9-Bv, 1-Hd); BNT-6 (1-Cs, 5-Tm).

Lopată 116: M-49 (15-Ag, 28-Bz, 6-Ph); D-2 (Ct); ML-24 (9-Nț, 15-Sv); MR-36 (Mm); T-1 (Sb); BNT-4 (Tm).

Măcău 386: O-101 (8-Dj, 9-Mh, 64-Ot, 20-VI); M-175 (31-Ag, 9-Br, 2-Bz, 43-Cl, 3-Db, 53-Gr, 7-II, 26-Ph, 1-Tr); D-35 (29-Ct, 6-TI); ML-2 (1-Gl, 1-Vs); T-68 (16-Bv, 2-Cv, 5-Hd, 4-Hg, 4-Mș, 37-Sb); B-5.

Măgăriță 102: O-1 (Dj); M-101 (97-Br, 2-Cl, 2-II).

Mielu 420: O-28 (15-Dj, 10-Ot, 3-VI); M-233 (63-Ag, 14-Bz, 25-Cl, 20-Db, 44-II, 28-Ph, 39-Tr); D-1 (Ct); ML-30 (10-Bc, 2-Iș, 1-Nț, 17-Vr); MR-7 (Mm); T-8 (1-Bv, 1-Cj, 6-Hd); B-113.

Miță 385: O-193 (182-Dj, 3-Gj, 1-Mh, 6-Ot, 1-VI); M-140 (1-Ag, 1-Bz, 14-Cl, 4-Db, 2-Gr, 11-II, 10-Ph, 97-Tr); D-19 (10-Ct, 9-TI); ML-8 (3-Bc, 1-Bt, 1-Nț, 1-Vr, 2-Vs); T-20 (9-Bv, 11-Hd); BNT-2 (Tm); B-3.

Mînzăraru 113: O-7 (VI); M-2 (II); ML-94 (Gl); MR-2 (Sm); T-1 (Sb); BNT-5 (2-Cs, 3-Tm); B-2.

Mînză 830: O-62 (7-Dj, 2-Gj, 9-Mh, 23-Ot, 21-VI); M-320 (16-Ag, 133-Br, 18-Bz, 40-Db, 104-Gr, 9-Ph); D-61 (Ct); ML-303 (2-Bc, 232-Gl, 9-Nț, 60-Vs); T-22 (4-Ab, 11-Bv, 5-Hd, 2-Mș); CR-3 (Bh); BNT-30 (28-Cs, 2-Tm); B-29.

Mîtcă 133: O-34 (21-Gj, 3-Mh, 5-Ot, 5-VI); M-8 (Bz), D-4 (TI); MR-1 (Mm); T-79 (24-Ab, 3-Bv, 1-Cj, 5-Hd, 13-Mș, 33-Sb); CR-1 (Bh); BNT-5 (1-Cs, 4-Tm); B-1.

Mocan 5617: O-63 (1-Dj, 8-Gj, 4-Mh, 12-Ot, 38-VI); M-15 (2-Br, 1-Bz, 7-Db, 1-Gr, 2-II, 1-Ph, 1-Tr); D-7 (Cț); ML-33 (4-Bc, 7-Bt, 4-Gl, 1-Iș, 3-Nț, 9-Sv, 5-Vr); MR-385 (76-Mm, 309-Sm); T-3552 (662-Ab, 45-Bn, 145-Bv, 2093-Cj, 33-Cv, 234-Hd, 15-Hg, 145-Mș, 180-Sb); CR-1180 (230-Ar, 342-Bh, 602-Sj); BNT-320 (31-Cs, 289-Tm); B-62.

Mocanu 44904: O-1266 (363-Dj, 174-Gj, 97-Mh, 416-Ot, 216-VI); M-14429 (893-Ag, 4059-Br, 1990-Bz, 663-Cl, 1335-Db, 616-Gr, 762-II, 2413-Ph, 1698-Tr); D-5274 (2885-Cț, 2389-TI); ML-16123 (2781-Bc, 749-Bt, 3273-Gl, 2134-Iș, 1365-Nț, 354-Sv, 2445-Vr, 3022-Vs); MR-127 (77-Mm, 50-Sm); T-2341 (89-Ab, 50-Bn, 1012-Bv, 199-Cj, 164-Cv, 497-Hd, 64-Hg, 45-Mș, 221-Sb); CR-278 (139-Ar, 96-Bh, 43-Sj); BNT-548 (194-Cs, 354-Tm); B-4518.

Murg 588: O-4 (1-Dj, 2-Gj, 1-Ot); M-2 (Ag); ML-2 (1-Sv, 1-Vr); MR-88 (63-Mm, 25-Sm); T-228 (23-Ab, 4-Bv, 11-Cj, 178-Hd, 1-Mș, 11-Sb); CR-226 (58-Ar, 156-Bh, 12-Sj); BNT-18 (8-Cs, 10-Tm); B-20.

Neleapcă 111: O-13 (2-Dj, 10-Ot, 1-VI); M-15 (10-Br, 3-Bz, 1-Gr, 1-Ph); D-9 (8-Cț, 1-TI); ML-63 (6-Bc, 53-Bt, 3-Gl, 1-Vs); T-3 (Hd); CR-3 (Ar); B-5.

Oaie 957: O-194 (30-Dj, 16-Gj, 12-Mh, 101-Ot, 35-VI); M-424 (33-Ag, 40-Br, 46-Bz, 26-Cl, 54-Db, 16-Gr, 51-II, 89-Ph, 69-Tr); D-53 (Cț); ML-95 (5-Bc, 1-Bt, 21-Gl, 2-Iș, 630-Vr, 3-Vs); T-19 (4-Bv, 15-Sb); CR-97 (3-Ar, 94-Bh); BNT-3 (1-Cs, 2-Tm); B-72.

Oală 528: O-11 (5-Dj, 3-Ot, 3-VI); M-50 (7-Gr, 43-Tr); D-3 (Cț); ML-47 (40-Gl, 6-Nț, 1-Vs); MR-1 (Mm); T-97 (38-Bv, 4-Hd, 2-Hg, 38-Mș, 15-Sb); CR-211 (198-Ar, 12-Bh, 1-Sj); BNT-70 (9-Cs, 61-Tm); B-38.

Odae 186: O-3 (VI); M-30 (8-Ag, 20-Cl, 2-Db); D-29 (Cț); ML-81 (43-Iș, 38-Nț); MR-2 (1-Mm, 1-Sm); T-29 (20-Bn, 2-Cv, 6-Hd, 1-Sb); CR-2 (Bh); BNT-4 (Tm); B-6.

Opincă 655: O-15 (2-Dj, 2-Mh, 1-Ot, 10-VI); M-167 (5-Br, 13-Bz, 100-Db, 14-II, 8-Ph, 27-Tr); D-8 (6-Cț, 2-TI); ML-360 (211-Bc, 7-Gl, 104-Iș, 4-Nț, 22-Sv, 11-Vr, 1-Vs); T-40 (34-Bv, 3-Cv, 2-Hd, 1-Hg); CR-6 (Ar); BNT-8 (Tm); B-51.

Orjan 134: M-64 (7-Ag, 26-Br, 12-Bz, 2-Cl, 16-Db, 1-Gr); D-13 (8-Cț, 5-TI); ML-9 (5-Vr, 4-Vs); T-16 (Bv); CR-7 (Bh); B-25.

Păcurar 5191: O-44 (4-Dj, 10-Mh, 8-Ot, 22-VI); M-49 (4-Ag, 16-Bz, 4-Db, 4-Gr, 5-II, 12-Ph, 4-Tr); D-20 (16-Cț, 4-TI); ML-37 (4-Bc, 9-Bt, 6-Gl, 1-Nț, 8-Sv, 2-Vr, 7-Vs); MR-406 (207-Mm, 199-Sm); T-3471 (642-Ab, 105-Bn, 245-Bv, 945-Cj, 34-Cv, 399-Hd, 554-Mș, 447-Sb); CR-962 (404-Ar, 243-Bh, 315-Sj); BNT-179 (2-Cs, 177-Tm); B-23.

Păcuraru 1894: O-165 (20-Dj, 2-Gj, 129-Mh, 5-Ot, 9-VI); M-542 (297-Ag, 35-Br, 67-Bz, 6-Cl, 42-Db, 8-Gr, 23-II, 58-Ph, 6-Tr); D-240 (198-Cț, 42-TI); ML-612 (75-Bc, 1-Bt, 323-Gl, 26-Iș, 1-Nț, 44-Sv, 40-Vr, 102-Vs); MR-4 (Mm); T-236 (14-Ab, 18-Bn, 36-Bv, 61-Cj, 16-Cv, 21-Hd, 1-Hg, 12-Mș, 57-Sb); CR-21 (9-Ar, 12-Bh); BNT-43 (16-Cs, 27-Tm); B-32.

Polonic 208: O-1 (Mh); D-10 (7-Cț, 3-TI); ML-174 (29-Iș, 145-Sv); BNT-13 (1-Cs, 12-Tm); B-10.

Putină 436: O-5 (3-Dj, 1-Ot, 1-VI); M-46 (12-Ag, 4-Bz, 10-Ph, 20-Tr); D-80 (63-Cț, 17-TI); ML-259 (46-Bc, 133-Iș, 18-Nț, 52-Sv, 10-Vs); T-9 (1-Ab, 7-Bv, 1-Cj); CR-8 (7-Ar, 1-Sj); BNT-5 (3-Cs, 2-Tm); B-24.

Putinei 254: O-49 (47-Dj, 2-Gj); M-99 (1-Br, 14-Bz, 40-Db, 12-Gr, 32-Tr); D-13 (Cț); ML-60 (15-Bc, 43-Gl, 2-Vs); T-12 (9-Bv, 3-Cj); B-21.

Smîntîna 446: O-18 (11-Dj, 6-Mh, 1-VI); M-16 (8-Cl, 1-Db, 3-Gr, 1-Il, 2-Ph, 1-Tr); D-22 (15-Cț, 7-TI); ML-300 (1-Bc, 27-Bt, 7-Gl, 8-Nț, 14-Sv, 4-Vr, 239-Vs); T-75 (4-Ab, 28-Bv, 6-Cj, 4-Cv, 22-Hd, 11-Sb); CR-1 (Ar); BNT-9 (Tm); B-5.

Sterp 417: T-335 (39-Ab, 22-Hd, 3-Mș, 271-Sb); CR-8 (4-Ar, 4-Bh); BNT-73 (Tm).

Stîna 140: O-15 (2-Dj, 13-Ot); M-7 (1-Cl, 5-Db, 1-Il); D-8 (TI); ML-63 (20-Bc, 25-Gl, 6-Vr, 12-Vs); T-26 (4-Bn, 5-Cj, 5-Hd, 4-Hg, 8-Sb); CR-4 (1-Ar, 3-Sj); BNT-16 (8-Cs, 8-Tm); B-1.

Strungaru 521: O-48 (6-Dj, 1-Gj, 8-Mh, 5-Ot, 28-VI); M-100 (7-Ag, 5-Br, 70-Cl, 8-Db, 4-Gr, 3-Ph, 3-Tr); D-46 (41-Cț, 4-TI); ML-206 (1-Bc, 68-Bt, 75-Iș, 19-Nț, 4-Sv, 3-Vr, 36-Vs); T-12 (8-Bv, 4-Hd); CR-12 (4-Ar, 8-Bh); BNT-12 (Tm); B-85.

Strungă 102: M-29 (2-Bz, 17-Db, 10-Ph); ML-68 (63-Bt, 3-Gl, 2-Sv); BNT-4 (Tm); B-1.

Surlă 124: O-8 (1-Mh, 7-Ot); M-6 (4-Br, 1-Bz, 1-Tr); D-8 (Cț); ML-97 (4-Bc, 93-Vr); MR-2 (Mm); CR-3 (Bh).

Sofei 131: O-120 (26-Dj, 93-Gj, 1-Ot); M-4 (Ag); CR-1 (Ar); BNT-5 (Tm); B-1.

Terțiu 106: M-35 (27-Bz, 1-Db, 7-Ph); ML-65 (12-Gl, 53-Vr); T-2 (Cv); BNT-2 (Tm); B-2.

Tigae 102: O-80 (70-Dj, 10-Mh); M-16 (15-Ag, 1-Bz); D-1 (TI); ML-1 (Vr); T-3 (Hd); B-1.

Tîrlă 298: O-5 (Ot); M-117 (17-Ag, 13-Br, 42-Bz, 22-Il, 21-Ph, 2-Tr); D-4 (Cț); ML-141 (10-Gl, 1-Nț, 67-Sv, 63-Vr); MR-1 (Mm); T-10 (1-Bn, 4-Bv, 5-Hd); BNT-14 (3-Cs, 11-Tm); B-6.

Tîrlea 955: O-126 (1-Dj, 46-Gj, 13-Mh, 7-Ot, 59-VI); M-99 (24-Ag, 6-Br, 14-Bz, 8-Db, 3-Gr, 3-Il, 19-Ph, 22-Tr); D-15 (12-Cț, 3-TI); ML-79 (6-Bc, 3-Bt, 4-Gl, 2-Nț, 7-Sv, 49-Vr, 8-Vs); MR-31 (12-Mm, 19-Sm); T-284 (111-Ab, 1-Bn, 11-Bv, 37-Cj, 3-Cv, 62-Hd, 3-Hg, 11-Mș, 45-Sb); CR-245 (42-Ar, 63-Bh, 140-Sj); BNT-55 (11-Cs, 44-Tm); B-21.

Toroipan 167: O-42 (4-Dj, 32-Gj, 6-Ot); M-113 (106-Ag, 4-Db, 3-Il); D-4 (Cț); B-8.

Traistă 484: O-70 (13-Dj, 17-Gj, 1-Mh, 4-Ot, 35-VI); M-23 (20-Ag, 2-Cl, 1-Ph); D-3 (Cț); ML-130 (11-Bc, 2-Gl, 5-Iș, 99-Nț, 13-Sv); MR-184 (174-Mm, 10-Sm); T-22 (1-Ab, 6-Hd, 9-Mș, 6-Sb); CR-4 (Ar); BNT-34 (22-Cs, 12-Tm); B-14.

Țap 381: M-46 (4-Cl, 42-Gr); ML-3 (Nț); T-99 (19-Ab, 9-Bn, 1-Bv, 25-Cj, 14-Hd, 1-Hg, 26-Mș, 4-Sb); CR-216 (4-Ar, 79-Bh, 133-Sj); BNT-15 (Tm); B-2.

Țapu 2128: O-127 (25-Dj, 2-Gj, 2-Mh, 105-Ot, 66-VI); M-558 (28-Ag, 115-Br, 45-Bz, 14-Cl, 66-Db, 2-Gr, 31-Il, 218-Ph, 39-Tr); D-112 (85-Cț, 27-TI); ML-791 (20-Bc, 119-Bt, 110-Gl, 274-Iș, 128-Nț, 9-Sv, 43-Vr, 88-Vs); MR-7 (6-Mm, 1-Sm); T-216 (10-Ab, 13-Bn, 48-Bv, 13-Cj, 2-Cv, 83-Hd, 30-Mș, 17-Sb); CR-10 (5-Ar, 5-Bh); BNT-39 (7-Cs, 32-Tm); B-192.

Țircă 592: O-206 (28-Dj, 129-Gj, 11-Mh, 9-Ot, 29-VI); M-225 (12-Ag, 5-Br, 68-Bz, 5-Cl, 13-Db, 90-Gr, 25-Il, 7-Ph); D-8 (6-Cț, 2-TI); ML-98 (36-Bc, 8-Gl, 18-Nț, 1-Sv, 3-Vr, 32-Vs); T-40 (6-Ab, 7-Bn, 8-Bv, 15-Hd, 3-Mș, 1-Sb); CR-2 (Ar); BNT-4 (Tm); B-9.

Untariu 108: O-60 (10-Dj, 3-Gj, 41-Mh, 1-Ot, 5-VI); M-3 (2-Il, 1-Ph); ML-2 (Vs); T-1 (Bv); BNT-30 (16-Cs, 14-Tm); B-12.

Untaru 1728: O-714 (164-Dj, 111-Gj, 289-Mh, 59-Ot, 91-VI); M-444 (72-Ag, 106-Br, 40-Bz, 5-Cl, 113-Db, 10-Gr, 26-Il, 61-Ph, 11-Tr); D-124 (66-Cț, 58-TI); ML-89 (14-Bc, 61-Gl, 1-Iș, 3-Nț, 10-Vr); T-79 (2-Ab, 43-Bv, 1-Cj, 26-Hd, 2-Mș, 5-Sb); CR-5 (3-Ar, 2-Bh); BNT-88 (49-Cs, 39-Tm); B-185.

Untu 339: O-4 (3-Dj, 1-Gj); M-15 (1-Bz, 11-Gr, 3-Ph); D-4 (Cț); ML-227 (20-Bt, 19-Gl, 106-Iș, 5-Nț, 53-Vr, 24-Vs); T-27 (9-Bv, 18-Hd); BNT-12 (Cs); B-50.

Urdă 1074: O-159 (71-Dj, 21-Gj, 63-Mh, 2-Ot, 2-VI); M-74 (5-Ag, 23-Br, 11-Cl, 28-Gr, 2-Il, 5-Tr); D-7 (Cț); ML-344 (69-Bc, 1-Bt, 31-Gl, 45-Iș, 149-Nț, 8-Sv, 29-Vr, 12-Vs); MR-28 (26-Mm, 2-Sm); T-395 (34-Ab, 70-Bn, 34-Bv, 114-Cj, 5-Cv, 25-Hd, 1-Hg, 22-Mș, 90-Sb); BNT-52 (9-Cs, 43-Tm); B-15.

Vacă 114: O-1 (Dj); M-1 (Tr); D-2 (Cț); ML-4 (Vs); T-19 (Cj); BNT-84 (Cs); B-3.

Vătui 552: O-156 (66-Dj, 2-Mh, 83-Ot, 5-VI); M-201 (8-Ag, 3-Br, 5-Bz, 2-Db, 6-Gr, 8-Il, 4-Ph, 165-Tr); D-96 (TI); ML-62 (41-Bt, 4-Gl, 7-Nț, 10-Sv); T-22 (5-Ab, 2-Bn, 12-Bv, 3-Hd); CR-6 (4-Ar, 2-Sj); B-9.

Vițel 266: O-15 (1-Dj, 14-Mh); M-1 (Bz); D-6 (Cț); ML-217 (23-Bt, 2-Gl, 178-Iș, 11-Sv, 3-Vs); T-7 (3-Bv, 3-Hd, 1-Sb); BNT-7 (5-Cs, 2-Tm); B-13.

Vîrzob 224: O-194 (1-Dj, 25-Gj, 168-Mh); M-1 (Ag); D-2 (Cț); T-1 (Hd); CR-4 (Ar); BNT-22 (13-Cs, 9-Tm).

Zară 947: O-118 (55-Dj, 62-Mh, 1-Ot); M-40 (2-Ag, 12-Br, 7-Bz, 1-Db, 5-Gr, 5-Il, 3-Ph, 5-Tr); D-7 (Cț); ML-540 (60-Bc, 89-Bt, 8-Gl, 165-Iș, 1-Nț, 14-Sv, 187-Vr, 16-Vs); MR-2 (Sm); T-146 (1-Ab, 13-Bn, 103-Bv, 4-Cj, 15-Hd, 10-Sb); CR-5 (Ar); BNT-17 (14-Cs, 3-Tm); B-72.

Zăvadă 162: O-114 (55-Dj, 59-Mh); M-18 (4-Bz, 14-Il); D-2 (Cț); ML-7 (5-Gl, 1-Sv, 1-Vr); MR-3 (Mm); T-2 (Bv); BNT-12 (2-Cs, 10-Tm); B-4.

Referințe bibliografice:

ALRR Ban. = *Atlasul lingvistic român pe regiuni, Banat*. București: Editura Academiei Române, 1998.

ALR SN = *Atlasul lingvistic român, serie nouă*, vol. II. București: Editura Academiei Române, 1956.

BDAR = *Baza de date antroponimice a României*, constituită în cadrul Laboratorului de cercetări onomastice de la Facultatea de Litere a Universității din Craiova în 1994, pe baza datelor puse la dispoziție pe suport electronic de Inspectoratele județene de poliție, Serviciul de evidență a populației.

DA = *Dicționarul limbii române (a – lepăda)* București, 1913-1949.

DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*. București: Editura Academiei Române, 1996.

DNFR = IORDAN, Iorgu. *Dicționar al numelor de familie românești*. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

Glosar = MARIN, Maria, MĂRGĂRIT, Iulia. *Glosar dialectal. Muntenia*. București: Editura Academiei Române, 1999.

IORDACHE, Gh. *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. II. Craiova: Editura Scrisul Românesc, 1986.

Lexic reg. = *Lexic regional*. București: Editura Academiei Române, 1960.

OANCĂ, Teodor. *Contribuții onomastice*. Craiova: Editura Grafix, 2018.

OANCĂ, Teodor. *Geografie antroponimică românească. Metodă și aplicații*. Craiova: Editura de Sud, 1998.

PAȘCA, Ștefan. *Nume de persoane și nume de animale în Țara Oltului*. București: Monitorul Oficial, 1936.

PUȘCARIU, Sextil. *Limba română*. Vol. I. *Privire generală*, București: Fundația pentru Literatură și Artă, 1940.

SIRETEANU = POPESCU-SIRETEANU, Ion. *Termeni păstorești pentru vase, unelte și instrumente, boli și leacuri*. Iași: Editura Printis, 2015.

SIRETEANU = POPESCU-SIRETEANU, Ion. *Termeni pentru adăposturile păstorești din limba română*. Iași: Editura Printis, 2014.

[https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3\(315\).07](https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3(315).07)

CZU:811.135.1'36'373.232

TIPOLOGIA NUMELOR DE FAMILIE DERIVATE CU SUFIXUL *-ESCU*

Viorica RĂILEANU

Doctor în filologie, conferențiar cercetător

E-mail: viorica.razvant@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7855-3412>

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” (Chișinău)

Typology of Family Names Derived with the Suffix *-escu*

Abstract

The suffix *-escu* „is used to form surnames of Romanian type”. The exclusively onomastic function of the suffix *-escu* is patronymic and expresses family descent. Thus, *Grigorescu*, formed after the model *Grigore* (father's first name) + the suffix *-escu*, can be understood as „Grigore's son”.

In Moldovan documents, derived with the suffix *-escu* names are found since the fourteenth century. Over time, when the mechanism of formation and their significance were understood, these derivatives became common. Formations with *-escu* appeared not only from the first name, as "is the rule", but also from other reference names. The officialization of the names formed with the suffix *-escu* took place only at the end of the 19th century, when they started to function as family names. In the local anthroponymy, most of the patronymics with the suffix *-escu* are formed from first names and surnames (various adjectives, nouns and verbs that, previously, were substantivized and used as anthroponyms).

Although the patronymics derived with the suffix *-escu* are less attested in the Bessarabian onomasticon than in the rest of the Romanian territory, we still distinguish several types of formation of surnames with the suffix *-escu*. The themes to which the *-escu* suffix is attached confirm that this suffix is an anthroponymic one, characteristic of the formation of surnames.

Keywords: suffix, first name, derived surname, derivative type, surname.

Rezumat

Sufixul *-escu* „servește la formarea numelor de familie de formație românească”. Funcția exclusiv onomastică a sufixului *-escu* este patronimică și exprimă descendența familială. Astfel, *Grigorescu*, format după modelul *Grigore* (prenumele tatălui) + sufixul *-escu*, poate fi înțeles ca „fiul lui Grigore”.

În actele moldovenești, derivate cu sufixul *-escu* se întâlnesc încă din secolul al XIV-lea. Cu timpul, când s-a înțeles mecanismul de formare și semnificația lor, aceste derivate au devenit frecvente. Au apărut formații cu *-escu* nu numai de la prenume, după cum „e regula”, dar și de la alte nume de referință. Oficializarea numelor formate cu sufixul *-escu* s-a produs abia la sfârșitul secolului al XIX-lea, când încep să funcționeze ca nume de familie.

În antroponimia autohtonă, majoritatea patronimelor cu sufixul *-escu* sunt formate de la prenume și supranume (diverse adjective, substantive și verbe care, în prealabil, au fost substantivizate și folosite ca antroponime).

Deși patronimele derivate cu sufixul *-escu* sunt mai puțin atestate în onomasticonul basarabean decât în restul teritoriului românesc, totuși deosebit mai multe tipuri de formare ale numelor de familie cu sufixul *-escu*. Temele la care se alipește sufixul *-escu* ne confirmă că acest sufix este unul antroponimic, specific pentru formarea numelor de familie.

Cuvinte-cheie: sufix, prenume, supranume derivat, tip derivativ, nume de familie.

Inventarul antroponimic al numelor de familie oficiale, fixe și ereditare prin lege, reprezintă un sistem închis. El s-a constituit în timp, în rezultatul unei îndelungate evoluții istorice, din creații antroponimice proprii și din împrumuturi adaptate specificului limbii și sistemului de nume românești.

Patronimicele sunt numele de familie formate de la numele tatălui cu ajutorul unui sufix special, de obicei *-escu* sau *-eanu*. Tipul patronimelor sufixate cu *-escu*¹, reprezintă o categorie deosebită în ansamblul numelor de familie românești. Importanța acestor formații nu este determinată de numărul lor, în general mic, ci de „frecvența ridicată și răspândirea generală”² (Ionescu, 1990, p. 245) și de valoarea pe care o prezintă pentru istoria limbii și a poporului român.

„Sufixul antroponimic *-escu* a reținut atenția multor lingviști³, preocupați de originea lui, de importanța lui în cadrul sistemului antroponimic românesc și, nu în ultimul rând, de prezența și frecvența numelor de familie, în general, și a numelor derivate cu acest sufix, începând cu secolul al XIV-lea, în special.” (Oancă, 2011, p. 183).

Originea sufixului *-escu* este controversată. Al. Graur îi atribuia sufixului de origine traco-dacă (1938, p. 245). Domnița Tomescu menționează că „sufixul *-escu(l)*, provine din sufixul adjectival moștenit *-esc*, *-escă* (< lat. *-iscus*, preferat pentru formele derivate cu funcție onomastică)” (2001, p. 108). Cristian Ionescu susține că, pentru limba română, sufixul *-escu* ar putea fi considerat „element de origine autohtonă întărit de sufixul latinesc”, făcând trimitere la vechimea și răspândirea formațiilor cu acest sufix și comparând cu celelalte limbi romanice în care are corespondențe (Firică, 2007, p. 244).

Vechimea în sistemul românesc de denotație antroponimelor derivate cu sufixul *-escu(l)* a fost prezentată de Corneliu și Aspazia Reguș, Cristian Ionescu etc. Cercetătorii susțin că cele mai vechi și numeroase formații românești sunt

¹ Cu corespondențe în portugheză *-esco*, în spaniolă *-isco*, în italiană *-esco*, în sardă *-iscu*.

² În regiunile românești transcarpatice (Transilvania, Maramureș, Crișana, Banat), numele de familie în *-escu*, ca și cele cu *-u* final, n-au fost admise de către administrația oficială maghiară.

