



Valori europene în „obiceiul pământului” specific satelor devălmașe românești (sec. XIV-XIX)

Autor: **Cristinel Nicu C. TRANDAFIR**

Lucrare realizată în cadrul proiectului *”Cultura română și modele culturale europene - cercetare, sincronizare, durabilitate”*, cofinanțat din FONDUL SOCIAL EUROPEAN prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013, Contract nr. POSDRU/159/1.5/S/136077.

Titlurile și drepturile de proprietate intelectuală și industrială asupra rezultatelor obținute în cadrul stagiului de cercetare postdoctorală aparțin Academiei Române.

* * *

*Punctele de vedere exprimate în lucrare aparțin autorului și nu angajează
Comisia Europeană și Academia Română, beneficiara proiectului.*

DTP, complexul editorial/redacțional, traducerea și corectura aparțin autorului.

Descărcare gratuită pentru uz personal, în scopuri didactice sau științifice.

Reproducerea publică, fie și parțială și pe orice suport,
este posibilă numai cu acordul prealabil al Academiei Române.



ISBN 978-973-167-346-2

București, 2015

**Valori europene în *Obiceiul Pământului* specific
satelor devălmașe românești**

(sec. XIV - XIX-lea)

SUMAR

INTRODUCERE

CAPITOLUL 1

PERSPECTIVA TEORETICĂ ȘI METODA DE STUDIU ÎN ANALIZA *OBICEIULUI PĂMÂNTULUI*

1. Cercetările filosofice de teren
 - 1.1 Cele trei dispoziții înnăscute ale sinelui
 - 1.2 Filosofia, activitatea cunoașterii de sine
 - 1.3 Observația, ca bază a cunoașterii filosofice
 - 1.4 Unitatea existentială, obiectul specific al filosofiei
 - 1.5 Scopul filosofiei
 - 1.6 Teoria gustiană a cadrelor și manifestărilor
2. Bazele cunoașterii științifice: istoria, sociologia, filosofia
 - 2.1 Raportul dintre istorie și sociologie
 - 2.2 Raportul dintre istorie, sociologie și filosofie
3. Critica idealismului juridic și limitele sale
 - 3.1 Erorile idealismului juridic
 - 3.2 Excepții la regula caraterului suprastructural al instituțiilor juridice

CAPITOLUL 2

CONSIDERAȚII ISTORICE DESPRE *OBICEIUL PĂMÂNTULUI*

1. Dreptul consuetudinar și legislația modernă
2. Trasăturile specifice ale *Obiceiului Pământului*
3. Vechimea *Obiceiului Pământului*
4. Răspândirea în teritoriu a *Obiceiului Pământului*
5. Unitatea socială a *Obiceiului Pământului*
6. *Teorii despre originea Obiceiului Pământului*
7. Neajunsurile teoriilor despre originea *Obiceiului Pământului*
8. Influența statului asupra *Obiceiului Pământului*

CAPITOLUL 3

ANALIZA STRUCTURII “*OBICEIULUI PĂMÂNTULUI*”

- 3.1 Importanța cunoașterii științifice a satelor românești
- 3.2 Caracteristici ale comunităților agrare românești
- 3.3 Ce sunt satele devălmașe românești
- 3.4 Regimul proprietății în satele devălmașe românești
 - 3.4.1 Proprietatea ca bază a libertății în satele devălmașe românești
 - 3.4.2 Dreptul devălmaș și sfera publică specifică satelor devălmașe românești

3.4.3 Pierderea dreptului devălmaș, îngustarea sferei obștești și dezintegrarea comunităților țărănești libere: feudalismul, capitalismul, comunismul

3.5 Regimul libertății în satele devălmașe românești

3.5.1 Posibilitatea personalității în satele devălmașe românești

3.5.2 Condiția femeii în satele devălmașe

3.5.3 Condiția străinilor în satele devălmașe

3.5.4 Rostul omului în satele devălmașe

3.5.4.1 Munca, activitate determinată gnoseologic

3.5.4.2 *Obiceiul Pământului*, așezământ de organizare a muncii țărănești

3.5.4.3 Munca și obiceiurile de asociere

3.6. Regimul egalității în satele devălmașe românești

3.6.1 Sursele istorice ale blocajelor politico-administrative actuale

3.6.2 Obștea Sătească

3.6.2.1 Obstacolele teoretice ale studiului democrațiilor obștilor sătești

3.6.2.2 Meritele și limitele teoriei orânduirii tributare.

3.6.2.3 Proprietatea, baza egalității obștești

3.6.2.4 Egalitatea în procedura transmiterii proprietății

3.6.2.5 Obștea sătească și comuna statală

3.7 Regimul responsabilității în satele devălmașe românești

3.7.1 Credința țăranilor în liberul arbitru

3.7.2 Responsabilitatea în familie

3.7.2.1 Responsabilitatea față de gospodărie

3.7.2.2 Responsabilitatea față de membrii gospodăriei

3.7.3 Responsabilitatea față de comunitatea sătească

3.7.4 Responsabilitatea față de centrala statală

CONCLUZII

ANEXE

« Les valeurs européennes dans "Obiceiul Pământului", le droit coutumier des l'anciennes communautés villageoises roumaines (les siècles XIV - XIX) »

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

CHAPITRE 1

PERSPECTIVES ET DES METHODES D'ANALYSE DANS L'ETUDE DE L "OBICEIUL PĂMÂNTULUI", LE DROIT COUTUMIER DES L'ANCIENNE COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES ROUMAINES

1. Les recherches philosophiques de terrain
 - 1.1 Les trois dispositions innées de soi
 - 1.2 La philosophie, l'activité de connaissance de soi
 - 1.3 L'observation comme base de la connaissance philosophique
 - 1.4 Unité existentielle, l'objet spécifique de la philosophie
 - 1.5 Le but de la philosophie
 - 1.6 La théorie gustienne des cadres et manifestations
2. Les bases de connaissances scientifiques: l'histoire, la sociologie, la philosophie
 - 2.1 La relation entre l'histoire et la sociologie
 - 2.2 La relation entre l'histoire, la sociologie et la philosophie
3. La critique de l'idéalisme juridique et ses limites
 - 3.1 L'erreurs de l'idéalisme juridique
 - 3.2 L'exceptions à la règle de caractère supra-structural des institutions juridiques

CHAPITRE 2

CONSIDÉRATION HISTORIQUES SUR L "OBICEIUL PĂMÂNTULUI"

1. Droit coutumier et législation moderne
2. Les caractéristiques spécifiques de l' Obiceiul Pământului
3. L'âge d'Obiceiul Pământului
4. L'extension dans l'espace de l' Obiceiul Pământului
5. L'unité sociale de l'Obiceiul Pământului
6. Théories sur l'origine de l'Obiceiul Pământului
7. Les lacunes des théories sur l'origine de l'Obiceiul Pământului
8. L' Influence de l'État sur l'Obiceiul Pământului

CHAPITRE 3

L'ANALYSE DE LA STRUCTURE DE L"OBICEIUL PĂMÂNTULUI"

- 3.1 L'importance de la connaissance scientifique sur les villages roumains
- 3.2 Les caractéristiques des communautés agraires roumains
- 3.3 Que signifie le village „devămaș”
- 3.4 La propriété foncière dans les communautés villageoises roumains libres
 - 3.4.1 La propriété comme la base de la liberté dans les vieux villages roumains



UNIUNEA EUROPEANĂ



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

- 3.4.2 Le droit *devălmaș* et la sphère publique dans les communautés villageoises roumains libres
- 3.4.3 La perte du droit *devălmaș*, le rétrécissement de la sphère publique et la désintégration des communautés paysannes libres: le féodalisme, le capitalisme, le communisme
- 3.5 Le régime de la liberté dans les vieux villages roumains
 - 3.5.1 La possibilité de personnalité dans les communautés villageoises roumains libres
 - 3.5.2 La condition de la femme dans les villages *devălmașe*
 - 3.5.3 La condition des étrangers dans les vieux villages roumains
 - 3.5.4 Le Sens de l'homme dans les villages *devălmașe*
 - 3.5.4.1 Le travail, l'activité gnoséologique déterminée
 - 3.5.4.2 L'Obștea Pământului, l'institution de l'organisation du travail paysan
 - 3.5.4.3 Le travail et les habitudes d'association
- 3.6 Le régime d'égalité dans les vieux villages roumains
 - 3.6.1 Les sources historiques de la crise politique administrative actuelle
 - 3.6.2 L'Obștea satească
 - 3.6.3 Les difficultés théoriques dans l'étude sur la démocratie dans les communautés villageoises roumains libres
 - 3.6.4 Les mérites et les limites du théorie sur le régime tribulal
 - 3.6.5 La propriété comme la base d'égalité publique
 - 3.6.6 L'égalité dans la procédure de transfert de la propriété
 - 3.6.7 L'Obștea satească et l'administration d'Etat
- 3.7 Le régime de responsabilité dans les villages roumains
 - 3.7.1 La foi des paysans dans le libre arbitre
 - 3.7.2 La responsabilité dans la famille
 - 3.7.2.1 La responsabilité à la maison
 - 3.7.2.2 La responsabilité vers les membres de la famille
 - 3.7.3 La responsabilité vers la communauté villageoise
 - 3.7.4 La responsabilité vers l'état

CONCLUSIONS

ANNEXES

RÉFÉRENCES

Valori europene în *Obiceiul Pământului* specific satelor devălmașe românești (sec. XIV - XIX-lea)

REZUMAT

Prin lucrarea de față am urmărit să identificăm acele aspecte culturale ale satului liber devălmaș românesc, pe baza cărora putem vorbi despre el ca despre o unitate socială înrădăcinată în tradiția culturală europeană, una ce aparține familiei societăților deschise. Ne-am folosit în acest sens de analiza Obiceiului Pământului, vechi așezământ de drept românesc, specific culturii populare autohtone. Înainte de a fi purces la studiul structurilor și componentelor acestui drept obișnuielnic, am arătat că natura acestuia ne permite explicarea și înțelegerea vieții satelor devălmașe.

În opinia noastră dreptul cutumiar, în particular dreptul obișnuielnic românesc, în calitate de drept nescris, face o excepție de la regula potrivit căreia instituțiile de drept au un caracter suprastructural. Face excepție pentru că el este profund deosebit de dreptul modern specializat. Nu este vorba doar de faptul că dreptul modern are o formă scrisă pe când cel obișnuielnic nu o are. Dincolo de acest aspect, desosebirea dintre ele este legată de natura acestora. Dacă dreptul modern reprezintă un ansamblu separat și specializat de legi juridice, dreptul cutumiar reprezintă un angrenaj cultural non-specializat de dispoziții și norme care adună, leagă și ține laolaltă în cadrele geografice, biologice, psihologice și istorice ale culturii țărănești, toate manifestările spirituale, economice, juridice și politice cotidiene ale culturii țărănești. Astfel despre dreptul cutumiar românesc vorbim ca despre o *elaborată* a mentalității Obștei de Tradiție Difuză, pe care o găsim supusă mecanismelor subconștientului colectiv, și care din această condiție trebuie înțeleasă ca un proces organic, integrat al vieții țărănești în ansamblu, un produs a cărui manifestare nu poate fi separată de activitățile spirituale, economice ori politice ale comunității țărănești. În această condiție a sa dreptul obișnuielnic este întreprins pe viu, deschis și direct de autori concreți ai vieții sociale în fața publicului lor alcătuit din persoane care se cunosc între ele și care nu se diferențiază profesional unele de altele, și, pe de altă parte, sunt desfășurate în situații și împrejurări practice ale vieții, devenind astfel nu doar manifestări frumoase ale vieții sociale, ci în egală măsură și utile ale acesteia.

Căutând un model adecvat pentru reprezentarea dreptului obișnuielnic l-am găsit în modelul formațiunii folclorice. Nu doar analiza stilistică a paremiilor sale ne-a obligat să alegem acest model, ci și constatarea faptului că dreptul obișnuielnic este un drept țărănesc, o manifestare juridică a comunităților agrare autohtone, a căror cultură este în întregime cu caracter folcloric. Ținând cont de toate aceste aspecte am definit Obiceiul Pământului ca un ansamblu folcloric de tradiții și obiceiuri generalizate la nivelul întregii colectivități țărănești, ce se operaționalizează distinct pornind de la enculturațiile particulare, mai mult sau mai puțin reușite ce au loc înăuntrul

grupelor sociale de gen și vârstă ale acesteia, cu scopul de a norma, dirija și regla activitățile curente ale colectivității. După ce am arătat că dreptul obișnuielnic este adânc înrădăcinat și ramnificat în întreg corpul culturii și societății țărănești și că el nu poate reprezenta doar o parte a acesteia, am concluzionat că acesta scapă analizei suprastructurale a societăților agrare, trebuind explicat nu plecând de realitățile socio-economice ale satului, ci de la sine însuși.

Am făcut toate acestea în răspăr cu tezele idealismului juridic românesc, curent exegetic, responsabil în istoriografia românească de ratarea înțelesului vechiului drept obișnuielnic, dar și de proliferarea în mediile autohtone a unei reprezentări eronate despre natura Obiceiului Pământului.

Odată lămurită natura Obiceiului Pământului și demonstrată legitimitatea unei analize filosofice cu privire la ea, am urmărit să determinăm structura acesteia. Am descoperit astfel că aceasta este profund marcată de

prezența eficientă în cadrul său a unui set de valori, ale căror regimuri pătrund și organizează asemeni unor linii de forță întreagă viața a satelor devălmașe. Pe baza acestor regimuri de valoare comunitățile țărănești își stabilesc un anumit tip de relație cu mediul lor natural și social, tip de relație ce se reflectă în toate tipurile de activități socio-culturale pe care le întreprind, indiferent dacă vorbim de activitățile spirituale, economice, juridice ori politice ale acestora. Relația țăranilor români cu mediul lor de existență este bazată în primul rând pe modul în care ei, pornind de la aceste sisteme de valori, „mobiluri” ideografice, transcendente, subconștiente și cu caracter obiectiv, dau sens lucrurilor, faptelor ori situațiilor lor personale și colective de viață. Printre aceste valori, ce nu trebuiesc confundate nici cu scopurile pe care aceștia le urmăresc în colectivitate, nici cu bunurile acesteia, am inventariat pe lângă frumos, adevăr și bine, în calitate de valori constitutive, valorile regulative ale libertății, proprietății, egalității ori responsabilității. Pornind de la acestea din urmă am determinat în cadrul culturii și vieții țărănești un regim al valorii proprietății, unul al libertății, un regim al egalității, și în sfârșit, unul al responsabilității. Pe baza analizei acestor patru regimuri de valoare am diagnosticat caracterul profund european al culturii țărănești autohtone, precum și apartenența satelor devălmașe, străvechile tipuri de comunitate din care provin societățile deschise moderne.

Astfel din analiza regimului proprietății, am descoperit însemnătatea majoră pe care țăranii liberi o acordă proprietății, în special proprietății asupra pământului, proprietate pe care o așează chiar la temelia vieții lor. O așează însă recunoscând în prealabil strânsa legătură dintre spiritualitate și muncă, dintre muncă și justiție, dintre justiție și administrație, ferindu-se astfel de greșeala de a-și închipui că dacă, de exemplu, bunăstarea lor materială ar reprezenta o problemă economică, atunci libertatea lor ar constitui o altă, strict politică ce suportă o rezolvare separată. Participant la o cultură obștească integrată de tradiție difuză țăranul liber înțelege că rânduielile politice nu pot fi separate, de exemplu, de cele economice, tot așa cum acestea două nu pot fi separate de cele juridice. În aceste condiții, proprietatea asupra pământului ajunge să fie considerată de țărani nu doar sursa libertății lor economice, ori garanția recunoașterii și protecției lor juridice, ci și izvorul puterii personale de a participa și a decide asupra modului în care sunt rezolvate problemele administrative ale propriilor comunități. Pe fondul recunoașterii rolului fundamental al proprietății, libertatea este cu puțință numai în măsura în care ea funcționează ori ajunge să funcționeze în același timp ca libertate spirituală, economică, juridică și politică. Invers, în absența oricăreia din aceste componente ale sale, valoarea libertății se transformă pentru țăranul nostru într-un primejdios slogan, lipsit de sens.

Mai departe, analiza regimului libertății ne-a ajutat să constatăm că fiecare țăran este obișnuit să se conceapă pe sine ca pe un membru al obștii sătești, adică ca pe o persoană înzestrată cu drepturi și obligații. În ciuda faptului că personalitatea sa este marcată de „cultura folclorică” tipică a rolurilor sociale cu caracter grupal pe care el este presat să le îndeplinească, ea capătă pentru fiecare caz în parte un caracter cu totul deosebit. Din cauza aceasta, am stabilit că este greșit să vorbim de personalitatea țăranului în genere, aceasta fiind și rămânând de fiecare dată apanajul exclusiv a vieții particulare și conștiente a omului. Tot din analiza regimului libertății am aflat, că în ciuda prejudecăților privitoare la viața tradițională românească, femeia deține în satele devălmașe o importantă și influentă poziție socială, bucurându-se în fond de aceleași drepturi ca și bărbații. Am mai aflat că vehemența, refuzul și îndărătnicia țăranilor liberi de a admite străini în obște, neavând decât o motivație agrară, nu capătă caracter xenofob. Am stabilit astfel că solidaritatea socială în satele devălmașe se fondează nu pe criteriul biologic al cosangvinității, ci pe acela economic al proprietății, un criteriu deschis, inclusiv și flexibil, aflat la originea solidarității societăților deschise europene. Tot de aici am aflat că în opinia țăranului, cel dintâi rost al omului este acela de a munci, că munca nu are pentru el valoare în sine ci doar rolul de a ajuta la dobândirea libertății personale.

Din analiza regimului egalității am înțeles că în satul devălmas participarea la viața politică a obștii este condiționată de deținerea dreptului la proprietate al obșteanului, că fondată pe un drept de proprietate profund personal și netransmisibil al membrilor săi, obștea sătească capătă un caracter profund participativ. Pe baza acestor aspecte am concluzionat că regimul politic al obștii sătești în satele devălmașe românești nu presupune dobândirea, deținerea și controlul puterii autorității publice, ci doar buna administrare a relațiilor de proprietate dintre obșteni și că pentru țăranul liber puterea politică în sine este lipsită de valoare și nu este de interes.



UNIUNEA EUROPEANĂ



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU

MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

În sfârșit, analiza regimului responsabilității ne-a dezvăluit că țaranii se simt liberi numai în măsura în care rămân depozitarii propriei responsabilități, că procesul lor de clăcășire, aservirea personală în general, nu sunt decât urmările pierderii ori înstrăinării de către ei a dreptului personal la responsabilitate.

Toate aceste rezultate ne-au condus nu doar la concluzia că Obiceiul Pământului este profund înrădăcinat și ramificat în viața satelor devălmașe, ci și la urmarea că slăbirea și dezafectarea acestui vechi drept obișnuielnic românesc a survenit nu ca efect al acțiunii politice a burgheziei capitaliste ori a introducerii la baza organizării juridice a statului român modern a Codului Napoleonian ori a legislației de inspirație apuseană ci doar ca urmare a dezagregării prealabile a vieții tradiționale țărănești, viața în care se originau și erau înfipte însăși structurile și cadrele de funcționare al Obiceiului Pământului, Vorbim de o dezagregare pe care de regulă o punem pe seama pătrunderii capitalismului în viața rurală românească, dar pe care noi o explicăm și prin intermediul unui al doilea factor. Într-adevăr, capitalismul nu pătrunde oriunde și oricând în istoria umanității: el pătrunde doar în culturile în care formele de viață autohtonă favorizează ele însele acest lucru și doar atâta vreme cât scopurile acestora pot comunica, acoperi și reflecta valorile culturii capitaliste. Pătrunderea rapidă a capitalismului în vechea Românie nu se poate lăsa caracterizată, așadar, doar ca o acțiune a burgheziei românești, ci în egală măsură și ca efectul unei anumite deschideri, permisi, afinități și comunicări de adâncime între cultura liberalismului occidental și mecanismele ori nevoile vieții țărănești autohtone.

Iată de ce fenomenul accelerării procesului de dezagregare a vieții țărănești tradiționale românești că efect al capitalismului occidental ar trebui să ne ajute să înțelegem că între valorile liberalismului european ce legitimează și întrețin economia capitalistă și valorile diverselor culturi ale obștilor pe bază de tradiție difuză specific românești, nu există o opoziție radicală, așa cum s-a spus până acum, ci o sensibilă și foarte veche unitate de fond. Este vorba de o unitate axiologică despre care vorbim nu ca despre rezultatul final al diferitelor procese istorice aculturative, uniformizatoare în urma cărora comunitățile românești, supuse presiunii și influenței istorice ale societăților occidentale, ar fi asimilat bunurile și valorile acestora, ori invers, ci ca despre semnul deținerii de la început atât de către comunitățile românești, cât și de către societățile occidentale, a acelorași tipuri de dispoziții mentale față de mediul natural și social de existență, dispoziții comune ce se întrevăd în ciuda diversității veșmintelor culturale sub care sunt acoperite.



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

« Les valeurs européennes dans "Obiceiul Pământului", le droit coutumier des l'anciennes communautés villageoises roumaines (les siècles XIV - XIX) »

RESUME

Le village roumain („*satul devălmas*”) était jusqu'à le début du XXe siècle un phénomène social, si n'est le plus commun, certainement le plus étroitement liée aux spécificités de la culture roumaine. Cependant, malgré a ce caractère remarquable, le village roumain arhaïque a fait rarement l'objet aux d'études de sciences sociales, en dépit de fait que l'intelligentsia roumaine a développé pour lui une préoccupation intense depuis le milieu du XIXe siècle. Nous parlons d'une préoccupation intense, mais en raison de son caractère politisée et polarisée, une préoccupation stérile. Conçu par des intellectuels réformistes roumains qu'une créature sociale qui vit dans un état de semi-sauvage et qui souffre de pénuries moraux et matériels causés par le retard de sa civilisation, ou imaginé par les érudits conservateurs locaux comme un creuset de la culture patriarcale qui représentent le caractère national, village roumain est resté longtemps dans la culture européenne une réalité peu connue et comprise.

Ce le mérite de Bogdan Petriceicu Hașdeu d'être développé en 1877 sous l'influence du modèle de Grimm et de V. Bogisis le premier questionnaire "pour répondre aux coutumes juridiques du peuple roumain", et d'être devenu ainsi le initiateur de la premier recherche méthodique sur les villages *devălmase* roumains. Il lui sera ajouté dans la même direction de la recherche scientifiques George Popovici (1886), N. Densusianu (1893) et Eugen Ehrlich (1913), remarquables par leur travail d'assemblage au moyen de questionnaires de données précieuses sur la vie de village roumain, et aussi D. Brezulescu, Sârbescu Lopatari, Sevastian Radovic et Petru Poni, qui annonce et préparent la recherche monographique organisée et soutenue par l'Institut Social Roumain par Dimitrie Gusti et par ses collaborateurs et disciples, Vlădescu Racoasa, I. Rainer, Constantin Brailoiu, N. Cornateanu, Ion Ionica, DC Georgescu, Mircea Vulcanescu, A. Golopenția, T. Herseni et surtout H.H. Stahl, le savant roumain à qui nous devons la recherche la plus importante, plus précises et concrètes sur les villages *devălmase* roumains. À ces chercheurs nous ajoutons, comme une reconnaissance de la valeur indéniable de leurs études, Ovid Densusianu, et aussi les folkloristes classiques roumains, S. Fl Marian, Arthur Gorovei, Tudor Pamfile, I.A. Candrea, Dumitru Caracostea, Tache Papahagi, Peter Caraman, Alexandru Dima, Ovidiu Papadima, Constantin Radulescu-Motru, Dumitru Draghicescu, Vasile Parvan, Petre Cancel, Ionescu Sakelarie, Tudor Stoianovici et Ion Donat. Une mérite considérable sur étude de la vie de village roumain ils ont également les historiens N. Balcescu, Nicolae Iorga, Radu Rosetti, Gheorghe Bratianu, Constantine Dobrogeanu Gherea, Constantine Giurescu et surtout IC Filitti. La liste des contributeurs à l'enquête sur les

villages roumains serait incomplete si je ne mentionnais pas le Fotino G., A Radulescu, Dinu Arion, I.ID Condurachi, Ion Peretz, Constantin Stoicescu, auteurs particulièrement remarquable pour leurs études dédié au droit coutumier roumain, par lequel nous pouvons prévoir des structures fondamentaux de l'organisation de la vie collectifs ou privée dans les villages *devălmase* roumains. Les auteurs mentionnés ci-dessus ont le mérite non seulement d'être initié et soutenu la recherche sur les villages roumains, mais aussi d'avoir contribué directement ou indirectement à critiquer la série de préjugés et de fausses théories sur la vie et la culture des villages roumains, les préjugés et les théories que nous les trouvons dans les œuvres d'auteurs tels que Al. Bratescu Voinesti, Dimitrie Onciul, Alecu Russo, I. Craciunescu, M. Vulpescu, CB Burileanu, GT Niculescu Varone, Athanase Marienescu, Gr. I. Alexandrescu, N. Blaremborg, Ion Nadejde, Duiliu Zamfirescu, Barbu Delavrancea, Liviu Rusu, et notamment Vasile Alexandri, Constantin Stere, Lucian Blaga, Emil Cioran et Mircea Eliade. Que nous nous référons à la théorie héros éponyme, à le faux dilemme du caractère agricole ou pastorale des villages roumains, à la théorie des cultures mineures et majeures, à la prejugé de l'apriorisme roumain et la théorie des matrices stylistique, à la préjugés organicistes, sofianiste de la vie du village, à la théorie de la stagnation de la civilisation rurale, à la théorie de la répétition éternelle et réitération magique de l'existence paysanne, à les préjugés sur l'origine latine ou thrace de culture folklorique roumaine, à la théorie du folklore comme epreuve de nationalite roumaine, à théorie de la classe paysanne comme le seul classe qui préserve le caractère national, ou à la préjugé de caractère patriotique du folklore, nous sommes confrontés à un serie de marrotes intellectuelle, Les auteurs mentionnés ci-dessus, involontaire ou idéologique, ils ont entravé pour longtemps l' évolution et l'avancement de la recherche rigoureuse sur la nature des villages roumains. La neutralisation de ces préjugés et fausses théories a permis à la recherche socio-humanistes sur les villages roumains d'atteindre dans les années 1930-1980 les premiers résultats positifs. Selon eux, le village *devălmas* se différencie si de village "umblător pe batrâni" (, et aussi de village "clăcășesc" (asservi à boyard local, à domaines monastiques ou à la centrale d'etat) et il se révèle tout d'abord comme une *communauté* organisé autour d'"Obștea Sătească", l'institution organisationnelle totale, appartenant aux propriétaires de terrains, institution qui concentre nombreuses fonctions socio-culturelle (spirituelles, économiques, juridiques, politiques et administratives) et qui a un caracter démocratique et égalitaire. Deuxièmement le village *devălmaș* a une population homogène, pas xénophobe, composé principalement d'indigènes, dont ses relations ne sont pas organisées par les valeurs biologiques du sang ou sur les valeurs religieuses, mais fondamental par la valeur de la propriété, entendu ici comme *propriété particulière* ("*moșia*" un équivalent à *sunderlich*, terme originaire à la vieille tradition juridique allemand), et aussi comme *propriété comunale* ("*devălmașia*", équivalent à *gemeinlich*). En troisième lieu le village *devălmaș* roumain a une l'économie naturelle, dominée par l'utilisation des terres de main-d'œuvre directe, en utilisant des techniques primitives de la déforestation et arrachage permanente. (H.H. Stahl, 1959).

Reconçu dans cette phase de la recherche comme un phénomène social complexe, le village roumain a été pourtant lésé inclusif en ce dernière moment scientifique a cause de perspective théorique dans laquelle il a été étudié, une perspective utile, mais unilatérale, qui surligne l'importance maximale des facteurs économiques dans l'organisation interne du village, et minimise à zéro le facteur gnoséologique. Fondée sur l'hypothèse que si le "mode de production de la vie matérielle conditionne la vie sociale, politique et spirituelle en général " et "pas la conscience des gens détermine l'existence, mais au contraire leur existence sociale détermine leur conscience» (Marx, 1859), cette perspective théorique a le grand inconvénient de négliger le triple niveau de l'existence humaine (la réalité/ nature, la connaissance, et toutes les espèces d'activité avec laquelle la dernière s'accompagne: activitte spirituelle, économique, juridique, politique- administratif). Ignorant cette vérité, cette perspective conçoit la vie humaine étant structure duale et dialectique, ayant d'un côté une base économique réelle, dans laquelle les gens à acquérir les moyens de d'existence par le rapports de production qui marche indépendante de leur volonté, et d'autre part une superstructure politique et juridique idéale, epiphénoménale et idéologique, qui est enracinée automatiquement dans l'infrastructure économique. En effet, en réduisant la nature humaine a l'univers de facteurs de production, cette perspective théorique empêche le chercheur socio-humaniste d'observer que si l'activité économique est vraiment la source ultime de l'action humaine, elle ne peut pas acquérir son rôle determinant que de commencer ces processus en conformité

avec la connaissance de la réalité dans laquelle elle a lieu et se déroule. Lois de l'économie ne sont pas des lois générales de l'organisation socio-culturelle, que dans la mesure où elle sont basées sur la connaissance plus ou moins adéquate de la *nature/ société / culture*, en fonction de qui se construit l'existence humaine. Voici pourquoi pour nous, l'acte de l'identification, par exemple, la base socioculturelle de la vie rurale dans les facteurs et relations économiques (Paul Stahl, 2000), ne pourrait pas aider à expliquer comment les productions spirituelles, juridiques, politiques de la société rurale deviennent relations de production et de propriété. Pour nous les formes spirituelles, juridique, politique ne sont pas créées par des personnes essentiellement en fonction de leurs intérêts économiques, mais en fonction de leur univers de la connaissance collective de la, l'univers dans lequel ils découvrent, fixent et établissent les buts, les objectifs et les moyens de travail, avant même de commencer à travailler.

L'hypothèse du projet. L'affiliation des villages roumains à la famille des sociétés ouvertes européennes. Ce projet vise le développement d'une recherche interdisciplinaire à travers nous cherchons à identifier tous les contenus et les valeurs socio-culturelles (spirituels, économiques, politiques, moraux et juridiques,) de village roumain, par lesquelles nous pouvons parler sur celle-ci pas comme d'un rare ethnographique, de facture tribale, biologique et organiciste, mais comme une unité sociale enracinée dans la tradition culturelle européenne, celui qui appartient à la grande famille de sociétés ouvertes, comprise ici comme des sociétés dans laquelle les individus, en développant des relations mutuelles des échanges et de coopération, sont en mesure de faire face de manière autonome et rationnelle à la problèmes de leur vie personnelle et sociale.

Les objectifs du projet:

1. Analyse du système démocratique de l'anciennes communautés villageoises roumaines.

L'étape consiste à résoudre les problèmes suivants:

Quelle est la nature de "Obștea Sătească" et de principe de la souveraineté dans le village archaïque roumain? En quel sens peut-on parler de démocratie dans les villages roumains? Quels sont les avantages obtenus des paysans de la communauté villageoise par la gouvernance démocratique? Quel est le pouvoir de la majorité dans les communautés rurales? Que freiner la tyrannie de la majorité dans la communauté villageoise? Quelles sont les principales causes qui ont conservé L "Obștea Sătească" dans le pays roumaines jusqu'à XXe siècle (avec des applications dans le région de Vrancea) Quel est le pouvoir judiciaire au sein de la communauté villageoise? Pourquoi nous pouvons dire que dans « *Obștea sătească* » régissent paysans libres? Si les instincts et les idées administratives et politiques des paysans sont favorable ou non de la concentration de force ? Quel genre de despotisme inquiète la paysannerie? Pourquoi la paysannerie libre a un instinct combattant, mais n'a pas de compréhension pour les valeurs révolutionnaires ?

2. Analyse du régime de la liberté de l'anciennes communautés villageoises roumaines.

L'étape consiste à résoudre les problèmes suivants:

Qu'est-ce que la liberté d'association dans le village roumain libre ? Pourquoi la liberté n'a pas de sens en dehors de la propriété? S'il y a une conception philosophique collective de la paysannerie ? Quelle est la principale source de la foi dans la paysannerie roumaine ? Pourquoi les paysans libres révéler plus de compétences et inclinations pour des idées générales que les paysans non libres? Pourquoi les paysans libres n'ont jamais été vif sur des idées générales de la politique? Comment la religion chrétienne utilise l'instinct de la liberté de paysans libres ?

3. Analyse du régime de la propriété de l'anciennes communautés villageoises roumaines.

L'étape consiste à résoudre les problèmes suivants:

Quel est le goût de la richesse matérielle des paysans libres? Qu'est qui dérange les paysans libres dans leur bien-être? Pourquoi dans la conception de paysans libres l'amour excessif pour la richesse blesse le bien-être ? Pourquoi pour les paysans libres tous les professions honnêtes sont considérées comme louables? Ce qui détermine les paysans libres de se plier plutôt par l'agriculture et le pastoralisme qu'à l'artisanat? Pourquoi les

paysans libre sont une classe sans vanité de classe? Pourquoi la vie du village est circulaire mais non-monotone? En quoi consiste l'honneur de paysan libre?

4. Analyse du régime d'égalité de l'anciennes communautés villageoises roumaines.

L'étape consiste à résoudre les problèmes suivants:

Comment l'égalité dans l'esprit de paysans libres soutenir l'idée de la perfectibilité de l'homme? Pourquoi paysans libres sont plus intéressés par le côté pratique que de la vie théorique? Pourquoi paysans prouver un attachement à l'égalité aussi élevé que celui de la liberté? Comment "Obiceiul Pământului" modifier les rapports entre seigneur féodal et vassal ? Quelle est l'influence de "Obștea Sătească" sur la vie familiale? Comment paysans comprendre l'égalité entre l'homme et la femme? Comment les mœurs de village roumain deviennent moins modérée tandis que les conditions de vie deviennent plus inégale? Comment le sens d'égalité donner a paysannerie le goût de pour les institutions libres?

5. Analyse du régime de la responsabilité de l'anciennes communautés villageoises roumaines.

L'étape consiste à résoudre les problèmes suivants:

Comment les paysans libres s'associer dans la vie privée et publique? Comment l'égoïsme se manifestent-il dans les villages roumains ? Comment paysans libres lutter contre l'égoïsme?

Les moyens des projet. Pour atteindre le but du projet, nous étudions d'abord la littérature scientifique sur le village roumaine, puis l'analyse de documents historiques roumaine et étrangère relative a lui, et finalement nous recourons à l'interprétation de matériel ethnographique et folklorique importante dans ce cas. Dans tous les cas, cependant, notre analyse portera sur le contenu et les dispositions de "Obiceiul Pământului", (Lex Antiqua Valachorum / Jus valahicum), droit coutumier roumaine qui révèle - à notre avis - les valeurs et les structures d'organisation et de fonctionnement des *communautés villageoises roumaines*, valeurs et structures qui leur permettent de communiquer avec le patrimoine culturel universel.

Les méthodes des projet. Les méthodes utilisées dans le projet sont des méthodes spécifiques des sciences sociales et humaines, des méthodes et des systèmes qui combinent des éléments de recherche historique (textes d'étude, d'exégèse, analyse linguistique, lexicologiques et etc stylistique) avec ceux de la recherche systématique (collecte de données, des hypothèses de simulation herméneutiques , tests d'hypothèses, etc)

Les résultats du projet. Le résultat principal est lié au fait que le projet produira une série d'idées visant à tester l'hypothèse de travail, et ensuite, si elles valident cette hypothèse, il fournira des arguments en faveur. Donc, l'idée principale et ses arguments seront remarquables résultats de la recherche dans le domaine des études socio-humanistes, étant donné qu'il n'y a pas de telles recherches dans la littérature secondaire du champ.

Schéma analytique du projet:

1. Les villages roumains libres, contributions roumaines à l'histoire de la société européenne ouverte. Qu'est-ce qu'une *société ouverte* ?
2. L'état actuel de la recherche scientifique sur les villages roumaines „devămașe”
3. Considérations générales sur les villages roumains libres
 - a.1) Que signifie le village „devămaș”
 - a.2) Commune Primitive vs "Obștea sătească"
 - a.3) Le village „devămaș” et le village asservi
 - a.4) Survies de la village „devămaș” dans la société roumaine contemporaine
 - a) La Genèse historique de le *villages* „devămașe”
 - b.1) Mythes et légendes sur l'origine des villages roumains libres
 - b.2) Théories scientifiques sur les origines de villages roumains libres
 - b) Organisation des villages roumains „devămașe”
 - c.1) Les phénomènes de «territorialisation» et de "confederation" de villages roumains libres

- c.2) Le rôle de l'activité spirituelle dans l'organisation de village roumain libre
- c.3) Le rôle de l'activité économique dans l'organisation de village roumain libre
- c.4) Le rôle de l'activité morale et juridique dans l'organisation du village roumain libre
- c.5) Le rôle de l'activité politique dans l'organisation de village roumain libre
- c.6) Confédérations des villages en Vrancea, Campulung et Olt
- c) Le déclin et la dissolution des *communités villageoises roumaines libres*
 - d.1) Les effets de féodalisme sur les villages roumains
 - d.2) L'impact du capitalisme sur les villages roumains
 - d.3) Le conflit entre le régime communiste et les survivances culturelles spécifiques des villages roumains libres.
- 4. "Obiceiul Pământului" (*Lex Antiqua Valachorum/ Jus Valahicum*), institution culturelle fondamentale de l'organisation de la vie personnelle et collective dans les villages roumains "devalmașe".
 - a) La critique de l'idéalisme et de matérialisme juridique
 - b) Théories roumaines sur le droit coutumier roumain: Radu Rosetti, BP Hașdeu, Dimitrie Onciul, Ion Bogdan, Nicolae Iorga, C. Giurescu, Stefan Grigore Berechet, Ion Condurache, P.P. Panaitescu, Ioan Lahovari, George Fotino, Andrei Radulescu, M. Vulcanescu, Traian Herseni, H.H. Stahl.
 - c) Signifiants de "Obiceiul Pământului" : *zakon, pravo, obiciai*
 - d) *La nature, la structure et les fonctions culturelles (spirituelle, économique, politique, juridique) des droit coutumier roumain*
 - e) Les influences exogènes et endogènes sur le droit coutumier roumain:
 - d.1) L'Influence thrace, romaine, byzantine, slave, hongrois-allemand sur le "Obiceiul Pământului"
 - d.2) L'Influence des "Hrisoave" sur le "Obiceiul Pământului" (XIV^e siècle- XVII^e siècle)
 - d.3) L'Influence des "Pravile" sur le "Obiceiul Pământului" (XVII^e siècle - XIX^e siècle)
 - d.4) L'Influence des codes napoléoniens et de la législation moderne sur le "Obiceiul Pământului" (XIX - XX siècle)
- 5. Possibilités et limites de la conversion des dispositions de le droit coutumier roumain aux valeurs démocratiques de la culture européenne
 - a) La valeur de la Liberté dans le "Obiceiul Pământului"
 - a.1) Le libre arbitre
 - a.2) Signification de la liberté: "liberté pour" / "liberté face au"
 - a.3) La liberté individuelle et la liberté collective
 - a.4) La liberté et la serbie
 - a.5) L'autonomie, la connaissance et le rôle de la raison
 - a.6) La liberté et les possibilités d'action
 - a.7) La liberté et la conception de amélioration la destine
 - b) La valeur de la Propriété dans le "Obiceiul Pământului"
 - b.1) La propriété privée, propriété particulière, propriété collective
 - b.2) Action isolée, division du travail et la coopération économique
 - b.3) Le travail, la terre, le capital
 - b.4) La famille et du patrimoine
 - c) La valeur de l'Egalité dans le "Obiceiul Pământului"



UNIUNEA EUROPEANĂ



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

- c.1) Les différences individuelles entre les personnes
- c.2) Innée et acquise
- c.3) Egalité de traitement, égalisation
- c.4) Égalité des chances
- c.5) Le conflit entre le mérite et la valeur
- c.6) Répartition par le mérite et la justice distributive
- c.7) Égalité et d'appartenance à la communauté

- d) La valeur de la Responsabilité dans le ”*Obiceiul Pământului*”
 - d.1) Le lien intrinsèque entre liberté et responsabilité
 - d.2) L'ordre du monde rurale et de l'attribution de la responsabilité
 - d.4) Qu'est-ce qu'une personne responsable
 - d.5) Intérêts collectifs et la poursuite d'objectifs individuels
 - d.6) La responsabilité de propre bien-être
 - d.7) Le rôle de l'éducation dans l'acquisition de la responsabilité

- e) La valeur de la Paix dans le ”*Obiceiul Pământului*”
 - e.1) La paix est à l'origine de toutes choses
 - e.2) Héroïsme comme une vertu de la légitime défense
 - e.3) La division du travail et des échanges économiques garanties de la paix sociale

CUPRINS

INTRODUCERE

4

CAPITOLUL 1

PERSPECTIVA TEORETICĂ ȘI METODA DE STUDIU ÎN ANALIZA *OBICEIULUI PĂMÂNTULUI*

9

1. Cercetările filosofice de teren

9

1.1 Cele trei dispoziții înăscute ale sinelui

9

1.2 Filosofia, activitatea cunoașterii de sine

10

1.3 Observația, ca bază a cunoașterii filosofice

11

1.4 Unitatea existentială, obiectul specific al filosofiei

13

1.5 Teoria gustiană a cadrelor și manifestărilor

14

1.6 Scopul filosofiei

16

2. Bazele cunoașterii științifice: istoria, sociologia, filosofia

17

2.1 Raportul dintre istorie și sociologie

17

2.2 Raportul dintre istorie, sociologie și filosofie

19

3. Critica idealismului juridic și limitele sale

22

3.1 Erorile idealismului juridic

22

3.2 Excepții la regula caraterului suprastructural al instituțiilor juridice

25

CAPITOLUL 2

CONSIDERAȚII ISTORICE DESPRE OBICEIUL PĂMÂNTULUI	28
1. Dreptul consuetudinar și legislația modernă	28
2. Trasăturile specifice ale <i>Obiceiului Pământului</i>	30
3. Vechimea <i>Obiceiului Pământului</i>	33
4. Răspândirea în teritoriu a <i>Obiceiului Pământului</i>	35
5. Unitatea socială a <i>Obiceiului Pământului</i>	37
6. Teorii despre originea <i>Obiceiului Pământului</i>	44
7. Neajunsurile teoriilor despre originea <i>Obiceiului Pământului</i>	53
8. Influența <i>statului</i> asupra <i>Obiceiului Pământului</i>	54

CAPITOLUL 3

ANALIZA STRUCTURII “OBICEIULUI PĂMÂNTULUI”	60
3.1 Importanța cunoașterii științifice a satelor românești	60
3.2 Caracteristici ale comunităților agrare românești	62
3.3 Ce sunt satele devălmașe românești	
3.4 Regimul proprietății în satele devălmașe românești	68
3.4.1 Proprietatea ca bază a libertății în satele devălmașe românești	71
3.4.2 Dreptul devălmaș și <i>sfera publică</i> specifică satelor devălmașe românești	73
3.4.3 Pierderea dreptului devălmaș, îngustarea sferei obștești și dezintegrarea comunităților țărănești libere: feudalismul, capitalismul, comunismul	77
3.5 Regimul libertății în satele devălmașe românești	80
3.5.1 Posibilitatea personalității în satele devălmașe românești	81
3.5.2 Condiția femeii în satele devălmașe	84
3.5.3 Condiția străinilor în satele devălmașe	86
3.5.4 Rostul omului în satele devălmașe	88

3.5.4.1 Munca, activitate determinată gnoseologic	89
3.5.4.2 <i>Obiceiul Pământului</i> , așezământ de organizare a muncii țărănești	92
3.5.4.3 Munca și obiceiurile de asociere	95
3.6. Regimul egalității în satele devălmașe românești	99
3.6.1 Sursele istorice ale blocajelor politico-administrative actuale	99
3.6.2 Obștea Sătească	102
3.6.2.1 Obstacolele teoretice ale studiului democrațiilor obștilor sătești	103
3.6.2.2 Meritele și limitele teoriei orânduirii tributare.	108
3.6.2.3 Proprietatea, baza egalității obștești	112
3.6.2.4 Egalitatea în procedura transmiterii proprietății	113
3.6.2.5 Obștea sătească și comuna statală	113
3.7 Regimul responsabilității în satele devălmașe românești	115
3.7.1 Credința țăranilor în liberul arbitru	116
3.7.2 Responsabilitatea în familie	117
3.7.2.1 Responsabilitatea față de gospodărie	117
3.7.2.2 Responsabilitatea față de membrii gospodăriei	118
3.7.3 Responsabilitatea față de comunitatea sătească	120
3.7.4 Responsabilitatea față de centrala statală	121
CONCLUZII	124
ANEXE	128
BIBLIOGRAFIE	130



UNIUNEA EUROPEANĂ



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

INTRODUCERE

Satul liber devălmaș românesc a reprezentat până nu demult fenomenul social, dacă nu cel mai răspândit, cu siguranță cel mai strâns legat de specificul culturii românești. Aproape necunoscut în Europa, acest tip de unitate socio-culturală se impune nu doar că o raritate etnografică, ci mai ales ca o formă specifică de organizare a vieții umane adânc înrădăcinată în tradiția culturală europeană. Totuși, în ciuda acestui caracter remarcabil, satul liber devălmaș românesc nu a făcut la noi decât cu rare excepții obiectul unor studii socio-umaniste riguroase, și asta în condițiile în care inteligența română a dezvoltat față de el o intensă preocupare culturală încă de la jumătatea secolului al XIX-lea. Vorbim de o preocupare intensă, dar, din cauza caracterului sau politizat și polarizat, o preocupare sterilă. Conceput de intelectualii reformiști ca o faptură socială primitivă în care omul trăiește într-o stare de semisalbacie, suferind de pe urmă neajunsurilor materiale și morale cauzate de gradul de înapoiere a civilizației sale, ori închipuit de cărturarii conservatori ca un leagăn al culturii patriarhale, păstrător nealterat al specificului național, în sânul căruia țărănul român devine în mod miraculos

bun gospodar, drept credincios și veritabil creator de folclor, satul liber devalmaș românesc a rămas vreme îndelungată în cultură română o realitate prea puțin cunoscută și înțeleasă.

Este meritul lui Bogdan Petriceicu Hașdeu de a fi elaborat în 1877 sub înrâurirea modelelor lui Grimm și V. Bogisic primul chestionar autohton ”pentru adunarea de obiceiurile juridice ale poporului roman” și de a fi devenit astfel inițiatorul primelor cercetări metodice cu privire la satele devalmase românești. Lui se vor adăuga în aceeași direcție a cercetărilor cu pretenție științifică George Popovici (1886), Nicolae Densusianu (1893) și Eugen Ehrlich (1913), remarcabili prin opera lor de stangere cu ajutorul chestionarelor a unor prețioase date legate de viața satelor devalmase românești, dar și D. Brezulescu, Sârbescu Lopătari, Sevastian Radovici ori Petru Poni, cei care anunță și pregătesc marile cercetări monografice organizate și susținute prin intermediul Institutului Social Român de către Dimitrie Guști și de către însemnații săi colaboratori și discipoli, Vlădescu Racoasa, I. Rainer, Constantin Brăiloiu, N. Cornateanu, Ion Ionică, D.C. Georgescu, Mircea Vulcănescu, A. Golopenția, T. Herseni și mai ales H.H. Stahl, savantul român căruia îi datorăm cele mai semnificative, mai amănunțite, și mai concrete cercetări asupra satelor devalmașe românești.

Acestora trebuie să le adăugăm, ca o recunoaștere a valorii incontestabile a cercetărilor lor, pe Ovid Densusianu, pe clasicii folcloristicii românești, Simion Florea Marian, Arthur Gorovei, Tudor Pamfile, Ion Aurel Candrea, Dumitru Caracostea, Tache Papahagi, Petru Caraman, Alexandu Dima, Ovidiu Papadima, pe filosofi și istorici Constantin Rădulescu-Motru, Dumitru Drăghicescu, Vasile Pârvan, Petre Cancel, Ionescu Sachelarie și Ion Donat.

Un merit considerabil cu privire la studiul vieții satelor devalmase românești îl recunoaștem de asemenea și istoricilor Nicolae Bălcescu, Nicolae Iorga, Radu Rosetti, Ion Bogdan, Gheorghe Brătianu, Constatin Dobrogeanu Gherea, Constantin Giurescu și mai ales lui I.C. Filitti. Lista contributorilor la investigația dedicată satelor devalmase românești ar române incompletă dacă în rândurile sale nu am aminti pe G. Fotino, A. Rădulescu, Dinu Arion, pe I.D. Condurachi, Ion Peretz ori pe Constantin Stoicescu, autori demni de remarcat mai ales pentru studiile lor dedicate dreptului cutumiar românesc, drept în care putem întrevădea cel mai bine structurile fundamentale ale organizării și desfășurării vieții private ori colective în satele devalmase românești.

Autorii amintiți mai sus nu au doar meritul de a fi inițiat și a fi susținut cercetarea satelor devalmase romanesti, ci și pe acela de a fi contribuit direct ori indirect la combaterea și înlăturarea unor întregi serii de prejudecăți și false teorii despre viața și cultura satelor românești, prejudecăți și teorii pe care le aflăm în lucrările unor autori precum Alexandru Brătescu Voinesti, Dimitrie Onciul, Alecu Ruso, Ion Crăciunescu, Mihail Vulpescu, C.B. Burileanu, G.T. Niculescu Varone, Atanasie Marienescu, Gr. I. Alexandrescu, Nicolae Blaremburg, Ion Nădejde, Duiliu Zamfirescu, Barbu Delavrancea, Liviu Rusu, dar și a mult mai influenților Vasile Alexandri, Constantin Stere, Lucian Blaga, Emil Cioran, Mircea Eliade, etc. Fie că ne referim la teoria

eroulului eponim, la falsă dilema a caracterului agricol sau pastoral al satelor românești, la teoria culturilor minore și majore, la prejudecata apriorismului românesc și teoria matricilor stilistice, la prejudecățile organiciste și sofianiste despre viața sătească, la teoria ‘stării pe loc’ a civilizației rurale, la teoria reiterării magice și a veșnicei reîntoarceri a existenței țărănești, prejudecățile despre originea latină ori tracă a specificului culturii populare românești, la teoria folclorului ca dovadă a existenței naționale, teoria clasei țărănești ca singura păstrătoare a specificului național, ori la prejudecata caracterului patriotic al folclorului, etc , ne aflăm în fața unor veritabile marote intelectuale prin care autorii amintiți mai sus, involuntar ori programatic au întârziat vreme îndelungată evoluția și avansarea cercetărilor riguroase cu privire la natura satelor devălmașe românești, împiedicând totodată și necesară valorificare practică a rezultatelor acestora.

Înlăturarea acestor prejudecăți și false teorii a permis cercetărilor socio-umaniste autohtone referitoare la satele devălmașe românești să ajungă în anii 1930-1970 la cele dintâi rezultate pozitive. Conform acestora, satul liber devălmaș românesc, diferențiat de satul “umblător pe bătrâni” ori mai ales de “satul clăcășesc”, se dezvăluie ca un sat organizat în jurul unei obști democratice, egalitare, cu o oarecare influență gerontologice, având o populație omogenă alcătuită exclusiv din băștinași, populație ce folosește trupul de moșie în devălmașie absolută, prin intermediul stăpânirilor locurești și doar excepțional pe o sumă de stânjeni, în cadrul unei economii naturale, dominate de folosirea prin muncă directă a pământului, cu ajutorul tehnicile primitive ale defrișărilor și desțelenirilor permanente. (H.H. Stahl, 1959).

Conceput ca un fenomen social complex ce ține împreună o populație, cu ajutorul gospodăriilor aflate în vatra satului și a unui trup de moșie situat în jurul acestora, satul devălmaș românesc avea, totuși, să fie prejudiciat în această ultimă fază a cercetărilor de perspectiva teoretică în care ele se desfășurau, o perspectivă utilă, însă unilaterală care accentuează importanța factorilor economici în organizarea internă a satului, și minimalizează spre zero rolul factorilor spirituali în acesta. Întemeiată pe baza unei ipoteze potrivit căreia dacă „modul de producție al vieții materiale determină în genere procesul vieții sociale, politice, și spirituale” atunci „nu conștiința oamenilor determină existența, ci dimpotrivă existența lor socială le determină conștiința,, (K. Marx, 1859), această perspectivă teoretică are marele neajuns de a trece cu vederea tripla etajare a existenței umane (natură, activitate de cunoastere, producție) în numele unei ipoteze metafizice potrivit căreia viața umană este organizată în cadrul unei structuri dualiste, dialectice, antitetice, constituită dintr-o bază economică reală, în care oamenii își dobândesc cu ajutorul unor relații de producție determinate și independente de voința lor, bunurile necesare traiului zilnic, și o suprastructură ideală, politică și juridică cu caracter epifenomenal și ideologic, suprastructură înrădăcinată și crescută pe această bază economică.

Într-adevăr, reducând natura omului la universul factorilor de producție, această perspectivă teoretică împiedică cercetătorul socio-umanist să observe că dacă activitatea economică constituie cu adevărat sursa fundamentală a acțiunii umane, ea nu-și poate dobândi rolul său decât plecând și respectând procesele de

cunoaștere a realității în care ea se desfășoară și către care este orientată. Legile activității economice nu devin legi generale ale organizării universului socio-cultural, decât în măsura în care ele se fundează pe recunoașterea mai mult sau mai puțin adecvată a legilor realității/naturii în funcție de care clădește existența umană. În acesta nouă ordine de idei, pentru cercetătorul satului devălmaș determinarea, de exemplu, a bazei relațiilor socio-culturale ale vieții rurale cu ajutorul muncii din cadrul gospodăriei familiale (Paul Stahl, 2000) nu poate să explice de ce manifestările juridice, politice, spirituale desfășurate în societatea rurală, ar trebui să se comporte ca simple forme de traducere a relațiilor de producție în relații de proprietate.

Dependente nu atât de structura specifică a proprietății ori de activitățile economice de producție, formele juridice, politice ori artistice specifice satelor libere devălmașe, sunt elaborate de țărani nu atât în funcție de interesele lor economice, cât în funcție de universul colectiv de cunoaștere a realității (natură, societate, cultură), cu ajutorul căruia aceștia își stabilesc și își formulează scopurile muncii lor chiar înainte ca ei să înceapă să le urmărească.

Pornind de la recunoașterea acestui adevăr, lucrarea de față presupune realizarea unei cercetări interdisciplinare prin care noi urmărim să identificăm conținuturile și valorile culturale (sociale, economice, politice, moral- juridice, spirituale) specifice satului liber devălmaș românesc, pe baza cărora vom putea vorbi despre acesta din urmă nu ca despre o raritate etnografică, tribală, de factură biologică și organicistă, așa cum s-a vorbit până acum, ci ca despre o unitate socială înrădăcinată în tradiția culturală europeană, una ce aparține familiei deloc numeroasă a *societăților deschise*, înțelese aici ca societăți în care indivizii, dezvoltând relații reciproce de schimb și cooperare, devin capabili să se confrunte cu probleme și cu decizii personale.

Ipoteza apartenenței satelor libere românești la familia europeană a societăților deschise este susținută pe observarea faptului că în viața liberă țărănească, descoperim funcționale, fie și numai într-o formă primară, nenumărate conținuturi, structuri ori valori specifice societăților deschise europene. Iată, de exemplu, una din structurile mentale specifice societății deschise pe care o regăsim și în cultura satului liber românesc: vorbeam despre satul devălmaș ca despre un sat organizat în jurul unei obști democratice, egalitare. Ce semnificație are însă democrația, un construct mental evoluat, de mare dificultate și subtilitate morală, în lăuntrul culturii satului devălmaș românesc? Să însemne ea aici „puterea poporului”, „puterea celor mulți”, așa cum majoritatea românilor de astăzi ar fi tentată să creadă? Nicidecum: dacă satul liber se conduce democratic prin obștea sa, el nu o face folosindu-se de forța celor mulți, nici de autoritatea vreunui „cap”, sau „șef” al său, ori a vreunui grup restrâns de „oameni buni și bătrâni”, ci de puterea totalității membrilor săi. Într-adevăr, în cultura satelor libere românești întrebarea „cine trebuie să conducă viața satului?” precum și diferitele răspunsuri la aceasta (cei buni, cei bătrâni, cei bogați, cei săraci, etc) sunt lipsite de sens. Pentru răzeși ori pentru moșneni, democrația înseamnă o formă de guvernare prin care obștea satului își rezervă atât dreptul de a retrage oricând vechiletul celor mandatați într-o funcție satească, cât și dreptul de a controla permanent modul în care aceștia își execută



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

sarcina lor. În profund acord cu valorile societăților deschise europene, țărâtimea liberă românească nu avut în istorie, după cum lesne se poate observa, cultura necesară pentru a întreba „cine guvernează?”, ci doar pentru a se întreba „cum guvernează aceia care guvernează?”

În atingerea dezvoltarea acestei lucrări ne-am folosit mai întâi de studierea literaturii științifice referitoare la realitățile satului devălmaș românesc, apoi de analiza documentelor istorice românești și străine referitoare la acestea pentru ca în cele din urmă să apelăm la interpretarea materialelor etnografice și folclorice semnificative în acest caz. În toate momentele însă, analiza noastră a fost axată pe conținuturile și dispozițiile juridice ale Obiceiul Pământului (Lex Antiqua Valachorum/ Jus Valahicum), dreptul cutumiar românesc care scoate la lumină și formulează cel mai bine - în opinia noastră - valorile și structurile cele mai profunde de organizare și funcționare ale vieții comunităților românești tradiționale, valori și structuri prin care acestea comunică cu patrimoniul cultural universal.

Metodele folosite în cadrul acestei lucrări sunt metodele specifice științelor sociale și umaniste, metode hermeneutice și sistemice care îmbină elementele proprii cercetării istorice (studiul textelor, exegza, analiza lingvistică, lexicologică și stilistică etc) cu cele ale cercetării sistematice (culegerea de date, simularea de ipoteze, testarea ipotezelor etc). Să purcedem în cele ce urmează la prezentarea rezultatelor muncii noastre.



UNIUNEA EUROPEANĂ



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

CAPITOLUL 1

PERSPECTIVA TEORETICĂ ȘI METODA DE STUDIU ÎN ANALIZA *OBICEIULUI PĂMÂNTULUI*

1. Cercetările filosofice de teren.

1.1 Cele trei dispoziții înnăscute ale *sinelui*

De mai bine de o sută cinzeci de ani filosofia se află în cultura europeană într-o adâncă și continuă criză de identitate: cearta necurmată dintre școli și curente care macină tradiția filosofică occidentală se cere depășită prin identificarea, recuperarea și punerea în valoare a sensului și semnificațiilor originare ale filosofiei.

