

OBSERVAȚII LEGATE DE OPERA ETNO-SOCIOLOGICĂ  
A LUI DUMITRU CRISTIAN AMZĂR

CRISTINEL PANTELIMON\*

„Noi vedem în țăran altceva: țăranul social, țăranul care are nevoie de reforme, de ridicare, de transformare”  
(G. Ibrăileanu, *Ce este poporanismul*, „Viața românească”, 61, XVII, 1925, nr. 1, p. 136)

Partea I

ABSTRACT

OBSERVATIONS RELATED TO THE ETHNO-SOCIOLOGICAL WORK  
OF DUMITRU CRISTIAN AMZĂR

Dumitru Cristian Amzăr does not occupy a central place in the sociological school from Bucharest. Nevertheless, his work is very significant for the spirit of the Gusti school, but also for the debates of ideas in Romanian interwar sociology. Amzăr's work reflects the tensions of the era, between the need to modernize Romania and the need to preserve its traditional and communal character. Like other interwar authors, Amzăr looked for landmarks to substantiate his own Romanian vision of modernization, which does not attack the traditional, identity values of the Romanian people. At this point, his training as a philosopher helped him to combine concrete, monographic, field research with a good speculative orientation and philosophy of culture.

**Keywords:** The sociological school from Bucharest, sociological monograph, the Village Museum, corvée, traditional community, modernization.

În rândurile de mai jos ne propunem să aducem în discuție o parte semnificativă a operei lui Dumitru Cristian Amzăr, membru important al Școlii sociologice de la București, dar autor relativ puțin citit și comentat până azi<sup>1</sup>.

---

\* Ph.D, Institute of Sociology, Romanian Academy, e-mail: [cristipant@yahoo.com](mailto:cristipant@yahoo.com).

<sup>1</sup> Opera lui Amzăr nu a fost, după știința noastră, comentată pe larg până astăzi. Deși referințele la el nu lipsesc, acestea sunt mai degrabă de ordin biografic. În lucrarea colectivă dedicată școlii gustiene coordonată de Maria Larionescu, Amzăr este pomenit cu totul accidental (v. Maria Larionescu (coord.), *Școala sociologică de la București. Tradiție și actualitate*, București, Editura Universității București, 1996).

„*Revista română de sociologie*”, serie nouă, anul XXXIV, nr. 3–4, p. 113–132, București, 2023

DOI: 10.59277/RJSoc.2023.3-4.01



Creative Commons License  
Attribution-NoDerivs CC BY-ND

Este vorba despre studiile sale etno-sociologice, adunate în volum și publicate la editura Eikon din Cluj în 2013<sup>2</sup>. Amzăr este un caz aparte al acestei aventuri sociologice interbelice construite în jurul lui Dimitrie Gusti: pornit de jos, din lumea satului, unde s-a născut<sup>3</sup>, trecând apoi prin ucenicia gustiană, el va sfârși în centrul vieții academice europene, în Germania, fiind, cu prețul exilului, unul dintre intelectualii români interbelici care s-au salvat de represaliile regimului instalat după 1945 în țară. Amzăr va fi, de aceea, o combinație de „culori” intelectuale foarte aparte: în tinerețe, scrisul său mai degrabă timid reflecta cumiștenia („omenia”, ca să folosim termenul pe care Amzăr îl va ridica la rang de concept socio-antropologic pentru omul românesc) lumii țărănești. Curând, această cumiștenie se va transforma într-o aparentă revoltă („disidență”, va scrie mai târziu H.H. Stahl<sup>4</sup>) în fața demersurilor lui Dimitrie Gusti. Amzăr va fi un critic al țărănismului prea marcat al lui Gusti. Doar aparent accidentală, însă de fapt cu sens mai profund, este și critica la metodologia gustiană, la monografismul acestuia, monografism care se putea confunda cu „spiritul” școlii gustiene. În viziunea lui Amzăr, monografismul, vom vedea, este un act metodologic contestabil, argumentele sale de întâmpinare critică a monografismului fiind demne de luat în seamă.