³ O apreciere a poziției numelor de familie derivate cu acest sufix în ansamblul sistemului antroponimic românesc au întreprins Șt. Pașca (1936), N. Constantinescu (1963), Al. Graur (1965), Al. Rosetti (1968), V. Vascenco (1973), I. Pătruț (1980), C. Ionescu (1980, 1989), I. Jordan (1983), V. Frățilă (1993), V. Goicu (1996), G. Bolocan (1996), T. Oancă (2011) etc.

atestate în Moldova⁴. În prima jumătate a secolului al XV-lea se atestă „21 de derivate cu sufixul *-escu(l)*” (Reguș, 1974, p. 597; Ionescu, 1989, p. 258). Deși în secolul al XV-lea încă nu exista „nici o dovadă privind valoarea pur patronimică a derivatelor în *-escu*” (Ionescu, 1989, p. 258), totuși „sufixul *-escu(l)* constituie una din particularitățile limbii române foarte bine reprezentată în documentele cancelariei moldovenești – particularitate ce demonstrează (...) tendința de formare în limba română a unui sistem propriu de nume de familie.” (Reguș, 1974, p. 597). În toate cazurile, la baza derivatelor, nume de botez sau supranume, în general bine cunoscute sistemului antroponimic din acea perioadă, se adaugă forma *-escul*, care alterna, uneori, cu sufixele slave *-ov (-ev)*, *-ovici (-evici)*, *-ici*. Astfel, una și aceeași persoană putea fi desemnată atât printr-un derivat românesc, cât și printr-un derivat slav: *Brăescu(l)* și *Braevici*, *Bârlescu(l)* și *Bârlici*, *Dănescu(l)* și *Danovici*, *Șerbescu(l)* și *Șerbici*, *Vlăiculescu(l)* și *Vlaiculovici* etc.⁵

Or, în secolul al XVI-lea se atestă o creștere progresivă a supranumelor în *-escu(l)*. Marea majoritate a lor însă funcționau ca supranume ereditare, cu formă de singular în *-escu*, care au rezultat „de la nume de obște (proprietăți colective) și sate în *-ești*, derivate la rândul lor de la numele întemeietorului lor.” (Vascenco, 1973, p. 270). Respectiv, mulți boieri și negustori străini au luat numele moșiilor pe care le-au cumpărat spre a se împământeni. Astfel, când o persoană cumpăra moșia de la *Albești* sau *Ștefănești*, el începea să fie numit *Albescu*, *Ștefănescu*, chiar dacă nu era descendentul unui *Albu* sau *Ștefan* sau nici măcar indigen de origine. Aceste supranume indicau integrarea, apartenența la un grup social și nu descendența de familie.

„Boierii își luau numele de la moșia pe care o stăpâneau, iar aceasta la rândul ei își trăgea numele, de multe ori, de la o persoană, care o stăpânise mai înainte.” (Graur, 1965, p. 113).

Deducem, astfel, că numele de familie derivate cu sufixul *-escu* au rezultat atât de la prenume, cât și de la toponime, nume de locuri și localități, care purtau numele întemeietorilor sau persoanelor care le stăpânise anterior.

„Analiza supranumelor ereditare impune concluzia că în secolele XIV - XVII exprimarea descendenței prin patronime formate cu sufixul *-escu(l)* reprezenta un model pasiv al sistemului. Modelul se reactivează în perioada impunerii numelor ereditare obligatorii – pentru Țara Românească și Moldova, în secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, contribuind la o sporire relativă a numărului formațiilor sufixate.” (Ionescu, 1980, p. 420).

Cele mai multe din actualele nume în *-escu* sunt creații recente, din prima jumătate a secolului al XIX-lea, când se înregistrează un interes deosebit

⁴ În 1392 este atestat „(hotarul) lui *Șerbănescul*” (Avram, Balacciu-Matei, Fischer, Gheție et al. 2001, p. 422-423).

⁵ Vezi *Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare*, publicate de M. Costăchescu, vol. I-II, București: Viața Românească, 1931-1932 (Indice); Bogdan, Ion. *Documentele lui Ștefan cel Mare*, vol. I-II. București, 1913 (Indice); *Молдавия в эпоху феодализма*, том. I. *Славяно-молдавские грамоты* (XV в. – первая четверть XVII в.). Chișinău, 1961 (Indice).

pentru numele derivate cu acest sufix, amplificându-se tot mai mult în perioada de oficializare, sfârșitul secolului XIX - începutul secolului XX, când încep să funcționeze ca nume de familie.

Amplificarea numelor de familie în *-escu* în secolul al XIX-lea, așa cum consideră Al. Graur, ar fi putut avea loc și sub influența modelului rusesc, din timpul *Regulamentului organic*⁶, când un patronim ca *Petrovici* putea fi redat prin forma *Petrescu* (Graur, 1965, p. 113). Prin urmare, nu este exclus faptul ca și alte nume rusești de tipul *Dolghii*, *Cernâi*, să fi fost redat cu sufixul *-escu*: *Dolghescu*, *Cernescu* etc.

„Fenomenul devine mai intens odată cu modernizarea instituțiilor statului, după Unirea Principatelor, când clasa de mijloc a societății – formată din funcționari, cadre ofițerești, specialiști în diferite domenii ale vieții științifice și culturale – se afirmă tot mai puternic. Pentru mulți dintre cei care aparțineau sau se considerau că aparțin acestui nivel social, numele de familie devenea un mijloc de diferențiere în societate.” (Oancă, 2011, p. 186).

Descoperim că numeroase persoane au adoptat numele de familie în *-escu*, cu precădere de la numele tatălui, din considerente estetice, renunțând la supranumele familiei pentru că „s-au rușinat de poreclele părintești, ca și cum s-ar înjosi cu ele” (Sion, 1892, p. 113-114), eliminându-se, astfel, supranumele ereditare existente. Totodată, multe persoane se pomeneau „beneficiari” ai numelor în *-escu*, fără voința lor personală. Astfel, „avem de a face cu un fapt impus de factori extralingvistici, întrucât asemenea nume în *-escu* au fost «făcute» la nivel administrativ” (Graur, 1965, p. 99; Ionescu, 1980, p. 420; DNFR, 1983, p. 13; Oancă, 1998, p. 40-41), inclusiv cu contribuția școlii, armatei care, de cele mai multe ori, imitau și impuneau eronat structura unor nume considerate „nobile”. „După modelul formațiilor de largă circulație, au apărut, mai mult sau mai puțin artificial, o serie de nume prin atașarea sufixului *-escu* la forme hipercorecte de tipul *Piper* (hiperurbanism pentru moldovenescul *Chiper*): *Piperescu*, la porecle ca *Frașcă*: *Frașculescu*, la titluri de boieri ca armaș: *Armășescu*. Asemenea nume se pot forma, apoi, de la toponime care nu se termină în *-ești*, de ex. *Vladimir* > *Vladimirescu* (e cazul lui Tudor Vladimirescu, după satul Vlădimiri, din Jiul de Sus), *Șuici* > *Șuicescu*, de la apelative cu coloratură stilistică, de ex. *pungaș*: *Pungășescu*, pentru a denumi un personaj de comedie⁷ etc.

⁶ Regulamentul organic prevedea ca orice persoana să aibă un nume dublu (compus dintr-un prenume și un nume). A fost prima lege organică cvasiconstituțională în Principatele Dunărene, deci în Țara Românească și Moldova. A fost promulgată în 1831-1832 de către autoritățile imperiale rusești și a rămas valabilă până în anul 1856.

⁷ Grăitoare, în acest sens, sunt numele ce apar în din comediiile lui V. Alecsandri care își numește personajele după ridicolul pe care vrea să-l arunce asupra lor, purtând, după obiceiul lui și al vremii sale, „un accentuat mesaj realist”. Așa, de exemplu, *Acrostihescu*, reprezintă „tipul incultului”, *Burtăverdescu*, *Lipicescu* – „tipul parvenitului/ arivistului”, *Jăvrescu* – „tipul limbutului”, *Tribunescu*, *Răzvrătescu* – „tipul demagogului”, *Bursuflescu* – „tipul snobului”, *Buzunărescu*, *Coșcărescu*, *Pungescu*, *Rufinescu* – „tipul escrocului/ pungașului”, *Servicescu* – „tipul servitorului prost”, *Ghimpiescu* – „tipul invidiosului” (Iliescu, 2018, p. 410-419).

Formații în *-escu*, apar, în sfârșit, prin substituirea unor sufixe, românești, de ex. *-oiu*: *Codoiu* > *Codescu*, sau străine (*-ovici*, *-enko* ș.a.): *Cravenco* > *Crafcescu*.” (Vascenco, 1973, p. 271) În felul acesta, apar formații cu *-escu* nu numai de la prenume, după cum „e regula”, dar și de la alte nume de referință.

În Moldova, spre deosebire de Muntenia și Oltenia, susține Al. Graur (1939, p. 113), derivatele cu *-escu* sunt mai puțin frecvente⁸. Aceasta se poate explica și prin faptul că în Moldova nu a fost specifică formarea derivatelor în *-escu* de la toponime terminate în *-ești*.

În urma prelucrării datelor cuprinse în registrul pentru evidență a populației din cadrul Agenției Serviciilor Publice a Republicii Moldova, am înregistrat 622 de nume de familie derivate cu sufixul *-escu*, luând în considerare și variantele (vezi *Anexa*). Dintre cele mai frecvente 1500 de nume, cu o frecvență mai mare de 450, fac parte și numele *Popescu* (6387), *Bunescu* (1766), *Negrescu* (907), *Chiorescu* (872), *Stegarescu* (783), *Nicolaescu* (768), *Vornicescu* (750), *Odobescu* (723), *Porcescu* (716), *Mîndrescu* (709), *Cornescu* (677), *Boldescu* (656), *Marinescu* (564), *Catrinescu* (558), *Cuculescu* (450), reprezentând circa 15 700 de persoane.

Pentru stabilirea tipurilor de formare a antroponimelor cu sufixul *-escu* vom prezenta formații transparente din punct de vedere semantic, selectând atât derivate cu sufixul *-escu* care au tema în limba română, dar și derivate care au o temă străină, al căror sens ne este cunoscut și motivat din punct de vedere istoric.

În antroponimia actuală autohtonă, majoritatea derivatelor cu sufixul *-escu* sunt formate de la **prenume** sau **supranume** (substantive, adjective, verbe care, în prealabil, au fost substantivizate și folosite ca antroponime).

Astfel, numele de familie cu sufixul *-escu* se formează după următoarele tipuri:

1. de la prenume masculine + sufixul *-escu*

Acest tip este unul dintre cele mai specifice și productive tipuri pentru formarea numelor de familie patronimice. De obicei, sufixul *-escu* este atașat unui prenume masculin (de cele mai multe ori), cu semnificația *fiul lui* (prenumele tatălui), exprimând descendența. Astfel, respectând modalitatea de formare descrisă, au apărut nume de familie precum „*Grigorescu, Ionescu...*” (Iordan, 1956, p. 342). „Radicalul este, de cele mai multe ori, un prenume, de obicei *calendaristic*, de formă populară (*Ion, Dumitru, George, Petre* etc.) în exemple ca *Ionescu, Dumitrescu, Georgescu, Petrescu, Niculescu, Ștefănescu, Vasilescu, Cristescu, Grigorescu, Simionescu, Tănăsescu, Antonescu, Manolescu, Bărbulescu*; de formă „neutră” (*Constantin, Marin* etc.): *Constantinescu, Marinescu, Ilescu, Alexandrescu,*

⁸ În ținutul Orhei-Lăpușna, conform recensămintelor populației Moldovei din anii 1772-1773 și 1774 se atestă doar 14 derivate cu sufixul *-escu*: Simion *Inescu* (p. 401), Gheorghii *Bătrînescu*, Petre *Popescu* (p. 402), Tănăsă *Ionescu*, Irimie *Durnescu* (p. 403), Constantin *Durnescu* (p. 404), Nistor *Săvescu* (p. 405), Toader *Popescul* (p. 421), Vasile *Lățescu* (p. 429), Ilie *Onescul* (p. 437), Grigoraș *Cuculescu* (p. 443), Niță *Ciobănescu* (p. 444), Ioniță *Ciorescu* (p. 451), Ioniță *Biescul* (p. 471). (MEF, 1975, p. 400-473).

Mateescu, Tomescu, Andreescu; de formă savantă, canonică (de tipul *Teodor*): *Teodorescu, Mihăilescu* etc. (...) La o serie de nume de familie în *-escu* radicalul este un prenume laic (*Radu, Stan, Florea* etc.): *Rădulescu, Stănescu, Florescu, Dobrescu, Șerbănescu, Stoenescu, Stoicescu, Zamfirescu...*” (Vascenco, 1973, p. 270), iar *Nicolaescu*, unul dintre cele mai răspândite nume de familie pentru românii basarabeni, a apărut exact după acest model.

Astăzi, dintre cele 622 de nume de familie derivate cu suf. *-escu*, 207 nume sunt formate de la prenume. Cele mai numeroase prenume care au primit sufixul *-escu* sunt prenumele calendaristice, în timp ce numele de origine laică sunt mai rare. De obicei, radicalul numelor de familie coincide, prin structură, cu forma plină a prenumelor de la care provin: *Antonescu* (19) < Anton (1711)⁹, *Constantinescu* (264) < Constantin (456), *Davidescu* (119) < David (2312), *Dumitrescu* (47) < Dumitru (145), *Ionescu* (332) < Ion (29), *Leonescu* (1) < Leon (443), *Paulescu* (13) < Paul (13), *Simionescu* (5) < Simion (605), *Vasilescu* (22) < Vasile (55); cu forma diminutivală (cu sufixe specifice): *Costăchescu* (3) < Costache (90), *Enachescu* (28) < Enache (775), *Mihuțescu* (2) < Mihuț (1), *Petrașescu* (3) < Petraș (473) sau cu forma *hipocoristică*: *Costinescu* (2) < Costin (2455), *Dinulescu* (4) < Dinu (382), *Ghițulescu* (1) < Ghiță (16), *Sandulescu* (150) < Sandul (768)/ Sandu (5149) etc.

Astfel de derivate s-au format inclusiv de la prenume de origine străină, care au adoptat forme românești în *-escu*: *Bogdănescu* (3) < Bogdan (3147), *Călinescu* (3) < Călin (236), *Pârvulescu* (3)/ *Pîrvulescu* (11) < Pârvu (12)/ Pîrvu (527), *Rădulescu* (29)/ *Radulescu* (7) < Radul (136)/ Radu (3640), *Stanescu* (36) < Stan (937), *Stoicescu* (38) < Stoica (2006), *Voiculescu* (4) < Voicu (643)/ Voica (137) etc.

Numele formate cu sufixul *-escu* au o frecvență mult mai mică decât numele de la care au derivat. Diferența mare de frecvență se explică prin faptul că, în marea majoritate a cazurilor, s-a impus ca nume de familie, numele tatălui în formă nederivată. „Numele derivate cu sufixul *-escu* au, în proporție covârșitoare, o frecvență mult inferioară numelor de la care provin, care, la fel, funcționează ca nume de familie. Acest lucru se explică prin faptul că derivarea cu sufixul *-escu* n-a reprezentat un fenomen de masă nici prin aplicarea *Legii asupra numelui* din 1895, care obliga toate persoanele să aibă un nume de familie.” (Oancă, 2011, p. 185).

O regularitate strictă în formarea derivatelor cu sufixul *-escu* de la prenume nu se poate stabili. De la același prenume s-au format mai multe derivate patronimice: de la Alexandru > *Alexandrescu* (17), *Săndulescu* (5), *Sandulescu* (150); de la Constantin > *Constantinescu* (264), *Costăchescu* (3), *Costinescu* (2), *Cotenescu* (2), *Dinescu* (14), *Dinulescu* (4); de la Cosma > *Cosmescu* (2), *Cosmulescu* (1), *Cozmescu* (10); de la Dan > *Dănescu* (9), *Dănilescu* (20); de la Emanuel > *Manolescu* (5),

⁹ Prezentăm numele de familie derivat cu sufixul *-escu*, cu specificarea antroponimului de proveniență, consacrat ca nume de familie, și frecvența lor.

Mănescu (9); de la Gheorghe > *Georgescu* (18), *Ghițescu* (1), *Iordăchescu* (148), *Iorgulescu* (6), *Jorjescu* (8); de la Ion > *Ionescu* (332), *Onescu* (52), *Nițulescu* (15), *Enescu* (12), *Enăchescu* (18); de la Luca > *Lucescu* (1), *Luculescu* (13); de la Lupu > *Lupăcescu* (67), *Lupescu* (122); de la Mihail > *Mihailescu* (70), *Mihaescu* (150), *Mihăiescu* (1), *Mihălcescu* (1), *Mihuțescu* (2); de la Nicolae > *Nicolaescu* (768), *Neculaescu* (5), *Nicolăescu* (42), *Nicolescu* (2), *Miculescu* (2); de la Pantelimon > *Pancescu* (10), *Pântescu* (3), *Pîntescu* (50); de la Pavel > *Pavelescu* (64), *Pavlescu* (22), *Păulescu* (6); de la Petru > *Petrașescu* (3), *Petrescu* (70); de la Teodor > *Teodorescu* (119), *Tudorescu* (2); de la Vlad > *Vladicescu* (211), *Vlădescu* (31) etc.

Numele de familie de acest tip s-au putut forma însă și de la toponime, nume de sate în *-ești*, menționate în actele cancelariei domnești încă din sec. al XV-lea, derivate, la rândul lor, de la numele întemeietorului, de exemplu: *Arionescu* (24) < Arionești (1463¹⁰), *Bogdănescu* (3) < Bogdănești (1490, 1580), *Călinescu* (3) < Călinești (1441), *Costescu* (7) < Costești (1499), *Cristescu* (53) < Cristești (1429), *Dragomirescu* (5) < Dragomirești (1597), *Frăsînescu* (21) < Frăsinești (1437), *Martinescu* (97) < Mărtinești (1560), *Mănescu* (9) < Mănești (1436), *Mărculescu* (2) < Mărculești (1588), *Miclescu* (2) < Miclești (1602), *Negoescu* (1) < Negoiești (1490), *Onescu* (52) < Onești (1607), *Petrescu* (70) < Petrești (1521–1522), *Tomescu* (389) < Tomești (1529), *Ștefănescu* (34) < Ștefănești (1836) etc. Astfel, într-o serie de exemple, este mai dificil să determinăm proveniența unei anumite formații în *-escu*.

Pentru acest tip se evidențiază următoarele modele:

1) formă plină a prenumelui + sufixul *-escu*, fără alternanțe fonetice în punctele de îmbinare a morfemelor: *Anghelescu*, *Călinescu*, *Crăciunescu*, *Dănilescu*, *Filipescu*, *Ignățescu*, *Ionescu*, *Iosifescu*, *Mărinescu*, *Mihailescu*, *Mironescu*, *Panaitescu*, *Paraschivescu*, *Pavelescu*, *Teodorescu*, *Șerbănescu*, *Zamfirescu* etc.;

2) forma articulată a prenumelui + sufixul *-escu*, fără alternanțe fonetice în punctul de îmbinare a morfemelor: *Bărbulescu*, *Dinulescu*, *Ianculescu*, *Iorgulescu*, *Mărculescu*, *Părvulescu*, *Rădulescu*, *Voiculescu* etc.;

3) un model aparte îl constituie prenumele forma plină a cărora se termină în *-e*: *Enescu*, *Iliescu*, *Manolescu*, *Vasilescu* etc.;

4) tema prenumelui + sufixul *-escu* fără alternanțe fonetice în punctele de îmbinare a morfemelor: *Alexandrescu*, *Cozmescu*, *Cristescu*, *Dinescu*, *Dumitrescu*, *Florescu*, *Mateescu*, *Nicolescu*, *Opreșcu*, *Petrescu*, *Rădescu*, *Voinescu* etc.;

5) tema prenumelui + vocală de legătură + sufixul *-escu*: *Mih-ă-escu*, *Nicol-ă-escu* etc.;

6) tema formelor hipocoristice și populare ale prenumelor + sufixul *-escu*, fără alternanțe în punctele de îmbinare a morfemelor: *Mănescu*, *Nițescu*, *Onescu* etc.;

7) forme hipocoristice și populare articulate + sufixul *-escu*: *Nicul-escu*, *Nițul-escu*, *Săndul-escu*;

¹⁰ Este indicat anul atestării localității.

8) tema prenumelui sau a formei hipocoristice + un morfem adăugător + sufixul *-escu*. Morfemul intercalat este, de obicei, un alt sufix, care poate avea diferite nuanțe: diminutivală, augmentativă, depreciativă, dar care, în cazul de față, nu joacă niciun rol: *Cost-ăch-escu*, *En-ăch-escu*, *Iord-ăch-escu* (în care *-ăch* < *-ache*) etc.

2. de la prenume feminine + sufixul *-escu*: *Catrinescu* (561), *Cătrinescu* (4) (*Catrina* < *Catirina* < *Ecaterina*), *Cuțescu* (32) (*Cuța* < *Ancuța* < *Anca* < *Ana*) *Dospinescu* (4), *Doschinescu* (236) (*Dospinu* < *Dospina* < *Despina*), *Saftescu* (33) (*Saftu* < *Safta* < *Elisafta* < *Elisabeta*) etc.

3. de la toponime (nume de localități) terminate în *-ești* s-au format nume de familie cu formă de singular în *-escu* Cel mai probabil, multe dintre ele au pătruns în nomenclatorul onomastic gata formate sau au fost formate pe teren propriu, prin analogie cu cele din alte zone românești: *Brănescu* (1) < *Brănești* (1429)¹¹, *Berescu* (59) < *Berești* (1587), *Buzescu* < *Buzești* (1519), *Căzănescu* (51) < *Căzănești* (1617), *Cornescu* (679) < *Cornești* (1420), *Cuconescu* (16) < *Cuconești* (1600), *Durlescu* (368) < *Durlești* (1656), *Molescu* (24) < *Molești* (1479), *Odobescu* (723) < *Odobești* (1612), *Pănășescu* (12) < *Pănășești* (1425/1448), *Puicescu* (1) < *Puicești*¹², *Românescu* (5) < *Românești* (1813), *Scorțescu* (196) < *Scorțești* (1482), *Sinescu* (5) < *Sinești* (1529), *Sturzescu* (10) < *Sturzești* (1617), *Țigănescu* (10) < *Țigănești* (1420), *Vranescu* (33), *Vrănescu* (34) < *Vrănești* (1429), *Vulpescu* (20) < *Vulpești* (1617), *Zîrnescu* (8) < *Zîrnești* (1494) etc. Nu toate denumirile menționate documentar s-au păstrat până în prezent. Unele dintre ele au dispărut odată cu desființarea localităților respective, altele au dispărut în urma comasării lor cu alte localități (*Alexăndrești* cu *Burlacu*, *Berești* cu *or. Ungheni* etc.) sau au fost „rebotezate” cu denumiri convenabile administrațiilor (Eremia, Răileanu, 2009, p. 23). Totuși, numele de familie derivate de la aceste localități au dăinuit și sunt o mărturie a existenței lor istorice.

4. de la supranume (care circulau ca antroponime) + sufixul *-escu*

Supranumele, de o mare diversitate semantică, au la bază cuvinte ale vocabularului românesc (substantive, adjective, verbe). Derivatele de acest tip s-au format prin analogie cu cele de la prenume și reprezintă o contribuție lexicală deosebită la îmbogățirea ansamblului de nume personale derivate cu sufixul *-escu*. Aceste nume sunt de obicei grupate în determinări de tip social-economic, cultural sau porecle (Firică, 2007, p. 221), avându-și originea într-un „**apelativ-nume de ocupație** (*popă*, *diacon*)” (Vascenco, 1973, p. 270):

¹¹ Vezi Eremia, Răileanu, 2009, p. 16-17; Gonța, A. *Documentele privind istoria României. A. Moldova. Veacurile XIV–XVII (1384–1625). Indicele numelor de locuri. Moldova. București*, 1990.

¹² Ghibănescu, Gheorghe. *Impresii și note din Basarabia, Slobozia Bălților*. Chișinău: Ed. CIVITAS, 2001, p. 247.

bodnar „dogar” > Bodnar (179), Botnaru (3176) > *Bodnarescu* (2), *Botnărescu* (6), *ciubotar* „cizmar” > Ciubotaru (3082) > *Ciubotărescu* (12), *covali* „(reg.) fierar” > Covaliu (58) > *Covalescu* (4), *dascăl* > Dascălu (120) > *Dăscălescu* (30), *diacon* > Diaconu (2541) > *Diaconescu* (134), *morar* > Moraru (9327) > *Morărescu* (167), *olar* > Olaru (2453) > *Olărescu* (365), *popă* > Popa (13528) > *Popescu* (6393), *Popescul* (104), *protopop* > Protopop (97), *Protopopescu* (2) etc.; într-un **apelativ care indica funcția, starea socială și economică**: *ceauș* „funcționar public” > Ceașu (17) > *Ceașescu* (1), *portar* „funcționar domnesc” > Portaru (90) > *Portărescu* (111), *raia* „creștin supus Imperiului Otoman” > Raia (90), Raiu (757) > *Railescu* (82), *rob* „persoană aflată în dependență totală față de stăpân” > Robu (2338) > *Robescu* (5), *stegar* „purtătorul steagului unei unități militare” > Stegaru (104) > *Stegărescu* (497), *vataman* „conducător al obștii” > Vatamanu (134) > *Vătămănescu* (19), *vornic* „mare dregător” > Vornicu (145) > *Vornicescu* (751), dacă acesta provine de la numele dregătorească și nu de la localitatea Vorniceni (1420) etc.

Pentru numele grupate în domeniul poreclelor sunt folosite frecvent apelative cu o coloratură stilistică deosebită: *Folescu* (9) < *Folea* (3) „moldoveni mazili vechi și răzeși de la ținutul Fălciu, au fost și vornici de poartă, iar la domnul Mihai Sturza s-au ridicat dintre ei la boierie” (Sion, 1892, p. 398). Derivatul provine de la supranumele *Folea* (< foale „pântece” (cf. Iordan, 1983, p. 205). Alte exemple de nume de acest tip ar fi: *Ghilescu* (217), *Jelescu* (42), *Muncescu* (155), *Trăilescu* (1), *Bunescu*, *Lățescu* etc.

Cel mai reprezentativ tip, dintre cele stabilite mai sus, este cel ce formează derivate de la prenume, însumând ≈ 35% din cele 622 de antroponime atestate, comparativ cu celelalte două tipuri: formate de la toponime și de la diferite supranume, care sunt înregistrate cu unele deosebiri de ordin cantitativ.

Nu sunt excluse și alte tipuri de antroponime derivate cu sufixul *-escu*.

Deși vine din lexicul comun, formând adjective derivate cu *-escu*, sufixul a căpătat o răspândire mare anume în domeniul antroponimiei și constituie un semn de identificare/ recunoaștere a antroponimelor românești. Din cele prezentate, rezultă că funcția exclusiv onomastică a sufixului *-escu(l)* este patronimică și marchează apartenența la o familie (fie apartenența propriu-zisă, fie descendența/ genealogia/ filiația pe linie paternă). Temele (prenume sau supranume individuale ale tatălui) la care se alipește sufixul *-escu* ne confirmă acest fapt.

Procedeele de formare a derivatelor cu sufixul *-escu* a deviat de la normă atunci când încă nu exista o claritate „privind valoarea pur patronimică” a sufixului. Astfel, atestăm nume de familie cu o formă de singular, refăcută după forma de plural în *-ești*, prin care se desemnează în mod frecvent grupul familial.

Primele supranume cu sufixul *-escu* se atestă în secolul al XIV-lea și au continuat să se formeze până la începutul secolului al XX-lea. Categoriile sociale

cele mai interesate pentru a avea un nume de familie derivat cu sufixul *-escu* au fost cele din clasa de mijloc a societății. Pentru unii, numele de familie cu terminația *-escu* suna jenant (în franceză, de exemplu), de aceea au preferat să fie înlocuită cu *-esco*: *Enesco*, *Ionesco*, *Nicolesco* etc. (circa 250 de nume atestate). O metamorfoză care pentru noi, românii, „sună” destul de ciudat.