Conform acestor date originare, filosofia este o activitate de cunoaștere efectuată prin intermediul facultății conștiinței și care are ca obiect manifestările specifice ale sinelui, iar ca scop rezolvarea problemelor ce afectează buna desfășurare a acestora. Aceste manifestări provin după cum intuiseră vechii greci și după cum

probează întreaga istorie a culturii europene dintr-o serie de trei dispoziții fundamentale de neșters ale actelor noastre, dispoziții care, deși sunt deosebite una de alta prin reprezentarea obiectului lor, se află prin natura acestui obiect într-o strânsă legătură reciprocă: *dispoziția pentru adevăr*, *dispozitia pentru frumos*, *dispozitia pentru bine*. Din pricina acestei legături reciproce nu putem să ne aflăm în situația concretă de a dori adevărul, dar de a ne abține de la frumos și de la bine, după cum nu putem minți, fără ca acesta să devină pentru noi în egală măsură atât un gest urât cât și o faptă rea. Există, așadar, trei feluri de dispoziții psihice înnăscute:

- 1) Dispoziția spre frumos: generează actele și activitatea artistică, este desfășurată prin imaginație, facultate care pe de parte are ca obiect lucrurile/fenomenele individuale luate fiecare în parte și care pe de alta parte produce intuiții și imagini;
- 2) Dispoziția spre adevăr: generează actele și activitatea științifică, este desfășurată prin intelect, facultate care, pe de o parte, are ca obiect relațiile dintre lucrurile/fenomenele individuale ori generale și care pe de altă parte produce *concepte*;
- 3) Dispoziția spre bine: generează actele și activitatea practica morală, este desfășurată prin rațiune, facultate care, pe de o parte, are ca obiect atât obiectele individuale cât și pe cele generale și care, pe de alta parte, produce *scopuri*, constituite pe baza imaginilor ori conceptelor elaborate de celălalte două facultăți.

1.2 Filosofia, activitate de cunoaștere a sinelui.

Aceste trei dispoziții înnăscute afectează în mod deosebit ființele dotate cu conștiință, fapt care ne determină să observăm că dispoziția pentru adevăr, pentru frumos și spre bine se manifestă cu deosebire în cadrul cunoașterii de sine și niciodată altfel în afara ei. Activitatea de cunoaștere se desfășoară prin intermediul facultății conștiinței, o facultate care are întotdeauna ca obiect *sinele*. Într-adevăr, orice conștiință este întotdeauna conștiința de sine. Activitatea de cunoaștere care se desfășoară prin facultatea conștiinței de sine poartă numele de filosofie.

Aceste trei dispoziții înnăscute, în calitate de conținuturi ale sinelui determină cele trei mari obiecte ale cunoașterii filosofice. Astfel, cunoașterea dispoziției spre frumos, ce stă la originea artei va fonda domeniul esteticii; cunoașterea dispoziției spre adevăr care stă la originea științei, va fonda domeniile logicii și gnoseologiei; cunoașterea dispoziției spre bine, ce stă la originea moralei va fonda domeniul eticii.

Nu există, așadar, decât o singură activitate de cunoaștere, cunoașterea filosofică, cunoaștere care are ca obiect cele trei dispoziții înnăscute, în funcție de care, după cum am văzut, se stabilesc cele trei domenii fundamentale ale cunoașterii: artistic, teoretic și practic. Cele trei domenii și activități asociate nu pot evolua decât în cadrul cunoașterii și prin intermediul ei: nu există artă, știință și morală în afara cunoașterii de sine a

omului. Iată motivul care ne îndeamnă a spune că filosofia este condiția necesară pentru desfășurarea activităților artistice, științifice și morale înrădăcinate în cele trei dispoziții înăscute ale sinelui nostru. Astfel, imaginația noastră nu funcționează decât în funcție de nivelul de cunoaștere pe care l-am dobândit, intelectul personal nu își desfășoară activitatea de organizare conceptuală și teoretică decât pe baza conținuturilor de cunoaștere pe care i le oferim, rațiunea fiecăruia din noi își face elaborează scopurile și mijloacele începând cu imaginile și cunoștințele de care dispunem.

Ca urmare a faptului că dispoziția noastră practică pentru bine concentrează și constrânge în lăuntru său atât dispoziția teoretică pentru adevăr cât și pe cea estetică pentru frumos (deși cele trei dispoziții se deosebesc unele de altele, ele sunt totuși subordonate unele altora: frumosul și adevărul sunt mijloacele de dobândire ale binelui, considerat valoarea fundamentală), iar activitatea de cunoaștere de sine dezleagă toate aceste dispoziții înăscute pe baza cărora se ridică activitățile noastre în general, vom spune despre filosofie că este o activitate cu caracter practic fundamental.

În această optică, filosofia părăsește opera stearpă de bibliotecă și devine prin contactul viu cu faptele și prin scormonirea neconținută a vieții sub formele ei adânci și imediate suportul fundamental al oricărei activități teoretice și practice cu privire la realitate. Aflată acum într-o fază modestă de seminar, repunerea filosofiei în drepurile sale naturale ne impune câteva îndatoriri peste care nu putem trece. Din pricina faptului că astăzi nu există decât câteva zeci de specialiști orientați și grupați în jurul acestei misiuni de relansare a filosofiei, este necesar ca străduințele intelectuale singuratice ale acestora să fie asociate unele altora pentru a nu se irosi zadarnic. Ele trebuie să urmărească rezumarea pe plan de metodă și tehnică de lucru a experienței lor personale dobândită în acest sens.

Noi pornim de la convingerea că orice știință este legată de realitate prin intermediul filosofiei, și că aceasta nu se înfăptuiește cu adevărat decât în măsura în care ea exprimă cat mai adecvat realitatea, oferindu-ne puterea de a o explica și a o mânui. Convingerea aceasta înrădăcinată în științele naturii (exacte sau experimentale) este întâmpinată și astăzi cu rezistență în științele sociale, cu deosebire în filosofie. Nesocotirea faptelor și speculația la nesfârșit făcută pe cărțile clasice, scrierea de cărți după alte cărți apar astăzi, mai mult ca oricând, o imposibilitate în științele naturii. Totuși, publicul filosofiei și al științelor sociale, în ciuda oricărui temei epistemologic, acceptă și astăzi asemenea practici de lucru. Este adevărat că știința și filosofia funcționează după modul în care sunt croite de epoca istorică din care fac parte. La fel de adevărat este că o experiență ce se dovedește fecundă într-un domeniu, ar trebui preluată și încercată și în lăuntru celorlalte. În aceste condiții, iată, încotro se îndreaptă eforturile noastre: să oferim teoriei și practicii un temei sigur în realitatea însăși, realitate pe care atât științele și odată cu ele filosofia sunt chemate să o lămurească și să ordoneze.

1.3. Observația, ca bază a cunoașterii filosofice

În acord cu aceste rezumări teoretice, filosofia apare mai întâi ca o activitate de strângere cu ajutorul observației a unei colecții de date empirice asupra cărora ea poate dezvolta mai apoi o întreagă serie de reflecții. Din această cauză, filosofia nu este nicio simplă culegere de fapte, niciun studiu în sine al acestora, ci o activitate de cunoaștere (observare, reflexie și înțelegere) a lor pe baza căreia pot fi dezvoltate ulterior producții artistice, sisteme metafizice speculative, construcții teoretice cu caracter științific, în sfârșit, planuri practice de acțiune cu caracter rațional.

Întrucât considerăm că activitatea de cunoaștere filosofică se desfășoară întâi prin intermediul unor mijloce perfecționate de observație, care îmbină intuiția, trăirea și înțelegerea cu măsurătoarea, statistica și reconstituirea trecutului, nu ne vom putea permite să renunțăm în cadrul său la niciuna din aceste metode existente. Vom acorda însă prioritate observației pentru a o face mai directă, mai amănunțită și mai precisă. Observația care stă la baza cunoașterii filosofice nu poate fi întâmplătoare. Ea trebuie să se aplice anumitor categorii de fenomene, într-o ordine sistematică, după reguli precise și pentru scopuri bine lămurite.

Aflată la baza cunoașterii filosofice, observația trebuie să respecte anumite reguli pe care, urmându-l pe Dimitrie Gusti (1940, p. 10) le vom aminti aici ca într-un îndreptar: 1) observația trebuie să fie obiectivă, adică să redea cât mai exact unitățile realității. Regula deși simplă este greu de respectat: chiar și pentru cercetătorul înzestrat cu spirit critic nu este deloc ușor să-și conștientizeze și să-și neutralizeze în sfera observației sale urmele educației primite, ale ambianței spirituale în care trăiește, implicațiile concepției sale politice, religioase, efectele dorinței sale de mai bine, etc. 2) observația trebuie să fie completă, să înfățișeze fenomenele în toate amănuntele, adâncimea și unitatea lor: nu este suficient ca observația să fie precisă, trebuie ca redarea fenomenului sau să se facă cât mai adecvat cu puțință. 3) observația trebuie să fie controlată și verificată: despre același fapt trebuie să culegem informații din cât mai multe părți și să-l observăm în cât mai multe împrejurări, pentru a conștientiza chipul său constant. În plus trebuie să strângem cât mai multe fapte de același fel, pentru a avea condiții să confruntăm observațiile, să le verificăm una prin alta pentru a căpăta, astfel, siguranța că datele culese pot fi întrebuințate în construcții științifice superioare. 4) observația trebuie să fie colectivă: obiectivitatea, asemeni controlului și verificării se obține mai degrabă de către un grup de investigatori decât de un singur cercetător individual. În plus, din cauza specializării excesive a cercetătorilor, datorată nevoii diviziunii muncii (neputința omului de a se adânci și de a cuprinde mult în același timp), realitatea devine inaccesibilă cu atât mai mult cu cât aceasta nu se reduce la suma cadrelor teoretice în care ea este reprezentată. În realitate faptele se prezintă unitar, cu fațete multiple, organic îmbinate. Încât dacă dorim să o redăm cu exactitate (fără să o schematizăm abstract și deformativ) avem nevoie de un număr cât mai mare și mai variat

de cercetători. Totuși, dacă observația colectivă este superioară celei individuale, observația individuală constituie baza celei colective.

1.4 Unitatea existențială, obiectul specific al filosofiei

În concepția noastră, investigația filosofică se ocupă de *unitățile existențiale* concrete. Ce este unitatea existențială? Este chipul concret și personal în care realitățile naturale, sociale ori culturale apar și sunt reflectate în conștiința noastră. Delimitate atât în spațiu, cât și timp ca urmare a întâlnirii conștiinței noastre cu realitatea, unitățile existențiale dețin propria lor structură, putând fi descompuse în nenumărate componente care îi asigură particularitatea și concretețea. Un sat, de exemplu, înainte de a ajunge în mintea unui observator ca o realitate socială, apare în primul rând în lăuntrul acesteia ca o unitate existențială. Abia mai apoi, cu începerea de la cadrul unității existențiale, satul poate fi tratat de către observatorul nostru ca o unitate socială și culturală, etc.

Determinarea în spațiu și timp a unei unități existențiale nu se datorează exclusiv conștiinței și activității noastre intelectuale; ea poate fi facilitată și de anumite trăsături specifice unităților naturale, sociale și culturale, trăsături ce poartă în lăuntrul lor urme ale unor prealabile fapte de conștiință. În această situație unitatea existențială va ușura cercetările științifice ulterioare operate asupra ei. Invers, fenomenele mentale care nu se leagă cu nimic de realitățile concrete la care ele fac trimitere nu doar că pot scăpa observației celor mai buni dintre investigatori, dar ele nu vor permite nicicum un studiu complet asupra lor. Legată de o bază concretă și ușor de delimitat în sfera conștiinței, o unitate existențială chiar dacă nu poate fi ușor de cercetat, poate fi investigată cu exactitate. Iată în acest context unul din motivele care ne obligă să nu ignorăm unitățile existențiale: ca obiect al filosofiei, ele oferă oamenilor știința nu doar conținutul empiric de bază de care ei au nevoie în munca proprie de organizare conceptuală și teoretică, dar și deschiderea, înțelegerea, încrederea și convingerea lor în realitate.

Nu trebuie să se uite că unitatea existențială este un fenomen cu caracter de întreg; chiar dacă este cuprinsă în unități existențiale mai largi și se subdivide în subunități organice, ea păstrează, prin structura și funcțiile sale, un caracter de relativă autonomie, de fenomen capabil să se mențină singur – ca unitate de sinteză a întâlnirii dintre dispozițiile active ale sinelui, conștiință și realitate – asemeni unui ansamblu specific și autonom de conștiință. Caracterul autonom al unității existențiale este asigurat pe de o parte de realitatea unității naturale, sociale, culturale pe care o reprezintă și pe de altă parte de *decupajul* organizator efectuat de facultățile imaginației, intelectului și rațiunii asupra totalității *vii* a realității.

Dacă în ordine ontologică unitatea existențială are un caracter secund în raport cu unitatea naturală, socială și culturală, cu relațiile și cu funcțiile lor asociate în ordine gnoseologică ea are caracter principal și de

totalitate, dând astfel cunoașterii filosofice posibilitatea unei cercetări fundamentale din toate punctele de vedere. Dar mai există un motiv pentru care socotim unitatea existențială ca obiectul specific al cunoașterii filosofice: ea este chipul cel mai concret în care se înfățișează realitatea însăși. Ea nu este o unitate metafizică și nici o formă sau categorie rațională de cunoaștere, ci pur și simplu fenomenul viu, apărut ca urmare a întâlnirii dispozițiilor înăscute de activitate ale sinelui cu componentele realității, fenomen așa cum apare el în experiența noastră de toate zilele. Realitatea este o idee generală. Ea nu poate fi întâlnită în experiența directă. În experiența directă nu există decât *unități existențiale* ce cuprind și reprezintă unități naturale (imaginea, notiunea ori ideea unei câmpii, a unui munte, a unei depresiuni geografice, a unei planete, a unui gaz ce se degajă în atmosferă), sociale (imaginea, notiunea ori ideea unei familii, ale unui trib, sat, oraș, țări, popor, națiuni, etc) ori culturale (imaginea, notiunea ori ideea unei opere de arta, ale unui gând, ale unei valori, ale unei teorii, ale unui plan de acțiune, etc)

Dacă dorim ca filosofia să redevină o cunoaștere de sine întemeiată pe observație trebuie să dăm acestuia ca punct de plecare *unitatea existențială*. Dacă în cercetarea metafizică (de cabinet) putem proceda după cum dorim, și anume în funcție de imaginația și inspirația fiecăruia dintre noi, în cunoașterea filosofică (de teren) trebuie să pornim de la fapte, și anume de la felul în care acestea apar în conștiință, cunoașterea filosofică neavând valoare aici decât în măsura în care ea ține seama de toate acestea și facilitează înfățișarea lor pe plan estetic, teoretic și practic.

Unitatea existențială nefiind nici intuiție a imaginației, nici schemă a intelectului, nici idee generală a rațiunii, nu poate fi studiată decât ca *realitate*, adică așa cum apare (se prezintă) ea sub toate aspectele sale în conștiința noastră. Unitatea existențială nu apare însă ca o realitate în sine, una cu trăsături proprii, ca o ființă în sine, ci ca o reprezentare prin conștiința a realității. Unitatea existențială stă la baza descoperirii unităților naturale, sociale și culturale: cunoașterea (conștientizarea și înțelegerea) unei unități existențiale conduce la o deschidere și largire a câmpului de conștiință până la descoperirea unităților naturale, sociale și culturale ale realității. Dacă unitatea existențială este o reprezentare în conștiința (de sine) a realității, unitățile naturale, sociale și culturale pot fi considerate din punct de vedere gnoseologic aspecte particulare și abstracte ale acesteia.

1.5 Teoria gustiană a *cadrelor* și *manifestărilor*

Filosofia socială este o disciplină teoretică apărută și dezvoltată pe fondul prezenței și influenței cunoașterii filosofice în cercetările specifice științelor sociale particulare ce au ca obiect societatea: geografia, biologia, etologia, psihologia, sociologia, etnologia, etnografia, folclorul, economia, etc. Ea este un tip de

investigație filosofică de teren ce are ca obiect unitățile existențiale resimțite și trăite la întâlnirea noastră cu fenomenele societății: unitățile existențiale cu caracter social.

Specii ale unităților existențiale în ordine gnoseologică și genuri ale unităților existențiale în ordine ontologică, unitățile sociale sunt de fapt grupări și asociații distincte de oameni, forme de viață autonome ce manifestă o voință colectivă. “Societatea nu este decât voința socială actuală într-o structură desfășurată în funcțiuni sau manifestări proprii și cuprinsă într-un mediu întrebuițat după posibilitățile obiective ale acestuia și puterea voinței înseși.” (Dimitrie Gusti, *Op. cit.*, p. 9) *Voința* este prin definiție un principiu dinamic atât pentru manifestările personale cu care se asociază unitățile existențiale, cât și pentru manifestările specifice unității sociale. Astfel pe lângă unitatea socială propriu zisă, în cunoașterea filosofică a fenomenelor sociale un rol important îl ocupă *manifestările* sociale. După ce stabilim din ce se compune o unitate socială și cum este ea organizată, trebuie să stabilim ce funcții îndeplinește, ce activități depune și care este înfățișarea acestora. În acord cu tipologia manifestărilor sociale propusă de Dimitrie Gusti acestea sunt în număr de patru: spirituale, economice, politice și juridice.

O unitate socială nu se studiază numai după manifestările sale. Ea trebuie studiată în egală măsură și după structura sa. Într-adevăr, voința socială nu este absolut liberă în manifestările sale: ea depinde de o serie de condiții naturale, sociale și culturale care are un rol important în soarta unei colectivități umane. Urmându-l în continuare pe Dimitrie Gusti vom identifica patru astfel de condiții: cadrul geografic, biologic, istoric și psihologic.

Dacă ordinea succesiunii tematice de mai sus funcționează la nivel teoretic, pe teren ea apare ca răsturnată. Pe teren nu putem lua contact direct cu voința socială, ci pentru început doar cu unitățile existențiale de care se leagă voința noastră personală și acțiunile bazate pe aceasta. Pentru a trece de la unitățile existențiale cu caracter personal, la unitățile sociale impersonale și a surprinde astfel voința colectivă a acestora trebuie mai întâi să cercetăm cadrele socio-culturale ce condiționează voința socială, așa cum ne apar acestea în conștiință, apoi manifestările sociale desfășurate în unitatea socială, și abia la urmă structura și procesele sociale ale acesteia. Realitatea socială ne apare în aceste condiții ca o viață socială desfășurată în lăuntrul unor unități socio-culturale în funcție de cadrele sale geografice, biologice, psihologice și istorice și de manifestările proprii spirituale, economice, juridice și politic-administrative.

Filosofia socială are ca obiect unitățile existențiale cu caracter social, unități pe care le studiază într-o ordine sistematică pornind de la condițiile lor de viață (geografice, biologice, psihologice, istorice), trecând prin manifestările lor obiective (spirituale, economice, politice, juridice) și ajungând până la structura lor lăuntrică. Pe această cale, această disciplină filosofică urmărește atât dobândirea și culegerea de material empiric, cât și analiza riguroasă a acestuia, facilitând trecerea de la descriere la explicație și de la explicație la înțelegere, toate în cadrul unor probleme și sub nevoia de a le rezolva.

1.6 Scopul filosofiei

Care este scopul cercetărilor filosofice de teren? Bazate pe observație, ele nu au ca scop simpla culegere și sistematizarea de material (el rămâne un mijloc pentru operații și construcții ulterioare), nici încadrarea, organizarea (generalizare, tipologizare) și interpretarea lui teoretică (conform cu dispoziția necondiționată a facultății intelectului care susține activitatea științifică) ci rezolvarea unei anumite probleme personale/colective care împinge și motivează cercetătorul sau echipa de cercetare să se implice în cercetarea directă și personală a universului existențial în care această problemă apare.

Cunoașterea filosofică de teren presupune din partea celor ce o întreprind o prealabilă pregătire de specialitate, și ea nu se adresează decât acelor care o posedă cu adevărat. Într-adevăr, filosofia nu ne poate ajuta decât în măsura în care suntem specializați și familiarizați cu unul din domeniile științifice existente. Este adevărat că, în calitatea sa de activitate a cunoașterii de sine, filosofia a creat unora falsa impresie că ea ar putea fi întreprinsă fără vreo pregătire conceptuală și teoretică anterioară. În realitate, filosofia are printre altele ca obiect, așa cum am precizat deja, conținuturile și structurile teoretice ale activității noastre intelectuale, conținuturi și structuri cu care noi operăm conștient sau inconștient, conținuturi în absența cărora această activitate și-ar pierde cel mai însemnat dintre suporturile sale. Filosofia este întotdeauna legată de o prealabilă bază științifică, mai mult sau mai puțin elaborată, pe care fiecare din noi o are cu privire la realitate. Iată de ce nici filosofia, nici cei ce se ocupă cu întreprinderea acesteia nu pot improviza, în afara acestei științe prelabile mai mult sau mai puțin conștiente, fără a cădea în diletantism.

Rostul acestor precizări metodologice este de a indica și a face posibilă adâncirea treptată a cercetărilor privitoare la nivelele ontologice ale sinelui și, astfel, de a asigura dezvoltarea bazelor gnoseologice ale științelor privitoare la realitate. Prima etapă a cunoașterii de sine este cea a culegerii datelor de observație privitoare la viața personală, etapă care corespunde unei munci oneste și utile ce poate fi făcută de regulă de cei cu o pregătire științifică mai sumară; etapa a doua și treia însă, cele legate de strângerea, analiza, interpretarea și folosirea datelor de observație privitoare la viața noastră naturală și socio-culturală cu caracter impersonal, depind însă de o prealabilă pregătire științifică de specialitate cât mai temeinică cu putință.

Îndrumările cuprinse în acest capitol fac trimitere la metodologia cunoașterii filosofice de teren ce are ca obiect unitățile existențiale cu caracter social, metodologie în absența căreia filosofia socială ajunge în general la rezultate întâmplătoare. Notele de față valorifică munca reprezentanților școlii sociologice de la București fondată de Dimitrie Gusti, muncă cu caracter general care departe de fi contribuit doar la fondarea sociologiei românești, a pus bazele metodologice ale cunoașterii filosofice de teren. Toate îndrumările cuprinse în aceste

pagini urmăresc să prezinte și să ofere unitate metodelor de cercetare filosofică necesare obținerii unor date științifice adecvate și ușor de valorificat.

2. Bazele cunoașterii științifice: istoria, sociologia, filosofia

În paginile ce urmează vom dezbate problema cercetării interdisciplinare necesare în studiul asupra trecutului, o cercetare care îmbină istoria atât cu sociologia cât și cu filosofia. Vom susține astfel că deși sociologii și filosofi nu pot lucra fără suportul studiilor istorice, ei “revendică totuși dreptul de a se amesteca în treburile acestora, cu un punct de vedere critic și cu propuneri de necesară colaborare.” (Stahl, H.H., 1980, p. 9)

Propunerea noastră vine în răspăr cu o veche credință a intelectualilor europeni ai secolului al XIX-lea, potrivit căreia, pe de o parte prin obiectul și metodologia sa proprie, istoria trebuie separată de sociologie, pe de altă parte, prin calitatea sa de știință, alături de sociologie trebuie ruptă de filosofie. Acuzând lipsa de temei a acestei credințe, vom contesta atât legitimitatea scindării științelor sociale în ”istorice” și ”contemporane”, cât și realitatea despărțirii acestora de filosofie. Să le luăm pe rând.

2.1 Raportul dintre istorie și sociologie

Mai întâi nu putem să nu observăm că atât istoria cât și sociologia în calitatea lor de științe sociale urmăresc amândouă studierea societății umane, o realitate constantă care luată ca obiect de studiu nu se deosebește de sine prin faptul că ieri a fost într-un fel, iar azi în altul. Motivul este simplu: în viața socială nu există un hiatus între trecut și prezent. Constatarea acestui fapt nu are cum să nu se răsfrângă asupra relației dintre istorie și sociologie. Dacă ”nu există o cezură între trecut și prezent, iar societatea nu-și schimbă nici natura și nici legile, la răscrucea zilei de azi, punct de trecere între ce a fost și ce va fi”, și dacă ”atât cercetătorii trecutului cât și cei ai prezentului urmăresc să cunoască legile de a fi și de a se dezvolta ale societăților umane.” (Idem., 1969, p. 5), atunci istoria și sociologia nu pot fi separate pe temeiul naturii obiectului lor.

Dezvoltând o cercetare comună asupra legilor vieții umane, istoria și sociologia se deosebesc, totuși, una de alta: dacă demersul istoriei urmărește reconstituirea metodică cu ajutorul unor tehnici specializate (săpături arheologice, exegeză de documente) a evenimentelor trecutului, cel al sociologiei constă în schimb în studierea în *general* a relațiilor sociale dintre membrii comunităților umane, indiferent dacă acestea se desfășoară în

prezent, au avut loc în trecut ori sunt așteptate să se desfășoare în viitor. Deosebirea dintre ele este, după cum deducem, în primul rând una metodologică: cea dintâi se folosește de tehnicile reconstituirii faptelor trecute, pe când cea din urmă de aceea a investigării faptelor prezente. Totuși, această specializare metodologică a istoriei și sociologiei nu trebuie să ne facă să uităm ideea de bază de la care am pornit, aceea a cercetării comune a vieții sociale omenești pe care amândouă disciplinele trebuie să o întreprindă. Asta cu atât mai mult cu cât necesitatea cercetării comune a vieții sociale va permite celor două științe nu doar să se folosească una de rezultatele obținute de cealaltă, ci și să-și împrumute reciproc metodele și tehnicile lor de cercetare. ”Astfel, de pildă, problema interpretării documentelor scrise este comună atât istoricilor cât și sociologilor. Istoricii au pus la punct o tehnică de exegază a documentelor, de la care sociologii au tot interesul să învețe. Însă și sociologii au pus, și ei, la punct propria lor tehnică de exegază a documentelor, de care se cuvine deci ca și istoricii să țină seama. Cu atât mai mult cu cât este firesc ca o sudură din ce în ce mai strânsă să se facă între istorie și sociologie: orice cercetare a prezentului obligă la reconstituirea trecutului, după cum mulți dintre istorici socotesc necesar să lucreze istoria „de-a-ndărăteala”, adică legând firul istoriei de capătul ei final, care e prezentul, punct de picare sigur, pentru că poate fi analizat fără lacune.” (Ibidem, p. 6)

Cunoașterea legilor generale și universale ale fenomenelor, indiferent de condiționările geografice, biologice, psihologice și istorice ale acestora nu este o trăsătură specifică sociologiei ori istoriei, ci una comună tuturor științelor în general, fie ele științe sociale ori științe ale naturii. Într-adevăr, în măsura în care toate științele caută să determine legile generale și universale ce determină și reglează relațiile dintre fenomenele specifice obiectului lor, expertiza, ele nu pot să se limiteze doar la studiul realităților prezente, ignorându-le, bunăoară, pe acelea trecute ori pe cele viitoare. Dacă ar face astfel, aceste științe nu doar că și-ar reduce aria de investigare a obiectului propriu la o sferă restrânsă de fenomene, verificându-și astfel ipotezele și argumentându-și concluziile doar pe baza acestora, dar ar ignora în aceste condiții cel mai de seamă aspect al vieții în general, acela de la care trebuie să înceapă însuși procesul cunoașterii: evoluția și istoricitatea acesteia.

Din aceste motive cade în sarcina oricărei științe să studieze nu doar fenomenele din prezent ce intră în sfera obiectului său, ci și pe acelea trecute ori viitoare ale acestuia. Această sarcină a lor este cu atât mai grea, cu cât ele nu o vor putea duce la bun sfârșit fără ajutorul disciplinei istoriei, prin intermediul căreia fiecare își vor reconstitui fenomenele trecute ale obiectului propriu de studiu și își vor reîntregi, astfel, aria specifică de cercetare. Istoria în calitatea sa de știință a reconstituirii trecutului este, într-adevăr, absolut necesară oricărui demers științific, indiferent că vorbim de fizică, matematică, astronomie, sociologie, economie, științe juridice, etc. Fiind necesară oricărui demers științific, vom vorbi despre istorie ca despre o știință cu caracter general.

Nu doar istoria este, însă, o știință cu caracter general. Alături de aceasta, în aceeași calitate, se află sociologia. Ocupându-se de studiul relațiilor sociale dintre membrii populațiilor umane, sociologia urmărește să cerceteze fundamentele manifestărilor întreprinse de oameni, în calitatea acestora de ființe sociale, indiferent

dacă aceste activități sunt spirituale, economice, juridice, politice ori administrative etc. Pentru a studia cu adevărat aceste activități sociale, vom avea nevoie nu doar de disciplinele psihologiei, economiei, științelor juridice, științelor politice, ori ale celorlalte științe sociale particulare, ci mai întâi de sociologie, disciplină științifică cu caracter general cu ajutorul cărei desțelenim și descifrăm baza socială de netăgăduit a tuturor proceselor și activităților desfășurate într-o societate.

Din aceste motive sociologia are pentru științele sociale, același rol pe care istoria îl are pentru științe în general: acela de știință cu caracter general, necesară în demersurile teoretice ale științelor sociale în particular. Atât istoria cât și sociologia posedă în comun faptul că amândouă sunt două demersuri disciplinare cu caracter științific general de ordonare și sistematizare teoretică a conținuturilor de cunoaștere privitoare atât la trecutul vieții, cât și la caracterul social al acesteia.

2.2 Raportul dintre istorie, sociologie și filosofie

Aceste două demersuri științifice realizate cu deosebire prin intermediul facultății intelectului ar fi însă cu neputință dacă ele nu ar întreține o legătură organică și funcțională cu filosofia, un demers nondisciplinar ce constă în activitatea de cunoaștere a vieții în general, efectuată de om prin intermediul conștiinței de sine, facultate prin care acesta dobândește acele date și conținuturi despre realitate care fac ulterior obiectul organizărilor teoretice și conceptuale operate în științele generale sau particulare. Legătura dintre aceste științe, pe de o parte, și filosofie pe de altă parte, este atât una structurală și funcțională, cât și una legată de conținut. Este știut faptul că viața umană are un profund caracter social. Acest caracter social, deși necesar existenței umane nu este suficient acesteia: viața umană este mai mult decât o viață socială. Redusă în limitele caracterului său social, viața omului nu s-ar deosebi nicidecum de aceea a animalului.

Într-adevăr, omul nu se deosebește de animal prin faptul că este o ființă socială, ci prin acela că este o ființă dotată cu conștiință. Benefiind de facultatea conștiinței de sine prin intermediul căreia el dobândește, stochează și folosește din ce în ce mai neîngrădit cunoștințe despre lumea în care trăiește, omul își dezvoltă cu ajutorul acestora un mediu de existență nou, unul care deși se susține pe acela natural este ireductibil la acesta: cultura. Într-adevăr, urmare a proceselor istorice îndelungate prin care omul a cunoscut și acționat asupra naturii, cultura este mediul specific de viață al oamenilor, acela prin aceștia fac trecerea de la adaptarea genetică la mediul natural, la o adaptare cu mult mai flexibilă și mai eficientă, adaptarea culturală. Ne referim la cultură ca la un mediu de viață în care bazele naturale ale vieții omului, inclusiv comportamentul social al acestuia ajung să fie modificate și supuse unui proces accentuat de transformare și evoluție, caracterizat pe de o parte printr-o regresie formidabilă a tiparelor și instinctelor lor naturale, și pe de altă parte, în compensație prin înlocuirea lor cu principii culturale universale, susceptibile ele însele de evoluție și de transformări. Cum în

aceste condiții cultura devine factorul determinant al vieții sociale a omului, și prin aceasta al tuturor manifestărilor (spirituale, economice, juridice, politice, administrative, etc) ce au loc în cadrul acesteia, ea ni se va impune totodată ca o realitate de sine stătătoare, ce posedă o structură și o funcționalitate specifice căruia omul nu i se poate sustrage fără a plăti cu degenerarea. Iată de ce trebuie să subliniem că relațiile sociale ale omului (fie ele economice, politice, juridice, etc) nu pot fi studiate în opinia noastră decât cu începere de la determinantul lor cultural, determinant care le pătrunde, le transformă și le dă sens. Sociologia, ca știință a relațiilor sociale, își pierde în această situație caracterul său întemeietor. După ce în prealabil ca orice altă știință, ea nu putea funcționa eficient decât susținută de istorie, iată că acum ea se vede din nou în situația de a cere ajutor: cum ei nu i se permite să investigheze cultura recurgând naturalist la determinantul social (relațiile sociale sunt necesare apariției culturii, nu și suficiente acesteia), ea se vede pusă în situația de a explica fenomenele sociale umane prin recurgerea la determinantul lor cultural. De acum înainte sociologia nu va putea studia societatea umană însă decât în relație cu cultura. Unitățile sale socio-umane vor trebuie tratate ca unități socio-culturale.

Caracterul autonom, unitar și de ansamblu al culturii, originarea acesteia în facultatea conștiinței de sine precum și în procesele de cunoaștere intermediare de această facultate fac însă din cultură o realitate incomprehensibilă atât demersurilor teoretice ale științelor naturale, cât și ale acelorale ale științelor sociale particulare. Decupându-și din trupul organismului cultural, ca obiect propriu de studiu doar categorii speciale de fenomene, științele sociale (fie ele generale: istorie, sociologie, fie particulare: economie, științe juridice, științe politice, etc) trebuie susținute de filosofie pentru a putea pătrunde în unitatea universului cultural. Activitate propriu-zisă a cunoașterii, efectuată prin facultatea conștiinței de sine, filosofia se dovedește singurul demers gnoseologic cu caracter interdisciplinar de investigare în ansamblu a cadrelor (geografic, biologic, psihologic, istoric) și manifestărilor (spirituale, economice, juridice, politice) unităților socio-culturale, cadre și manifestări care în particular fac obiectul diferitelor științe sociale. Filosofia este, așadar, atât activitatea de cunoaștere prin care științele își alimentează cu conținut cadrele lor conceptuale, teoretice și disciplinare, dar în același timp și activitatea de cunoaștere cu caracter interdisciplinar ce studiază cultura ca mediu autonom de existență specific al omului.

Spuneam ca istoricii urmăresc reconstituirea metodică cu ajutorul unor tehnici specializate (săpături arheologice, exegeză de documente) a evenimentelor trecutului. Din cauza faptului că aceste evenimente se desfășoară în timp și se succedă în lanț, istoricii sunt nevoiți să încerce să le povestească în șir logic (Stahl, H.H, 1980, p. 9). Ei ajung să facă, astfel, din istorie un proces socio-cultural. Totuși, “încadrarea evenimentelor în procese istorice implică însă folosirea teoriilor și ipotezelor cu privire la natura legilor sociale” (Ibidem, p.10) și culturale, legi de care se ocupă sociologia și filosofia. Utilitatea sociologiei și filosofiei în studiile istorice se impune mai ales atunci când istoricii urmăresc să treacă în cercetările lor de la ”timpul rapid” al evenimentelor (

Braudel, F., 1994, p. 30) și de la simpla narare a lor, la ”timpul lent” al acestora și la analiza structurilor socio-culturale ce se ascund în spatele lor. Căutând să reconstituie unitățile socio-culturale ale trecutului, demers care impune recursul la analiza structurală a acestor unități, istoricii sunt obligați să dețină nu doar competențele teoretice ale sociologiei ca știință socială generală ori pe acelea practice ale filosofiei ca activitate a cunoașterii de sine, ci și întreaga expertiză a științelor particulare cerută de studiul cadrelor și manifestărilor acestor vechi unități socio-culturale. Să recunoaștem însă că o asemenea cerință tehnică nu este copleșitoare doar pentru un istoric, ea este de-a dreptul imposibilă pentru oricare alt om.

Totuși, această constatare nu ne împiedică să recunoaștem posibilitatea unor cercetări istorice cu caracter științific. Am văzut faptul că științele particulare sunt obligate să introducă în calculul cercetărilor proprii nu doar prezentul și viitorul fenomenelor din domeniul lor de studiu, ci și trecutul acestora. Acest fapt ne obligă să recunoaștem că fiecare știință are și o latură istorică a sa. Este vorba de o latură pe care noi o vedem a fi de maximă importanță pentru studiile istorice. De aceasta se leagă, de fapt, însăși posibilitatea științificității acestora din urmă. Dobândindu-și științificitate numai înăuntrul disciplinelor științifice particulare, studiile istorice se transformă într-o anexă de nelipsit a acestora. Astfel, istoria socială devine un supliment necesar al sociologiei, istoria economică unul al economiei, istoria mentalităților un supliment al psihologiei, istoria politică într-un supliment al politologiei. Anexă a științelor particulare, istoria veritabilă devine cu neputință în afara lor. Altfel, dezvoltată separat de științele particulare, *istoria ca istorie*, devine un non sens și se transformă, după cum auzim deseori astăzi, ”în cea mai frumoasă poveste.”

Studiile istorice nu au nevoie însă doar să se matureze în cadrele teoretice și conceptuale ale științelor particulare. În egală măsură ele au nevoie să fie reunite și integrate interdisciplinar prin filosofie. Această colaborare interdisciplinară se impune cu atât mai mult cu cât metodologiile și tehnicile ce intră în zestrea specifică a fiecărei științe particulare nu pot fi mânuite cum se cade decât de specialiștii lor.

Deși o lungă bucată de vreme, istoricii au socotit că pot ei înșiși răspunde la asemenea probleme de specialitate, încredința că ele se pot soluționa cu ajutorul bunului simț, a evidențelor, a ceea ce este de la sine înțeles și normal (Ibidem, p.10), ar fi timpul, ca ori de câte ori în lucrările istorice se face apel la legile sociale și culturale, recursul la științele particulare și filosofie să devină obligatoriu.

3. Critica idealismului juridic și limitele sale

3.1. Erorile idealismului juridic

Este știut faptul că în cercetările de teren, filosoful lucrează simultan pe două planuri : studiază mai întâi în lăuntru unității sale existențiale, felul propriu și spontan în care el își reprezintă realitățile naturale, sociale și

culturale pe care le are sub observație, iar mai apoi, ca o continuare, folosindu-se de cadrele teoretice științifice particulare, în calitate sa de specialist, studiază realitățile, obiectiv existențe, după cum sunt acestea în ele însele. Pentru un filosof este important, așadar, ca în studiul său să se ocupe mai întâi de opiniile sale relative la realitățile studiate, pentru ca abia mai apoi, mergând dincolo de aceste opinii, să se ocupe de realitățile însele pe care acestea le reprezintă. Situația nu se schimbă nici atunci când filosoful nostru studiază realitățile naturale sociale și culturale, pornind de la opiniile personale ori colective pe care ceilalți oameni le-au emis sau le emit despre ele: fără a le transforma în realități în sine, filosoful va reflecta asupra acestor opinii, pe de o parte, așa cum am amintit, în cadrul propriei unități existențiale, studiind aici modul în care ele sunt reflectate în conștiința proprie, și pe de altă parte el va studia metodic și tehnic realitățile care au dat naștere acestor opinii.

Studiul filosofic al fenomenelor socio-culturale se lovește însă de dificultăți mari în comparație cu studiul filosofic al fenomenelor naturii. Aceste dificultăți sunt legate de natura obiectului investigat. După cum știm, atât în Natură cât și în Societate, realitățile există independent de faptul că noi suntem sau nu conștienți de ele. Pământul se învâрте în jurul Soarelui, fie că noi avem sau nu idee despre aceasta, tot așa cum procesul diviziunii sociale a muncii, variațiile demografice ori legile unui stat lucrează în societate indiferent dacă noi avem sau nu habar de ele.

În ciuda acestei asemănări, fenomenele sociale se deosebesc de cele naturale. Ele se deosebesc în primul rând prin faptul că sunt determinate cultural. Într-adevăr, determinarea lor culturală introduce în dănele idei, care lipsesc din componența fenomenelor naturale. Este adevărat că noi putem avea idei despre fenomene naturale, după cum putem avea idei și despre fenomenele sociale; totuși, aceste idei ale noastre vor însoți, măcar pentru primul caz, tot timpul, în calitate lor de reflectări de conștiință, realitatea acestor fenomene, fără a face parte integrantă din ele. Altfel stau lucrurile însă cu ideile transpuse în realitatea socială prin determinațiile culturale. Fără a fi simple opinii ce însoțesc realitatea, acestea devin părți constitutive ale ei. Deși diferența dintre ideile constitutive și ideile însoțitoare, cum le numește H.H. Stahl (1974, p. 90) este ușor de operat în teorie, în practică ea se realizează cu dificultate. Suma foarte mare a ideilor pe care le întâlnim în viața cotidiană, caracterul plauzibil al acestora sunt câteva din obstacolele care ne împiedică să clarificăm cu ușurință care din acestea sunt simple reflectări sau opinii cu privire la realitate și care din ele părți integrante ale acesteia, care sunt ideile spontane ale unei persoane ori ideologii ticluite ale unor grupuri de indivizi și care structurile înseși ale existenței sociale.

Necesară nu doar în viața cotidiană, ci și în aceea profesională, operarea acestei diferențe devine o obligație atât a filosofiei cât și a științelor sociale. Totuși, această obligație nu este întotdeauna respectată în cadrul lor. În istorie, bunăoară, ea este încălcată cel mai des. Asta după ce într-o vreme tot aici ea a fost încălcată în mod programatic. Încălcarea programatică a acestei obligații de a deosebi între simplele opinii ale oamenilor despre

realitate și realitatea însăși s-a făcut de către istorici cu deosebire în legătură cu izvoarele istorice, mai precis cu documentele scrise.

Deoarece într-o vreme istoricii își făcuseră un obicei din a-și folosi imaginația pentru a suplini lipsa informațiilor despre trecut, iar acest fapt a condus la o pierdere a credibilității studiilor istorice, profesioniștii acestui domeniu, din dorința de a îndrepta lucrurile, au găsit de cuviință să-și întemeieze cercetările exclusiv pe studiul hermeneutic al textelor vechi și să transforme, astfel, istoria într-o savantă exegeză documentară. Reconstituirea realităților socio-culturale ale trecutului trebuia făcută printr-un studiu riguros al izvoarelor istorice, mai precis printr-o interpretare cât mai strictă a documentelor scrise ce făceau trimitere la acestea. Munca aceasta nu era simplă deoarece impunea, pe de o parte crearea unui arsenal de tehnici hermeneutice care să asigure înțelegerea cât mai exactă a textelor, și pe de altă parte mânuirea eficientă a lor.

Porniți să legitimizeze astfel studiile istorice, istoricii noștri pierduseră, totuși, din vedere un lucru esențial : ” studiul textelor scrise este de fapt un studiu asupra opiniilor și, ca atare, ele fac parte din marele capitol al „ideologiei”: ele nu cuprind „fapte”, ci „opinii despre fapte”, reflectări ideologice — în sensul de „subiective” — ale faptelor.” (Stahl, H.H, 1969, p.7)

Cuprinzând nu fapte, ci opinii despre fapte, aceste documente își pierd proprietatea de a mai da seamă direct prin ele însele de realitatea trecutului: indiferent de claritatea și autenticitatea lor, în calitatea lor de documente de opinie, ele nu pot semnala decât un singur fapt, și anume că autorii lor au vrut să spună un anumit lucru. În plus, indiferent de claritatea și autenticitatea documentelor ori de gradul de pătrundere al interpretării pe care o operează, exegeza unui document nu permite niciodată o reconstrucție autentică a trecutului ci doar una a opiniilor despre el. Cum aceste opinii despre fapte enunțate de anumiți martori istorici poartă întotdeauna amprenta nevoilor și intereselor lor personale ori de grup ”exegeza lor nu se mărginește a fi numai hermeneutică, intrinsecă și pur logică, ci stă pururi sub semnul unei îndoieli ale cărei rădăcini se află în însăși îndoiala principală față de orice ideologie.” (Ibidem, p. 8)

Mai există însă un punct slab al exegezei documentare: circularitatea lor explicativă. Pierzând în calitatea lor de opinii despre fapte, caracterul lor de idei constitutive, aceste opinii istorice ajung în situația de a trebui explicate la rândul lor. Vor trebui însă explicate în corelație cu seria de condiții socio-culturale în care au apărut, adică tocmai în corelație cu realitatea de care ele pretindeau să dea seamă. Pentru a ieși din această încurcătură metodologică, istoricii au nevoie de ajutorul filosofiei și al sociologiei. De ajutorul primeia au nevoie pentru a aplica în cercetările lor îndoiala metodică față de documentele scrise, de ajutorul celei de-a doua pentru a împrumuta cadrul teoretic și conceptual care să ofere cercetărilor proprii un caracter științific. Este vorba de un caracter pe care istoria nu l-a deținut niciodată prin ea înseși. Axată pe studiul exegetic al documentelor și pe reconstituirea seriilor de evenimente particulare ale trecutului la care aceste documente

trimit, istoria nu a deținut niciodată metodele și mijlocele tehnice pentru a determina structurile marilor formațiuni socio-culturale și procesele de formare și degenerare ale acestora, legile lor de dezvoltare, etc.

Un caz aparte de exegeză istorică care s-a bucurat de mare trecere în istoriografia românească și de care noi suntem interesați în cercetarea de față este reprezentat de așa numitul idealism juridic. Este vorba de un curent al studiilor istorice în care este susținută ideea că viața socio-culturală a unei populații poate fi explicată prin codurile, legile ori cutumiare sale. O astfel de teză ar părea la prima vedere să corespundă, să slujească, ba chiar să întemeieze ipoteza cercetării de față potrivit căreia putem demonstra pe baza analizei vechiului drept obișnuielnic românesc apartenența comunităților țărănești devălmașe la marea familie a societăților deschise europene.

Totuși, genul pur exegetic al acestui curent și supralicitarea rolului documentelor juridice scrise în explicația socio-culturală ne recomandă să fim circumspecți în preajma lui. Reținerea noastră devine cu atât mai mare cu cât descoperim că, istoricii săi, în majoritate absolvenți de drept, formați în spiritul vechiului drept roman, lucrează pe tărâmul istoriei întocmai ca la tribunal. Convinși că istoria unei societăți este determinată de „principiile” și „instituțiile” acesteia, ei supun toate izvoarele istorice scrise unei exegeze juridice: „Dacă au la îndemână texte de legi, le vor analiza, pentru a stabili „statutele juridice” cuprinse în ele și vor avea astfel iluzia că au ajuns să cunoască „per causas” realitățile sociale. Dacă asemenea coduri lipsesc, le vor deplînge lipsa și vor căuta să restabilească măcar principiile juridice care, socotesc ei, ar rezulta din cazurile particulare consemnate documentar, considerându-le deci ca jurisprudențe.” (Stahl, H.H. 1969, p. 10).

Este adevărat că aceste documente juridice spre deosebire de omoloagele lor din exegeza clasică nu înglobează opiniile individuale ale martorilor istorici; este la fel de adevărat că ele sunt mai mult decât simple formulări obiective despre ceea ce este general într-o viață socio-culturală, ele părând a fi chiar factori determinanți ai vieții sociale, cauze ale vieții sociale. Totuși, nu sunt. Nu sunt, în primul rând pentru că legile juridice specializate nu se confundă cu legile generale ale unităților socio-culturale. Departate de a avea un caracter determinativ în formarea și dezvoltarea societății, aceste legi juridice trebuie explicate ele însele prin intermediul acestora din urmă.

3.2 Excepții la regula caracterului suprastructural al instituțiilor juridic

Totuși, recunoașterea caracterului suprastructural al dreptului specializat nu este suficientă pentru a accepta teza materialist istorică potrivit căreia „nu există o istorie a dreptului”(Marx, K., Engels, F., 1956, p. 63). Deși putem accepta că dreptul specializat are o funcție ideologică și un caracter suprastructural, așa cum susțin marxiștii, nu suntem de acord că orice drept este marcat de o asemenea condiție.

În opinia noastră dreptul cutumiar, în particular dreptul cutumiar românesc, în calitate de drept nescris, face o excepție de la această regulă și slăbește tăria ei. Face excepție pentru că el este profund deosebit de dreptul modern specializat. Deosebirea dintre ele nu constă doar din faptul că ultimul este un drept scris iar cel dintâi nu. Dincolo de acest aspect, deosebirea privește trăsături cu mult mai subtile; ea este legată de natura acestora. Dacă dreptul modern reprezintă un ansamblu autonom și specializat de legi juridice, dreptul cutumiar reprezintă un angrenaj cultural non-specializat de dispoziții și norme care adună, leagă și ține laolaltă în cadrele geografice, biologice, psihologice și istorice ale culturii țărănești, toate manifestările spirituale, economice, juridice și politice cotidiene ale culturii țărănești. Din el fac parte, de exemplu, atât normele aplicate în cazul unui transfer de proprietate, al unei obligațiuni sau a unui contract, normele necesare în cazul judecării și pedepsirii unei crime, însă în egală măsură și normele casnice ce se cuvin urmate în relațiile din familie, regulile calendarului muncilor agricole și pastorale, normele, obiceiurile de asociere în muncă, regulile adunărilor obștilor satești, regulile practicilor magice și religioase, etc.

Din acesta cauză este greșit să ne reprezentăm fizionomia dreptului cutumiar după modelul dreptului modern, scris și specializat. De fapt, dreptul obișnuielnic are o formă ce se află la antipodul acestui model. Dacă ar fi să găsim un model mai adecvat pentru reprezentarea dreptului obișnuielnic acesta ar fi modelul formațiunii folclorice. Aceasta nu doar pentru că stilul juridic al formulelor sale este „un stil popular, incult, instabil, extrem de pitoresc, de expresiv, cu reale calități literare, când truculent, când liric” ori pentru că efectul acestor formule este obținut” printr-o aglomerare de calificative, prin repetare gemelară a imaginilor sau cuvintelor, cu ajutorul unei terminologii în care nu există noțiune care să nu fie exprimată prin mai multe sinonime și nici cuvânt care să nu fie un omonim.” (Ibidem, p.49), ci întâi de toate pentru dreptul obișnuielnic reprezintă însăși nucleul culturii populare țărănești, o cultură prin excelență folclorică.

Dreptul obișnuielnic este adânc înrădăcinat și ramificat în întreg corpul culturii și societății țărănești; el nu poate reprezenta doar o parte a acesteia, și cu atât mai puțin una cu rol de suprastructură. Fiind cosubstanțial culturii satești, el scapă analizei suprastructurale a societăților agrare, neputând fi explicat prin alte componente ale acesteia. Urmează, așadar, să deosebim între fenomenul juridic și cel obișnuielnic. Dacă cel dintâi este un fenomen de suprastructură al societății, cel din urmă este un fenomen de bază al ei. Dacă pe primul îl vom explica plecând de la realitățile socio-culturale, pe cel de-al doilea îl vom explica plecând de la el însuși. „Faptele vieții concrete rămân deci a fi studiate altfel decât juridic”, doar atâta vreme au o legătură nu cu dreptul obișnuielnic, ci cu dreptul, modern, specializat. Într-adevăr, dacă viața socio-culturală a unei populații nu poate fi reconstituită prin intermediul instituțiilor și principiilor juridice specializate, ea poate fi, acolo unde este cazul, reconstituită prin intermediul analizei dreptului obișnuielnic, drept care ne deschide accesul spre totalitatea materialelor și faptelor prezente într-o societate.

Dacă putem argumenta că dreptul obișnuielnic explică viața socio-culturală a unei populații nu putem face din aceasta o dovadă a temeiniciei tezelor idealismului juridic. De ce? Dintr-un motiv simplu: reprezentanții acestui curent au ratat cu totul înțelesul dreptului obișnuielnic. Întâi ei au ignorat caracterul folcloric al dreptului obișnuielnic, analizându-l inadecvat, adică cu aceleași mijloace cu care fuseseră deprinși să analizeze dreptul roman ori codurile occidentale derivate din acesta. Apoi, din pricina rigorilor exegetice, au studiat dreptul obișnuielnic exclusiv prin prisma documentelor cancelariilor de stat, ignorând faptul că dreptul obișnuielnic, fiind o expresie directă a vieții comunităților țărănești autonome, nu se poate reduce la cele câteva înregistrări documentare apărute în actele de cancelarie. Deși este adevărat că unele din componentele dreptului obișnuielnic au fost, în funcție de nevoile etatice, împrumutate de centralele statale, trebuie să spunem că acest fapt a avut doar un caracter parțial, selectiv și denaturant și s-a făcut doar cu scopul de a nu „dezorganiza procesele economice ale satelor pe care (aceste centrale) le exploatau” (Ibidem, P. 49). În realitate, acest împrumut selectiv, parțial și etatic nu poate fi confundat cu însuși dreptul obișnuielnic. În sfârșit, obliterated acest împrumut, idealistii juridici au sfârșit prin a afirma că însuși dreptul obișnuielnic este o creație de stat. Totuși acest *cutumiar etatic* nu poate explica viața comunităților țărănești. Faptul este confirmat de constatarea că odată cu trecerea timpului instituțiile de stat încep să ducă o luptă fățișă împotriva dreptului obișnuielnic, tot așa cum comunitățile țărănești ajung să ducă o luptă împotriva dreptului de stat. În sfârșit, din cauza ignorării tuturor acestor aspecte, istoricii idealismului juridic au făcut, în mod cu totul inadecvat, din dreptul obișnuielnic un instrument al cunoașterii vieții de stat, când acesta nu era decât un mijloc al cunoașterii vieții satului, iar din *cutumiarul etatic* un mijloc de studiu al vieții satești, când acesta nu era decât un instrument al analizei statale.



UNIUNEA EUROPEANĂ



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

CAPITOLUL 2

CONSIDERAȚII ISTORICE DESPRE “OBICEIUL PĂMÂNTULUI”

1. Dreptul consuetudinar și legislația modernă

Există astăzi printre juriști o tendință foarte răspândită de a considera că instituțiile dreptului pozitiv, în calitatea lor de creații târzii ale statului modern, pot fi considerate, pe baza caracterului lor ideal, formal, general, logic și rațional, asemeni unor realități de sine stătătoare, ce pot fi studiate în ele însele, separat atât de condițiile de viață ale societăților cărora ele se aplică, cât și de manifestările spiritului popular al acestora din urmă. Normele moderne de drept s-ar constitui astfel ca „realități de sine stătătoare, care trebuie studiate după

natura lor proprie și care sunt deosebite atât de izvoarele care le conscrie, cât și după formulele prin care se exprimă.” (Djuvara, M., 1995, p. 453)

Având un caracter juridic pur rațional, caracter pe care îl datorează faptului că ele sunt elaborate, dincolo de orice legătură cu izvoarele lor sociale, pe cale pur logică, normele juridice cuprind în sine, pe lângă un ordin natural al rațiunii mai ales un comandament etatic care le garantează respectarea și execuția. Deși sunt idei și judecăți cu o semnificație logicească, de sine stătătoare, ele, ne spun aceiași juriști, își pierd sensul în afara relației cu statul. Această relație a normelor juridice cu statul se dovedește, de altfel, foarte importantă pentru ele: de relația lor cu statul depinde, în fond, eficiența lor socială. Într-adevăr, în opinia multor juriști actuali, eficiența socială a normei juridice nu depinde de recunoașterea legăturii sale directe cu societatea, ci de reglementarea sa prin autoritatea de stat.

Totuși, normele juridice moderne nu se constituie doar ca urmare a acțiunii directe a statului. În construcția lor sunt implicate și alte surse. Astfel, la baza normelor juridice descoperim doctrinele moral-practice, jurisprudența, tradiția, dar mai ales cutumele. Este vorba de o serie de surse primare prin care normele își mențin legătura cu condițiile și nevoile vieții sociale, pe care de altfel, o normează. Această constatare ne determină să spunem că instituțiile și normele juridice nu sunt produsele exclusive ale unui legislator etatic bine determinat, o producție logică, obiectivă și generală a imaginației, voinței și mai ales rațiunii acestuia, ci creația unui proces anonim și continuu al ansamblului socio-cultural, expresia unei evoluții istorice mai mult sau mai puțin îndelungată a colectivității umane asupra căreia aceasta se răsfrânge. Așa se face că dacă vom studia condițiile în care au apărut și s-au dezvoltat așezămintele juridice moderne ale unei națiuni, vom constata că la baza acestora se află, de fiecare dată, o serie de practici juridice primitive, rudimentare și cu caracter folcloric, ce diferă nu doar de la un popor la altul, ci și – în cadrul aceleiași populații – de la o generație la alta, ori de la o regiune la alta, practici pe care nu le putem pierde din vedere fără a compromite posibilitatea de înțelegere a înseși naturii dreptului modern.

Aceste așezăminte juridice primitive trebuie privite mai întâi ca o serie de practici, obiceiuri și norme ce exprimă și ocrotesc, în mod nemijlocit, la nivel social dispozițiile naturale pentru libertate, egalitate și responsabilitate ale oamenilor și odată cu acestea simțământul lor pentru dreptate. Privite din perspectiva observatorului actual, aceste practici și obiceiuri par a avea un caracter confuz, instabil și restrâns ca aplicabilitate. Totuși, în ciuda acestui caracter, studiile de specialitate ne arată că aceste practici juridice au o puternică maleabilitate și rezistență în timp, fapt care le permite să coexiste cu normele și obiceiurile juridice moderne.

Tot despre ele vorbim ca despre o sumă organică de norme și practici juridice nescrise, care se transmit oral de la o generație la alta și care în ciuda transformărilor generate de procesele de aculturație în care sunt implicate de-a lungul vremii, nu își alterează forma și structura lor primară, asigurând astfel oamenilor un cadru socio-

cultural regulativ, stabil, necesar adaptării la mediul lor natural de viață. În măsura în care dețin toate aceste calități, ele desemnează ceea ce numim *dreptul consuetudinar*, *cutumiar sau obișnuielnic*, expresia cea mai fidelă a intuiției colective despre dreptate, în absența sau în contra căreia legislația scrisă a unei societăți devine o formă abstractă, goală, privată de sens și lipsită de viață: "În timp ce legea scrisă își însușește creațiunile de esență consuetudinară, acestea influențează asupra legii scrise, modificându-i puțin câte puțin interpretarea primitivă a formulelor legale, fecundându-le cu o viață reflexă, care creează între aceste formule o armonie nouă" (Gény, F., 1919, p.20).

Ca și în cazul celorlalte popoare, documentele scrise atestă prezența dreptului obișnuielnic încă de la începuturile istoriei românești. Acest drept este consemnat în documentele latine ale cancelariei regilor unguri, ca *Jus Valachicum* sau *Lex Olachorum*, documente din care aflăm despre el ca despre un drept care se bucură de recunoaștere, autoritate și influență în rândul populației românești din Transilvania chiar și după cucerirea maghiară a Ardealului. Astfel acesta ne apare în „Codex diplomaticus familiae Teleki de Szek” din 1371 ca o instituție juridică ce funcționează separat de regis consuetudo, și care este aplicată de către „universi kenezii et Olachi de quatuor sedibus”. Este vorba de ansamblu de legi și proceduri juridice referitoare la “procedura juraților, dreptul rudelor asupra pământului, dreptul proprietarului individualizat de a vinde ceea ce i se cuvine, dreptul băiatului sau fetei celei mai mici de a moșteni casa părintească, mărturia prin „adălmăsari”, amenda „birsag” pentru cel care va redeschide un proces, îndatorirea de a face declarațiunile orale în biserică prin trei balotagii, divorțul înaintea martorilor și acțiunea bisericești în cazuri familiare.” (Iorga, N., 1939, p.6)

Acest ansamblu reprezintă însă doar o parte a Obiceiului Pământului, marele drept arhaic românesc ce a avut putere de lege în toate Țările Române până târziu, adică până la mijlocul secolului al XIX-lea, atunci când Moldova și Țara Românească au adoptat legislația de inspirație occidentală. “În accepțiune largă, prin vechiu Drept românesc se înțelege Dreptul - fie scris, fie nescris - după care s'a orânduit viața societății românești din timpuri străvechi și până către jumătatea veacului al XIX-lea, când în viața acestei societăți își face loc Dreptul cel nou, de spirit apusean. În accepțiune strictă, prin vechiu Drept românesc - subliniez adjectivul "românesc" - se înțelege Dreptul nescris, consuetudinar, după care s'a orânduit viața societății românești din timpuri străvechi și până către jumătatea veacului al XVII-lea, când în viața acestei societăți își face loc Dreptul scris, de spirit bizantin” (G. Fotino, 1940, p. 35.)