Cu toate acestea, spre finalul carierei, când se afla în Germania, Amzăr va reveni la sentimente mai bune, cel puțin în scris, față de epoca monografismului interbelic.

Studiul nostru nu este decât o încercare de refacere a principalelor contribuții sociologice și etnologice ale lui Amzăr. Nu ne-am propus să refacem complicata țesătură de relații și evenimente personale care au marcat viața reală a școlii monografice gustiene. Am căutat mai cu seamă să-i dăm cuvântul autorului, pentru ca cititorii de azi să beneficieze, fie și numai cu titlu introductiv, de o imagine a preocupărilor teoretice ale lui Dumitru Cristian Amzăr.

---

<sup>2</sup> Dumitru Cristian Amzăr, *Studii Etno-sociologice*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2013. Trebuie să facem mențiunea că recuperarea și reeditarea operei lui D.C. Amzăr este meritul remarcabil al Dorei Mezdrea și al lui Dinu D. Amzăr, fiul filosofului (n. 1943), cetățean german.

<sup>3</sup> Dumitru Cristian Amzăr s-a născut la 15 octombrie 1906 în Cerșani, Argeș. Studiile gimnaziale și liceul le-a urmat la Pitești, apoi a studiat la Facultatea de Filosofie și Litere a Universității din București, licența luând-o în 1930. Din 1931 studiază la Freiburg, cu Martin Heidegger, până în 1933, când revine în țară. Devine secretar al Institutului Social Român pentru secția monografică. În 1940 este secretar de presă al legației României de la Berlin, iar din 1948 se va stabili definitiv în Germania, fiind lector de limba și literatura română la Universitatea din München, după care devine profesor de filosofie la Wiesbaden. A decedat în 1999, la 93 de ani, la Sigmaringen, în Germania. După cum se poate constata, traiectoria spirituală a lui Amzăr este foarte atașată de spațiul cultural german, ceea ce nu-l va împiedica să fie un adevărat european, atașat adică și de spațiul cultural și spiritual românesc, dar și de cel francez etc. Pentru un plus de amănunte biografice dar și bibliografice, recomandăm studiul Dorei Mezdrea dedicat lui Amzăr, care se poate găsi pe internet la adresa: <https://www.cooperativag.ro/dumitru-c-amzar-biobibliografie/>.

După relatarea lui E. Bernea, cumnatul lui Amzăr, acesta s-ar fi pensionat profesor de liceu și nu universitar. V. Zoltán Rostás, *Sala luminoasă. Primii monografiști ai școlii gustiene*, București, Editura Paideia, 2003, p. 53.

<sup>4</sup> V.H.H. Stahl, *Amintiri și gânduri din vechea școală a „monografiilor sociologice”*, București, Editura Minerva, 1981, pp. 219–221.

### ALFABETIZARE, OMENIE, RIDICAREA SATELOR ȘI SOCIOLOGIE CU ACCENTE POPORANISTE

Așa cum afirmam mai sus, volumul de la editura Eikon cuprinde scrierile etno-sociologice ale lui Amzăr, fie că este vorba despre cele mai elaborate, fie că este vorba despre „schițele” de tinerețe. Prima astfel de schiță (publicată la vârsta de 22 de ani, în revista „Poșta Informativă” din 1 februarie 1928, revistă populară care ținea de Poșta Română și se adresa în principal angajaților acesteia) se referă la *Șezătorile la sate (I)* (tema va fi reluată mai amplu în timp, chiar și în perioada, îndelungată, pe care autorul o va petrece în mediul academic german, mediu receptiv la această problematică). Aceste scrieri par azi destul de schematic, stilul are stângăciunile inerente începuturilor, dar ele definesc deja marile teme ale lui Amzăr din studiile de maturitate. Astfel, evocarea șezătorilor de la sate este jumătate sociologie, jumătate literatură cu tendință poporanistă. Schițele par că își propun, pe de o parte, să evoce vechea lume tradițională a satului, iar pe de altă parte, să proiecteze, pe aceste baze ale comunității tradiționale, un viitor mai bun comunității etnice românești în noul cadru al modernității de secol XX și în noile condiții de după Marea Unire de la 1918. Tema contrastului dintre lumea veche, așezată pe baze morale și comunitare sigure, și lumea modernă, aflată în pericol de a-și pierde reperele morale, este prezentă de la început în scrierile lui Amzăr.