Resurse bibliografice:

- AVRAM, Mioara, BALACCIU-MATEI, Jana, FISCHER, I., GHEȚIE, Ion et. al. *Enciclopedia Limbii Române*. București: Editura Univers Enciclopedic, 2001.
- BOLOCAN, G. Dicționarul numelor de familie din România. În: *Studii și cercetări de onomastică*. 1996, nr. 2 (II), p. 7-44.
- CONSTANTINESCU, N. A. *Dicționar onomastic românesc*. București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963.
- DNFR = IORDAN, Iorgu. *Dicționar al numelor de familie românești*. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- EREMIA, Anatol, RĂILEANU, Viorica. *Localitățile Republicii Moldova. Ghid informativ-documentar*. Chișinău: Litera, 2009.
- FIRICĂ, C. Onomastică românească. Probleme teoretice privind categoriile antroponimice: poreclă și supranume. În: *Studia Romanica et Aglica Zagrabienis* (SRAZ), 2007, vol. LII, p. 215- 257.
- FRĂȚILĂ, V. *Contribuții lingvistice*. Timișoara: Editura de Vest, 1993.
- GOICU, V. *Nume de persoane din Țara Zarandului*. Timișoara: Editura Amfora, 1996.
- GRAUR, Al. Sur le thrace *-iskos*. În: *Bulletin Linguistique*, 1938, VI, p. 245.
- GRAUR, Al. Contributions à l'étude des noms de persone en roumain. Noms en -oiu, -u, -ulescu. În: *Bulletin Linguistique*, VII, 1939, p. 105-114.
- GRAUR, Alexandru. *Nume de persoane*. București: Editura Științifică, 1965.
- ILIESCU, Adelina. Clasificarea antroponimelor din opera lui Vasile Alecsandri în funcție de matricea caracterologică. În: *Journal of Romanian literary studies*, 2018, nr. 15, p. 410-419.
- IONESCU, Christian. *-escu în antroponimia românească*. În: *Studii și cercetări lingvistice*. 1980, nr. 4 (XXXI), p. 417-421.
- IONESCU, Christian. Nume de familie românești. În: *Limba Română*, 1990, nr. 3, p. 243-248.
- IONESCU, Cristian. Patronimele sufixate în spaniolă, portugheză și română. În: *Studii și cercetări lingvistice*, 1989, nr. 3, p. 257-260.
- IORDAN, I. *Limba română contemporană*. București, Editura Ministerului Învățământului, 1956.
- MEF = *Moldova în epoca feudalismului. Recensămintele populației Moldovei din anii 1772-1773 și 1774*, vol. VII, partea II. Chișinău: Editura Știința, 1975.
- OANCĂ, T. *Geografie antroponimică românească. Metodă și aplicații*. Craiova: Editura de Sud. 1998.
- OANCĂ, Teodor. Nume de familie derivate cu sufixul *-escu*. Considerații statistice. În: *Numele și numirea. Actele conferinței internaționale de onomastică*. Ediția I: Interferențe multietnice în antroponimie. Baia Mare, 19-21 septembrie 2011. Editor: Oliviu Felecan. Cluj-Napoca, Editura Mega, 2011, p. 183-195
- PAȘCA, Șt. *Nume de persoane și nume de animale în Țara Oltului*. București: Academia Română, 1936.

PĂTRUȚ, I. *Onomastică românească*. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.

REGUȘ, Corneliu, REGUȘ, Aspazia. Antroponimele masculine în documentele slavo-române emise de cancelaria Moldovei între anii 1388-1456 (II). În: *Studii și cercetări lingvistice*. 1974, nr. 6, p. 595-608. [online] Disponibil: *Regus, Corneliu, Antroponimele masculine in documentele slavo-romane...*, SCL, An XXV, Nr. 6, 1974, p. 595-608.pdf [citată 30.09.2021].

ROSETTI, Al. *Istoria limbii române de la origini până în secolul al XVII-lea*. București: Editura pentru literatură. 1968.

SION, C. *Arhondologia Moldovei. Amintiri și note contimporane*. Cu o prefață analitică de Gh. Ghibănescu, 1892.

TOMESCU, Domnița. *Derivarea onomastică în limba română: sufixele antroponimice*. În: *Omagiu lui Gheorghe Bolocan*. Craiova: Editura Universitaria, 2006, p. 552-559.

TOMESCU, Domnița. *Numele de persoană la români. Perspectivă istorică*. București: Editura Univers enciclopedic, 2001.

VASCENCO, V. Asupra sistemului standard al numelor de familie românești (reflectat în antroponimia bucureșteană). În: *Studii și cercetări lingvistice*. 1973, nr. 3, XXIV, p. 265-277.

Notă: Articolul a fost realizat în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.01 *Valorificarea științifică a patrimoniului lingvistic național în contextul integrării europene*, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu” al MEC.

Anexă

Nume de familie derivate cu sufixul *-escu*, înregistrate în onomasticonul actual

- | | | |
|-----------------|----------------|----------------|
| 1. Aftenescu | 20. Badulescu | 39. Bănulescu |
| 2. Aftinescu | 21. Balaescu | 40. Bărbulescu |
| 3. Agăpescu | 22. Balaescul | 41. Bătrînescu |
| 4. Albescu | 23. Balanescu | 42. Belcescu |
| 5. Alexandrescu | 24. Baldescu | 43. Belescu |
| 6. Anastasescu | 25. Balțatescu | 44. Belicescu |
| 7. Andreescu | 26. Balțatescu | 45. Beliescu |
| 8. Andriescu | 27. Balțetescu | 46. Belțatescu |
| 9. Angheliescu | 28. Banarescu | 47. Berescu |
| 10. Antinescul | 29. Baranescu | 48. Bitirescu |
| 11. Antînescul | 30. Barbescu | 49. Bîtulescu |
| 12. Antonescu | 31. Batrînescu | 50. Blăgescu |
| 13. Aramescu | 32. Băcescu | 51. Blîndescu |
| 14. Arămescu | 33. Bădescu | 52. Bobescu |
| 15. Aremescu | 34. Bădulescu | 53. Bocănescu |
| 16. Arionescu | 35. Bălăescu | 54. Bodescu |
| 17. Avrămescu | 36. Bălțatescu | 55. Bodnarescu |
| 18. Babcinescu | 37. Băluțescu | 56. Boescu |
| 19. Bacescu | 38. Bănărescu | 57. Bogdănescu |

- | | | |
|------------------|-------------------|---------------------|
| 58. Bogoșescu | 106. Burlanescu | 154. Colonescu |
| 59. Bogușescu | 107. Burlănescu | 155. Comanescu |
| 60. Boiescu | 108. Burlescu | 156. Comănescu |
| 61. Bojescu | 109. Burtescu | 157. Comănescu |
| 62. Boldarescu | 110. Butescu | 158. Concescu |
| 63. Boldescu | 111. Buzescu | 159. Condescu |
| 64. Boldescul | 112. Calagurescu | 160. Conișescu |
| 65. Boldirescu | 113. Calogorescu | 161. Constantinescu |
| 66. Boldurescu | 114. Calugarescu | 162. Conțescu |
| 67. Bolintinescu | 115. Calugărescu | 163. Conțulescu |
| 68. Bondarescu | 116. Calugurescu | 164. Copacescu |
| 69. Borcănescu | 117. Catrenescu | 165. Copăcescu |
| 70. Borodescu | 118. Catrinescu | 166. Corcescu |
| 71. Botescu | 119. Catrînescu | 167. Corcescul |
| 72. Botnarescu | 120. Cazanescu | 168. Cornescu |
| 73. Botnărescu | 121. Călinescu | 169. Cortescu |
| 74. Bradescu | 122. Călugărescu | 170. Corvătescu |
| 75. Braescu | 123. Căzănescu | 171. Cosmescu |
| 76. Braiescu | 124. Ceaușescu | 172. Cosmilescu |
| 77. Bratescu | 125. Cebotarescu | 173. Costăchescu |
| 78. Brădescu | 126. Cebotărescu | 174. Costescu |
| 79. Brăescu | 127. Cegorescu | 175. Costinescu |
| 80. Brăiescu | 128. Ceorescu | 176. Covalescu |
| 81. Brăilescu | 129. Cerescu | 177. Cozmescu |
| 82. Brătescu | 130. Cernescu | 178. Cracescu |
| 83. Brătulescu | 131. Chelimescu | 179. Craescu |
| 84. Bredescu | 132. Chelinescu | 180. Cravcescu |
| 85. Brehuescu | 133. Chelmescu | 181. Crăciunescu |
| 86. Brodescu | 134. Cheorescu | 182. Crăescu |
| 87. Broescu | 135. Cherdelescu | 183. Crăiescu |
| 88. Brunescu | 136. Chetrescu | 184. Crecescu |
| 89. Bucurescu | 137. Childescu | 185. Cristescu |
| 90. Budescu | 138. Chiorescu | 186. Crîciunescu |
| 91. Budulescu | 139. Chirescu | 187. Crucerescu |
| 92. Bugaescu | 140. Chirilescu | 188. Crucierescu |
| 93. Bugaiescu | 141. Chirilescul | 189. Crucirescu |
| 94. Bugăescu | 142. Chitrescu | 190. Cruciurescu |
| 95. Buhaescu | 143. Chiurescu | 191. Cucerescu |
| 96. Buhaiescu | 144. Cibotarescu | 192. Cuconescu |
| 97. Buharescu | 145. Cibotărescu | 193. Cuculescu |
| 98. Buhăescu | 146. Cigorescu | 194. Cumpătescu |
| 99. Buhăiescu | 147. Cimponerescu | 195. Curașescu |
| 100. Bulașescul | 148. Ciorescu | 196. Curtescu |
| 101. Bunescu | 149. Ciornescu | 197. Cuțescu |
| 102. Bunescul | 150. Ciortescu | 198. Danilescu |
| 103. Bungheșcu | 151. Ciubotărescu | 199. Dascalescu |
| 104. Burdulescu | 152. Ciutescu | 200. Davedescu |
| 105. Burenescu | 153. Codrescu | 201. Davidescu |

- | | | |
|-------------------|------------------|------------------|
| 202. Dădulescu | 250. Erdochescu | 298. Grigorescu |
| 203. Dăescu | 251. Fainescu | 299. Gujescu |
| 204. Dănescu | 252. Fatescu | 300. Gulipescu |
| 205. Dănilescu | 253. Făinescu | 301. Gulpescu |
| 206. Dăriescu | 254. Fătulescu | 302. Gurițescu |
| 207. Dăscălescu | 255. Fetescu | 303. Habașescu |
| 208. Deaconescu | 256. Ficerescu | 304. Hăbașescu |
| 209. Deminescu | 257. Ficiorescu | 305. Hăbășescu |
| 210. Derescu | 258. Filipescu | 306. Herescu |
| 211. Diaconescu | 259. Fiorescu | 307. Hilicescu |
| 212. Diminescu | 260. Florescu | 308. Hiorescu |
| 213. Dinescu | 261. Florescul | 309. Holtiescu |
| 214. Dinicescu | 262. Folescu | 310. Hristescu |
| 215. Dinulescu | 263. Fotescu | 311. Ianculescu |
| 216. Dobrescu | 264. Frasinescu | 312. Ignatescu |
| 217. Dolănescu | 265. Fratescu | 313. Ignătescu |
| 218. Dolghescu | 266. Frațescu | 314. Iliescu |
| 219. Domnescu | 267. Frăsinescu | 315. Iliescu |
| 220. Donescu | 268. Frăsînescu | 316. Iliescul |
| 221. Dornescu | 269. Frătescu | 317. Ionescu |
| 222. Doscalescu | 270. Frățescu | 318. Iordachescu |
| 223. Doschinescu | 271. Frânculescu | 319. Iordatescu |
| 224. Dospinescu | 272. Fretescu | 320. Iordăchescu |
| 225. Dovedescu | 273. Frosinescu | 321. Iordochescu |
| 226. Dovidescu | 274. Galescu | 322. Iorgulescu |
| 227. Dracescu | 275. Galtanescu | 323. Iosifescu |
| 228. Dragomirescu | 276. Gancescu | 324. Irescu |
| 229. Drăgănescu | 277. Gandabescu | 325. Irimescu |
| 230. Drăgoiescu | 278. Gandobescu | 326. Isacescu |
| 231. Dudescu | 279. Gavrilescu | 327. Isopescu |
| 232. Dulghescu | 280. Gălescu | 328. Iurescu |
| 233. Dulhescu | 281. Georgescu | 329. Iurescul |
| 234. Dumitrescu | 282. Ghelescu | 330. Ivanescu |
| 235. Durlescu | 283. Gherescul | 331. Ixarescu |
| 236. Durnescu | 284. Gherțescu | 332. Jelescu |
| 237. Eftemescu | 285. Ghibescu | 333. Jenescu |
| 238. Eftimescu | 286. Ghibescul | 334. Jorjecu |
| 239. Elescu | 287. Ghilescu | 335. Latescu |
| 240. Enachescu | 288. Giurescu | 336. Lațescu |
| 241. Enatescu | 289. Gîncescu | 337. Lazarescu |
| 242. Enăchescu | 290. Godobescu | 338. Lazărescu |
| 243. Enculescu | 291. Goltanescu | 339. Lătescu |
| 244. Enechescu | 292. Goltănescu | 340. Lățescu |
| 245. Enescu | 293. Goltescu | 341. Lăzărescu |
| 246. Enichescu | 294. Goltiescu | 342. Leonescu |
| 247. Eordachescu | 295. Gondabescu | 343. Lescu |
| 248. Eordăchescu | 296. Gondobescu | 344. Loghinescu |
| 249. Erdachescu | 297. Gradescu | 345. Lucescu |

- | | | |
|-------------------|-----------------|--------------------|
| 346. Luculescu | 394. Mițilescu | 442. Osmochescu |
| 347. Lulescu | 395. Mîndrescu | 443. Panaitescu |
| 348. Lupacescu | 396. Mițilescu | 444. Panașescu |
| 349. Lupăcescu | 397. Moimescu | 445. Pancescu |
| 350. Lupescu | 398. Moisescu | 446. Panușescu |
| 351. Macarescu | 399. Molescu | 447. Paraschivescu |
| 352. Maimescu | 400. Morarescu | 448. Parcescu |
| 353. Maimescul | 401. Morărescu | 449. Parfinescu |
| 354. Maimesculov | 402. Morerescu | 450. Paulescu |
| 355. Maimesculova | 403. Morîrescu | 451. Paunescu |
| 356. Malinescu | 404. Motrescu | 452. Pavelescu |
| 357. Mandrescu | 405. Muțescu | 453. Pavilescu |
| 358. Manescu | 406. Muncescu | 454. Pavlescu |
| 359. Manolescu | 407. Muncescul | 455. Pănășescu |
| 360. Mararescul | 408. Mundrescul | 456. Păncescu |
| 361. Marfescu | 409. Murarescu | 457. Pântescu |
| 362. Marinescu | 410. Mușetescu | 458. Pănușescu |
| 363. Marorescu | 411. Nasescu | 459. Păulescu |
| 364. Martenescu | 412. Năsiescu | 460. Păunescu |
| 365. Martinescu | 413. Neculaescu | 461. Pârvulescu |
| 366. Martînescu | 414. Neculescu | 462. Perlișescu |
| 367. Mateescu | 415. Negoescu | 463. Petrașescu |
| 368. Matiescu | 416. Negrescu | 464. Petrescu |
| 369. Măcărescu | 417. Negrescul | 465. Pîntescu |
| 370. Mălinescu | 418. Negulescu | 466. Pînzescu |
| 371. Mănescu | 419. Nenescu | 467. Pîrlișescu |
| 372. Mântulescu | 420. Nicolaescu | 468. Pîrlitescu |
| 373. Mărculescu | 421. Nicolăescu | 469. Pîrlivescu |
| 374. Mărfescu | 422. Nicolescu | 470. Pîrșescu |
| 375. Mărgăritescu | 423. Niculaescu | 471. Pîrvulescu |
| 376. Mărinescu | 424. Niculescu | 472. Pletescu |
| 377. Măzărescu | 425. Nigrescu | 473. Poncescu |
| 378. Mândrescu | 426. Nigrescul | 474. Popescu |
| 379. Melincescu | 427. Ninescu | 475. Popescul |
| 380. Merescu | 428. Nițescu | 476. Porcescu |
| 381. Micescu | 429. Nițulescu | 477. Portarescu |
| 382. Miclescu | 430. Odobescu | 478. Portarescul |
| 383. Mihaescu | 431. Olarescu | 479. Portărescu |
| 384. Mihaiescu | 432. Olărescu | 480. Portorescul |
| 385. Mihailescu | 433. Oltenescu | 481. Porumbescu |
| 386. Mihăescu | 434. Oltinescu | 482. Prajescu |
| 387. Mihăiescu | 435. Onescu | 483. Prestescu |
| 388. Mihăilescu | 436. Onofriescu | 484. Pristescu |
| 389. Mihuțescu | 437. Oprescu | 485. Protopopescu |
| 390. Milescu | 438. Orescu | 486. Pșenescu |
| 391. Mironescu | 439. Osmatescu | 487. Pugacescu |
| 392. Mițescu | 440. Osmatescul | 488. Puicescu |
| 393. Mițilescu | 441. Osmătescu | 489. Radulescu |

- | | | |
|------------------|--------------------|------------------|
| 490. Railescu | 534. Stegorescu | 578. Țuțulescu |
| 491. Rădescu | 535. Stigărescu | 579. Unțescu |
| 492. Rădulescu | 536. Stigărescu | 580. Urescu |
| 493. Răilescu | 537. Stoicescu | 581. Vacarescu |
| 494. Rășescu | 538. Strajescu | 582. Valcanescu |
| 495. Reșescu | 539. Stratulescu | 583. Vamașescu |
| 496. Rînghilescu | 540. Străjescu | 584. Vamișescu |
| 497. Robescu | 541. Strejescu | 585. Vanghelescu |
| 498. Romanescu | 542. Stroescu | 586. Vanghilescu |
| 499. Romanescul | 543. Stroiescu | 587. Vasilescu |
| 500. Romănescu | 544. Struțescu | 588. Vatamanescu |
| 501. Românescu | 545. Sturzescu | 589. Văcărescu |
| 502. Roșescu | 546. Șăgănescu | 590. Vădănescu |
| 503. Roșulescu | 547. Șchepescu | 591. Vămășescu |
| 504. Rotescu | 548. Șchipescu | 592. Vătămănescu |
| 505. Russescul | 549. Șerbanescu | 593. Vedenescu |
| 506. Rușescu | 550. Șerbănescu | 594. Velescu |
| 507. Safronescu | 551. Șerbescu | 595. Velicescu |
| 508. Saftescu | 552. Ștefănescu | 596. Vescu |
| 509. Samotescul | 553. Ștefănescu | 597. Vintilescu |
| 510. Sandulescu | 554. Tanasescu | 598. Viorescu |
| 511. Sapescu | 555. Tatarescu | 599. Vișinescu |
| 512. Saulescu | 556. Tănăsescu | 600. Vladescu |
| 513. Savescul | 557. Tătărescu | 601. Vlădicescu |
| 514. Săndulescu | 558. Temelescu | 602. Vlădescu |
| 515. Săvescu | 559. Temeliescu | 603. Vlădicescu |
| 516. Scorțescu | 560. Tenesescu | 604. Voiculescu |
| 517. Scurtescu | 561. Teodorescu | 605. Voinescu |
| 518. Sevorțescu | 562. Tescu | 606. Volcanescu |
| 519. Sescu | 563. Timișescu | 607. Vomașescu |
| 520. Simionescu | 564. Tiorescu | 608. Vomișescu |
| 521. Sinescu | 565. Tomescu | 609. Vornicescu |
| 522. Sîrbulescu | 566. Tomulescu | 610. Vranescu |
| 523. Slăniniescu | 567. Trandafirescu | 611. Vrănescu |
| 524. Sofronescu | 568. Trăilescu | 612. Vulpescu |
| 525. Sopescu | 569. Tudorescu | 613. Vulturescu |
| 526. Sorescu | 570. Tuntulescu | 614. Zaharescu |
| 527. Sovescu | 571. Turcescu | 615. Zamfirescu |
| 528. Stanescu | 572. Tutuescu | 616. Zapescu |
| 529. Stanilescu | 573. Țăgănescu | 617. Zimțescu |
| 530. Stănescu | 574. Țiganescu | 618. Zimțescu |
| 531. Stăniliescu | 575. Țigănescu | 619. Zîrnescu |
| 532. Stegărescu | 576. Țiganescu | 620. Zlotescu |
| 533. Stegărescu | 577. Țigănescu | 621. Zotescu |
| | | 622. Zulufescu |

TURTURICA – PASĂREA PREDESTINĂRII EXISTENȚIALE ÎN EPOSUL NUVELISTIC

Tatiana BUTNARU

Doctor în filologie, conferențiar universitar

E-mail: tbotnaru66@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5771-9081>

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” (Chișinău)

Turturica - the Bird of Existential Predestination in the Short-Story Epic

Abstract

This article analyzes the ballad *Amărâta turturică* (The Embittered Dove) in accordance with the symbolism of this bird in folk environments, being presented in different situations and existential hypostases, in accordance with the allegory of human destiny. The image-symbol "embittered dove" is put at the service of remedying different contradictory states and feelings, depicting the drama of an existential destiny, marked by falls and inner collapses. The ballad about the widowed dove is related to a series of motifs and renders a "synthesis of symbols", tangent to the archetypal significance of some bird topos in our ritual folklore, to foreshadow the culmination of serious existential feelings. As metaphors of predestination, both the hunter and the dove express some tragic entities of human life, outline the meaning of a polarized destiny, marked by inner contradictions, deepen the idea of nostalgic loneliness in the face of irreversible passage.

Keywords: synthesis of symbols, existential borderline situation, tragic finality, cultural archetypes, ontological realms, folkloric characterology, mythical zoology, ballad conglomerate, metamorphoses cycle.

Rezumat

În articolul de față ne-am propus să analizăm balada *Amărâta turturică* în corelație cu simbolismul acestei păsări în mediile folclorice, fiind prezentată în diferite situații și ipostaze existențiale, în analogie cu alegoria destinului omenesc. Imaginea-simbol „amărâta turturică” este predispusă spre remedierea diferitelor stări și sentimente contradictorii, înfățișează drama unui destin existențial, marcat de căderi și prăbușiri interioare. Balada despre turturica văduvită se înrudește cu o serie de motive și redă „o sinteză de simboluri”, având tangență cu semnificația arhetipală a unor toposuri de păsări din folclorul nostru ritualic, pentru a prefigura culminația unor grave trăiri existențiale. În calitate de metafore ale predestinării, și vânătorul, și turturica exprimă niște entități tragice ale vieții omenești, profilează semnificația unui destin polarizat, marcat de contradicții interioare, aprofundează ideea de solitudine nostalgică în fața trecerii ireversibile.

Cuvinte-cheie: sinteză de simboluri, situație existențială de limită, finalitate tragică, arhetipuri culturale, târâmurii ontologice, caracterologie folclorică, zoologie mitică, conglomerat baladic, ciclul metamorfozelor.

În tradiția folclorică românească, turturica este o pasăre a predestinării și deseori poartă o semnificație arhetipală specifică. Din această perspectivă ne-am propus scopul să evidențiem sfera de manifestare a diferitelor toposuri de păsări în folclorul nostru ritualic, unde turturica și-a găsit o individualizare pregnantă. Problema poate fi elucidată în corespundere cu straturile adânci ale mentalității populare, în legătură cu estimarea unor imagini originare, cu un substrat mitologic străvechi, predispuse modificărilor succesive. Așa cum precizează I. Evseev în *Dicționarul de simboluri și arhetipuri culturale*, turturica este „un simbol al tristeții și fidelității conjugale”, iar „după moartea partenerului, ea nu se împreunează cu alt mascul” și „din disperare, tristețe și jale nu bea timp de 40 de zile decât din apa ce o tulbură în prealabil” (Evseev, 1994, p. 190). Senzația de resemnare și de dramatism erotic, transfigurat prin simbolismul acestei păsări, este privită în raport cu alegoria destinului omenesc, marcat de cele două etape ale ființării omenești – viața și moartea, asigură comunicarea sufletească dintre cei vii și cei plecați de printre noi. Imaginea a „doi pui de turturică” din unele cântece lirico-narative vin să profileze o situație poetică tulburătoare și exprimă un amalgam de trăiri sufletești: durere, jale, neliniște interioară, o apăsare sufletească chinuitoare cauzată de o pierdere irecuperabilă, cum ne sugerează versurile de mai jos:

„Nu mai plânge, frățioare,
C-au să-ți crească aripioare.
Și-ai să zbori pe sub pământ
La măicuța la mormânt.” (AF AȘM, 1954, f. 137-138).

M. Ferber, în cunoscutul său *Dicționar de simboluri literare*, subliniază ideea că „turturica este o specie de porumbel” fapt explicat prin „indiscutabila credință” de a întrevede în acest arhetip mitic „simbolurile inevitabile nu numai ale dragostei, dar și a virtuților înrudite ale blândeții, nevinovăției, timidității și păcii” (Ferber, 2004, p. 214), calități elucidate în baza mai multor exemple din experiența artistică a omenirii. În *Cântarea cântărilor* atestăm următoarele versuri: „Flori pe câmp s-au arătat și a sosit vremea cântării, în țarină glas de turturea se aude” (*ibidem*, p. 215), se are în vedere o sensibilizare specifică a eroului liric încadrată în armonia generală a universului. În mai multe specii folclorice, în special, în textele baladești cu referire la conglomeratul păsărilor îndrăgostite, întrevedem un zbor prelung de pasăre, menită să scruteze depărtările. „Scumpă turturică a zorilor de aur”, așa cum este invocată într-o

versiune de text baladesc înregistrată de T. Papahagi (1970, p. 131), vine să condenseze dorurile și trăirile omenești, să adune iubirile la „ora risipită-n veșnicii” – semnificații prefigurate prin niște acorduri lirice tulburătoare. P. Caraman întrevide, la rândul său, în balada turturicăi „o sinteză de simboluri”, iar acestea „gravitează în jurul ideii de jale incomensurabilă, de castitate ca semn al fidelității conjugale, de jertfire de sine până la renunțarea de a mai trăi...” (Caraman, 2000, p. 176-177), opinie ce-ar putea fi desprinsă aproape din toate incursiunile lirice expuse în exemplele ce urmează:

„Amărâta turturică,
Când rămâne singurică,
Zboară-zboară pân ce pică
Și nu-i pasă de nimică.” (AF AȘM, 1958, f. 74).

Imaginile și semnificațiile artistice sunt determinate de prospețime și seninătate sufletească, izvorăsc din „sâmburele dinamic din poezia noastră populară” (Rusu, 1967, p. 172), se manifestă printr-un sentiment „plin de gingășie, dar în același timp de acțiune susținută” (*ibidem*, p. 272), aprofundează substanța elegiacă a unui lirism copleșitor, așa cum vedem din versurile propuse mai jos:

„Zboară într-o pădure deasă,
De-a ei viață nu-i mai pasă,
Zboară într-o pădure-adâncă,
Nici nu bea, nici nu mănâncă.
Unde vede o apă bună,
Ea fuge ca o nebună.
Unde vede o apă rea,
Ea o tulbură și-o bea.” (AF AȘM, 1958, f. 74).