Vorbim de un drept al cărui prestigiu a fost atestat nu doar în documentele cancelariilor occidentale ci în egală măsură și în lucrările cărturarilor europeni ai vremii. Astfel el ne este amintit în 1553 de Paul Giovio în *Historia sui temporis ab anno 1494 ad annum 1547* („Apud Valachos enim, non Romanae modo disciplinae certi mores, et leges vigent, sed ipsa quoque Latinae linguae vocabula servantur”), în 1582 de Leonhardus Goreccius, în *Descriptio belii Ivoniae palatini Valachiae, quod în anno 1574 cum Selymo II* („Apud Valachos enim, non modo Romanae disciplinae mores certi, legesque vigent, sed ipsa quoque Latinae linguae vocabula per multa servantur”), ori

în 1771 de Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldavia*, care ne vorbește despre el ca despre *ius non scriptura*- numit și *obiceiul*, o instituție juridică profund autohtonă, deosebindu-l de *ius scriptum*, drept ale cărui dispoziții se originează în legislația grecească și în canoanele bisericești (Cantemir, D., 1973, p. 182).

2. Trăsăturile specifice ale *Obiceiului Pământului*

Cum a apărut Obiceiul Pământului și în ce constă natura sa? Pentru a putea răspunde la aceste întrebări trebuie să clarificăm mai întâi în general ce este acela drept cutumiar ori consuetudinar. Potrivit legislației române, cea mai veche dintre legislații care teoretizează cu privire la acest tip de drept, *jus consuetudinale* reprezintă o sumă de norme de drept produse având caracter obligatoriu pentru toți membrii unei colectivități umane, indiferent dacă aceste colectivități sunt naturale ori sunt organizate politic (populi, civitates). După Cicero dreptul consuetudinar trebuie înțeles, pe de o parte ca „*ab natura*”¹, și pe de altă parte ca „*ex utilitatis ratione aut perspicua nobis aut obscura*”², fiind constituit atât din *consuetudo* – practica repetării neîntrerupte a unei norme juridice, cât și din *consensus* – expresia voinței generale a comunității.

Apărut pe bază de *consuetudo* și *consensus general*, dreptul cutumiar este pe de altă parte produsul primar al activității juridice a membrilor unei comunități umane prin intermediul căruia aceștia, constrânși de necesitatea conviețuirii și supuși dificultăților unor situații de fapt ale timpului lor, își rezolvă conflictele și problemele istorice apărute în viața lor colectivă. El are un caracter proteic, tradus prin expresii simple, dificil atât de fixat într-o anumită formă, cât și de aplicat în împrejurări și procese sociale complicate, dar care prin plasticitatea și mobilitatea lor mențin legătura cu bazele naturale ale societății, permițând adaptarea lor neîncetată la nevoile și la mișcările ulterioare ale acesteia din urmă. Caracterul său plastic face din el un drept original, greu penetrabil, profund legat de viața comunității sale de origine și asta în pofida faptului că nu de puține ori în structurile sale intră numeroase elemente moștenite ori împrumutate de la alte colectivități umane.

Aceste considerații generale sunt valabile și pentru *Obiceiul Pământului*. Răspunzând nevoilor vieții colective românești, mai cu seamă a aceleia din vechile sate, cnezate și voievodate românești, vechiul drept românesc s-a impus la origine ca o sumă de norme mai mult sau mai puțin clare, diferențiate de la o regiune la alta, dar care printr-o întrebuințare repetată s-au clarificat și uniformizat în timp, transformându-se până la a deveni adevărate reguli diriguitoare ale legislațiilor celor mai vechi state românești. Deși conviețuirea voită sau silită a populației românești cu diferitele neamuri cu care aceasta a intrat în contact istoric și-a pus amprenta pe manifestările sale culturale, inclusiv pe acelea juridice, ea nu a putut schimba structurile juridice primitive românești decât fie potențând funcția acestor structuri, fie contribuind la amplificarea slăbiciunilor lor originare.

¹ Produs al naturii (n.a)

² Produs al conviețuirii (n.a)

Înainte de a ne ocupa de studiul propriu zis al Obiceiului Pământului ne propunem să evidențiem câteva trăsături generale foarte importante ale vechiului drept românesc, despre care se vorbește prea rar în lucrările de istorie ori de filosofie a dreptului de la noi.

Întâi dorim să facem remarcă faptul că Obiceiul Pământului este un așezământ juridic cu caracter folcloric, specific culturii populare. Când spunem folcloric, nu dăm termenului semnificația îngustă pe care mulți o întrebuintează lui, cea asociată domeniului artistic. Nu. Departe de a fi un domeniu redus la manifestările și artistice ale unei colectivități, folclorul are legătură și cu celalalte manifestări sociale ale acesteia, fie acestea spirituale, economice, juridice și politic-administrative. Are legătură în măsura în care toate acestea sunt, pe de o parte, întreprinse pe viu, deschis și direct de autori concreți ai vieții sociale în fața publicului lor alcătuit din persoane care se cunosc între ele și care nu se diferențiază profesional unele de altele, și, pe de altă parte, sunt desfășurate în situații și împrejurări practice ale vieții, devenind astfel nu doar manifestări frumoase ale vieții sociale, ci în egală măsură și utile ale acesteia. Înțeles astfel, Obiceiul Pământului ne apare ca un ansamblu folcloric de tradiții și obiceiuri generalizate la nivelul întregii colectivități țărănești, ce se operaționalizează distinct pornind de la enculturațiile particulare, mai mult sau mai puțin reușite, ce au loc în lăuntrul grupelor sociale de gen și vârstă ale acesteia, cu scopul de a norma, dirija și regla activitățile curente ale colectivității.

Spre deosebire de dreptul scris, Obiceiul Pământului, ca produs folcloric este produsul mentalității Obștei de Tradiție Difuză (Stahl, H.H., 1983, pp. 250-275). În această calitate, supus mecanismelor conștientului personal și acelorale ale subconștientului colectiv, el trebuie înțeles ca un produs organic, integrat al vieții țărănești în ansamblu. Un produs a cărui manifestare nu poate fi separată de activitățile spirituale, economice ori politice ale comunității țărănești, fără a compromite, astfel, sensul și posibilitatea existenței acestora din urmă. De altfel, pe baza întrepătrunderii și interdependenței dintre mecanismele juridice și manifestările spirituale, economice, administrative din viața satului putem explica, faptul că, deși Obiceiul Pământului a fost un drept de tradiție orală, el a rămas profund întipărit în mentalul colectiv al satenilor, dirijând activitățile lor și împiedicând abaterile de la acestea; din aceste motive vom considera Obiceiul Pământului o manifestare vitală a comunității țărănești, nicidecum un epifenomen cultural, o simplă ficțiune suprastructurală cu caracter ideologic al acesteia, așa cum este considerat dreptul în general în literatura marxistă de specialitate.

Mai apoi subliniem faptul că *Obiceiul Pământului* este la origine un drept profund țărănesc, o manifestare juridică a comunităților agrare autohtone. Cu începere de la această condiție a sa, el este preluat, modificat și utilizat de centrala statală, fie ea cnezială, voievodală ori domnească ca instrument juridic de organizare etatică.

Aceste trei trăsături ne ajută să remarcăm un veritabil paralelism existent între istoria satului românesc și fazele evoluției vechiului drept românesc, paralelism ce oferă posibilitatea metodologică a reconstituirii și

înțelegerii adecvate a vieții și a istoriei satului românesc prin intermediul analizei filosofice a Obiceiului Pământului, un demers legitim pe care căutam să-l realizăm în lucrarea de față.

Totuși, recunoașterea paralelismului dintre constituirea comunităților agrare românești și apariția Obiceiului Pământului, deși utilă în principiu, nu se dovedește suficientă în a ne rezolva problemele de conținut asociate studiilor pe această temă. Astfel dificultatea stabilirii de către noi a unei cronologii exacte cu privire la geneza satelor devălmașe, ne pune în imposibilitatea de a determina cronologic cu precizie atât vechimea Obiceiului Pământului, cât și fazele de evoluție ale acestuia.

3. Vechimea Obiceiului Pământului

Dacă ar fi să stabilim vechimea Obiceiului Pământului pe bază de documente nu am putea coborâ în timp decât până în secolul al XIII-lea în cazul românilor din Transilvania și doar până în veacul al XIV-lea în ce privește pe românii din Țara Românească și din Moldova. Arhivele nu ne oferă, așadar, informații despre viața juridică românească din primele faze ale Evului Mediu, și cu atât mai puțin despre viața juridică autohtonă din epoca anterioară romanizării. Pe fondul acestei sărăcii arhivistice, investigația istorică a vieții juridice românești nu devine, totuși, una cu neputință. În absența documentelor scrise, cercetătorului i se recomandă ca pornind de la studiul instituțiilor juridice ale prezentului, să recurgă la studiul dreptului comparat, prin intermediul căruia el poate determina și măsura amploarea aportului istoric roman, slav, bizantin, etc. și degaja astfel odată cu eliminarea acestui aport, celelalte elemente intrate în componența vieții juridice românești, elemente cu ajutorul cărora el poate reconstitui cea mai veche perioadă a vieții juridice autohtone. Așa am putea coborâ, bunăoară, de la jumătatea secolului al XIX-lea, adică de la momentul introducerii legislației de inspirație occidentală, moment în care Obiceiul Pământului mai funcționa încă, de fapt, în societatea românească, spre jumătatea secolului al XVII-lea, când sunt introduse în Țările Române pravilele scrise bizantine până la a atinge o perioadă veche, anterioară etnogenezei românești, perioadă în care ar trebui să găsim elementele cele mai vechi ale vieții juridice de la noi, cele aparținătoare comunităților trace autohtone.

Totuși, această metodă de arheologie istorică efectuată de procedeul exclusiunii istorice nu este lipsită de riscuri. În absența unor cunoștințe precise despre instituțiile și practicile juridice ale tracilor și daco-geților, acest procedeu nu ne poate garanta că prin excluderea tehnică de laborator a adaosurilor juridice române, slave, bizantine, maghiaro-germane ce s-au infiltrat în timp în corpusul Obiceiului Pământului, va trebui la final cu necesitate să descoperim fondul juridic tracic al acestuia din urmă. Într-adevăr, utilizarea metodei comparative în istorie trebuie făcută cu precauție: ea nu ne poate permite să spunem nici că ceea ce nu este roman, slav, bizantin, german în Obiceiul Pământului trebuie să fie cu necesitate trac, nici că ceea ce este trac în componența dreptului altor popoare demonstrează prin diverse filiații genealogice originea tracă a Obiceiului Pământului.

“Cât în ce privește metoda pe care am folosit-o, aceasta e simplă: am cercetat instituțiunile noastre juridice, cu preocuparea de a determina întinderea și adâncimea aportului romanic, slav și bizantin și am ajuns, prin eliminarea sau dozarea acestui aport romanic, slav și bizantin, să degajăm fondul străvechiu tracice: am completat apoi rezultatele fragmentare ale acestei cercetări critice, prin examenul direct al antichităților tracice - atâtea câte sunt - și prin studiul comparativ al vieții juridice a unor neamuri coborâtoare din grupări etnice coordonate marii familii tracice, căreia îi erau coordonați și străbunii noștri Daci; deci am cercetat viața juridică a descendenților Illyro-Tracilor, care sunt Albanezii și aceea a descendenților Frigo-Tracilor, care sunt Armenii; coroborînd aceste rezultate, astfel obținute, cu datele pe care ni le pun la îndemână arheologia, etnografia și științele glotologice, am ajuns la încheierea că dacă în structura Dreptului consuetudinar românesc pot fi discriminate influențe romane, slavo și - mai puține - bizantine, în spiritul său însă Dreptul consuetudinar românesc prezintă un habitus străvechiu, pre-român, autohton, de caracter tracice”(Fotino, G. *Op. cit.*, p.39).

Dacă metoda comparativă nu ne poate oferi vreo certitudine în întreprinderea de a stabili originea și a reconstitui bazele tracice ale Obiceiului Pământului, ea nu ne poate împiedica însă a recunoaște profunda înrădăcinare în trecut a acestuia. Într-adevăr, deși nu putem stabili cronologic cu precizie intervalul de timp necesar constituirii Obiceiului Pământului, este dincolo de orice îndoială că vechimea acestuia este una considerabilă. De altfel, vechimea trebuie înțeleasă ca o calitate intrinsecă a dreptului cutumiar, în absența căreia el nu poate dobândi putere de lege. Faptul că documentele slavonești ori cele latine emise de cancelariile celor trei principate românești se referă la dispozițiile juridice ale Obiceiului Pământului ca la “*star zahon*”, “*antiqua lex*” ori “*veterem legem*” este o dovadă în acest sens.³

Mai mult, vechimea Obiceiului Pământului se lasă probată de tăria lui, consemnată deseori în vechile documente românești și pusă în evidență de faptul că ori de câte ori dreptul scris s-a ciocnit în aplicare de vechiul drept nescris românesc, acesta din urmă a prevalat în fața sa⁴. Cum altfel am putea explica faptul că “între tradiție fără lege scrisă și lege scrisă fără tradiție, a rămas ce n-a fost scris, iar ce a fost scris s-a șters” (Fotino, vol I, p.39), dacă nu ca o urmare a îndelungii întipăririi în mentalitatea românească a nescrisului Obiceiului Pământului.

4. Răspândirea în teritoriu a *Obiceiului Pământului*

³ Legea bătrână, legea veche, legea de veacuri(t.a)

⁴ A se vedea “Cartea de Învățătură românească” a lui Vasile Lupu, Glava LVI, par. 3-4, ori “Îndreptarea Legii” a lui Matei Basarab, Glava CCCLI, par. 3-4;

Dacă asupra vechimii *Obiceiului Pământului* nu au existat prea mari îndoieli printre istoricii români, în ceea ce privește problema răspândirii sale în spațiu aceștia au formulat opinii diferite. A existat, s-au întrebau aceștia, un drept românesc comun tuturor țărilor românești? A fost prezent un Obicei al Pământului în toate teritoriile locuite de români, inclusiv în acelea în care ei viețuiau sub autoritatea unor state străine? Sau mai degrabă în toate aceste teritorii, cum sunt acelea ale Țării Românești, Moldovei, Transilvaniei, Serbiei, Bulgariei, Poloniei, Moraviei, Lituaniei ori Ucrainei a existat o diversitate de legiuri și tradiții juridice, așa cum descoperim în Apusul Europei?

Au fost istorici care pornind de la simpla interpretare etimologică a termenului de *Jus Valahicum* s-au îndoit de caracterul unitar al *Obiceiului Pământului*, concluzionând că acesta nu s-a păstrat decât în viața juridică a Țării Românești, pentru că în rest, vieții juridice a românilor din Moldova, Banat, Transilvania, Polonia ori Moravia „*ii lipsește specificul celui mai vechiu drept românesc*”. „Este adevărat că cea mai veche viață juridică moldovenească precum și viața juridică a acelor Români, care în cursul veacurilor s-au desfășurat dintre Românii ardeleni de la Nord și dintre cei mai vechi Moldoveni cum sunt Românii din Polonia, apoi Moravo-Românii, n-are specificul celui mai vechi drept românesc... Țara Românească, cu viața sa de drept, ale cărei urme respectate câțva timp la Românii bănățeni, ardeleni, în sec. XIII —XVI-a, au constituit ceea ce s-a zis *Jus Valahicum*”(Minea și Boga, 1933, p. 10)

Acestor istorici le putem imputa nu doar ușurința cu care au considerat că simplul exercițiu hermeneutic poate ține loc demonstrației istorice, ci și pierderea din vedere a unor importante date și constatări istorice care dovedesc contrariul. Deși este adevărat că între Țara Românească și Moldova găsim în cazul instituțiilor de drept anumite mărunte diferențe, originare mai ales în deosebirile regionale ale graiului românesc, la fel de adevărat este că tot între aceste două principate descoperim o unitatea juridică remarcabilă. Remarcabilă mai ales pentru călătorii străini care străbăteau Moldova și Țara Românească, așa cum o făcea la jumătatea secolului al XVIII-lea contele Hauterive, de la care aflăm despre „unitatea fizică și morală absolută” a vieții muntenești și moldovenești (Contele Hauterive, 1902, p. 323). Firească însă pentru toți cei ce cunosc faptul că încă din prima jumătate a secolului al XIV-lea, adică înainte de întemeierea Țării Românești și a Moldovei pe teritoriile acestor două viitoare state găsim prezentă aceeași viață sătească românească, orânduită pretutindeni după aceleași străvechi obiceiuri nescrise.

Dacă pentru Țara Românească și Moldova, țări românești de sine stătătoare, avem numeroase documente interne și străine, din care deducem, fără îndoială, că nu există deosebire între „viața juridică” și normele de drept ale celor două Țări Românești, nici pentru instituțiile juridice ale românilor din Banat, Transilvania, Polonia, Moravia sau Serbia, instituții supuse unor diverse modificări sub influența dreptului statului stăpânitor, nu putem să afirmăm contrariul. Din contră, suntem constrânși să constatăm cu fiecare



ocazie existența de fond, mai mult sau mai puțin pronunțată, a unui drept românesc comun pentru toate populațiile românești de la sud sau de la nord de Carpați.

Astfel în cazul Transilvaniei, documentele cancelariei ungurești ne informează că regii unguri au trebuit să recunoască organizarea cnezială a comunităților românești și odată cu aceasta acel "jus valachicum", "jus Valachiae", "ritum Valachiae", "lex Olahorum", dreptul popular românesc după care ele se conduceau ca după o "lex antiqua et approbata".

Tot în cazul Transilvaniei, dar de data aceasta din documentele ceva mai târzii ale cancelariei monarhiei habsburgice, aflăm despre numeroase cazuri de români care invocau cu naturalețe în fața judecătorilor austro-ungari dreptul lor de a-și face dreptate după vechiul lor obicei moștenit din strămoși ("Gewohnheit", "wir haben solchen Recht", "von Eltern wissen wir das zu sagen") Toate acestea și multe altele conduc, desigur, la constatarea, că și în Regatul Ungariei, mai precis la românii din Transilvania funcționa același drept nescris valah pe care îl găsim în Țara Românească și din Moldova.

Aceeași situație o găsim și în Polonia (Mototolescu, 1916.), acolo unde regii poloni din dorința de a-și repopula țara sărăcită de oameni, și a reda atât orașelor și satelor lor puterea economică necesară nevoilor de stat, au atras imigranți din zonele învecinate. Așa se face că în orașele poloneze au fost instalați coloni germani, iar în regiunile rurale din câmpia Poloniei coloni din Moldova și Maramureș. Vorbim de puternice comunități germanice și românești colonizatoare, care în timp, beneficiind de privilegiile acordate de regalitatea polonă, și-au organizat viața după un drept propriu, fie el "jus teutonicum", fie "Jus valachicum", "jus et consuetudo Valachorum", despre care aflăm din documentele polone, acolo unde el apare cu numele de "voloskiem pravem".

Mai departe, despre situația juridică a românilor din Serbia avem informații încă de la 1348. Astfel, din Hrisovul lui Ștefan Dusan aflăm că satele românești, înființate pe pământurile mănăstirilor și conduse de un *primiceriu*, trăiesc după „Zacon Vlacon”, adică după *legea cea veche a vlahilor*. Aceeași situație în Dalmația, unde în 1435 Hanz Frankopan, banul dalmaților și al croaților, recunoaște valahilor printr-un hrisov proprietățile lor din zona Splitului, precum și dreptul de a se orândui după "*obișnuitele lor legi cinstite și drepte de care s-au servit și bătrânii lor*".

Au existat, însă, istorici care ignorând toate aceste aspecte documentare, au enunțat și susținut în continuare teza discontinuității vieții juridice românești. Au folosit în loc de argumente o serie de erori metodologice destul de răspândite, din nefericire, în istoriografia românească. Astfel, prin folosirea *procedeului proiectării spre trecut a unor situații istorice târzii* (Stahl, H.H., 1992, p.79) I.Minea și L Boga au reușit să deducă din constatarea unor deosebiri apărute târziu în evoluția istorică a instituțiilor și practicilor juridice ale românilor din Moldova, Banat, Transilvania, Polonia, Moravia, Serbia, absența la origini a răspândirii unitare a *Obiceiului Pământului* pe întreg întinsul teritoriilor românești. Este vorba însă de o eroare

ușor de sesizat, căci așa cum ne spune același I.D. Condurache (1935, p. 436): „Judecând după cum s-au format normele de drept la diferite popoare și ținând seama de contactul continuu care a existat, din cele mai îndepărtate timpuri, între diferitele comunități românești, mai ales în epoca când românii rățăceau din loc în loc cu turmele lor de vite, în căutarea unor pășuni mai bogate, se poate admite, în mod logic, c-a trebuit să existe și anumite practici sau obiceiuri juridice comune la toți românii, impuse de aceleași nevoi și condiții de viață și ca un produs al fondului lor sufletesc comun. Această unitate juridică a trebuit să existe în primele timpuri la toate așezările românești de dincolo și de dincoace de Carpați, și ea a continuat să existe chiar după întemeierea celor două Principate: al Țării Românești și al Moldovei. Că mai târziu, când s-au ridicat granițe între diferitele ramuri ale poporului românesc, când fiecare din aceste așezări a început să ducă o viață proprie, când contactul a devenit mai puțin lesnicios între aceste comunități românești, s-au putut dezvolta unele instituțiuni juridice sau chiar s-au putut naște anumite practici juridice, cu o fizionomie diferită, de la o așezare românească la alta, datorită condițiunilor noi de viață sau influențelor străine, dar această diferențiere n-a putut avea loc decât într-o epocă când vechiul drept românesc (Obiceiul Pământului) era deja format”

5. Unitatea socială a *Obiceiului Pământului*

Totuși, nu recunoașterea răspândirii pe întreg întinsul teritoriilor românești a *Obiceiului Pământului* a constituit cea mai dezbătută problemă a istoriei dreptului de la noi. O alta s-a ridicat deasupra acesteia, cea a caracterului social al vechiului drept românesc. Astfel au existat istorici precum Nicolae Iorga care au considerat Obiceiul Pământului un străvechi obicei privitor la proprietate, mai precis la legăturile oamenilor cu pământul, unul cu rădăcini tracice și slave, străin atât dreptului roman cât și aceluia feudal, obicei recunoscut pretudindeni în teritoriile locuite de români (Iorga, N., 1939, pp. 5-6), după cum au existat alți istorici precum Radu Rosetti, Dimitrie Onciul ori Ion Bogdan care fără a nega caracterul etnic al vechiului drept românesc nescris au făcut din acesta o creație specifică a formațiunilor cneziale și voievodale autohtone. „Cele mai vechi documente privitoare la Românii de la Nordul Dunării ni-i arată trăind, în toate țările locuite de ei, sub un regim propriu al lor și foarte vechiu numit: jus valachorum, jus valachicum, antiqua et laudabilis consuetudo valachorum. În capul lor vedem câteodată Voievozi, aproape totdeauna cneji; în Moldova, pe lângă aceștia: juzi și vatamani. În Moldova asemenea constatăm existența cnejilor» înainte de întemeierea Statului moldovenesc; mai multe documente a primilor Domni sunt relative la sate determinate prin cuvintele: unde a fost cneaz cutare. Întâlnim deci pe cneaz pe pragul istoriei oricărui din țările de la Nordul Dunării ce sunt sau au fost locuite de Români. Și, oriunde îl întâlnim, el ne apare ca fruntașul, ca ocârmuitorul neamului. Între Nistru și Bug, în Țara Românească, țări semi-su-verane, el ne apare ca personificarea acelei suveranități. În Ardealul, Banatul și Maramureșul plecați sub povara jugului unguresc, cneazul, redus la starea de căpetenie de sat, dacă

stă smerit în fața frunțașilor neamului cuceritor, este totuși ocârmuitorul și povățuitorul neamului său cucerit: rămâne mai mare între Români. Studiul originilor cnezatului este deci acel al originii frunțașilor neamului nostru, din vremile străvechi și până în clipa în care lumina începe a se face în istoria noastră” (Rosetti, R., 1907, p. 23-24).

Diferit față de toți s-a arătat a fi C.Giurescu, cel care a negat caracterul național și unitar al dreptului cutumiar, considerând că obiceiurile juridice românești au apărut în istorie distinct, și anume în funcție de necesitățile sociale de clasă. “Un drept românesc, adică național care să îmbrățișeze amândouă clasele sociale, pe proprietari și pe români, n-a existat în Principate. Nici un document, nici un izvor istoric nu-l menționează. Fiecare clasă socială a trăit pe temeiul unui obicei sau drept al ei special. Acela al proprietarilor privea raporturile dintre ei ca stăpâni ai pământului: vânzări, dării, schimburi, hotărnicii, procese, etc. Niciodată acest drept, despre care se vorbește la fiecare pas în actele de proprietate, nu este numit românesc. Ori de câte ori este invocat i se zice simplu „lege” ori „legea țării”. Țăranii, fără moșie și fără libertate, au, firește, altă lege. Ea se referă la raporturile lor cu pământul străin, pe care-l cultivă, și la îndatoririle ce au față de stăpâni. În documentele slavonești legea aceasta este numită „Zakon vlașki” ori „voloski”, în cele românești „legea rumânilor” (Giurescu, C.C., 1915, p.54).

Au existat însăși autori, mai puțin cunoscuți, precum Ioan D. Condurachi (1935) care sesizând punctul îngust de vedere al explicațiilor istorice privitoare la natura Obiceiului Pământului oferite de N.Iorga, Radu Rosetti ori C. Giurescu au propus explicații mai convingătoare în acest caz: “Că anumite norme juridice stăteau la baza organizației cneziale și voievodale e în afară de orice îndoială, căci oricât de mici și de neînsemnate ar fi fost aceste prime înjgheburii politice, oricât de rudimentară ar fi fost organizațiunea lor, este» incontestabil că anumite obiceiuri și practice juridice se impuneau în raporturile dintre membrii ce formau acele comunități. De ce natură erau acele norme juridice e greu de precizat; că ele au existat însă e cert, căci din ele s-au dezvoltat vechile practice juridice, pe care le găsim menționate în documentele de mai târziu. De asemenea, este foarte exact că cele mai vechi obiceiuri și norme juridice s-au ivit cu ocazia stabilirii stăpânirii asupra pământului și a raporturilor dintre membrii aceleiași familii sau comunități determinate de această stăpânire a pământului. Dar între membrii aceleiași comunități au existat raporturi de drept și de altă natură, cum erau cele izvorâte din legăturile de familie, din relațiile comerciale sau din faptele rele ale cuiva. Că în Obiceiul Pământului, ca și în legislațiunile actuale, existau anumite norme juridice, care erau specifice unei clase sociale sau alteia, nimic mai firesc. Însă nu putem deduce din acest fapt că aceste „categorii de drepturi” erau „fără nici o legătură sau raport între ele cum susține răposatul C. Giurescu. Juridicește nici nu se poate concepe o atare situațiune. Cum e posibil ca în sânul aceleiași comunități să existe categorii de drepturi fără legătură între ele? Că Obiceiul Pământului sta la baza organizației cneziale și voievodale e incontestabil; că el reglementa legăturile dintre oameni în raport cu stăpânirea pământului iarăși e exact; că, în fine, condiția fiecărei clase

sociale era determinată de anumite norme din Obiceiul Pământului nu se poate nega. Dar Obiceiul Pământului nu era nici una, nici alta, exclusiv. El era totalitatea normelor juridice, care se aplicau și la proprietate și la clasele sociale și la organizația de Stat, începând cu cele mai vechi organizațiuni politice — cnezatul și voevodatul”

A fost *Obiceiul Pământului* un drept comun tuturor claselor sociale? Fără a mai lua în discuție concepția romantică potrivit căreia viața românească dinainte de secolul al XIV-lea a fost o viață socială egalitaristă, o viață ce nu a cunoscut diferențieri de clasă, vom recunoaște de la început în istoria românească timpurie câteva categorii sociale despre care nu ne putem îndoi. Întâi de toate, clasa socială a proprietarilor de pământ, reprezentată în Țara Românească de moșneni, iar în Moldova de raseși. Apoi clasa militară reprezentată de nobilimea autohtonă (cnezi, judeci, megieși), care până în secolul al XVII-lea trăia de pe urma stipendiilor tributare oferite centralei statale de către comunitățile țărănești în schimbul serviciilor de protecție și apărare de care beneficia. În continuare, odată cu secolul al XVI-lea, recunoaștem atât boierimea, apărută atât prin infiltrarea și implicarea nobilimii militare în procesele economice de producție, cât și prin acumularea și ieșirea din indiviziune a proprietății moșnenești ori răsăsești, cât și țărănimea aservită acesteia, reprezentată de rumâni în Țara Românească și vecini în Moldova. În sfârșit, robii, reprezentați de țigani în Țara Românească și de tătari în Moldova și clasa orășenilor.

Subliniem faptul că moșnenii și raseșii, proprietarii în devălmășie reprezintă cea dintâi și până la sfârșitul secolului al XVI-lea, clasa unică de proprietari de pământ, categoria socială de bază a vechi societăți românești, creatoare a celor însemnate instituții ale acesteia, una din cele două categorii de origine ale boierimii române, marea proprietară funciară în regim de diviziune de la noi. Sublinierea este importantă deoarece originea răzășească/moșnenescă a boierimii române poate fi folosită ca un argument suficient în contra tezei cum că țărănimea liberă și boierimea ar fi guvernate în vechime de principii diferite de drept, că vechea viață juridică românească ar fi fost împărțită între drept țărănesc colectivist și unul boieresc, individualist. Într-adevăr legătura istorică dintre mica proprietate devălmășă de bază și marea proprietate particulară boierească ne indică faptul că în trecutul românesc nu a existat decât un singur drept de reglementare a proprietății, Obiceiul Pământului, dreptul devălmășiei. Vorbim de un drept care nu se adresează doar proprietarilor de pământ, ci în egală măsură și clăcașilor, clasa socială provenită de altfel la rândul său, asemeni unei părți a boierimii din vechea țărănime liberă. Unitatea obiceiurilor juridice dintre moșneni și raseși pe de o parte și români ori vecini ni se impune și în acest caz ca una firească. Cum categoria socială a robilor ori aceea a orășenilor au reprezentat în istoria românească unele cu regim special și ele nu intră aici în discuția noastră, putem conchide că în Țările Române nu a existat un drept diferențiat pe criterii sociale.

După ce am stabilit că există un drept românesc comun, recunoscut atât în sânul populațiilor românești, cât și de către vecinii sau stăpânitorii așezărilor românești, nu ne rămâne acum decât să analizăm diversele nume prin care *Obiceiul Pământului* a fost desemnat la români.

Dacă românii foloseau pentru desemnarea vechiului drept cutumiar, termenii de “*consuetudo*”, “*mos*” sau “*mores*” iar uneori de “*usus*”, “*vetustas*” sau “*antiquitas*”, iar germanii ca și maghiarii expresii ca „*consuetudo*”, „*mos*”, „*usus*” și chiar “*ritus*”, românii își desemnau la nivel domnesc, *Obiceiul Pământului* în funcție de limba în care erau scrise documentele cancelariei statului căruia i se supuneau. Astfel în documentele externe ale cancelariei regilor unguri privitoare la români, *Obiceiul Pământului* era desemnat prin termenii de *ritus*, *lex* și *ius*. “În unele din aceste documente se spune că se va proceda *iuxta ritum volachie* sau *patriosque ritus*, în altele *iuxta antiquam et approbatam legem districtuurn volachicalum universorum* sau aplicându-se *lex Olachorum*, sau *iure volachie requirente*” (Condurachi, I.D., *Op.cit.*, p. 438), tot așa cum în documentele polone de secol XIV-lea, documente ce întăreau privilegiile acordate de regii poloni satelor înființate în Polonia de coloniști români, *Obiceiul Pământului* este desemnat prin „*na prawie woloskiem*”, „*in jure volachico*” ori prin „*jure moldavico*”.

În schimb, în documentele interne ale cancelariei principatelor românești, documente slavone, *Obiceiul Pământului* era desemnat prin intermediul a trei termeni: *zakon*, *pravo* și *obiciai* (*Ibidem*, p. 438). Totuși, deși acești trei termeni slavoni par a fi sinonimi, nu putem să nu ne întrebăm de ce a fost nevoie la nivelul centralei statale de o astfel de diversitate terminologică pentru a desemna *Obiceiul Pământului* ca unică realitate juridică ?

O primă explicație ne-o oferă Ion Bogdan în volumele sale, *Documentele lui Ștefan cel Mare*. Studiind hrisoavele cancelariei lui Ștefan cel Mare și analizând felul în care *zakon*, *pravo* și *obiciai* sunt folosiți în cadrul lor, istoricul român va traduce „*pravo*” prin „*drept*” (*jus*), deosebindu-l atât de a „*zakon*” (*lege*) cât și de „*obiciai*” (*obicei*). Face asta în ciuda faptului că pentru domnia sa cele trei cuvinte desemnează în fond același lucru. Dacă, totuși, există o diferență notabilă între aceste cuvinte, ea apare în opinia istoricului român nu la nivel semantic ci doar în legătură cu căile prin care *zakon*, *pravo* și *obiciai* au pătruns în cultura română: „*obiceiul*” a intrat în limba cancelariilor Țărilor Românești din slavona veche ; „*așezământul*” ceva mai târziu din limba bulgară, iar „*dreptul*” atât din limba polonă (*pravo*) cât și din limba maghiară (*jus*), (Bogdan, I., 1913, p. 240).

Astfel, dintr-un hrisov din 17 Aprilie 1480 prin care Ștefan cel Mare recunoaște moșia unui oarecare Mircea, aflăm despre echivalența dintre „*zakon*” și „*lege*”, și pe de altă parte despre cea dintre „*pravo*” și „*drept*”: “și așa, de cum cercetarăm cu Divanul boierilor noștri, îi făcurăm lui *lege*, după dreptul țării” (*zakon podlug zemskago prava*).

Într-un alt document moldovean din 1480 în care se vorbește despre dovedirea unor titluri de proprietate pierdute, aflăm că domnitorul împreună cu sfatul și cu boierii „au făcut lege după obicei” (zakon po obiciaio). Mai mult dintr-o scrisoare a lui Radu al IV-lea cel Mare, domn al Țării Românești, în care citim despre „un proces judecat după lege”, ni se confirmă legitimitatea traducerii termenului de „zakon” prin „lege”. Confirmarea vine, de altfel, și din numeroase documente moldovenești datate din a doua jumătate a secolului al XV-lea, precum cel din 1458, cel de reînnoire a privilegiului comercial acordat de Ștefan cel Mare, Brașovenilor⁵ ori acela din 1470 prin care voievodul moldovean eliberează din robie pe robul, tătar, Oana⁶. Deosebit de relevante în acest sens ni se par și documentele moldovenești din 1462 în care Mitropolitul Moldovei împreună cu membrii Sfatului Domnesc îl îndeamnă pe Ștefan să recunoască suzeranitatea regelui polon⁷, ori acela din 1474 în care Ștefan oferă unui anume Ivanco și fraților săi dreptul de a face apel la judecata domnească.⁸ De altfel, numărul hrisoavelor și al cărților domnești ce folosesc termenii de zakon, pravo și obiciai cu trimitere la Obiceiul Pământului depășește capacitățile noastre de inventariere. Contribuie la această situație și faptul că aceste documente aparțin unei perioade întinse pe mai bine de trei sute de ani, inclusiv până în prima jumătate a secolului al XVII-lea.⁹ Totuși, deși – așa cum ne spune I. Bogdan – la nivel cancelariei domnești cei trei termeni desemnează sub forme diferite aceeași realitate juridică, cea a Obiceiului Pământului, observăm totuși că semnificația lor capătă în funcție de context nuanțe deosebite, demne de remarcat. Astfel, când domnitorii judecă după o normă juridică bine fixată și recunoscută deja de toată lumea ca lege, în hrisoave se utilizează termenul de zakon. La fel se procedează și atunci când într-un proces se vorbește de partea care a pierdut, și anume de partea care „a rămas de judecată, de lege (zakon)” ori în situația când unei părți i se acordă dreptul de a-și susține dreptatea prin cojurători, și anume atunci când i se spune că „i s-a dat lege (zakon)”. Tot așa se spunea atunci când complexitatea cazurilor depășea puterea de dezlegare a paremiilor Obiceiului Pământului și când instanța făcea apel în compensație la Sfânta Scriptură, la nomocanoanele bisericești sau la alte texte religioase, anume că „s-a făcut după legea lui Dumnezeu (zakon bojiom)” zakon se folosește de asemenea și în situațiile în care instanța ne vorbește de vechimea legii pentru a evidenția tăria acesteia, ca în cazul „lege bătrână” (siar zakon).

⁵ „să aibă de la noi același drept și aceiași lege (tot zakon i toe pravo) pe care l-au avut...”

⁶ „cum șed și trăiesc în țara noastră toți Moldovenii după dreptul lor moldovenesc (voloskie zakonom), tot așa să fie și el și copiii lui și să trăiască după aceea lege (zakon) și după acel obicei (obiciem) și să nu dea și să nu plătească niciodată nimic „după dreptul robilor și al Tătarilor” (holopskiem i tatarskiem pra-vom)... Dacă se va jelui cineva împotriva lor, ei vor plăti gloabele și taxele de judecată „după legea moldovenească, cum e legea moldovenească”, (zemli voloskiem zakonom)

⁷ „să se țină de același obicei (obiciaem) ca bătrânii Voievozi ai Moldovei dinaintea lui și din acele obiceiuri să nu iasă niciodată până la moarte. Iar stăpânul nostru Domnia sa Craiul să ne ajute pe noi și mai ales pe Domnul nostru Ștefan cum glăsuesc vechile tratate și obiceiuri (obiciaev)... și să ne ajute după vechile obiceiuri (po stariam obiciaem)

⁸ „Deci am căutat și am judecat cu boierii noștri și i-am dat lui Ivanco și fraților săi, precum e drept și lege după obicei (kak est pravo i zakon po obiceiao) să vie el însuși cu două zeci și patru de jurători și să jure împreună cu ei”... „căci au pierdut în fața legii cele drepte” (pravogo zakonap)

⁹ De amintit aici hrisovul din 5 iulie 1644 prin care Vasile Lupu, domnitor ce dăruiește vieții juridice a Moldovei cea dintâi Pravila a istoriei sale, ne spune că „judecă – în continuare în ciuda impunerii de către domnie a legislației scrise - după obiceiul Țării.”

Toate aceste cazuri ne ajută să concluzionăm că *zakon*, deși se referă în fiecare caz la Obiceiul Pământului, nu este totuși sinonim cu acesta: el desemnează doar acele principii și norme tari ale Obiceiului Pământului care sunt recunoscute unanim și care se impun reflex la nivelul mentalității colective românești. În acord cu această semnificație, *zakon* își găsește corespondent în limba latină în cuvintele *jus ori lex*, cuvinte ce desemnează, de fapt, dreptul scris. Observăm asta în special în acordurile politice încheiate între regii maghiari și domnitorii români între secolele XV-XVI.¹⁰ Odată cu secolul al XVII și cu introducerea limbii românești în documentele de cancelarie, *jus ori lex* vor pătrunde adânc în vocabularul domnesc, până acolo încât vor atrage substituția în cadrul acestuia a termenului *zakon* cu acela de „lege”, „leage”.¹¹

În ceea ce privește *pravo*, analizând documentele ce fac referire la el, observăm că acesta se folosește frecvent în legătură cu *zakon*, ca și cum doar prin el însuși nu ar avea putere în soluționarea chestiunilor juridice, pe de altă parte este folosit pentru a întări și a aprecia o anumită stare de drept¹². În sfârșit, *pravo* se folosește și pentru a desemna acele drepturi speciale, ce nu-și găsesc reglementare în legea țării, dar care sunt totuși conforme cu dreptatea și morala. Toate aceste trei sensuri ce se completează reciproc, ne ajută să concluzionăm că *pravo* se referă la Obiceiul Pământului nu în sensul de *zakon*, ca la o sumă de norme juridice fixe, recunoscute de către toți și la nevoie impuse cu forța, ci la modalitatea de aplicare a acestora, așa cum sunt ele dictate de conștiință, de chibzuință celor ce judecă sau hotărăsc într-o afacere oarecare; așa cum văd aceștia dezlegarea după dreptate și conștiință” (Condurache, 1935, p. 24).

Pravo desemnează, așadar, doar acele principii și norme ale Obiceiului Pământului ce apără în conștiința judecătorului în acord cu intuiția echității și cu sentimentul dreptății. Acest termen va fi tradus în actele internaționale prin „*consuetudo*”, „*mos*” ori prin termenul de „*obiceiai*”, și începând cu secolul al XVII-lea prin termenul de „*drept*” ori „*dirept*” în actele românești.

Cât privește termenul de „*obiceai*”, analiza semantică a documentelor românești de cancelarie ale secolelor XIV-XVII ne indică faptul că acesta desemnează o sumă încheată de norme moral-juridice și de reguli practice care fără a avea o formă fixă și clară, îndeplinesc în mod surprinzător rolul unei instanțe juridice de fond ce însoțește, ghidează și asigură permanent conștiința în actele de aplicare ale lui „*zakon*”. „*Obiceai*” reprezintă termenul mediu ce asigură legătura între „*zakon*” și „*pravo*”, între „*lege*” și „*dreptate*”. Iată de ce el nu trebuie interpretat ca „o fază premergătoare a legii” (Condurache, I.D., 1935, p. 25) sau ca o stare de drept, neclară și variabilă, la un drept în formațiune, ale cărui caractere sau fizionomie nu se precizase încă definitiv,

¹⁰ „*causas etiam Boeronum juste et legitime secundum antiquam Regni illius legem et consuetudinem dijudicat et dirimat... Causae ibidem omnes secundum veterem legem et consuetudinem Regni patriosque ritus in praesentia iudicium ordinariorum incho-entur et moveantur.*” (Tratatul din 3 Iunie 1595 dintre Sigismund Bathori și Ștefan Răzvan în Hurmuzaki, Documente III, p. 474.)

¹¹ „*a da leage*” (1618), „*am judecat pre dreptu și pre leage*” (1619), „*au rămas... de leage dinaintea domniei mele.*” (1619), „*leagea țărăiei*” (1628), „*De care lucru Domnia mea și cu tot svatul Domniei mele socotit-am pe leage direaptă și am căutat la pravilă, într'acela chip s'au judecat noi și noi... am socotit cum scrie pravila căci leagia și pravila nu lasă la rude moștenire, când sunt copii.*” Una din părți „*a rămas.... din toată leagia*” (1642), Bianu, pag. 40-151

¹² „*prava otnina*”, „*pravuio otniniu*” (*dreaptă ocină, moștenire*) sau „*pravaga urika*” (*drept uric*).

încât să formeze norme juridice fixe și admise de toți”, ci ca o formă permanentă în care „legea” (zakon) se aplică cu dreptate, așa cum înțelegem din expresia, „a dat cuiva lege după obicei.” (zakon po obiciaio)¹³

Asociate atât utilizării lui „zakon” cât și aceleia a lui „pravo”, „obicei” sfârșește în multe hrisoave să se identifice cu acestea două, sporindu-și astfel, într-un mod derutant pentru noi, sfera de semnificații. Totuși, diversitatea sa semantică poate deține o importantă valoare explicativă. Ea ne-ar putea ajuta să înțelegem de ce în desemnarea numelui vechiului drept românesc nu s-a fost folosit nici secol „zakon”, nici nedeterminatul „pravo” ci atât de bogatul în semnificații „obiceiai”. Tot ea ne poate ajuta să înțelegem de ce acest termen slavon, prin care a fost desemnată întreaga viață veche juridică românească, s-a păstrat în noua limbă românească de cancelarie¹⁴, fără a fi înlocuit odată cu secolul al XVII-lea cu omologul său latin¹⁵, așa cum s-a întâmplat în cazul lui „zakon” ori cu „pravo”, înlocuiți prin „lege” și „drept”. Totuși, odată cu introducerea la români a codurilor de factură occidentală și cu abandonarea vechiului drept românesc nescris la jumătate a secolului al XIX-lea, termenul de „obicei” își va pierde relevanța, el fiind înlocuit cu acela de „drept” sau „lege.

6. Teorii despre originea Obiceiului Pământului

Cum contactul istoric al Românilor cu populațiile învecinate s-a răsfrânt, fără îndoială, asupra culturii românești, este fără îndoială că el și-a pus amprenta și asupra *Obiceiului Pământului*. Totuși, pentru anumiți istorici și folcloriști de la noi acest contact istoric nu a reprezentat ocazia receptării de către vechiul drept nescris românesc a unor diverse influențe străine asupra sa, ci însuși faptul punerii bazelor sale. Pornind de la „credința greșită că orice drept cutumiar trebuie să derive neapărat dintr-un alt drept mai vechi, ei sunt înclinați a crede că anterior seriilor de norme juridice, formulate sau ba în „paremii juridice”, haotice și lacunare, cum le întâlnim în ziua de azi, trebuie să fi existat cândva un drept perfect elaborat, organic încheiat, produs al unui „geniu național”, din care astăzi nu ne-au mai rămas decât „rămășițele tradiționale” (Stahl, H.H., 1983, p.46.).

Motivați de această credință, ei au ajuns să emită falsa problemă a originii Obiceiului Pământului, urmărind să găsească o soluție la aceasta prin indicarea unor diverse surse juridice, începând cu acelea traco-dace și romane, continuând cu acelea slave și bizantine și sfârșind cu cele maghiare și germane, considerate pe rând, surse fondatoare ale vechiului drept românesc. Au făcut aceasta din neatenție, lăsându-ne involuntar a înțelege faptul că Românii nu ar fi avut vreo contribuție substanțială la crearea propriului lor drept obișnuielnic. Acești autori nu sunt puțini. În ciuda faptului că teoriile lor monogenetice și aculturaliste despre geneza

¹³ „Deci am căutat și am judecat cu boierii noștri și i-am dat lui Ivanco și fraților săi, precum e drept și lege după obicei (*kak est pravo i zakon po obiceiao*) să vie el însuși cu 24 jurături și să jure împreună cu ei”... „căci au pierdut în fața legii cele drepte” (*pravogo zakonap*)

¹⁴ Termenul de „obicei” se întâlnește des atât în legiurile scrise ale secolului al XVII-lea, anume în pravilele lui Vasile Lupu (1646) și Matei Basarab (1652), cât și în cele legiurile secolelor XVIII-XIX-lea, *Pravilniceasca* condică Ipsilanti (1780), *Codul* lui Calimach (1817) și *Codul* lui Caragea (1818).

¹⁵ „mos” sau „*consuetudo*”.

Obiceiul Pământului au fost susținute prin ignorarea ori pe încălcarea flagrantă a unor adevăruri neîndoelnice ale științelor sociale, ponderea lor este una considerabilă în istoriografia românească. Inclusiv astăzi întâlnim autori care ignorând caracterul de bază al comunităților agricole, comunități istorice, teritorializate și producătoare de bunuri de consum, neagă acestora puterea istorică de a-și ridica singure instituțiile culturale capabile să răspundă necesităților lor naturale, explicând formarea instituțiilor lor băștinașe prin diverse procese de împrumut sau de asimilarea culturală la care aceste comunități ar fi fost supuse în istorie sub presiune altor populații. Ca urmare a acestei scăpări în istoriografie s-au proliferat o serie de teze, care în ciuda diversității lor, sunt înrudite toate printr-un mare neajuns.

Ce anume să aibă în comun, de exemplu, teza potrivit căreia romanii, cucerind Dacia, ar fi extirpat populația locală și ar fi înlocuit-o cu coloniști români, căutând astfel să repopuleze teritoriile cucerite prin transformarea acestor coloni în agricultori de ocazie, ori teza care pornind de la recunoașterea faptului că imperiul roman a fost unul sclavagist, iar Dacia a devenit prin cucerire provincie română, stabilește că aceasta ar fi trebuit să fi devenit ea însăși sclavagistă, sau teza care vine în continuarea primelor două, potrivit căreia odată cu retragerea administrației române aureliene a avut loc, de fapt, o strămutare a întregii populații agricole, strămutare ce ar fi lăsat pustii teritoriile de la nord de Dunăre, sau, în sfârșit, tezele retragerii la munte a populației agricole autohtone din calea jafurilor populațiilor migratoare, ori cele ale celebrelor descălecări întemeietoare ale Țărilor Românești, etc ? Ca și teoriile originarității Obiceiului Pământului, toate acestea pierd din vedere atât evidența caracterului indelebil al comunităților agrare, cât și faptul că procesele economice de producție pastorale și agricole, asemeni celor spirituale, juridice ori administrative erau, în epoca în care plasăm momentul constituirii *Obiceiului Pământului*, organizate în cadrul comunităților agrare, comunități cu o fizionomie și un caracter socio-cultural cu totul marcante.

Deși nu putem nega prezența în istoria românească a proceselor istorice de aculturație, cu atât mai mult cât acestea sunt favorizate de schimburile și influențele culturale provocate de diversele apropiieri teritoriale, nu ne putem hazarda, totuși, să explicăm geneza unor instituții culturale fundamentale românești cum este cea a *Obiceiului Pământului* prin intermediul lor. Noi putem accepta, bunăoară, că, urmare a conviețuirii istorice dintre slavi și români, există un proces de aculturație între aceste două grupe de populație, însă nu putem decide neapărat dacă, în ceea ce privește formele culturale asociate vieții sedentare printre care se află și aceea a unui drept obișnuielnic, procesul de aculturație s-a răsfrânt de la populațiile slave migratoare asupra celei românești băștinașe, ori invers. Iată de ce considerăm la rândul nostru că în aceste condiții „este mult mai plauzibil ceea ce ne spune sociologia, atunci când arată că formațiunile comunitar- sătești sunt pretutindeni băștinașe, fiind generate de condiții economice similare, astfel că e inutilă, pentru a le explica, recurgerea la teorii de aculturație” (Stahl,H.H., 1980, p. 170).

Totuși, deși teoriile originarității dreptului cutumiar românesc au marele neajuns de a fi fost elaborate cu începere de la o problemă greșit formulată, cea a *originii* Obiceiului Pământului, ele au nu doar meritul de a fi promovat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea cauza îmbunătățirii legislației pozitive de inspirație occidentale de la noi, prin asigurarea legăturii acesteia cu vechiul drept obișnuielnic românesc, cât și pe acela de a fi contribuit la dezvoltarea istoriei dreptului românesc, un domeniu încă neacoperit la acea vreme în cultura română. Din acest motiv le vom considera în continuare demne de a fi amintit.

Plecând de la constatarea istorică că în formarea poporului român se găsesc elemente tracice ori daco-getice, unii istorici au emis ipoteza că Obiceiul Pământului ar fi de origine tracă. Printre aceștia, N. Iorga, George Fotino, I. Andrieșescu, dar mai ales Ion Nădejde. Dacă Hașdeu încercase fără dovezi satisfăcătoare să demonstreze originea tracă a unor vechi obiceiuri juridice românești, iar Nicolae Iorga mergând în studiile sale pe urmele lui Vasile Pârvan¹⁶, ajunsese nu doar la concluzia că dreptul românesc „este un străvechiu obicei, cu îndoite rădăcini tracice — cele mai puternice și mai vechi — și slave”, ci și la convingerea ca toate instituțiile Sud Est Europene provind dintr-un fond comun iliro-trac, Ion Nădejde sfârșise prin a realiza, în cunoscutele sale articole polemice din Noua Revistă Română (Nădejde, I., în „Noua Revistă Română” 1900, No. 16 și 17), un adevărat sistem juridic de argumentare a originii trace a Obiceiului Pământului.

Vorbim însă de o argumentare nu doar insuficientă, ci pe ansamblu destul de îndoielnică: autorul pleacă, pe fondul unei analize de drept comparat, de la premisa că orice instituție veche românească, dacă nu poate fi atribuită unei anumite origini străine, trebuie să fie cu necesitate tracă. Folosind supoziții nefondate și deducții încâlcite, operând cu interpretări neclare, demonstrația lui Ion Nădejde ca de altfel toate demonstrațiile tracizante s-au lovit mereu de o obiecție greu de contestat: ele urmăresc să demonstreze comparativ originea tracă a dreptului obișnuielnic românesc fără a avea știința documentară despre obiceiurile și instituțiile juridice ale tracilor, ale daco-geților ori ale celorlate seminții înrudite cu acestea. Blocajul acesta argumentativ nu ar fi devenit unul fără ieșire pentru adepții teoriei tracizante, ori pentru susținătorii celorlalte teorii ale originarității Obiceiului Pământului, dacă toți aceștia ar fi beneficiat de suficiente cunoștințe privitoare la ce înseamnă de fapt un fenomen folcloric, dar și noțiuni despre ce presupun metodele de cercetare la teren, informații care ar fi putut să-i ajute să-și verifice și să-și întărească studiul comod de cabinet al puținelor documente existente în biblioteci (pravile, codice, coduri, etc) cu investigația cercetarea concretă a manifestărilor juridice obișnuielnice românești cu caracter folcloric, încă nestinse în secolul al XIX-lea.

Interesați profund de viață și istoria geto-dacă, dar fără a îndrăzni să afirme că vechiul drept românesc s-ar origina cumva în aceasta, B.P. Hașdeu și Vasile Pârvan, autori valorificați, de altfel, de către susținătorii

¹⁶ Examinând formele civilizației dacice, Vasile Pârvan susține că istoria națiunii daco-romane era încă dinainte cu patru sute de ani înainte de Hristos o națiune “larg culturală”

curentului tracizant, susțin alături de Gr. I. Alexandrescu , Grigore Tocilescu ori Ștefan Longinescu, Nicolae Blaremburg că Obiceiul Pământului și-ar avea originea, de fapt, în dreptul roman.

Ceva mai bine argumentată decât teoria tracizantă, teoria originii romane a Obiceiului Pământului s-a bucurat de succes în rândul intelectualilor români, dând însă la rândul său ocazie unor serii de exagerări la fel de mari ca cele inspirate din *Dacia preistorică* a lui N. Densusianu. Pornind de la constatarea că limba română este prin structura și lexicul său o limbă de sorginte latină, că urmele latine se întrevăd, de fapt, în toate manifestările vieții cotidiene românești, de la cele religioase la cele artistice, adepții acestei teorii au considerat că reminiscențele în cauză nu au cum să nu se găsească și în manifestările juridice ale poporului român. Faptul latinității civilizației românești și prin urmare și caracterul român al Obiceiului Pământului ar trebui să ne devină cu atât mai evidente cu cât noi suntem siliți să recunoaștem forța și influența civilizației române la nord de Dunăre, continuitatea neîntreruptă a românilor în zona carpato-danubiană, caracterul latin al creștinismului românesc.

Astfel, dacă pentru Gr. I. Alexandrescu „poporul român, în ciuda barbarilor năvălitori, trăiește și astăzi de sine stătător, cu marca latinității și originalității lui, așa precum a răsărit, ca o vlăstară tînă și viguroasă, din puternica sămînță romană, azvîrlită în fertilul pămînt al Daciei.”, pentru Grigore Tocilescu devine firesc ca acesta “să aibă în sânul său un drept, Obiceiul Pământului, moștenit de la muma Romă, drept nescris, care se manifestă din primele momente ale existenței noastre ca națiune, un drept latin, rămas după invazia barbarilor, și care a fost modificat mai târziu de dreptul scris extern bizantin...” (Tocilescu ,G., 1870, p. 19.)

Afirmațiile lor sunt întărite de Ștefan Longinescu care, neîndoindu-se „că regulile de drept roman, care au cârmuit Dacia atât în vremea Românilor cât și în vremea Bizantinilor, au putut continua să se aplice ca și în Moldova, sub formă de obiceiuri ale pământului” (Longinescu, S.G., 1908, p. 10.) concluzionează că aceste reguli romane, aduse de colonoști trebuie să se găsească și în pravila lui Vasile Lupu, cel care „a făcut ca dreptul roman să fie primit a doua oară în Moldova, nu în starea de odinioară, ci așa cum se aplica pe atunci în apusul Europei...” (Idem, p.331)

Folosindu-se inclusiv de studiile și descoperirile unor istorici occidentali precum F. Savigny, Fitting, Flach, P. F. Girard, dar mai ales K. Mitteis și T. Mommsen - autori care dovedeau prin traducerea tăblițelor cerate cu caracter juridic de secol II d. Hr. de la Roșia Montan, faptul menținerii dreptului roman vulgar în provinciile estice ale Imperiului Român, inclusiv după invaziile barbare - adepții teoriei latiniste își manifestau convingerea că viața romană, atât de pronunțat atestată în Dacia, a pătruns adânc și fără de ștergere în sufletul populației autohtone și după retragerea aureliană. Își manifestau însă o convingere poate prea puternică care i-a împiedicat întâi să-și documenteze concret tezele privitoare la geneza romană a instituțiilor juridice românești. Analizând lucrările acestor autori, observăm, într-adevăr, că din ele lipsește analiza genealogică particulară a diverselor norme juridice ale Obiceiului Pământului care să demonstreze legătura lor cu dreptul roman. Este

vorba de o întreprindere teoretică care, dacă ar fi încercat-o, i-ar fi pus pus în fața unor dificultăți insurmontabile, precum acelea de a arăta că practicile juridice de bază ale Obiceiului Pământului, precum protimisul, frăția de moșie, cojuratorii, etc își au correspondent în dreptul roman, ori că instituția fundamentală dreptului românesc, co-devălmășia, în jurul căreia găsim construit, de fapt, întreg Obiceiul Pământului se originează în legislația latină.