*Șezătorile la sate (I)* este o relatare caldă, scrisă cu ardoare, despre obiceiul vechi al șezătorii, dar și o odă adresată ideii de *comunitate tradițională*, relevată prin acest obicei atât de tipic al străvechiului sat românesc. Sub pana tânărului sociolog, șezătoarea crește organic, ca într-o poveste, iar cititorul este captivat de imaginea acestui obicei:

„Până acum 10–20 de ani, sătenii noștri aveau un obicei tare frumos: mai în fiecare seară de iarnă se adunau la casa unuia din ei (...) Și aci începeau bătrânii a deșira ghemul amintirilor lor din tinerețe (...) femeile, torcând caierul, spuneau cântecele și horele care se cântau în vremea lor; fetele le cântau pe cele pe care le cântă ele, iar flăcăii ziceau câte-o doină din caval (...) Spuneau și râdeau. Iar lucrul sporea. Casa, plină de veselie. Așa petreceau lungile nopți de iarnă: într-o seară la unul, în alta, la altul. Se adunau pe rând la toți (...) Și toată lumea era mulțumită. (...)”

Așa petreceau părinții și bunicii noștri. Și erau mai puține neazuri, mai puține certuri și bătăi, mai puține cărciumi. Nevoile cari erau se topeau și intrau în uitare, ca zăpada când dă de soarele primăverii. Nevoile satului aici se vindeau. Când da vreunul de vreo belea, toți îl ajutau și-l sfătuiau<sup>5</sup>.

Totul este văzut în contrast cu lumea „de azi”, în care cărciuma, cu efectele ei nocive a luat locul acestor șezători. Ar putea învia vechile șezători, se întreabă autorul? Răspunsul, poate ușor grăbit, este *da*, căci șezătorile de tip nou ar putea aduna, spune el, laolaltă, *povești din lumea de azi*, din vremea războiului de reîntregire a neamului (și acolo au fost fapte de vitejie); oamenii ar putea citi chiar

---

<sup>5</sup> Amzăr, *op. cit.*, p. 13.

„Poșta Informativă” și s-ar ține la curent cu ceea ce fac sătenii din alte țări și cum anume aceștia „știu să se folosească de fructul muncii”.

Dintr-odată, tonul feeric al evocării trecutului se transformă într-o pedagogie rurală care nu mai are același farmec. Tânărul sociolog devine sfătos cu poporul: „Noi, cei de la «Poșta informativă», care ne-am pus în gând să muncim pentru ridicarea sătenilor, vom spune ce cărți sunt bune pentru popor, cât costă și de unde se cumpără”<sup>6</sup>.

„Tendința” (cum ar spune un Gherea) începe să se facă simțită, iar vraja vechii comunități neîndrumate de intelectualii gazetari pare a nu se mai putea recompune, în ciuda intențiilor laudabile ale acelorași intelectuali care se preocupă de soarta norodului.

Același ton se păstrează și în celelalte articole juvenile publicate de Amzăr în „Poșta Informativă”.

*Lăsatul secului* (publicat în numărul următor, din 15 februarie 1928) se bazează pe aceeași rețetă, evidentă de la primele rânduri; sfârșitul nu lasă loc de îndoială. Amzăr este un nostalgic:

„Bine trăiam noi, copiii, la casa părintească, întotdeauna, dar ca la Lăsatul secului, ba. Petreceri, veselie și voie bună ca atunci mai că nu aveam în tot anul (...) Toată lumea cât îi de mare – era a noastră. Doamne, și cât s-a micșorat (s.a.) lumea asta de atunci până acum!”<sup>7</sup>.