În alte versiuni baladești, turturica este predispusă să stea pe o „o ramură uscată”, ceea ce exprimă, paralel cu durerea ei incomensurabilă, și o senzație de apăsare sufletească, de renunțare la bucuriile vieții:

„Trece prin pădurea verde,
Dar ea pare că n-o vede.
Zboară, zboară până cade
Și pe lemn verde nu șade.
Iar când stă câteodată,
Stă pe-o ramură uscată.” (Caraman, 2000, p. 176).

Imaginea-simbol „amărâta turturică” este pusă în slujba remedierii diferitelor stări și sentimente contradictorii, înfățișează drama unui destin existențial, marcat

de căderi și prăbușiri interioare, „zboară-zboară până pică”, ca, în cele din urmă, să capete o nuanță de finalitate tragică. Prezența vânătorului este predispusă, de asemenea, remedierii funcționale și se manifestă prin aceeași stare de contemplare lăuntrică. Ieșirea turturicăi în calea vânătorului, cerându-i s-o împuște, constituie o situație tragică prin esență, de o deosebită intensitate poetică, determinată „de un dinamism dramatic tulburător” (Caraman, 2000, p. 177) și exprimă o culminație emoțională, se încadrează în contextul unor meditații grave despre rostul implacabil al omului marcat de propriul său destin.

„Unde-aude să pocnească
Pușca cea vânătoarească,
Ea se duce s-o lovească,
Ca să nu se chinuiască.” (Teodorescu, 1885, p. 348).

Substanța tragică a motivului înclină spre o situație a dezolării totale, care mai este numită și „jalea turturelei”, privită fiind drept „o imagine concretă pentru o situație mai amplă și mai generală” (Rusu, 1967, p. 42) în tendința autorului anonim de a-și cânta „jalea” prin versuri tânguitoare. În această ordine de idei, este vorba de o durere sufletească, cauzată nu numai de pierderea soțului, dar și de vitregia destinului, care-l copleșește în permanență. Versurile, înregistrate în mai multe texte baladesti, se manifestă prin expresivitate și profunzime, fiind determinate de o evidentă răvășire sufletească:

„La stejarul cel stufos,
S-a pus turturica jos
Și strigă la vânător:
Împușcați-mă să mor,
Că nu mai pot de dor.” (AF AȘM, 1965, f. 54).

Atmosfera baladescă este marcată de niște pronunțate accente dramatice. Etnologul P. Caraman vorbește de așa-zisa „doina turturelei” (Caraman, 2000, p. 175) sau „doina despre turturica văduvită” (Caraman, 2000, p. 181), de o largă răspândire în arealul românesc. Exegetul are dreptate, întrucât morfologia motivului din textele poetice înregistrate se află, în bună măsură, în analogie cu o doină de jale, dar, în același timp, mai are și o anumită deschidere spre o serie de balade cu tematică erotică, în special, vedem orientarea spre ciclul baladesc *Mirele mort*, *Mireasa moartă*, unde atestăm niște situații de viață paralele, când sentimentul erotic este exteriorizat atât de profund, încât îi determină pe îndrăgostiți să rămână împreună și să nu se despartă nici după moarte. Pentru confirmare, aducem un exemplu înregistrat de folcloriști în regiunea muntelui Ceahlău, unde imaginile artistice înclină spre niște întorsături și nuanțe noi:

„... Și zboară din creangă-n creangă
Și strigă: – Puiule dragă!
Unde ești? Unde trăiești?
Și-n ce parte locuiești?
La mine de ce nu vii,
Să mă scoți dintr-aiști vii?
Într-un mormânt să mă arunci,
Ca să scap de-aceste munci!” (Caraman, 2000, p. 177).

precum și prezența unor variante cu niște forme particulare de contaminări, unde îndrăgostiții doresc „să zacă pe-un căpătâi”, ca să fie împreună și după moarte:

„Și ne-or pune într-un sicriu,
Și ne-or scoate la tolocă,
Și ne-or pune într-o groapă,
Și ne-or pune stâlpi de piatră
Ca să știe lumea toată
Cum a trăit un flăcău și-o fată.” (AF AȘM, 1955, f. 64).

Neliniștea lăuntrică a autorului popular în contemplarea trăirilor și stărilor sufletești ale eroilor survine, în același timp, și din drama înstrăinării redată metaforic printr-o serie de imagini oximoronice succesive. Deaceea, acest arhetip mitic mai poate fi raportat și la „elegia înstrăinării”, motivul fiind pus în slujba remedierii funcționale, iar turturica va transpune în ipostaza de mesager al unor profunde trăiri sufletești, dar în același timp, și de confident al sentimentelor de dor, jale, de nostalgie copleșitoare, exprimă o senzație de melancolie grea și apăsătoare:

„Numai biata turturea
Îi străină ca și mine
Și nu mai are pe nime.” (AF AȘM, 1948, f. 63).

Dorul ce-l manifestă turturica în efervescența ei lăuntrică survine din „emanația material-spirituală a individului” (Blaga, 1969, p. 222), e dorul de tărâmurii necunoscute, pe care „Marele Anonim” îl intuiește în procesul convertirii diferitelor straturi culturale și tărâmurii ontologice, acolo unde viața și moartea, dragostea și suferința, amurgul și lumina se condiționează reciproc. Replicile eroilor epici dezvoltă niște situații dramatice prin esență, determinate fiind de natura conflictului funcțional. În calitate de metafore ale predestinării, și vânătorul, și turturica, reflectă niște entități tragice ale vieții omenești, profilează imaginea unui destin polarizat, marcat de grave contradicții interioare, aprofundează ideea de solitudine nostalgică în fața trecerii ireversibile. După sugestia lui L. Rusu, balada *Amărâta turturică* dezvăluie

„zvârcolirea sufletească a omului”, „strădania zădarnică” (1967, p. 32) a celui aflat sub amenințarea destinului său fatal, pe care încearcă să-l depășească printr-o modalitate specifică și în fața căruia se resemnează total. Este conturată „o lume ascetică formulată din simetrii imateriale, unde imaginea folclorică nu cunoaște fantasticul propriu-zis” (Papadima, 1991, p. 45), dar se dispersează spre niște tărâmurii existențiale de alternativă, dincolo de viața terestră.

De subliniat, în toate versiunile comentate, autorul anonim nu face o anticipare dureroasă a dispariției, dar pornind de la resorturile fundamentale ale modului popular despre viață și moarte, relevă o întregă caracterologie a sufletului omenesc. De unde rezultă ideea: omul nu numai că se resemnează în fața dramei sale existențiale, la care este predispus, dar încearcă s-o depășească prin trecerea într-un alt tărâm ontologic, dincolo de viața terestră. Inițierea prin moarte și resemnarea în fața ei, „să nu se mai chinuiască”, redă sfârșitul tragic al unui destin implacabil, dar în același timp are loc transpunerea într-o lume selenară, de o superioritate absolută, unde situațiile tragice sunt aplanate în plan vizionar, prin exteriorizarea elementului de sorginte mitică. Sentimentul de disperare și incertitudine sufletească, la un anumit moment, este înlocuit prin ideea de speranță, de seninătate lăuntrică, prin aspirația spre desăvârșire, dar și de solitudine nostalgică, așa cum vedem în versurile ce urmează în continuare:

„Oi zbură din creangă-n creangă
Și te-oi jăli, soră dragă,
M-oi sui pe-o măracine
Și te-oi jăli, soră, bine.
Oi ieși la drumul mare
Și te-oi jăli, soră, tare.
Oi ieși la drumul lung
Și te-oi jăli, soră, mult.” (AF AȘM, 1963, f. 10).

De remarcat, balada despre turturica văduvită „se conexează” cu o serie de motive înrudite, „diferite prin simpla asociație de imagini” (Caraman, 2000, p. 181) și are tangență, în același timp, cu semnificația arhetipală și a altor toposuri de păsări, cum ar fi: mierla, sturzul, cucul, priveghetoarea, acestea „făcând parte dintr-un complex de colizii umane, spirituale, morale, sociale” (Hâncu, 1986, p. 62) sau un conglomerat baladic aparte din ciclul metamorfozelor. Astfel, într-un text depistat și înregistrat în același studiu de P. Caraman, se spune că „amărâta turturea”, atunci când își afișează durerea ei incomensurabilă cauzată de moartea soțului, este însoțită de o întregă „mitologie zoologică” (Caraman, 2000, p. 190) a pădurii, ea se manifestă în întreaga ambianță a mediului natural, alături de alte vietăți din preajmă:

„Și mai are-un frățior
Pe sturzul cel gălbior...
Și mai are-o surioară,
Pe draga priveghetoare,
Cântă noaptea pe răcoare.” (Caraman, 2000, p. 131).

Același mesaj de idei este preluat și în unele texte folclorice înregistrate în Basarabia, unde jubilația păsărilor se impune în dimensiunea unei interpretări concertistice demne de invidiat. A se compara:

„Colo-n jos într-o hotară,
Esti-un nuc cu frunza rară,
Sî strâng cușii de prin țară
Și cântî di sî omoarî.
Sus în vârful nukului,
Cântî tata cucului,
La mijlocu nukului,
Cântî puiul cucului.
Iar mai jos la rădăcină,
Cântî mama șei bătrânî.
Și-așa cântî de duios
Di sî lasî frunza-n jos.
Ș-așa cântî di dureri,
Di mai toată frunza pieri.” (AF AȘM, 1969, f. 145-146).

Este vorba de o germinație totalizatoare, care se manifestă în armonia generală a universului, condensată prin niște stări sufletești de excepție. Se poate face referință la ritmurile primare ale naturii raportate la un cadru existențial specific, unde persistă niște „stări primare geomorfe ale vieții pe pământ” (Rusu, 2005, p. 55), determinate fiind de o evidentă inițiere mitologică. Turturica imprimă acestei simfonii corale o notă particulară și aprofundează starea de durere și tristețe solitară.

„Iar mai jos pe-o rămurea,
Cântă și o turturea,
Cântă tristă vai de ea,
Că și-o pierdut soția.” (Caraman, 2000, p. 190).

Am putea evidenția, în această ordine de idei, și careva analogii, similitudini cu baladele *Cucul și Turturica*, *Mierla și Sturzul*, *Cucul și Mierla*, care exprimă, în fond, niște simboluri antropomorfe și fac parte din acelaș grup tematic, adică se referă la aceleași dimensiuni ontologice și existențiale ale condiției umane. De astă dată, dinamismul erotic al păsărilor este substituit prin niște metamorfoze, care, în succesiunea lor ritmică, vor căpăta alte nuanțe de prefigurare ale substratului baladesc. Cucul o roagă pe turturică să-i accepte iubirea, dar de fiecare dată dânsa

îl refuză, spunând că se va transforma în „azimioară-n vatră”, „trestioară-n baltă”, „iconiță mică” etc. Duetul verbal și schimbul de replici dintre personajele aflate în acest dialog contradictoriu are tangență cu o versiune de cântec popular, cu o ușoară tentă moralizatoare, dar în același timp, fiind marcate de niște intonații vibrante, melodioase. Într-un text înregistrat de folcloristul St. Cârstean se spune:

„Turturica-i la pomete,
Nu-i ca cucu-n codru verde...
Numai biata turturică
Zboară și de cuc i-i frică.” (Cârstean, 1984, p. 107).

„Frica de cuc” se manifestă prin incompatibilitatea erotică dintre cele două păsări exponențiale. Aflată în ipostaza de tristețe generală, turturica nu poate accepta o comuniune sufletească și unirea cu alt partener, deaceia va respinge propunerea unei relații de dragoste cu pasărea-cuc. Fenomenul în discuție își va găsi explicație printr-un moment de remediere funcțională, ce caracterizează tipologia existențială a păsărilor prefigurate într-un continuu dialog polemic. Cucul și Turturica nu vor putea avea o relație de parteneriat, nu se pot „nunti”, deoarece fac parte din două lumi diferite: „cucul e o pasăre nestatornică cu îndoielnice calități domestice, iar turturica reprezintă contrariul, statornicia în dragoste și căsnicie, este o trăsătură tipică pentru ea” (Fochi, 1975, p. 128). Iată de ce, în cunoscutul său *Dicționar de simboluri literare*, M. Ferber numește pasărea „destrăbălatul cuc” (Ferber, 2004, p.74) și exprimă gândul că acesta este „simbolul adulterului” (*ibidem*, p. 73). În determinarea semnificației conceptuale ale celor două simboluri erotice, există situații când părerile cercetătorilor nu coincid și chiar se contrazic într-o anumită măsură. Astfel, I. Evseev, din contra, are o părere diferită față de aserțiunile afișate anterior. În opinia sa, cucul este „o pasăre augurală și simbol al imortalității, vestitorul primăverii, mesager din alte lumi”, „...o pasăre a nemuririi” (Evseev, 1997, p. 89). Nu numai Evseev, dar și alți specialiști în domeniu, în marea lor majoritate, accentuează gândul că „nici una dintre păsări nu e atât de des pomenită, măcar pe departe – nu numai în cântece, în legende, proverbe, credințe – precum cucul, nu numai la noi, ci și la toate popoarele zonei septentrionale a pământului” (Papadima, 1968, p. 90). De aceea, poporul s-a referit la calitățile sacrale deosebite ale acestui topos folcloric, l-a imortalizat printr-o comparație sugestivă: „Cum este cucul ales între toate păsările și busuiocul dintre toate florile” (Papahagi, 1979, p. 180). Întru confirmare, pot fi aduse și careva exemple concludente din unele texte baladești aflate în circulație, unde metafora păsării-cuc este amplasată în contextul unor situații ritualice de limită și exprimă diferite manifestări ale spiritului uman, în dramatica contemplare a problemelor existențiale, cu care se confruntă în permanență omul, exprimă veșnica alternativă dintre cele două tărâmurii ontologice, viața și moartea. De exemplu:

„Cântă cucu pi casî
Și Vălean îi mort pi masî.
Cântă cucu pi fântânî,
La Vălean la cap luminî.” (AF AȘM, 1951, p. 82-83).

Cucul, la fel ca și turturica, este o pasăre a predestinării și capătă, în această ordine de idei, o analogie metaforică cu destinul trecător al omului, poate fi raportată la niște meditații despre trecerea ireversibilă a timpului și apropierea ceasului final. Substanța elegiacă, din mai multe texte baladești aflate în circulație, este înlocuită treptat printr-o aură benefică, care se manifestă prin capacitatea acestui topos folcloric de a transmite „puterea sacrală ogoarelor, determină norocul și belșugul” (Evseev, 1997, p. 89) roadelor pământului, exprimă ideea de fertilizare a naturii, de perpetuare și continuitate a vieții. Aflată într-un dialog polemic cu întruchiparea demistificată a morții, pasărea-cuc își demonstrează superioritatea și pledează pentru triumful vieții asupra haosului și întunericii existenței efemere. Astfel, într-o baladă de o profundă inspirație mitică, la rugămintea morții,

„Cucule cu pană sură,
Schimbă-ți glasul tău cu mini.” (AF AȘM, 1969, p. 40-41).

pasărea îi va răspunde cu demnitate și îndrăzneală:

„Eu glasul nu ni-oi schimba,
N-are în codru cine cânta.
Glasul meu cine-l aude,
Inimioara ’ntrânsul râde.
Dar glasul tău cine îl vede,
Nu mai calcă iarbă verde.” (AF AȘM, 1960, p. 104).

În ceea ce privește ideea incompatibilității erotice dintre cele două toposuri de păsări exponențiale, ea a solicitat din partea specialiștilor în domeniu mai multe opinii, unele din ele purtând chiar o semnificație controversată. Bunăoară A. Hâncu, atunci când se referea la balada *Cucul și Turturica*, aducea următoarea constatare: „Turturica devenită simbolul femeii tinere – blânde, cumiți – protestează psihologic și în faptă față de normele morale și legile sociale, impuse de feudalism”, din aceste considerente „...balada pune la stâlpul infamiei despotismul masculin, brutalitatea bărbatului, devenit forță arbitrară dominantă în condițiile societății patriarhale, cu clase” (Hâncu, 1986, p. 66). Prea categoric spusă, aserțiunea rămâne a fi discutabilă, întrucât exegetul insistă, în special, la aspectele vieții sociale de epocă, făcând abstracție de meditațiile ontologice, resorturile existențiale, ce respiră din lectura baladei, sau jocul erotic al păsărilor prefigurată în acest complex tematic.

În majoritatea lor, folcloriștii presupun că problema în discuție, adică turturica aflată în deplina ei singurătate, predispusă unei despărțiri similare cu moartea de omul drag și care nu acceptă relația cu alt partener, ar avea „un caracter paneuropean” (Caraman, 2000, p. 179-204), aspect confirmat de mai mulți cercetători încadrați în discuția problemei respective. Cu această ocazie, A. Fochi amintește despre „identitatea morfologică a subiectului la români și macedoneni” (Fochi, 1975, p. 131), care se manifestă prin niște „interpătrunderi culturale” și similitudini cu poezia populară a multor popoare europene. Încercând să demonstreze originea orientală a motivului, în special, înrudirea cu poezia persană, B. P.-Hasdeu aduce, la rândul său, drept argument un bogat material factologic, cu un evident caracter comparativ, „o notiță de literatură comparativă”, unde circulația subiectului este amplasată „în România, Persia, Franța” (Hașdeu, 2011, p. 270). Explicațiile de rigoare par a fi orientate la dezvoltarea mai multor dimensiuni ontologice și existențiale ale motivului respectiv, depistarea unor soluții artistice de o semnificație bine definită în eposul nuvelistic și constituie o prerogativă ce persistă în atenția exegeților. Pe lângă celelalte „surprize” ale metamorfozelor, Hasdeu mai evidențiază niște situații poetice inedite, precum ar fi versurile dintr-un „variant francez”, unde „amantul se schimbă în țărână pentru ca să poată acoperi cadavrul iubitei sale” (Hașdeu, 2011, p. 270). Versurile semnificate vin întru susținerea relatărilor de mai sus, copleșesc prin intensitate și o evidentă intonație lirică, se manifestă prin niște acorduri de profunzime elegiacă. Cf.:

„Si tu te fais morte
Qu'ainsi ils t'enterrent,
Je me faire terre
E de mois te couvriront.” (Hașdeu, 2011, p. 271).

Numeroasele interpretări semiotice și estetice ale baladei despre turturica în singurătate, aflată într-o dezolare totală, demonstrează ideea că eposul nuvelistic „este un sistem deschis” (Crețu, 1980, p. 103), în continuă resurrecție și evoluție. În ipostaza de „pasăre-suflet” (Ursachi, 1976, p. 235) sau de „pasăre mitică” (Vulcănescu, 1987, p. 269), dar, în același timp, și topos al predestinării, balada exprimă un concept existențial amplu preconizat, ea constituie, după sugestia exprimată de B. P.-Hasdeu, „un mic diamant poporan” (2011, p. 271) al tezaurului nostru folcloric, ne predispune și pentru alte cercetări în domeniul respectiv.

Referințe bibliografice:

- AF AȘM, 1948, ms. 30, f. 63, Sadăc – Comrat inf. D. Bahrin, culeg. E. Levit.
AF AȘM, 1951, ms. 146, f. 82-83, Sărăteni – Hâncești, inf. M. Sinicur, culeg. E. Junghietu.

- AF AȘM, 1954, ms. 65, f. 137-138, Cornești – Ungheni, inf. A. Bejan, culeg. E. Bodrug.
- AF AȘM, 1955, ms. 69, f. 64, Mălăești – Grigoriopol, inf. L. Chirică, culeg. V. Chiriac.
- AF AȘM, 1958, ms. 107, f. 74, or. Bălți, informator neidentificat, culeg. A. Popa.
- AF AȘM, 1960, ms. 134, f. 104, Coteala – Briceni, inf. A. Bulgari, culeg. V. Gațac.
- AF AȘM, 1963, ms. 145, f. 10, Pauc – Vulcănești, inf. E. Nour, culeg. N. Băieșu.
- AF AȘM, 1965, ms. 160, f. 54, Pârlița – Soroca, inf. Ana Ogorodnic, culeg. A. Hropotinschii.
- AF AȘM, 1969, ms. 202, f. 40-41, Alexandrovca – Voznesensc-Nicolaev, inf. M. Otrocuș, culeg. N. Băieșu.
- AF AȘM, 1969, ms. 209, f. 145-146, Cigârleni – Anenii-Noi, inf. Gheorghe Băcu, culeg. A. Hâncu.
- BLAGA, Lucian. *Trilogia culturii*. București: EPLU, 1969.
- CARAMAN, Petru. *Pământ și apă. Contribuție etnologică la studiul simboliceii eminesciene*. București: Editura Elion, 2000.
- CÂRSTEAN, Stelian. *Balada și folclorul Moldovei de Nord*. București: Editura Minerva, 1984.
- CREȚU, Tudor. *Etnosul folcloric – sistem deschis*. Timișoara: Editura Facla, 1980.
- EVSEEV, Ivan. *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*. Timișoara: Editura Amarand, 1997.
- EVSEEV, Ivan. *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*. Timișoara: Editura Amarand, 1994.
- FERBER, Michael. *Dicționar de simboluri literare*. Chișinău: Editura Cartier, 2004.
- FOCHI, Adrian. *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești*. București: Editura Academiei Române, 1975.
- HAȘDEU, Bogdan, Petriceicu-. *Balada poporană Cucul și Turturica în România, Persia, Franca. Notiță de literatură comparativă. În: B. P. Hașdeu. Scrieri, vol. 5. Folcloristică*. Chișinău: „Știința”, 2011.
- HÂNCU, Andrei. *Conglomeratul baladic al transformării în păsări: Cucul și Turturica, Mierla și Sturzul, Metamorfozele: Amărâta turturică. În: Limba și literatura moldovenească*. 1986, nr. 4, p. 57-67.
- PAPADIMA, Ovidiu. *O viziune românească asupra lumii*. București: Editura Saeculum, 1991.
- PAPAHAGI, Tache. *Mic dicționar folcloric*. București: Editura Minerva, 1979.
- PAPAHAGI, Tache. *Paralele folclorice*. București: Editura Minerva, 1970.
- RUSU, Aurelia. 15 iunie. M. Eminescu. În: *Buletin*. Serie nouă. 2005, nr. 2, p. 55.
- RUSU, Liviu. *Viziunea lumii în poezia noastră populară*. București: Editura pentru Literatură, 1967.
- TEODORESCU, G. Dem. *Poezii populare române*, ediția I. București, 1885.
- URSACHI, Petru. *Poetică folclorică*. Iași: Editura Junimea, 1976.
- VULCĂNESCU, Romulus. *Mitologie română*. București: Editura Academiei Române, 1987.

Notă: Articolul a fost realizat în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.03 *Contexte socioculturale autohtone și interconexiuni europene în creația populară și literatura cultă din Basarabia (sec. XIX până în prezent)*, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu” al MEC.

[https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3\(315\).09](https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3(315).09)

CZU:792.08+821.135.1-2(478).09

AJUNGerea MAI APROAPE DE SCENA DESCHISĂ A SATULUI ȘI A LUMII

„Teatrul este locul unde mă plictisesc cel mai mult,
dar în care îmi place cel mai mult să mă plictisesc.”

Jules Renard

Iulian FILIP

Doctor în filologie, cercetător conferențiar

E-mail: filip.iulian@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2604-8806>

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” (Chișinău)

An overview of the Open Scene of the Village and the World

Abstract

What should a book about theater look like? How about the one about a category of theatrical performances in the ethnological dimension? Research project of the Institute of Romanian Philology *B. P. Hasdeu* stimulates research into socio-cultural contexts and European connections, and Eugeniu Coseriu urges us to open up universally - each with his own field of research. In the sub-theme National Folklore Corpus, the popular (folkloric) theater is my area of expertise and the Latin phrase *Theatrum mundi* = *The spectacle of the world*. *The world seen as a spectacle* it is the universal concept of theatricality. The definite sign of the theater is the character. In *illo tempore*, man invented an incredible, saving theater, modeling fictional characters from the most abundant matter - from what he did not know, out of *ignorance*. For phenomena that man could not explain in the beginning, he shaped ... spirits, supernatural beings, elves. The nebula of imaginary characters fell into two broad categories – the good and the evil ones. In order to understand the diversity of masks and clothing of modern times, it is imperative to accept a scaffolding of archetypal dichotomies, resulting from this modeling of beginnings: life - death, good - evil, beauty - ugly, God - Satan, love - hate, wealth - poverty, Christ - Herod, the wise – the stupid ... All the characters - not just from the theater of any kind - are derived from these archetypal dichotomies, and the triggering axial motives, in which it manifests itself in tension, are love, fertility, fecundity, disease, healing, death, resurrection. The Romanian folk theater is part of the same spectacle of the world, and the eternal scene is on the doorstep of the house with a spinster to be married. More important deduction - this is also the engine that sets the characters and the scene in motion: the love that moves the sky and ... the scene.

Keywords: character, saving theater, *theatrum mundi*, ordinance, popular game, complex, initiation practices, open stage.

Rezumat

Cum ar trebui să fie o carte despre teatru? Dar cea despre o categorie de reprezentații teatrale în dimensiunea etnologică? Proiectul de cercetare al Institutului de Filologie Română „B. P.-Hasdeu” al MEC stimulează cercetarea contextelor socio-culturale și conexiunile europene, iar Eugeniu Coșeriu ne îndeamnă la deschideri universale – fiecare cu domeniul său de cercetare. În subtema Corpusul Național de Folclor îmi revine *Teatrul popular (folcloric)*, iar sintagma latină *Theatrum mundi = Spectacolul lumii. Lumea văzută ca un spectacol* e concepția universală a teatralității. Semnul categoric al teatrului e personajul. În *illo tempore* omul și-a născocit un teatru incredibil, salvator, modelând personaje fictive din cea mai abundentă materie – din câte nu le cunoștea, din necunoscut, din *neștiință*. Pentru fenomene pe care nu și le putea explica, omul începuturilor modela... spirite, făpturi supranaturale, duhuri, spiriduși, divinități. Nebuloasa de personaje imaginate se împărțeau în două categorii mari – benefice și malefice. Ca să înțelegem diversitatea măștilor și a vestimentației personajelor din timpurile moderne, e imperios necesar să acceptăm o schelărie de dihotomii arhetipale, rezultate din această modelare de începuturi: viața – moartea, binele – răul, frumosul – urâtul, Dumnezeu – Satana, iubirea – ura, bogăția – sărăcia, Hristos – Irod, înțeleptul – prostul... Toate personajele – nu doar din teatrul de orice fel – sunt derivate din aceste dihotomii arhetipale, iar motivele axiale declanșatoare, în care se manifestă tensionat, sunt: dragostea, fertilitatea, fecunditatea, boala, vindecarea, moartea, învierea. Și teatrul popular românesc e din același spectacol al lumii, iar scena eternă e în pragul casei cu față mare, bună de măritat. Ne luăm după alaiul unei nunți românești, ca să ajungem în centrul scenei *Spectacolului lumii*, alias *theatrum mundi*. Mai importantă deducție – tot aici e motorul care pune în mișcare personajele și scena: iubirea care mișcă cer și... scenă.

Cuvinte-cheie: personaj, teatrul salvator, *theatrum mundi*, rânduială, joc popular, complex, practici inițiatice, scenă deschisă.

Trupele ambulante de circ, când își instalau arena și cupola protectoare de pânză într-un loc nou, își răspândeau bufonii, acrobații, dresorii de animale pe drumurile localității, ca să anunțe *în gura mare* locul și timpul unde se va desfășura spectacolul. Aceste călăuze anunțau și ce va conține programul.

Două cărți de căpătâi din biblioteca antropologilor au apelat, pentru a înlesni relația cu cititorul, la același procedeu de intrare în temă (în subiect, în scenă) – un fel de *clacă* a artelor.