Aceeași convingere puternică despre originea latină a românilor i-a împiedicat mai apoi pe latiniști să-și evalueze critic intuițiile istorice necesare imaginării adecvate a proceselor socio-culturale ce au însoțit romanizarea. Deși cultura română a pătruns în mod evident în ținuturile de la nord de Dunăre, chiar înainte de cucerirea Daciei de către romani, și deși este la fel de evident, că după această cucerire, teritoriul și orașele Daciei au fost supuse de către romani unui accentuat proces de colonizare și organizare administrativă, la fel de evident trebuie să ne fie faptul că populația băștinașă, concentrată în majoritate la sate, însușindu-și mai mult sau mai puțin obiceiurile, portul și ceremoniile religioase ale negustorilor, coloniștilor, legionarilor și administrația romane cu care vrând-nevrând se află în contact, nu avea cum să asimileze întreaga cultură romană, mai cu seamă aspectele tehnice, complicate și savante ale dreptului roman cuprins în aceasta. Iată de ce trebuie să ne fie mai presus de îndoială că normele de viață ale locuitorilor provinciei Dacia au fost cu totul altele decât cele aplicate la Roma, ori în celalate provincii ale imperiului roman. Situația aceasta este cu atât mai lesne de probat, mai ales, dacă discutăm despre perioada celei de-a doua jumătăți a secolului al III-lea, perioadă marcată de retragerea aureliană a administrației, armatei, și negustorimii romane din Dacia. Ducându-și viața pe mai departe în teritoriile fostei provincii, băștinașii, coloniștii și veteranii rămași în urma retragerii romane din 270 d.Hr. au trebuit să facă față nenumăratelor valuri de migratori barbari și să se adapteze noilor condiții de viață impuse de acestea. Din necesitatea conviețuirii cu barbarii au apărut, desigur, anumite obiceiuri juridice, despre care cu greu am putea astăzi să ne imaginăm că au fost de origine romană, în condițiile în care, oricum, cu dificultate, putem crede că ele au fost pricepute, asumate și aplicate vreodată în timpul romanizării de către comunitățile băștinașe.

După retragerea aureliană, începând cu secolul al VI-lea, pe teritoriile nord dunărene pătrund și staționează timp de mai multe secole triburile slave, triburi care sfârșesc prin a fi asimilate de populația băștinașă, nu înainte ca ele să-și pună la rândul lor amprenta asupra acestei populații. Pentru unii istorici români precum slaviștii, Ion Bogdan, Ilie Bărbulescu, D.Onciul, N. Iorga, Iorgu Iordan, Ovid Densusianu ori P.P. Panaitescu, această amprenta se dovedește mai puternică decât ne-am aștepta: „fără această înrâurire, ne spun aceștia, nu poate fi vorba de poporul român”(Bogdan,I., 1905, p.21).

Autori de mai sus își susțin teza prin dovezi filologice articulate care atestă prezența unei serioase moșteniri slave în limba română, descoperită în toponimia și onomastica românească, în terminologia religioasă, economică și politică de la noi, moștenire care ne obligă să considerăm elementul slav ca

preponderent în limba română. Firește, dacă moștenirea slavă (atestată în principal lingvistic) este atât de prezentă în domeniile vieții culturale românești, ea nu poate să nu se regăsească și în vechile instituții juridice românești. De altfel, A.D. Xenopol este unul din primii istorici care a afirmat că vechile instituții juridice românești au, ca urmare a văditei influențe culturale a Slavilor asupra băștinașilor daco-romani un neîndoiebnic caracter slav. Lui i se adaugă numeroși juriști și universitari precum George Popovici, Paul Negulescu, Ion Peretz ori C. Dissescu, care analizând câteva instituții importante ale Obiceiului Pământului, comunitatea de familie, protimisul, sistemul administrativ, boeriile, inegalitatea copiilor la moșteniri, frăția de cruce, cojurătorii, șerbă, ce se întâlnesc și în dreptul slav, concluzionează că vechiul drept românesc a apărut ca efect al grefării unor dispoziții ale dreptului slav pe fondul cel vechi roman, drept slav care se regăsește nu doar în Obiceiul Pământului, ci și în pravilele scrise, el fiind în vigoare la noi până la mijlocul secolului al XIX-lea, epocă la care noi am împrumutat noul drept francez."

Afirmațiile lui C. Dissescu sunt întărite și de Paul Negulescu, cel care, aflat în polemică cu Ion Nădejde, demonstrează pe bază de documente cât de importantă a fost înrâurirea slavă asupra Obiceiului Pământului, încheind în *Studii de Istoria dreptului român*, 1900, pag. 6 astfel: „...se poate spune că principiile slave au avut o mare influență, poate cea mai considerabilă în dezvoltarea instituțiilor noastre[...] în ce privește însă dreptul nescris, Obiceiul Pământului, știm că în cea mai mare parte el este de origină slavă. E necontestabil că influența slavă a fost covârșitoare la noi în țară..."

Totuși, deși teoria caracterului slav al Obiceiului Pământului se rezumă pe cercetările unor nume mari ale istoriei românești, este departe de a fi întemeiată. Lăsând la o parte obiecțiile generale pe care le avem față de orice teorie privitoare la originea dreptului cutumiar, obiecții asupra cărora vom reveni la sfârșitul acestei expuneri, nu putem să nu observăm punctele slabe particulare ale acestei poziții. Întâi faptul că teoria se sprijină și mizează pe o supralicitare a rolului filologiei în cercetările de istorie socială: împrumutul unor cuvinte dintr-o limbă în alta nu este obligatoriu urmat și de un împrumut al realităților și instituțiilor la care aceste cuvinte se referă. Într-adevăr, nu putem deduce din constatarea filologică în limba română a unor termeni juridici de origine slavă, existența concretă în viața Românilor a instituțiilor juridice slave pe care acești termeni le semnifică.

Apoi că ea nu poate explica diferențele categorice ce apar între instituțiile și procedurile de drept românesc și acelea slave, mai cu seamă cele legate de regimul juridic al proprietății, componenta centrală a Obiceiului Pământului. Asta ca să nu mai amintim de instituțiile și procedurile românești ce reglementează regimul libertății, egalității și responsabilității personale. Astfel, obiceiurile procedurale ale “gineriiri pe curte”, cele ale “privilegiului ultimogeniturii masculine”, “răzbunării private” și “împăcării”, cele ale “jurământului cu brazda pe cap”, ale „protimisisului” „frăției de moșie” și cojurarii”, odată trecute printr-o analiză riguroasă ne apar ca substanțial deosebite de acelea ale slavilor. Afirmând aceste obiecții, și recunoscând totodată dovezile

incontestabile ale influenței slavilor asupra culturii juridice românești, considerăm că este cu mult mai credibil petru cazul de față, să vorbim, nu de o înrădăcinare a Obiceiului Pământului în cultura slavilor, ci mai degrabă, de o conviețuire a acestora două entități, conviețuire care a permis, în timp, nenumărate influențe și schimburi reciproce.

Ca un soi de anexă la teoria originii slave a Obiceiului Pământului, prezentăm, mai departe, teoria originii bizantine a vechiului drept românesc. Potrivit aceluiași, Nicolae Iorga, Ion Peretz ori D. Russo, influența laică și religioasă a Bizanțului asupra Țărilor Române, desfășurată prin intermediul bisericilor și mănăstirilor de la noi, responsabile de împrumutarea și tălmăcirea în slavonă a legilor laice și canonice ale Constantinopolului la Nord de Dunăre, dar și de transferurile culturale, de anvergură, ale patrimoniului bizantin în viața românească, în domenii ca cel artistic ori social politic, a trebuit să se răsfrângă de timpuriu și asupra vechiului drept românesc. Ca urmare a acestei răsfrângeri, am fi siliți să recunoaștem faptul că unele din instituțiile fundamentale ale Obiceiului Pământului sunt marcate de o puternică și neîndoielnică amprentă bizantină. Dincolo de aceste considerații generale, teoria originii bizantine a Obiceiului Pământului, neputând să se sprijine pe argumente concrete, este de la început contrazisă de dovezi factuale. Într-adevăr, diferența dintre dispozițiile Obiceiului Pământului și legislația bizantină este atât de evidentă, încât ne scutește de orice discuție. Totuși, ea poate să facă loc întrebării cu privire la cauzele acestei severe deosebiri între dreptul obișnuielnic românesc și dreptul bizantin, deosebire apărută în ciuda frecventului contact dintre civilizația românească și cea bizantină. O întrebare la care nu putem avea decât două răspunsuri: sau Obiceiul Pământului a fost format deja în momentul în care populațiile românești au intrat în contact cu Bizanțul, sau instituțiile dreptului bizantin, spre deosebire de cele ale Obiceiului Pământului au fost prea savante, complicate și greu de înțeles românii acelor timpuri, pentru a mai putea înțelege și urmate.

Oricum ar fi, deosebirea de fond dintre dreptul nescris valah și societatea veche românească, pe de o parte și legislația bizantină, model al pravilelor și codurile românești din secolele XVII-XIX -lea, pe de altă parte, este confirmată de inaderența istorică cronică a celei din urmă la nevoile celor dintâi, de eșecul legiuitorilor acelor secole de a împământenii legile greco-bizantine vieții românești.

Din expunerea teoriilor privitoare la geneza Obiceiului Pământului nu trebuie să lipsească teoria originii maghiaro-germane a dreptului obișnuielnic românesc. Având la baza tezele lui A.D. Xenopol, Mihail V. Demetrescu ori Grigore I. Alexandrescu privitoare la originea germană a anumitor așezăminte juridice valahe, mai cu seamă cea a cojurătorilor, “Cât despre faptul că juriul sau jurătorii ar fi așezământ roman, care nici odată nu ar fi fost cunoscut de popoarele germane, asemenea părere este atât de potrivnică acelei unanimității cercetătorilor instituțiilor juridice, în cât credem de prisos a o mai combate cu amănuntul. Este admis ca un adevăr neîndoielnic de către toate autoritățile în materie de drept, că sistemul roman de judecată se deosebea radical de acel german, cel întâi primind ca justiția să fie rostită de organele statului, cel de al doilea, făcând din

ea atribuție a poporului. Juriul este deci de origine germană; de aceea s-a dezvoltat el la poporul acela ce au fost mai puțin supus de cât toate celelalte înrăuriri romane” (Xenopol, A.D., 1929, p. 127), această teorie a fost susținută cu precădere de I.D. Condurachi potrivit căruia: “dacă dreptul vechiu românesc nescris nu-i de origină romană, nici slavă, nici bizantină sau tracă, atunci nu rămân decât două posibilități: sau că Obiceiul Pământului cuprinde numai elemente pur originale sau că s-au exercitat asupra lui alte influențe. Dacă ținem seama de contactul avut de Români, în cursul vremurilor, cu diferite neamuri, este exclus ca dreptul românesc nescris să nu se modificat sau, în unele privințe, chiar transformat prin acest contact. De aceea, consider ca hotărâtoare o influență ungaro-germană asupra Obiceiului Pământului. În adevăr, practicele juridice rudimentare, pe care le aveau Românii, la apariția lor în istorie ca mici organizațiuni cneziale și voevodale, au fost puternic influențate de dreptul ungar și german, care au contribuit, într-o largă măsură, la formarea Obiceiului Pământului, așa cum îl constatăm în documentele ungurești și în cele din Principatele române, începând din primele decenii de la întemeierea lor”(Condurachi, I., *Op.cit.*, p. 24).

Deși I.D. Condurache recunoaște faptul că românii din Transilvania dețineau încă dinainte de *regnum Hungariae* un drept propriu, îngăduit ulterior în principat de înșiși regii maghiari și atestat pentru secolele XIII-XIV în cronicile cancelariei ungare ca : „antiqua et approbata lex districtuum volachicalium universorum, „ritus volachie”, „ius volachie”, „patrisque ritus”, el considera că intensificarea dependenței satelor românești de comitatele nobile ungurești, asimilarea în timp a cnejilor, juzilor și a celorlalte categorii conducătoare românești, nobilimii maghiare, și integrarea cnezatelor și voevodatelor românești în organizarea administrativă ungară au supus acest drept obișnuielnic unei puternice influențe venite din partea dreptului maghiar, și au contribuit astfel la modificarea adâncă a lui.

Înrăurirea Obiceiului Pământului de către legislația maghiară nu se lasă explicată, în opinia sa, doar de constrângerile socio-culturale pe care comunitățile românești transilvane le-au suferit de pe urma autorităților maghiare, ci și de anumiți factori etnici, cum ar fi puterea de receptivitate și mai ales spiritul de imitație specific românilor. Lor li se adaugă faptul că dreptul ungar ca și cel valah ar fi fost formate amândouă într-un mediu de cultură romanică. Numai ținând cont de acestea toate putem explica de ce „multe dispozițiuni și practice juridice au trecut din dreptul maghiar în cel românesc, de ce alte norme din dreptul românesc au fost numai modificate prin contactul cu dreptul ungar[...], dreptul națiunii stăpânitoare”(*Ibidem*, p. 29).

Totuși, susținătorii acestei teorii nu se limitează la a vorbi doar despre înrăurirea maghiară a Obiceiului Pământului. Ei vorbesc în egală măsură și despre existența unei influențe germane pe care dreptul cutumiar românesc ar fi înregistrat-o de-a lungul vremii. E vorba de o influență explicată de așezarea, începând cu secolul al XII-lea, a coloniștilor germani proveniți din Flandra, Rinul de mijloc, Luxemburg, ori din nordul Germaniei în zone din Transilvania și în sud-estul Carpaților, acolo unde, în centre teritoriale compacte, ei și-au organizat și desfășurat viața după obiceiuri juridice proprii. Prin așezările lor din țara Bârsei, Bistrița și Rodna,

din regiunea Sibiului ori de pe Târnave, din Cârța și Brașov, din Făgăraș, Câmpulung ori de pe Siret, etnicii germani au servit ca model - în special în ceea ce privește organizarea orășenească - a comunităților românești băștinașe și au contribuit astfel la schimbarea vieții lor juridice. Întrairă maghiaro-germană a Obiceiului Pământului survenită, în mod surprinzător, încă dinainte de constituirea statelor medievale românești și manifestată pe întreaga perioadă a Evului Mediu, nu a afectat - în opinia lui Condurachi - doar comunitățile românești din Transilvania, ci în egală măsură și comunitățile românești de peste Carpați. Așa se face că “dacă de vechiul drept românesc de peste munți nu se mai pomenește nimic în documentele ungurești după a doua jumătate a veacului al XVI-lea, constatăm, în schimb, în documentele din cele două Principate Române, începând chiar din primele decenii de la întemeierea lor, existența unui drept consuetudinar românesc, ce se formase sub influența ungaro-germană” (*Ibidem.*, p. 30).

Teza aceasta ar fi dovedită printre altele de forma de inspirație maghiară pe care actele domnești, altfel scrise în slavonă, ale cancelariei Moldovei o respectau încă odată cu secolul al XIV-lea, precum și de anumite așezăminte ale dreptului obișnuielnic românesc printre care confirmarea domnească de stăpânire a proprietății, instituția protimisului, practica aldămașului, egalitatea la moștenire a femeii și bărbatului, instituția cojurătorilor, jurământul cu brazda pe cap etc, procedura împăcării dintre părți în schimbul unei despăgubiri oferite părții lezate, etc, care ar demonstra toată influența dreptului ungaro-german. Explicată prin trăsăturile etice românești, prin conviețuirea dintre români, maghiari și germani, precum și prin fondul cultural comun de sorginte romanică în care s-a constituit atât legislația maghiară, germană și valahă, această influență este considerată - de partizanii originii ungaro-teutonice a vechiului drept românesc - a fi singura influență hotărâtoare în formarea și evoluția Obiceiului Pământului”.

7. Neajunsurile teoriilor despre originea Obiceiului Pământului

Înceind scurta expunere a teoriilor privitoare la originea Obiceiului Pământului, mărturisim că, în ciuda diversității acestora, din punct de vedere formal, pentru noi, toate aceste teorii nu se deosebesc cu nimic unele de altele. Întâi de toate, ele sunt constituite cu începere de la ridicarea unei false probleme: cea a originii externe a dreptului cutumiar. Într-adevăr, dacă o instituție culturală nu se poate înrădăcina decât în comunitatea de viață care a făurit-o și care o întreține, a căuta această sursă în afara vieții acestei comunități, înseamnă a priva de sens nu doar instituția în cauză, ci și comunitatea la care aceasta face referire. Apoi, pentru că, aproape fără excepție, adepții acestor teorii au căutat să rezolve problema originii Obiceiului Pământului, adunând, fără metodă, diverse frânturi și conținuturi disparate ale dreptului cutumiar românesc, cu scopul de a le compara ulterior cu presupusele lor surse juridice originare, unele din ele cu totul dispărute, (traco-dace, romane,

bizantine, etc), pe care, atunci când nu le-au avut la îndemână, le-au reconstituit după cum au găsit de cuviință. Într-adevăr, fără a studia în prealabil și pe îndelete ce este Obiceiul Pământului, nu ne putem pune temeinic în situația de a-i căuta izvoarele.

În continuare, pentru că în toate aceste teorii, istoricii români, formați la școala idealismului nesocotesc caracterul folcloric al dreptului obișnuielnic, împrumutând fără voie Obiceiul Pământului o parte a trăsăturilor specifice corpurilor juridice scrise. Reducând folclorul la literatura populară, ei ratează perspectiva din lăuntrul căreia se poate reprezenta adecvat fizionomia Obiceiului Pământului. Odată cu ratarea acesteia, teoriile lor pornesc de la presupuziția potrivit căreia izvoarele obiceiurilor juridice obișnuielnice trebuie căutate în mod exclusiv în legislațiile scrise pentru a fi logificate și codificate cu începere de la acestea. Vorbim de o presupuziție care a încurajat printre cercetători docta și lejera muncă de bibliotecă, scutindu-i, în același timp, de anevoioasele, dar atât de necesarele cercetări directe la teren ale Obiceiului Pământului.

În sfârșit, pentru că, deși unele din aceste teorii tratează Obiceiul Pământului ca pe o creație folclorică, ele sfârșesc asemeni tuturor celorlalte, considerând-o ca pe o sumă de rămășițe, impure, disjuncte și dezordonate ale unor dispărute culturi tradiționale. O sumă de relicve ce trebuie întregită și supusă unor operații de logificare ori după caz, de codificare juridică „ad legem ferenda” necesare atât practicii filologice, cât și nevoilor interne ale justiției actuale. Parte a culturii folclorice românești, mijlocind adaptarea comunităților țărănești la mediul lor natural și social de viață, Obiceiul Pământului nu este însă nici o simplă producție artistică populară, nici vreun „text” literar de sine stătător, care ar putea să facă obiectul exclusiv al analizelor hermeneutice; îndeplinind mai mult decât o funcție juridică, în calitatea sa de componentă a manifestărilor spirituale, economice și politice ale comunității țărănești, dreptul cutumiar românesc își pierde sensul în afara complexului socio-cultural de proveniență. A-l trata separat de acesta este nu doar rezultatul unei neînțelegeri teoretice, ci și o sursă unor nedorite pierderi de vreme.

Evident, nu putem nega legitimitatea ridicării problemei posibilelor influențe ale dreptului traco-dacotic, român, slav, bizantin, maghiar ori german asupra Obiceiului Pământului. Dreptul obișnuielnic românesc poartă probabil amprenta influenței acestor așezăminte juridice.

Totuși, una este a identifica influența acestor așezăminte asupra dreptului cutumiar românesc, alta este a le desemna ca surse ale sale. A nu face această diferență înseamnă a reduce geneza dreptului cutumiar românesc la condiția unui simplu proces aculturativ și a uita, prin comiterea unei grave erori metodologice, de capacitatea proprie de manifestare culturală a comunităților românești, capacitate cu care, fără excepție, este înzestrată orice colectivitate umană.

8. Influența Statului asupra *Obiceiului Pământului*

Normele Obiceiului Pământului, provenite din necesitățile conviețuirii țăranilor români în diversele lor organizații sociale au suferit de-a lungul timpului modificări nu doar ca urmare a contactului pe care aceștia l-au avut cu alte neamuri, ci și sub influența aparatului de stat prin care s-au lăsat administrați.

Într-adevăr, “după întemeierea celor două Principate, al Țării Românești și al Moldovei, și după instalarea la conducerea noilor state a unei Domnii autonome, multe din normele Obiceiului Pământului, care păreau pe deplin fixate și admise ca o lege a țării, au suferit, în aplicarea lor, unele modificări sau chiar transformări totale sub înrâurirea Domnitorilor și a Divanurilor țării.” (Condurachi, *Op. cit.*, .32-33)

Deși nu putem cântări ponderea pe care fiecare domnie autohtonă a avut-o în modificarea dispozițiilor dreptului obișnuielnic românesc, știm cu siguranță că activitatea administrativă a centralelor statale din Moldova și Țara Românească a condus la uniformizarea și apropierea în timp a diferitelor obiceiuri juridice țărănești din teritoriu, unele care în ciuda unității lor de fond, variau nu doar de la o regiune la alta, ci și de la o comunitate la alta. Această modificare a fost favorizată și de caracterul militar al vechilor state românești, caracter ce impunea administrarea puterii printr-o conducere unică.

Totuși, influența acestui caracter nu trebuie exagerată. Deși este adevărat că domnitorul român concentra în mână sa atât puterea militară cât și pe acelea legiuitoare, executivă și judecătorească, aceste puteri nu aveau un caracter discreționar. Fără a putea acționa asemeni un despot, investit cu puteri absolute și considerat de origine divină, domnul “deținea în ambele principate, o putere, care departe de a fi absolută, era îngrădită de o parte de așezămintele dreptului nescris, <<Obiceiul Pământului>>, care corespunde atât de deplin și de precis acelei consuetudo terrae amintite de documentele Evului Mediu apusean, de alta de sfatul principalilor demnitari, pe care îi consulta în toate împrejurările înseminate. El nu, așadar, era un autocrat obișnuit să dispună fără nici o considerație de persoana și bunurile supușilor săi” (C.C. Giurescu, II, 1, p. 343)

Astfel, deși “principiul separației puterilor în stat era necunoscut în vechea organizație judecătorească” (Condurachi, *Op.cit.*, p. 33), fapt care permitea săvârșirea a numeroase abuzuri, Domnul era îngrădit și supus înainte de toate “legii țării”, cu alte cuvinte de “Obiceiului Pământului.”. Trebuie să spunem că “Legea țării”, creație anonimă a Obștilor Sătești supunea în principiu imaginația, voința și judecata Domnului. Existau însă trei căi prin intermediul cărora Domnia și clasa boierească a aparatului de stat putea modifica Obiceiul Pământului.

Depart de a avea vreo putere în modificarea directă a dispozițiilor acestuia, domnitorul putea să-și pună amprenta asupra lor întâi prin interpretarea pe care le-o dădea în practica aplicării acestora.

De altfel, acesta este unul din mecanismele cele mai la îndemână prin care Domnul împreună cu Sfatul Domnesc au putut să modifice Obiceiul Pământului până în secolul al XVI-lea. Într-adevăr, dacă Domnul nu are puterea directă de a modifica Obiceiul Pământului, el deține însă rangul cel mai înalt în a-l aplica: așa se face că el are responsabilitatea de a judeca cazurile juridice cele mai grave și mai complicate. Nu o face însă

niciodată de unul singur, ci întotdeauna alături de Sfatul Domnesc. Intervenția Sfatului Domnesc este necesară mai ales atunci când trebuie să judece cazuri noi, aflate în afara obișnuințelor de interpretare ale Obiceiului Pământului, ori cazuri excepționale ce nu sunt nici măcar acoperite de dispozițiile acestuia. În aceste situații, lipsit de autoritatea și de suportul Obiceiului Pământului, Domnul judecă fie arbitrar, după bunul plac, fie pravo după bunul simț. Rezolvarea acestor cazuri reprezintă cea de-a doua cale indirectă de modificare a Obiceiului Pământului, deși am putea spune mai degrabă că pe această cale se crează un addendum la Obiceiul Pământului decât o modificare a acestuia.

Cea de-a treia cale de modificare indirectă a Obiceiului Pământului este reprezentată de practicile juridice de confirmare hrisovială a actelor de proprietate privată, de acordarea privilegiilor comerciale, de imunități fiscale, de donații domnești, de convenții juridice cu statele vecine, în general de acte cu caracter feudal care se sustrag normelor juridice comune ale Obiceiului Pământului. Aceste practici juridice, suprapuse dreptului cutumiar, conduc la modificarea Obiceiului Pământului prin faptul că ele, conducând la aservirea comunităților țărănești și la consolidarea proprietății boierești, transformă modelul de raportare al comunității rurale la mediul său de existență (Strauss, C-L, 2014, pp. 57-78.) precum și structura relațiilor devălmașe de producție, adică întreg ecotipul său țărănesc tradițional (Wolf, E.R, 1998, pp.19-61) și îi alterează, astfel, baza sa structurală.

Totuși, în raport cu obiceiurile juridice românești, puterea de intervenție și creație a domnului este incomparabil mai redusă decât puterea conservatoare a Obștii Sătești, forul de proveniență al Obiceiului Pământului. Astfel, comparând puterea de înrăurire a domniei asupra vechiului drept românesc cu aceea deținută de Obștea sătească, am putea spune alături de Nicolae Iorga (1937, p.117) faptul că “Domnul nu a dat nici o interpretare, nici o sporire, nici o creațiune de drepturi. El nu face, în Moldova ca și în Țara Românească mai veche, decât să confirme și să împartă daniile. El nu este astfel nici legiuitor, nici amestecat în procese cari nu pot să se deschidă din cauza condițiilor încă patriarhale ale țărilor. El își culege dijmele, poruncește cu străjnicie să i se facă slujbele, își păzește braniștile, etc. “

Așa se face că nu toate modificările aduse Obiceiului Pământului erau definitive. Multe din ele erau urmate de revenirea la vechile dispoziții ale dreptului comun peste care fuseseră suprapuse. Astfel nu puține sunt cazurile în care, după ce un domnitor a hotărât într-un anume fel într-o chestiune particulară pe perioada stăpânirii sale, aceasta să-și piardă imediat valabilitatea odată cu încheierea acestei stăpâniri și să fie înlocuită de dispoziția dreptului cutumiar ori de o nouă hotărâre suprapusă stabilită de urmașul său. Când însă modificările juridice erau menținute în uz până la modificarea ecotipurilor țărănești și la pătrunderea lor în conștiința colectivă, atunci ele înlocuiau vechile dispoziții ale Obiceiului Pământului și sfârșeau prin a fi admise ca legi ale țării.

Odată cu implicarea boierimii române în procesele economice de producție și cu acapararea de către aceasta – începând cu secolul al XVI-lea a dreptului de proprietate asupra pământului, dar și asupra forței de muncă țărănești capabile să-l muncească, se creează treptat condițiile istorice favorabile pentru ca centrala statală boierească să aspire la mai mult decât la o modificare indirectă a Obiceiul Pământului, la transformarea fățișă a lui, mergând chiar până la a ordona înlocuirea în întregime a acestuia. Cele mai însemnate încercări de acest fel au loc în secolul al XVII-lea la inițiativele lui Vasile Lupu și Matei Basarab, sub autoritatea cărora sunt elaborate și impuse primele legiuri scrise ale țărilor Române.

Pravilele lui Vasile Lupu și Matei Basarab nu au avut însă forța de a înlocui Obiceiul Pământului, ele fiind silite să funcționeze în paralel cu vechiul drept românesc (Pravila lui Vasile Lupu, glava 4 § 1, glava 2 și glava 56 § 3: „obiciaiul leagei are putere” iar „unde nu e leage scrisă, acolo trebuie să păzim obiceiul locului”, „giudatul giudecă cateodată și în potrivă pravilei pentru acest obiciau al locului”) sau să se întărească pornind de la acesta (Pravila lui Vasile Lupu, glava 8 § 28) până la căderea lor definitivă în desuetudine. Inspirat din dreptul româno-bizantin ori din diverse coduri și publicații apusene, ele formau un corpus juridic de cultură străină, mult prea prea savant, complicat și eclectic pentru a fi primit, înțeles și aplicat în comunitățile române agrare ale secolului al XVII-lea. Fără a avea vreun impact asupra vieții juridice țărănești, pravilele au sfârșit prin a deveni o legislație cu caracter de clasă, ele fiind folosite mai cu seamă în rezolvarea conflictelor interne ale boierimii ori al aparatului de stat dregătoresc.

Situația a rămas aceeași și pentru Pravilniceasca condică din 1780 a lui Alexandru Ipsilanti, pentru Codul lui Calimah din 1817 ori pentru Legiuirea lui Caragea din 1818, cărora Obiceiul Pământului le-a supraviețuit silindu-i pe boierii Divanului lui Mihail Sutu II să afirme: „Obiceele pământeste sunt mai puternice decât pravilele și că prin ele se întăresc sau se oboară pravilele ce nu vor fi potrivite cu stările vreunui neam; deci, nu rămâne îndoială că în orice pricină, întâmplându-se a fi pravila cu deosebire de pământescul obicei, acesta negreșit se cuvine a se urma.”

Totuși, ceea ce nu a reușit boierimea feudală până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și anume dezafectarea Obiceiului Pământului din viața juridică românească, a reușit burghezia română începând cu a doua jumătate a acestui secol. A reușit acesta nu atât prin procesul de reformare și modernizare a statului român început odată cu anii 1859-1866, stat cu care oricum comunitățile agrare românești întrețineau în mod obișnuit o slabă legătură, ci prin acțiunile de stimulare a pătrunderii capitalismului în viața țărănească tradițională, o viață care reușise în mod miraculos până acum să supraviețuiască feudalismului românesc.

Într-adevăr, ar fi o greșeală să considerăm că introducerea la baza organizării juridice a statului român modern a Codului Napoleonian ori a legislației de inspirație apuseană este responsabilă de slăbirea și dezafectarea tradiției juridice românești multiseculare. Fără dezagregarea prealabilă a vieții tradiționale țărănești, viața în care se originau și erau înfipite însăși structurile și cadrele de funcționare al Obiceiului



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

Pământului, acțiunea politică a burgheziei capitaliste, la fel ca și aceea mai veche a boierimii feudale nu ar fi avut niciun efect. Eșecul anterior al instituirii pravilelor începând cu secolul al XVII-lea este grăitor în acest sens.

Ar fi însă o prejudecată să ne închipuim că dacă procesul de dezagregare al vieții țărănești tradiționale nu ar fi urmarea prefacerilor politice orchestrate de burghezia română, el ar trebui să devină apanajul economic exclusiv al capitalistului occidental ce pătrunde odată cu 1829.

De altfel, însuși H.H. Stahl (1938, pp. 574) recunoaște acest fapt: “O părere comună a multor cercetători este aceea că Tratatul de la Adrianopole ar fi ca o piatră de hotar, un început al epocii moderne românești și al disoluției vechii României. Credem a fi arătat că procesul disoluției era mai vechi și că el ar fi urmat aproape aceleași cale și fără influența puternică a Occidentului, ivită în urma acelui tratat. Nu este mai puțin adevărat însă că această influență capitalistă dă un alt ritm și pune alte accente ale procesului de disoluție a vechii României[...]. Acest capitalism, a cărui istorie mondială este îndeobște studiată, nu pătrunde însă în cercurile sale de regiuni noi ca un tăvălug distrugător al tuturor formelor autohtone, pentru ca în urma lui să răsară forme de viață pur capitaliste, ci capitalismul pătrunde cu o metodă mult insidioasă, urmărind anume scopuri, distrugând tot ce se opune acelor scopuri, dar lăsând să dăinuiască tot ceea ce pentru el nu ar fi putut să însemne o primejdie.”

Ar fi o prejudecată în primul rând pentru că acest capitalism nu pătrunde oriunde și oricând în istoria umanității: el pătrunde doar în regiunile în care formele de viață autohtonă favorizează ele însele acest lucru și doar atâta vreme cât scopurile acestora pot comunica, acoperi și reflecta valorile culturii capitaliste. Pătrunderea rapidă a capitalismului în vechea Românie nu se lasă explicată, așadar, doar ca o urzeală a burgheziei europene, ci în egală măsură ca efectul unei anumite deschideri, permisi, afinități și comunicări de adâncime între cultura liberalismului occidental și mecanismele ori nevoile vieții țărănești autohtone.

Iată de ce fenomenul accelerării procesului de dezagregare a vieții țărănești tradiționale românești ca afect al capitalismului occidental ar trebui să ne ajute să înțelegem că între valorile liberalismului european ce legitimează și întrețin economia capitalist și valorile diverselor culturi ale obștilor pe bază de tradiție difuză specific românești, nu există o opoziție radicală, așa cum s-a spus până acum, ci o sensibilă și foarte veche unitate de fond. Este vorba de o unitate axiologică despre care vorbim nu ca despre rezultatul final al diferitelor procese istorice aculturative, uniformizatoare în urma cărora comunitățile românești, supuse presiunii și influenței istorice ale societăților occidentale, ar fi asimilat bunurile și valorile acestora, ori invers, ci ca despre semnul deținerii de la început atât de către comunitățile românești, cât și societățile occidentale, a acelorași tipuri de dispoziții mentale față de mediul natural și social de existență, dispoziții comune ce se întrevăd în ciuda diversității veșmintelor culturale sub care sunt acoperite.

Pe baza acestei unități axiologice de fond ne vom putea permite să resemnificăm mult discutatul fenomen de dezagregare a vieții țărănești tradiționale românești, început odată cu secolul al XIX-lea, înțelegându-l acum nu ca pe un proces de corupere și degenerare a acesteia, ci ca pe unul de evoluție, simplificare și de reînnoire a sa de la rădăcină. Tot pe baza acestei unități de fond vom căuta să demonstrăm, de asemenea, că între vechiul Obicei al Pământului și valorile legislației moderne europene, departe de a exista un hiatus, aflăm o adâncă, nevăzută și nebănuită continuitate. Să descoperim, aşadar, în următorul capitol în ce constă această unitate de fond.

CAPITOLUL 3

ANALIZA STRUCTURII “OBICEIULUI PĂMÂNTULUI”

3.1 Importanța cunoașterii științifice a satelor românești

Românii au trăit și trăiesc în continuare într-un procent semnificativ la sate. Conform ultimelor date ale INS în anul 2011 nouă milioane de români (aproximativ 40 % din întreaga populație) locuiau încă în mediu rural, asta după ce în urmă cu 81 de ani de la data acestei înregistrări peste 80% dintre ei trăiau în majoritate la sate. În ciuda proiectelor de modernizare, a transformărilor și evoluției istorice, satul a rămas însă prin natura sa durabilă și rezistentă forma de viață caracteristică a românilor. Afirmatia este cu atât mai adevărată cu cât ea se sprijină și pe observația faptului că ruda sa mai tânără, orașul românesc, nu a reușit în ciuda scurgerii timpului să-și depășească condiția sa inițială de formă hibridă, nestructurată și incoerentă de organizare socio-culturală, condiție pe care o deținea încă la mijlocul secolului al XIX-lea, odată cu începutul modernizării României. Situația aceasta ingrată a orașului românesc, care s-a răsfânt și asupra vieții rurale de la noi este, după cum constată și H.H. Stahl în 1938 referindu-se la sat, una paradoxală (Stahl, 1938, p. 70).

În ciuda faptului că orașul a beneficiat timp de mai bine de 150 de ani de un statut privilegiat și de întreaga atenție a opiniei publice românești, găzduind înlăuntrul său pe lângă activitățile economice capitaliste ale pieței libere românești și pe acelea politice și administrative ale statului centralizat, el a rămas în toată această perioadă o făptură socială dezarticulată, măcinată și tulburată lăuntric, un mediu lipsit de identitate. Deși cauzele acestei neaderențe istorice la civilizație a orașului românesc sunt numeroase, în acest articol vom fi nevoiți să amintim decât una din ele, aceea pe care noi o considerăm a fi de maximă relevanță studiului nostru: clădirea orașului modern românesc în răspăr cu datele mediul rural autohton, îngropirea unei culturi urbane pe fondul ignorării ori refulării colective a mecanismelor culturii satelor românești, voința politică autohtonă de depășire și de ștergere din istoria românească a acestora din urmă. Într-adevăr, infiltrarea și instalarea începând cu secolul al XIX-lea la nivelul mentalității colective românești a prejudecății privitoare la opoziția și ruptura structurală și funcțională dintre cultura orașului și cea a satului, a reprezentat una din cele mai nefaste concepții colective specifice perioade încă neîncheiată a modernizării României.

Astăzi, însă realitățile istorice scot la iveală inclusiv la noi limitele păgubitoare ale acestei prejudecăți. Apărută ca urmare a neînțelegerii la nivel de masă a procesului industrializării, proces ce a generat mutații semnificative în activitățile agricole ale țărânimii, dar odată cu acestea și o tensiune lăuntrică în cultura tradițională a acesteia, acolo unde agricultura juca milenarul rol de activitate economică de bază, prejudecata cu pricina se sprijină mai întâi pe impresia economică abstractă a asocierii până la identitate a satelor cu agricultura și prin opoziție a orașului cu industria (Raubaud, 1971, p. 511).

Vorbim de o impresie colectivă care i-a împiedicat pe români să observe potențialul industrial al satelor, dar și dominanta agricolă a orașelor românești. A doua impresie care a alimentat această prejudecată nefastă s-a înrădăcinat în idealul politic al primei generații de politicieni care și-a asumat modernizarea României: credința în atotputernicia statului. Apanaj pentru aceștia al culturii urbane și al ideii de progres, statul atotputernic avea în concepția lor rolul determinant de a urbaniza în forță și cu orice preț satele românești. Se

induce astfel sentimental unei opoziții de fond între statul și satul românesc. Orașul românesc se clădea în opinia acestora pe procesul politic de destructurare a vieții tradiționale a satului, proces întreprins cu ajutorul statului, instituție care așa cum s-a constatat din pricina organizării sale de suprafață nu a afectat prin activitatea sa straturile adânci ale mentalității specifice comunităților rurale românești, din rândurile cărora a provenit cea mai mare parte a orașenimii de la noi. A treia impresie ce stă la rădăcina prejudecății opoziției dintre cultura satelor și cea a orașelor este legată de neînțelegerea legăturii și continuității istorice dintre viața satelor și cea a orașelor pe baza căreia putem vorbi de prima în general ca de o bază a constituirii și evoluției celei de-a doua. Este vorba de o neînțelegere care se răsfrânge asupra modului în care a fost reprezentat la români procesul de urbanizare, anume într-un sens simplist și denaturant ca un proces socio-cultural prin care orașul, printr-o acțiune mecanică, exercitată din afară își impune propria cultură asupra satului, și nu invers ca un proces intern de transformare și modernizare prin care satul însuși este cel care creează ori preia, reinterpretează și integrează în viața sa noi bunuri și valori, selectate din rândul acelor pe care cultura sa este capabilă să le recunoască și să le asimileze. Într-adevăr, în toate procesele de urbanizare, nu orașul, ci satul joacă rolul de factor activ, de factor central. Urbanizarea, ca proces de modernizare al României depinde, așadar, întâi de resorturile și de resursele culturii satelor, iar nu așa cum am crede, de acelea ale orașelor. În această ordine de idei, orice proiect de modernizare a României este legat din principiu, trebuie să fie legat, de o cât mai riguroasă cunoaștere a culturii satelor, în absența căreia viața orașului ridicată pe ea sau legată de ea este lipsită de sens și de temeinicie.

Din nefericire, excluzând cele câteva notabile excepții oferite de întreprinderile membrilor Institutului Social Român, cunoașterea științifică a satului românesc, deși a fost recunoscută de *intelighenția românească* ca o datorie națională încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, a rămas de atunci încoace un simplu deziderat. Motivele sunt relativ simple: cercetarea științifică a satului românesc a fost deturnată cu fiecare ocazie de la scopurile sale reale, fiind subordonată obiectivelor și intereselor politice ale intelectualității românești. Întâi problema satelor a fost pusă sub chip politic ca „*problema agrară*”. Scrierile lui Iorga, Radu Rosetti, Gheorge Panu, C. Dobrogeanu Gherea, S. Zeletin ori ale reprezentanților mișcărilor junimiste, sămănătoriste stau mărturie în acest sens. Mai apoi a fost închipuită ca „*problemă a destinului național românesc*”. Reformulată după constituirea în 1918 a României mari, problema satului românesc a devenit marota favorită a reprezentanților mișcărilor naționaliste autohtone. După 1945 problema țăranimii era din nou pusă în discuție. De data aceasta ea era formulată în limbajul ideologiei marxiste al luptei de clasă, ca problemă a materialismului științific de unde nu a fost scoasă decât abia după 50 de ani de regim comunism. Astăzi, intelectualitatea română are obligația de a ridica din nou problema cunoașterii științifice a satelelor românești. Responsabilitatea acesteia față de procesul modernizării României, dar și împrejurările istorice favorabile

cercetării științifice, împrejurări apărute pe fondul democratizării și depolitizării treptate a vieții publice românești i-o impun.

3.2 Caracteristici ale comunităților agrare românești

Cunoașterea științifică a satelor românești nu este deloc o problemă simplă de rezolvat. Rezolvarea ei implică o serie lungă de dificultăți de la acelea teoretice, la cele metodologice până la acelea practice. Este știut mai întâi faptul că orice cercetare științifică nu se poate desfășura în absența identificării și asumării unei probleme pe care ea caută să o rezolve, problemă prin intermediul căreia cercetarea teoretică dobândește caracterul de întreprindere cu caracter practic. Mai este de știut că orice cercetare științifică depinde în prealabil de existența unei concepții teoretice generale de la care ea pleacă, o concepție determinantă atât în etapa emiterii ipotezelor de lucru, în cea a alegerii metodologiei de cercetare, cât și mai ales în etapa folosirii concrete a acestei metodologii pentru probarea ipotezelor de lucru.

Recunoscând aceste necesități specifice cercetării științifice vom căuta să determinăm structurile culturale de bază ale satului românesc, structuri prin care acesta, în ciuda diverselor orânduirii istorice la care a fost supus, s-a conservat în timp, asigurând vieții țărănești un anumit nivel de libertate. Ne vom atinge acest scop recunoscând mai întâi concepția teoretică generală despre satul românesc de la care ne revendicăm, pentru ca mai apoi să identificăm care din acele structuri de bază ale culturii satului au avut cel mai mult de suferit de-a lungul diverselor etape ale istoriei românești.

Așadar prin ce se caracterizează satul românesc ? Întâi de toate prin faptul că existența sa se întinde pe o durată de timp îndelungată. Din această cauză orice cercetare științifică actuală cu privire la aceasta trebuie să se desfășoare vrând nevrând în lăuntrul unei investigații de istorie socială: satul post-socialist românesc de astăzi nu poate fi înțeles, de exemplu, decât cu trimitere la vechiul sat românesc tradițional ale cărui elemente structurale le păstrează încă, fie și numai dezagregat, dezordonat și disfuncțional. Acestea elemente sunt cu atât mai important de identificat pentru noi cu cât cu începere de la ele descoperim, credem noi, sursele rezistenței inconștiente ale societății românești față de procesul istoric de modernizare, proces posibil doar în măsura în care aceste elemente culturale sunt recunoscute la baza mecanismelor vieții cotidiene românești.

Faptul că satul românesc are o existență întinsă pe parcursul a mai bine de o mie de ani, mărturisește despre natura țăranimii române, una unitară, omogenă cu trăsături unice în istoria social europeană. Unitatea, omogenitatea și puterea acestei țăranimi nu sunt însă virtuți naturale ale acesteia. Apariția și păstrarea lor a depins întotdeauna de buna funcționare a culturii satești de proveniență. Vorbim de o cultură ridicată și menținută nu în jurul activității particulare a unor persoane ci în jurul activității colective a obștii satești, o instituție fundamentală, adânc înrădăcinată în mentalul colectiv al sătenilor, una de care se leagă posibilitățile

memoriei sociale de factura orală ale acestora. Din unitatea și omogenitatea mentalității țărănești asigurate de *cultura obștei de tradiție difuză* (Stahl, H.H., 1983, p.250), derivă însă caracterul puternic și rezistența țăranimii române la schimbările istorice. Legați subconștient unii de alții printr-o rețea organică de legături funcționale, una ce nu le îngăduie să acționeze în mod eficient decât prin acțiunea colectivă a obștii, țăranii români dezvoltă o adversitate încăpățânată față de orice încercare de siluire a lor de către o forță străină comunității. „Asupra unui orășan poți exercita o teroare și să-l silești să facă ceea ce vrei tu. Îi poți schimba conștiința și, ca atare, toate gesturile pe care le are sub supravegherea acestei conștiințe. Dar clătinarea unei conștiințe individuale nu este de ajuns pentru a sparge conștiința colectivă a obștei, căci aceea nu e controlată de rațiunea individuală, ci de ceva cu mai mult adânc și mai tainic” (Stahl, H.H., *Ibidem* p. 80).

Regimul politic comunist a urmărit programatic mai bine de 50 de ani supunerea și schimbarea în forță a țăranimii române. Totuși, dezproprietarirea acesteia, slăbirea conștiinței apartenenței sale la cultura locală, procesul îndelungat de reeducare proletcultist la care aceasta a fost supusă în tot acest timp nu au permis atingerea obiectivului propus. Din contră: astăzi, constatăm nu doar că țăranimea a rămas neschimbată pe fond, ci în egală măsură că proiectul comunist eșuat a provocat și cronicizat în rândurile sale o reacție severă de apărare, manifestată sub forma unui amestec de scepticism, pesimism și docilitate sub care aceasta, în absența legăturilor sale cu obștea și pământul, ascunde de fapt o încăpățânare și o rezistență la schimbare fără precedent.

Țăranimea română provine la origine dintr-o populație băștinașă care și-a organizat procesele de producție pastorale și agricole în cadrul formațiunilor comunitar - agrare. Din această cauză putem spune despre satele românești că ele nu pot fi considerate nicidecum un produs târziu al teritorializării unor formațiuni tribale anterioare, nici acela al unor procese de aculturație, anume a unor procese de trecere a acestor forme sociale dintr-o cultură în alta. Apariția lor se explică mai degrabă ca efect al atingerii de către comunitățile băștinașe a unui stadiu de dezvoltare culturală, care le permite acestora, respectând anumit nivel gnoseologic, dar și anumit set de cadre structurale geografice, biologice, istorice și de mentalitate proprii să-și creeze și să-și organizeze tipuri de activități spirituale, economice, juridice și administrative specifice. Este vorba de un stadiu de dezvoltare culturală în care producția lor spirituală constitutivă, dar și cea juridică și administrativă, regulativă sunt desfășurate în jurul agriculturii. Ne referim la o agricultură itinerantă, o agricultură a cărei tehnică nu permitea încă exploatarea permanentă a terenului ci doar cultivarea timp de doi-trei ani a acestuia, după ce el era în prealabil defrișat ori deșțelenit iar mai apoi, după încheierea perioadei de exploatare, abandonat în pârloagă pentru a-și redobândi fertilitatea. În cadrul acesteia munca se desfășura pe terenuri comune, păduri, izlazuri, ogoare, proprietăți devălmașe neintrate sub încă stăpânire individuală, dar și pe proprietăți particulare, utilizate permanent (casa, curtea, grădina), totul sub supravegherea unor organe colective locale (Stahl, H.H., 1980, p. 171).

Deși documentele istorice nu ne ajută să determinăm precis momentul istoric al constituirii comunităților agrare românești, putem stabili cu certitudine momentul intrării în disoluție a acestora. Pornind de aici, anume din secolul al XIX-lea, secol al declinului ultimelor sate moșnenești și răsăsești, și coborând pe scara istoriei spre veacurile anterioare, documentele ne probează existența acestora inclusiv în secolul al XIII-lea, secol al constituirii celor dintâi formațiuni statale românești. Totuși, există suficiente aspecte istorice care ne îndreptățesc să credem că momentul genezei comunităților agrare românești este cu mult anterior secolului al XIII-lea. „Cu alte cuvinte, neputând data cronologic faza de dezvoltare socială în care a putut avea loc procesul de geneză a acestor formațiuni comunitare sătești, împingem epoca lor până în vremuri în care în adevăr, abia atunci, au putut deriva din comunismul primitiv preistoric” (Stahl H.H., *Ibidem*, p. 172).

Această vechime a satelor devalmase românești, cu totul remarcabilă în comparație cu cea a altor comunități agrare europene, are, în opinia noastră, în primul rând o legătură cu caracterul țărănimii românești. Contrar trăsăturii specifice a populațiilor agrare de pretutindeni, țărănimea română nu a reprezentat o masă amorfă și inertă de agricultori (Stahl, H.H., 1980, p.171). Din contră; ea s-a caracterizat prin diviziune lăuntrică, capacități războinice și organizare confederală. Aflăm despre acestea mai întâi din *Diploma din Tihani* (1055), din acte ce datează din 1108-1809 menționate în *Codex-ul diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis* al lui Fejer, etc., dar mai ales din *Diploma Căvelerilor Ioaniți* (1247), cel mai reprezentativ document ce trimite la perioada premergătoare constituirii statelor românești, prin referirea directă pe care el o face la acei „majores terrae”, căpetenii judeciale, cneziale și voievodale reprezentante ale intereselor comunităților agricole românești față cu statul maghiar și tătarii din zonă. Ne referim la o clasă socială profesionalizată militar care prin procese de diviziune a muncii se desprinde funcțional de marea masă a agricultorilor români și ridică primele forme politice de organizare confederativă ale comunităților agrare românești. „În acest sens considerăm ca acei *majores terrae*, adică căpetenii ale țării de care vorbește Diploma Ioaniților, au fost căpetenii ale confederațiilor sătești de caracter cnezial și voievodal. În această calitate de aristocrație băștinașă, pătura de războinici, boierii în formație puteau avea în satele devălmașe din care făceau parte, drepturi la subsidii care dăinuiau încă dinaintea întemeierii domniei și care au putut continua și după ce domnia a fost întemeiată”, (Stahl, 1980. p. 184).

Eliberați odată cu specializarea militară, de grijile și responsabilitățile agricole ce revin proprietarilor de teren, și fără a deține vreun *dominium emines*, acesta apărând abia odată cu constituirea domniei (Arion, D., 1938, p.28), aceste căpetenii războinice băștinașe nu se implică în nici un fel în procesele de producție ale comunităților agrare. Totuși, baza lor economică nu este, așa cum am crede, asigurată prin exploatarea comunităților agrare țărănești, indiferent dacă vorbim de o exploatare de timp feudal, ori de una tributală. Baza economică a acestei boierimi războinice este reprezentată de fapt de stipendiile oferite de comunitățile agrare în schimbul serviciilor de apărare de care beneficiau din partea sa. Profesionalizarea militară a acestei boierimi,

favorizată de virtuțile războinice ale țărănimii din care provenea, nu a condus însă la o slăbire a dispoziției vitejești în rândul membrilor comunități agrare românești; din contră, aceasta a rămas până târziu o țărănime cu rosturi militare, care a participat semnificativ, secole de-a rândul la oastea cea mare a țărilor românești.

Vechimea comunităților agrare românești de factură judecială, cnezială ori voievodală se lasă explicată în al treilea rând de caracterul confederal al acestora. Conservată până la sfârșitul secolului al XIX-lea, organizarea confederală a satelor răsăsești ori moșnenești, amintită de exemplu de Dimitrie Cantemir un secol mai devreme cu trimitere la celebrele republici țărănești ale Câmpulungului, Vrancei și Tigheciului (Cantemir, 1973, p. 224-226), deși a suferit în timp numeroase transformări a rămas una din structurile fundamentale ale satelor românești libere. Organizate pe țări (țara Oltului, țara Bârsei, țara Maramureșului, țara Oașului, țara Vrancei, țara Câmpulungului, etc.) adică sub forma unor confederații satești sau de ocol, satele românești și-au păstrat autonomia față de centrala statală a domniei și au funcționat până târziu separat de aceasta. În calitatea lor de „organizații cvasi-statale, relativ independente, în opoziție față de domnie”(Stahl, H.H., 1998, p.11), ele au o vechime mai mare decât voievodatele și cnezatele românești.

Cum se face însă că deși boierimea războinică ce a fondat vechiul stat medieval autohton a provenit din rândurile țărănimii românești, instituția statală promovată de aceasta nu a reușit să se impună cu adevărat în viața comunităților agrare de la noi ? Cum se explică acest paralelism secular dintre viața satelor românești și cea a centralei statale domnești ? Răspunsul nostru la aceste întrebări se leagă de constatarea faptului că dacă aristocrația politică românească a avut în mare parte un caracter autohton (Djuvara,N., 2011) , structura statului medieval românesc a fost una exogenă. Într-adevăr, pentru noi impermeabilitatea comunităților țărănești la intruziunea politic-administrativă a statului feudal românesc se datorează absenței oricărei comunicări între mecanismele interne ale culturii obștii de tradiție difuză, specifice satelor devălmașe românești și valorile statului medieval. Realizare a populațiilor năvălitoare, în special al celei cumane, cea dintâi organizare de stat a românilor a fost preluată și utilizată de către aristocrația băștinașă în relațiile sale de serviciu oferite comunităților agrare de origine, imediat alungării de către ea a cuceritorilor nomazi. Odată cu trecerea timpului însă, această structură etatică alogenă cu rol tribulal iar mai apoi feudal, suprapusă culturii țărănești autohtone a condus la o schimbare, ba chiar la o alterare a relațiilor dintre boierimea de stat și țărănimea comunitară, care din relații stipendiate de servicii militare, așa cum au fost la început, s-au transformat mai cu seamă începând cu secolul al XVII-lea în relații de exploatare economică directă a țărănimii. Degradarea relațiilor dintre clasa politică boierească și comunitatea țărănească s-a accentuat în timp, mergând spre o cronicizare a rupturii și separației dintre ele, una care nu doar că nu a încetat odată cu modernizarea statului român la jumătatea secolului al XIX-lea, dar care a atins cote paroxistice odată cu instalarea regimului comunist începând cu mijlocul veacului al XX-lea.

Înainte de a lămuri de ce statul comunist s-a dovedit în istoria românească instituția cea mai străină și mai greu de adaptat mecanismelor *culturii obștii sătești de tradiție difuză* specifice comunităților agrare de la noi, și de ce între statul comunist și comunitatea țărănească există o contradicție radicală, trebuie să ne facem o imagine mai concretă despre ce înseamnă de fapt *satul devălmaș românesc*.

3.3 Ce sunt satele devălmașe românești

Satele românești au făcut, după cum spuneam, nu doar obiectul cercetărilor de istorie socială ci și pe acela al anchetelor directe de teren. Anchetele de teren aveau să le găsească într-o fază avansată de disoluție, și să le considere a fi, pe bună dreptate, o continuare în timp a străvechilor comunități țărănești devălmașe autohtone. Cum ar trebui să ne reprezentăm, însă, aceste străvechi comunități țărănești considerate a sta la originea satelor românești de mai târziu?

În primul rând ca un produs socio-cultural apărut în urma unui proces de teritorializare al unei populații băștinașe, proces considerat a fi etapa finală a dizolvării obștilor gentilice în care aceasta era organizată dăunăzi. Într-adevăr, satul devălmaș românesc nu trebuie văzut nici ca o unitate socială de factură tribală, nici o înfăptuire istorică a unui erou fondator, ci o făptură socială apărută în sânul unei vieți socio-culturale deja existente.

Formațiune social teritorială autonomă, satul devălmaș s-a impus în istoria românească atât prin caracterul său obișnuielnic, cât și prin soluțiile tehnice cu caracter economic specifice ca un cadru organic și obligatoriu de viață ce a funcționat dincolo de voința țăranilor, a boierimii, a clericărimii ori a aparatului de stat românesc. Încadrabil în ceea ce Alexander A. Tschuprow numea *Feldgemeinschaft*, „totalitate de gospodării, deținătoare ale unui teritoriu, care sunt legate între ele prin relații de așa natură, încât A« totalitatea A» are competența de a se amesteca, potrivit unor norme precise, în activitatea economică și drepturile juridice ale fiecărei gospodării în parte” (Tschuprow, Trübner, 1902), satul devălmaș deosebit de zadruga slăvilor de sud, o formațiune pur familială, ori de vreo formă de coexistență a unor ferme particulare, izolate de natura capitalistă, „nu este altceva decât închegarea laolaltă a unor gospodării, într-o singură Obște sau Ceată” (Stahl, H.H., 1944, p. 321), adică într-o „totalitate” cu rol administrativ capabilă să se amestece în viața economică și juridică a fiecărei gospodării în parte.

Apărut în urma proceselor de teritorializare și dizolvare a obștilor gentilice, satul devălmaș este înainte de toate „un fenomen social complex, ce cuprinde laolaltă o “populație”, o “vatra de sat” și un “trup de moșie” (Stahl H.H, Stahl.H.P., 1968, p. 11.), mai precis ”un sat cu o obște democratică egalitară, vag colorată gerontologic și cu o populație omogenă, alcătuită exclusiv din băștinași, formând o singură „ceată” închisă nebăștinașilor, folosind trupul de moșie în „devălmășie absolută”, prin „stăpâniri locurești” și excepțional, „pe

suma de stânjeni”, pe baza unei economii naturale, dominată de „folosirea” prin munca directă a pământului, în tehnicile primitive ale defrișărilor și deștelenirilor permanente” (Stahl, H.H., 1998, p.13), sau – pentru a folosi aici o altă definiție a lui H.H. Stahl, o “formă de conviețuire socială, pe un trup de moșie, a unui grup biologic închis, deseori legat prin rudenie de ceată, trăind în gospodării familiale, asociate într-o obște care, prin hotărâri luate în adunările ei generale, are dreptul de a se amesteca în viața particulară a fiecărei gospodării, potrivit regulilor furidice ale devălmășiei conform mecanismului phihic al obștei pe bază de tradiții difuze.” (Stahl, H.H, Op.cit., p.328).

Totuși, evoluția sa istorică generată de dezvoltarea propriilor capacități tehnice, dar și de intervenția în sânul său a mecanismelor politice de exploatare ale clasei boierești a făcut din el un sat cu o obște sătească în care țăranii au sfârșit prin a se diferenția semnificativ prin avere și a se scinda astfel în cete și categorii sociale multiple, întemeindu-și diversele lor drepturi publice (proprietate, libertate, egalitate, responsabilitate, etc) nu pe principiul obișnuielnic al apartenenței la băștinașie, ci pe bază de contracte scrise, în cadrul unei economii de schimb și a unor tehnici de lucru care îngăduiau atât folosirea în regim privat a terenurilor cât și exploatarea continuă a lor.

Satele devălmășe ale căror structuri culturale au fost compromise de impactul mecanismelor de exploatare de sorginte tributală, feudală, capitalistă ori comunistă au sfârșit prin a rupe cu tradiția vechilor sate românești și a se deosebi semnificativ de acestea. În urma acestui proces istoric au apărut satele clacășești, rumanizate, sate aservite aflate în proprietatea statului, a boierimii ori a mănăstirilor. Alături de aceste sate aservite au continuat să existe o vreme îndelungată comunitățile țăărănești libere moșnenești și răzășești¹⁷, reprezentanțele istorice ale satelor arhaice devălmășe românești, aparute înainte de secolul întemeierii domniilor autohtone.

3.4 Regimul proprietății în satele devălmășe românești

Cum anume însă au reușit aceste comunități răzășești și moșnenești să reziste în fața presiunii mecanismelor de exploatare tributală, feudală, capitalistă și să împiedice, astfel, apariția în sânul lor a fenomenelor clacasirii, servajui și dezintegrării obștești ? Cum și-au păstrat aceste unități socio-culturale țăărănești libertatea și autonomia lor funcțională ? Ce anume explică durabilitatea lor ? Să fie explicată de poziționarea lor geografică, de teritorializarea lor izolată în majoritate în zonele de munte, poziționare despre

¹⁷ „moșnean este, în Valahia, denumirea generică a coborătorului unui moș, care stăpânise cândva hotarul întreg și desemnează pe proprietarul rămas în devălmășie, spre deosebire de cuvântul boier, care cuvânt sfârși prin a desemna numai pe acela care-și hotărnicise părțile și își individualizase moșia. În Moldova, cuvântul moșnean din Țara Românească îi corespunde, cu același înțeles, cuvântul răzeș, din familia căruia este cuvântul răzoraș, pe care-l întâlnim de pildă în Pravila lui Ipsilanti, cu înțelesul care apare din dispoziția aceasta: "când va vrea cineva să vândă lucrul nemișcător, să aibă datoria a da de știre mai întâi rudelor ce vor fi părtașe la acea moșie cu dânsul sau răzorași ” (Fotino, 1940-1941, p. 333-334).

care aflăm din puținele date statistice privitoare la satele românești conținute de Conscripția virmontiană din Oltenia (1722), de lucrările lui Ion Donat (1831), Nicolae Sturdzu (1840) ori Petru Poni (1912) ? Să fie mai degrabă urmarea valorizării și apărării legăturilor de sânge dintre membrii lor, legături ce ar fi avut darul, așa cum susține Sebastian Radovici, invocând fenomenul „umblării pe bătrâni” (Radovici, 1909, p.67), de a închea și întări coeziunea lăuntrică? Sau să fie efectul unui nivel tehnic agricol înapoiat, care a întârziat evoluția istorică a satului devălmaș românesc? (Stahl, H.H., Op.cit., p. 14).

Din punctul nostru de vedere niciuna dintre aceste ipoteze de lucru nu este satisfăcătoare. Cadrul geografic, condițiile biologice, după cum nici starea economică nu pot genera și garanta autonomia satelor moșnenești ori răzășești. Aceasta cu atât mai mult cu cât factorii amintiți, departe de a putea explica fenomenul țăranimii libere românești, se dovedesc limitați, inclusiv, în a-l condiționa cu adevărat. Astfel satele răzășești și moșnenești, adevărate fenomene sociale românești de masă inclusiv la începutul secolului al XVIII-lea, sunt localizate nu doar în regiunile de munte ci și în acelea de deal ori de câmpie, în condițiile în care, de exemplu, cercetările statistice ale lui Petru Poni, amintite deja, dezvăluie o veritabilă tendință de mobilitate a țăranilor liberi pe teritoriile dintre Carpați și Dunăre (Poni, P., 1921). Nici influența valorii legăturilor de sânge în satele libere românești, așa cum este susținută ea de către teoreticienii „eroului fondator de sate” nu are relevanță în acest caz, cunoscut fiind faptul că fenomenul „umblării pe bătrâni” pe care acești teoreticieni își bazează argumentația lor este un fenomen târziu al istoriei satului de la noi, unul care departe de a dezvălui bazele autonomiei vieții răzășești și moșnenești, ne semnalează mai degrabă momentul dezintegrării acesteia (Stahl, H.H., 1998, p.46).

În sfârșit, deși recunoaștem importanța factorilor economici în mecanismele ce explică autonomia vieții țărenești libere, nu putem fi de acord cu felul în care aceștia ne sunt prezentați în schemele abstracte și sărace ale materialismului istoric. Astfel, departe de a concepe activitățile economice ca factori determinativi ale vieții sociale, noi socotim pe aceștia că acestea nu posedă prin ele însele forța infrastructurală capabilă a genera schimbări înăuntrul unei unități socio-culturale. Legați de nevoile biologice ale omului și dependenți de la început de nivelul epistemologic atins de colectivitățile umane, factorii tehnico - economici se manifestă din start puternic marcați atât de structurile de mentalitate ale acestor colectivități, cât și de realizările lor spirituale, moral-juridice și politice. Iată de ce, în ciuda concreteței și vizibilității lor, factorii economici nu sunt niciodată analizabili eficient cu rămânere la ei înșiși, ci doar în relație cu producțiile spirituale, juridice, administrative de care sunt legați, pătrunși și de la care dobândesc sens. În această ordine de idei, agricultura ori păstoritul, de exemplu, nu pot fi tratate ca niște activități economice unidimensionale cu trăsături specifice, ci veritabile complexe culturale cu caracter practic înăuntrul cărora descoperim nu doar operații, metode, tehnici, procedee pur economice ci mai cu seamă o serie întreagă de componente religioase, artistice, metafizice, științifice, morale, juridice, administrative, politice, etc. atașate, împreună cu care aceste activități au rolul de a satisface

nevoi ce depășesc cu mult sfera nevoilor economice. Stagnarea și întârzierea tehnică a agriculturii din satele devălmașe românești nu pot, așadar, prin ele însele să explice un fenomen cultural atât de complex precum acela al autonomiei comunităților moșnenești ori răzeșești de la noi, ele trebuind să se sprijine prin urmare pe o serie întreagă de alți factori.

Iată de ce în acest articol noi vom căuta sursa rezistenței acestor comunități la presiunea și forța centrifugală a proceselor istorice de exploatare tributară, feudală, capitalistă și mai târziu comunistă într-o altă direcție decât cea încercată până acum. Îl vom căuta, bunăoară în determinarea tipului de relație pe care comunitățile răzeșești și moșnenești îl dezvoltă cu mediul lor natural și social, tip de relație ce se reflectă în toate tipurile de activități socio-culturale ce pot fi întreprinse de aceste comunități, indiferent dacă vorbim de activitățile spirituale, economice, juridice ori politice ale acestora. Relația acestor comunități umane cu mediul este constituită în primul rând de modul în care acestea, pornind de la anumite sisteme de valori, „mobiluri” ideografice, trandecentale, subconștiente și cu caracter obiectiv (Durkheim, E., 1911, p.439), unele ce-i sunt imposibil de sesizat direct în realitățile concrete, dar care îi sunt prezente diriguitor și cu necesitate în toate experiențele conștiente ale membrilor lor, conferă sens, prețuiesc și judecă situațiile și faptele lor personale ori colective de viață. Printre aceste valori, ce nu trebuiesc confundate nici cu scopurile pe care le urmărește o colectivitate (scopurile sunt constituite pe fondul prezenței eficiente a acestor valori), nici cu bunurile acesteia (bunurile sunt lucruri ce au dobândit valoare), inventariem pe lângă valorile constitutive ale frumosului, adevărului și binelui și valorile regulative ale libertății, proprietății, egalității ori responsabilității. De sensul și de ponderea pe care aceste valori le capătă la nivel mentalității răzeșilor și moșnenilor, depinde, așadar, relația pe care aceste colectivități o au cu mediul lor natural și social de viață.

Cum anume, așadar, au reușit aceste comunități răzeșești și moșnenești să reziste în fața presiunii mecanismelor de exploatare tributară, feudală, capitalistă și să împiedice, astfel, apariția în sânul lor a fenomenelor clacășirii, servajului și dezintegrării obștești? Cum și-au păstrat ele libertatea și autonomia lor funcțională?

3.4.1 Proprietatea ca bază a libertății în satele devălmașe românești

În primul rând, credem noi, prin faptul că au acordat în cadrul sistemului lor axiologic o însemnătate majoră valorii proprietății, în special a proprietății asupra pământului. Este vorba de o însemnătate ce reiese cu ușurință din analiza *Obștii Sătești și a Confederațiilor de Ocol*, instituții administrative ale satelor libere românești, cele în care țăranii nu puteau deveni membri decât în măsura în care dobândeau în prealabil statutul

de proprietar de moșie, din studiul *Obiceiului Pământului* (Jus Valachicum), vechiul drept nescris, obișnuielnic al satelor devălmașe românești, despre care Nicolae Iorga spunea că nu este altceva decât un „drept de proprietate”¹⁸, din investigarea tehnicilor de organizare și exploatare economică a teritoriilor sătești, acolo unde proprietatea prin cele trei forme ale sale (gospodăria - casă ridicată în vatra satului împreună cu terenul din jurul casei - zona de centură din jurul satului constituită din loturile de pământ și din țarinile particulare ale țăranilor, zonele de pădure, izlazuri, pășune și terenuri nedeștelenite aflate în folosire devălmașă) reprezintă baza structurii interne a gospodăriilor și a satelor devălmașe libere în general, și nu în ultimul rând din analiza manifestărilor și producțiilor spirituale (rituri magice, viziuni și credințe religioase, literatură populară, știință populară, concepții morale, etc) , unde valoarea proprietății transpare tematic cu fiecare ocazie.

Într-adevăr, studiind viața moșnenilor și a razeșilor nu putem să nu observăm că aceștia așează proprietatea asupra pământului la temelia vieții lor. O fac recunoscând legătura strânsă dintre spiritualitate și muncă, între muncă și justiție, între justiție și capacitatea lor administrativă, o legătură reprezentată de fapt de către *pământ*, bun primordial ce asigură unitatea și funcționalitatea tuturor acestora. Considerând spiritualitatea, economia, dreptul și administrația ca patru domenii unitare, țăranii liberi sunt feriți astfel de greșeala de a-și închipui că dacă, de exemplu, bunăstarea lor materială ar reprezenta o problemă economică, atunci autonomia lor personală/ colectivă, ar constitui o alta, strict politică ce suportă o rezolvare separată. Participant la o cultură obștească integrată de tradiție difuză (Stahl, 1983, p. 250), moșneanul înțelege că rânduielile politice nu pot fi separate, de exemplu, de cele economice, tot așa cum acestea două nu pot separate de cele juridice. Nu pot fi separate, dar nici nu pot fi combinate la întâmplare unele cu altele. Obștea sătească nu poate funcționa, bunăoară, dincolo de paremiile *Obiceiului Pământului*, în legătură, de exemplu, cu pravilele voievodale scrise ori cu dreptul modern românesc de factură quiritară, tot așa cum *Obiceiul Pământului* nu poate funcționa, dincolo de cerințele economiei naturale, anume în relație cu mecanismele economiei financiare capitaliste. Prin urmare țăranul liber va urmări, așadar, să găsească chipul cel mai adecvat în care proprietatea asupra pământului asigură unitatea celor patru domenii de activitate ale vieții țărănești, menținând, astfel, în echilibru Obștea sătească, *Obiceiul Pământului*, gospodăria țărănească și spiritualitatea colectivă.

În aceste condiții,, proprietatea asupra pământului ajunge să fie considerată nu doar sursa libertății economice a moșnenilor și razeșilor (libertate dobândită în limitele rigorilor tehnicilor agricole ale rotațiilor și asolamentelor), ori garanția recunoașterii și protecției lor juridice, ci și izvorul puterii personale și legitime de a participa și a decide asupra modului în care sunt rezolvate problemele administrative ale propriilor comunități. Pe fondul recunoașterii rolului fundamental al proprietății, libertatea este cu puțință numai în măsura în care ea

¹⁸ „un drept românesc, deosebit de principiile romane și de obiceiurile feudale, a fost recunoscut de toți aceia care au avut Români, de dincoace sau de dincolo de Dunăre, în stăpânirea lor. Acest „drept”, care nu e decât un străvechi obicei, cu îndoite rădăcini tracice — cele mai puternice și mai adânci — și slave, se poate urmări în deosebite domenii. În acela care cuprinde legăturile omului cu pământul și legăturile dintre oameni, determinate de pământ. ” (Iorga, N., 1939, p. 5—6.)

funcționează ori ajunge să funcționeze în același timp ca libertate spirituală, economică, juridică și politică. Invers, în absența oricăreia din aceste componente ale sale, valoarea libertății devine pentru țăranul nostru irealizabilă, transformându-se într-o abstracție deșartă, într-un primejdios non sens. Care este însă chipul cel mai adecvat pe care țărănimea română l-a dat proprietății în așa fel încât aceasta să poată fi pusă protejată de mecanismele obștii de tradiție difuză și să poată asigura în egală măsură unitatea celor patru domenii de activitate ale vieții țărănești ?

Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să recunoaștem încă de la început faptul că pentru moșneni și răseseși proprietatea nu este văzută prin ea însăși un drept natural al omului.¹⁹ Din contră, pentru aceștia ea este doar un drept condiționat., un drept pe care omul îl dobândește în timp printr-o dublă modalitate. Proprietatea este dobândită de el pe de o parte în mod nemijlocit ca urmare a apartenenței sale la o comunitate sătească, și pe de altă parte, într-o manieră mijlocită, ca urmare a unei munci depuse în aceasta. În primul caz țăranul dobândește acces la o proprietate devălmașă, *aparținătoare lui Dumnezeu*, în cel de-al doilea caz la o *proprietate particulară* ce aparține omului.²⁰ Prima se reduce de fapt la un drept de folosință, de consum ce are ca obiect pădurile, poienile, izlazul, fânețele, poenile alpine, terenurile nedeștelenite ori cele locușesti („curaturile” ori „tinerile private provizorii”), viile, grădinile, prisacile, cânepiștile, apele, prundul râurilor, bălțile, morile, pivele, darstele, drumurile, etc, cea de-a doua la un drept de apropiere „pe veci” ce privește gospodăria (casa și locul din jurul casei), ocinile, ohabele, „curelele” de pământ, „delnițele” de fân, „pământurile” de agricultură, „popoarele” de vii, toate părți al „racelor” sau „dricurilor” închise între „gardurile țarinii”, adică în fond proprietăți în sensul propriu, dobândite prin muncă de deștelenire, defrișare, închidere de izlaz, bunuri ce beneficiază de regimul moștenirii. . “Este vorba de un sistem juridic de cert caracter arhaic, constând în dreptul oricărui drept familial băștinaș de a se folosi de produsele nature, de pe tot cuprinsul hotarului sătesc, în orice chip și fără limită, prin muncă directă și pentru satisfacerea propriilor nevoi gospodărești” (Stahl, H.H, 1998, p. 167) . Apartenența la comunitate și munca reprezintă așadar cele două condiții fundamentale ale proprietății țăranilor români liberi. Aceasta din urmă ne apare ca un tip de proprietate cu caracter mixt, ce conține două componente distincte, legate funcțional între ele, dreptul de folosință devălmaș și proprietatea particulară (moșia), componente ce constituie cadrul psihologic primar prin care țăranul liber se raportează la mediul său social și natural, cadru prin care acesta va diferenția între o sferă publică, a satului și o alta particulară, a gospodăriilor lui.

¹⁹ „Ce ne calci poenele, Ce ne paști fânătele? Ce poiene, măi Păune ? Ce fânăte, măi nebune? Doar pământul nu-i al tău, Nici al tău nu-i, nici al meu, Cî tot a lui Dumnezeu !” (Vidra în *Poezi populare ale romanilor adunate și întocmite de Vasile Alecsandri*, 1965, p.180).

²⁰ „Acestei *sfere obștești* [Gemeine], de la care, sub raportul istoriei limbii pornește o linie până la bunul obștesc sau bunul public [common welth, public welth] i se contrapune sfera *particulară* [Besondere]. Este domeniul a ceea ce este despărțit [das Abgesonderte], într-un anumit sens privat, unul pe care în zilele noastre îl mai subînțelegem atunci când punem semnul egalității între interesele particulare [Sonderinteresse] și cele private [Privatinteresse]” (Habermas,J., 1998, p. 49)

3.4.2 Dreptul devălmaș și sfera publică specifică satelor devălmașe românești

Ce presupune însă componența particulară a proprietății țărănești? Întâi de toate faptul că ea este legată de o gospodărie ce cuprinde casa, grădina, acareturile, moșia și stăpânirile locuiești, runcuite ori deștelenite din fondul indiviz al devălmășiei, în sfârșit, ocinele. Componența particulară reprezintă un atelier de producție ce aparține unei familii de țărani, constituit din totalitatea mijloacelor de muncă deținute ori folosite de aceștia. Ea este, așadar, o proprietate de tip familial.

Determinată sub forma unei gospodării, ce oferă membrilor familiei unica sursă de venit, proprietatea particulară are rolul de a sigura coeziunea socială a acestora. Gospodăria ca proprietate particulară reprezintă de fapt cheia înțelegerii unității relațiilor intrafamiliale, unele care altfel, dacă sunt judecate pe alte temeuri decât cele ale proprietății, bunăoară pe acelea biologice ori rasiale ale legăturilor de sânge, rămân pentru noi lispite de înțeles. Această proprietate asupra mijloacelor mobile ori imobile de producție are un caracter ereditar și inalienabil. Ea este atribuită nu unui cap al familiei, ci tuturor membrilor acesteia, fie aceștia soție sau copii, astfel încât cel dintâi nu poate să dispune de ea în defavoarea celor din urmă nici *inter-vivos* nici *causa mortis*.

Proprietatea particulară țărănească nu este însă o simplă proprietate de tip familial; judecată în raport cu tipul primar al acestei proprietăți, ea pare a avea mai degrabă una cu caracter evoluat. Deși se transmite din generație în generație, iar principiul eredității nu este admis în folosul femeilor, proprietatea particulară românească se găsește emancipată atât de interdicțiile *inter-vivos* ori *causa mortis*, specifice tipului primar al proprietății familiale, cât și de principiul excluderii femeilor în materie succesorală.²¹ În plus în cadrul ei aproape că nu găsim recunoscută diferența dintre *terra aviatica* (*terra patris*, paternica) și *terra aquisita*.

Totuși, proprietatea particulară deși are un caracter familial, nu putem spune că ea are și unul indiviz. Într-adevăr, deși în proprietatea particulară românească, tatăl nu este considerat un proprietar absolut al pământului, iar ca urmare copii acestuia se socotesc încă dinainte de moartea sa și mai ales începând cu majoratul lor, pe temeiul muncii proprii depusă încă din pruncie în gospodărie, proprietari asupra terenului de cultură, această proprietate se află în

stăpânirea tatălui. Stau mărturie în acest sens numeroasele reguli cutumiare foarte influente de altfel ale Obiceiului Pământului²² ce reglementează modalitățile de trecere ale proprietății pământului de la bătrânul părinte la urmașii săi, ori de la aceștia către terțe alte persoane. Dacă la slavi, de exemplu, înlăuntrul *zadrugii*

²¹ Este demnă de amintit aici regula „gineririi pe curte”, regula prin care este încălcata interdicția de a înzestra cu pământ fetele; dacă într-o familie în rândul copiilor nu există decât fete, una din acestea, deși se va căsători, va prelua casa părintească în calitate de șefă a gospodăriei, ea fiind considerată un fiu, iar soțul său un „măritat pe curte”.

²² O deosebită importanță o are aici „dreptul de precumpărare și răscumpărare” ce apare în limbajul juridic bizantin prin termenul „protomisis”, drept care clarifică structura proprietății românești și care derivă din aceasta.

(slavii sudici) a mirului (slavii răsăriteni), a vervului (slavii de apus) ieșirea din proprietatea familială primară se făcea cu mare dificultate și doar în mod solemn, fără însă ca partajul să afecteze structura acestei proprietăți, la țărani români acest fenomen se dovedește, mai cu seamă odată cu secolul al XVI-lea, un fapt obișnuit. La români, copiii familiei devenind maturi, își părăseau casa părintească pentru a întemeia o gospodărie nouă, luând cu ei, odată căsătoriți, fără formalități scrise, partea lor de avere. Ei încetează astfel a mai fi ca frații, unii cu alții în raporturi nedeterminate de proprietate, deși tatăl lor se consideră în continuare stăpân pe pământurile oferite acestora ca moștenire.

Să vedem acum ce natură are componența devălmașă a proprietății țărănești? Întrebarea este cu atât mai importantă cu cât asupra devălmășiei au planat de-a lungul timpului nenumărate neînțelegeri. Bunăoară nu puțini au fost autorii români care deși au recunoscut în prealabil diferența dintre devălmășie și proprietatea individuală de drept român, au catalogat-o totuși pe cea dintâi ca pe o specie a co-proprietății. Totuși, ignorând faptul că tipul co-proprietății desemnează de fapt o structură a dreptului quiritar, ei au sfârșit prin a atribui greșit devălmășiei un caracter individual, exclusiv și alienabil. „Coexistența a doi proprietari, într-o co-proprietate, nu schimbă structura organică a dreptului însuși. Fiecare din coproprietari este proprietar în mod absolut. Dreptul său este individual, exclusiv și perpetuu” (Fotino, G., *Op.cit.*, p. 353-354).

Și mai mulți autori însă au considerat devălmășia ca o proprietate colectivă, ajungând să vorbească pe temeiul acestei pretense identități de existența unui comunism primar în viața satelor devălmașe, precum și de o apropiere structurală și de esența între viața acestora și organizarea politică de tip comunist. Faptul este cu atât mai regretabil cu cât el se bazează pe o neînțelegere gravă a devălmășiei, în general a proprietății țărănești de sorginte românească. În primul rând se ignoră în acest caz caracterul mixt al proprietății românești, faptul că aceasta se constituie ca o unitate ce ține împreună două elemente (cel particular și cel devălmaș) care funcționând împreună, își pierd sensul unul în absența cealalt. Deși prin anumite aspecte ale sale devălmășia ne poate aminti de proprietatea comunistă a *Gemeinschaften*-ului, cea despre care Marx speculează în lucrările sale (Marx – Engels, 1972, p.416-437), ea reprezintă de fapt un tip de proprietate specific *Feldgemeinschaft*-urilor, cele în care casa și locuința unei familii au încetat deja a mai fi bunuri comune ale comunității intrans și au devenit bunuri particulare ale familiei. În relația cu proprietatea particulară a familiei, devălmășia capătă un alt sens decât ar fi avut în comunismul primitiv. Într-adevăr agricultorii devălmași nu au asupra pădurilor, izlazurilor, apelor un drept comun de proprietate, ci doar unul de folosință. Pe acest temei bunurile devălmașe sunt considerate a fi de fapt în egală măsură ale tuturor și ale nimănui. Astfel țărani își pot trimite „vitele la pășune, fără ca măcar numărul acestora să fie în vreo corelație cu întinderea dreptului de proprietate asupra terenului din sat sau asupra pământului de muncă. Și când în aceste izlazuri, braniști și ape era vorba să se îngăduie și unui străin de sat accesul și recunoașterea unui drept de folosință, atunci întâlnim în acte pe toți oamenii din sat apărând pentru a recunoaște un astfel de drept” (Fotino, G., *Op. Cit.*, p. 355).

Devălmășia nu poate face așadar obiectul unui drept de proprietate, cu atât mai puțin un drept de proprietate colectivă. În aceste condiții, proprietatea propriu - zisă rămâne legată în viața țărănească mai degrabă de vatra satului și de țarină, decât de seliștile „de peste tot hotarul”.

Totuși rolul devălmășiei este esențial pentru asigurarea echilibrului vieții țăranilor liberi: componența funcțională a proprietății particulare țărănești, devălmășia este sursa cea mai adâncă a solidarității rurale românești. De altfel, pornind de la recunoașterea acestui tip mixt de proprietate și analizând unitatea celor patru domenii de activitate (spiritual, economic, juridic și administrativ) ale vieții țăranilor liberi, asigurată de mecanismul obștii de tradiție difuză, putem stabili o reală corelație funcțională între, pe de o parte dreptul devălmaș de folosință și sfera publică a satelor libere românești și pe de altă parte între proprietatea particulară și sfera privată a membrilor acestora.

Dacă colectivitatea sătească liberă are drepturi anterioare și superioare drepturilor gospodăriilor ce o alcătuiesc, drepturi exercitate prin organul său administrativ de conducere denumit „Obștie”, atunci ea își deține aceste drepturi numai pe baza recunoașterii și exercitării dreptului devălmaș de folosință de către obșteni. Funcționalitatea Obștei este legată, așadar, în mod visceral de existența și de recunoașterea devălmășiei, în absența căreia aceasta își va pierde definitiv autoritatea și rostul. Iată de ce în funcție de gradul de destrămare al devălmășiei sătești, vom putea stabili gradul de slăbire al puterii Obștii și odată cu aceasta vom putea determina nivelul de disoluție al satului moșnenesc și răsășesc. Înțelegem astfel de ce „satele libere au putut să dăinuiască atât vreme cât au reușit, prin organul lor de luptă, care este obștea, să reziste presiunii puse asupra lor de clasa boierească. Când obștia cade în luptă, dezorganizată, cucerită prin infiltrare și apoi de-a dreptul înlocuită prin prezența unui boier, satul devălmaș liber se dezagrega rapid și dispare, administrația acestor sate fiind preluată de către seniorul local” (Stahl, H.H., *Op.cit.*, p. 27). Într-adevăr, rezistența Obștilor la presiunile istorice ale exploatărilor tributare, feudale, capitaliste ori comuniste își are sursa în posibilitatea de exercitare de către obșteni a dreptului devălmaș.

Totuși funcționalitatea Obștii în satul liber nu provine doar din puterea exclusivă a dreptului devălmășiei, ci din raportul echilibrat, non contradictoriu pe care aceasta din urmă îl are cu proprietatea particulară. Pe de altă parte dreptul devălmaș constituind baza obștii sătești funcționează în același timp și ca factor determinant al apariției sferei *publice* țărănești, o sferă publică străină celei prezente în feudalismul apusean, cea pe care J. Habermans (*Op.cit.* p. 48) o numește sfera publică reprezentativă. Vorbim de un mediu public (*gura satului, ochiul satului*) ce se constituie nu pe opoziția între *publicus* și *privatus* (altfel categorii ale dreptului român, străine conceptual Obiceiului Pământului), ci pe comuniunea dintre *obștesc* și *particular*, două categorii recunoscute de altfel și în vechea tradiție juridică germană. “Ce-i drept, o anumită corespondență cu noțiunea clasică de *publicus* și *privatus* provine din vechea tradiție juridical germanică prin acel *comunal* (*gemeinlich*) și *particular* (*sunderlich*), *common* și *particular*. Această opoziție se raportează la elementele

comunitare (genossenschaftliche), în măsura în care ele s-au afirmat în cadrul relațiilor de producție feudale. Domeniul obștei (Allmende) este de ordin public; fântâna, terenul pieței, destinate uzului comun, sunt public accesibile, sunt *loci communes, loci publici*” (Idem, p. 49).

Dacă în cadrul structurii feudale sfera particulară a celui înzestrat cu drepturi, imunități și privilegii, sfera seniorului adică, acaparează sfera obștească, supune *comunalul* unei puternice devalorizări, [„ în ambivalența semnificației lui *gemein* (common), cu sens de *communal*, de *în comun*, altfel spus accesibil (deschis) pentru toți, și *gemein* cu sens de “ ordinar”, cu alte cuvinte de ceva exclus din dreptul deosebit, respectiv din dreptul senioral particular, în genere din rang (rangul public), se oglindește până în ziua de azi integrarea elementelor de organizare obștească într-o structură întemeiată pe dominația funciară” (Idem. p. 50)], și devine astfel nucleul a ceea ce este public, în cadrul structurii satului devălmaș sfera particulară a țăranimii libere, se legitimează, întemeindu-se tocmai cu începerea de la *obștesc*. Sfera publică țărănească nu este așadar o sferă de natură reprezentativă, ci una de factură participativă. Ea se aseamănă de la distanță cu străvechea sferă a *polisului*, specifică statelor-cetate grecești, sfera oamenilor liberi (koine), cu mențiunea că spre deosebire de aceasta, ea nu este sever despărțită de sfera oikosului, cea proprie (idia) fiecărui individ în parte, pe care de altfel o și susține. Iată de ce nu putem spune că în viața publică țărănească suveranitatea țăranimii prin obștea sa sătească obstrucționează libertatea personală a țăranului, așa cum autoritatea ansamblului obstrucționează libertatea cetățeanului în cadrul polisului. Libertatea particulară a țăranului, departe de a fi opusă autorității publice a obștei, se fondează chiar pe dreptul devălmaș ce dă sens și rost acesteia.

Distincția celebră a lui Benjamin Constant (1996, p.3-22) între libertatea anticilor (suveranitatea în afacerile publice) și libertatea modernilor (independența în afacerile private) nu operează, așadar, în cazul moșnenilor și răseșilor deoarece libertatea acestora nu presupune nicidecum recunoașterea la nivelul mentalității colective a vreunei opoziții între public și particular. Dacă sfera publică reprezentativă nu se constituie ca un domeniu social real, ea apărând mai degrabă ca o sferă circumscrisă statutului proprietarului funciar, una care se impune vasalului ori țăranului aservit fără a le lăsa loc de inițiativă, decizie și manifestare ori inhibă comuniunea seniorului cu ceilalți proprietari de pământ, sfera publică obștească de factură devălmașă, dimpotrivă are marele merit de a crea și a alimenta mecanismele motivaționale de implicare ale țăranului în viața satului.

3.4.3 Pierderea dreptului devălmaș, îngustarea sferei obștești și dezintegrarea comunităților țărănești libere: feudalismul, capitalismul, comunismul

De-a lungul timpului însă rezistența comunităților țărănești la procesele de aservire și exploatare tributală, feudală, capitalistă și în cele din urmă comunistă scade simțitor. Cauzele care au condus la această slăbire au fost în general două. Și una și alta sunt legate însă de îngustarea treptată a limitelor de folosire a dreptului devălmaș de către țărani liberi, îngustarea care a condus la o dezintegrare a obștilor satești administrative și odată cu acestea la căderea comunităților țărănești sub stăpânire boierească, domnească ori mănăstirească.

Prima cale este de natură economică și ea este legată de dezvoltarea capacităților tehnice de producție folosite în agricultura țărănească dar și de schimbarea condițiilor economice generale, apărute odată cu trecerea la producția și vânzarea de mărfuri în schimbul de capital, trecere care limitează până la desființare dreptul devălmaș și destramă obștea satului în gospodării private, autonome dând naștere astfel unor stratificări și tensiuni sociale între țărănime și boierime. Aceasta împreună cu fenomenul înmulțirii populației țărănești asociat celui al saturației demografice a pământurilor reprezintă sursa internă a disoluției devălmășiei.

A doua cale este una de natură politică și ea indică sursa externă a disoluției comunităților țărănești. Formată în vechea ordine tributală și fiind profesionalizată militar, boierimea română a fost de la început clasa românească cea mai puternic afectată de schimbările economice generale apărute odată cu secolul al XVII-lea. Cum în noua economie de sorginte capitalistă serviciile sale militare își pierd treptat din importanță, ea este forțată să se reprofileze și să-și găsească un nou mijloc de subzistență. Îl va găsi în primul rând prin implicarea sa directă în procesele de producție agricolă, procese care până acum erau un apanaj al comunităților țărănești. Lipsită de proprietate funciară, boierimea conștientizează totuși că menținerea sa socială nu se poate realiza doar prin simpla acaparare a pământului satelor. Pentru ca acesta să aibă valoare pe piață, el trebuie muncit, munca care necesită, desigur, oameni, unii capabili să le ofere o parte din produsul muncii lor, sub forma de dijmă sau clacă. Acești oameni, ce nu puteau fi decât țărani liberi, trebuiau aduși în aservire. Boierimea avea nevoie, așadar, nu de pământ ci de sate. Pentru a aservi un sat liber și a dobândi astfel nu doar pământ arabil ci și forță de muncă necesară valorificării acestuia, ea a trebuit înainte de toate să dezorganizeze obștea lui satească. Sarcina această era ușurată de factorii și procesele interne generatoare de disoluție în sânul satelor devălmașe. Într-adevăr, evoluția tehnicii agrare, înmulțirea populației răsăsești și moșnenești și restrângerea teritoriilor devălmașe ca urmare a saturării demografice a pământurilor au condus la o individualizare treptată a proprietății particulare țărănești²³ și astfel la un dezechilibru în structura proprietății rurale tradiționale. Individualizată și scoasă din unitatea ei cu dreptul devălmaș și instituțiile acestuia, Obștea satească și Obiceiul Pământului, proprietatea particulară țărănească a devenit extrem de vulnerabilă în fața nevoilor și intențiilor boierești. Boierimea nu va ezita să profite de această oportunitate, folosindu-se de diferite strategii în a aservi satele libere. Cea mai folosită dintre ele a fost aceea care atacă direct baza unității satești, devălmășia, prin

²³ Procesul se desfășoară sub forma fenomenului atât de neînțeles în istoriografia românească, fenomenul al “umblării pe bătrâni”

intrarea boierimii în indiviziune cu răseșimea și moșnenimea. Pe această cale ea dobândea dreptul la devălmășie, acapara terenurile fondului comunitar, pentru a le scoate mai apoi din indiviziune, reușind astfel pe de o parte să slăbească substanțial țărănimea liberă, să o sărăcească și în final să o supună clăcășirii.

Acest proces de aservire a țărănimii, început cu precădere în secolul al XVII-lea, a continuat inclusiv în secolul al XIX-lea. Însă nu doar că a continuat; el a ajuns acum la cote paroxistice. Și a ajuns la cote maximale în ciuda reformelor agrare începute încă de la 1864. Fenomenul a fost favorizat de pătrunderea puternică și neîngrădită a capitalismului care a transformat totul în calea sa, accelerând și schimbând direcția de disoluție a satului clăcășit până la a-l împinge, după cum spunea C. D. Gherea spre neoibagie. Forța de pătrundere a capitalismului a fost sporită și de structuri occidentale ale statului român modern, structuri care profund străine mecanismelor specifice obștii țărănești, au fost gândite să răspundă doar nevoilor burgheziei. Dreptul devălmaș și proprietatea particulară țărănească aveau începând de acum să înfrunte un nou factor de presiune și destabilizare: statul român modern și legislația sa apuseană axată pe principiu de drept natural al proprietății private individuale, stat și legislație ca și suratele lor medievale dintr-o cultură străină mecanismelor obștei țărănești.

Totuși în ciuda noii ordini economice marcate de capitalizare, industrializare, comerț intensiv, comunitățile libere țărănești, în special acelea răzășești, din Moldova au reușit să-și mențină unitatea lor culturală și să facă față acestor influențe capitaliste. O explicație o găsim în faptul că pătrunderea capitalismului nu s-a făcut uniform și omogen, ea lăsând în urmă „insule mari din țara cea veche aproape neatinse”

Nu același lucru s-a întâmplat în urma procesului de instalare a comunismului pe teritoriile românești. Planificat și impus sistematic în teritoriu, comunismul, spre deosebire de capitalism a pătruns în mod uniform și omogen în societatea de la noi distrugând aproape din rădăcini comunitățile țărănești libere, cele care prin structurile sale culturale de bază se dovedeau de departe cele mai refractare față de idealurile și politica statului comunist. Prin politicile de expropriere și mai ales colectivizare ce au condus la confiscarea aproape în întregime a proprietăților agrare din România, statul comunist a demolat ceea ce nici sistemul tributar, nici feudalismul, nici capitalismul nu au reușit în succesiunea lor istorică, anume însăși temelia organizării vieții țărănești libere: proprietatea asupra pământului. În urma acestei demolări structurale, satele românești colectivizate, pierzându-și suportul mecanismelor lăuntrice de obște au devenit medii sociale cu o cultură dezagregată ce a favorizat instalarea în rândul membrilor lor a unor relații ambivalente față de mediul lor natural și social, unele dublate de o atitudine refractară față de tot ce înseamnă administrație și politică, în general față de tot ce înseamnă autoritate și răspundere. Urmările se resimt din plin și astăzi.

3.5 Regimul libertății în satele devălmașe românești

Mărturisesc ca am dezvoltat analiza regimului libertății în satul liber devălmaș românesc cu scopul direct de a demonta prejudecata, foarte răspândită, de altfel, în rândul istoricilor europeni potrivit căreia libertatea țărănească este un catig târziu al lumii moderne, și anume unul pe care țărănimea îl dobândește abia începând cu marea Revoluție Franceză. Potrivit acestei prejudecăți, țărănimea europeană a fost alcătuită înainte de 1789 în totalitate din serbi și nu a beneficiat niciodată de libertate înainte de secolul al XVIII-lea.

Prejudecata aceasta este contrazisă întâi de o sumă numeroasă de stări de fapte istorice de ordin general valabile la nivelul întregii Europe. Întâi faptul că înainte de secolul al XVIII-lea descoperim pe teritoriul Irlandei, Scoției, Elveției, Germaniei, Italiei, Spaniei, României, etc importante zone autonome de concentrație ale țărănimii libere, unde datorită mediului cultural favorabil vieții libere, principiile Revoluției Franceze nu au găsit condiții pentru a stârni revolta, mobilizarea și revendicările țărănești.

Apoi, faptul că Revoluția Franceză nu a stârnit revolta, mobilizarea și revendicările țărănești în regiunile rurale supuse la maxim servituții feudale, ci doar în acelea unde regimul dependenței seniorale era mai ușor, și unde țărănimea își păstrase încă viu simțul libertății. În plus, ca o dovadă indirectă a acestui fapt, reamintim că în unele regiuni europene, acolo unde domniile de pământ feudale s-au dovedit foarte puternice, dependența seniorală a țăranilor s-a păstrat și după scurgerea a mai bine de jumătate de secol de la Revoluția Franceză, încât nu putem considera nicidecum acest eveniment istoric ca un eveniment fondator al libertății țărănești în Europa.

De altfel, cel puțin odată cu secolul al XIV-lea, secol de care se leagă începuturile românești propriu-zise ale Evului Mediu, descoperim în Europa un număr semnificativ de țărani care, în ciuda constrângerilor epocii feudale, și-au menținut într-un fel sau în altul libertatea. Și-au menținut-o în primul rând prin asigurarea bazei economice necesară întreținerii ei, bază căpătată prin calitatea de proprietari de pământ specifică țăranilor liber organizați, din categoria cărora amintim aici răseseii și moșnenii satelor libere devălmașe românești, dar și grație intereselor marilor seniori, acaparatori și proprietari de pământ, de a menține dezlegată de brazdă forța de munca țărănească, altfel una inefficientă și greu de întreținut.

Referindu-ne în special la prima categorie de țărani, aceea care ne interesează în mod deosebit, țăranii liberi organizați, proprietari de pământ, trebuie să spunem că aceștia, citându-l pe N. Iorga, “formează în istorie corespondentul burgheziei libere, tot așa cum așezările lor de vale reprezintă același lucru pe care îl reprezintă, în domeniul celălalt, cetatea.”, cu diferența ca dacă în orașul burghez libertatea este asigurată prin intermediul unei charte seniorale, în așezările de vale, libertatea este asigurată de corpul de datini și obiceiuri juridice cutumiare cu rădăcini în antichitate, cele prin care țăranii s-au organizat politic/administrativ, apărându-și organic interesele prin obstea satească. Libertatea țăranului este clădită, asadar, nu doar pe baza economică a proprietății sale, ori pe baza juridică a drepturilor cutumiare ce-i reveneau ca proprietar, ci în egala măsură și pe

baza politică a apartenenței sașe personale la obștea sătească. Și deși garanțiile economice, juridice și politice ale acestei libertăți țărănești nu au fost în istorie decât foarte târziu așternute, parafate și dovedite pe hârtie, acest fapt nu doar că nu ne determină să ne îndoim de existența tradițională a libertății țărănești, ci din contra, el ne întărește încrederea că libertatea în cauza nu s-a găsit nicăieri mai puternică.

Regimul liber de viață al comunităților țărănești, deosebit de acela al dependentei feudale, nu este un regim istoric, de conjunctura, ci unul natural, profund recunoscut și aparat în cultura tradițională țărănească. În cele ce urmează ne vom ocupa de componentele acestuia.

3.5.1. Posibilitatea personalității în satele devălmașe românești

A studia dacă vechea cultură românească a satelor devălmașe oferă țăranilor resurse tehnice și intelectuale pentru ca aceștia să-și întemeieze relațiile sociale începând cu recunoașterea și respectarea personalității lor și a celorlalți nu este un lucru ușor. Așa cum o spune și C.R. Motru (1998, p. 347.): “țăranul este greu de caracterizat fie el din orice țară. Mult mai ușor se caracterizează negustorul, industriașul, capitalistul sau muncitorul de oraș. Citiți în orice carte de literatură, unde vine vorba despre țăran, descrierea care se dă acestuia. Nu veți prinde nicăieri ceva precis. Pe când reprezentanții celorlalte clase sociale sunt puși într-un mediu variat și dispoziții individuale bine fixate, țăranii sunt uniformi, sau individualizați în mod vag prin însușiri negative. Se pune în evidență puțină lor socialitate; se vorbește de stângăcia lor, îndărătnicia sau zgârcenia lor; ne sunt arătați mai mult ca ființe incomplete, față de oamenii culti, decât ca fiind stătători sufletește. Pe când locuitorii de la orașe sunt diferențiați în individualități, țăranii formează un bloc omogen; unul ca toți ceilalți.”

Într-adevăr, la o prima vedere, a vorbi de folosirea conceptului de personalitate în cultura țărănească pare un demers eșuat din start.²⁴ De altfel, o parte a literaturii de specialitate dedicată vieții țărănești vine să ne confirme acest lucru: țăranul în general, și în particular țăranul român este văzut ca o ființă ignorantă, gregară, imitativă, incapabilă a se deosebi pe sine de ceilalți semeni, împreună cu care trăiește legat în mod natural, într-un soi de armonie biologică, închisă, mecanică, pasivă și inconștientă. Nici literatura declarată apropiată firii țărănești nu pare să ajute prea mult încercării noastre: deși în ea se vorbește despre țăran ca despre un suflet eliberat de constrângerile biologicului, ni se vorbește despre el ca despre un suflet legat nu de o conștiință personală, ci de conștiința a comunității sale de origine. Oricum am da-o, dacă ne-am lăsa conduși de primele noastre impresii, ori de bibliografia clasică aflată la îndemână, conștiința de sine, această facultate prin care omul își personalizează firea sa naturală, este considerată o pălărie prea mare pentru țăranul român.

²⁴ A se vedea celebrele poziții pe acesta temă ale lui John Meier, *Kunstlieder im Volksmunde*, 1906; R. Forrer, *Von alter und alterer Bauernkunst*, 1906; Hoffman-Krayer, *Die Volkskunde als Wissenschaft*, 1902; Hans Naumann, *Grundzüge der deutschen Volkskunde*, 1922.

Să fie oare conștiința de sine și odată cu ea, personalitatea, o categorie, respectiv, o proprietate specifică de clasă? Fără a ne afunda în lungi și erudițe studii de antropologie culturală, răspunsul nostru la această întrebare este cât se poate de simplu și de tranșant. Conceptul de personalitate este pe deplin operabil în cultura țărănească, așa cum este operabil în orice alt fel de cultură. Existența drepturilor cutumiare, dar și analiza paremiilor acestora sunt suficiente pentru a demonstra afirmația noastră. Dar pentru a vedea cum sunt recunoscute și reflectate în Obiceiul Pământului aspectele personalității țărănești trebuie mai întâi să clarificăm ce înseamnă de fapt aceasta. Totuși, dacă personalitatea este un obiect pe care și-l revendică multe științe, o probă, că în alcătuirea sa intră factori foarte diverși, și este greu să găsim o definiție pe deplin acceptabilă tuturor acestora, va trebui să ne mulțumim în acest caz a indica câteva din trăsăturile personalității care fac din ea ceea ce este.

Personalitatea este o rezultată a deprinderilor pe care omul și le dobândește prin voința liberă și conștiința proprie. Ea este, așadar, o sumă de deprinderi dobândite nu pe plan biologic ci pe plan social și cultural. Rod al conștiinței de sine, prin care omul dobândește acces la cultură, personalitatea este primul semn și cea dintâi garanție a libertății sale. “Voința liberă care susține deprinderile personalității este posibilă numai în viața socială, căci numai prin normele și imperativele morale ale acestei vieți, este dată omului posibilitatea să se ridice deasupra determinismului biologic, și să se conducă după valori sociale și ideale. A fi liber este a fi ascultător imperativelor morale și ideale. A fi neliber este a fi ascultător cerințelor biologice. Este liber prin urmare omul care a reușit să se ridice și să-și apropie normele vieții sociale” (Rădulescu-Motru, C., 1984, p. 574)

Trecând acum la cazul nostru, afirmăm că personalitatea țăranilor este cel dintâi produs pe care acești oameni îl dobândesc ca urmare a traiului lor conștient dus în viața satului. Personalitatea va fi croită, așadar, cu începere de la imperativele și datele cu care cultura obștei de tradiție difuză (Stahl, H.H., 1983, p. 250) încărca rolurile sociale cu caracter practic pe care ei trebuie să le joace în comunitatea rurală de-a lungul timpului. În ciuda faptului că personalitatea lor este marcată de “cultura folclorică” tipică (Stahl, H.H., 1983, p. 250) asociată rolurilor sociale cu caracter grupal pe care acești oameni sunt presați să le îndeplinească, ea capătă pentru fiecare caz în parte un caracter cu totul deosebit. Din cauza aceasta, este greșit să vorbim de personalitatea țăranului în genere: aceasta este și rămâne de fiecare dată apanajul exclusiv a vieții particulare și conștiente a omului. Tot din aceleași motive nu trebuie să cădem în capcana, în care cad, în necunoștință de cauză, detractorii actuali ai studiilor etno-psihologice, aceea de a confunda personalitatea țăranilor, o trăsătură profund individuală, cu “habitus-urile” și tiparele lor comportamentale colective, transmise prin cultura de obște, contestând, astfel, pe baza neînțelegerii naturii celor dintâi, temeinicia cunoașterii sociale a celor din urmă. Iată de ce trebuie să întărim că dacă aceste “habisuri” colective, dobândite prin obișnuință și stocate în subconștient, stau la baza personalității fiecărui țăran, ele nu trebuie confundate cu aceasta.

Care sunt însă “habitus”-urile colective cu începere de la care țărani români se concep pe sine și îi concept pe ceilalți? Întâi, fiecare țaran este obișnuit să se conceapă pe sine ca pe un membru al obștii satești, adică ca pe o persoană înzestrată cu drepturi și obligații. Ca membru al obștii, el este investit încă de timpuriu, chiar din copilărie, cu capacitate și exercițiu juridic. În această calitate el se identifică pe sine și se deosebește de ceilalți, prin numele și prin gospodăria pe care le posedă și din care face parte. Numele țărănesc este un semn al proprietății. Totuși, relația dintre nume și proprietate trebuie înțeleasă ca una de echivalență: așa cum fiecare gospodărie este desemnată prin numele proprietarului, tot așa, numele proprietarului este semnatificat de gospodăria pe care el o stăpânește. Trebuie să notăm, așadar, că statulul țaranului în viața satului, este profund legat de proprietatea sa.

Totuși, numele capului de familie și proprietatea țărănească nu sunt suficiente pentru a stabili cu adevărat identitatea personală a sateanului; în absența determinării poziției pe care proprietarul o deține în cadrul liniei de filiație prin care el este legat de înaintași, identitatea sa nu se poate materializa. “Maniera obișnuită de identificare a oamenilor era în trecut numirea lor cu numele de botez adăugat celui al tatălui, de exemplu: “ Ion, fiul lui Nicolae”; când bunicul avea o oarecare faimă sau când problemele tratate într-un document o necesitau, se putea scrie: “ Ion, fiul lui Nicolae și nepotul lui Gheorghe” (Stahl, P.H, 2000, p. 132).

Datorită strânsei legături dintre numele capului de familie și proprietatea sa, poziția socială a celui dintâi în cadrul liniei de filiație (obligativitatea “liniei de filiație” ca element al constituirii identității personale la țărani români nu este nici o componentă a mecanismului “umblării pe bătrâni” nici o urmare a lui) se reflectă în linia de transmitere a celei din urmă. Astfel, formula “ Ion, fiul lui Nicolae” devine “Ion, fiul lui Nicolae cu toată casa lui”, “Ion, fiul lui Nicolae cu fiii săi”, “Ion, fiul lui Nicolae cu nevasta și fiii săi”.

Țaranul se simte încadrat nu doar în lăuntrul satului, ci și în afara acestuia, cu deosebire în relație cu boierimea și cu autoritățile centralei statale. În afara vetrei satului, identitatea țaranului se stabilește adăugând la nume denumirea satului de apartenență: “cutare, fiul lui cutare, din satul cutare”. (Stahl, P.H., 2000, p. 132). Abia mai târziu, odată cu secolul al XVI-lea, țărănimia dobândește în raport cu boierimea și funcționării domnești o conștiință de clasă, conștiință marcată de apartenența la diversele categorii sociale existente ale țărănimii (răzeș, moșnean, rumân, vecin, țaran liber fără pământ, etc) .

Odată cu modificarea interstructurii gnoseologice a culturii țărănești, a pătrunderii valorilor de tip feudal și mai apoi capitalist în structura relațiilor de producție agrare, cu extinderea terenurilor puse în exploatare permanentă în trupul de moșie al satului , și mai ales cu intensificarea procesului intern de diferențiere socială dintre țărani, apare printre aceștia nevoia de a se raporta la sine și la alții prin intermediul apartenenței la neam. Astfel nu doar gospodăria ajunge să poarte numele neamului, ci și capul acesteia. Șeful familiei țărănești adaugă, asemeni boierilor, prenumelui său, numele neamului de origine.

3.5.2 Condiția femeii în satele devălmașe

Nu cu totul, altfel, stau lucrurile în cazul femeii. Deși în satul arhaic, sat exclusiv de băștinași, femeia era lipsită de dreptul de a fi înzestrată cu pământ, începând cu secolul al XIV-lea, statutul său social se transforma încet încet, favorizându-i dobândirea inclusiv a acestui drept. Această transformare a statutului său nu este, însă, una revoluționară. Ea era pregătită de multă vreme. Germenii acestei schimbări îi găsim nu în intervenția vreunui factor extern civilizator, ci în înseși mecanismele lăuntrice ale vieții țărănești devălmașe. Astfel, odată cu sedentarizarea comunităților agrare, ieșirea lor din regimul tribal, cu constituirea vetrelor de sat, cu apariția familiei mici (sec. IV-IX-lea e.n), dar și cu influența creștinismului, femeia capătă o importantă poziție socială. Nu doar că în cadrul familiei românești ea capătă un drept egal de patrimoniu asupra bunurilor gospodăriei, dar ea dobândește pe lângă dreptul de consimțământ asupra căsătoriei, și libertatea de a cere divorț.

Pe lângă factorii istorici, deosebit de importanți pentru înțelegerea transformării statutului femeii, în satele devălmașe românești, factorii structurali asociați normelor endogamice ale vechii culturi țărănești se dovedesc la fel de eficienți. Ne referim concret la limitele funcționale ale acestor factori, limite care împiedică reglajul vieții țărănești devălmașe. Astfel, dacă, obștea, luptând împotriva pătrunderii elementelor străine în trupul de moșie al satului, interzice în mod endogamic dreptul de înzestrare al femeilor cu pământ, atunci ea se va lovi de serioase dificultăți în situația în care va trebui să reglementeze partajul moșiei al unui cap de familie care nu are moștenitoare decât fete.

Pentru a elimina toate aceste limite funcționale, structurile culturale țărănești sunt obligate să renunțe treptat la interdicția endogamică. Eliminarea acestei interdicții este cu atât mai facilă cu cât endogamia, ca și nevoia obștească de a depăși neajunsurile ei au amândouă un temelie strict economic. Astfel, înainte de a se recunoaște direct femeilor dreptul la înzestrarea cu pământ, Obștea Sătească creează în Obiceiului Pământului instituția “gineririi pe curte”. Este vorba de un instrument juridic cu ajutorul căruia proprietatea unui cap de familie care nu are decât fete să poată trece, totuși, în posesia acestora, fără ca acest transfer să încalce paremia generală a dreptului cutumiar potrivit căreia “fetele trebuie să-și ia zestrea cu caru”. Astfel, prin “ginerirea pe curte” se creează o ficțiune juridică prin care fiica capului de moșie este considerată fiu, iar soțul acesteia, noră.

Această instituție obișnuielnică a “gineririi pe curte” ne permite să înțelegem cât de mult viața familiei și a obștii sunt marcate de importanța și valoarea proprietății funciare; atât de mult încât “orice amănunt din viața oamenilor este determinat de necesitatea dăinuirii acestei unități socio-economice” (Stahl, H.H., 1998, p.117)

Forța pe care valoarea proprietății funciare o înregistrează la nivelul mentalului colectiv țărănesc, conduce astfel la ștergerea treptată din mintea oamenilor a diferențelor de factură patriarhală dintre bărbat și femeie. Ele vor dispărea cu timpul, sublimându-se în folclorul literar, acolo unde le vom putea găsi pătrunse și marcate de ironie, detașare și humor. Așa se face că în secolul al XVII-lea constatăm în Moldova faptul că

“femeile sunt acelea care au conducerea și fac toate treburile necesare în casele lor; discută nestingherit și fără ceremonie cu oamenii, în public și în particular, ceea ce nu este un lucru oprit.” (Călători Străini despre Țările Române, vol. IV, 1972, p.36), sau că “ se poate observa libertatea extraordinară pe care o au femeile în toată țara, atât cele căsătorite, cât și cele necăsătorite “ (Călători Străini despre Țările Române, vol. V. 1973,p. 478).

3.5.3 Condiția străinilor în satele devălmașe

Pe măsură ce influența banului crește în economia sătească, crește și nevoia satenilor de a-și lărgi suprafața de teren pusă în exploatare agricolă și, a-și mări, astfel, producția de mărfuri. Fac asta în prima fază prin defrișarea și desțelenirea anumitor părți ale averii devălmașe și prin crearea stăpânilor locurești, și în a doua fază, prin luarea în stăpânire particulară a acestor stăpâniri locurești și transformarea lor în ocină. În felul acesta, își face loc în viața satului lupta între țărani pentru acapararea a cât mai mult pământ și pentru exploatarea cât mai intensă a trupului de moșie, fapt care ridică o mare problemă pentru obștile sătești. Lovindu-se de această problemă, ele vor fi nevoite să caute soluții.

Cea dintâi soluție a lor a fost aceea de a plafona drepturile de folosință a averii devălmașe și de a impune cote maxime oricărei exploatare particulare a fondului devălmaș. Totuși, această soluție nu a rezolvat problema apărută. Motivul este simplu: deși prin impunerea în exploatarea terenurilor a plafonurilor maxime, obștile au reușit să stăvilească tendințele acaparatoare ale băștinașilor, ele nu au putut controla aceste tendințe în rândul nevăstinașilor, ale străinilor care încep să pătrundă din ce în ce mai mulți în cadrul obștii. Prin urmare, obștile au fost obligate să recurgă la un nouă soluție de protejare a averii obștești. Ele au introdus în Obiceiul Pământului un sistem de căsătorie cu tendință endogamă, care să nu permită transferurile de proprietate funciară de la o obște la alta: băiatul sau fata trebuie să-și găsească în măsura posibilului soție ori soț chiar fie din satul de obârșie fie măcar într-un sat considerat înrudit. Un al treilea instrument juridic de stăvilire a tendințelor acaparatoare ale străinilor este reprezentat de dreptul de protimis, operat la vânzarea sau arendarea bunurilor imobile, prin care obșteanul era obligat, ca în caz de vânzarea a proprietății, să prefere printre cumpărători rude sau indigeni ai obștii. Un al instrument juridic folosit în acest sens este cel al “umblării pe bătrâni” prin care țărani urmăreau să scindeze obștea sătească în “spite” sau “grupe de neam”, adică în niște grupe sociale cu caracter utilitar ce se sprijină pe o “conștiință de neam”, provenită și alimentată de o ficțiune juridică, cea a legendei eroului eponim. Prin crearea acestor “spite de neam”, obștile sătești instrumentau “alegerea de părți”, adică împărțirea întregului fond devălmaș între membrii lor, și astfel blocarea accesului străinilor la acesta. Totuși, această soluție nu a doar că nu a rezolvat problema, dar chiar a agravat-o. Umblarea pe bătrâni de tip II cum o numește H.H. Stahl (1998, p.237) a accelerat dezagregarea obștii sătești, permițând o pătrundere masivă a populației eterogene în satele de țărani liberi. Ne referim la categorii sociale

diverse, de la acelea ale țărănimii aservite și ale robilor, categorii inferioare și supuse băștinașilor, până la acelea ale boierimii, negustorimii ori ale slujitorilor domnești care urmăresc să acapareze pământul devălmaș și să ia satul în stăpânire. “Față de aceste două elemente sociale diferite, obștiile de băștinași au o atitudine divergentă: ele se arată îndărătnic egoiste, luptând împotriva admiterii unor copărtași și tinzând să domine, să subjuge și chiar să exploateze pe nou veniți și, în același timp luptă cu eroism uneori, ca să nu se lase ele însele aservite de către nou-veniți, mai puternici și mai bogați.” (Stahl, H.H., 1998, p.214).

Totuși, vehemența, refuzul și îndărătnicia țăranilor liberi de a admite străini în obște nu au caracter xenofob. Întâi de toate pentru că motivația refuzului lor nu are recunoaștere și susținere decât în disputele funciare. În afara acesteia, țăranii nu dezvoltă adversitate față de străini indiferent de originea socială, etnică ori religioasă a acestora.

Mai apoi pentru că acest refuz nu se înrădăcește în conștiința rudeniei ori a valorilor biologice, tribale ale unității de sânge, ci, se folosește doar ocazional de ele. Astfel “ dacă aceasta [idee a rudeniei de sânge] este comună tuturor societăților din vechime, există o diferență profundă între societățile tribale și cele sătești, în societatea tribală consangvinitatea nu se uită niciodată; tot cei care descind dintr-un strămoș comun au același sânge și asta oricare ar fi numărul de generații care s-au succedat după întemeietor.” (Stahl. P.H., 2000, p.197). Pentru țăranul liber însă, spița de neam nu are, într-adevăr, nici o valoare în sine; ea contează doar de instrument ficțional de lotizare a fondului devălmaș. Observăm asta cel mai bine din analiza instituției “umblării pe bătrâni”, și pe de altă parte, din fenomenul “vânzării” locului în rețeaua de rudenie, fenomen care a contribuit decisiv la pătrunderea străinilor în obști și la dezintegrarea acestora.

Un alt motiv care face ca refuzul de a admite străini în obștea sătească să nu capete caracter xenofob ține de caracterul relativ al acestui refuz. Datorită suprafețelor de pământ mari în raport cu numărul lor restrâns de populație, satele libere își permiteau să primească în obște, pentru un anumit număr de ani ori definitiv, agricultori ocazionali străini, care în schimbul plății dijmei puteau să desțelenească și să cultive părți din fondul funciar devălmaș al obștii. Totodată din motive social-economice în obștea țăranilor liberi erau primiți, după model boieresc, agricultori străini cărora în schimbul oferirii dreptului de folosință a terenului particular sau chiar devălmaș, li se cerea o plată nu doar în djima, ci și claca. Nu doar agricultorii străini sunt primiți în mod condiționat în obște, ci și păstorii. Astfel, ciobanilor ungureni li se permitea să plătească “prețul muntelui”, adică să arendeze terenurile alpine devălmașe ale obștii. O altă categorie de “străini”, tolerată în viața satului era aceea a meșteșugarilor, argaților și năimiților, categorie profesională a cărei prezență era implicată necesar în procesul de diviziune a muncii țărănești și care, dacă nu putea fi reprezentată de localnici, trebuia să fie acoperită de nebăștinași: „Omul are nevoie dă scule. Le face cu altul, tot prin muncă, deci are nevoie dă altul. Oamenii trebuie atunci, să trăiască în strânsă legătură. Săcure dacă nu mi-a face fierarul, atunci eu cum pot să tai lemne?” (Focșa, G., 1932, p.173)

Printre categoriile de străini acceptate în obște se află și cea a arendașilor averilor obștești. Lor li se adăugau străinii ce căpătau prin înrudire efectivă, simularea înrudirii sau prin achiziție pe bază de indigenat, drepturi depline în cadrul obștii. Observăm, așadar că solidaritatea socială în satele devălmașe se fondează nu pe criteriul biologic al consagvinității, ci pe acela economic al proprietății; vorbim de un criteriu deschis, inclusiv și flexibil, aflat la originea solidarității societăților deschise europene.