James George Frazer începe capitolul 1 al operei sale celebre cu tabloul pictorului englez Joseph Mallord William Turner (1771-1851) *Creanga de aur*, care-i servește de... scenografie antropologului, ca să descrie un spectacol incredibil din Dumbrava Diane: în jurul unui anume copac poate fi zărit un sacerdot înarmat cu o sabie enormă, care veghează în toate părțile, știind că, până la urmă, va fi ucis de un candidat la sacerdoțiu. Frazer pornește de la această practică a succesiunii, ca să declanșeze, fără a ieși din bibliotecă, incredibila sa escapadă pe harta lumii în căutarea acestei practici și a derivatelor ei în multiple adrese (Frazer, 1980, p. 8).

Prefațatorul și editorul operei de referință a lui Johan Huizinga *Homo ludens* Gabriel Liiceanu apelează la tabloul pictorului flamand Pieter Bruegel cel Bătrân (1525-1569) *Jocuri de copii*, ca să determine parametrii fenomenului ludic și imensitatea șantierului lui Huizinga (2010, p. 5).

Ambele lucrări au implicare în cercetarea celui mai ambulant și mai dinamic fenomen teatral din imensa scenă a *spectacolului lumii* (alias *theatrum mundi*) – teatrul popular (folcloric) românesc.

Dacă cineva chiar decide să ajungă și să înțeleagă *de unde începe teatrul* (e mare autoritate Konstantin Stanislavski cu... garderoba lui, totuși pornitul teatrului e din... centrul scenei), să se ia după alaiul unei nunți. O nuntă tradițională românească ne e mai la îndemână, deși ipostaza stereotipă a formării unei noi familii peste tot e edificatoare în raport cu teatralitatea lumii.

Totuși... *claca* artelor! Mi-ar fi de mare folos pentru subtilitățile nuntirilor un fenomen fascinant din Delta Dunării, care se întâmplă în săptămâna Rusaliilor cu cele mai frumoase insecte (părerea localnicilor) – efemeridele. Pentru aceste pagini „pescuiesc” (doar suntem în Deltă!) de pe rețele informația cea mai compactă, dar cu accentele mai distincte pentru spectacolul nupțial din centrul scenei, îndemnându-vă – pentru delicii plurilingve – să navigați pe apele *netu*-lui și să admirați fotografii și filmulețe de la nunta aripatele efemere.

Efemeridele sunt niște insecte care trăiesc doar o zi pe pământ. Acestea stau în apă în stare de larvă, timp de trei ani. Larvele efemeridelor, numite popular *Nimfe*, *Naiade*, stau îngropate în nămol câțiva ani de zile, iar când devin în sfârșit fluturi, trăiesc o singură zi. Ajunse la maturitate, efemeridele își scot aripile și încep să zboare doar pentru a se împerechea, iar mai apoi își depun ouăle și mor. Efemeridele apar odată pe an, în perioada Rusaliilor. (În termeni populari mai sunt denumite și *Rusalii*, pentru că apar în preajma acestei sărbători.)

Legenda spune că efemeridele sunt spiritele tinerilor care nu au reușit să se căsătorească și e singura zi în care ies să se... nuntească. Dihotomia transcendenței mioritice *moarte – nuntă* indică dimensiunea spațiului și a timpului mitic. „Moartea nu este, deci, o închidere, din motive ontologice, de unde și participarea cosmică la participarea nunții.” (Ursache, 2014, p. 149)

Vom renunța la ispita extinderii geografice a șantierului/ laboratorului nostru, precum și la paralela ispititoare cu alaiul petrecerii în ultimul drum a unui decedat. Spectacolele ambelor ritualuri – nupțial și funerar – au mai multe rezolvări „regizorale” comune, decât deosebiri. Să nu considerăm categoric diferită singularitatea *personajului central* la înmormântare. Dacă observăm și analizăm componentele ritualului nupțial, – ceea ce precede nunții, nunta propriu zisă și viața de după nuntă, – vom constata că *mireasa* e personaj mai... central decât *mirele*, iar singurătatea ei – mai dramatică, uneori, decât a celui... decedat.

Lăsăm pe mai încolo statutul spectatorului, plasând în prim plan însemnul, perceput de toată lumea, a teatrului – personajele. Iar din multitudinea și diversa... nebulosă de personaje să ne poziționăm în perspectiva omului din *illo tempore*, creatura care nici nu-și punea problema, nici nu știa câte nu le știe. Să luăm drept argument suprem declarația celui mai știutor dintre oameni, Socrate, care afirma că

el știe că nu știe nimic. Omul mai timpuriu decât epoca lui Socrate nu era complexat de disproporția știutelor în raport cu imensitatea neștiutelor, dar nici nu suporta neștiutul ca pe un gol înspăimântător.

Așchie divină, fermentul creativ din omul începuturilor a prins a modela din materia abundentă ce-l înconjură, din neștiutul abundent, personaje neverosimile pentru omul mai modern. Schelăria intactă a temelor existențiale au generat categorii de personaje, despletite îmbelșugat din dihotomiile eterne *Viață – Moarte, Bine – Rău, Frumos – Urât, Dulce – Amar, Lumină – Întuneric, Cald – Rece, Deștept – Prost, Harnic – Leneș* etc.

În dimensiunea neștiutului abundent a luat naștere *teatrul salvator*, alias... *personajele* reprezentând spirite supranaturale, diferite pentru diferite fenomene necunoscute, favorabile și nefavorabile omului, benefice și malefice, metamorfozate ulterior în divinități mai avansate, cocoțate pe Olimp, ierarhii divine. Drept camerton categoriilor de personaje numeroase *Dumnezeu și Necuratul* impuneau o demarcare lizibilă a apartenenței.

„Umanitatea nu se împarte pe zone și pe epoci. Ea este unică pentru că temele existențiale, Viață, Moarte, Fecunditate, Natură, Cosmos apar peste tot neschimbate în forme dramatice.” (Ursache, 1992, p. VII)

Nu vă vin cu *Căprița*, cu *Căluțul*, cu *Călușarii*, cu *Nunta*, cu *Arnăuții*, cu *Malanca*, cu *Banda lui Novac*, cu *Ceata lui Jianu*, cu Brâncovenii, cu *Irozii* până nu pregătesc scena – ca să o vedeți și să realizați că... suntem toți în scenă. O carte despre teatru comportă instalarea schelăriei scenice (evident, prin cuvinte), conturarea scenografiei eventualelor reprezentații, ca eventualul cititor să perceapă lectura cărții (aproape!) ca pe un spectacol.

Rațiunea proiectului nostru de cercetare – *Contexte socio-culturale autohtone și interconexiuni europene în creația populară și literatura cultă din Basarabia (sec. XIX până în prezent)* – se întâlnește cu precizarea lui Eugeniu Coșeriu referitoare la deschidere: „În zilele noastre universalitatea omului de cultură este dată, mai curând, de faptul că se realizează într-un anumit domeniu, dar cu deschideri universale. Este vorba de a situa propriul domeniu de cunoaștere în această perspectivă și de a înțelege legătura cu celelalte domenii ale cunoașterii.” (Coșeriu, 2009, p. 8)

Subtema ce le revine folcloriștilor – *Corpusul Național de Folclor* – și genul dramatic ce-mi revine conduce la cuprinzătoarea sintagmă antică *Theatrum mundi = Spectacolul lumii*. Lumea văzută ca un spectacol (Munteanu, 1996, p. 307).

În studiul de folclor *O viziune românească a lumii* eseistul, istoricul literar, folcloristul Ovidiu Papadima, în capitolul *Rânduiala – ordine creștină a lumilor*, mișcă mai departe această deslușire/ despletire a concepției: „Pentru noi, rânduiala nu e o ordine așezată și păzită de oameni. Ea este o lege a firii, o ordine a ei, nesilită. Rânduiala are, deci, pentru noi, un înțeles cosmic. Omul, prin urmare, nici n-o creează, nici n-o păzește, ci i se integrează firesc. El se simte inclus de la sine în această ordine universală, fiindcă simte că ia parte, în fiecare clipă, la

viața întregii firi. El participă la viața naturii întregi, prin ascultarea aceluiași legi. Și tocmai în legile acestea – care leagă toate făpturile firii într-o nesfârșită solidaritate și armonie – stă rânduiala.” (Papadima, 1995, p. 60)

Rânduiala, aproape sinonimă cu sintagma *ca lumea*, e remarcată, e văzută, e vorbită în lumea satului *ca la teatru* – toți sunt percepuți în scenă. A fi parte din această rânduială nu e un *dat* – e o *devenire*. Iar practicile de inițiere în satul românesc nu sunt tănuite, precum se întâmplă în insule izolate din Oceania și precum se întâmplau în *illo tempore* (în case părăsite, în tabere pur bărbătești...) în mai multe geografii terestre.

Scena nu implică doar sărbătorescul, doar petrecerile, doar artele populare (în această dimensiune e vectorul investigațiilor noastre). Motivul *petrecerii*, dezgھیocat chiar în *Ecleziast*, constituie o verigă/ treaptă de ajungere mai aproape de... scenă: „Am lăudat dar petrecerea, pentru că nu este altă fericire pentru om sub soare decât să mănânce și să bea și să se veselească; iată ce trebuie să-l însoțească în mijlocul muncii lui, în zilele vieții lui, pe care i le dă Dumnezeu sub soare.” (*Biblia*. Ecleziastul 8: 15). Acest *în mijlocul muncii lui* răsfrânge plinătate concretă asupra componentelor petrecerii – mâncarea și băutura din poama muncii lui, consecință a împlinirii, producătoare de o stare de înseninare, de veselie. Veselia în mijlocul muncii omului anunță scena omului cu ajutoarele sale din lumea necuvântătoarelor în toamnele evaluărilor roadelor muncii.

Etnologul Petru Ursache configurează *treimea* proprie, un pic mai ajustată decât cea a regelui Solomon, având în capul numărătorii precizarea finală din versetul 15 biblic: „*Munca, sărbătorescul, arta* (-artele: arhitectura, muzica, jocul-dans, genurile literare) sunt categorii ale existentului unei colectivități date, în timp și spațiu, de tip tradițional. Ele dezvăluie chipul comportamental și spiritual al grupului etnic echipat cu legi morale și forme de viață îndelung experimentate; categorii în înțelesul de modalități de împlinire a ființei umane prin muncă, prin sărbătoare, prin meșteșuguri artistice... Nu se cuvine să reducem *sărbătorescul* la simplă sărbătoare, la simplă zi de calendar ori pauză banală între două reprize istovitoare de muncă, marca *week-end*... Sărbătorescul, ca moment ales și ca spectacol, dezvăluie dimensiunea spirituală a actului muncii, răspunderea morală a primului ieșit la arat, a primei zi de horă din viața unui tânăr etc. Cu toată disparitatea aparentă a celor trei categorii pomenite, ale existentului, ele se unesc pe direcții principale prin deschiderea hotărâtă spre cosmicitate, ca integrare în mișcarea maiestooasă a întregului... Numai omul aistoric, aparținând tripticului tradițional muncă-sărbătoresc-artă, beneficiază de un mod aparte de existență, perfect convenabilă și de înțeles pentru ființa lui cosmocentristă.” (Ursache, 2014, p. 77-78).

Această fermitate în *organizarea spațială* omul o are de la începuturile sale „hominide”: „poziția verticală marchează deja depășirea condiției primatelor. Nu ne putem menține în picioare decât în stare de veghe. Grație poziției verticale

spațiul este organizat într-o structură inaccesibilă prehominiilor: în patru direcții orizontale proiectate pornind de la un ax central „sus” – „jos”. Altfel spus, spațiul se lasă organizat împrejurul corpului omenesc, ca întinzându-se în față, în spate, la dreapta, la stânga, sus, jos... Această experiență a spațiului orientat în jurul unui „centru” explică importanța diviziunilor și împărțirii exemplare a teritoriilor, a aglomerărilor și a locuințelor, și simbolismul lor cosmologic.” (Eliade, 1999, p. 15).

Cosmocentrismul lui Petru Ursache se întâlnește cu simbolismul cosmologic al lui Mircea Eliade, fixând în poziție centrală pe organizatorul spațiului – pe om, omul care se percepe centrul lumii, centrul scenei în spectacolul lumii. Din perspectiva sa centrală, din perspectiva centrului, e firească impresia de rotunjime a scenei – orizontul din jurul său se proiectează rotund pe firmament. Și timpul omului aistoric, omului mitic, e rotitor, rotund – afirmație ce se regăsește și în alte pagini ale lui Petru Ursache, dar aici ne menținem la obsesia etnologului pentru *horă*.

Drept camerton în dezghiocarea fenomenului horal etnologul ieșean îl implică pe Romulus Vulcănescu, un împătimit mai devreme declarat: „Hora este în folclorul românesc sâmburele proteic din care încolțește creația populară, pretextul de dăruire literară a artistului anonim și colectiv care este poporul. Toate temele clasice ale literaturii noastre populare se grupează în jurul *horei* și revin la motivul horal ca la o obsesie inepuizabilă. Palingenezia temei horale în literatura populară română este o problemă cardinală a culturii noastre (Vulcănescu, 1944, p. 111) etnografice, care până acuma nu și-a găsit cercetătorul pasionat.” (*ibidem*, p. 114).

Petru Ursache pare a fi acel cercetător pasionat care consacră motivului horal pagini consistente, utilizând, pe post de poligon ilustrativ, o apariție editorială de la începutul secolului trecut, consacrată horei dintr-o localitate dobrogeană celebră anume la capitolul horelor (Pârvescu, 1908, p. 98).

Preluând constatarea lui Romulus Vulcănescu, Petru Ursache extinde noțiunea și geometria *horei* până la mai cuprinzătorul fenomen *jocul popular*, considerându-l „un complex: întrunește gestul (-pasul controlat), forma cântată, expresia literară. Într-adevăr, și aceasta din urmă își face loc, în chip de strigare cu intenții satirice la adresa participanților ori a spectatorilor de pe margine; se adaugă așa-zisele *comenzi de joc*, în cazul *călușului* (*călușarilor*), *horei*, *brâului* și multe altele care se desfășoară pe durată, pe etape și cu participare impunătoare.” (Ursache, 2014, p. 100).

Să înțelegem locul „expresiei literare” în formula *jocului* și să constatăm că prioritar în această formulă sincretică de veselie nu este cuvântul. Savoarea textului e în altă... scenă. Petru Ursache accentuează diferența: „Cântecul se ascultă în momente de tihnă, se spun cuvinte înțelepte, cerând timp de meditație. Se impune o ținută și un ritm al receptării. *Jocul* este și înseamnă o *apariție șocantă*: un grup de tineri fermecători, în haine neobișnuite la vedere, frumos așezate și minunat

ornamentate, dau năvală pe scenă, în pași iuți și gesturi executate în diferite chipuri. Scena este, în fapt, vatra satului, livada din jurul bisericii sau vreun picior de plai. Poate vin și mai de departe... Sunt de aici și de oriunde... *Hora* se ivește peste tot locul, ne trage spre sine, indiferent de chip și de vreme. Așa s-ar înțelege estetica *jocului popular...*” (*ibidem*, p. 108).

Petru Ursache contrapune „momentelor de tihnă” potrivite cântecului (și acela în mijlocul muncii omului) „apariția șocantă” și „diferitele chipuri” ale „tinerilor fermecători”, care configurează scena. Chiar de ce sunt în stare? E vârsta și motorul fenomenului complex de obiceiuri și tradiții, în cadrul cărora se afirmă viitorii miri și viitoarele mirese, aici (în complexitatea jocului) cunoscându-se, alegându-se, potrivindu-se.

Motorul „funcționează” impecabil, strunit, înspăimântat și de pericolele alunecării în tagma feciorilor bătrâni și a fetelor bătrâne, personaje-sperietori eficiente, generatoare de strigături și cântece satirice necruțătoare în adresa acestor două categorii, dar și de acțiuni energice de evitarea... deraierii, încălcarea *rânduiei*, firii.

„Sunt o mulțime de feciori care nu se însoară între anii 18 – 30 când, după datină din străbuni... e timpul cel mai potrivit pentru însurare, sunt iarăși foarte mulți și de aceia care nu se însoară defel. Acel soi de feciori care, după credința poporului, rămân neînșurați din cauză că sunt sau prea urâți și proști, sau prea pretențioși, sau pentru că li-i *ursita mică*, sau pentru că le-a *murit ursita*, sau din altă cauză oareșicare se numesc, în genere, în Bucovina: *burlaci* (sg. *burlac*), *feciori* sau *flăcăi tomnatici*, *feciori* sau *flăcăi bătrâni*, *feciori bătuți de brumă* sau *oameni răsufiați*.” (Marian, 1995, p. 21).

Scena deschisă a satului, de o transparentă necruțătoare, ridiculizează savuros abaterea de la fire, lustruind personajul într-un repertoriu bogat și diferit:

„Frunză verde rușmărin,
Rău îți stă june bătrân.
Maioran crescut în iarbă,
Rău îți stă june cu barbă.” (*ibidem*, p. 22).

Cum să fie... desconsiderate fetele bătrâne? „Sunt și o mulțime de fete care încă nu se mărită când li-e timpul, adică între anii 15 – 20, ci mult mai târziu, iar altele defel. Acest soi de fete se numesc de către românii din Bucovina: *fete bătrâne*, *fete stătute*, *fete-n păr*, *cosiță albă*. Cauzele pentru ce astfel de fete nu se pot mărita sunt multe și diferite. Unele nu se mărită pentru că, după cum crede poporul, *le-a murit ursitul* sau nu le-a sosit încă *partea*, altele pentru că-s prea leneșe, cele mai multe însă pentru că sunt urâte sau pentru că nu și-au păzit cinstea. Ce-i drept, fetele s-ar mărita bucuroase. Nici una n-ar rămâne nemăritată. Dar ce folos că feciorii nu vor să le ieie. Ba nu e destul numai cu atâta! Feciorii, adeseori, le iau și pe ele peste picior, ca și pe feciorii cei bătrâni, deși cele mai multe dintre dânsule nu sunt

întru nimica vinovate c-au rămas nemăritate. Căci, ce pot fi ele vinovate, bunăoară, dacă de la natură sunt urâte și dacă referințele materiale ale părinților sunt așa de nefavorabile că nu pot să le înzestreze.” (*ibidem*, p. 25).

Motivul *înzestrării* compensatorii a inspirat creatorii din toate artele. Strigăturile practicate la hora satului nu mai obolesc să ridiculizeze *târgul*:

„Astă fată-mi place mie,
Că-i cu loc și cu moșie.
Locu-i bun, moșia-mi place,
Dar cu hâda ce voi face?” (*ibidem*, p. 26).

„Pus-am gândul să mă-nsor
S-aduc maicii de-ajutor;
Dar gândii ca să mă las,
Să n-aduc maicii năcaz!” (*ibidem*, p. 23).

Și o... dezghiocare/ precizare a năcazului posibil:

„Pus-am gândul să mă-nsor,
S-aduc maicii ajutor;
Să o bată de cuptor
Și de vatră câte-odată,
Când va fi cam supărată.” (*ibidem*, p. 24).

În „Obiceiuri la nuntă” Petre V. Ștefănuță reproduce descrierea de către femeile cunoscătoare din Ialoveni a situațiilor, locurilor, timpului în care aceste practici inițiatice și căutarea ursitei/ ursitului se desfășoară: „De la vârsta de 16 ani băieții și fetele se întâlnesc și petrec împreună, toamna, la nunți și la clăci, iarna, la „Andriiu” și la șezători, iar vara „la vie”, „la șireadă” și „la joc” (horă). Șezătorile și clăcile sunt aceleași ca în toate regiunile locuite de Români, iar „la vie” și la „șireadă” sunt manifestări caracteristice regiunii.” (Ștefănuță, 2008, p. 37).

Practicile inițiatice pe scena deschisă a satului – la joc, la șezători – sunt „copertate”, pe de o parte, de icoana unei nunți cum nu s-a mai pomenit, în mijlocul căreia tronează *cucoana Mireasă* și *cuconu Mire*, pe cealaltă parte, de personajele sperietori *fată bătrână* și *flăcău bătrân*. În acest context portretizările realizate de S. Fl. Marian în lucrarea sa *Nunta la români* descind din *rânduiala* spațiului mitic/sacral al satului, unde această supremă regie nu se discută – se aplică.

Petru Ursache numește această radiografie comunitară *Proba jocului*: „Cea mai prețuită destoinicie a individului era să fie neîntrecut în meșteșugul jocului, la vremea și la sorocul lui. Un tânăr (fată sau fecior) prins în horă, mișcându-se iute, împodobit cu haine de casă bine întocmite, rostind strigături să-l audă toată lumea, devenea prețuit de toată colectivitatea satească. Oamenii maturi îl vorbeau numai

de bine, ortacii îl atrăgeau în horă cu dragoste. Dar vai de acela care se dovedește nevrednic a se prinde în horă, se mișca greu ori stătea nehotărât pe margine! Risca să fie considerat de-a dreptul *urât*, *mutălău* și *prost*. Strigăturile satirice, cele mai pipărate, năvăleau asupra lui. Nici în treburile gospodărești nu era creditat să se descurce. Nu se cunoaște în mod explicit motivul pentru care, în satul tradițional, valoarea, în perspectivă, a individului era condiționată de modul cum, tânăr fiind, se prezenta prima dată la hora de duminică. Ochii satului erau pe el. Nici un moment nu cântărea atât de greu. Era prima ieșire în lume, probă grea, cu multe necunoscute.” (Ursache, 2014, p. 104).

Cu uneltele poetului, am surprins, în poezia *Teatru total*, relația actor-spectator:

„În sala de spectacole
tot spectatorul
cu spectacolul său.” (Filip, 2015, p. 49).

În spațiul mitic al satului, linia de demarcație între cel prins în *joc* și cel *de pe margini* e diferită de relația din teatrul cult. „Mai toată lumea deține cunoștințe în privința spectacolelor folclorice propriu-zise, fie că a participat la desfășurarea lor (în calitate de actor-spectator), fie că le-a urmărit de la distanță pe căile audiovizualului: jocuri cu măști, paparudă, caloian, jieni, irozi.” (Ursache, 2014, p. 136).

Cu uneltele dramaturgului, apoi și ale prozatorului, am depistat scena cea mai sigură și mai incontestabilă a reprezentațiilor de teatru popular în cadrul sărbătorilor de iarnă, intitulând și piesa de teatru, și proza, rezultată din această piesă, *Casa cu fată de măritat* (Filip, 1985, p. 11-27; Filip, 2016, p. 155-204).

Aceasta e scena sigură, spre care se mișcă – de o veșnicie – cetele confreriilor de miri, spațiul inițiativ, unde spiritul de competiție și de afirmare asigură energia motrice nestăvilită, stări de spirit similare aripării frumoaselor insecte din Delta Dunării, mânate spre întemeieri. E frumos, e crâncen și *conu Mire*, dar ce înzestrare migălește *Mireasa!* Și toate eforturile acestei *vânători* – *Mirele-împărat*, *Mireasca-prioară* (metafora conocăriei) – doar pentru o singură zi? Frumusețe efemeră? Clipă de grație? Obsesia fastului? Efort ridicol de preamărire? Altă mască? Să ajungem la nuntă...

Am zis în titlu că *ajungem aproape de scena deschisă a satului și a lumii*, pornind de la complexitatea sincretică a folclorului, în general, și al teatrului popular, în mod special. Nu avem prioritatea evanghelică a *cuvântului* nici a *textului*, nici a *limbajului*, ci a *mesajului*. Unul din cele mai misterioase personaje din dimensiunea etnologică a teatrului românesc, *Mutul*, intră înaintea cetei de *călușari* în ograda care-i primește și desenează cu bățul său un cerc în pragul casei. Nu e doar configurarea convențională a *scenei*, în care să se manifeste și să se mențină interpretii, linia circulară indicată de *Mut*. Cei din scenă sunt *alții* decât cei din afara cercului, iar mesajul lor nu e lansat, în primul rând, prin cuvânt.

Intrarea în scena spectacolului lumii e pe diferite porți și scări, dar înaintarea spre centru e după alaiul unei nunți în pregătire/ așteptare, în plină desfășurare ori trecută în albume nostalgice.

Referințe bibliografice:

- BIBLIA, Vechiul Teastament.*
- COȘERIU, Eugeniu. *Omul și limbajul său*. Antologie, argument și note de Dorel Fînar. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2009.
- ELIADE, Mircea. *Istoria credințelor și ideilor religioase*. București: Univers Enciclopedic și Editura Științifică, 1999.
- FILIP, Iulian. *Portul din poartă*. Chișinău: Tipografia AȘM, 2015.
- FILIP, Iulian. Casa cu față de măritat. În: *Orizontul*, 1985, nr. 12, p. 11-27.
- FILIP, Iulian. Casa cu față de măritat. În: *Nuca lui Newton*. Chișinău: Editura PRUT, 2016.
- FRAZER, James George. *Creanga de aur*. Vol. 1. București: Editura MINERVA, 1980.
- HUIZINGA, Johans. *Homo ludens*. București: HUMANITAS, 2010.
- MARIAN, S. Fl. *Nunta la Români*. București: Editura Grai și Suflet – cultura națională. 1995.
- MUNTEANU, Eugen, MUNTEANU, Lucia-Gabriela. *Aeterna latinitas. Mică enciclopedie a gândirii europene în expresie latină*. Iași: POLIROM, 1996.
- PAPADIMA, Ovidiu. *O viziune românească a lumii*. București: Editura SAECULUM I. O. 1995.
- PÂRVESCU, Pompiliu. *Hora din Cartal*. Cu notații de C. M. Cordoreanu. Culegere și studii. Ploiești: Institutul de Arte Grafice, 1908.
- ȘTEFĂNUCĂ, Petre V. *Datini și creații populare*. Chișinău: Știința, 2008.
- URSACHE, Petru. În: Mircea Eliade. *Meșterul Manole* (prefață). Iași: Editura Junimea, 1992.
- URSACHE, Petru. *ETNOESTETICA sau Mic tratat de estetică a artelor oralității*. Cluj-Napoca: Eikon, 2014.
- VULCĂNESCU, Romulus. *Fenomenul horal*. Craiova: Editura Ramuri, 1944.

Notă: Articolul a fost realizat în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.03 *Contexte socioculturale autohtone și interconexiuni europene în creația populară și literatura cultă din Basarabia (sec. XIX până în prezent)*, Institutul de Filologie Română „B. P. Hasdeu” al MEC.

**FOLCLORUL OBICEIURILOR CALENDARISTICE
(PRIMĂVARĂ, VARĂ, TOAMNĂ) DOCUMENTAT
ÎN COLECȚIILE DE MATERIALE ETNOGRAFICE
ȘI FOLCLORICE DIGITIZATE**

Dorina ONICA

Doctor în istorie, specialitatea etnologie

E-mail: dorinaonica@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4935-5668>

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” (Chișinău)

**The Folklore of the Calendar Customs (Spring, Summer, Autumn)
Recorded in The Digitized Collections of Ethnographic
and Folkloric Materials**

Abstract

The article informs and provides an analysis on the qualitative and quantitative level of the data regarding the folklore of the calendar customs (spring, summer, autumn), which were digitized within the project *Saving the Folkloric Archival Material Preserved in Chisinau, Republic of Moldova* (EAP1045). Transgressed from the classic archiving format to the digitized one, the manuscripts and cassette tapes offer us valuable information gathered between 1956-1992, with reference to the folklore of the feasts celebrated in the warm season of the year, as well as of the customs, social, ceremonial and ritual practices, beliefs and mythical representations associated with them. Evaluating the consistency of documenting these folkloric and ethnographic expressions in the archival materials, we noticed inequalities and prioritizations in their recording and researching, the attention of the folclorists being visibly diffused towards other genres of folklore.