3.5.4 Rostul omului în satele devălmașe

Țăranul nu-și concepe personalitatea doar prin determinarea poziției sale în cadrul familiei, al obștii, al confederației satești ori al țării. El își concepe personalitatea cu începere și de la “habitus”-ul misiunii sale. În opinia țăranului, cel dintâi rost al omului este acela de a munci. Experiența muncii este experiența ce marchează profund simțurile sale, experiență de care este legată, de fapt, întreaga sa memorie personală. “Rodul care iese din sămânța pusă în pământ; efectele pe care le au ploaia, înghețul și căldura soarelui; transformarea roadelor naturii în veșnicul circuit, pe care l-au cunoscut moșii și strămoșii lui – acestea sunt arătările experienței tip, după care el își formează judecata.” (Rădulescu Motru, C., p. 348, 1998)

Trecând dincolo de aspectele psihologice, la acelea sociale, constatăm același rol fondator al muncii în viața satului: indiferent dacă sunt femei sau bărbați, recunoașterea socială a țăranilor este dependența de muncă. În absența acesteia, proprietatea și apartenența lor la obște își pierde sensul. Organizată după criteriul diviziunii de gen și vârstă, munca reprezintă totodată și un important factor al egalității sociale. Într-adevăr, erodând valorile patriarhale și primatul războinic al ierahiei, munca impune în viața satului regimul pașnic al funcționalității democratice. În sfârșit, valoarea muncii este atât de pronunțată în cultura satească, încât ea condiționează nu doar aspectele practice ale vieții țărănești, ci și pe acelea estetice ale ei: frumusețea devine pentru săteni inclusive o funcție a vrenicieii.

Totuși, munca nu are o valoare în sine pentru țărani; ea este, așa cum ne spune Grigore Longhie, țăran de 51 de ani al satului Runcu, intervievat în 1930 în campaniile sociologice organizate de Institutul Social Român o manifestare prin care omul se situează între Dumnezeu și propria libertate: “D-zeu l-a făcut ca să împodobească pământu, cu omul. Rostu lui e să muncească ca să se poată hrăni. Prin învățătură, prin fel de fel de unelte, omu' a căutat să-și facă traiul mai ușor. Astfel a căutat, să facă fel dă fel dă unelte, dă mașinării, ca să lucreze mai ușor. Eu, pă un om îl socotesc bogat, când e sănătos cu toată familia. Să aibă existența zilnică și să nu fie dator. Chiar dacă n'ar avea moșie, lucrurile acestea nelipsindu-i, el ar fi cel mai fericit. Cu sănătatea biruie toate nevoile. Astăzi muncesc, mâine am ce mânca, mâine tot așa. Viața n'are preț! Nu poți s'o prețui, cât costă. Nu poți să-i dai nici-un milion nici zece. Îi bună viața. Îmi pare bine că m'am născut, ca să văd lumea aceasta și ce se petrece pă ea. Orice lucru l-am privit cu drag. Tot ce-i cere corpul, omului, aia e plăcut. Fie

imbrăcămintе, soție, copii... tot ce-ți place ție. Așa că mi-ar fi plăcut mie, să fiu șeful unui județ, dar n'au avut cine să mă bată să învăț carte, că poate ajungeam... cioban la oi. Mulțumirea omului e sănătatea și când are la îndemână tot ce-i trebuie” (Focșa G., 1932, p. 172)

3.5.4.1 Munca, activitate determinată gnoseologic

Plecând de la negarea tezei potrivit căreia munca reprezintă baza ireductibilă a vieții sociale ori culturale a omului, și afirmând faptul că aceasta reprezintă doar una din cele patru tipuri de activități pe care le descoperim într-o unitate socio-culturală (activitățile spirituale, economice, moral-juridice, politic-administrative), activități dependente întotdeauna de chipul și de treapta în care membrii unității își cunosc mediul natural și social de viață, vom prezenta și descrie, mai departe, formele de bază prin care această manifestare economică este organizată în satele devălmașe românești.

Vom face acest lucru cu începere de la trecerea în revistă a principalelor surse teoretice de la care ne-am extras argumentele tezei noastre. Amintim mai întâi de studiile lui Wilhelm Mannhardt (1905) pp. și J.G. Frazer (1980) din care am aflat despre importanța funcției mitologice a muncii. Apoi de lucrările lui C.W. Sydow (1932, 1948) unde descoperim analizat caracterul social al acestui proces economic. În sfârșit, de pozițiile teoretice ale Richard Beitzl (1954), Richard Weiss (1946) ori A. Leroi Gourhan (1983) privitoare la condiționările religioase, psihologice, biologice și materiale ale muncii. Adăugăm acestora contribuțiile românești pe această temă ale lui Constantin Rădulescu-Motru și Simion Mehedinți, contribuții pe care le considerăm deosebit de prețioase pentru noi. Prețioase, în primul rând pentru că în ele găsim formulată cel mai clar teza potrivit căreia conștiința împreună cu tradiția culturală dețin un rol hotărâtor în formarea deprinderilor de muncă țărănești.

Astfel, pentru C. Rădulescu Motru (1998, pp. 617-620) munca țăranului este dependentă de convingerile acestuia, tot așa cum acestea sunt dependente la rândul lor de o anumită organizare de funcții ale sufletului, corespunzătoare conștiinței comunității țărănești. “În trecut tehnica muncii nu era prețuită pentru valoarea sa proprie; este o simplă tradiție anexată altora. Înaintea acesteia treceau și trec obiceiurile și credințele, fie cât de păgubitoare: <<Când soarele este aproape de asfințit să încetezi din lucru>>, << Orice lucru să-l începi luna, iar marțea și sâmbăta sunt zilele morților și orice lucru ai începe în ele nu-ți iese la bun capăt.>>, << Dar luna să nu înveți boii la jug.>>, << Marțea, joia și sâmbăta nu se începe nimic, căci nu-ți iese cu spor.>>, << Vinerea sau sfânta Vineri este o zi în care femeile se abțin de la multe lucruri, precum: pieptănatul, măturatul în cază, facerea de leșie, etc, căci este rău de boală.>>, << Miercurea nu se spală cămașa, că pe ceia lume bei zoală.>>[...], nu este zi din săptămână care să nu-și aibă opreliștea. Și cu toate acestea, nu

se mărginește, la atâta numai, puțină trecere, pe care o are tehnica muncii la sătean. La zilele nefaste, care-l opresc de la muncă, trebuie să mai adăugăm deprinderile consacrate prin tradiție și care fac din el un muncitor fără încredere în experiența și judecata sa personală. Conștiința comunității hotărăște pentru el ”.

Dependente de conștiința comunității de apartenență, munca și tehnica de muncă ale țăranului sunt înglobate, ne spune C. Rădulescu Motru, asemeni unor anexe în tradiție, încât nici o inovație nu se poate face înăuntrul lor, până nu se schimbă tradiția; așa se face că munca țărănească trebuie înțeleasă potrivit filosofului român ca o datorie și nu ca o sursă de bogăție și putere.

Nu cu totul altfel stau lucrurile în concepția lui Simion Mehedinți (1986). Considerând că “toată dezvoltarea omenirii, începând de la starea de hoardă până la treapta de popor și națiune, se leagă în mare parte de muncă” (p. 49), etnograful român conchide că aceasta din urmă “departe de a fi numai o datorie a celor săraci, este însușirea fundamentală a omului.”. În această calitate a sa, munca constituie împreună cu uneltele de care este legată, singurele criterii prin care putem măsura ridicarea unei grupări omenești de la animalitate la rangul omeniei. Totuși, în ciuda acestor considerații, uneltele și munca, înțeleasă ca mânăuire a acestora, nu dețin în fond nici pentru Simion Mehedinți, rolul de elemente ireductibile ale genezei culturii și civilizației omenești. Motivul este simplu: unealta omului nu este, în fond, mărturisește el decât o “proiectare a gândului (acestuia) în afara”(1986, p. 51) înțelegem, așadar, că dacă “unealta și munca cu uneltele ar putea fi un criteriu al evoluției omenirii nu doar în ce privește latura materială a vieții, ci chiar cu privire la manifestările sufletești” (1986, p.52), ele reprezintă acest criteriu doar în calitate de epifenomene practice ale minții umane și nu ca elemente fondatoare ale ei.

Dacă am judeca-o cu neatenție, concepția despre muncă a lui Simion Mehedinți ar putea să ne apară ca înrudită cu aceea a lui Karl Marx, una de maxim interes în chestiunea de față. Pentru filosoful german, bunăoară, munca este concepută în primul rând ca: “ un proces dintre om și natură, proces în care omul efectuează, reglementează și controlează prin acțiunea sa proprie schimbul de materii dintre el și natură. El însuși întâmpină materia naturii ca o forță naturală. Forțele naturale care aparțin trupului său, brațele și picioarele, capul și mâna, el le pune în mișcare pentru a-și însuși materia naturală într-o formă utilă propriei sale vieți. Acționând prin acesta mișcare asupra naturii exterioare și modificând-o pe aceasta, el modifică în același timp propria natură. El dezvoltă posibilitățile ascunse din ea și supune controlului său propriu, jocul forțelor ei” (1948, p. 185). În al doilea rând ”presupunem munca într-o formă în care ea aparține exclusiv omului. Păianjenul face operațiuni care seamănă cu cele ale țesătorului, iar albina, prin construcția celulelor ei de ceară, face de rușine pe mulți arhitecți din rândurile oamenilor. Ceea ce distinge însă din capul locului pe cel mai prost arhitect de albina cea mai perfectă, este faptul că el a construit celula în capul său, înainte de a o construi din ceară. La sfârșitul procesului de producție apare un rezultat, care încă la începutul acestui proces



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OPOSDRU

MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

există în mod ideal, în închipuirea muncitorului. El nu produce numai o modificare de formă a elementului natural; în același timp el își realizează în elementul natural scopul său, pe care îl cunoaște, care constituie o lege ce determină felul activității sale și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa.”(Ibidem, p. 185)

Totuși, nu trebuie să ne lăsăm înșelați. La o lectură mai atentă a scrierilor celor doi, deosebirile dintre aceștia nu vor întârzia să apară. Întâi dacă pentru Simion Mehedinți munca este un proces civilizațional (hilotehnic) și cultural (psihotehnic), desfășurat pe baza uneltelor născocite de mintea umană, pentru Karl Marx ea este un proces natural pe baza căruia apar uneltele. Apoi dacă pentru etnograful român, munca este singura cale de creștere și înălțare a puterilor omenești, pentru filosoful german acesta este doar ”un proces de consumație” a lor. (Idem, p. 190). Mai departe, dacă pentru Mehedinți omul are datoria de a se ridica la rangul de muncitor, pentru Marx, omul nu poate fi decât condamnat la aceasta. Înșiruirea de diferențe poate continua: dacă pentru autorul român, munca este un proces social posibil doar în anumite condiții socio-culturale, pentru cel german, munca, este “independentă de oricare dintre acestea (idem, p.191). În sfârșit, dacă pentru cel dintâi, practicarea muncii poate fi învățată și depinde de conștiință, pentru cel din urmă munca este independentă de aceasta. Este independentă, ne spune autorul german, pentru că munca se comportă față de conștiință asemeni unei infrastructuri naturale, pe care acesta din urmă, fără a avea vreo putere asupra ei, fie o poate recunoaște, fie doar o poate fetișiza.

Recunoscând rolul necesar al muncii în geneza culturii și civilizației, nu putem admite însă, împreună cu K. Marx caracterul suficient al acesteia. Observațiile, cercetările și lecturile noastre prealabile ne împiedică să înțelegem faptul că munca ar fi substanța la care s-ar reduce de fapt întreg specificul făpturii omenești. Din contră, ele ne motivează să gândim munca ca pe o activitate secundă a omului, o activitate ale cărei puteri, resurse și posibilități provin toate din procesele de cunoaștere desfășurate în prealabil de acesta.

Cum putem argumenta cel mai bine în contra tezei marxiste potrivit căreia conștiința și procesele de cunoaștere sunt simple epifenomene ale proceselor de producție? În primul rând, cu începere de la analiza tradițiilor colective de muncă. Aceste tradiții sunt de o asemenea natură, încât ne ajută să suprindem înlăuntrul lor, mai bine ca oricare alte fenomene culturale, felul în care munca este determinată de conținuturile de cunoaștere aflate în ele. Fie că aceste tradiții sunt înțelese ca “depozite sacre”, latent, îndatinate și imuabile de cunoștințe, obișnuințe, credințe, norme, etc ce descarcă concret la nivelul vieții sociale prin serii de acte folclorice și obiceiuri spirituale, economice, juridice ori administrative, fie ca “ sisteme etico-filosofice populare, ca viziuni colective asupra lumii și vieții”(Popescu, A., 1986, p. 28), acestea sunt considerate de fiecare dată a avea același rol: ele “condiționează, cu deosebire în procesul muncii colective, deci în cadrul așa-numitelor ocupații, îndeletniciri tradiționale, atât actele de comportament social, cât și pe acelea creatoare, de natură materială și spirituală” (Ibidem, p.28)

3.5.4.2 Obiceiul Pământului, așezământ de organizare a muncii țărănești

Dacă dorim să cercetăm mai de aproape tradițiile culturale țărănești cu scopul de a înțelege cum funcționează obiceiurile de muncă asociate lor, vom fi obligați să ne începem studiul cu trimitere directă la acel complex organic de norme, datini și obiceiuri cu rol regulativ ce funcționează atât în viața personală și de familie a țaranului român, cât și în viața satului acestuia, anume la Obiceiul Pământului.

Analizabil doar în relație cu satele devălmașe românești și mai apoi numai în legătură cu obștea acestora, Obiceiul Pământului se dovedește de la început un complex fundamental al culturii țărănești, de care depind nu doar manifestările spirituale și juridice ale țăranilor, ci și acelea economice ale lor. Deși “există tot atâtea obiceiuri câte sunt formele de organizare ale vieții sociale a satului în diversele lor faze de trecere de la satele organizate pe baza devălmășiei absolute și a stăpânirii locuiești la cele întemeiate pe o devălmășie inegalitară și stăpâniri de ocină, de tip umblător pe bătrâni, în cele trei variante ale lui, la cele care cunosc gospodăria țărănească individuală și până la cele de astăzi, cu cooperative agricole de producție” (Stahl, H.H., 1946, p.39), acestea au rolul de a impune gospodăriilor țăranilor o formă de asociație egalitară, și pe de altă parte de a reglementa o diviziune rațională a muncii acestora. Reglementând condițiile materiale ale procesului muncii, Obiceiul Pământului devine un factor determinat al relațiilor sociale devălmașe. Astfel lui datorăm faptul că satul devălmaș se comportă ca “un sat de natură colectivă, în care funcționarea gospodăriilor individuale se face în complexul unei economii organizate pe plan sătesc.” (*Ibidem*, p.225). Într-adevăr, în calitate sa de drept cutumiar, Obiceiul Pământului trebuie conceput atât ca un sistem de reglementare și de autoadministrare a relațiilor dintre membrii obștii sătești, cât și ca un cadrul determinativ al condițiilor intelectuale și materiale implicate în procesul muncii lor. Dacă Obiceiul Pământului determină condițiile intelectuale și materiale ale muncii țăranilor, el face aceasta deoarece s-a constituit și a funcționat de la bun început în legătură directă cu proprietatea țăranilor. Pornind de la această trăsătură a sa, el autorizează dreptul de amestec al obștei în viața gospodăriilor particulare țărănești, drept manifestat fie prin interzicerea ori mutarea înstăpânirilor private asupra pământului, fie prin controlul înstăpânirilor asupra loturilor de pământ obținute în urma defrișărilor sau desțelenirilor, fie prin autorizarea împrumutării provizorii ori donative a țăranilor. În al doilea rând Obiceiul Pământului oferă și legitimează obștii sătești, dreptul de preferință la vânzarea și arendarea de bunuri mobile și mai ales imobile ale satului.

Legătura structurală dintre Obștea Sătească și Obiceiul Pământului are însă un dublu sens. Nu doar Obștea execută dispozițiile Obiceiului Pământului, ci și Obiceiul Pământului înregistrează nevoile Obștei.

Apărut în sânul adunărilor țărănești, Obiceiul Pământului preia fizionomia lor: dacă acestea se comportă ca niște instituții vii, proteice, permanent adaptabile la împrejurările de viață ale satului, dreptul obișnuielnic va funcționa, modelându-se după ele.

Obștile sătești nu au însă doar rolul de a delibera și rezolva litigii în acord cu Obiceiul Pământului, ci pe acela de a definitiva, în conformitate cu el, muncile colective ce urmează a fi desfășurate de către membrii comunității. În această calitate atât Obștea cât și Obiceiul Pământului au un vădit rol economic.

Au existat însă cercetători care deducând originea instituțiilor din rolul pe care acestea îl îndeplinesc, au afirmat că atât Obștea Sătească ori Obiceiul Pământului funcționează ca două instituții născute și determinate de condițiile materiale ale procesului muncii. În opinia acestor cercetători aceste două instituții ale satului devălmaș nu sunt de fapt decât produsele relațiilor de muncă existente în sânul comunității țărănești și nicidecum factori determinativi ai acestora. Ei folosesc ca argument în acest sens, constatarea potrivit căreia majoritatea litigiilor care fac obiectul judecății obștești privește faptele de muncă. Deși recunoaștem adevărul constatării, nu putem să extragem sub nici o formă din ea vreun argument pentru teza care cataloghează Obștea țărănească și Obiceiul Pământului ca simple suprastructuri determinate de munca țărănească și de relațiile de producție fondate pe aceasta. Întâi pentru că aceste instituții nu au doar o funcție economică. Ele îndeplinesc pe lângă funcția lor juridică și administrativă de bază, în egală măsură și o funcție de reglaj a manifestărilor spirituale ale vieții satului, fiind implicate atât în credințele și practicile religioase ale țăranilor, cât și în activitățile artistice, metafizice ori morale ale acestora. Mai apoi pentru că funcția unei instituții, nu are obligatoriu legătură cu originea ei. Astfel, nu puține sunt instituțiile culturale care, deși la momentul înființării lor îndeplinesc o anumită funcție socială, pe parcursul timpului, nevoite a se adapta schimbărilor vieții umane, capătă o funcție nouă, deloc înrudită cu cea veche. În sfârșit, pentru noi faptul că litigiile economice fac obiectul proceselor juridice poate fi luat cel mult ca argument pentru a susține contrariul, și anume că fenomenele economice sunt condiționate de cele juridice, și nu invers.

Dacă totuși, dorim cu orice preț să descoperim factorul determinativ al Obiceiului Pământului și Obștei sătești, atunci pe acesta trebuie să-l căutăm nu în legătură cu manifestările economice ale satului, ci în legătură cu procesele gnoseologice ale lui. Ce vrem să spunem cu asta? Că structura și conținuturile Obiceiului Pământului nu depind de procesele ori relațiile economice de producție ale țăranilor, după cum nu depind nici de condițiile ori manifestările spirituale, juridice ori politice ale vieții lor; ele depind întotdeauna de gradul de cunoaștere și înțelegere pe care acești oameni l-au căpătat despre ele. Fizionomia Obiceiului Pământului nu este modelată, așadar, de forța diverșilor factori istorici care acționează asupra lui, ci de modul în care acești factori sunt resimțiți, cunoscuți, înțeleși și reprezentați la nivelul culturii și mentalității colective țărănești. Că lucrurile stau așa, o dovedește, de exemplu, natura criteriului pe baza căruia se formează grupele sociale cu rol

administrativ și de judecată în lumea satului. Astfel, cetele de judecată ale bătrânilor, ale feciorilor, ale plugarilor, ale păstorilor ori ale păcurarilor se constituie, operându-și selecția membrilor în funcție de nivelul de cunoaștere și de competențele dobândite de aceștia. Aceste grupe sociale de vârstă ori profesionale înainte de a avea un caracter economic, juridic, spiritual ori administrativ, au un vădit profil gnoseologic.

Dacă ceata de bătrâni era responsabilă de litigiile ivite din “așezarea și încălcarea hotarelor” din “îndreptarea unor strâmbătăți de vecinătate”, ori “înscăunarea unor așezări noi”, iar ceată de feciori, la rândul său, este răspunzătoare de problemele organizării colindatului, a horei, a întrecerilor în muncă și mai ales a corijării tendințelor spre înavuțire, nepricepere ori lene, aceasta se întâmplă nu pentru că aceste grupe sociale capătă autoritate ca răspuns la presiunea unor procese și relații economice, ci pentru că membrii lor își dobândesc recunoașterea pe baza competențelor personale, pe care fiecare le capătă cu începere de la cunoașterea, înțelegerea și stăpânirea realităților lumii satului.

3.5.4.3 Munca și obiceiurile de asociere

Omul este de la natură o ființă socială. Una din nevoile care-l împinge să ducă o existență socială este cea a conservării biologice. Faptul acesta este valabil însă pentru orice specie de animale: “în întregul regn animal predomină legea, principiul potrivit căruia toate speciile care nu se dovedesc a fi ajuns, într-un context natural, la un grad de dezvoltare deosebit de ridicat nu acumulează noi forțe decât prin asociere, cale care le permite apoi să acționeze în exterior într-un mod nou, original.” (Adler, A., 1996, p. 61) Incapabil să opună în mod individual o puternică rezistență naturii și având nevoie de un volum mare de resurse pentru a supraviețui, omul a trebuit să se adapteze, așadar, vieții de grup. Viața colectivă s-a dovedit pentru el o necesitate, încât “organul psihic al omului este în totalitatea să impregnat de condițiile unei vieți comunitare”. (Ibidem, p. 61)

Totuși, deși acesta viață biologică de grup este necesară omului, ea nu este suficientă lui. Firea socială a umanității se ridică deasupra comandamentelor sale biologice și nu se lasă explicată de natură inferioară a speciei ori de nevoile de conservare ale acesteia. Ce o ajută în acest sens? În primul rând prezența și manifestarea în interiorul sau a unui “sentiment de comuniune socială” (Adler, A., 1996, pp. 63-64) pe care oamenii îl capătă ca urmare a cunoașterii și înțelegerii personale a regulilor imanente pe care se clădește grupul din care fac parte. În al doilea rând pe puterea pe care ei o dobândesc în urma acestei experiențe. Ridicată pe o bază biologică, sociabilitatea omului se clădește gnoseologic. Ea nu este manifestarea neputințelor naturale ale omului ori ale nevoii instinctuale de a le depăși, ci rodul cunoașterii de către acesta a mediului său natural și social de existență.

Valorificând aceste aspecte, vom considera “Obiceiul Pământului” nu un ansamblu de tradiții înrădăcinat în necesitățile biologice de supraviețuire ale populației țărănești, ci un cadru cultural de existență al



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU

MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

acesteia, clădit pe cunoașterea și înțelegerea de către țărani a realităților lumii lor. Tot astfel, obiceiurile de asociere în muncă ale țăranilor, fie ele tovarășii cu caracter agricol sau pastoral, clăci, șezători, nedei, târguri, etc, vor fi gândite de către noi nu prin recurgerea la temeuri de natură biologică, ci pe baza sociabilității explicate gnoseologic a membrilor acestora. Lipsa temporară a mâinii de lucru bărbătești, cauzată de sarcinile feudale, de obligațiile militare ori de munca industrială urbană, ori nevoia de a isprăvi într-un timp foarte scurt activități agricole ce se desfășoară doar în anumite sezoane nu pot fi nicidecum cauze ale obiceiurilor de asociere în muncă ci numai condiții ale lor.

Activitate profund socială, munca unui țăran devine cu neputință dacă rămâne înrădăcinată în necesitățile biologice ale acestuia. Țăranul poate munci doar în măsura în care el reușește gnoseologic să-și slăbească suficient necesitățile sale biologice, unele conflictuale, centrifuge și izolatoare, astfel încât, căpătând acces la mediul său cultural, să-și deblocheze întreaga sa sociabilitate. Pornind de la aceste considerații generale reafirmăm existența unei foarte strânse relații între muncă și tradițiile de asociere, singurele de fapt în care aceasta devine cu putință. Din acest motiv, vor spune despre tradițiile culturale de asociere că, în calitatea lor de “manifestări ale funcției de organizare colectivă a activităților productive în cadrul comunității rurale, manifestare a caracterului complex și colectiv al economiei sătești.” (Popescu, A., p. 48) reprezintă tocmai cadrele structurale de bază ale organizării muncii. Referindu-se acum la formele colective de asociere prin care munca a devenit posibilă în comunitățile țărănești devălmașe, vom diferenția două mari categorii. Întâi categoria asocierilor în muncă constituite după principiul muncii alternative. În cadrul acesteia vom diferenția între asocierile tradiționale cu caracter agricol, acelea cu caracter pastoral, și cele cu caracter meșteșugăresc. Apoi categoria asocierilor organizate după principiul întraajutorării, în care distingem clăcile și șezătorile. Răspândite aproape pe întreaga suprafață a celor șase mari regiuni românești de la nord de Dunăre, adică acolo unde condițiile naturale au permis practicarea agriculturii, asocierile tradiționale cu caracter agricol au purtat în funcție de zona culturală în care se încadrau diverse nume, de la cele de simbra sau simbrie (în Moldova și Bucovina), la cele de învoială, sprega, tovarășie, pe-ajutat (în Muntenia și Oltenia) sau de clacă, însoțire, și de ortăcie (în Banat și în Transilvania)

Atât de necesare în activitățile de arat, prășit, îngrășat pământul, semănat, secerat, treierat ori transportat, tovarășii erau alcătuite dintr-un număr apreciabil de agricultori. Fără a avea un caracter viager, ele se constituiau fie pentru întreaga serie anuală de munci agricole, fie numai pentru o parte a acestor munci. Fiind create de Obște, ele erau administrate de aceasta. Membrii tovarășiei lucrau împreună pe moșia fiecărui obștean, fiind datori cu toții să-și respecte obligațiile asumate în această calitate. Vorbim de obligații economice, dar și morale, obligații cu valoare personală, dar și colectivă. Nerespectarea acestor obligații atrăgea nu doar plata din partea păgubitorului a unor compensații materiale către păgubit, ci și suportarea de către

acesta a unor sancțiuni de ordin moral, care mergeau de la mustrare morală până la excluderea din rândurile comunității.

La fel ca și asociațiile de muncă cu caracter agricol, și acelea cu caracter pastoral funcționează la rândul lor tot cu ajutorul instituției centrale a satelor devălmașe, Obștea satească. Ele formează o tovărășie condusă de unul sau doi lideri, aleși în funcție de priceperea și de încrederea de care se bucură în rândul obștenilor. Rolul acestor conducători era pe de o parte acela de a angaja ciobani sau văcari și pe de altă parte de a se îngriji de respectarea învoielilor făcute în tovărășie. Ciobanii sau văcarii erau angajați întâi pentru a îngriji animalele, pentru a le mulge și numai în cazuri excepționale pentru a prepara produsele provenite de la acestea. Prepararea produselor rămânea o responsabilitate ce cădea în seama proprietarilor. Pentru serviciul lor păstorie erau plătiți atât în natură cât și în bani. Stăpânii de oi, la rândul lor erau înzestrați cu o cantitate de produse echivalentă cu cantitatea de lapte obținută de la animalele lor.

Deși în cultura țărănească românească formele de asociere pastorale sunt foarte numeroase, vom mai aminti aici doar de una dintre acestea, cea pe care noi o considerăm a fi cea mai relevantă dintre ele. Este vorba de o formă de asociere în munca cu caracter transhumant, cea a mocanilor bârsani, organizată după un regim de viață comunitar foarte vechi. În această tovărășie pastorală nu doar produsele muncii ciobănești erau împărțite în mod egal între ei, ci și restul de bunuri necesare întreținerii stânei (hrana, îmbrăcăminte, bani) erau distribuite în mod egalitar. Toate aceste forme de asocieri în muncă constituite după principiul muncii alternative se dovedesc unele din cele mai vechi forme de comunitate socială, ele fiind întemeiate atât pe cunoașterea, învoiala și înțelegerea reciprocă a obștenilor cât și, ca efect, pe nevoia de întrajutorare a lor. Cu cât membrii lor beneficiază de o cunoaștere mai adecvată a necesităților naturale și sociale ale vieții sătești, cu atât acestea se transformă în organizații mai puternice și mai eficiente ale acestei vieți. Totuși, dacă ar fi să le comparăm din acest punct de vedere cu asocierile organizate după principiul întrajutorării, ele ar fi surclasate. Într-adevăr claca și șezătoarea oferă un cadru mai favorabil cunoașterii și înțelegerii reciproce a sătenilor: ele sunt emancipate de coerciția reciprocității în muncă, de obligativitatea serviciilor echivalente între membrii comunității și presupun activitatea liberă a obștenilor.

Claca și șezătoarea reprezintă principalele instituții de întrajutorare ale satelor devălmașe. Claca este o formă de întrajutorare prin care o parte a comunității muncește în folosul unuia dintre membrii ei. Șezătoarea este, în schimb, o adunare a membrilor comunitari în care fiecare din aceștia lucrează în cadru colectiv în folosul personal. Răspândite pe întreg spațiul românesc, clăcile îmbracă forme foarte variate. Există clăci de tors, de curățat, de arat, de prășit, de secerat, clăci pentru “făcutul casei”. Aceste instituții au o funcționalitate multiplă. Pe lângă faptul că au un rost economic, ele dețin și o funcție spirituală, de factură ceremonială, funcția darului (“omeniei”), funcție prin care claca asigură coeziunea grupului social și alimentează cu spor și

inspirație activitatea și creativitatea vieții țărănești. Pe lângă faptul că sunt aducătoare de spor, clăcile sunt organizate în zilele de sărbătoare, atunci când clăcașii, îmbrăcați în haine de petrecere, mobilizați prin muncă, dans, recitări, povestiri de tot soiul, își susțin munca cu mai multă ușurință decât de obicei. Astfel, clăcile de prășit se desfășurau întotdeauna în prezența lăutarilor. Aceștia se deplasau înaintea clăcașilor până când aceștia ajungeau să-și isprăvească treaba și să se dedice horei și ospățului cu care se sfârșeau zilele de sărbătoare.

Așemenea clăcii, șezătoarea este la rândul său o ocazie de punere în circulație a datinilor, obiceiurilor tradiționale și altor norme ale vieții comunitare. Ea are rolul de a conjuga forțele de muncă țărănești și de a dezlega, stimula și mobiliza puterea de activitate a acestora. La fel de vechi ca și satul devălmaș, șezătorile erau organizate de către tinerii satului. Astfel, fetele sau flăcăii se adunau, de regulă, în serile de toamnă sau de iarnă într-o anumită casă a satului și lucrau alături de ceilalți, fiecare pentru sine, la torsul lânii și a cânepei, la curățatul porumbului și al mazării, etc. Tinerii trăiau astfel într-o “tovărășie de muncă și de petrecere” prin intermediul căreia își asigurau accesul la tradiția folclorică difuză a grupului lor de vârstă. Faptul că la șezători, tinerii veneau pentru “a auzi ce se mai petrece în sat și în lume” ori mai ales pentru “a vorbi d’ale noastre, de nevoile vieții” ca “să avem spor la lucru” ne ajută să determinăm câteva funcții ale șezătorii. Întâi șezătoarea are rolul de a dezvolta sentimentul comuniunii sociale între participanți și de a debloca înăuntrul lor puterea de activitate și de creativitate. Deoarece în aceste tovărășii participarea bărbaților spre deosebire de cea a feciorilor era ocazională, și deoarece fiecare fată avea o preocupare constantă de a-și găsi între feciorii prezenți un partener în vederea căsătoriei vom putea vorbi de șezătoare și ca despre o formă de asociere ce pregătește omul pentru nuntă. Ea este, așadar, atât un ceremonial ce aparține ciclului muncii, dar în același timp și unul aparținător ciclului vieții. Numai trecând printr-o astfel de instituție culturală, tânărul devenea apt pentru căsătorie. Întreaga evoluție a personalității sale, a condiției sale familiale și sociale depindeau, așadar, de existența acestor instituții de asociere în muncă care de la început au avut rol deosebit în constituirea, menținerea și dezvoltarea coeziunii în cadrul comunității țărănești.

Legate structural atât de “Obiceiul Pământului”, cât și de “Obștea Sătească”, instituțiile de asociere în muncă au împărtășit soarta acestora. Odată cu înlocuirea “Obiceiului Pământului” prin codurile juridice moderne occidentale, înlocuire dublată de substituirea “Obștii sătești” cu “comuna administrativă”, fenomene care au destructurat unitatea culturală a comunităților țărănești, și au condus la tensionarea și ruperea relațiilor sociale dintre membrii acestora, instituțiile tradiționale de asociere în muncă au dispărut, făcând loc în societatea românească unui nou tip de activitate de producție, muncă individuală, egotică și cu caracter izolat, dar și unei dificultăți răspândite la nivel de masă, aceea de a munci.

3.6. Regimul egalității în satele devălmașe românești

3.6.1 Sursele istorice ale blocajelor politico-administrative actuale

Problema de la care pleacă cercetarea de istorie socio-culturală al cărui conținut doresc să-l fac cunoscut în cele ce urmează se referă la tensiunile și blocajele politice-administrative existente azi în societatea românească, tensiuni și blocaje care favorizează apariția la nivel de masă a unor concepții și comportamente colective străine valorilor democratice ale libertății, egalității și responsabilității, dar și a unor derapaje antidemocratice constante ale clasei politice de la noi. Ne referim aici la fenomenele generalizate ale folosirii în interes personal a funcțiilor ocupate în administrație, la fenomenele schimbării continue a opțiunilor politice, la totala ignorare a doctrinelor politice de către cetățeni, în fond la faptul că viața politică românească se manifestă ca un fenomen suprapus artificial unei societăți cu care nu are legătură.

Scopul nostru este acela de a identifica sursele istorice socio-culturale ale acestor tensiuni și blocaje actuale care conduc la aceste fenomene. Cum apar aceste tensiuni, blocaje și derapaje antidemocratice specifice sferei manifestărilor politice din societatea și cultura românească actuală? Întrebarea ridicată devine cu atât mai necesară cu cât printr-un simplu recurs istoric descoperim în trecutul românesc o îndelungată tradiție democratică dezvoltată la nivelul comunităților rurale, mai precis la nivelul satelor libere devălmașe românești, comunități sătești care vrem nu vrem (dincolo de orice judecăți și prejudecăți de valoare sămănătoriste ori poporaniste) au constituit vreme îndelungată baza constitutivă a culturii românești.

Vom încerca, așadar, să readucem în atenție această tradiție democratică specifică satelor libere devălmașe românești, convinși fiind de legătura istorică de neocolit dintre viața acestor unități socio-culturale ale trecutului românesc și condițiile actuale ale vieții colective de la noi. În cele ce urmează vom supune unei scurte analize această tradiție democratică, căutând să descoperim pe de o parte ce anume din această tradiție politică s-a păstrat în viața românească actuală și pe de altă parte ce anume s-a pierdut până astăzi din aceasta, pornind de la certitudinea faptului că analiza transformărilor pe care le-a suferit de - a lungul timpului această tradiție politică ne poate ajuta să lămurim tensiunile, blocajele și derapajele politice actuale ale societății românești. “Într-adevăr, societatea actuală împreună cu toate țările ei nu este decât capătul final al unor dezvoltări istorice, nefiind vorba de două societăți, deosebite prin natura lor, ci de una singură, pe care nu o putem înțelege decât prin procesul ei social în devenire.” (Stahl,H.H., 1980)

Analiza pornește de la câteva presupoziii de lucru verificate și argumentate în cadrul tradiției cercetărilor de istorie socială de la noi, presupoziii pe care deși nu le vom pune aici în discuție, găsim util să le amintim de la bun început.

În primul rând noi plecăm de la convingerea metodologică specifică oricărei cercetări a vieții socio-culturale că *prezentul* pe care îl studiem nu este decât capătul de fir al unui lung trecut. În al doilea rând considerăm că un studiu istoric serios asupra tradiției politice a satului liber devălmaș românesc trebuie să evite viziunea și automatismele metodologice specifice teoriei aculturației²⁵, teorie de care este afectată conștient ori nu majoritatea studiilor de istorie socio-culturală realizate până acum la noi. Fie că vorbim de studiile istorice ale școlii latiniste (T. Cipariu, A.T. Laurian, Barițiu etc.), a celei tracizante (N. Densusianu), pașoptiste (V. Alecsandri, Alecu Ruso, N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, C. Negruzzi), junimiste (T. Maiorescu), sămănătoriste (N. Iorga), poporaniste (C. Stere), a celei folcloriste (Mihail Vulpescu, Burileanu, Niculescu Varone), a celei metafiziciste (L. Blaga, C. Noica), ori acelea ale școlii idealist juridice (P.P. Panaitescu, V. Costachel, A. Cazacu, C. Filitti, Pompiliu Eliade, Neagu Djuvara etc.) observăm faptul că în ciuda eterogenității tezelor lor specifice cu privire la trecutul românesc, toate recurg la același mecanism explicativ și uniformizator privitor la evoluția societății de la noi: contactul dintre cultura românească și culturile grupurilor de populație cu care românii au venit în contact de-a lungul timpului explică geneza și transformările vieții românești în ansamblu, în fond evoluția istorică a acesteia. Fără a nega utilitatea folosirii în studiile istorice a uneltelor teoretice specifice paradigmei aculturaliste susținem că trecutul istoric nu se pretează oricum și oricând la analize făcute cu ajutorul acestora. Într-adevăr, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că multe din conceptele aparatelor teoretice utilizate în studiile istorice sunt concepte moderne care dacă sunt legitime în analiza societăților contemporane, devin anacronice, anacronice și abuzive atunci când sunt aplicate trecutului. Este aici cazul conceptelor aculturaliste, a căror folosire trebuie făcută cu grijă. Aceasta cu atât mai mult atunci când le dorim folosite în studiul istoric al comunităților agrare. Cum comunitățile agrare, în speță satele devălmașe românești, “nu se nasc prin procese de aculturație, prin difuzare de la o cultură la alta, ori prin decrete ale puterii de stat” (H.H. Stahl), analiza acestora trebuie să plece de la recunoașterea cadrelor și manifestărilor lor culturale specifice, și abia apoi să continue cu analiza aculturațiilor pe care acestea le suportă în timp. Orice inversiune a acestor etape este păguboasă și devine sursa pentru numeroase erori și închipuiri istorice.

A treia presuposiție de la care plecăm în studiul nostru este aceea cu privire la natura culturii propriu-zise: pentru noi cultura ca mediu de existență al omului nu se reduce la manifestările spirituale ale unei societăți ori la rezultatele lor. Ea cuprinde în egală măsură alături de acestea și manifestările economice, juridice, politice și administrative susținute de societate. Ridicată cu ajutorul necurmatelor procese istorice de cunoaștere ale naturii pe cadre geografice, biologice, istorice și de mentalitate, cultura are pentru noi un înțeles și o valoare întâi de toate prin conținutul său. Acest conținut este trecut de la o generație la alta, doar prin contact și

²⁵ “Aculturația= ansamblul de fenomene rezultate într-un contact continuu și direct între grupurile de indivizi de culturi diferite, care antrenează schimbări ale modelelor (patterns) culturale inițiale ale unuia din aceste grupuri sau ale ambelor” (Redfield, Linton, Herskovits, 1936).

activitate, prin procesul de participare la rolurile și cerințele vieții obștești. Deși comunitățile umane posedă un subconștient colectiv propriu, conținuturile lor culturale (lucruri, acțiuni, idei) nu se păstrează în acesta decât după ce în prealabil pe fond practic ele sunt trecute de la conștient la conștient și sunt închegate prin dăinuire neîntreruptă veac de veac într-o tradiție specifică.

Trecând în revistă aceste trei presupoziii teoretice de bază ale cercetării noastre suntem în măsură să reformulăm în termeni mai potriviți întrebarea la care încearcă să răspundă studiul nostru: ce nevoi socio-culturale au apărut ori au dispărut din viața publică românească și au generat pe lângă o dezagregare a tradiției democratice a satului devălmaș românesc și o suprapunere artificială și compensatorie în viața românească a unor instituții politice incapabile să răspundă necesităților vieții publice.

Răspunsul nostru este dezvoltat pe parcursul a două etape de lucru: mai întâi vom dezvălui în ce constă tradiția democratică a satelor devălmașe românești (tradiție pe care noi o considerăm a fi baza organizării politice a societății românești în ansamblu), apoi vom identifica care sunt acele conținuturi ale tradiției politice care s-au alterat odată cu tranziția societății românești către starea sa actuală. Ambele etape de lucru sunt dezvoltate pe analiza piesei centrale a tradiției politice democratice a satului liber devălmaș: *obștea sătească*.

3.6.2 Obștea Sătească

În continuare vom căuta să determinăm atât caracteristicile obștii ca organ colectiv de autoadministrare al satelor devălmașe, cât și modul de organizare al acestora. Vom analiza cu această ocazie o tematică diversă, de la aceea legată de regulile adunării în obște, regulile de votare în obște, mandatarii și funcționarii obștei, tradiția cu privire la ”aleșii satului”, până la aceea privitoare la drepturile de amestec ale obștei sătești în gospodăriile membrilor săi, drepturile patrimoniale ale obștei sătești asupra hotarului satului devălmaș, îndatoririle obștei față de stat, dreptul de judecată locală ale obștilor, dreptul obștei sătești de a sta în instanță, regimul special al sloboziilor.

Cercetările efectuate până acum ne îndeamnă să susținem că obștea sătească reprezintă instituția cheie a culturii satului liber devălmaș, o instituție de care depinde nu doar procesul de constituire a satelor libere românești, ci și procesul de disoluție al acestor unități socio-culturale. Necesară în diagnosticarea gradului de maturizare ori de disoluție a satelor devălmașe – necesitate probată de paralelismul existent între destrămarea devălmășiei sătești și diminuarea influenței puterii obștești în viața satului - obștea satelor libere devălmașe este după caz, fie o instituție cu caracter democratic direct și primitiv (este cazul obștilor în care toți membrii satului devălmaș, nedivizați încă în clase sociale, participă cu drepturi egale la activitatea de organizare administrativă a comunității sătești) fie una cu un caracter democratic reprezentativ și modern, specific

societăților deschise europene (este cazul obștilor care lucrează prin asanimentul satenilor și prin aleșii cu mandat limitat și revocabil ai satului)

Acest caracter din urmă este probat printre altele de analiza organizării confederațiilor de ocol, acolo unde se practicau adunările reprezentative după o formă ierarhică tripartită: obștea satească directă, o obște de vale și o obște de ocol, etc. Cercetarea cu privire la caracterul democratic al obștei satești se lovește însă și de alte prejudecăți ale literaturii de specialitate privitoare la modul de organizare administrativă a satului devălmaș românesc. Printre acestea, prejudecata legată de presupusa existență a unui "sef" sau "cap" răzășesc, ori a unui grup restrâns de "oameni buni și bătrâni" care ar deține întreaga putere satească locală. Analiza noastră confirmă faptul că satul liber devălmaș se conduce întotdeauna doar prin obștea sa, obște care - este adevărat - își deleagă și își însărcinează în funcție de diversele probleme spirituale, economice, juridice ori administrative cu care se confruntă, diverși reprezentanți pentru a le rezolva. O a treia prejudecată cu privire la regimul obștii satești privește atribuirea acesteia cu un caracter pur politic și administrativ. În realitate obștea satească, ca orice instituție culturală totală, nu are doar o funcție administrativă mărginită la interesele patrimoniale comune, ci în egală măsură și o funcție spirituală, economică și juridică ce se răsfrânge atât asupra vieții interne a familiei, cât și asupra celei individuale a persoanei.

3.6.2.1 Obstacolele teoretice ale studiului democrațiilor obștilor satești

Trebuie să mărturisesc că bibliografia studiată până acum ne-a ajutat, așa cum am crezut inițial, să formulăm un răspuns concret la întrebările de la care am plecat inițial în cercetarea mea, cât să identificăm două din cele mai semnificative obstacole teoretice ce apar în calea încercării noastre de a surprinde sensul democrațiilor obștilor satești din comunitățile românești tradiționale, de fapt în calea studierii temeinice a satului devălmaș românesc. Mă refer aici întâi la teză de factură materialist-dialectică, foarte răspândită în literatura de specialitate potrivit căreia comunitățile agrare în sfera cărora intră și satul devălmaș românesc nu sunt de fapt decât speciile evolute ale unei unități sociale cu caracter gentilic fundamentată pe valorile consangvinității și ale rudeniei biologice. Mă refer mai apoi la teza de sorginte iluministă, și ea foarte influentă în rândurile intelectualilor români, ce afirmă identitatea dintre orânduirea feudală românească și cea apuseană, orânduire feudală românească ce reprezintă de fapt cadrul istoric socio cultural fundamental în care se constituie, se consolidează și se lasă cel mai bine cercetat satul devălmaș românesc.

Prima teză a fost formulată în cadrul teoriilor de factură marxistă privitoare la așa zisa "comuna primitivă", teorii apărute în secolul al XIX-lea ca răspuns la criza socio-culturală generată de pătrunderea și răspândirea capitalismului în agricultură, adică în acel domeniu economic în care cultura feudală se mai menținuse și mai funcționa încă în această perioadă. Aceste teorii occidentale cu rol ideologic ce aveau ca scop

fie motivarea combaterii pătrunderii capitalismului în agricultură - prin negarea existenței oricărei forme de proprietate colectivă a țărânimii și recunoașterea exclusivă a seniorului în calitate de proprietar unic, individual și absolut al pământului, fie - mai ales - prin justificarea acestei pătrunderi pe baza recunoașterii dreptului legitim al țărânimii asupra pământului, un drept exercitat de obște și fondat pe recunoașterea unei proprietăți colective originare - au condus direct sau indirect în absența unor dovezi de fapt și arhivale de drept privitoare la existența unui fond patrimonial comun (formațiunile sociale locale cu caracter agricol dispăruseră de mult din Occident) la elaborarea conceptului orânduirii sociale a *comunei primitive*, ca fază necesară, originară a oricărei societăți umane. Vorbim de un concept compensator cu caracter ficțional, foarte util în acest context practic generat de intrarea în criză a culturii occidentale ca urmare a dezintegrării ultimelor structuri ale vechii orânduirii feudale, însă foarte primejdios în cadrul cercetării științifice de specialitate. Într-adevăr, deși elaborarea acestui concept a deschis posibilitatea analizei științifice a unui bogat material etnografic, geografic, economic, juridic privitor la societățile primitive, etc material ce a permis pe de o parte studierea relațiilor de familie și de proprietate din interiorul comunităților gentile, precum și a formelor de "organizare teritorială" ale acestora (ginți, frații, triburi, uniuni de triburi), și pe de altă parte a favorizat obținerea unor dovezi semnificative cu privire la existența timpurie a stăpânirii colective a pământului ca fenomen de masă, ea a avut un impact cu totul neproductiv asupra cercetării comunităților agrare tradiționale.

Cum se explică acest impact neproductiv ? Prin folosirea neadecvată, ingrată și speculativă a conceptului de comunitate agrară (exemplificat de mirul rus, marca germană, tomptul irlandez, dessa javaneză, comuna indiană, satul devălmaș românesc, etc) de a cărei existență nimeni nu se putea îndoii, în proiectul demonstrării prezenței în trecutul umanității a unei societăți originare, preistorice, fără clase sociale și fără proprietate privată, o societate caracterizată prin așa numitul *comunism primitiv*. Pornind de la ipoteza potrivit căreia orice societate umană nu poate fi alcătuită în faza antropogenezei sale din clase sociale și cu atât mai puțin din clase sociale capabile să se exploateze unele pe altele (orice exploatare implică afirmarea susținătorii acestei teorii existența unor bunuri exploatabile, adică a unor bunuri produse în surplus cu ajutorul unor tehnici superioare, dincolo de nevoile supraviețuirii biologice a producătorului), dar și de la credința că proprietatea privată ca proprietate a mijloacelor de producție nu are sens decât în legătură cu conceptul de clasă și prin urmare ea nu poate sta la baza oricărei societăți umane, autori precum K. Marx ori F. Engels au găsit de cuvință să folosească existența concretă a comunităților sătești tradiționale pentru a forța dovedirea abstractă a conceptului de proprietate comunistă. Mai precis aceștia s-au folosit de una din trăsăturile specifice ale vieții comunităților agrare tradiționale, confirmată la teren, cea a folosirii în comun de către membrii obștii țărănești a proprietății teritoriale a satului pentru a o transforma în piesa de rezistență a programului lor ideologic de dovedire atât a existenței istorice a comunei primitive, cât și a adevărului tezei potrivit căreia proprietatea privată nu se poate constitui ca baza pentru orice societate cu puțință. Ei vor sacrifica astfel realitatea concretă,

specifică și atât de complexă a societăților și culturilor agrare, susținând că acestea au un caracter străvechi, primitiv, ce coboară până în preistorie astfel încât ele pot fi tratate asemenea unor prelungiri directe ale societății gentilice și ale comunismului primitiv. Odată asumată ca presupuziție teoretică în investigațiile științifice ale epocii, acesta ficțiune ideologică privitoare la caracterul gentilic al societății agrare a condus la concluzii dintre cele mai nefericite: ” ieșirea istorică din comunismul primitiv al gensului are loc prin procesul de descompunere a comunităților taranesti”, ”înlocuirea stăpânirii în comun a pământului prin instaurarea proprietății individuale private este doar o experiență europeană occidentală fără reprezentare necesară în alte experiențe sociale ale umanității”, ” afirmarea legăturii dialectice intime de fond dintre formațiunile socio-culturale gentilice, tribale și genealogice bazate pe rudenie de sânge, fără clase sociale și bazate pe proprietatea comună (”*Gemeinschaften*”), și formațiunile agrare, istorice, teritorializate, secundare și derivate ce recunosc proprietatea privată, clasele sociale, sclavajul și iobăgia. („*Feldgemeinschaft*”), formațiuni care alături de seria unităților socio-culturale cu caracter hibrid, marcate în procesul lor de tranziție de la stadiul arhaic la cel agrar propriu-zis, de o puternică amprentă a caracterului lor gentilic, epuizează întreaga gamă a comunităților umane.

Este lesne de observat că în cercetarea noastră combaterea concluziilor de mai sus devine hotărâtoare : nu doar că ele ne determină să pierdem din vedere aspectele specifice ale vieții satului devălmaș românesc care apar și funcționează independent de mecanismele gentilice ale legăturilor de sânge specifice comunei primitive (prezența unui al treilea tip de proprietate în afara celui al proprietății private și al proprietății colective, proprietatea devălmașă, proprietate a folosirii bunurilor materiale și nu o proprietate colectivă asupra bunurilor materiale, gospodăria țărănească că unitatea de bază a solidarității socio-culturale a satului devălmaș) dar ele ne privează și de ocazia descoperirii adevăratelor rădăcini în care se fixează tradiția culturală a comunităților agrare în general, ori a satelor libere românești în particular (înrădăcinarea directă a culturii satului liber devălmaș în substratul patrimonial al valorilor universale specific societăților deschise)

Dar nu doar teoriile marxiste sunt responsabile de deturnarea cercetării științifice a comunităților agrare de pe făgașul său normal, ci în egală măsură și anumite teorii antropologice de sorginte darwinistă care la rândul lor și-au pus amprenta asupra cercetărilor științifice de specialitate. Ne referim aici în special la teoriile biologice a lui Lewis H. Morgan, bazate pe cercetările la teren efectuate de acesta asupra familiilor irocheze. În cadrul acestora antropologul american consideră, de exemplu, că tranziția hoardei primitive către familia monogamică a gensului ar fi mijlocită de un mecanism pur biologic ce are ca funcție asigurarea unei mai bune pregătiri a populației în vederea luptei sale pentru viață în procesul adaptării la realitate, mecanism constituit de înlăturarea treptată a incestului.

Deși L.H. Morgan reușește să diferentize între fenomenele pur biologice (procreația consangvină și ereditatea genetică) și fenomenele spirituale ale organizării socio-culturale a relațiilor de rudenie pe baza recunoașterii valorii legăturilor de sânge, izbutind chiar să observe că între fenomenele biologice propriu-zise și



UNIUNEA EUROPEANĂ

Fondul Social European
POSDRU 2007-2013

Instrumente Structurale
2007-2013

OIPOSDRU

ACADEMIA ROMÂNĂ

acelea spirituale privitoare la rudenie apare uneori un decalaj în care ”sistemele spirituale de rudenie continuă să supraviețuiescă în mintea oamenilor mult după ce relațiile efective de rudenie ce le-au susținut au disparut” (H. H. Stahl, p.75. 1980.) teoriile sale au marele neajuns de a a fi pretins că sistemele relațiilor de rudenie sunt constituite exclusiv pe baza reflectării mintale a relațiilor biologice, în condițiile în care aceste sisteme se constituie și funcționează pe fondul recunoașterii unor realități socio-culturale de o cu totul altă natură decât cele biologice. Ne referim aici atât la ”multiplele relații sociale, în care intră, în afara relațiilor dintre sexe, și cele dintre generații, cu scopul de a preciza drepturile și îndatoririle lor, în legătură cu funcționarea în șir neîntrerupt de generații a grupurilor economice familiale și integrarea lor în viața socială globală” (H.H. Stahl, p. 75, 1980), cât și atât de necesarele cadre și conținuturi spirituale care pătrund, dau sens și organizează cu ajutorul dispozițiilor lor de valoare relațiile sociale, îndepărtându-le astfel de baza lor biologică, și transformându-le ca urmare în veritabile sisteme culturale de diviziune socială a muncii, de ierarhizare politică a diferitelor grupe, clase ori caste sociale, ori în eficiente sisteme de apărare și conservare a comunității sociale. Într-adevăr, și acest fapt ne ajută atât la asigurarea unei mai bune înțelegeri a naturii comunităților agricole, cât și la dobândirea unor argumente mai solide în vederea demontării tezei potrivit căreia unitatea socio-culturală a satului devalas românesc este fondată pe valorile gentilice ale legăturilor biologice de sânge și rudenie, nu gruparea socială consagvina ori formă de organizare familială - oricare ar fi natura acestora - reprezintă nucleul pe care se ridică viața socială în ansamblu, ci formele și pattern-urile culturale ale vieții sociale globale constituie baza organizatorică a grupărilor gentilice fondate pe legătura de sânge și de neam. În urma analizei critice a teoriilor marxiste de factură materialist dialectică privitoare la comuna primitivă precum și a celor antropologice de orientare darwinista privitoare la funcția factorilor biologici în apariția și evoluția grupărilor sociale mi-am putut clarifica în ce constă de fapt diferența generală dintre grupările gentilice și comunitățile agrare și de ce natură este acesta. Diferența dintre aceste două unități sociale nu este nicio diferență de natură biologică, nici una de natură istorică, ci o diferență culturală, calitativă: în timp ce în comunitățile gentilice conținuturile și dispozițiile culturale sunt fixate de un pattern ce impune asupra relațiilor membrilor gensului valorile exclusiviste și izolationsite ale legăturii de sânge și neam, în comunitățile agrare, aceste conținuturi și dispoziții ce reglează raporturile dintre oameni sunt determinate de un model cultural reprezentat mai mult sau mai puțin de valorile inclusiviste și democratice ale libertății, proprietății, egalității și responsabilității.

Cea dea doua dificultate care ne împiedică să înțelegem natura democrației obștii satului devălmaș românesc este legată de greșita identificare a feudalismului românesc cu cel occidental, două tipuri de organizare socio-culturală ce prezintă deosebiri semnificative între ele, deosebiri scăpate din vedere nu doar de către unii din istoricii români dedicați cauzei europenizării și modernizării patriei, ori de cei ce slujeau idealului specificității și unicității naționale, ci și de către unii din cei mai onești cercetători ai istoriei comunităților românești. Cum a fost însă cu puțință ca atât unii cât și ceilalți dintre istorici să nu sesizeze deosebirile existențe

Între cele două tipuri de feudalism ? În ce constau de fapt aceste deosebiri ? Cauza acestei insensibilități a istoricilor autohtoni stă ascunsă în substraturile formației intelectuale specifică școlii istoriografice românești, școală care se ridică în cultură română abia odată cu doua jumătate a secolului al XIX-lea, pe fondul ambițiosului proces de modernizare economică, politică și juridică a României, proces care nu avea cum să nu-și pună amprenta asupra ei. Licențiați majoritatea dintre ei în științe juridice și familiarizați cu dreptul modern occidental, istoricii români au căzut fără voia lor victime ale concepțiilor despre proprietate, cetățenie și stat de sorginte romană ce fundamentau jurisprudența europeană, concepții neadecvate realităților istorice românești. Formați în spiritul dreptului roman, istoricii de la noi nu aveau astfel capacitatea de a înțelege că proprietatea poate fi și altceva decât un drept absolut al unui proprietar deținut asupra unui obiect de proprietate cu care el poate să facă ce vrea (*fruenti, uendi et abutendi*) fără ca o altă persoană să aibă dreptul de a se opune. Astfel, concepând ”proprietatea feudală” prin intermediul dreptului roman, istoricii de la noi se loveau în primul rând de dificultatea de a înțelege înseși bazele vieții medievale. Deși se părea că tendința lor de a interpreta natura proprietății feudale pe baza dreptului roman era legitimată chiar de existența legislației feudale occidentale, elaborată ea însăși pe baza dreptului roman, în realitate această tendință ignora tocmai realitățile concrete ale vieții feudale, realități rezistente și refractare vreme îndelungată la reglementările dreptului scris al Evului Mediu.

Așa se face că unii din istoricii români, considerând în acord cu dreptul feudal occidental de sorginte romană că proprietatea este un drept ce se reglementează între un senior suveran posesor al un *dominium eminens* și vasalul său ce deține un *dominium utile*, adică de fapt unul și același obiect de proprietate constituit din sate, teritoriile acestora precum și din lucrătorii lor direcți, se vedeau determinați să judece, de exemplu, dreptul țăranilor la proprietate ca o imposibilitate de netrecut a feudalismului. În realitate legea scrisă nu a funcționat ca singura sursă de drept a vieții societății feudale, deoarece dreptul cutumiar și reglementările obisnuiele, care afectau existența celei mai mari părți a populației medievale și care erau profund străine dreptului roman, au avut la rândul lor o influență considerabilă.