Keywords: digital archive, manuscripts, cassette tapes, folklore, feasts, customs.

Rezumat

Articolul informează și oferă o analiză asupra nivelului calitativ și cantitativ al datelor cu referire la folclorul obiceiurilor calendaristice (primăvară, vară, toamnă), ce au fost digitizate în cadrul proiectului *Saving the Folkloric Archival Material Preserved in Chișinău, Republic of Moldova* (EAP1045). Transgresate de la formatul clasic de arhivare la cel digitalizat, manuscrisele și benzile de magnetofon, culese între anii 1956 și 1992, ne oferă valoroase informații cu referire la folclorul sărbătorilor celebrate în perioada caldă a anului, de asemenea a obiceiurilor, practicilor ceremoniale și rituale, sociale, credințelor și reprezentărilor mitice asociate acestora. Evaluând consistența documentării acestor expresii folclorice și etnografice în materialele arhivistice, am observat inegalități și priorități în înregistrarea lor, atenția folcloriștilor fiind vizibil difuzată spre alte specii folclorice.

Cuvinte-cheie: arhivă digitală, manuscrise, benzi de magnetofon, folclor, sărbători, obiceiuri.

Repertoriul documentelor etnofolclorice și al benzilor de magnetofon stocate în arhiva digitală a Institutului de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” și a Institutului Patrimoniului Cultural și digitizate în cadrul proiectului ”Saving the Folkloric Archival Material Preserved in Chișinău, Republic of Moldova (EAP1045)” prin intermediul Endangered Archives Programmes, oferit de British Library, devine pertinent, în scurt timp, un important instrument de lucru pentru antropologi, etnologi, folcloriști, filologi, precum și pentru alți specialiști din disciplinele conexe. Respectiv date sunt valoroase din perspectiva mai multor calități ce le relevă. Prin intermediul înregistrărilor audio și textualizări ale notelor de teren, transpuse în format digital și incluse în circuitul deschis al informațiilor științifice brute, are loc un proces de recuperare a trecutului etnofolcloric al grupurilor culturale rurale locale. De asemenea, conținutul și structura materialelor relevă construcția și disoluția percepțiilor cu privire la identitate într-un continuu tandem cu schimbările și evenimentele sociopolitice ale secolului XX. Documentele analizate sunt un server al memoriei și gândirii colective, pe fonul cărora pot fi sesizate segmentele și caracterul traiectoriei de manifestare și performare a faptelor și expresiilor de folclor.

O arhivă, așa cum preciza Ioana-Alexandra Fruntelată, „legitimează cercetarea etnologică, (...) ea este o instituție care produce documente etnologice, reflectă o viziune asupra culturii informale moștenite, exprimă o tradiție de raportare la această cultură, aplică și adaptează metode complexe pentru a «materializa imaterialul» și a «coagula sincreticul»” (Fruntelată, 2015, p. 355). Astfel, cercetătorul beneficiază de un fond valoros, ce îi permite să facă observații, reconstituiri și evaluări a ceea ce s-a pierdut și a ceea ce s-a păstrat în cadrul performanțelor etnofolclorice.

Scopul studiului este evaluarea documentării folclorului obiceiurilor calendaristice (primăvară, vară, toamnă) înregistrate în colecția de manuscrise și benzi de magnetofon convertite digital în cadrul proiectului mai sus menționat. Scopul asumat pornește de la afirmația specialiștilor Georges, Blumenreich și O’Reilly precum că cercetătorii „care utilizează informațiile stocate în arhivele folclorice sunt, de obicei, motivați să facă acest lucru pentru a determina sau a demonstra măsura în care pare să existe continuitate în exprimarea umană în timp și în spațiu sau pentru a determina și pentru a demonstra asemănările sau diferențele aparente în comportamentul expresiv al ființelor umane, deoarece acestea pot fi deduse din înregistrările făcute de cercetători în momente și locuri diferite” (1974, p. 40). Textualizările datelor, analizate de noi, care au fost culese pe un teren etnografic pre-socialist și socialist, impun o „abordare reflexivă și critică” (Tschofen, 1999, p. 236) și o hermeneutică multipozițională.

Obiectivele cercetării s-au focalizat pe cercetarea gradului calitativ și al celui cantitativ, adică a conținutului și a formei, și de documentare a folclorului obiceiurilor calendaristice (primăvară, vară, toamnă). Această etapă constituie un punct de plecare spre analizarea sincronică și diacronică a proceselor de modernizare, de adaptare și de actualizare a obiceiurilor calendaristice în mediul genuin de performare.

Procesul de documentare și de evaluare a subiectului dat în colecția digitală a impus aplicarea metodelor logistice: ascultarea înregistrărilor de pe benzile de magnetofon, citirea și descifrarea textelor documentate în caietele de teren; precum și a metodelor: de traducere, transcriere și culegere computerizată, algoritimizare, sistematizare, editare, analiza calitativă și critică. Aceste metode premerg și ajută la alcătuirea unui corpus de documente în limba română a folclorului obiceiurilor de primăvară, vară, toamnă, care v-a fi un instrument de salvagardare a patrimoniului cultural intangibil.

Aspecte tehnice ale documentării informațiilor de teren. Câteva observații

Starea fizică degradantă a caietelor îngreunează fragmentar citirea, descifrarea și înțelegerea textului cules, fapt care deseori poate să ne priveze de date cu adevărat inedite. Un alt aspect care ne informează despre stringența realizării acțiunilor de editare și publicare a acestor materiale este acela că în majoritatea lor, textele sunt scrise în limba română cu alfabet chirilic. Prin urmare, acest lucru limitează accesul interpretativ al tinerilor specialiști, mulți dintre care, intrați în domeniu și necunoscând a opera cu acest alfabet, în câțiva ani vor fi puși în fața unei neputințe involuntare de a citi materialul arhivistic. De asemenea, și condiția caligrafică a textului amplifică procesul de comprehensiune.

Drept metodologie de colectare a datelor (de către angajații instituțiilor de cercetare sau de către studenții aflați sub coordonarea acestora) identificăm:

- comunicarea liberă a respondentului,
- dialogul deschis între respondent-colector,
- dialogul direcționat între respondent și colector.

Pe benzile de magnetofon putem observa libera exprimare acordată de folcloriști respondenților, dezvăluind un simț etic deosebit în cercetarea de teren. Astfel, se poate sesiza că, pe lângă chestionare, interviuri metodologic structurate, specialistul deseori oferă informatorului posibilitatea să expună informația așa cum consideră acesta potrivit și comod. Respectiv, echipele au creat atmosfere emoționale și psihologice favorabile pentru purtătorii de informații, racordându-se principiului „dorință semnificativă guvernată de reguli” (Clifford, 1988, p. 218) în colectarea folclorului. Pe de altă parte, în cele mai multe cazuri, în caiete găsim doar răspunsurile informatorilor, nu și întrebările collectorului.

La audierea benzilor de magnetofon observăm cum cercetătorul, pe alocuri, modelează și direcționează răspunsul informatorului, oferind drept exemple

informații ce le cunoaște deja despre un anumit fapt folcloric (spre exemplu, despre practicile de chemare a ploii). Astfel, nu ne putem da seama cu claritate ce modele de chestionare au fost aplicate și cum s-a operat cu ele. Cu toate acestea, din textualizarea finală a înregistrării informației oferite de respondent, observăm că fiecare sărbătoare este documentată având drept structură următorul algoritm: denumirea generală a sărbătorii, denumirea locală, data celebrării, segmentul religios și cel popular al sărbătorii, credințe, folclor, consemnarea și detalierea unor obiceiuri și practici locale împreună cu actanții, timpul și locul de executare. Pentru o consemnare densă a elementului de folclor, anumite cuvinte și texte sunt însoțite de scurte explicații și comentarii sub forma unor note de subsol.

Analizând detaliile datelor cu caracter personal al purtătorilor de folclor, putem sublinia că ele sunt destul de concludente și conțin următoarele date de pașaportizare: nume, prenume, apartenența de rudenie sangvină sau spirituală, după care e cunoscut în comunitate, vârsta, studiile, ocupațiile, nativ sau venit în sat. Dacă, în timpul pașaportizării, apelativul „analfabet” este preferat celui „fără studii”, faptul dat poate ridica catalogări abrupte din partea noilor deontologii de a nota datele respondenților, dat fiind caracterul nu tocmai potrivit al primului, acesta comportând nuanțe dure de înțeles.

Aspecte de substanță a datelor digitizate

Caracterul expunerii de către respondenți și al înregistrării de către folcloriști a datelor de teren reflectă încadrarea în contextul istoric, politic în care s-au manifestat tradițiile și practicile sociale, ceremoniale și rituale documentate. Prin urmare, așa cum precizează profesorul finlandez Pertti Anttonen „ca procese de schimbare, însușire și interpretare și ca relații de autoritate create între prezent și trecut, tradițiile apar ca construcții retorice care denotă un proces activ și politic de creare a sensului istoric” (Anttonen, 2005, p. 35). Pe lângă informația scrisă, manuscrisele digitizate, pe care le-am analizat, conțin schițe, desene, fotografii, menite să capteze vizual ritualul și ceremonialul înregistrat. În așa mod, datele devin mai complexe și consistente, creionând cadrul de performare a obiceiului și conferind arhivei calitatea de a fi „multidimensională, flexibilă și deschisă” (Ben-Amos, 1970, p. 156).

În total, din *Colecția* Institutului de Limbă și Literatură al Academiei de Științe a Moldovei, actualmente Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu”, au fost analizate 1296 de caiete de teren și cca 569 de fișiere audio aflate în format digital la acest moment. La o privire de ansamblu, observăm abundența în caiete a datelor cu referire la folclorul și obiceiurile sărbătorilor din ciclul vieții, rituri domestice, folclorul și obiceiurile sărbătorilor de iarnă, scenarii ale performanțelor de teatru popular, texte de colinde, incantații și descântece, credințe și reprezentări mitice, superstiții, proverbe și zicători, povești, legende și basme, memorii, date

toponimice, istoria satelor cercetate etc. Benzile de magnetofon înregistrează povești, balade, doine, colinde, cântece etc. O bună parte din aceste materiale au fost pertinent analizate și publicate sub formatul unor culegeri, volume, colecții¹. Sistemul de metadate este riguros elaborat, modelul de căutare este bazat pe cuvintele-cheie după specii folclorice și conținutul repertoriului localității, catalogul fișierelor încărcate pe site-ul arhivei facilitează accesul și câștigarea timpilor de căutare, de accesare și de lucru cu un material anume.

Prin urmare, referindu-ne nemijlocit la subiectul nostru de cercetare, vom atrage atenția asupra faptului că pe parcursul documentării am semnalat o pauperitate a datelor cu privire la folclorul obiceiurilor calendaristice (primăvară, vară, toamnă). Totuși, consemnări cu detalii mai complexe găsim în manuscrisele din perioada cuprinsă între anii 1956 și 1992. Respectiv, au fost identificate și extrase informații din 50 de manuscrise și textualizate din 20 de fișiere audio. Datele etnofolclorice au fost înregistrate de către Grigore Botezatu, Nicolae Băieșu, Efim Junghietu, Sergiu Moraru, Victor Cirimpei, Alexandru Furtună ș.a., precum și de echipele de studenți aflate sub coordonarea acestora. Caietele de teren și benzile de magnetofon conțin, în majoritatea lor covârșitoare, informații despre credințe și obiceiuri asociate sărbătorilor calendaristice relativ active din prima jumătate a secolului al XX-lea sau deja aflate într-un proces de diluare, filtrare de către comunism în a doua jumătate a aceluiași secol.

În respectivele caiete de teren găsim informații la subiect culese de la 66 de informatori din 45 de sate: Parcani, Schineni, Nimereuca (Soroca²), Obreja Veche (Fălești), Sinești, Todirești (Ungheni), Coteala, Larga (Briceni), Salcia, Pohoarna, Socola, Olișcani (Șoldănești), Tocmagiu, Corotna, Teiu (Grigoriopol), Colibași, Manta, Giurgiulești (Cahul), Napadova, Sănătăuca (Florești), Copanca, Tănătari (Căușeni), Butești, Hâjdieni (Glodeni), Lencăuți (Ocnița), Dumeni (Râșcani), Zăicana (Criuleni), Plopi, Corbu, Visoca (Dondușeni), Carabetovca (Basarabeasca), Cuizăuca (Rezina), Valea Schinoasa, Trușeni (mun. Chișinău), Sadova (Strășeni), Caragaș (raionul Slobozia din cadrul Unităților Administrativ-Teritoriale din Stânga Nistrului), Crocmaz, Purcari, Tudora (Ștefan Vodă), Vălcineț, Dereneu, Răciula, Țibirica, Sipoteni (Călărași), Boghicieni (Hâncești).

¹ Grigore Botezatu: *Folclorul haiducesc în Moldova* (1967), *Legende, tradiții și povestiri orale* (1975), *Folclor din țara fagilor* (1993); Efim Junghietu: *Proverbe și zicători* (1981), *Folclor din Bugeac* (1982), *Folclor din țara fagilor* (1993); Sergiu Moraru: *Ciugur, mugur, mugurele: Ghicitori* (1977), *Poetica liricii populare moldovenești* (1978), *Lumea o face, lumea o desface: Ghicitori populare moldovenești* (1982), *Folclor din țara fagilor* (1993); Victor Cirimpei: *Snoave și anecdote*. Alcătuire, studiu monografic și comentarii (1979), *Ace pentru cojoace: glume, anecdote, snoave*. Selecție, prelucrare literară științifică, comentarii, postfață (1985), *Soare nou răsare*. Selecție de folclor al sărbătorilor de iarnă cu prefață, note și glosar (1990), ș. a.

² În text notăm denumirea actuală a organizării administrative din care face parte satul sau comuna.

Prin urmare, detaliem că atenția folcloriștilor a fost orientată mai mult spre anumite sărbători. Astfel, sunt documentate substanțial credințele și practicile de 1 Martie (în nouă sate); obiceiurile de Florii, inclusiv Lăzărelul și Sălcioara (în șase sate); credințele și obiceiurile, practicile ceremoniale și rituale de Paște (în șaisprezece sate). Sunt consemnate narațiuni din experiențe proprii despre transformarea oamenilor în strigoi, întâlniri și lupte cu strigoaice, credințe, superstiții și practici magice de obținere și protejare a manei la Sfântul Gheorghe (27 aprilie/ 6 mai) (în unsprezece sate). Originale sunt versurile și formulele, teatrul popular și performanțele coregrafice cu caracter magic de chemare a ploii, a se vedea în acest sens Paparuda și variantele sale Păpușa și Păpăluga; precum și udatul mormintelor celor înecați și spânzurați, udatul strigoilor, procesiuni cu icoane la hotare etc. (în cincisprezece sate). O parte dintre datele colectate în teren (1947-1991) și păstrate în arhivă nu se regăsesc în format digitizat, din cauza gradului mare de degradare fizică a manuscriselor sau a benzilor de magnetofon. Cele cu privire la tradițiile Caloianului și ale Paparudei la românii din Moldova și Ucraina au făcut subiect de cercetare pentru Nicolae Băieșu, care a și publicat un studiu³ în 1993, la Cluj. Astfel, folcloristul a contribuit la salvagardarea acestor documente etnofolclorice, incluzând în circuitul științific mărturii relevante, la care astăzi nu mai putem avea acces.

De asemenea, date variate au fost documentate cu privire la credințele și cunoștințele, practicile rituale (ramuri verzi și frunzari, udatul acestora), obiceiurile cu caracter religios (Moșii de vară) și social (petreceri la „iarbă verde”) atestate în perioada cuprinsă între Duminica Mare (în paisprezece sate) – Rusalii; și interdicțiile, superstițiile și tabuurile cu referire la aceste divinități feminine (în cincisprezece sate). Găsim, în aceeași ordine de idei, date despre prescripțiile și credințele asociate sărbătorii Închinarea Sfintei Cruci (pop. Ziua Crucii de Primăvară, 17/ 30 martie) și Înălțarea Sfintei Cruci (pop. Ziua Crucii de Toamnă, 14/ 27 septembrie) (în cinci sate). Textele cu caracter descriptiv aduc argumente pentru o consecvență cronologică a numeroaselor aspecte de religiozitate populară, ritologie, secvențe ceremoniale, dar cu o pierdere a sensului unor credințe, a simbolismului unor instrumente și obiecte rituale, a semnificației obiceiurilor.

În caietele de teren și pe benzile de magnetofon sunt absente sau tangențial documentate aspectele de cultură materială a obiceiurilor pastorale de Sfântul Gheorghe și de Sfântul Dumitru. Informații despre scenariile rituale de Paștile Blajinilor sau de Prohoade, despre datinile la Înălțarea Domnului (pop. Ispas) și despre obiceiurile executate de femei la sărbătoarea Intrarea în Biserică a Maicii Domnului (pop. Ovidenia, 21 noiembrie/ 4 decembrie) sunt absente sau se regăsesc

³ Nicolae Băieșu. *Materiale etnografico-folclorice de arhivă privind tradițiile Caloianului și Paparudei la românii din Republica Moldova și Ucraina*. În: „Anuarul Arhivei de Folclor”, nr. XV-XVII, 1994-1996, p. 431-465.

sporadic. În aceeași ordine de idei, folclorul obiceiurilor populare și religioase ale celorlalte sărbători cu dată fixă din cursul timpului cald al anului nu a fost documentat substanțial.

Merită să amintim că o parte dintre aceste date au fost valorificate în cadrul unor capitole de carte consistent elaborate științific⁴. De asemenea, ne sunt utile și articolele cu caracter descriptiv și informativ din diverse periodice⁵. Prin urmare, conținutul datelor digitizate impune o documentare contemporană a faptelor și proceselor de cultură din cadrul grupurilor culturale locale pentru a asigura continuitatea și completarea lacunelor, deoarece, așa cum observăm, folclorul este un tip de „cunoaștere, care încet, dar sigur dispare” (Ben-Amos, 1984, p. 104). În acest sens, respondenții deseori afirmă în dialogurile sau în monologurile întreținute, sentințe cu caracter subiectiv referitor la ceea ce este tradițional, la ceea ce se mai practică și la ceea ce s-a renunțat, emerse din propriile observații. Respectivul inserții în conversații relevă o realitate și o persistență a convingerilor în rândul respondenților din a doua jumătate a secolului al XX-lea și a celor pe care îi interviuăm astăzi, în deceniile al doilea și al treilea ale secolului al XXI-lea.

Analizând la etapa incipientă conținutul obiceiurilor calendaristice (de primăvară, vară, toamnă), așa cum sunt narate de către purtătorii pasivi sau activi de folclor, înregistrați în perioada anilor 1956 și 1992, observăm că ritmurile rapide de globalizare, accesul la informație și mobilitate, procese apărute în primele decenii ale secolului al XXI-lea, a cauzat mutația și dispariția rapidă și agresivă a faptelor culturale prezervate de stagnarea economică, diluate de controlul și cenzura politică, ideologică din a doua jumătate a secolului al XX-lea. În modul acesta, mărturiile respondenților „oferă o urmărire narativă a memoriei declarative” (Ricoeur, 2004, p. 166). În astfel de situații eterogene, materialul digitizat se cere analizat în împrejurări de acțiune tot atât de complexe, ca și cele în care operează comunitățile rurale.

Conținutul interviurilor și al textelor culese oferă un bogat repertoriu de regionalisme, cuvinte și expresii vernaculare, care par a ieși treptat din uzul purtătorilor de folclor: *bulendre* (haine), *niguială* (migală), *pisance* (ouă încondeiate,

⁴ Nicolae Băieșu. *Sărbători domnești*, vol. I. Chișinău: Editura „Cartea Moldovei”, 2004; *Sărbători domnești*, vol. II. Chișinău: Editura „Cartea Moldovei”, 2007.

⁵ A se vedea în acest sens următoarele materiale scrise de Nicolae Băieșu: *Floriile*. În: „Viața satului”, 6 aprilie, 1996, p. 2; *Duminica Mare*. În: „Viața satului”, 5 iunie, 1993, p. 1; *Sfintele Paști*. În: „Realități culturale”, nr. 5, 2013, p. 3-5; *Paștile Blajinilor*. În: „Capitala”, 21 aprilie, 2011, p. 4; *Sânzienele*. În: „Literatura și Arta”, 5 iulie, 1994; *Sfântul Proroc Ilie*. În: „Capitala”, 1 august, 2001, p. 6; *Sărbătoarea Sfântului Gheorghe*. În: „Viața satului”, 1993, p. 1; *Brumărel, mijlocul toamnei: Lunile anului*. În: „Viața satului”, 2 octombrie, 1993, p. 1; *Patruzeci de Sfinți*. În: „Țara”, 10 martie, 1998; *Armindenul*. În: „Viața satului”, 13 mai, 1992; *Sfântul Petru: tradiții și obiceiuri*. În: „Realități culturale”, nr. 7, 2013, p. 5; *Cuviosul Simeon Stâlpnicul. Sărbătoare creștină la începutul toamnei*. În: „Viața satului”, 11 septembrie, 1993, p. 5.

motive pictate), *fetnică/ fetnezită* (adolescentă, fetișcană), *ghiul* (trandafir), *a cărăului* (a altoi), *speie* (coș) etc.

De asemenea, vom menționa că specialiștii au documentat creațiile orale, inclusiv răspunsurile informatorilor, potrivit rostirii locale, notând cu fidelitate, cât mai aproape de original, particularitățile dialectale din vorbirea acestora. Astfel textele înregistrate au păstrat trăsăturile fonetice, morfologice etc. ale graiului local, adică forma de expunere specifică regiunii geografice și cadrului cronologic. Respectiv, textele folclorice, pe lângă valoarea lor de documente ale creației populare orale, au și valoare de documente ale limbii vii.

Prin urmare, calitatea documentelor de folclor, stocate în arhiva digitală a Institutului de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” și a Institutului Patrimoniului Cultural, validează condiția că „o arhivă de folclor – așa cum preciza Sabina Ispas – trebuie să reproducă fenomenul real din perspectivă istorică (în diacronie și sincronie) și geografică, la nivelul structurilor și formelor, stilului etc.” (2003, p. 115).

Drept concluzie preliminară, precizăm că acest corpus de documente, transgresat de la forma de manuscris la cea digitală, pune la dispoziția cercetătorilor din diverse domenii ale cercetării fundamentale posibilități largi de utilizare a expresiilor de folclor.

Arhiva în format digital, ca suport factual de patrimonializare a folclorului, oferă acestor documente de oralitate o nouă vizibilitate și siguranță, facilitând scoaterea din anonimat a faptelor documentate prin interpretarea riguroasă de către cercetători și integrarea lor în demersuri științifice generale sau particulare, în demersurile monografice ale specialiștilor, pentru a intra în circuitul științific și, într-o formă exemplară, restituite comunităților din cadrul cărora au fost excerptate. De asemenea, datele stocate digital asigură dreptul de acces la informație tuturor celor interesați și oferă condiții multiple de valorificare practică a capitalului intelectual al comunităților purtătoare de folclor.

În urma unei prime examinări, constatăm că materialul informativ cu referire la folclorul obiceiurilor calendaristice (primăvară, vară, toamnă) a fost identificat numai în 50 de manuscrise și în 20 de fișiere audio, culese de la 66 de informatori din 45 de sate. În bună parte, materialul înregistrat ține de anumite sărbători religioase și laice din perioada caldă a anului și denotă o relativă absență a datelor de teren.

Referințe bibliografice:

ANTTONEN, Pertti J. *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2005.

BĂIEȘU, Nicolae. Materiale etnografico-folclorice de arhivă privind tradițiile Caloianului și Paparudei la românii din Republica Moldova și Ucraina. În: *Anuarul Arhivei de Folclor*. 1994-1996, nr. XV-XVII, p. 431-465.

BEN-AMOS, Dan. The University of Pennsylvania Folklore Archives: A progress

Report. In: *Keystone Folklore Quarterly*. 1970, No. 15 (3), p. 148-157.

BEN-AMOS, Dan. The Seven Strands of Tradition: Varieties in Its Meaning in American Folklore Studies. In: *Journal of Folklore Research*. Vol. 21, 1984, No. 2-3, p. 97-131.

CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

FRUNTELATĂ, Ioana-Ruxandra. Tezaur și utopie – o schiță de „critic empatică” a arhivelor etnologice. În: *ORMA*, vol. 24. Nașterea documentului de folk-lore. Răspântii metodologice. Coord. Ileana Benga. Cluj-Napoca: Risoprint, 2015, p. 351-370.

GEORGES, Robert A., BLUMENREICH, Beth., O' REILLY, Kathie. Two Mechanical Indexing Systems for Folklore Archives. A Preliminary Report. In: *The Journal of American Folklore*. Vol. 87, No. 343, Archer Taylor Memorial Issues (Ian-Mar.), 1974, p. 39-52.

ISPAS, Sabina. *Cultura orală și informația transculturală*. București: Editura Academiei Române, 2003.

RICOEUR, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2004.

TSCHOFEN, Bernhard. The Habit of Folklore: Remarks on Lived Volkskunde and the Everyday Practice of European Ethnology after the End of Faith. In: *Journal of Folklore Research*. Vol. 36, No. 2 (3), Special Double Issue: Cultural Brokerage: Forms of Intellectual Practice in Society (May - Dec.) 1999, p. 235-242.

Notă: Articolul a fost realizat în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.03 *Contexte socioculturale autohtone și interconexiuni europene în creația populară și literatura cultă din Basarabia (sec. XIX până în prezent)*, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu” al MEC.

[https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3\(315\).11](https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3(315).11)
CZU:81'36'373.612.2:27-23

STRUCTURI METAFORICE IMPLICÂND SUBSTANTIVE DEVERBALE, REPERABILE ÎN TEXTELE-ACATIST

Ecaterina BRĂGUȚĂ

Cercetător științific stagiar

E-mail: cateacebanu@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3999-8985>

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” (Chișinău)

Metaphorical Structures Involving Deverbal Nouns Characteristic of the Akathist Text

Abstract

Orthodox hymnography comprises a wide variety of musical-poetic structures. Among them, the akathist stands out both in terms of size and aesthetic features or in terms of frequency of use in the practice of prayer. From the point of view of linguistic interest, we notice the abundance of deverbal nouns in the structure of the akathists, present at all levels of text structure. The multifunctionality of the deverbal nouns within this type of text also includes the aesthetic dimension of the hymn. In the current article we will focus on the dominant metaphorical structures, formed on the basis of deverbal nouns, which highlight fundamental concepts of Christianity.

Keywords: hymnography, akathist, deverbal nouns, full infinitive, conceptual metaphor, nominal metaphor.

Rezumat

Imnografia ortodoxă cuprinde un ansamblu bogat de structuri poetico-muzicale. Printre acestea, se evidențiază acatistul atât ca dimensiune, cât și ca particularități estetice sau ca frecvență de utilizare în practica de rugăciune. Din punctul de vedere al interesului lingvistic, observăm abundența substantivelor deverbale în structura acatistelor, prezente la toate nivelurile de structurare a textului. Polifuncționalitatea deverbalelor în interiorul acestui text vizează inclusiv dimensiunea estetică a imnului. În articolul curent vom evidenția structurile metaforice dominante, formate în baza substantivelor deverbale, prin care sunt reliefate concepte fundamentale ale creștinismului.

Cuvinte-cheie: imnografie, acatist, substantive deverbale, infinitivul lung, metafora conceptuală, metafora nominală.

Articolul curent face parte dintr-o cercetare mai amplă asupra substantivelor deverbale reperabile în imnografia ortodoxă, în particular în ansamblul acatistelor românești. Am remarcat prezența masivă a acestor unități lexicale în textele cercetate,

iar ulterior am tins să observăm valorile gramaticale, semantice, stilistice, textuale pe care le comportă numele derivate de la o bază verbală. Întâi de toate, trebuie specificat că deverbalele demonstrează o plurifuncționalitate în economia acatistelor. În cele de mai jos, vom insista asupra unui singur aspect, și anume: imprimarea dimensiunii estetice unui text religios prin prisma substantivelor deverbale, care se suprapune pe conceptualizarea metaforică, adică cunoașterea aspectelor spirituale este transpusă lingvistic prin mijlocirea metaforelor conceptuale, care sunt rezultatul experiențelor acumulate de-a lungul veacurilor.

Imnografia sau imnologia reprezintă: a) arta compunerii poeziei religioase creștine, mai precis a imnurilor folosite în cultul bisericesc; b) disciplina care se ocupă cu studiul acestora; c) ansamblul cântărilor folosite în cultul ortodox. Imnografia stabilește conexiuni cu numeroase discipline teologice, precum *liturgica*, *dogmatica*, *patristica*, *hagiografia*, *iconografia*, *indicațiile tipiconale*. Raportul cu liturgica este dictat de necesitatea exercitării cultului religios, aceasta fiind o relație directă. O altă disciplină care se alimentează din imnografie este dogmatica. Imnografia mai este considerată un izvor de inspirație în cadrul tradiției bisericești, pentru conținutul propriu-zis teologic sau dogmatic al imnurilor (o clasă de cântări liturgice se și numesc „dogmatice”, tocmai pentru mesajul lor teologic bine stabilit). Patristica se intersectează cu imnografia prin demersul determinării paternității imnurilor sau textelor patristice. Hagiografia, iconografia și imnografia mențin conexiuni strânse: imnografia se inspiră, dar poate să și completeze sau să îmbogățească viața unui sfânt; la rândul ei, viața unui sfânt este o „icoană narativă”. Dintre cei mai cunoscuți imnografi, autori ai cântărilor bisericești, vom aminti de Sf. Roman Melodul, Andrei Criteanul, Cosma Imnograful, Efrem Sirul, Ioan Scolasticul, Iosif Imnograful, Nicodim Aghioritul, Teodor Studitul, Ioan Damaschin, Grigore de Nazianz ș.a.

Pe parcursul istoriei creștinismului s-au fundamentat câteva forme distincte de text cantabil, utilizate în cadrul oficiului slujbelor religioase, ele sunt: *troparul*, *stihira*, *condacul*, *canonul*. Aceste texte au structuri fixe, fără a admite intervenții majore, iar din ele derivă mai multe forme de cânt religios. Articolul curent se va axa doar asupra textului *acatist*, un subtip al *canonului*.

Acatistul reprezintă o formă a condacului arhetipal. Se deosebește prin calități poetice elevate, fiind bogat în metafore și alte forme de stil alese cu deosebită grijă, destinat preamării Domnului Hristos, Născătoarei de Dumnezeu ori unui sfânt. Acest imn se cântă totdeauna și integral în poziție neșezândă, în picioare (gr. ἀκάθιστος/ *a-katist-os* = ne-așezat) (Braniște, 2001, p. 17). În ansamblul imnografiei ortodoxe, acatistul este o cântare de laudă, de proporții, care, deși nu face parte nemijlocită din circuitul liturgic, este un tip de rugăciune, având o răspândire largă în practica ortodoxă și o mare popularitate în rândul credincioșilor, la care se apelează fie în ziua prăznuirii unui sfânt, fie în cadrul pravilei zilnice

de rugăciune, fie la necesitate (acatistele sunt recomandate spre lectură în anumite contexte: pentru izbăvire de patima beției, pentru vindecare de cancer, pentru luminarea minții etc.). Totodată, vom sublinia că acatistul este un text în care se intersectează cântecul ortodox, adică imnografia, și rugăciunea creștină.

În ortodoxie, rugăciunea este văzută ca un element esențial al vieții omului în relația cu Dumnezeu. Încă din Vechiul Testament, rugăciunea și milostenia erau considerate prioritare în raport cu alte manifestări exterioare (Bria, 1994, p. 338). Cele mai multe explicitări cu referire la acest aspect, oferite de Părinții Bisericii, converg către ideea de comunicare *om – Dumnezeu*, exprimată prin sintagme de felul „vorbire adresată lui Dumnezeu” (Sf. Ioan Gură de Aur), „convorbire cu Dumnezeu” (Sf. Grigore de Nyssa), „înălțarea minții către Dumnezeu sau cererea celor ce se cuvin de la Dumnezeu” (Sf. Ioan Damaschinul). Dicționarele contemporane atestă termenul rugăciune cu următoarea semnificație: „Actul esențial, fundamental al vieții noastre religioase, este mijlocul de a ne pune în legătură directă cu Dumnezeu, prin înălțarea gândului, a inimii, a voinței noastre spre El” (Branîște, 2001, p. 413).

Cercetătoarea D.-L. Teleoacă subliniază tridimensionalitatea actului de rugăciune, care este, în același timp:

- *act mental* → „înălțarea gândului, a voinței către El”;
- *act verbal* → articularea „textului” rugăciunii;
- *act gestual* → rugăciunea este însoțită de însemnarea cu semnul crucii, statul în genunchi, metanii, ridicarea mâinilor.

Tipuri de rugăciune. În funcție de scopul urmărit de emițător, se deosebesc câteva tipuri de rugăciune: *rugăciune de cerere* (caracteristică vieții pământești), *de mijlocire* (asociată celei de cerere, cu diferența că este adresată Maicii Domnului sau sfinților), *de laudă*, *de mulțumire*. O altă dihotomie care trebuie amintită aici ține de rugăciunea individuală (particulară) – rugăciunea comunitară (publică, obștească), care este rugăciunea oficială a Bisericii, rânduită în cărțile de cult.

Rugăciunea ortodoxă este o continuare a tradiției veterotestamentare, potrivit căreia „în rugăciune, profeții și dreptii, obțin putere dumnezeiască” (Bria, 1994, p. 338), iar Psalmii sunt un indicator al importanței rezervate actului de comunicare dintre om și Creatorul său. Noul Testament oferă numeroase exemple de rugăciuni, cunoscute după numele celor care le-au rostit (Pruteanu, 2009): rugăciunea Mariei „Mărește suflete al meu pe Domnul” (Luca 1, 46-55); rugăciunea lui Zaharia „Binecuvântat este Domnul Dumnezeu al lui Israel” (Luca 1, 68-79); rugăciunea lui Simeon „Acum slobozește pe robul tău Stăpâne” (Luca 2: 29-32). Totuși, rugăciunea emblematică a creștinătății, inclusă în *Testamentul Nou* este rugăciunea domnească sau „Tatăl nostru”.

O rugăciune autentică solicită a fi rostită cu mintea, buzele și inima, prin urmare, pretinde o implicare emotivă din partea emițătorului, care, de multe ori, se poate realiza prin medierea cântecului, capabil de transgresarea granițelor stabilite

de „înălțuirea cuvintelor”, astfel încât „actul cântării sporește forța ilocutionară/perlocutionară a rugăciunii” (Teleoacă, 2016, p. 381).

Acatistul face parte din categoria textelor cantabile; în biserică, la oficierea unui acatist, de obicei, se alternează fragmentele cântate (refrenele condacelor „Aliluia!” și ale icoaselor, de ex.: „Bucură-te, ceea ce ești plină de dar, Născătoare de Dumnezeu Fecioară, bucuria tuturor celor necăjiți!”) cu cele citite (condacele și icoasele). În unele biserici, partea cantabilă îi antrenează pe toți membrii în actul de verbalizare a rugăciunii, pentru a spori calitatea rugăciunii, împlinind totodată îndemnul lui Hristos „Unde sunt doi sau trei adunați în Numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (Matei 18: 20).

Timpul și spațiul destinat rugăciunii poate fi rezumat prin cuvintele Sf. Ap. Pavel: „Rugați-vă neîncetat!” (1 Tesaloniceni 5: 17), adică pe parcursul întregii vieți și în orice loc s-ar afla creștinul. Cu toate acestea, există momente distincte când rugăciunea este recomandată în mod special: dimineața, seara, înainte și după masă, în necazuri și încercări. Cât privește locul rugăciunii, aceasta se poate realiza, tainic, oriunde, dar este necesară și rugăciunea comună în cadrul instituțional al Bisericii (în zile de sărbători, duminica, la vreme de încercare și alte evenimente).

Procesul de difuzare a rugăciunilor în limba română începe după mijlocul secolului al XVI-lea, odată cu apariția primelor traduceri de carte religioasă precum: molitvelnice, ceasloave, evloghioane, însă culegerile de acatiste urmează să iasă de sub tipar cu întârziere de câteva secole.

Dimensiunea estetică a imnului acatist

Aria literaturii religioase conține o multitudine de texte care se deosebesc ca origine, perioadă de scriere, tematică, stil. Textele religioase se pot grupa acoperind toate stilurile funcționale tradiționale, punând în dificultate lingviștii în privința delimitării unui stil religios separat sau încadrării acestora în stratificarea stilistică consacrată.

Imnografia ortodoxă, din care vom evidenția genul acatistografic, alături de alte rugăciuni, precum și de psalmii *Vechiului Testament*, este apropiată stilului beletristic. Aceste texte pot fi „subsumate așa-numitului cod textual estetic, în speță unui cod retoric, în terminologia lui Chandler, autor care definește acest cod prin opoziția cu un cod textual științific” (Teleoacă, 2016, p. 4).

Funcția expresivă (emotivă) și conotativă cunosc o realizare sub semnul sacrului. Astfel, prima este condiționată de raportarea eului la persoana divinității, iar cea de-a doua cunoaște o specificitate datorată unei comunicări care are loc între două planuri (două lumi) asimetrice: uman și divin/ teluric și transcendent.

Rugăciunea creștină, în consecință și acatistele din care vom cita în lucrarea curentă, sunt marcate de poeticitate, ceea ce nu contravine în niciun fel funcției teologico-liturgice pe care o actualizează. Construită pe principiul intertextualității, rugăciunea creștină dispune de un univers figurativ foarte bogat, manifestat la nivel semantic și sintactic.

Substantivele deverbale, manifestând particularități semantice și gramaticale specifice, manifestă o potență deosebită în susținerea unor structuri figurative cu semantică indefinită ca trăsătură distinctă a textului sacru. În imnurile-acatiste prezența epitetelor, a expresiilor metaforice, a superlativului, formate prin antrenarea substantivelor deverbale, atinge o frecvență considerabilă. Vom insista în continuare tocmai asupra arsenalului figurativ construit prin medierea nominalizărilor verbale, plasticizate prin figuri sintactice și figuri semantice.

Valențe metaforice ale substantivelor deverbale în acatist

Textul religios apelează la metaforă în demersul accederii către adevărurile ce depășesc capacitatea rațională a omului. Imnurile ortodoxe includ metafore simple, în acord cu imaginarul biblic (*adânc, lumină, scară*), dar și structuri mai complexe: a) structuri genitivale; b) structuri verbale conotate metaforic. În ansamblu, acestea participă la conceptualizarea metaforică a adevărurilor de credință.

Conceptualizarea metaforică a persoanelor Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt

Metafora este un procedeu de prezentare a atributelor divinității, atribute care relevă dimensiunea „greu de cuprins” a lui Dumnezeu. În acatistele cercetate se face uz de o serie de expresii metaforice consacrate, în acord cu tradiția creștină și textele religioase anterioare, or, acatistul este construit pe principiul intertextualității, manifestat la nivel de personaje, evenimente, sintagme, figuri de stil.

Printre noțiunile-cheie explicitate în manieră figurativă sunt cele ale **Sfintei Treimi**, în trei ipostaze „*Luminătorul cel în trei Sori*” (Ac. Sf. Treimi), având determinări distincte pentru fiecare persoană. Această unime întreit sfântă, adică Dumnezeu, este situată în afara oricăror limite spațiale, temporale, transcendente, fiind: *Făcătorul celor văzute și al celor nevăzute*; *Purtătorul de grijă*; *Judecătorul nostru*; *Chivernisitorul cel cu dragoste îmbelșugată al celor de acum și al celor viitoare* (Ac. Sf. Treimi).

Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt reprezentați printr-o serie de metafore preluate dintr-un text în altul, asigurând unitatea conceptuală și organicitatea figurativă a imnografiei ortodoxe, în acord cu alte texte subsumate stilului religios.

Astfel **Tatăl** este „*Făcătorul a toată făptura cea văzută și cea nevăzută*” (Ac. Sf. Treimi); „*Făcătorul cel preveșnic*” (Ac. Sf. Treimi); „*Făcătorul cerului și al pământului*” (Ac. Bunei Vestiri); „*Creatorul îngerilor*” (Ac. Sf. Serafim); „*Ziditorul lumii Cel fără de început*” (Ac. Sf. Irh. Nicolae).

Cea mai bogată reprezentare figurativă este specifică persoanei **Fiului**, ca urmare a faptului că El este Cel Care s-a întrupat și S-a arătat oamenilor. În consecință, ansamblul acțiunilor pământești și al propovăduirilor Sale directe a generat o varietate foarte mare de nume-atribute ale lui Iisus Hristos, atestate în scrierile religioase.

Iisus Hristos este desemnat, întâi de toate, ca *Mântuitor*: „*Bucură-te, Ceea ce ai născut pe Mântuitorul celor răătăciți*” (Ac. Bunei Vestiri); *Judecător/Judecătorul cel drept*: „*Bucură-te, îmblânzirea Judecătorului celui drept*”

(Ac. Bunei Vestiri), „**Judecătorul** celor vii și al celor morți” (Ac. Domnului nostru Iisus Hristos); *îndelung-Răbdător*, alături de alte sintagme care avansează pe traiectul limbajului poetic, *Lucrătorul iubirii de oameni*; *Săditorul vieții noastre*: „*Bucură-te, ceea ce ai lucrat pe **Lucrătorul** iubirii de oameni// Bucură-te, Ceea ce ai născut pe **Săditorul** vieții noastre*” (Ac. Bunei Vestiri); *Împodobitorul tuturor*: „*Vrând **Împodobitorul** tuturor să mântuiască lumea (...) pentru noi S-a arătat om ca noi*” (Ac. Bunei Vestiri); *Dezlegătorul datoriilor*: „***Dezlegătorul** tuturor datoriilor omenеști venit-a singur la cei ce se îndepărtaseră de harul lui*” (Ac. Bunei Vestiri); *Apărătorul cel mare*; *Biruiitorul iadului*; *Iubitorul de oameni* (Ac. Domnului nostru Iisus Hristos); *Răscumpărătorul cel făgăduit* (Ac. Sf. Treimi). Unele reprezentări figurativ-cognitive sunt comune pentru persoana Tatălui și a Fiului, *Făcător și Judecător*: „*Arătat-a făptură nouă, arătându-se **Făcătorul** nouă, celor ce suntem făcuți de Dânsul*”; „*Că **Făcătorul** cerului și al pământului te-a gătit pe tine, curată, sălășluindu-Se în pânțelele Tău*” (Ac. Bunei Vestiri). La nivelul ortografierii, numele Fiului sunt redată întotdeauna cu majusculă.

Duhul Sfânt cel mai frecvent este determinat de „Mângâietor”.

Toate lexemele din seria substantivelor deverbale la vocativ formează o grefă metaforică care se înscrie în postulatul: dragostea este ziditoare. Sub cupola semică generică a verbului *a face* se regăsește întreaga paradigmă sememică a termenilor metaforici sus-menționați cu derivații conotative deosebite: *Făcătorul – Creatorul – Ziditorul – Mântuitorul – Judecătorul – îndelung-Răbdător – Lucrătorul – Săditorul – Împodobitorul – Dezlegătorul – Apărătorul – Biruiitorul – Iubitorul – Răscumpărătorul*.

Mariologia. Teotokia Fecioarei Maria

Fecioara Maria are doar un singur nume-atribut construit cu ajutorul unui substantiv deverbal – *Născătoare de Dumnezeu*. În prezent acest termen este invocat practic în toate rugăciunile, cultul Maicii Domnului fiind foarte dezvoltat în ortodoxia contemporană. Însă calitatea de Născătoare de Dumnezeu i-a fost atribuită mai târziu și definitivată sinodal prin secolele IV-V.

Învățătura ortodoxă despre Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu (mariologia), în forma moștenită până în zilele noastre s-a constituit de-a lungul secolelor. Fundamentarea accepției de Născătoare de Dumnezeu are loc la Sinodul al III-lea (Efes 431), ca rezultat al conflictului dintre Chiril al Alexandriei și Nestorie (cel care contesta titulatura respectivă, considerând că Fecioara Maria a fost născătoare de om și nu a divinității). La respectivul Sinod se consolidează învățătura Bisericii, fiind recunoscută sintagma Maica Domnului sau Născătoarea de Dumnezeu.

Cea mai veche rugăciune în care este prezentă adresarea *Născătoare de Dumnezeu* este un papirus în limba greacă, *Sub tuum praesidium*, păstrat la Biblioteca „Jonh Rylands” din Manchester, datat cu sfârșitul secolului al III-lea: [*Sub milostivirea ta scăpăm, Născătoare de Dumnezeu. Rugăciunile noastre nu le trece cu vederea în nevoi, ci din primejdii ne izbăvește pe noi, una curată, una binecuvântată*] (www.ortodox.md).

Teotokia Fecioarei Maria este un subiect de o profunzime care îi depășește chiar și pe teologi. Cu atât mai curios este modul în care are loc asimilarea conceptului în întreaga comunitate creștină, în special a enoriașilor de rând. În primele secole de creștinătate se cunosc relativ puține opere cu referire la tema mariologică, dar începând cu secolul al IV-lea d.Hr. numărul acestora crește vertiginos. Mai târziu, în timpul Papei Sergiu I (687-701), sunt scrise anumite rugăciuni pentru sărbătorile închinat Maicii Domnului (Nașterea, Buna Vestire, Curățirea la Templu și Adormirea) (Bria, 1994).

Imaginea Fecioarei Născătoare de Dumnezeu cere un soi de „traducere”/ „tălmăcire” pentru omul simplu. Pentru aceasta s-au găsit modalități expresive, artistice care să apropie conceptul de o profunzime mistică de sufletul creștinului; demers realizat cu succes în cadrul creațiilor poetico-muzicale, unde numele-tribut *Născătoare de Dumnezeu* este completat de o multitudine de calități-acțiuni ale acesteia: *Bucură-te, dezlegarea tuturor bolilor*, *Bucură-te, înecarea tuturor patimilor*, *Bucură-te, mângâierea celor scârbiți*, *Bucură-te, înălțarea credincioșilor spre mântuire*, prin care se conturează implicarea divină a Fecioarei Maria în viața duhovnicească a comunității creștine.

Reprezentarea figurativă a conceptelor viață – moarte prin intermediul substantivelor deverbale

În ortodoxie conceptul de viață este mai larg, fiind fragmentat în viața pământească care cunoaște o limitare cronologică, după care urmează viața de apoi; aceasta are doar început și nu cunoaște vreo delimitare de sfârșit, considerată viață veșnică. Separarea dintre viața pământească și viața veșnică este marcată de un punct de trecere – moartea. Dacă pentru limbajul laic conceptele viață – moarte sunt în relație de opoziție, în ortodoxie, după cum o demonstrează și textele acatistelor, moartea nu este decât o punte de tranziție dinspre dimensiunea pământească spre cea transcendentă.

Viața pământească este reprezentată, de obicei, de metafora *călătoriei*: „*săvârșind călătoria cea pământească*” (Ac. Sf. Gavriil Bănulescu-Bodoni) a cărei finalitate este dobândirea accesului în împărăția cea veșnică.

Moartea. Textele imnografice oferă variate interpretări conceptului de moarte. Expresia consacrată, coincide cu unul dintre sinonimele acceptate în limbajul laic – *sfârșit*, marcând acea delimitare a intervalului cronologic rezervat pentru existența pământească. Însă, este semnificativă diferența, determinată de opoziția *virtute – păcat*, între felul în care trec dreptii și păcătoșii acest prag existențial. În cazul persoanelor care au trecut călătoria pământească în acord cu poruncile lui Dumnezeu, sfârșitul este plin de liniște, deseori așteptat sau chiar este cunoscut momentul când se va ajunge la acel hotar între aici – dincolo; pe când în cazul oamenilor cu trai nelegiuit, sfârșitul este aducător de tulburare, el survine mereu pe neașteptate și îi ia „pe nepregătite”: „*căci ce voi face eu păcătosul, năpădindu-mă deodată neprevăzutul sfârșit*” (Ac. Cuv. Parascheva).

Cât privește sfinții, acatistele creează senzația că aceștia nu mor. Lexemul *moarte* apare într-un număr limitat de ocurențe, fiind utilizate însă o mulțime de sintagme care reliefează concepția creștin-ortodoxă asupra acestui fenomen. Conform DEX-ului, *moartea* este „încetare a vieții, oprire a tuturor funcțiilor vitale, sfârșitul vieții; răposare; deces”. Însă acatistele cuprind o serie de unități lexicale deverbale prin care se conturează concepția creștină asupra morții, cele mai frecvente metafore fiind *adormire*, *trecere*, *mutare*, *chemare*: Exemple:

Adormire:

- „ziua adormirii tale” (Ac. Sf. Simeon Noul Teolog);
- „cântând adormirea ta” (Ac. Sf. Grigorie Decapolitul);
- „fericita ta adormire” (Ac. Sf. Lavrentie).

Trecere/ plecarea/ ducere:

- „marea și înfricoșata trecere a hotarului veșniciei” (Ac. Sf. Cuv. Maria Egipteanca);
- „înțelegând poporul de ducerea ta de la dânșii” (Ac. Sf. Grigorie Teologul);
- „plecarea ta la Domnul” (Ac. Sf. Nina);
- „Acum aștept foarte liniștit plecarea mea; degrab vocea Domnului Celui Milostiv mă va chema” (Ac. Sf. Irh. Gavriil Bănulescu-Bodoni);
- „în răbdarea bolilor și în liniște te-ai pregătit pentru trecerea în veșnicie” (Ac. Sf. Irh. Dionisie Erhan).

Mutare:

- „vestea mutării tale la cele cerești” (Ac. Sf. Cuv. Serafim de Sarov);
- „ziua mutării tale” (Ac. Sf. Alexie, Omul lui Dumnezeu).

Alte exemple care detaliază concepția creștină asupra încheierii ciclului vieții pământești sunt: „*aproape este strămutarea ta*”, „*săvârșire din viața aceasta*”. Însă cea mai poetică formă de exprimare a morții, considerăm noi, este redată prin sintagma oximoronică „*în ceasul înfricoșat al nașterii în veșnicie*” (Ac. Sf. Cuv. Maria Egipteanca). Exemplele de mai sus participă la construirea unei unități culturale, acceptate de comunitatea creștină. Nu este vorba de eufemizare, ca în cazul „*trecere în neființă*”, ci avem o conturare a conceptului, marcată expresiv. Exprimarea morții prin substantive din categoria numelui de acțiune scot în evidență doctrina ortodoxă, conform căreia moartea este văzută ca un proces activ de „*trecere*”, drept răspuns la „*chemarea Domnului*”, fiind o fază tranzitorie, după care urmează „*nașterea în veșnicie*” – o altă etapă, definită în cazul sfinților ca „*sălășuire în sânurile Părintelui ceresc*”.

Metafore rezultate din asocierea unui verb concret cu un substantiv abstract/ Metafore acționale

O altă tipologie a metaforei identificate în acatiste este rezultatul asocierii pe axa sintagmatică a unui verb cu sens concret cu un substantiv deverbial abstract. Asemenea construcții se întâlnesc mai rar decât metafora nominală, însă efectul expresiv este unul deosebit. Vorbim în acest sens de câteva structuri care pot fi comune mai multor rugăciuni, dar a căror valoare conotativă este incontestabilă. Cele mai frecvente sunt metaforele construite cu ajutorul verbului *a se îmbrăca*.

De altfel, acesta este completat de metafora *hainei noi* vehiculată în textele ortodoxe, făcând trimitere la viața nouă, un alt mod de a trăi; vom aminti în acest sens de *haina Botezului*: „Pentru ca să-și păzească el **haina botezului** și logodirea duhului neîntinată și fără prihană în ziua cea înfricoșătoare a lui Hristos, Dumnezeuul nostru, Domnului să ne rugăm”; „Se îmbracă robul lui Dumnezeu (N) în **haina dreptății**, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”; „Dă-mi mie **haină luminoasă**, Cel ce **Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină**, mult-Milostive Hristoase, Dumnezeuul nostru.”; „păzește într-însul nespurcată și neîntinată **haina nesticăciunii cu care s-a îmbrăcat**, păstrând într-însul, cu harul Tău” (din Slujba Sfântului Botez).

Textele imnografice preiau această metaforă specifică tainei Botezului și o valorifică corespunzător pentru a marca etape și evenimente din viața sfântului: botezul, înduhovnicirea, înzestrarea cu un dar dumnezeiesc, martiriul (cunoscut și drept botezul sângelui).

Slavă Ție, căci cu apele Iordanului Te-ai îmbrăcat ca și cu o haină, ca și noi să ne îmbrăcăm cu Tine în hainele luminoase ale dreptății și curăției. (Ac. Botezului Domnului);

N-ai zăbovit a împlini porunca Domnului ci, primind botezul, cu haina luminoasă a Duhului Sfânt te-ai îmbrăcat, pe care ai păstrat-o neîntinată și ai împodobit-o mai apoi cu chinurile muceniciei; pentru care, primește laudele acestea (Ac. Sf. Mc. Hristofor);

Același Duh Sfânt iarăși S-a pogorât din ceruri în chip de porumbel și a stat deasupra Ta, ca peste un nou Adam, ca să petreacă de acum în oamenii înnoiți în baia de apă și cu putere de sus fiind îmbrăcați... (Ac. Botezului Domnului);

Iisuse, Care ai îmbrăcat cu putere de sus pe apostolii Tăi, care ședeau în Ierusalim, îmbracă-mă și pe mine cel golit de toate faptele cele bune, cu căldura Duhului Tău celui Sfânt (Ac. Domnului nostru Iisus Hristos);

Bucură-te, cel ce mă ajuți să mă îmbrăc în veșmântul neprihănirii și al curățeniei (Ac. Îngerului Păzitor);

Cu sângele rănilor Tale Te-ai îmbrăcat, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină (Ac. Sf. Pătimiri); *Cu roșeala sângiuirilor tale vopsindu-ți haina pătimirii, te-ai îmbrăcat ca și cu o porfiră, lăudate Sebastiane* (Ac. Sf. Mc. Sebastian), prin care se conturează metafora pătimirii și a muceniciei.

Într-un alt context, asocierea verbului *a îmbrăca* alături de un substantiv, evocă metafora Creatorului: *Iisuse, Cel ce îmbraci cu podoabă cerul și pământul, gol ai fost și batjocorit* (Ac. Sf. Pătimiri).

Concluzii

Textul acatistului dispune de o rețea densă de structuri figurative cu manifestare la nivel semantic și sintactic. Acestea realizează câteva funcții de importanță majoră pentru scrierile religioase. În primul rând, sunt rezultatul „mărturisirii de credință”, care au fundament emotiv-afectiv, căci cunoașterea dimensiunii transcendente și a Divinității este inaccesibilă umanului și, în consecință, credința este, mai degrabă trăire afectivă decât cunoaștere prin intermediul facultăților intelectuale și senzoriale.