Cercetând realitățile istorice feudale românești doar din perspectiva competențelor și definițiilor abstracte, precum și a analizei comparative și erudite a documentelor istoriografice referitoare la acestea, și nu cu pornire de la descrierea și analiza interdisciplinară a faptelor culturale concrete care au avut ori mai au legătură cu acestea, unii dintre istoricii români s-au mulțumit să creadă că studiul feudalismului autohton se reduce la efortul de a regăsi în cultură medievală românească realitățile ce exemplifică feudalismul apusean, considerat de ei singurul feudalism cu putință: ”statutele juridice”, ”conceptul romanic de proprietate”, ”imunitatea și omagiul feudal”, ”lupta de clasă dintre senior, vasal și țăranime”, ”relațiile de producție ca bază a relațiilor de proprietate” etc. Prin acesta ignorau toate acele fenomene specifice vieții evului mediu autohton ce ne îndreptățesc să vorbim de un feudalism specific românesc, unul în cadrul căruia și numai în cadrul căruia

viața satului devălmaș românesc capătă sens și poate fi studiată temeinic: absența din comunitățile românești a fenomenelor ierarhiei, fărâmițării și anarhiei feudale, absența unor domenii latifundiare unitare, absența sistemului de proprietate pe etaje specific feudalismului apusean, existența unor clase taranesti libere și a unor zone țărănești autonome antestatale (Vrancea, Câmpulung, Tigheci) care nu posedă caracter feudal.

3.6.2.2 Meritele și limitele teoriei orânduiri tributale.

Lămurirea sensului democrației obștii satului devălmaș impune, după părerea noastră, nu doar depășirea tezei materialist-dialectice potrivit căreia satul devălmaș românesc ar fi o specie evoluată a unei unități sociale cu caracter gentilic fundamentată pe valorile consagvinității și ale rudeniei biologice, ori a aceleia de factură iluministă, foarte răspândită în istoriografia românească contemporană, a identității orânduiri feudale românești (considerată a reprezenta cadrul istoric socio - cultural fundamental în care se constituie, se consolidează și se lasă cel mai bine cercetat satul devălmaș românesc), cu cea apuseană, ci mai cu seamă recunoașterea și investigarea critică a tezei enunțată și susținută temeinic în lucrările sale de H.H. Stahl, dar ignorată sistematic și păgubos până astăzi de către majoritatea istoricilor români. Potrivit acestuia, satul devălmaș românesc ca unitate socio-culturală nu se poate analiza prin cele șase tipuri de orânduire existente în inventarul conceptual al istoriei sociale: orânduire gentilică, sclavagistă, despotică, feudală, capitalistă ori comunistă. Pentru H.H. Stahl satul devălmaș românesc poate fi explicat doar printr-un al șaptelea tip de orânduire socio-culturală, ce nu se regăsește în clasificările uniliniare, cronologic-cauzale folosite în mod standard de către istorici, și anume tipul *orânduiri tributale*. Orânduirea tributală posedă o serie de componente specifice ce o deosebesc de toate celelalte șase orânduriri, componente pe care le regăsim cu ușurință – ne spune autorul – în viața comunităților agrare devălmașe românești: 1) existența unei țărâni agricole-pastorale, producătoare de bunuri în sistemul economic specific comunităților agrare 2) existența unei clase sociale suprapuse, profesionalizate militar și administrativ, care nu posedă dreptul de proprietate asupra mijloacelor de producție, și care, neîncadrate în relațiile de producție sătești, nu se amestecă direct în organizarea muncii țărănești. 3) existența unui sistem statal de distribuie și încasare sub forma tributului a unor cantități globale (fără nominalizare pe cap de locuitor) a plus produselor aparținătoare comunităților agrare.

Prin această teză, H.H. Stahl are marele merit de a fi demonstrat că viața satelor devălmașe românești a fost până târziu străină culturii feudale, o cultură pe care comunitățile agrare românești o vor cunoaște abia odată cu secolul al XVI-lea, și anume odată cu apariția procesului socio-cultural de amestec al boierimii românești în procesele de producție ale satelor devălmașe.

Totuși, teza sociologului român deși este considerată în cercetările noastre de maximă importanță, nu poate fi valorificată ad litteram în acestea. Dacă noi nu avem nici o îndoială cu privire la faptul că structura

socio-culturală a satului devălmaș românesc este de la început și pentru multă vreme străină structurilor și mecanismelor feudale, nu suntem deloc siguri că această structură corespunde tipului ideal al orânduirii tributare pe care ni-l propune H.H. Stahl.

Ne împiedică în acest sens în primul rând de constatarea câtorva aspecte istorice privitoare la specificul comunităților agrare românești, ale boierimii autohtone și ale vechiului stat românesc, aspecte care au fost valorificate prea puțin până acum în cercetările de istorie socială românească.

Cel mai de seamă dintre aceste aspecte se referă la caracterul războinic al comunităților țărănești, caracter care face din aceste comunități o specie neobișnuită de unități socio-culturale agrare, care departe de a fi amorfe, inerte și ușor de aservit au capacitatea de organizare și acțiune militară. Al doilea aspect privește caracterul confederal și autonom al acelorași comunități agrare, caracter care le recomandă a fi, în opinia noastră, unele din cele mai vechi forme europene de societate deschisă. Un al treilea aspect se leagă de natura țărănească a boierimii românești, una ieșită din rândurile populației autohtone; este vorba de acei “majores terrae” pomeniți încă de 1247 în “Diploma Ioanișilor”, nimic altceva decât căpeteniile cu rang cnezial și voievodal ale confederațiilor sătești, desprinse din rândurile populației agricole și grupate, ca urmare a profesionalizării lor războinice, în clasa aristocrației băștinașe. Un al patrulea aspect istoric este legat de natura vechiului stat românesc, lucrare a aristocrației războinice autohtone încheată în jurul unei domnii cu sarcini minimale (straină despoției orientale, ori regalității feudale apusene), obligată a se organiza administrativ pentru a răspunde eficient și pe termen lung nevoii colective de apărare a comunităților agrare românești de origine. Toate acestea însă, caracterul războinic și confederal al comunităților agrare, caracterul sătesc al boierimii românești, funcția comunitară a statului mărturisesc despre imposibilitatea încadrării satelor devălmașe românești în orânduirea tributală.

Într-adevăr, la o analiză mai atentă asupra legăturilor socio-economice și culturale dintre comunitățile agrare românești, boierimea militară și centrala statală a domniei descoperim faptul că acestea nu permit vehicularea unor procese de exploatare care s-ar efectua, așa cum susține H.H. Stahl, prin intermediul tributului, dar susțin în schimb efectuarea unor plăți în plus pe produse agricole, plăți ce capătă cu timpul caracter fiscal (milostenii, subsidii, etc.), unele prin care țărănimea liberă își asigură acces la serviciile publice de apărare militară ale boierimii autohtone organizate statal. Descoperirea aceasta ne îndreptățește să credem că vechea societate românească de până în secolul al XVI-lea este încadrabilă într-un alt tip de orânduire socio-culturală decât cele tipologizate până acum, orânduire, pe care vom îndrăznii să o numim cea a *comunităților confederative*. Aceasta din urmă presupune: 1) existența unor comunități agrare organizate confederal (în speță satele devălmașe românești și confederațiile acestora de ocol: a se vedea cazul vestitelor “republici” țărănești ale Câmpulungului, Vrancei, Tigheciului, ori ale “țărilor” Oltului, Oașului, Maramureșului, Bârsei, etc.), 2) existența unei aristocrații autohtone profesionalizate militar, provenită și desprinsă prin procesul de diviziune a

muncii din rândurile comunităților agrare, 3) organizarea administrativă a unei centrale statale cu funcție de apărare comunitară, 4) plata unor subsidii portabile și în cantitate prestabilită acordate direct, la termen și global în sistem de cislă de către comunitățile agrare unor categorii sociale profesionalizate, în schimbul serviciilor militare de interes public prestate efectiv de acestea, 5) neimplicarea aristocrației boierești ori a domniei în relațiile economice și procesele de producție ale comunităților agricole (nu există nici un document care să ateste mai devreme de secolul al XVI-lea existența pe pământ românesc a vreunui drept de proprietate, de stăpânire ori de întemeiere al boierilor asupra solului sau oamenilor), 6) organizarea autonomă a comunităților agrare românești prin intermediul obștilor satești.

Într-adevăr, obștea satească, ca instituție administrativ-juridică funcționează în strânsă legătură cu mecanismele socio-culturale ale comunităților confederative, ea neputând fi înțeleasă decât în cadrul acestora. În această condiție obștea satească posedă, în calitatea sa de organ administrativ, politic și juridic al comunității satești, puterea de a se amesteca și interveni conștient și deliberat în “reglementarea activităților comunitare potrivit unui plan unitar de prevenire și aplanare a conflictelor ce se puteau ivi între oameni, familii și cete de neam interne, precum și în contact cu exteriorul”(H.H. Stahl) cu scopul asigurării bunei funcționări a mecanismului socio-cultural al satului, mecanism care la nivelul său infrastructural se autoreglează spontan prin dinamica subconștientă a tensiunilor dintre populație, teritoriu, structura spirituală și tehnica acestuia de producție. Această reglementare prin obște a activităților comunitare în vederea bunei desfășurări a vieții satului devălmaș nu poate avea loc decât în cadru democratic, orice alternativă de la democrație conducând în acest caz la dezechilibru și dezagregare comunitară. Iată de ce trebuie subliniat faptul că obștea satească nu este în fond nimic altceva decât adunarea generală a tuturor capilor de familie din sat, adunare în care se face auzit glasul fiecăruia dintre aceștia. În această calitate profund democratică de adunare generală a tuturor capilor de familie, obștea satească dobândește o sumă de drepturi și îndatoriri administrative care departe de a încălca libera manifestare a dispozițiilor naturale ale membrilor comunității, are responsabilitatea de a o ocroti. Care sunt aceste drepturi și obligații ale obștii satești, care deși se descarcă prin forță publică, nu riscă să încalce, totuși, drepturile naturale ale membrilor săi: 1) amestecul în organizarea proceselor de producție (este vorba de un amestec negativ și minimal în procesele de producție specifice agriculturii itinerante, efectuat pentru combarea defrișărilor și deștelenirilor injudicious amplasate, ce jenează activitățile pastorale și agrare ale celorlalți membri ai obștei etc.) , 2) amestecul în viața publică și privată a satului (obștea acționează aici în calitate de instanță judiciară și organ polițienesc cu rol de a rezolva conflictele și competițiile dintre familiile satului ori acelea dintre membrii aceleiași familii), 3) amestecul în crearea și aplicarea Obiceiului Pământului (obștea judecă pricinile locale de bază simțului dreptății al membrilor săi – capacitatea intuitivă a acestora de recunoaștere a dispozițiilor naturale ale omului la viață, libertate, egalitate, proprietate, responsabilitate, etc- și a invocării unor antecedente păstrate în memoria colectivă a satului), 4) amestecul în reglementarea relațiilor

intercomunitare (rolul de a media contactele cu comunitățile omoloage vecine), 5) dreptul de monopol sau de supraveghere a relațiilor comerciale cu exteriorul (obștea diriguia schimbul de produse dintre comunitatea sătească și societatea globală), 6) dreptul de preemțiune împotriva vânzărilor funciare (dreptul de protimis al obștei folosit pentru a împiedica străinii să dobândească drept de moșie pe pământul comunității agrare , 7) îndatoriri și drepturi în relație cu statul (strângerea îndatoririlor fiscale pentru a plăti serviciile de apărare efectuate de stat, 8) dreptul de a reprezenta comunitatea (obștea avea rolul de a reprezenta satul în orice act juridic în care acesta ori membrii săi erau implicate), 8) dreptul de a numi mandatar ai obștii (executarea hotărârilor obștii ce presupuneau acțiunea unui singur om ori aceea a câtorva era delegată unor “mandatar numiți pentru scopuri precise, revocabili și permanent supuși controlului obștesc”)

Drepturile Obștii în administrarea internă a satului sunt, așadar, foarte mari. Ele presupun participarea fiecărui bărbat, și uneori a femeilor la luarea deciziilor administrative ale colectivității. În acest caz de o însemnătate aparte se bucură bătrânii satului, “ oamenii buni și bătrâni”, care în calitatea lor de depozitari ai tradiției difuze a satului, au rolul de martori interni ai obștii și de reprezentanți ai acesteia în relația cu autoritățile centralei statale. Spre deosebire de obștile satelor occidentale, cele românești se adună ori de câte ori este nevoie. Adunările lor se țin fie pe stradă, fie în piață, fie la umbra unui copac, fie, duminica după slujbă în curtea bisericii satului.

Drepturile Obștii în administrarea internă a satului sunt, așadar, foarte mari. Ele presupun participarea fiecărui bărbat, și uneori a femeilor la luarea deciziilor administrative ale colectivității. În acest caz de o însemnătate aparte se bucură bătrânii satului, “ oamenii buni și bătrâni”, care în calitatea lor de depozitari ai tradiției difuze a satului, au rolul de martori interni ai obștii și de reprezentanți ai acesteia în relația cu autoritățile centralei statale. Spre deosebire de obștile satelor occidentale, cele românești se adună ori de câte ori este nevoie. Adunările lor se țin fie pe stradă, fie în piață, fie la umbra unui copac, fie, duminica după slujbă în curtea bisericii satului.

3.6.2.3 Proprietatea, baza egalității obștești

În satul devălmaș participarea la viața politică a obștii este condiționată de deținerea dreptului la proprietate al obșteanului. Este vorba în primul rând de proprietatea devălmașă. Obștea sătească funcționează de fiecare dată în mod autonom, fiind ghidată de Obicei al Pământului ce reglementează regimul proprietății devălmașe al comunității. În calitate de instituție democratică a satului românesc, ea funcționează doar în baza regimului proprietății; într-adevăr, afara acestui regim, obștea sătească își pierde sensul.

Proprietatea devălmașă se deosebește atât de proprietatea colectivă cât și de cea privată prin faptul că ea presupune un drept de folosință al lucrurilor și nu unul de posesiune asupra lor. Este vorba întâi de un tip de

proprietate care spre deosebire de cel privat de drept roman ori cel colectiv de drept sovietic are un caracter profund personal și netransmisibil. Acest caracter provine din faptul că proprietatea de drept devălmaș este rezultatul muncii personale a țăranului și al recunoașterii obștești a acesteia, nu efectul sec al impunerii în forță a unei hotărâri luate de autoritatea anonimă și impersonală a statului.

Fondată pe un drept de proprietate profund personal și netransmisibil al membrilor săi, Obștea Sătească capătă un caracter profund participativ. În cadrul obștii, participarea țărănească nu depinde nici de răspunsul la întrebarea platoniciană: *“cine trebuie să conducă în sat, cine se cade să exercite puterea asupra comunității?”* nici de răspunsul la problema poperiană: *“cum ar trebui să se conducă în sat, cum se cuvine să se exercite puterea asupra colectivității?”* Într-adevăr, participarea țăranului la obște nu este motivată nici de nevoia instaurării vreunei ierarhii, nici de nevoia asigurării mijloacelor de apărare în fața tiraniei ori incompetenței aleșilor.

Participarea obștească depinde de răspunsul la o altă întrebare: *cum trebuie să ne folosim proprietatea, în așa fel încât fiecare să-și poată vedea nestingherit de propria treabă*. Regimul politic al obștii sătești în satele devălmașe românești nu presupune dobândirea, deținerea și controlul puterii autorității publice, ci doar buna administrare a relațiilor de proprietate dintre obșteni. Pentru țăranul liber puterea politică în sine este lipsită de valoare și nu este de interes.

3.6.2.4 Egalitatea în procedura transmiterii proprietății

Preocuparea pentru egalitate a țăranilor este dovedită nu doar în aspectele politice și administrative ale vieții satului, ci și în chestiunile ce privesc folosirea, împărțirea și transmiterea proprietății în interiorul satului, cât și în cadrul gospodăriilor acestuia.

Deoarece gospodăria țărănească nu este una de consum, ci una de producție naturală, fiecare familie țărănească trebuind să-și asigure accesul la toate tipurile de bunuri naturale necesare întreținerii membrilor săi, bunuri ce fac parte din trupul de moșie devalmasa a satului: apa, lemn, fân, etc. Ea trebuie să adauge acestora bunurile pe care membrii săi le obțin în urmă exploatarea terenurilor locuiești sau ale tinerilor private intrate în patromoniul sau. Accesul la bunurile naturale este asigurat printr-un proces de împărțire obștească a hotarului sătesc, proces ce funcționează la nivelul familiei, între frați, la nivelul satului, între gospodarii, iar și la nivelul

adunărilor de ocol, între satele însele. Procesul de împărțire urmărește distribuția egală din punct de vedere cantitativ și calitativ a acestor bunuri, cu alte cuvinte așa zisă “împărțeață frățească”.

3.6.2.5 Obștea sătească și comuna statală

Odată cu ivirea economiei banesti de piața capitalistă a avut loc o reducere treptată a importanței regimului proprietății devălmașe. Acest fapt a condus la o distrugere a organelor tradiționale de conducere ale satului devălmaș reprezentate de obștile sătești, obștile de vale, și de comunitățile confederale. Prin noile legiuri ale statului românesc modern de la mijlocul secolului XIX-lea, fiecare sat liber a căzut sub supravegherea administrativă a unei comune statale.

Fiind o instituție centralistă, autoritară, cu rosturi administrative limitate și bine determinate, comuna statală funcționează de la început ca un așezământ străin și suprapus nevoilor vieții colective a satelor devălmașe. Astfel, odată cu noua lege administrativă din 1866, satul devălmaș se vede administrat de o comună statală care preluând numai o parte a atribuțiilor obștii sătești și ocupându-se doar de unele din problemele acesteia, decapitează această instituție, destabilizând întreaga veche organizare a satului devălmaș.

Urmările nu întârzie să apară. Printre acestea, mai întâi, apariția la nivelul culturii țărănești a unei stări de confuzie și încurcătură între interesele generale de stat, urmărite la nivel de stat de administrația comunală, și interesele comune țărănești înrădăcinate în proprietatea devălmașă a obștenilor. Pornind de la ea țărani ajung să se plângă, în mod paradoxal, pe de o parte, că statul se amestecă în treburile care nu îl privesc, pe de altă parte că el nu se îngrijește îndeajuns de interesele lor.

“Statul suntem noi toți, cari formăm țara. Țara este localitatea în care locuim noi popor' român. Poporul este toți oamenii aflați într-o țară... Însă se numește « Statul » oamenii cari cârmuie țara, ai mai dă sus, însă și noi facem parte din Stat... Pentru că toți oamenii care au drepturi în Stat au de-a face cu Statu. Bunăoară cade partidu' dă la guvern și vin alții. Chiar țara îi pune la cârmă. Tot noi țărani îi alegem și-i punem la cârmă și-i trimitem acolo, și Românii și streinii cari au drepturi în țara noastră.” (Focsa, G., 1932, p.168)

O a doua urmare, la fel de gravă: comuna statală, spre deosebire de obștea sătească nu ajunge a se bucura de consimțământul, interesul și implicarea în structurile sale a comunității țărănești. Fără a fi adoptată și integrată în angrenajul vieții colective țărănești, comuna statală ajunge în cele din urmă în ochii țăranilor o instituție politică parazitară, un apanaj al intereselor particulare. Deoarece pentru țărani comuna are doar rolul de a sluji interesele centralei statale, democrația comunală devine pentru ei doar un câmp de bătaie al partidelor politice. Astfel în comuna administrativă dispare conștiința unui rost și a unei misiuni locale închinată folosului obștesc. Limitată și disfuncțională la nivel local, comuna administrativă sfârșește prin a nu răspunde decât

rostului de a sluji planului administrativ de centralizare a statului român, precum și intereselor personale ale celor ce ajung să lucreze în cadrul său.

O a treia consecință a reformei administrative impuse de stat, reformă ce a ignorat în mod vădit realitățile locale țărănești, a constat în schimbarea bazei de organizare a vieții personale a țăranilor. Dacă în regimul devălmaș al obștii sătești, baza era constituită de munca țăranului, activitate de care depindea în fond dreptul său la proprietate, în regimul de stat al comunei administrative, baza constă nu în *utilizarea proprietății* ci în *acumularea averii*.

Ca urmare a acestei mutații se creează în viața țărănească condiții pentru o “uitare” colectivă a rostului lucrurilor și pentru o intensificare a nevoii compensatorii de acaparare a lor. Acest fenomen a condus la scăderea interesului țăranului pentru spațiul public și la o centrare dezechilibrantă a lui asupra celui privat. Iată, așadar, câteva date de la care putem pleca pentru a cerceta mecanismele culturale care au facut ca instituțiile administrative moderne să devină pentru multă vreme la români simple forme politice, suprapuse artificial unei societăți cu care ele nu întrețin legătura.

3.7 Regimul responsabilității în satele devălmașe românești

Rodul conștiinței și cunoașterii de sine a omului, libertatea, cea dintâi proprietate a personalității sale, se găsește mereu însoțită cu responsabilitatea. De fapt, între libertatea și responsabilitatea unei persoane există o relație de echivalență funcțională: acolo unde acestuia îi lipsește una, acolo trebuie să-i lipsească și cealaltă.

Aceste considerații sunt valabile, desigur, și pentru lumea satului. Un țăran este liber numai în măsura în care rămâne depozitarul propriei responsabilități. Invers, prin ignorarea sau înstrăinarea acesteia, el își pierde libertatea și se clacășește. Într-adevăr, procesul de rumanizare sau vecinizare a țăranilor, aservirea lor în general, trebuie gândite ca o urmare a pierderii sau înstrăinării de către ei a dreptului responsabilității.

Responsabilitatea nu este doar o condiție a libertății personale, ci și una a vieții colective. Obștea sătească nu poate funcționa și rezista în timp, de exemplu, dacă membrii săi nu-și asumă responsabilitatea asupra faptelor lor, dacă, cu alte cuvinte, aceștia nu recunosc și nu acceptă că poziția lor socială decurge din ele. De altfel, este și în interesul lor să o facă, deoarece rezultatul acțiunii sociale a țăranilor nu depinde doar de condițiile pe care cultura le creează în viața satului, ci și de controlul personal pe care țăranii îl au asupra acestor condiții. Pentru țărani responsabilitatea este condiția necesară a succesului acțiunii lor. Așa se explică de ce, deși cultura obștei va oferi țăranilor o diversitate de condiții și situații pentru a acționa în viața satului, aceștia vor fi interesați numai de condițiile pe care ei le pot controla, ca și cum acestea ar fi singurele care contează pentru ei.

Credința în responsabilitatea personală este foarte puternică în cultura satelor devălmașe libere. Sensul său este întâi unul moral și abia apoi unul juridic. Iată de ce departe de a le inspira teama, responsabilitatea și libertatea personală înseamnă pentru țăranii liberi garanțiile puterii lor de a-și urmări propriile scopuri și de a-și făuri astfel prin disciplină și efort propria viață.

3.7.1 Credința țăranilor în liberul arbitru

Prețuirea libertății și a reponsabilității provine în primul rând din credința răzeșilor și a moșnenilor în *liberul arbitru*. Trecând aici peste polemica cu reprezentanții literaturii românești de factură romantică, în opinia cărora țăranul român este o ființă fatalistă, sceptică și resemnată, afirmăm, din contră, că pentru țăranii devălmași “omul nu este ferecat în lanțuri de fatalitate”, fiindcă “el are o mie și unul de mijloace ca să sfarme rânduilele. E liber.” (Papadima, O., 2009, p.149).

Pentru țărani, comportamentul lor nu este determinat de vreo zestre biologică ereditară ori de patrimoniul cultural al tradițiilor difuze ale obștii, deoarece acest comportament nu se execută fără a fi trecut mai devreme sau mai târziu prin filtrul personal ori social al cugetării și al cenzurii, al laudei și al blamului obștesc. Primind libertatea de la însuși Dumnezeu, de la care “vin toate”, omul are puterea să intervină asupra cursului lucrurilor, faptelor și evenimentelor din viața sa. “La animale lucrurile vin numa’ din afară, da’ la om mai vin și din lăuntru, că vezi că el are judecată și credință. La om stă altfel socoteala; el are cuget și răspunde.” (Bernea, E., 1997, p. 248).

Pentru că e liber, țăranul nu devine un dușman al rânduilor tradiționale. Din contră, el este, foarte legat de acestea. Libertatea sa, în fond, ar fi imposibilă fără ele. Pentru a înțelege însă de ce țăranul liber, deosebit de cel aservit, este o fire conservatoare, trebuie să surprindem sensul pe care libertatea și răspunderea le poartă în cazul său. Pentru țăran, libertatea constă în puterea omului de a executa sau nu o acțiune, în actul de a alege sau a hotărî. Responsabilitatea, în schimb, rezidă în obligația acestuia de a respecta modul tradițional în care obștea îi cere să întreprindă această acțiune, atunci când poate să o întreprindă. “ Și de faci obiceiul la mort și de faci un descântec sau alte helea, nu se poate fără rânduile. Păi cum o să faci ceva când nu știi cum merge treaba ? Rânduilele trebuiesc respectate, că pe ele se leagă lucrurile și capeți ce vrei. Vezi, lucrurile sunt legate între ele și pe legătură mergi.” (Ibidem, p.250). Cum libertatea personală este clădită în lumea satului pe rânduilele obștești, “ idealul potrivit căruia un individ ar trebui să aibă dreptul de a-și urmări propriile scopuri și concepția că lăsat liber, el își va urmări doar propriile scopuri egoiste” (Hayek, 1998, p.100), nu ajung niciodată aici să fie confundate.

3.7.2 Responsabilitatea în familie

Care sunt rânduielele obsnuielnice ale culturii obștii de care depinde responsabilitatea țărănească ? întâi sunt rânduielele privitoare la familie. Familia satelor devalmasa este formată din două persoane, bărbat și femeie, care după căsătorie, odată înzestrate cu pământ și dotate cu casă, întemeiază o gospodărie. Alături de copii, împreună cu care locuiesc până la în momentul în care aceștia din urmă se căsătoresc, părinții formează o familie simplă, un grup domestic de tipul “perechii căsătorite, cu copii necasatoriti”.

Fără a avea un caracter gentilic, familia devalmasa funcționează “în primul rând ca o gospodărie, ca un atelier de producție.” (Stahl, H.H.,1998, p.103). Ea se deosebește nu doar de familia “largită”, ci în egală măsură și de familia urbană. Diferența față de ultima vine din faptul că baza sa economică este constituită de o muncă pe care membrii săi o desfășoară nu în afara propriei gospodării, așa cum se întâmplă în cazul familiei urbane, ci chiar în interiorul acesteia, dar și din urmare, că ea face parte din patrimoniul mijloacelor de producție ale gospodăriei sale, sursa propriei coagulări și unități lăuntrice.

3.7.2.1 Responsabilitatea față de gospodărie

Familia țărănească devălmașă funcționează în al doilea rând ca o “familie de lucrători direcți ai pământului, a căror hrană este scoasă din munca asociată depusă pe un teren comun familial.”(*Ibidem*, p.103). Cum familia țărănească este de fapt o gospodărie de lucru, și cum apartenența la aceasta durează tot atâta vreme cât muncești în cadrul său, viața de familie presupune respectarea rânduielelor muncii în jurul căreia este organizată.

Întâi de toate avem o repartizare a muncii după criterii de gen și vârstă. Dacă femeia răspunde, în general, de munca în casă și în curtea gospodăriei (văruirea și fătuirea casei, măturatul, spălatul, întreținerea focului, prepararea mâncării, țesutul, cusutul, hrănitul animalelor ,administrarea banilor) bărbatul este responsabil de munca câmpului acesteia (arat, semănat, secerat, recoltat, transportul recoltei și al lemnului, păstorit). Spre deosebire de părinți, copiii îndeplinesc un alt rol în gospodărie; ei cultivă și actualizează magic dedesupturile spirituale ale muncii depuse de părinții lor pentru a asigura eficiența și succesul acesteia. Astfel, pe timp de secetă, ei practică paparudele și caloianul, primăvara se îngrijesc făcând focurile Sânmădrului ca anotimpurile să se succedă la timp unul altuia, iarna merg cu steaua de Crăciun, etc.

De altfel, fiecare vârstă are stabilită în sat prin Obiceiul Pământului o rânduială a sa. Astfel, în funcție de vârstă populația satului este organizată pe grupe sociale distincte, fiecare având folclorul său original,

activitățile sale specifice, regulile sale juridice, șefii săi, legile sale de primire și de excludere, locurile sale de întâlnire ori de surghiun. Astfel, „La fel adolescența: primirea unui flăcău în ceata flăcăilor, precum și primirea unei fete în horă, se face cu anume acte rituale. Vârsta aci, nu mai însemnează o simplă etapă a unei dezvoltări biologice și psihice, ci și trecerea dintr-o organizație socială în alta. Din nou vom avea aci un alt folclor, o altă psihologie colectivă, alt rost în viața culturală și economică a satului, altă organizare internă a grupei sociale. La fel în maturitate și mai ales, la fel la vârsta bătrâneții, care pentru femei este deosebit de importantă, deoarece bătrânelor le revine sarcina cea mare, spre folosul satului întreg, a îndeplinirii celor în legătură cu grijirea morților.” (Stahl, H.H., 1937, anul II, p. 494)

Trecerea de la o grupă socială de vârstă la alta se desfășoară prin „părăsire”. Atunci când o persoană schimbă un grup de vârstă cu altul, ea își schimbă în întregime rânduilele sale în viața individuală și socială; fără să poată trece nimic de la o vârstă la alta, ea dobândește un alt folclor, o altă muncă, o altă viață juridică, o altă poziție în cadrul obștii. Fiecărui sătean îi este dat să trăiască, așadar, pe rând, în funcție de vârstă, doar un fragment al rânduilelor culturii satului, niciodată cultura întreagă a satului.

3.7.2.2 Responsabilitatea față de membrii gospodăriei

Dincolo de răspunderea pe care fiecare membru al familiei o are față de gospodărie, rânduilele obișnuite îi impun și o răspundere față de ceilalți membri ai familiei. Astfel, părinții au răspunderea de a se îngriji de copiii lor, oferindu-le atât hrana și îmbrăcămintea necesare, cât și cunoștințele și meseria necesare pentru a-și câștiga hrana mai târziu. Responsabilitatea celor doi părinți față de copii nu este, însă, aceeași: “Mama îngrijește mai mult decât copii. Tată nu se știe care este, mamă una singură. O femeie poate avea amănți, mai schimbă, copilul nu se știe cu care este... ea are mai multă datorie față de copii decât bărbatul. Bărbatul ar putea să se dispenseze de-a-i îngriji, dar femeia, nu! Ea l-a purtat în pânțe, în brațe, un an, doi. Apoi partea femeiască e mai miloasă decât bărbatul, are mai multă frică, mai multă credință în Dumnezeu și pentru aia se zice că ar fi un păcat, dacă ai de îngrijit un copil sau un sărac și nu-l îngrijești.” (Focșa, G., 1932, p.167) Răspunzătoare pentru buna creștere a copiilor, soția este, în același timp, datoare să se îngrijească de soțul său, care în calitate de cap al gospodăriei se bucură de un deosebit respect în familia pe care o patronează. Din această poziție, soțul este dator să organizeze cu autoritate, și acolo unde este cazul chiar în forță, viața și munca membrilor familiei. Soarta gospodăriei și a familiei depinde de determinarea sa: “Sunt femei și oameni cu diferite caractere. [...] Dacă el pleacă și spune: « Lucrurile trebuie să fie făcute așa și așa, și dacă nu le găsește făcute: « Bine femeie? ». « N-am avut timp! » și atunci ce găsește omul cu cale: « Ia să-i dau câteva să îndreptăm lucrurile! ». Vezi, care-i a Dracului dă neamul ei, n-o poți duce la cale. Pentru câteva zile se'ndreaptă și apoi...

Ba nu-i dai vreo două, îi dai mai multe și bune. E cu gura ca și avocatul. Dar d-ta care vezi că n'are dreptate, trebuie să-i aplici așa să vadă că n'are dreptate..." (Ibidem, p.167)

Totuși, dacă preocuparea zilnică față de copii rămâne o îndatorire a soției, responsabilitatea tatălui față de aceștia se dovedește în momentele cruciale ale vieții lor. Astfel, tatăl este răspunzător să-și înzestreze fiii la maturitate cu casă și pământ. Răspunderea tatălui în a-și înzestra copiii cu avere, vine și din aceea că, potrivit Obiceiului Pământului, el nu este proprietar absolut al patrimoniului familial, vis-à-vis de care, copiii, până la moarte sa, nu au nici un fel de drepturi. Datorită faptului că gospodăria țărănească nu are valoare decât în funcție de munca care o presupune, o muncă cu caracter colectiv susținută de toți membrii familiei, gospodăria capătă și ea statutul de proprietate cu caracter colectiv. În aceste condiții copiii familiei, deveniți co-proprietari ai gospodăriei înainte de moartea părintelui lor își vor cere partea lor de gospodărie pentru a putea dura gospodărie nouă: "Când tatăl consideră că fiul său (sau fiica sa) a împlinit vârsta judecății împlinite – chiar dacă nu se are în vedere nici o căsătorie – socotește, ținând seama de fiecare din copiii lui, cota-parte care îi revine din fiecare parte a averii lui. El contruiește pentru cel interesat o casă și îl pune în posesia a tot ce i se cuvine." (Costa Floru, 1936, p.116)

Ajunși capi de familie, copiii devin răspunzători la rândul lor față de părinți. Datoria lor crește odată cu înaintarea în vârstă a părinților lor. Ajunși la bătrânețe și având putere pentru a se ocupa doar de treburi mărunte, aceștia din urmă așteaptă în mod obișnuielnic să se bucure de respectul și de ajutorul urmașilor lor. Totuși acestea, spre rușinea lumii, nu vin întotdeauna în mod necondiționat: "Pă bătran omul tanăr e dator să-l respecte și cât se poate să-l ajute. Că n'o fi în măsură să-și câștige hrana. Rar se întâmplă să ajute copiii pă părinți. « Bunăoară, I. Șerban a făcut case la toți copiii, ia pus la locu' lor... Chiar dă măcinat eu și cu femeea mea îi macin și-i duc făina acasă. Nu-l ajută cu nimica. El nu se ceartă, își vede dă treabă. Muncește cât poate și-i lasă în pace. Nu-l servește cu nimic, nu-i dă nimic dă mâncare." (Ibidem, p.167).

Ele sunt asigurate însă printr-o reglementare a Obiceiul Pământului prin care Obștea sătească își protejează grupul de vârstă al bătrânilor, altfel o categorie de prestigiu a vieții țărănești. Este vorba de instituția dreptului utimogeniturii masculine la moștenirea casei părintești. Prin acest așezământ Obiceiul Pământului încurajează pe cel mai mic dintre frați să ia asupra sa răspunderea întreținerii, înmormântării și pomenirii după moarte a părinților săi în schimbul moștenirii de către acesta a casei părintești.

Copiii nu sunt responsabili doar față de părinți. În egală măsură ei sunt răspunzători și unii față de ceilalți. Răspunderea aceasta se cade ca ei să și-o poarte nu doar în vremea copilăriei, atunci când cei mari trebuie să vegheze asupra celor mici, ci și la maturitate, atunci când cei mici, frați sau surori, au obligația de a nu se căsători înaintea fraților mai mari, dar și pe aceea de a munci împreună cu întreaga familie la ridicarea casei lor. (Călători străini despre Țările Române, 1976, p. 208.)

3.7.3 Responsabilitatea față de comunitatea sătească

Dacă, așa cum am văzut, drepturile Obștei în reglementarea internă a satului sunt mari, acest fapt nu se datorează, așa cum se afirmă uneori, vreunei forțe bio-sociale organiciste care supune instinctiv sătenii autorității colectivității, ci numai faptului că aceștia din urmă participă fiecare la rândul său liber la funcționarea Obștei. Ajunși aici dorim să întărim: obștea sătească, ca organ de autoadministrare a colectivității sătești reprezintă o adunare a țăranilor în calitatea lor de persoane libere și responsabile. Fără participarea conștientă, personală, liberă și responsabilă a țăranilor, Obștea acestora ar intra în disoluție, culcând la pământ, odată cu ea, înseși condițiile și structurile necesare existenței pentru ca aceștia să se bucure de o viață personală, liberă și responsabilă. Datoria țăranilor față de Obștea sătească trebuie înțeleasă, așadar, ca o datorie față de sine.

Cea mai însemnată dovadă a faptului că Obștea se adresează țăranilor doar în calitatea acestora de persoane libere și responsabile o găsim în observația că Obiceiul Pământului condiționează participarea țăărănească la lucrările adunării obștești de respectarea unor seturi de reguli obștești, reguli care datorită caracterului folcloric se deosebesc de la o comunitate la alta. Mai întâi regulile de organizare. Obștenii trebuie să respecte regulile de adunare ale Obștei: “adunarea avea loc fără soroc, dar de obicei în zi de duminică sau sărbătoare, la casa împăratească, numai și casa sfatului sau casa de sfat, în casa unuia mai de sfat, la biserică, foarte deseori la umbra copacului, și în caz de nevoie, oricând și oriunde.” (Stahl H.H., 1998, p.39) . Tot ei trebuie să respecte regulile de votare în adunare: “au glas în sfat toți gospodarii afară de nebăștinași, bărbații de la vârsta maturității socotită la 18 ani, la 22 ani, la 25, sau chiar la 30 de ani, sau uneori după căsătorie.” (Ibidem). Mai apoi regulile privitoare la desemnarea mandatarilor și funcționarilor obștii. Este vorba de o categorie de reguli ce scot în evidență caracterul limitat și revocabil al mandatelor sătești prin care obștea delegă unor săteni cu ajutorul unui vechileț o parte a puterii sale pentru ca aceștia să ducă la executare hotărârile luate. Mai apoi regulile de funcționare ale Obștii. Printre acestea, regula potrivit căreia obștea are, prin intermediul interzicerii ori mutării stăpânirilor locurești decupate abuziv din trupul de moșie al satului, prin dărâmarea gardurilor de închidere locurească care au opturat drumurile satului, prin vânzarea cetașilor ajunși în condiția de debitori insolvabili, dreptul de a se amesteca în gospodăriile obștenilor. Apoi, regula potrivit căreia obștea deține, pornind de la autorizarea ori donarea stăpânirilor locurești, de la distribuirea colectivă de teritorii sătești, de la dreptul de a vinde cu sau fără oameni satul, ori de la dreptul de protimisis al obștilor clăcășite, drepturi patrimoniale directe asupra hotarului sătesc. Nu lipsește de aici regula prin care obștile sătești au, prin puterea lor de legitimare și autentificare a tranzacțiilor locale, drept de judecată locală. Alături de ea, amintim regula prin care obștea are dreptul de a sta în instanță și de a mijloci relația sătenilor cu autoritățile statului.

3.7.4 Responsabilitatea față de centrala statală.

Țăranii liberi au o răspundere în cele din urmă față de stat, o instituție pentru care, de-a lungul istoriei lor, nu au simțit o prea mare simpatie și considerație. Organizați politic-administrativ într-o formă cu mult mai veche decât cea a statelor medievale românești, țăranii nu puteau renunța cu ușurință la cea dintâi pentru a o prelua pe cea din urmă. Nu au făcut aceasta în primul rând pentru că întemeierea statelor medievale nu a fost la români urmarea unei cuceriri violente, ci o acțiune de închegare a ținuturilor țărănești răslețe ale fiecărei țări, efectuată prin păstrarea specificității culturale a fiecăruia în parte. În al doilea rând pentru că organizarea țărănească se înrădăcina în străvechiul și puternicul Obicei al Pământului, drept obișnuielnic pe care centralele statale ale Țării Românești și Moldovei vor fi nevoite ele însele să-l preia la rândul lor. „Această acțiune de închegare a fost săvârșită, în Țara Românească de Basarabii vasali ai Craiului unguresc, cu voia suveranului lor, sub stăpânirea căruia aduceau ținuturi noi. În Moldova, ea a fost săvârșită de un supus al coroanei ungare, de Maramureșanul Bogdan, dar împotriva voinței Craiului Ludovic, rupând de sub ascultarea lui mai multe ținuturi românești și după lupte înverșunate dar biruitoare. În amândouă cazurile întemeietorii puteau izbuti numai câștigând și păstrând întreagă iubirea noilor lor supuși și, spre a ajunge la acest sfârșit, ei trebuiră să se ferească de a se atinge, câtuș de puțin, de obiceiul care ocârmuia legăturile dintre pământ, săteni și județ. Documentele veacurilor XV, XVI și XVII ni dovedesc că întemeierea Domniilor nu aduse nici o știrbire vechiului obicei al neamului. Sătenii urmară să se folosească de partea de căpetenie a hotarului așezării în schimbul dării de a zecea și a slujbei, iar cnejii rămaseră nesupărați în județiile lor.” (Rosetti, 1907, p. 9). În al treilea rând pentru că nevoile, înclinațiile și valorile țăranimii devălmașe sunt profund străine și opuse culturii statului centralizat. Puternic atașată de tradiția locală și caracterizată printr-o puternică tendință autonomistă, țăranimea devălmașă se dovedește reticentă, adversă, centrifugă și greu de subordonat structurilor statului centralizat. Așa se explică de ce ea a reușit să-și păstreze până târziu, în paralel cu organizarea statului boieresc centralizat, vechile sale forme de auto-guvernare obișnuielnică. Astfel, aflăm documentar despre ele din *Descriptio Moldavia* a lui Dimitrie Cantemir, autor ce pomenește la începutul secolului al XVIII-lea de existența a trei “state” țărănești libere, care pe lângă faptul că funcționează în paralel cu statul moldovean, beneficiază în plus și de o serie de privilegii din partea acestuia. Este vorba de trei confederații de sate ale căror locuitori “nu țin de boierime, dar nu sunt supuși nici unui boier și fac la un loc un fel de republici.” (Cantemir, D., 1973, p. 224).

Cea dintâi a Câmpulungului “din ținutul Sucevei, împresurată de piscurile unor munți înalți. Acest ținut are cam 15 sate, toate cu obiceiurile și judecățile lor deosebite. Uneori primesc și doi vornici trimiși de domnie; însă de multe ori îi gonesc afară din ținut, la câmpie, când aceștia întărâtă cugetele locuitorilor și se biziue pe întăriturile ce le-a dat lor firea. Nu se pricep la meștesugul lucrării pământului cu sapa, fiindcă în muntii lor nu au de fel țarini; toată munca lor este păstoritul oilor. Plătesc o dajdie în fiecare an, însă nu atât cât le cere domnia, ci numai cât făgăduiesc ei domnilor; iar această învoială o înnoiesc, prin trimișii lor, de câte ori se

așează domn nou peste Moldova. Dacă un domn vrea să se poarte mai aspru cu ei și să le pună biruri noi, ei nu stau mult la tocmeală, ci cu toții nu mai voiesc să le plătească și fug în părțile cele mai nestrăbătute ale munților. De aceea nici domnii nu au cerut de la ei mai mult decât au făgăduit ei să dea. Uneori, ațâțați, de câteva capete tulburi, s-au răzvrătit împotriva domnului și au trecut de partea leșilor...” (*Ibidem*, p. 224) A doua, a Vrancei, “ cea din ținutul Putnei, la hotarul Valahiei, înconjurat din toate părțile de munții cei mai sălbatici. Aici sunt douăsprezece sate și două mii de case, și fiindcă se mulțumesc, ca cei din Câmpulung, cu păstoritul, locuitorii nu au știință despre plug. Asemenea și ei plătesc domniei în fiecare an o dajdie știută; altminteri se țin de legile lor și nu primesc nici poruncile și nici judecătorii de la domnie” (*Ibidem*, p. 225)

A treia, a Tigheciului, situată în “ținutul Falciului, un codru aflat la hotarul cu tătarii din Buceag. Este pavăza cea mai tare a Moldovei dintre Prut și Basarabia. Locuitorii plătesc domniei în fiecare an o dajdie mică, toți sunt călărași sau călăreți. Înainte vreme erau o oaste de 8000 de oameni; dar acum abia mai pot aduna vreo 2000; de altminteri întrec în vitejie pe toți ceilalți moldoveni, încât este și o zicală: cinci tătari din Crimeia prețuiesc mai mult decât zece tătari din Buceag; cinci moldoveni biruie zece tătari din Crimeia, iar cinci codreni, bat zece moldoveni.” (*Ibidem*, p. 226)

Este vorba de trei confederații de sate libere, conduse fiecare în parte de o “ceata de ocol”, instituție juridică, administrativă și politică cu caracter democratic ce reprezintă atât interesele “cetelor de vale” ale ținutului, cât și pe acelea ale obștilor fiecărui sat confederat pe care acestea din urmă le reprezintă la rândul său. Aceste structuri țărănești de conducere confederale, departe de a avea trăsăturile democrațiilor primitive, ne indică un modern caracter reprezentativ. Astfel “ceata de ocol” este alcătuită doar din reprezentanții fiecărui sat în parte, nicidecum de fiecare obștean în parte. “Ea reglementează diferențele care apar între sate și între țară și stat; ea trimite emisari pe lângă domnitori. Ea supraveghează și conduce viața mănăstirii locale, proprietate a “țării”, care are și funcția de azil de bătrâni; ea exploatează sarea, ceea ce, în toate celelalte părți ale Moldovei, este privilegiul statului; ea acordă unui singur negustor dreptul de a se ocupa de comerțul țării cu exteriorul.” (Stahl, P.H, 2000, p.156)

Totuși, în ciuda faptului că, independent de stat, țărănimea liberă s-a autogovernat prin propriile sale institutii obisnuielnice, ea a purtat o reponsabilitate și în raport cu instituțiile statului. Această reponsabilitate a fost legată atât de participarea sa, ca o dovadă a firii sale războinice, la oastea domnească, cât și de plata taxelor necesare întreținerii aparatului de stat, taxe care la origine au funcționat ca “ subsidii, acordate de comunitățile agrare, drept răsplata pentru servicii de interes public efectiv prestate, deci de relații care nu au nimic feudal în ele” (Stahl, H.H, 1980, p. 184.)



UNIUNEA EUROPEANĂ



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOS DRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

CONCLUZII

Prin lucrarea de față am urmărit să identificăm acele aspecte culturale ale satului liber devălmaș românesc, pe baza cărora putem vorbi despre el ca despre o unitate socială înrădăcinată în tradiția culturală europeană, una ce aparține familiei societăților deschise. Ne-am folosit în acest sens de analiza Obiceiului Pământului, vechi așezământ de drept românesc, specific culturii populare autohtone. Înainte de a fi purces la studiul structurilor și componentelor acestui drept obișnuielnic, am arătat că natura acestuia ne permite explicarea și înțelegerea vieții satelor devălmașe.

În opinia noastră dreptul cutumiar, în particular dreptul obișnuielnic românesc, în calitate de drept nescris, face o excepție de la regula potrivit căreia instituțiile de drept au un caracter suprastructural. Face excepție pentru că el este profund deosebit de dreptul modern specializat. Nu este vorba doar de faptul că dreptul modern are o formă scrisă pe când cel obișnuielnic nu o are. Dincolo de acest aspect, desosebirea dintre

ele este legată de natura acestora. Dacă dreptul modern reprezintă un ansamblu separat și specializat de legi juridice, dreptul cutumiar reprezintă un angrenaj cultural non-specializat de dispoziții și norme care adună, leagă și ține laolaltă în cadrele geografice, biologice, psihologice și istorice ale culturii țărănești, toate manifestările spirituale, economice, juridice și politice cotidiene ale culturii țărănești. Astfel despre dreptul cutumiar românesc vorbim ca despre o *elaborată* a mentalității Obștei de Tradiție Difuză, pe care o găsim supusă mecanismelor subconștientului colectiv, și care din această condiție trebuie înțeleasă ca un proces organic, integrat al vieții țărănești în ansamblu, un produs a cărui manifestare nu poate fi separată de activitățile spirituale, economice ori politice ale comunității țărănești. În această condiție a sa dreptul obișnuielnic este întreprins pe viu, deschis și direct de autori concreți ai vieții sociale în fața publicului lor alcătuit din persoane care se cunosc între ele și care nu se diferențiază profesional unele de altele, și, pe de altă parte, sunt desfășurate în situații și împrejurări practice ale vieții, devenind astfel nu doar manifestări frumoase ale vieții sociale, ci în egală măsură și utile ale acesteia.

Căutând un model adecvat pentru reprezentarea dreptului obișnuielnic l-am găsit în modelul formațiunii folclorice. Nu doar analiza stilistică a paremiilor sale ne-a obligat să alegem acest model, ci și constatarea faptului că dreptul obișnuielnic este un drept țărănesc, o manifestare juridică a comunităților agrare autohtone, a căror cultură este în întregime cu caracter folcloric. Ținând cont de toate aceste aspecte am definit Obiceiul Pământului ca un ansamblu folcloric de tradiții și obiceiuri generalizate la nivelul întregii colectivități țărănești, ce se operaționalizează distinct pornind de la enculturațiile particulare, mai mult sau mai puțin reușite ce au loc înăuntrul

grupelor sociale de gen și vârstă ale acesteia, cu scopul de a norma, dirija și regla activitățile curente ale colectivității. După ce am arătat că dreptul obișnuielnic este adânc înrădăcinat și ramnificat în întreg corpul culturii și societății țărănești și că el nu poate reprezenta doar o parte a acesteia, am concluzionat că acesta scapă analizei suprastructurale a societăților agrare, trebuind explicat nu plecând de realitățile socio-economice ale satului, ci de la sine însuși.

Am făcut toate acestea în răspăr cu tezele idealismului juridic românesc, curent exegetic, responsabil în istoriografia românească de ratarea înțelesului vechiului drept obișnuielnic, dar și de proliferarea în mediile autohtone a unei reprezentări eronate despre natura Obiceiului Pământului.

Odată lămurită natura Obiceiului Pământului și demonstrată legitimitatea unei analize filosofice cu privire la ea, am urmărit să determinăm structura acesteia. Am descoperit astfel că aceasta este profund marcată de prezența eficientă în cadrul său a unui set de valori, ale căror regimuri pătrund și organizează asemeni unor linii de forță întreagă viața a satelor devălmașe. Pe baza acestor regimuri de valoare comunitățile țărănești își stabilesc un anumit tip de relație cu mediul lor natural și social, tip de relație ce se reflectă în toate tipurile de activități socio-culturale pe care le întreprind, indiferent dacă vorbim de activitățile spirituale, economice,

juridice ori politice ale acestora. Relația țăranilor români cu mediul lor de existență este bazată în primul rând pe modul în care ei, pornind de la aceste sisteme de valori, „mobiluri” ideografice, transcendente, subconștiente și cu caracter obiectiv, dau sens lucrurilor, faptelor ori situațiilor lor personale și colective de viață. Printre aceste valori, ce nu trebuiesc confundate nici cu scopurile pe care aceștia le urmăresc în colectivitate, nici cu bunurile acesteia, am inventariat pe lângă frumos, adevăr și bine, în calitate de valori constitutive, valorile regulative ale libertății, proprietății, egalității ori responsabilității. Pornind de la acestea din urmă am determinat în cadrul culturii și vieții țărănești un regim al valorii proprietății, unul al libertății, un regim al egalității, și în sfârșit, unul al responsabilității. Pe baza analizei acestor patru regimuri de valoare am diagnosticat caracterul profund european al culturii țărănești autohtone, precum și apartenența satelor devălmașe, străvechile tipuri de comunitate din care provin societățile deschise moderne.

Astfel din analiza regimului proprietății, am descoperit însemnătatea majoră pe care țăranii liberi o acordă proprietății, în special proprietății asupra pământului, proprietate pe care o așează chiar la temelia vieții lor. O așează însă recunoscând în prealabil strânsa legătură dintre spiritualitate și muncă, dintre muncă și justiție, dintre justiție și administrație, ferindu-se astfel de greșeala de a-și închipui că dacă, de exemplu, bunăstarea lor materială ar reprezenta o problemă economică, atunci libertatea lor ar constitui o alta, strict politică ce suportă o rezolvare separată. Participant la o cultură obștească integrată de tradiție difuză țăranul liber înțelege că rânduielile politice nu pot fi separate, de exemplu, de cele economice, tot așa cum acestea două nu pot fi separate de cele juridice. În aceste condiții, proprietatea asupra pământului ajunge să fie considerată de țărani nu doar sursa libertății lor economice, ori garanția recunoașterii și protecției lor juridice, ci și izvorul puterii personale de a participa și a decide asupra modului în care sunt rezolvate problemele administrative ale propriilor comunități. Pe fondul recunoașterii rolului fundamental al proprietății, libertatea este cu puțință numai în măsura în care ea funcționează ori ajunge să funcționeze în același timp ca libertate spirituală, economică, juridică și politică. Invers, în absența oricăreia din aceste componente ale sale, valoarea libertății se transformă pentru țăranul nostru într-un primejdios slogan, lipsit de sens.

Mai departe, analiza regimului libertății ne-a ajutat să constatăm că fiecare țăran este obișnuit să se conceapă pe sine ca pe un membru al obștii satești, adică ca pe o persoană înzestrată cu drepturi și obligații. În ciuda faptului că personalitatea sa este marcată de “cultura folclorică” tipică a rolurilor sociale cu caracter grupal pe care el este presat să le îndeplinească, ea capătă pentru fiecare caz în parte un caracter cu totul deosebit. Din cauza aceasta, am stabilit că este greșit să vorbim de personalitatea țăranului în genere, aceasta fiind și rămânând de fiecare dată apanajul exclusiv a vieții particulare și conștiente a omului. Tot din analiza regimului libertății am aflat, că în ciuda prejudecăților privitoare la viața tradițională românească, femeia deține în satele devălmașe o importantă și influentă poziție socială, bucurându-se în fond de aceleași drepturi ca și bărbații. Am mai aflat că vehemența, refuzul și îndărătnicia țăranilor liberi de a admite străini în obște, neavând

decât o motivație agrară, nu capătă caracter xenofob. Am stabilit astfel că solidaritatea socială în satele devălmașe se fondează nu pe criteriul biologic al cosangvinității, ci pe acela economic al proprietății, un criteriu deschis, inclusiv și flexibil, aflat la originea solidarității societăților deschise europene. Tot de aici am aflat că în opinia țăranului, cel dintâi rost al omului este acela de a munci, că munca nu are pentru el valoare în sine ci doar rolul de a ajuta la dobândirea libertății personale.

Din analiza regimului egalității am înțeles că în satul devălmas participarea la viața politică a obștii este condiționată de deținerea dreptului la proprietate al obșteanului, că fondată pe un drept de proprietate profund personal și netransmisibil al membrilor săi, obștea sătenească capătă un caracter profund participativ. Pe baza acestor aspecte am concluzionat că regimul politic al obștii sătenești în satele devălmașe românești nu presupune dobândirea, deținerea și controlul puterii autorității publice, ci doar buna administrare a relațiilor de proprietate dintre obșteni și că pentru țăranul liber puterea politică în sine este lipsită de valoare și nu este de interes.

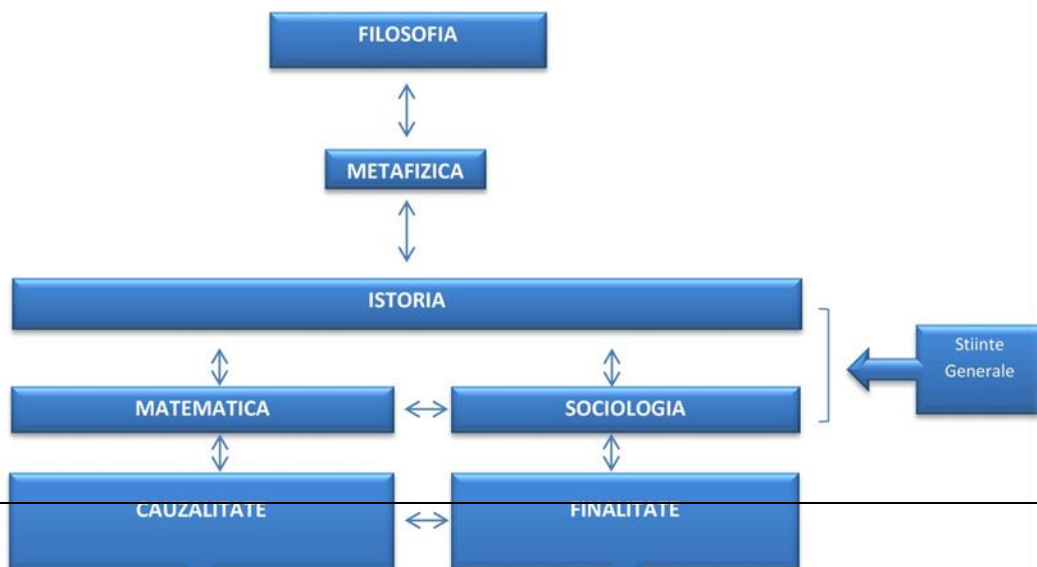
În sfârșit, analiza regimului responsabilității ne-a dezvăluit că țăranii se simt liberi numai în măsura în care rămân depozitarii propriei responsabilități, că procesul lor de clăcășire, aservirea personală în general, nu sunt decât urmările pierderii ori înstrăinării de către ei a dreptului personal la responsabilitate.

Toate aceste rezultate ne-au condus nu doar la concluzia că Obiceiul Pământului este profund înrădăcinat și ramificat în viața satelor devălmașe, ci și la urmarea că slăbirea și dezafectarea acestui vechi drept obișnuielnic românesc a survenit nu ca efect al acțiunii politice a burgheziei capitaliste ori a introducerii la baza organizării juridice a statului român modern a Codului Napoleonian ori a legislației de inspirație apuseană ci doar ca urmare a dezagregării prealabile a vieții tradiționale țărănești, viața în care se originau și erau înfipite însăși structurile și cadrele de funcționare al Obiceiului Pământului. Vorbim de o dezagregare pe care de regulă o punem pe seama pătrunderii capitalismului în viața rurală românească, dar pe care noi o explicăm și prin intermediul unui al doilea factor. Într-adevăr, capitalismul nu pătrunde oriunde și oricând în istoria umanității: el pătrunde doar în culturile în care formele de viață autohtonă favorizează ele însele acest lucru și doar atâta vreme cât scopurile acestora pot comunica, acoperi și reflecta valorile culturii capitaliste. Pătrunderea rapidă a capitalismului în vechea Românie nu se poate lăsa caracterizată, așadar, doar ca o acțiune a burgheziei românești, ci în egală măsură și ca efectul unei anumite deschideri, permisi, afinități și comunicări de adâncime între cultura liberalismului occidental și mecanismele ori nevoile vieții țărănești autohtone.

Iată de ce fenomenul accelerării procesului de dezagregare a vieții țărănești tradiționale românești ca efect al capitalismului occidental ar trebui să ne ajute să înțelegem că între valorile liberalismului european ce legitimează și întrețin economia capitalistă și valorile diverselor culturi ale obștilor pe bază de tradiție difuză specific românești, nu există o opoziție radicală, așa cum s-a spus până acum, ci o sensibilă și foarte veche unitate de fond. Este vorba de o unitate axiologică despre care vorbim nu ca despre rezultatul final al diferitelor procese istorice aculturative, uniformizatoare în urma cărora comunitățile românești, supuse presiunii și

influenței istorice ale societăților occidentale, ar fi asimilat bunurile și valorile acestora, ori invers, ci ca despre semnul deținerii de la început atât de către comunitățile românești, cât și de către societățile occidentale, a acelorași tipuri de dispoziții mentale față de mediul natural și social de existență, dispoziții comune ce se întrevăd în ciuda diversității veșmintelor culturale sub care sunt acoperite.