În al doilea rând, subiectul care a atins acest grad al cunoașterii afective, ne referim la autorii textelor sacre, au tins să transmită această experiență celor neinițiați într-o manieră accesibilă, care să suscite la rândul ei o emoție, și, în acest caz s-a recurs la abordarea figurativă, care lasă loc unei anumite imprecizii semantice, dar și poate fi interpretată mult mai larg decât un termen. În consecință, observăm că textul biblic, în calitate de text de referință sau text fondator, a favorizat modelul cognitiv-afectiv de relevare a Divinității, pe care l-au preluat textele de mai târziu, inclusiv cele innografice.

Ansamblul procedeelelor stilistice specifice textelor religioase constituie un „tezaur figurativ” (Teleoacă, 2016) care menține organicitatea acestor scrieri. Este un cod retoric care le definește și dincolo de aparenta clișeizare, dictată de raportarea la textele preexistente (până la cel de inspirație sacră, care rămâne autoritar), descoperim originalitatea structurilor conotative născute din reverberațiile unui suflet care aspiră spre cunoașterea sacrului.

Diversitatea figurilor sintactice răspund apelului de facilitare a memorării textului, în condițiile în care, secole la rând, majoritatea creștinilor erau analfabeți, iar cartea reprezenta un lux.

Substantivele deverbale susțin o parte considerabilă a structurilor figurative (semantice și sintactice) din textele acatistelor și, prin natura lor duală, sporesc expresivitatea și originalitatea acestui gen apropiat de cel beletristic, având, de asemenea, implicații de structurare a textului.

Referințe bibliografice:

BRANIȘTE, Ene, BRANIȘTE, Ecaterina. *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*. Caransebeș, 2001.

BRIA, Ion. *Dicționar de teologie ortodoxă*. Ediția a II-a. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994.

Cea mai veche rugăciune adresată Maicii Domnului. [online] Disponibil: <https://ortodox.md/cea-mai-veche-rugaciune-adresata-maicii-domnului-papirus-din-sec-iii/>. [citat 26.08.2021].

GALAIKU, Violina, GHILAȘ Victor (coordonatori). *Arta muzicală din Republica Moldova. Istorie și modernitate*. Chișinău: Grafema Libris, 2009.

PRUTEANU, Petru (ieromonah). *Imnografia ortodoxă. Prezentare istorico-liturgică generală*, 2009. [online] Disponibil: <https://www.teologie.net/2009/09/17/imnografia-ortodoxa-prezentare-istorico-liturgica-general/>. [citat 09.09.2021].

TELEOACĂ, Dana-Lumița. *Semiotica discursului religios. Probleme de poetică, stilistică, retorică*. București: Editura Universității din București, 2016.

Notă: Articolul a fost realizat în cadrul proiectului de cercetare 20.80009.1606.01 *Valorificarea științifică a patrimoniului lingvistic național în contextul integrării europene*, Institutul de Filologie Română „B. P.-Hasdeu” al MEC.

[https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3\(315\).12](https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3(315).12)
CZU:81'373:398.91=00

THE SEMANTIC ANALYSIS OF MONEY-RELATED PROVERBS IN THREE LINGUACULTURES

Inna COLENCIUC

Doctorand, Școala doctorală științe umanistice, politice și ale comunicării
E-mail: icolenciuc@yahoo.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6404-7498>
Universitatea Liberă Internațională din Moldova

Analiza semantică a proverbelor legate de conceptul „bani” în trei lingviculturi

Abstract

Proverbs, being an element of ethnoculture, reflect the mentality, basic values of people, and their idea of the surrounding world. The author of the article accounts for the necessity to study money-related proverbs and notes that money is an unalienable part of the contemporary society, and consequently, it represents the material for psychological, sociocultural and linguistic research. Our aim is to conduct a comparative semantic analysis of proverbs in English, Romanian and Russian. The material for the research was 150 proverbs in the corresponding linguacultures. The author classifies proverbs by the semantic basis, identifies similarities and differences of English, Romanian and Russian proverbs.

Keywords: paremiology, proverb, money, semantic analysis, lexical unit, linguaculture, linguaculturology.

Rezumat

Proverbele, fiind un element al etnoculturii, reflectă mentalitatea, valorile de bază ale oamenilor și ideea lor despre lumea înconjurătoare. În acest articol se explică necesitatea studierii proverbelor legate de conceptul „bani” și se constată că banii sunt o parte inalienabilă a societății contemporane, în consecință reprezentând materialul pentru o cercetare de natură psihologică, socioculturală și lingvistică. În articol se face o analiză semantică comparativă a proverbelor în limbile engleză, română și rusă. Materialul pentru cercetarea dată a constat din 150 de proverbe în lingvoculturile corespunzătoare. Proverbele sunt clasificate pe baza analizei semantice, identificându-se asemănările și diferențele dintre proverbele engleze, române și ruse.

Cuvinte-cheie: paremiologie, proverb, bani, analiză semantică, unitate lexicală, lingvocultură, lingviculturologie.

Changes taking place in our society nowadays are accompanied by the growth of different problems in public life. Among them we can highlight, first of all, the problem of interest in money directly related to a person's life in the

society, which determines his/her behavior, preferences, the level of development of needs, reflecting the individual and national characteristic of personality, customs and traditions, social status and the spiritual world. The concept “money” has an economic value, but its meaning is closely intertwined with psychological, social, cultural and linguistic ones. In addition to economic feasibility, people’s opinion about money is regulated by value systems and norms of behavior, social attitudes, stereotypes and prejudices, myths, superstitions, etc. Viewed from an attitudinal perspective, money has always triggered different feelings in people, it has been admired or cursed; it has been craved for and disdained. Chronicles, old and contemporary judicial documents, books on psychology and literary works are “the source of assessment on the presence or absence of material or moral well-being measured with the help of money” (Colenciuc, 2016, p. 178).

Linguaculturology as a new interdisciplinary sphere of humanitarian research appeared at the end of the 20th century. A unified approach to the study of language and culture is a topical field of modern linguistics. “Linguistic and cultural studies are the source of new knowledge about the peculiarities of the culture of particular people, their mentality, traditions and way of life” (Permjakov, 1988, p. 35). This idea finds reflection in the work on linguistic culturology written by Moldovan scholar Elena Dragan. Linguaculturology originated in Russia and is now a rapidly expanding field of research, attracting a great number of scholars. Knowledge, wisdom and experience found their vivid reflection in the paremiological collection of the language. Paremiology, the study of proverbs, is one of the integral parts of linguaculturology as it examines the living communicative processes and the relationship of the language expressions and the mentality of the people.

For this contribution, we have also consulted the works of the following scholars in the field of paremiology: Mielder W., Norrick N., Whiting B., Hjelmslev L, Osheva E. and others. In these studies, proverbs are explored in both linguistic and cultural paradigms. They are traditional, pithy, often formulaic or figurative, fairly stable and generally recognizable.

From a semiotic point of view, Lous Hjelmslev defines a proverb as a “sign integrating an expression and a content plane” (1987, p. 123). The view of proverbs as signs of a specific ethnic group is central to linguaculturology.

From a linguacultural perspective, the proverb is regarded as an autosemantic one-sentence precedent text (i.e representative, traditional, culturally significant text embodying a certain cultureme and message) (Nordahl, 2011, p. 17).

Elena Osheva considers the proverbs to be the source of instruction and teaching which are transmitted in a laconic form to other generations. The correct and appropriate use of proverbs gives the speech a unique originality and special expressiveness (2013, p. 227).

Bartlette Whiting gives the following definition to the paremiological units: „A proverb is an expression which, owing its birth to the people, testifies to its origin in form and phrase. (...) Some proverbs have both a literal and figurative meaning, either of which makes perfect sense; but more often they have but one of the two.” (2007, p. 25).

Notable German proverb scholar Wolfgang Mieder defines paremiological units as short, generally known sentences of the folk that contains wisdom, truths, morals, and traditional views in a metaphorical, fixed and memorable form and that are handed down orally from generation to generation (2004, p. 7).

The author of this article regards proverbs as linguistic units that have educatory, cultural, aesthetic, artistic and figurative characteristics. Proverbs are in touch with truth and human wisdom, with the traditions and customs of the people. Most of these laconic traditional texts are centuries old and can be traced back to the beginning of human civilization. Nowadays they keep making a bridge across generations belonging to the people of same culture and to the whole world.

We account for the necessity to study money-related proverbs in different languages as they reflect the rich historical experience of peoples, representations related to work, life and culture. The material for the research was 150 proverbs in the English, Russian and Romanian languages. The comparison of “money” proverbs in the three languages shows how many things they have in common and, in turn, contributes to their better understanding and use. We have resorted to the following methods of research: comparative – to find similarities and differences in three linguacultures; axiological – to consider culture as a system of material values, a systemic method – to show the relationship between language and culture; and the method of continuous sampling – to obtain the research material.

In the study, we analyzed the proverbs in the corresponding languages selected according to the following criteria:

1. Lexical units nominating the concept of “money”

All 50 proverbs in the English language contain the lexeme “money”. Most of the paremiological units in the Russian language have the lexeme «деньги» (30), but there also are lexical units such as «золото/ золотой» (4), «богатство/ богатый» (12), «рубль» (2), «копейка» (1), «грош» (2), «серебро» (1), «алтын» (1), and «бумажки» (1). In the Romanian language, there are the following lexemes: „ban/ bani” (44), „bogat” (1), „aur” (3), „argint” (1), and „economie” (1). Thus, we can come to the conclusion that the lexeme „money”/ «деньги»/ „ban/ bani” is the core of the concept; a number of proverbs in the Romanian and Russian languages contain lexical units denoting material from which money is made, the name of currency units and the state of possession of money.

2. The stylistic devices characterizing the paremiological unit

Among the stylistic devices metaphor prevails in all three languages. For instance, in the English language, we have encountered the following metaphors in “money” proverbs: *Money is a bottomless sea in which honor, conscience and truth may be drowned*, *Money is the root of all evil*, *Ready money is ready medicine* and *Money will be slave or master*. In the Russian language there are many examples of metaphors in paremiological units: *Деньги не голова: наживное дело*; *Деньги – забота, мешок – тягота*; *Деньги не щепки, счетом крепки* *Деньги пух – только дунь на них – и нет*; *Богатство – вода: пришла и ушла*. In the Romanian language, we can also find metaphors in money-related

proverbs: *Banul e ochiul dracului; Banul e ciocoi de uși multe; Banul e o mică roată, ce-nvârtește lumea toată.*

Another stylistic device characterizing money-related proverbs in the analyzed languages is personification: in English – *Money greases the machine in the long run; Money opens all doors, Money talks*; in Russian – *He нас деньги наживали, а мы деньги нажили; Бог любит веру, а деньги счет; Деньга деньги наживает; Деньга и камень долбит; Когда деньги говорят, тогда правда молчит*; in Romanian – *Banul deschide ușile fără chei; Banii n-au ochi să vadă pe ce îi cheltuiești; Banul te învață a grăi și hainele a merge.*

Comparison can also be found in all three languages: in English – *Money, like promises is easier made than kept; Nothing but money is sweeter than honey*; in Russian – *Богатство спеси сродни; Деньги, что камня: тяжело на души ложатся*; in Romanian – *Banii nu se culeg de la trunchi, ca surcelele; Banii și tinerețea sunt ca apa în timpul revărsării; Banul e ca pușca vânătorului: când vede vânat, trage.*

Parallelism is used in the following proverbs: in English – *Money borrowed is money spent*; in Russian – *С деньгами мил, без денег постыл; Были бы бумажки, будут и милашки; Слово – вера, хлебу – мера, деньгам – счет*; in Romanian – *Banul ascuns în pământ, nici crește, nici rodește; Ai bani, ai prieteni; n-ai bani, n-ai prieteni.*

A distinctive feature of paremiological units in the corresponding linguacultures is a rather frequent use of rhyme: in English – *Nothing but money is sweeter than honey; People are funny about their money*; in Russian – *Пусту душу в ад, будешь богат; Захочешь добра – посыль серебра; Золото не говорит, да много творит*; in Romanian – *Ban găsit – ban vrăjit; Banul te duce, banul te-aduce; Dacă ai bani, ai prieteni și dușmani; Banul e o mică roată, ce-nvârtește lumea toată.*

In the Russian language, we can come across a kind of metonymy, synecdoche: *Добр Мартын, коли есть алтын; Есть грош, так будет и рожь; Богатый-то с рублем, а бедный-то со лбом; Хлеб да живот – и без денег живет* (Denisenkova, 2015, p. 38).

Antonomasia is presented in the following proverb: *Добр Мартын, коли есть алтын.*

The following Russian proverbs represent the antithesis: *Богатство гинет, а нищета живет; Богатый-то с рублем, а бедный-то со лбом.*

3. The semantic analysis

Conducting the research, we have identified the following common semantic groups of paremiological units:

Money is the driving force of society. The group is represented by such proverbs as: in English – *Money is power; Money answers all things; Money makes the world go round; Money makes the ball roll; Money makes the pot boil; Money greases the axle; Money greases the machine in the long run*; in Russian – *Золото и на воде плавает; Денег нет, так подушка под головой не вертится; И слова*

не скажи, только грош покажи; in Romanian – *Banul te duce, banul te-aduce; Banul are trecere în orice curte; Banul face lumină în loc întunecos.*

The secondary role of money in human life. The following proverbs make part of this group: in English – *Money isn't everything in life; Money isn't worth a thing except to use in buying something; Money doesn't make the character;* in Russian – *Деньги не голова: наживное дело; Не деньги нас наживали, а мы деньги нажили; Хлеб да живот – и без денег живет;* in Romanian – *Poți cumpăra sânge cu bani, dar nu și viața; Și cu bani fericit tot nu ești.*

The harmful effect of money on people. In this semantic group of paremiological units, two subgroups can be distinguished: the negative effect of money on a person's character and value system. and the evil nature of money. The following proverbs belong to the first group: in English – *Money is a bottomless sea in which honor, conscience and truth may be drowned; Money is the root of all evil;* in Russian – *Богатство спеси сродни; Богатый никого не помнит – только себя помнит; Богатый совести не купит, а свою погубляет; Изведай человека на деньги; Деньги искус любят;* in Romanian – *Când ai bani, ai și dușmani* (It means that having money can lead to envy); *Prea multă bogăție proteste oamenii.* The second group includes the proverbs: in English – *Where there's money, there's the devil;* in Russian – *Деньгами души не выкупишь; Грехов много, да и денег в волю; Деньги копил, да нелегкого и купил.*

Money and thrift. In the proverbs of this group, it is stressed that it is important to save money to avoid poor old age. In the English language, we can find the following paremiological units: *Money saved is money earned* and *Save your money and die rich.* In the Russian language, there are the following proverbs underlining that wealth is the result of frugality: *Деньги любят счет; Копейка рубль бережет; Богатство – вода: пришла и ушла; Ни конь без узды, ни богатство без ума; Деньги пух – только дунь на них – и нет.* In the Romanian language, we can encounter some proverbs about saving money: *Celui cu economie suta îi este o mie; Când ai bani, gândește-te la ziua când nu-i vei mai avea; Cine economisește banul, trăiește fără griji; Cine nu respectă bănuțul, nu e demn de un ban mai mare.*

Money is the result of work. This semantic group includes proverbs that demonstrate that to earn money a person should make efforts and that earning money is more important than spending. The following paremiological units belong to this group: in English – *Money doesn't grow on trees* and *Earn money before you spend it;* in Russian – *Денежки труд любят;* in Romanian – *Banul muncit nu se prăpădește.*

Unlike in the Russian and Romanian, in the English language, there are proverbs showing the relevance of money, its universal nature: *Money never comes out of season; Money in the purse will always be in fashion* and *Money doesn't get dirty.* English people often treat money with humor: *People are funny about money* and *Nothing but money is sweeter than honey.*

A distinctive feature of proverbs about money in Russian and Romanian is that some of them deal with a religious theme, expressed through lexemes such as «грех», «Бог» and «ад» in Russian, „raiul” and „Dumnezeu”. In the Russian language, we can encounter the following proverbs: *Бог любит веру, а деньги счет; Деньга пона купит и Бога обманет* and *Пусти душу в ад – будешь богат*. In the Romanian language there are such religious proverbs as *Aurul deschide raiul; Cu chei de aur și argint se deschid porțile raiului* and *Dacă vrei să știi ce părere are Dumnezeu despre bani, uită-te numai la ce fel de oameni îi dă*. These examples testify to the exceptional role of religion in the life of Russian and Moldovan people.

Another characteristic of money-related proverbs in the Russian language is that some of them contain the lexemes «рожь», «обоз», «конь», for example, *Есть грош, так будет и рожь; Копейка обоз гонит; Ни конь без узды, ни богатство без ума*. The use of such lexical units as „rye”, „wagon train” and „horse” in proverbs is explained by centuries-old economic structure in the past: Russian was an agrarian county where most of the population worked in the sphere of agriculture.

It should be noted that the semantics of Russian proverbs is inextricably linked with background cultural knowledge. So, the paremiological unit *Денежки на стол, а изба на простор* reflects the Russian tradition of taking ransom from the bride’s parents. The proverb *Наживной рубль – дорог, даровой рубль – дешев* indicates that in Russia the money received unexpectedly is often wasted (Denisenkova, 2015, p. 37).

In Russian linguaculture, wealth is burdensome, it is a source of illness and anguish: *Богатому не спится, богатый вора боится; Много денег – много и хлопот; Через золото слезы льются; Нищий болезней ищет, а к богатому они сами идут*. Poverty has traditionally been perceived as a positive quality: *Богатство гинет, а нищета живет; Меньше денег, меньше хлопот; Лишние деньги – лишняя забота*. English people have a positive attitude towards richness and a negative one towards poverty.

As already mentioned, money is one of the basic values in modern society. At the same time an important role in the creation of the system of values is played by the concepts laid down in linguistic and cultural aspects and implemented through proverbs. As a result of the research on the linguistic material of English, Russian and Romanian languages, similar and unique meanings of proverbs were selected and systematized which in the process of rethinking acquired a deep generalization. The paremiological units in the corresponding linguacultures reflect the idea that money is power in our society, but they also highlight its corruptive nature.

Despite certain similarities, the paremiological units in English, Russian and Romanian reflect the national and cultural information in different ways. In our perception, there dominate proverbs, where money is not the main component of life, while in the mentality of the English people, a more detailed view of money as a universal criterion of the life quality is presented. A distinctive characteristic of proverbs about money in Russian and Romanian is that some of them deal with

a religious theme. Unlike the Moldovans and the Russians, the English people generally regard money and wealth in a positive way.

In the course of analysis, it was revealed that the difference between English and Russian proverbs is largely due to the difference in their origin. A significant part of English proverbs are maxims, short sayings that were formed under the influence of Latin expressions and quotations of famous people. They reflect the mentality of city dwellers, merchants, business people, which is expressed in linguistic means. Russian proverbs reflect the mentality of peasants and are closely related to the concrete-figurative worldview. The emotional component in the Russian and Romanian money-related proverbs is higher due to the use of elements of folk culture.

Bibliographical References:

- COLENCIUC, Inna. Functional-Semantic Field “Money” in the English Language. In: *Intertext*. 2016, nr. 3-4, p. 103-109.
- Dal’ = ДАЛЬ, Владимир. *Пословицы русского народа: Сборник в 2-х томах*. Москва: Художественная литература, 1984.
- De la lume adunate. Proverbe românești*. Chișinău: Hyperion, 1992.
- Denisenkova = ДЕНИСЕНКОВА, Юлия. Пословицы о деньгах в русской культуре. In: *Вестник МГИМО*. 2015, nr. 2, p. 35-37.
- DRAGAN, Elena. *Cultorologia lingvistică*. Bălți: Univ. de Stat „Alec Russo”, 2010.
- HJELMSLEV, Louis. *Outline of Gloseosemantics*. Copenhagen: Nordisk sprod-og kulturvorlag, 1997.
- MIEDER, Wolfgang. *Proverbs: A Handbook*. Westpork: Greenwood Press, 2004.
- NORDAHL, Grieg. *Wisdom: Proverb Features*. New York: Routledge, 2011.
- NORRICK, Neal. *How Proverbs Mean*. Berlin: Mouton, 1995.
- Osheva = ОШЕВА, Елена. Концепт «Деньги» в англо-американских пословицах и поговорках. In: *Вестник МГИМО*. 2013, nr. 5, p. 227-231.
- Permjakov = ПЕРМЯКОВ, Григорий. *Основы структурной паремологии*. Москва: Восточная литература, 1988.
- The Dictionary of Modern Proverbs*. New Haven Connecticut: Yale University Press, 2012.
- WHITING, Barlette. *Proverbs, Sentences and Proverbial Phrases*. Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

SUMARUL REVISTEI „PHILOLOGIA” PE ANUL 2021

DIN OPERA SAVANTULUI EUGENIU COȘERIU:
100 DE ANI DE LA NAȘTERE

Eugeniu COȘERIU, *Solidaritățile lexicale*, nr. 1, p. 7-17.

Eugeniu COȘERIU, *Structurile lexematice*, nr. 2, p. 7-21.

CRITICĂ LITERARĂ

Galina ANIȚOI, *Paradoxurile tranziției. Personajele lui Dan Lungu, Iulian Ciocan și Dumitru Crudu între nostalgie și schimbare*, nr. 2, p. 45-53.

Alexandru BURLACU, *Pan Halippa, un poet cu „Flori de pârloagă”*, nr. 2, p. 31-44.

Alexandru BURLACU, *Andrei Ciurunga: poezia universului carceral*, nr. 3, p. 7-16.

Felicia CENUȘA, *Destinul frânt al migrantului basarabean în proza actuală*, nr. 3, p. 17-25.

Nina CORCINSCHI, *Eugen Simion și proba revizuirilor estetice*, nr. 1, p. 54-63.

Nina CORCINSCHI, *Erosul – de la heros la performance*, nr. 2, p. 22-30.

Oxana GHERMAN, *Povestea „Ivan Turbincă” de Ion Creangă și noul experiment hipertextual*, nr. 2, p. 54-60.

Nadejda IVANOV, *Amintirile ca rostire a ființei în romanele lui Vladimir Beșleagă*, nr. 3, p. 26-37.

ISTORIE LITERARĂ

Dumitru APETRI, *Receptarea prozei din Republica Moldova în Ucraina în a doua jumătate a secolului al XX-lea*, nr. 2, p. 61-68.

Svetlana KOROLEVSKI, *Hasdeu și opera sa în cercetările de la Chișinău*, nr. 1, p. 64-74.

TEORIE LITERARĂ

Olesea GÎRLEA, Anatol GAVRILOV, *Cronotopuri malefice în opera lui Ion Creangă*, nr. 3, p. 38-49.

GRAMATICĂ

Ion BĂRBUȚĂ, *Tipologia structurilor fundamentale ale enunțurilor din limba română*, nr. 1, p. 18-34.

Petru BUTUC, *Aspecte definatorii ale subiectului logic în propoziție*, nr. 2, p. 76-83.

Elena CONSTANTINOVICI, *Structuri fundamentale cu pronume reflexiv la cazul dativ în limba română*, nr. 2, p. 69-75.

ISTORIE A LIMBII

Galaction VEREBCEANU, *Studiu lingvistic asupra manuscrisului „Sandipa”. Morfologia (3.1.). Substantivul. Articolul. Adjectivul. Numeralul*, nr. 1, p. 75-84.

Galaction VEREBCEANU, *Studiu lingvistic asupra manuscrisului „Sandipa”. Morfologia (3.2.). Pronumele*, nr. 2, p. 84-93.

LEXICOLOGIE

Liliana BOTNARI, *Indici lexicali variaționali în „Amintiri din copilărie” de Ion Creangă*, nr. 2, p. 94-102.

Livia CARUNTU-CARAMAN, *Englezisme recente – din uz în dicționar*, nr. 2, p. 103-110.

Angela SAVIN-ZGARDAN, *Scurtă privire asupra direcțiilor de cercetare ale motivologiei, o nouă disciplină lingvistică*, nr. 3, p. 50-56.

ONOMASTICĂ

Teodor OANCĂ, *Nume personale feminine devenite nume de familie*, nr. 1, p. 35-53.

Teodor OANCĂ, *Nume de familie provenite din terminologia păstorească*, nr. 3, p. 57-71.

Viorica RĂILEANU, *Tipuri denominative ale numelor de familie în -escu*, nr. 3, p. 72-86.

TERMINOLOGIE

Inga DRUȚĂ, Lidia VIERU, Mariana VLAS, *Considerații privind constituirea terminologiei de marketing în limba română*, nr. 1, p. 85-91.

Eugenia MINCU, *Repere mitologice ale dubletelor greco-latine și terminologia*, nr. 2, p. 111-118

TRADUCTOLOGIE

Irina BREAHNĂ, *Traducere și relevanță*, nr. 1, p. 92-103.

FOLCLORISTICĂ

Tatiana BUTNARU, *Balada „Meșterul Manole”: o interpretare arhetipală*, nr. 2, p. 119-126.

Tatiana BUTNARU, *Turturica – pasărea predestinării existențiale în eposul nuvelistic*, nr. 3, p. 87-97.

Iulian FILIP, *Ajungerea mai aproape de scena deschisă a satului și a lumii*, nr. 3, p. 98-107.

Dorina ONICA, *Folclorul obiceiurilor calendaristice (primăvară, vară, toamnă) documentat în colecțiile de materiale etnografice și folclorice digitizate*, nr. 3, p. 108-116.

CONTRIBUȚII ALE TINERILOR CERCETĂTORI

Felicia BANU, *Particularități semantice ale unităților frazeologice cu componente zoonime în limba engleză*, nr. 1, p. 115-122.

Ecaterina BRĂGUȚĂ, *Structuri metaforice implicând substantive deverbale, reperabile în textele-acatist*, nr. 3, p. 117-126.

Svetlana CALARAȘ, *Noțiune – concept – termen. Interpretări*, nr. 1, p. 104-114.

Inna COLENCIUC, *Analiza semantică a proverbelor legate de conceptul „bani” în trei lingvoculturi*, nr. 3, p. 127-133.

RECENZII

Galaction VEREBCEANU: *Eugeniu Coșeriu: vocația universalității*. Chișinău: Știința, 2021, 484 p. — nr. 2, p. 127-131.

Liliana POPOVSCHI: Maria Onofraș, Tamara Pahomi, Valeriu Scifos, Lidia Vrabie, Ana Vulpe. *Dicționar explicativ tematic. Universul. Natura. Omul*. Chișinău: Tipogr. „Reclama”, 2020, 460 p. — nr. 2, p. 132-134.

ANIVERSĂRI

Nina CORCINSCHI, Gheorghe POPA, *Un vis cât o viață sau o viață de vis*, nr. 2, p. 135-140.

IN MEMORIAM

Mariana COCIERU, *Tudor Colac (10.03.1948 – 21.02.2021)*, nr. 1, p. 123-127.

PHILOLOGIA

2021, nr. 3 (315), p. 1-138

[https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3\(315\)](https://doi.org/10.52505/1857-4300.2021.3(315))

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții
Philologia, 2021, LXIII, nr. 3 (315), 138 p./ Institutul de Filologie Română
„B. P.-Hasdeu”; Redactori-șefi: Viorica Răileanu, Marian Gheorghe Simion,
Chișinău: „PRO LIBRA” SRL.
ISSN 1857-4300, E-ISSN 2587-3717.
Tiraj 150 ex.



Philologia

LXIII