ANEXE





UNIUNEA EUROPEANĂ



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013

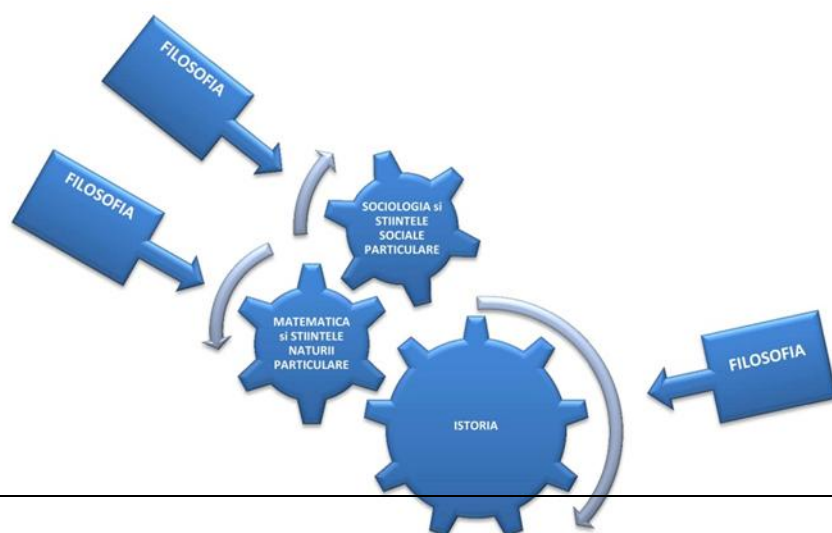


MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ





UNIUNEA EUROPEANĂ



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

BIBLIOGRAFIE

ADLER, Adler.

1996 – *Cunoșterea omului*, Editura IRI, București;

ACHIM, Mihu

2002 - *Antropologie culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca;

ACTE

Acte judiciare din Țara Românească, (1775-1781), ed. Gh. Cronț, Alex. Constantinescu, Anicuța Popescu, Theodora Rădulescu, C. Tegănea-bnu, București, 1975;

ALEXANDRESCU, Grigore I.

1905 - *Studiu asupra istoriei generale a dreptului*;

ALUAȘ, Ion

1971- *Phénomènes migratoires dans deux zones rurales de la Roumanie*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Seria Sociologia, XVI;

1997-1998 - *Sociologia comunităților*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Seria Sociologia, XXV;

ANASTESESCU, Ion



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOS DRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

1909 - *Obștea moștenilor câmpulungeni. Trecutul și prezentul ei*, Tipografia, legătoria și librăria Gh.N. Vlădescu, Câmpulung;

ANTIPA, Grigore

1916 - *Pescăria și pescuitul în România*. București;

ANTONOVICI, Ioan

1906 - *Istoria comunei Bogdana din Plasa Simila, județul Tutova*. Bârlad;

ARBURE, Zamfir

1898 - *Basarabia în secolul al XIX-lea*, București;

ARON, Nicolae

1905 - *Monografia comunei Galați*, Sibiu;

ARION, Dinu

1938 - *Cnejii români. Contribuții la studiul lor*, Tipografia "Revista Geniului", București;

1942 - *Două studii de istoria dreptului românesc*;

BALADE

1967 - *Balade populare românești*, I, Prefață de Al. I. Amzulescu, Editura pentru literatură;

BARDACH, J.

1977 - „*L'indivision familiale dans les pays du Centre-Est européen*”, în *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, coord. G. DUBY, École française de Rome;

BAUR, Frédéric Guillaume

1778 - *Mémoires historiques et géographiques sur la Valachie*. Frankfurt et Leipzig.

BARBU, Daniel

1996 - *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIIU-lea*, București;

2001 - *Bizanț contra Bizanț*, București;

BĂDINA, Ovidiu

1965 - *Dimitrie Gusti*, Editura Științifică, București;

BĂDINA, Ovidiu, DIMITRIU, Dumitru, NEAMȚU, Octavian

1970 - *Buciumi un sat din Țara de sub Munte*. Cercetare socio-economică condusă de Octavian

Neamțu, Editura Academiei;

BĂNĂȚEANU, Tancred

1954 - *Arta populară în satele specializate din sudul raionului Beiuș, regiunea Oradea*

BĂLAN, C.

1994 - *Inscripții medievale din epoca modernă a României*. Județul istoric Argeș (sec. XIV-1848), București;

BĂLCESCU, Nicolae

1846 - *Despre starea socială a muncitorilor plugari în Principatele Române*;

1848 - *Despre în proprietărea țăranilor*;

1850 - *Questiones economique des principautés danubiennes*;

BENVENISTE, Emile

1969 - *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, 2 vol.

BERECHET, Șt.

1930 - *Obiceiul pământului românesc. Încercare de studiu juridico-etnografic*, Iași;

1934 - *Istoria vechiului drept românesc*, Editura Goldner, Iași;

1938 - „*Documente de drept public și privat. Secolele al XVI-lea-XVII-lea*”. în *Întregiri*, Iași, I;

BERENGER J.

1976 - *Lexique historique de l'Europe danubienne. XVI'-XX* siècle*, Paris;

BERCIU-DRĂGHICESCU, Adina

1996 - *Românii din Balcani. Cultură și spiritualitate*. București;



BERNEA, Ernest

1985 - *Cadre al gândirii populare românești*, București, Editura Cartea Românească;

1997 - *Spațiu timp și cauzalitate*, Editura Humanitas, București;

BEZVICONI, Gheorghe

1947 - *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, București;

BIANU, I., HODOȘ, N., SIMONESCU

1903, II, 1910, III, 1912- 1936, IV, 1944 - Bibliografia românească veche, 1508-1830, I, București;

Biblia adecă dumnezeiasca Scriptură. București, 1688-1988, ed. coord. de CHIȚIMIA, I. C.

București, 1988;

BLOCH, M.

1939 - *La société féodale, La formation des liens de dépendance*, Paris, Albin Michel;

1940 - *Les Classes et le Gouvernement des Hommes*, Paris, Albin Michel;

1963 - „*Pour une histoire comparée des sociétés européennes*”, în *Mélanges historiques*, I, Paris;

1992 - *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Annand Colin;

1998 - *Societatea Feudală. Clasele și cârmuirea oamenilor*, vol. I. Vol. II, Editura Dacia, Cluj Napoca.

BOGDAN, Ion

1903 - *Despre cnejii români*;

BOGETIC, Ljubinka

1972 - *Communautés foncières chez les peuples balkaniques du 19-e siècle*. Ile Congrès international des études du Sud-Est européen. Athènes, 1970.

BODIU, Aurel

2000 - *Convergența universalilor*, Editura Limes, Cluj-Napoca;

BOLOVAN, Sorina

1999 - *Familia în satul românesc din Transilvania*, Cluj-Napoca;

BOLTANSKIL.

1990 - *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris;

BONTE, Pierre, IZARD, Michel

1999 - *Dicționar de etnologie și antropologie*, Editura Polirom, Iași

BRAUDEL, F.

1984 - *Structurile cotidianului; posibilul și imposibilul*, București, Meridiane;

1985 - *Jocurile schimbului*, București, Meridiane;

1985 – 1986 - *Mediterana și lumea mediterană în epoca lui Filip al II-lea*, București, Meridiane;

1994 - *Gramatica civilizațiilor*, București, Meridiane;

2002 - *Dinamica capitalismului*, București, Corint;

BREZULESCU, D.

1905 - *Contribuții la studiul proprietății în devălmășie a munților noștri*;

BURGUIERE, A. (coord.)

1986 - *Dictioimaire des sciences historiques*, PUF, Paris;

1986 - „*Pour une typologie des formes d'organisation domestique de l'Europe moderne (XVT-XTXe siècles)*”. în *Annales ESC*;

1994 - „*L'anthropologie historique et l'École des Annales*”, în *Les appmches et les méthodes interdisciplinaires de recherche en sciences sociales*, textes réunis par Libusa Vajdova, Bratislava;

BURGUIÈRE A și LE ROY LADURIE Em.

1994 - *Les domaines de l'anthropologie historique*, Seuil;

BUJOREANU, Ioan M.

1884 - *Pravila bisericeasca, 1640. Pravila lui Matei Basarab, 1652*. București;

BURACU, Coriolan

1996 - *Comunioanele din Rudăria (Caraș)*. Etudes roumaines et aroumaines, III, București;

BURADA, Teodor



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



OIPOS DRU

ACADEMIA ROMÂNĂ

1880 - *Despre creștăturile plutașilor pe cherestele și alte semne de proprietate;*

BUTURĂ, Valer

1978 - *Etnografia poporului român*, Cluj-Napoca.

1992 - *Cultura spirituală românească*, București (publicată sub îngrijirea lui Iordan Datcu).

BUHOCIU, Octavian

1979 - *Confreriile de feciori*, București, Ed. Minerva;

BUTURĂ, Valer

1989 - *Străvechi mărturii de civilizație românească*, Editura Științifică și enciclopedică, București;

BYRNES, Robert F. (editor)

1976 - *Communal Families in the Balkans: the Zadruga*. Notre-Dame, Indiana.

CARAMELEA, VASILE

1946 - *Satul Berevoiești (Muscel)*, Vol. 1: *Obștea moșnenilor*, S.n., Câmpulung-Muscel;

1967 - *Contribution à l'étude de la forme sociale de la commune villageoise. Méthode de restitution de ses phases*. VH-e Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, Moscova;

1989 - *Cântecele cununii, Antologie, prefață, note, indice de culegători, glosar și bibliografie* de Nicolae Bot, Editura Minerva, București;

CANTACUZINO, Constantin stolnicul.

1991 - *Istoria Țării Românești*, ed. D. Mioc și E. Stănescu, București;

CARTOJAN N.

1974 - *Cărțile populare în cultura românească*, I-II, București;

CANDREA, I. Aurel

Graiuri, datini, credințe, București;

1928 - *Iarba fiarelor. Studii de folclor*;

CANTEMIR, Dimitrie

1973 - *Descriptio Moldaviae*, București;

1973 - *Descrierea Moldovei*, ed. Gh. Guțu, Măria Holban și N. Stoicescu, București;

1973 - *Istoria ieroglifică*, ed. Stela Toma, V. Căndea, N. Stoicescu, București;

1996 - *Scurtă povestire despre stărpirea familiilor lui Brâncoveanu și a Cantacuzinilor*, ed. P. Cernovodeanu, București;

CAPIDAN, Theodor

1926 - *Românii nomazi. Studiu din viața Românilor din sudul Peninsulei Balcanice*. Cluj;

1937 - *Les Macédo-Roumains*, București;

1942 - *Macedoromânii. Etnografie, istorie, limbă*. București;

CARAMAN, Petre

1984 - *Pământ și apă*, Iași;

CAZACU, Petre

1906 - *Locuințele sătenilor*, Viața Românească, Iași;

Catalogul documentelor Țării Românești din Arhivele Statului (1621-1632), vol. III, București, 1978; (1633-1639), vol. IV, București, 1981; (1640-1644), vol. V, întocmite de M.-D. CIUCĂ, Doina DUCA-TINCULESCU, Silvia VĂTAFU-GĂITAN, București, 1985; (1645-1649), vol. VI, întocmit de M. D. CIUCĂ și Silvia VĂTAFU-GĂITAN, București, 1992; (1650-1653), vol. VII, M.-D. CIUCĂ, Silvia VĂTAFU-GĂITAN, Melentina BĂZGAN, București, 1999.

CĂLĂTORI STRĂINI DESPRE ȚĂRILE ROMÂNE (ediție îngrijită de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu)

1970 - Vol. II – București;

1971 - Vol. III – București;

1972 - Vol. IV – București;

1973 - Vol. V – București;

CĂRĂBIȘ, V.

1969 - *O urmă de devălmășie moșnenească*;

CĂRPINIȘAN, Nicolae

1897 - *Monografia comunei Rahău*. Sibiu. CELEBI;

CÂNDEA V.



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



OIPOS DRU

ACADEMIA ROMÂNĂ

1979 - *Rațiunea dominantă*, Cluj-Napoca;

CHIARO, Anton Maria del

1914 - *Istoria delle Moderne Rivoluzioni della Valachia*, București;

CHIȚIMIA, I.C., TOMA, Stela

1984 - *Crestomație de literatură română veche*, coord. I.C., Cluj;

CHELCEA, Ion

1932 - *Schiță monografică asupra Lujerdiului – Someș*, Cluj;

1933 - *Literatura monografică a satelor noastre și problemele în legătură cu studiul satului românesc. Momente principale*. Cluj;

1944 - *Țigani din România*. București;

CHIROT, Daniel

1976 - *Social Change in a Peripheral Society. The Création of a Balkan Colony*. New York;

1976 - *The Romanian Communal Village; an Alternative for the Zadruga*, in Byrnes;

CHIRU, Constantin

1925 - *Monografia comunei Gura Foii din județul Dâmbovița*, București.

CHIȚU, Ion

1937 - *Cum folosesc oamenii din Apele Vii p m nturile lor*, SR, II, 9-10. CHIVA, Isac;

1958 - *Les communautés rurales. Problèmes, méthodes, exemples de recherches. Rapports et documents des sciences sociales*, n  10; UNESCO, Paris;

CHOPIN, M. et UBICINI, A.

1856 - *Provinces danubiennes et roumaines*. Paris;

CIAUȘANU, Nicolae

1914 - *Superstițiile poporului român*, București;

CIORAN, Emilia

1900 - *Paul de Alep, Călătoriile patriarhului Macarie de Antiochia  n Țările Române*. 1653-1658. București;

CIUBOTARU, Ion H.

1991 - *Valea Șomuzului Mare*;  n *Caietele arhivei de folclor*, X; Iași;

COSTĂCHEL, V., PANAITESCU, P.P., CAZACU, A.

1957 - *Viața feudală în Ț ra Românească  i Moldova (sec. XIV- XVII)*, Editura Științifică, București;

CODARCEA Cristina

2002 - *Société et pouvoir en Valachie (1601-1654) entre coutume et la loi*, Bucarest;

COMAROFF J.  i ROBERTS S.

1981 - *Rules and Process. The Cultural Logic of Dispute in the African Context*, Chicago;

CONDURACHI I.D.

1912 - *Recherches sur l'ancienne organisation judiciaire des Roumains*, București;

1919 - *Expunere rezumativă a teoriei moștenirilor în vechiul drept românesc*, București;

1935 - *Obiceiul pământului. Formarea vechiului drept românesc nescris*, Brașov;

1935 - *Formarea vechiului drept românesc nescris în Ț ra B rsei*, anul V, numerele 5 si 6, septembrie-octombrie, noiembrie- decembrie din 1934, si anul VI, numarul 1 din 1935;

CONSTANT, Benjamin

1996 - *Despre libertate la antici şi la moderni*, Institutul European, Iași;

CODRESCU, Th.

1871 - *Uricariul cuprinz toriu de hrisoave, anaforale şi alte acte din suta a XVIII  i XIX*. Vol. I, Iași;

COLAROV, Moise

1928 - *Monografia circumscripției Pârneava a orașului Arad*. Viața  i obiceiurile  ranilor români din circumscripția III. Arad;

COLESCU, Leonida

1920 - *Statistica clădirilor și locuințelor din România*.  ntocmit  pe baza recens m ntului general al populațiunii din 19 Decembrie 1912 -1 Ianuarie 1913. București;



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OPOSDRU



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

COMAN, Mihai

2008 - *Introducere în antropologia culturală. Mitul și ritul*, Editura Polirom, Iași;

COMĂNESCU, Iosifu

1885 - *Studiu istorico-statistic asupra prezintei și trecutului Românilor din opidul Codlea*. Brașov;

CONEA, Ion

1934 - *Țara Loviștei*, BSRRG, LIII;

1939 - *Clopotiva, un sat din Hațeg*. București. 2 vol.;

CONSTANTE, C. și GOLOPENȚIA Anton

1943 - *Românii din Timoc*, București, 3 vol.;

CONSTANTINESCU-MIRCEȘTI, CD.

1939 - *Un sat dobrogean*, Ezibei, București;

CONSTANTINESCU-MIRCEȘTI, CD. și STAHL Henri. H

1929 - *Documente vrâncene*, București;

CONSTANTINIU, Florin

1972 - *Relațiile agrare din Țara Românească în secolul al XVIII-lea*, București;

COSTA-FORU, Xenia

1936 - *Quelques aspects de la vie familiale en Roumanie*, ASCRS, XIII;

COTHIȘEL, preot Constantin

1904 - *Monografia comunei Certeze și istoria bisericii greco-orientale ortodoxe române din comună*, Sibiu;

COULANGES, Fustei de

1984 - *Cetatea Antică*, 2vol, Meridiane, București;

COSTEA, I., ORGA, V.

1999 - *Familie și societate. Studii de istorie a Transilvaniei*, Cluj, Clusium;

CRONȚ Gh.

1969 - *Instituțiile medievale românești*, București;

CRĂINICEANU, Gheorghe

1895 - *Igiena țaranului roman*, București;

CRESIN, Roman

1935 - *Monografia comunei Șanț*, SR, I, 7-9;

CRISTESCU-GOLOPENȚIA, Ștefania

1944 - *Drăguș, un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Credințe și rituri magice*. București;

CUBRILOVIC, Vasa (éditeur)

1974 - *Le droit coutumier et les autonomies sur les Balkans et dans les pays voisins. Recueil de travaux*. Symposium international. 1-2 Novembre

1971. Belgrade. Beograd;

DATCU, Iordan

2006 - *Dicționarul etnologilor români*, Saeculum. I. O., București;

DAN, Dimitrie

1897 - *Comuna Straja și locuitorii săi*. Studiu istoric, topografic și folcloric. Cernăuți;

DARESTE, Rudolphe et RIVIERE Albert

1892 - *Code général des biens pour la principauté de Monténégro de 1888*, Paris;

DAUVILLIER, Jean et Carlo de CLERCQ

1936 - *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris;

DAVIDOIU, Ion Ilie

1944 - *Zona de tranziție între deal și șes*. Bărăștii de Cepturi - Olt. Studiu monografic. Slatina;



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU

MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

DANIÉLOU J., FERET M., HILD J., ROGUET M.
1956 - *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris;

DEMELIC, Fedor
1876 - *Le droit coutumier des Slaves méridionaux*, Paris;

DENSUSIANU, Ovid
1915 - *Graiul din Țara Hațegului*, București;

DESFEUILLES, Paul et LASSAIGNE Jacques
1937 - *Les Français et la Roumanie*, București;

DENZINGER H.
1976 - *Enchiridion Symbolorum definitionum et declaratio-num de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi-Brisgoviae-Romae;

DENSUȘIANU, Ovid
1901 - 1914 - *Histoire de la langue romaine*;
1906 - 1908 - *Graiul nostru*;
1915 - *Graiul din Tara Hategului*;

DEZSI, Ștefan
2006 - *Țara Lăpușului studiu de geografie regională*, Presa Universitară Clujeană;

DIACONU, Marin
1997 - *Mircea Vulcănescu – filosoful școlii sociologice a lui Dimitrie Gusti*, în *Mircea Vulcănescu, Prolegomene sociologice la satul românesc*, Editura Eminescu;

DICȚIONARE

Instituții feudale din țările române, Dicționar, coord. Ov. SACHELARIU și N. STOICESCU, București, 1988.
Dicționarul împrumuturilor latino-mănestice în limba română veche (1421-1760), întocmit de Gh. CHIVU, Emanuela BUZĂ, Alexandra RO-MAN-MORARU, București, 1992;
Dicționarul limbii române (DA), I, II, București, 1913-1949; (DLR) serie nouă, București 1965-2001;

DJUVARA N.
1987 - „*Les Grands Boyards ont-ils constitué dans les Principautés roumaines une véritable oligarchie institutionnelle et héréditaire*”, în *Südost Forschungen*, XLVI, pp. 10-27.
1995 - *Între Orient și Occident. Țările Române la începutul epocii moderne*, Ed. Humanitas, București;

DONAT, Ion
1940 - *Observațiuni geo-istorice privitoare la originea românilor*;
1941 - *Revelații toponimice pentru istoria neștiută a românilor*;
1947 - *Despre toponimia slavă din Oltenia*;

DOBROGEANU-GHEREA, Constantin
1910 - *Neoiobăgia*. Studiu economic-sociologic al problemei noastre agrare. București;
1977 - *Opere complete*, vol. 4, Editura Politică, București;

DOCUMENTE...

1951 - Documente privind istoria României. Veacul XVI. A - Moldova, voi. 11 (1551-1570), București;
Documenta Romaniae Histórica (DRH), seria B, voi. XXI, București, 1965; voi. XXII, București, 1969; voi. XXIII, București, 1969, editate de D. Mioc; voi. XXIV, ed. D. Mioc, Sașa Caracas și C. Bălan, București, 1974; voi. XXV, ed. D. Mioc, Maria Bălan, Ruxandra Cămărășescu, Coralia Fotino, București, 1985; voi. XXX, ed. Violeta Barbu, Marieta Chipere, Gh. Lazăr, București, 1998; XXXII, București, 2001; XXXIV, editate de Violeta Barbu, Gh. Lazăr, Oana Răzescu, București, 2002;
Documente privind istoria României (DIR), seria B, secolul XVII/I, 2, 3, 4, București, 1951-1954;
Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea, coord. Al. MAREȘ, ed. Gh. Chivu, Magdalena Georgescu, Magdalena Ioniță și Alexandra Roman-Moraru, București, 1979;

DOGARU, Dumitru
1937 - *Năpădenii, un sat de mazili din Codru*. SR. II, 7-8;

DONCA, Ion
1940 - *Monografia comunei Rânzești*, județul Tutova, Bârlad;

DOBOȘ, Andreea, Bârlea, Gh. M., Fürtos, Robert
2004 - *Colectivizarea în Maramureș. Contribuții documentare 1949-1962*, Fundația Academică



Civică, București;

DRAGOMIR, Nicolae

1926 - *Din trecutul oierilor mărgineni din Săliște și comunele din jur*. Lucrările Institutului de Geografie al Universității din Cluj. Cluj-București, volumul II;

DRAGOMIR, Silviu

1924 - *Vlahii și Morlacii*. Cluj;

1959 - *Vlahii din nordul Peninsulei balcanice în Evul Mediu*. București;

DUMITRESCU, Lucian

2009 - *Economia țărănească*, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea, Gheorghe Șișeșteanu, *Tratat de sociologie rurală*, Editura Mica Valahie, București;

DUȚU AL.

1971 - *Les livres de sagesse dans la culture roumaine*, București;

DURKHEIM, Emil

1911 - *Jugements de valeur et jugements de realite*, in "Revue de Metaphysique et de Morale", Paris;

1924 - *Regulile metodei sociologice*, Editura Cultura Națională, București;

1995 - *Formele elementare ale vieții religioase*, Editura Polirom, Iași;

ECONOMU, N. și STOIANOVICI, T. AL.

1942 - *O biserică moșnenească din Dâmbovnic: Găleştii*. SR, IV, 7-12. ELEZI, Ismet;

1977 - *Traits du droit coutumier albanais*. CN;

EMERIT, Marcel

1927 - „*La femme en Roumanie pouvait-elle hériter?*”, în *Revue historique du sud-est européen*, IV, nr. 1-3, pp. 38-46.

1928 - „*L'adoption fraternelle en Valachie et son influence sur la formation de la propriété collective*”, în *Mélanges de la Bibliothèque dell'Institut Français des Hautes Etudes en Roumanie*, București, (extras), pp. 1-17;

1928 - „*La solidarité du clan dans l'ancienne Roumanie*”, în *Mélanges del'Institut Français de Hautes Études en Roumanie*, pp. 19-38;

1937 - *Les paysans roumains, depuis le traité d'Andrinople jusqu'à la liberation des terres (1829-1964)*. Paris;

1978 - „*À propos du droit des femmes à l'héritage en Valachie*”, în *Revue historique du sud-est européen*, V, 1928, nr. 1-3. FALK MOORE Sally, *Law as process. An Anthropological Approach*, London-Boston;

EMBIRICOS, A.

1975 - *Vie et institutions du peuple grec sous la dominaton ottomane*. Paris.

ERETESCU, Constantin

1973 - *Caracterul exogamic al comunităților sătești maramureșene și unitatea folclorică a zonei*; în *Comunicări științifice pe teme folclorice*. Sighetul Marmăției, Decembrie 1970-1971. Baia Mare.

ELIAS, N.

1993 - *Qu 'est-ce que la sociologie*, Editions de l'Aube, 1986 IDEM, *La civilisation des moeurs*. Calmann-Lévy;

EVAȘCU, Thomas L.

1978 - *Segagea; Economic and Social Change in a Mountain Village*; în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*. 1978, Cluj-Napoca;

FILITTI, I.C.

1924 - *Evoluția claselor sociale în trecutul principatelor*;

1935 - *Proprietatea solului în Principatele române*;

FILIP, Gheorghe

1966 - *Analiza etnografico-istorică a unui trup de moșie*. REF, XI, 1;

FILIPESCU, Teodor

1906 - *Coloniile române din Bosnia*. Studiu etnografic și antropogeografic. București;

FLORESCU, Florea Bobu

1937 - *Vidra, un sat de Moți*. SR, II, 7-8;

FLORESCU, Florea Bobu, PETRESCU, Paul și STAHL Paul. H

1967 - *Arta populară din zonele Argeș și Muscel*. București;

1969 - *Arta populară de pe Valea Bistriței*. București;

FOCȘA, Gheorghe



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

1932 - *Contribuție la cercetarea mentalității satului*, Arhiva pentru Știință și Reformă Socială, Anul X, Nr. 1-4;
1955 - *Elemente decorative în arhitectura populară din sudul regiunii Craiova*. SCI A, 3-4 et 1956, 1-2. 1975 - *Țara Oașului*, Studiu etnografic. Cultura materială. București;

FOCHI, Adrian

1976 - *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București;

FOTINO, G.

1925 - *Încercări de vechi drept românesc*, Craiova;
1926 - *Contribution a l'étude ds origine de l'ancien droit coutumier roumain*;
1939 - *Ce este vechiul drept românesc ?*, București;
1940-1941 - *Curs de Istoria Dreptului Românesc*, vol. I, University of Bucharest, Faculty of Law, Bucharest;
1972 - *Pagini din istoria dreptului românesc*, București;

FRÂNCU, Teofil și CANDREA, George

1888 - *Românii din Munții Apuseni*. București;

FRIEDMAN, Milton

1995 - *Capitalism și libertate*, Editura Enciclopedică, București, pag. 15-52;

FURNICĂ, D.Z.

1926 - *Industria și dezvoltarea ei în Țările Românești*, Editura Camerei de Comerț și Industrie din București, București;

GALIAN, Dumitru

1903 - *Monografia comunei rurale Mârășești*. Focșani;

GAROFLID, Constantin

1934 - *Agricultura veche*. București;

GÂDEI, A. V.

1904 - *Monografia comunei rurale Bragadiru-Bulgar*, din județul Ilfov, plasa Sabaru. București;
1904 - *Contribuțiuni pentru istoria socială a țăranimii noastre și pentru istoria raporturilor economice dintre țărani și proprietari până la 1864*, Tipografia Motzazeanu, București;
GEORGESCU, Valentin
1965 - *Preambulul în istoria dreptului românesc*, București;
1967 - *L'oeuvre juridique de Michel Fotino et la version roumaine du IV-e livre de droit coutumier de son 'Manuel de lois' 1777*. Revue des Etudes Sud-Est Européennes, V, 1-2, București;

GEORGESCU, Valentin și POPESCU Emanuela

1970 - *Legislația agrară a Țării Românești (1775-1782)*, București;

GHINOIU, Ion (coord.)

1997 - *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, Editura Fundației Culturale Române, București;
2002 - *Sărbători și obiceiuri. II. Banat, Crișana, Maramureș*, Editura Enciclopedică, București;

GIURESCU, Constantin

1905 - *Vechimea Rumâniei în Țara Românească*;
1915 - *Legătura lui Mihai Viteazu*;
1916 - *Despre rumâni*;
1943 - *Studii de Istorie Socială*;
1969 - *Istoricul podgoriei Odobcștilor; Din cele mai vechi timpuri până la 1918*. București;
1973 - *Contribuții la istoria științei și tehnicii românești în secolele XV - începutul secolului XIX*, București;
1975 - *Istoria pădurii românești*. București;

GIURESCU, Dinu

1962 - *'Anatefterul'. Condica de porunci a vistieriei lui Constantin Brâncoveanu*. Studii și materiale de istorie medie, V; București;

GLOGOVAN R. și OPROIU M.

1974 - *Inscripții și însemnări din județul Dâmbovița, Târgoviște*;

GOLOPENȚIA, Anton



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOS DRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

1939 - *Îndreptar pentru instrucția sociologică în școlile de pregătire, SST*;

GOLOPENȚIA, Anton, Dr. Georgescu, D.C.

1941 - *60 de sate cercetate de echipele studențești în vara anului 1938*, Institutul de Științe Sociale al României;

GOLOPENȚIA - ERETESCU, Sanda

2000 - *Descântecul de dragoste în satul Cornova (Basarabia)*, în Vasile Șoimaru (coordonator), Cornova, Editura Museanu, Chișinău;

GOROVEI, Artur

1925 - *Partea sufletului. Un vechi obicei juridic al poporului român*, Fălticeni;

1976 - *Literatura populară. Culegeri și studii*. București GRAUR, Ana;

1996 - *Le village dénié; 'satul hulit. Etudes roumaines et aroumaines, III*, București;

GRECIANU Șt. D.

1913 - *Genealogiile documentate ale familiilor boierești, I-III*, București;

GREGORIAN, M.

1961 - *Cronici muntene, I-li*, ed. M. Gregorian, București;

GUSTI, Dimitrie

1941 - *Starea de azi a satului românesc*, în Anton Golopenția, Dr. D.C. Georgescu, 60 sate românești cercetate de echipele studențești în vara anului 1938, Institutul de Științe Sociale al României, București;

1968 - *Opere I-VII*, Studiu introductiv de Ovidiu Bădina, Texte stabilite, Comentarii, Note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, Editura Academiei, București;

1965 - *Pagini alese*, Editura Științifică, București;

GUXHO, Naum

1976 - *La décomposition physique de la famille patriarcale à la campagne et l'influence de ce processus dans les relations familiales*. EA;

HABERMAS, Jurgen

1998 - *Sfera publică și transformarea ei structurală*, Editura Univers, București;

HALPERN, Joel Martin, MCKINSTY John, SAUND Dalip

1961 - *Bibliography of Anthropological and Sociological Publications on Eastern Europe and the USSR* (english language sources). Los Angeles;

HANDMAN, Marie Elisabeth

1981 - *De la soumission à l'indépendance. Le statut de la femme dans un village du Pelion*. EKE ;

1983 - *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*. Aix-en-Provence;

HAUFE, Helmut

1937 - *Rușeșu-Brăila, un sat din câmpia românească. Structura socială*. SRT, II, 7-8;

HAXHIH ASANI, Qernal

1977 - *Le sujet du mariage dans notre Chansonnier des Preux*. CN;

HAXHIU, Fiqiri

1977 - *La tradition populaire de l'aide sociale et son évolution*. CN;

HÂCIU, Anastase

1936 - *Aromânii*. București;

HEROVANU, Elena M.

1936 - *Cotnarii*. București;

HERSENI, Traian

1941 - *Sociologie rurală*, în „Revista de filosofie” I-II, 30;

1941 - *Probleme de sociologie pastorală*. București;

1944 - *Drăguș, un sat din Țara Oltului*. Unități sociale. București;

1977 - *Forme străvechi de cultură poporană. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca;

2002 - *Probleme de sociologie pastorală*, Editura Profile Publishing, București;

2007 - *Curs de sociologie rurală*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu și Ioana Herseni, Editura Renaissance;

IONESCU, Cornelia

1937 - *Ungureni de la Vaideeni-Vâlcea*. SR, II, 11-12;



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU

MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

IONESCU DE LA BRAD, Ion

1866 - *Agricultura română din județul Dorohoiu*. București;

1868 - *Agricultura română din județul Mehedinți*, București;

IONICĂ, Ion

1943 - *Cadres de vie régionale roumaine*. ASCRS, XVI, 1-4;

IONICĂ, Ion I.

1940 - *Cadres de vie régionale roumaine*, Bucarest;

1943 - *Dealul Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, București;

IODACHE, Gheorghe

1977 - *Unitate și diversitate socio-etnografică*. Craiova;

1991-1997 - *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*. 4 vol.; București;

IORGA, Nicolae

1891 - *Operele lui Constantin Cantacuzino*, București;

1901-1913 - Studii și documente cu privire la istoria românilor, București, 1901-1913, voi. V-VII;

1902 - *Documente privitoare la familia Cantacuzino scoase în cea mai mare parte din arhiva D-lui G. Gr. Cantacuzino*, București;

1906 - *Scrisori și inscripții ardelenice și maramureșene*. I - Scrisori din arhiva Grecilor Sibiului, din arhiva protopopiei reunite a Făgărașului și din alte locuri. București;

1906 - *Negoțul și meșteșugurile în trecutul românesc*. București;

1907 - *Considerațiuni cu privire la viața agrară a românilor*;

1914 - *Histoire des Etats balkaniques à l'époque moderne*. București;

1915 - *Situația agrară, economică și socială a Olteniei în epoca lui Tudor Vladimirescu*, Editura Ministerului de Agricultură, București;

1917 - *Developpement de la question rurale en Roumanie*;

1922 - *Formes byzantines et réalités balkaniques*. București;

1924 - *Histoire des Etats balkaniques jusqu'en 1924*. București;

1925 - *Scrisori de boieri, scrisori de domni, Vălenii de Munte*;

1929 - *Le caractère commun des institutions du sud-est européen*. Paris;

1929 - *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, I- II, București;

1931 - *Anciens documents de droit roumain. Avec un preface contenant l'histoire du droit coutumier roumain*, Vol.1-2, București;

1935 - *Les origines et l'originalité du droit populaire roumain*, București;

1939 - *Scurta privire asupra Obiceiului Neamului Românesc*;

IRIMIE, Cornel

1956 - *Pivele și vâltorile din Mărginimea Sibiului și de pe valea Sebeșului*, Sibiu;

ISTRATI, dr. C. J.

1880 - *O pagină din istoria contemporană a României, din punct de vedere medical, economic și național*. București;

ISTRIA, Dora d'

1859 - *Les femmes en Orient. I-er volume, La Péninsule Orientale*. Paris;

ISTVAN, Imre

1983 - *Legiuirea sâtească în secuime*, București, Kriterion;

JIVAN, Iosif

1937 - *Un sat expansiv, Căianul Mic din Someș. Regimul proprietății*. SR, 11,9-10;

- *Evoluția proprietăților în comuna Șanț*. SR, III;

- *Problema pădurilor compozitoriale din Transilvania-Banat*. SR. IV;

KOGĂLNICEANU, Mihail

1872-1874 - *Cronicele României sau Letopiseșele Moldaviei și Valahiei*. București, 3 vol., ed. A II-a

LARIONESCU, Maria

1996 - *Dimitrie Gusti. Fondatorul Școlii sociologice de la București*, în Maria Larionescu (coordonator), Școala sociologică de la București. Tradiție și actualitate, Editura Metropolis;

LALLEMENT, Michel

1997 - *Istoria ideilor sociologice, I. De la origini până la Weber*, Editura Antet, București;

LAUGIER, C. H.

1910 - *Sănătatea în Dolj*. Craiova;

LESHCENKO, V. Ju.



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU

MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

1978-1979- *The Position of Women in the Light of Religious - Domestic Taboos among the East Slavic Peoples in the nineteenth and early twentieth Century*. Soviet Anthropology and Archeology, XVIII, 3;

LECCA O. G.

1900 - *Familiile boierești române*, București;

LÉVI-STRAUSS Cl.

1949 - *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris;

LEE-ANN SMALL

2005 - *Strategii de supraviețuire agrară în Bulgaria și sudul Rusiei: o analiză calitativă*, în Mihai Pascaru (coord.), Catalyse. Cunoaștere, participare și dezvoltare în spațiul comunitar, Editura Argonaut, Cluj-Napoca;

LITZICA C.

1900 - *Catalogul manuscriptelor grecești*, I, București, 1909. Mardarie Cozianul. lexicon slavo-românesc și tâlcuirea numelor din 1649, ed. Gr. Crețu, București, 1900;

LE GOFF J. și NORA P. (coord.)

1974 - *Faire de l'histoire*, I-III, Gallimard;

LE GOFF J. (coord.)

1978 - *La Nouvelle Histoire*, Gallimard;

1981 - *La naissance du Purgatoire*, Gallimard;

1986 - „*Histoire médiévale et histoire sociale: un dialogue difficile*”, în *Storia sociale e dimensione giuridica: strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*, ed. P. Grossi, Milano;

LOCKE, John

2011 - *Al doilea tratat despre guvernământul civil*, Editura Antet, București;

LE PETIT B. și REVEL J.

1992 - „*L'expérimentation contre l'arbitraire*”, în *Annales ESC*, pp. 261-265;

LE PETIT B. (coord.)

1995 - *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Albin Michel;

1995 - „*Histoire des pratiques, pratiques de l'histoire*”, în vol. *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, sub dir. lui B. LEPETIT, Albin Michel;

1999 - *Carnets de croquis. Sur la connaissance historique*, Albin Michel;

LE ROY LADURIE Em.

1972 - „*Système de la coutume: structures familiales et coutumes d'héritage en France au XVIe siècle*”, în *Annales ESC*, nr. 45, pp. 825-846.

1973 - *Le territoire de l'histoire*, Paris;

MARICA, George Em.

2010 - *Problema culturii moderne în sociologia germană*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca;

MAGET, Marcel

1968 - *Problèmes d'ethnographie européenne*; in Poirier (*Ethnologie générale*; Paris);

MANCIULEA, Ștefan

1942 - *Articulușul vecinătății din Ighișul Nou*. SR, IV, 7-12;

MANOLESCU, N.

1895 - *Igiena țaranului*. București;

MARIAN, Simion Florea

1890 - *Nunta la Români*, București;

1892 - *Nascerea la Români*. București.

1898, 1899, 1901 - *Sărbătorile la Români*. 3 vol., București.

MARX, Karl și ENGELS, Friedrich

1966 – *Opere*, vol. 23, București;

1956 - *Ideologia germană*, București;

METEȘ, Ștefan

1935 - *Din istoria dreptului românesc din Transilvania*, București;



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU

MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

MIHĂILESCU, Ion

2003 - *Sociologie generală*, Editura Polirom, Iași;

MIHĂILESCU, Vintilă

1935 - *Une carte de l'habitat rural en Roumanie*. BSRRG, LIII. 1937 - *L'évolution de l'habitat rural dans les collines de la Valachie entre 1790-1900*. BSRRG, LV;

MIHORDEA, Vasile

1968 - *Relații agrare din secolul al XVIII-lea în Moldova*. București;

MIHORDEA, Vasile, PAPACOSTEA, Șerban și CONSTANTINIU, Florin

1967 - *Documente privind relațiile agrare în veacul al XVIII-lea. Țara Românească*, București;

MIHORDEA, Vasile. CONSTANTINESCU, Ioana și ISTRATI, Corneliu

1966 - *Documente privind relațiile agrare în veacul al XVIII-lea. Moldova*. București;

MINEAI, și BOGA L.T.

1933 - *Cum se moșteneau moșiile în Țara Românească până la sfârșitul secolului al XVI-lea*, I, Iași;

MOTOMANCEA, Aurelian

1973 - *Structura familială și gradul de înrudire la populația din satul Nucșoara-Hunedoara*. AMET, 1971-1973; Cluj;

MORIN E.

1968 - *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris;

MOTOTOLESCU D.D.

1915 - *Privilegiul masculinității*, București;

1910 - *Originea proprietății române*, Tipografia Curții Regale, București;

MOTRESCU, Vasile, DOBRE, Mircea

2006 - *Jurnale din rezistența anticomunistă*, Editura Nemira, București;

MUSSET, Danielle

1981 - *Le mariage à Moșeni*, Roumanie. Paris. EDBM, 3;

MUSLEA, Ion

1930 - *Obiceiurile junilor brașoveni*, Institutul de Geografie al Universității din Cluj, Cluj-Napoca;

MUSLEA, Ion, BÂRLEA, Ovidiu

1970 - *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hașdeu*, Editura Minerva, București;

MUREȘIANU, M.

2000 - *Districtul Grăniceresc Năsăudean (1762-1851)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca;

NĂDEJDE L.

1910 - *Dreptul de moștenire al femeilor coborâtoare din ctitori și al coborâtoarelor prin femei*, București;

NEGULESCU, Paul

1900 - *Studii de istoria dreptului român*, Editura Gutenberg, București;

NENIȚESCU, Ioan

1895 - *De la Românii din Turcia europeană. Studiu etnic și statistic asupra Aromânilor*. București;

NEDELICU G.P.

1933 - *Puterea părintească în vechiul drept românesc*, Ploiești;

OLINESCU, Teodor

1944 - *Mitologie românească*. București;

ONIȘOR, Victor

1921 - *Istoria dreptului român*, Editura Libertatea, Cluj-Napoca;

ONIAN, R. B.

1951 - *The Origin of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World and Faith*. Cambridge;

ÔNAL, Mehmet Naci



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU

MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

1997 - *Din folclorul turcilor dobrogeni. Tradiții privind nașterea, căsătoria și moartea*. București;

OPREANU, Sabin

1928 - *Ținutul Săcuilor*. Cluj;

PANU, Gheorghe

1910 - *Cercetări asupra stărei țăranilor în veacurile trecute*, Editura Eminescu, București;

1910 - *O încercare de mistificare istorică sau cartea domnului R. Rosetti, Pământul, Sătenii și Stăpânii*, Brozer și Parzer, București;

PAMFILE, Tudor

1913 - *Agricultura la Români. Studiu etnografic*. București;

1915 - *Cerul și podoabele lui după credințele poporului român*. București;

1920 - *Frăția de cruce și alte înrudiri sufletești la Români*. Bârlad;

PANAITESCU, P. P.

1946 - *Răbojul*. Studiu de istorie economică și socială la Români, București;

1964 - *Obștea țărmănească în Țara Românească și Moldova. Orânduirea feudală*, Editura Academiei Republicii Populare Române, București;

1994 - *Interpretări Românești*, Editura Enciclopedică, București;

PAPACOSTEA, Șerban

1971 - *Oltenia sub stăpânirea austriacă (1718-1739)*. București.

PATRICIU, EmiI.

1935 - *Monografia comunei Smulți din județul Covurlui*. Bârlad;

PASCU, Ștefan

1971 - *Voievodatul Transilvaniei*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca;

PASCU, Ștefan și HANGA Vladimir

1958 - *Crestomație pentru studiul Istoriei Statului și Dreptului*, vol. II, București;

PAVELESCU, Eugen

1939 - *Economia breslelor în Moldova*, Fundația Regele Carol I, București;

PASCARU, Mihai

2009 - *Comunitatea rurală. De la vecinătate la sat și de la sat la intercomunitate*, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea, Gheorghe Șișeșteanu, *Tratat de sociologie rurală*, Editura Mica Valahie, București;

2012 - *Comunitatea teritorială*, în Ion Aluș, 1927-1994. *Memoriile unui intelectual scrise de prietenii lui*, Editura Limes, Cluj-Napoca;

PAPASTATHIS C.

1974 - „*Véglise et le droit coutumier aux Balkans pendant la domination ottomane*”, în *Obiéalno pravo y samoyprave na Balkany y v sysednym zemleama*, Beograd, pp. 187-195;

PATLAGEAN, Evelyne

1978 - „*Christianisation et parentés rituelles. Le domaine de Byzance*”, în *Annales ESC*, XXXIII, nr. 3, pp. 629-635;

PÂUNEL, Eugen I.

1935 - *Călătoria din 1769 a stegarului Johann Fricdel, de-a lungul malului bănățean al Dunării*. Arhivele Olteniei, Craiova;

PETRICEICU HAȘDEU, Bogdan

1884 - *Ultima cronică din epoca Fanarioților*. București;

1892 - *Strat și substrat. Genealogia popoarelor balcanice*. București;

PENELEA, Georgeta

1973 - *Les foires de la Valachie pendant la période 1774-1848*. București;

PERETZ, Ion

1905 - *Ideea de drept și de lege în folclorul român*;

1905 - *Privilegiul masculinității în Pravilniceasca Condică Ipsilanti și în Legiuirea Caragea*, București;

1928 - *Curs de istoria dreptului român*, Vol. I, II, București;

PETRE, Zoe

1995 - „*Promovarea femeii sau despre destructurarea sexului feminin*”, în vol. *Miturile comunismului românesc*, București, pp. 22-38;

PEZEN-MASSABUAN J.

1999 - *Demeure, mémoire, habitat: code sagesse, libération*, Marseille;



PETRESCU, V.

1937 - *Vechiul drept românesc și indivizibilitatea lotului țărănesc*. SR, II, 4.

1937 - *Viața economică a satului Ișalnița-Dolj*. SR, II, 9-10;

PIPPIDI A.

1980 - *Hommes et idées du sud-est européen a ! 'aube de l'âge moderne*, București, Paris;

1983 - *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII*, București;

POP, Mihai

1986 - *Les lignages du Maramureș* (Transylvanie, Roumanie). EDBM, 10;

POPA-LISSEANU, G.

1935 - *Isvoarele istoriei Românilor*. Cântecul de jale de Rogerius. București;

POPESCU, Eleonora

1937 - *Considerațiuni antropologice asupra regiunii Eundulea-Ilfov* (manuscris; Bibliothèque de l'Académie Roumaine).

POP, Dumitru

1970 - *Folcloristica Maramureșului*, Editura Minerva, București;

1978 - *Folclor din zona Codrului*, Editura Centrul de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de masă a județului Maramureș, Baia Mare;

POP, Mihai, STOICA, Georgeta

1984 - *Zona etnografică Lăpuș*, Editura Sport-Turism, București;

POP, Mihai

1999 - *Obiceiuri tradiționale românești*, Editura Univers, București;

POPESCU, Ion I.

1937 - *Monografia satului Malurile*, județul Râmnicul Sărat; alcătuită în anul 1933. Buzău;

POPESCU, Anicuța

1970 - „*Instituția căsătoriei și condiția juridică a femeii din Țara Românească în sec. XVII*”, în Studii, XXIII, nr. 1, pp. 55-80;

POTRA, George

1939 - *Contribuții la istoricul Țiganilor în România*, Fundația Regele Carol I, București;

1961 - *Documente privitoare la istoria orașului București (1594-1821)*. București.

1975 - *Documente privitoare la istoria orașului București (1821-1848)*. București.

PRIE, Octavian

1934 - *Un sat românesc din Ardeal în străvechile sale întocmiri și obiceiuri*. Cluj;

PRODAN D.

1968 - *Iobăgia în Transilvania în sec. al XVI-lea*, Editura Academiei Române, București;

1991 - „*Boieri și vecini din Țara Făgărașului în sec. XVI-XVII*”, în vol. *Din istoria Transilvaniei*. Studii și evocări, București, pp. 34-39.

RADOVICI, Sebastian

1909 - *Moșnenii și răzeșii; originea și caracterele juridice ale proprietății lor; studiu din vechiul drept românesc*;

RĂDULESCU, Andrei

1925 - *Dreptul de moștenire al soțului supraviețuitor*, București, 1925;

1933 - *Originalitatea dreptului român*, București;

1940 - *Monografia comunei Chiojdeanca din județul Prahova*. București, a 4-a ediție;

1955 - *Legiuirea Caragea*, București;

1970 - *Pagini de istoria dreptului românesc*;

RADU, Ion

1937 - *Raport asupra manifestărilor juridice din sânul familiei*; în *Ancheta monografică a comunei Belinț*. Timișoara;

RĂDULESCU, Codin și preot RĂUȚESCU, Ion

1923 - *Dragoslavele*. Câmpulung;

RĂDULESCU RUDARI, N.

1926 - *Râboaje pentru socoteli*. Arhivele Olteniei; Craiova;



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOS DRU



ACADEMIA ROMÂNĂ

ROTARIU, Traian, ELEMER, Mezei

1996 - *Îmbătrânirea demografică a ruralului*, în Fulea Maria, Florin Violeta, Sârbu Aurelia (coord.), *Satul românesc contemporan*, Editura Academiei Române;

ROSETTI, Radu

1906 - *Pământul, Sătenii și Stăpânii în Moldova*, Atelierele SOCEC& Co, București;

1908 - *Pentru ce s-au răsculat țărani*, Socec, București;

1911 - *Pentru adevăr și dreptate*, Topografia Dacia, Iași;

RUSSU, Ion I.

1959 - *Limba Tracodacilor*. București;

1963 - *Elemente autohtone în terminologia ocupațiilor*. AMET, 1959-1961; Cluj

RUSSU ȘIRIANU, Ioan

1908 - *Iobăgia*, Tipografia Diecezane, Arad;

SANDU, Dumitru

2000 - *Reforma agrară din 1945 în România*, INPST, București;

SAMARIAN, Pompei

1937 - *O veche monografie sanitară a Munteniei*; "Topografia Țării Românești";

SANDERS, Irwin T.

1949 - *Balkan Village*. University of Kentucky Press;

1953 - *Village Social Organization in Greece*. Rural Sociology, 18;

1962 - *Rainbow in the Rock*. The People of Rural Greece. Cambridge;

SASSU, Iulian

1929 - *Istoricul comunei Inanceșme*. Analele Dobrogei; Cernăuți;

SAVA, Aurel

1929 - *Documente putnene*. Focșani;

SACHELARIE, Ov.

1969 - „*Moștenirea monahilor în vechile noastre orânduiri juridice*”, în Glasul Bisericii, XXVIII, nr. 1-2, pp. 104-110;

1970 - „*Privilegiul masculinității în Țara Românească până la jumătatea sec. al XVII-lea*”, în Studii, XXIII, nr. 3, pp. 483-489;

SARGENTI, Martine

1938 - *Diritto romano nella legislazione di Costantino*, Mailand;

SAPIR, Edward

1971 - *Anthropologie*, Paris;

SÂRBESCU LOPĂTARI, D.

1906 - *Proprietatea moșnenească în indiviziune; studiu economico-social*;

SCHNEEWIND, J.B.

2003 - *Inventarea autonomiei*, Editura Polirom, Iași;

SCURTU, Vasile

1966 - *Termenii de înrudire în limba română*. București;

SENEILLART, MICHEL

1998 - *Artele Guvernării*, Editura Meridiane, București;

STANCIU, George

1938 - *Structura economică a satului românesc*, Tipografia Finanțe și Industrie, București;

STAHL Henri H.

1929 - *Contribuții la studiul răzeșiei satului Nerej*;

1929 et 1930 - *Contribuții la problema răzeșiei satului Nerej. Dreptul obișnuielnic vrâncean*. ASTRS, VIII și IX;

1934 - *Cultura satelor. Cum trebuie înțeleasă*, Editura Revistei Satul și Școala, Cluj;

1934 - *Tehnica monografiei sociologice*;

1936 - *Rudenția spirituală din nășic la Drăguș*. SR, I, 7-9;

1936 A - *L'organisation collective du village communautaire*. ASCRS, XIII;



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



UNIUNEA EUROPEANĂ

Fondul Social European
POSDRU 2007-2013

Instrumente Structurale
2007-2013

OIPOS DRU

ACADEMIA ROMÂNĂ

- 1937 - *Rușeșu-Brăila, un sat din câmpia românească. Regimul de proprietate agrară*. SR, II, 7-8;
- 1939 - *Nerej, un village d'une region archaïque*; Biblioteca de sociologie etică și politică, 3 vol. Institut de Sciences Sociales de Roumanie, București;
- 1946 - *Sociologia satului devălmaș*, Fundația Regele Mihai I, București;
- 1950-1965 - *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, 3 vols.;
- 1958 - *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. I, Editura Academiei, București;
- 1965 - *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*. București, 3 vol.;
- 1965 - *Paysages et peuplement rural en Roumanie. Nouvelles Etudes d'Histoire*;
- 1966 - *Les anciennes communautés villageoises roumaines. Asservissement et pénétration capitaliste*. București Paris;
- 1969 - *Controverse de istorie socială românească*, Editura Științifică, București;
- 1969 - *Sociologia "concretă" și istorie*, în *Teorie și metodă în științele sociale*, Vol. VII: Filozofia istoriei. Studii, Editura Politică, București
- 1972 - *Studii de sociologie istorică*. București;
- 1975 - *Teoria și practica investigărilor sociale*, 2 vol.;
- 1979 - *Traditional Romanian Village Communities: The Transition from the Communal to the Capitalist Mode of Production in the Danube Region*, Cambridge University Press;
- 1980 - *Teorii și ipoteze privind sociologia orânduirii tributare*; București;
- 1980 - *Tradițional Romanian Village Communities*. Cambridge University Press et Maison des Sciences de l'Homme; Paris;
- 1981 - *Amintiri și gânduri din vechea școală a monografiilor sociologice*, Editura Minerva, București;
- 1983 - *Eseuri critice despre cultura populară românească*, București;
- 1992 - *Probleme confuze în istoria socială a României*; București
- 1998 - *Satele devălmașe, I, Confederații de ocol*, Cartea Românească, București;
- 1998 - *Satele devălmașe, II, Structura internă a satelor devălmașe libere*, Cartea Românească, București;;
- 1998 - *Satele devălmașe, III, Procesul de aservire feudală a satelor devălmașe*, Cartea Românească, București;;
- 2000 - *Zoltán Rostás, Monografia ca utopie*. Interviu cu Henri H. Stahl (interviews); Paideia, București;
- 2002 - *Cum s-a stins Țara Vrancei*, Editura Paideia, București;
- STAHL, H.H. ,ROSTAS, Zoltán
2000 - *Monografia ca utopie*. Interviu cu Henri H. Stahl (interviews);
- STAHL, Henri H. și STAHL, Paul H.
1968 - *Civilizația vechilor sate românești*. București.
- STAHL, Paul H.
2000 - *Triburi și sate din Sud - Estul Europei*, București;
- STĂNCESCU, Mircea
1938 - *Un sat de foști moșneni din câmpia românească*; Poiana de lângă Ialomița. SR, III, 7-9;
- STOIANOVIȚ, Petar
1974 - *Relations et influences réciproques entre le droit coutumier et les dispositions des lois au Monténégro*. DCAB;
- STOIANOVICI, T. AL.
1942 - *Un funcționar sătesc; pomojnicul*. SR, IV, 7-12;
- STOIANOVICH, Traian
1967 - *A Study in Balkan Civilisation*. New York;
- STOICESCU, Nicolae
1971 - *Cum măsurau strămoșii*. Metrologia medievală pe teritoriul României. București;
- STEFANELLI, T.V.
1915 - *Documente din vechiul ocol al Câmpulungului Moldovenesc*. București, 2 vol.
- STOIANOVICI, Tudor
1942 - *Un funcționar sătesc; pomojnicul*;
- STOICESCU, Constantin
1926 - *La magie dans l'ancien droit roumain; rapprochement avec le droit romain*;
- SUMNER-MAINE, Henry
1876 - *Village Communities in the East and West*. Londres;
- 1880 - *De l'organisation juridique de la famille chez les Slaves du Sud et chez les Rajpoutes*. Paris;
- ȘTEFĂNESCU, L.
1983 - „*Catalogul documentelor epocii lui Matei Basarab păstrate în colecțiile Muzeului de istorie al Municipiului București*”, în vol. *Matei Basarab și Bucureștii*, București, pp. 143-165;



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



OIPOS DRU

MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE



ACADEMIA ROMÂNĂ

ȘTEFULESCU Al.,

1904 - *Gorjul istoric și pitoresc*, Târgu-Jiu;

1908 - Documente slavo-române relative la Gorj (1406-1665), Târgu-Jiu;

ȘTREMPER G.,

1978-1992 - *Catalogul manuscriselor românești*, I-IV, București;

ȘUȚU, NICOLAE

1957 - Opere economice. București;

ȘOVREA, Iuliana

1970 - *Practica sociologică a studenților filozofi*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Seria Sociologia, XV;

TALOȘ, Ion

1997 - *Meșterul Manole. Contribuții la studiul unei teme de folclor european. II. Corpusul variantelor românești*, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, București;

TAHSIN G.

1984 - *Relațiile țărilor române cu Poarta otomană în documente turcești. 1601-1712*, București;

TĂȚARU, Teresia B.

2001 - *Localitățile Maramureșului întreg*. 1918, în Tătaru B. Teresia (coord.), Maramureș, I, Editura Gutinul, Baia Mare;

2001 - *Oamenii acestor locuri*, Maramureș, II, Editura Gutinul, Baia Mare;

TOCQUEVILLE, Alexis de

1995 - *Despre Democrație în America*, vol. I,II, Editura Humanitas, București;

VEDINAȘ, Traian

1997-1998 - *Biografia unui sociolog*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Seria Sociologia, nr. 1-2;

2000 - *Sistemul culturii țărenești*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca;

2001 - *Introducere în sociologia rurală*, Editura Polirom, Iași;

2003 - *Regional Development and Local Mentalities*, în Vasile Surd, Vasile Zotici în Rural Space and Regional Development, Editura Studia, Cluj-Napoca;

2007 - *Antropologie și asincronism*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca;

2009 - *Cultura satelor. Tradiție și modernizare*, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea, Gheorghe Șișeșteanu, *Tratat de sociologie rurală*, Editura Mica Valahie, București;

2009 - *Recitind paradigma gustiană. Dosarul „Țara Oașului”*. Ion Aluaș, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea, Gheorghe Șișeșteanu, *Tratat de sociologie rurală*, Editura Mica Valahie, București;

2010 - *Gospodăria țărenească. Proprietate fără profit*, în Traian Vedinaș, *Principiul asincroniei și seducția culturii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca;

VERESS, Andrei

1929 - *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, I, București;

1938 - *Documente privitoare la istoria Ardealului, a Moldovei și Țării Românești*, IX, București;

VOICU, Mădălina, VOICU, Bogdan

2006 - *Satul românesc pe drumul către Europa*, Polirom;

VORONCA, Elena Niculiță

1903 - *Datinele și credințele poporului român*. Cernăuți, 3 voi.;

VULCĂNESCU, Mircea

1997 - *Prolegomene sociologice la satul românesc*, Editura Eminescu;

WOLF, Eric R.

1998 - *Țăranii*, Editura Tehnică, Chișinău;

ZANE, Gheorghe

1930 - *Economia de schimb în Principate*, București, Editura Casei Școalelor, București;

ZAKHYTINOS, D. A.

1948 - *La commune grecque. Les conditions historiques d'une décentralisation administrative*. L'Hellénisme contemporain;

ZAMFIR, Cătălin, VLĂSCEANU, Lazăr

1993 - *Dicționar de sociologie*, Editura Babel;



UNIUNEA EUROPEANĂ



Fondul Social European
POSDRU 2007-2013



Instrumente Structurale
2007-2013



MINISTERUL
EDUCAȚIEI ȘI
CERCETĂRII
ȘTIINȚIFICE

OIPOSDRU



ACADEMIA ROMÂNĂ