Evocarea vechii lumi a satului urmează în numerele consecutive ale „Poștei Informativă”: *Obiceiuri de Păresimi, Șezătorile la sate (II)* – în care autorul constată cu bucurie că oamenii cer lămuriri suplimentare despre șezători, iar tânărul gazetar și sociolog le satisface curiozitatea („Românul, din fire, nu-i singuratec și posac. E om vesel, suflet deschis și dornic de taină cu prietenii și consătenii săi (...). De aceea au înflorit șezătorile în satele noastre. Ele sunt legate de firea noastră. Și trebuie să le păstrăm ca cel mai bun mijloc de înfrățire a sătenilor și de îndrumare a lor pe făgașul luminos al culturii”<sup>8</sup>). Intenția este aceea de a face din șezători adevărate școli ale satului, va puncta gazetarul. Ele pot deveni chiar mai rodnice decât școala de stat. Un joc de cuvinte (*școala satului vs școala statului*) îi va permite lui Amzăr să riște să afirme că ceea ce se învață cu forța în cea de-a doua instituție se învață de bunăvoie în prima. E un fel de a spune că pedagogia tradițională este superioară celei moderne.

Importanța șezătorilor devine crucială în acest punct și deja suntem în perimetrul *primei idei sociologice importante*: șezătoarea este instituția-cheie a pedagogiei naționale, a redescoperirii (în măsura în care s-a pierdut) moralei tradiționale românești, cu virtuțile sale indiscutabile, cu certificarea sa deplină care vine din trecut, din *Tradiție*.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 16–19.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 27.

Amzăr scrie decise:

„Șezătoarea e adevărata școală a vieții. În ele trebuie să vedem mijlocul specific neamului nostru de ridicare a maselor poporului, de fructificare a sufletului, atât de bogat și dornic de rodire al sătenilor noștri. Dar totul atârână de felul cum se înjghebează asemenea șezători”<sup>9</sup>.

Problemele concrete apar, însă, imediat: un preot i se plânge că după o serie de cuvântări patriotice la șezătorile pe care le-a organizat în sat, a rămas în cele din urmă (destul de repede...) fără auditoriu. Amzăr caută soluții: cei care luminează satul nu trebuie s-o facă „de sus”, căci mesajul nu va prinde: înainte, spune gazetarul sociolog, „nu vorbea nimeni de sus și învățau unii de la alții fără să știe că învață. Iată de ce șezătorile trebuiesc altfel pregătite și organizate”<sup>10</sup>.

Într-adevăr, comunitatea tradițională nu avea ierarhii în sensul modern al termenului: autoritatea din cadrul comunității nu era *exterioară*, ci *interioară*, nu era exercitată de la amvon, ci se adâncea în viața de zi cu zi a satului, a întregului comunității.

În acel moment, România era parte a procesului mai amplu care se petrecea în Europa ca urmare a accelerării ritmurilor modernității și ca urmare a crizei majore declanșate de Primul Război Mondial. Într-adevăr, anii '20 și cei care au urmat au adus în Europa (Germania este tipică în acest caz) ideea *Revoluției conservatoare*. „Revoluționarii conservatori” nu erau *reacționari*, ci porneau cumva la un nou drum, fără să părăsească vechea direcție tradițională, dar și fără să riște rămânerea în urmă față de ritmurile de dezvoltare impuse de mișcarea generală europeană. Disocierea *tradiție – reacționarism – revoluție*, pe care o vor impune revoluționarii conservatori germani, este extrem de fină. Revoluția, de coloratură bolșevică, avusese loc și în Rusia, după cum știm. Estul Europei, din care făcea parte România, nu putea să nu resimtă acel impuls revoluționar rusesc, pe de o parte (impuls de care țara noastră a fugit și s-a apărat cu toată puterea), iar, pe de altă parte, nu putea să nu resimtă presiunea acelorași tensiuni dintre curente revoluționare, reacționare și revoluționar-conservatoare din Germania, țară care, în ciuda avansului economic și tehnologic pe care-l cunoscuse în ultimele decenii, rămăsese, cumva, în afara ritmului modernității de tip franco-britanic. Astfel, un autor celebru ca Arthur Moeller van den Bruck (1876–1925), care va fi părintele mișcării revoluționar-conservatoare din Germania, va sugera că nici revoluția, nici reacțiunea nu sunt căi viabile în dezvoltarea unei societăți. Înfrântă în război tocmai pentru că nu-și desăvârșise (după modelul Franței și Angliei) propria revoluție politică, deci depășită politic de Anglia și Franța, Germania weimariană avea nevoie de o cale de mijloc, așa-numita revoluție conservatoare, care să îmbine elementele noutății politice general europene cu spiritul tradițional german, garanție a continuității statului și poporului german. Tensiunea revoluție – reacționarism – conservatorism este astfel descrisă de van den Bruck:

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>10</sup> *Idem*.

„Reacționarul, la fel ca revoluționarul, vede Revoluția doar ca pe un eveniment politic.

Conservatorul, pe de altă parte, o vede ca pe un eveniment istoric și recunoaște dincolo de revoluție un proces spiritual în care aceasta își are originea – oricât de indezirabil ar fi pentru el acest spirit (...).

Reacționarul spune: o experiență întrutotul necesară (despre Revoluție – n.C.P.). Conservatorul are o viziune diferită, spunând: o experiență pe care, acum, deoarece s-a întâmplat, trebuie s-o respingem politic cu toate elementele sale concrete, dar pe care trebuie s-o susținem istoric, datorită consecințelor pe care le-a adus”<sup>11</sup>.

Avertismentul lui Moeller van den Bruck poate fi tradus astfel: modernitatea nu poate fi „ocolită” niciodată. Schimbările aduse de aceasta pot fi gestionate fie în manieră revoluționară (și într-un mod indezirabil, accentuând elementele de dezagregare pe care transformările revoluționare oricum le aduc), fie în manieră „negaționistă”, adică reacționară (ceea ce este la fel de indezirabil, căci a întoarce spatele schimbării nu înseamnă a fi mai pregătit pentru consecințele implacabile ale acesteia), fie în maniera revoluției conservatoare, care respinge planul concret-politic al Revoluției, dar pregătește societatea pentru transformările spirituale aduse la fel de implacabil de modernitatea revoluționară.

Discuția doctrinară care e purtată în mediul conservatorilor revoluționari germani este de regăsit, practic și „operativ”, în planul acțiunii și doctrinei sociologiei interbelice românești, care poate fi foarte bine descrisă, la rândul ei, ca o dispută între planul revoluționar, cel reacționar și cel al îmbinării optime a schimbării cu tradiția. Există un conservatorism revoluționar românesc, extrem de bogat și rafinat, puțin cercetat din această perspectivă în cultura română.

Problemele României erau asemănătoare celor descrise dramatic de van den Bruck în cazul Germaniei, mai puțin consecința pierderii războiului. România interbelică, prin aceea că a câștigat teritorii și pondere geopolitică și economică, a amânat, aparent, cu două decenii, propria sa confruntare cu modernitatea. Țară agrară, ea avea, în fond, aceeași problemă pe care o avusese și la 1848, și la 1866, și chiar mai târziu, în deceniul al IX-lea al secolului XIX, când occidentalizarea de după Războiul Crimeii a făcut să apară la noi, pe urmele lui Friedrich List, o pleiadă de economiști naționaliști, care cereau industrializarea grabnică a țării și părăsirea paradigmei liberale, comode și neeficiente pentru viitorul statului<sup>12</sup>. Problema

<sup>11</sup> Arthur Moeller van den Bruck, *Germany's Third Empire*, George Allen And Unwin, London, 1934, cap. VI, *Reactionary*. Ediția electronică din care am citat nu este, din păcate, numerotată. Lucrarea originală a lui van den Bruck, *Das dritte Reich* (al treilea Reich) a apărut în limba germană în 1923. În mod evident, lucrarea lui van den Bruck nu are nicio legătură cu Reichul hitlerist, în afară de cea exterioară, de nume.

<sup>12</sup> Toată generația eminesciană este vădit naționalistă economic, antiliberală, cu excepția notabilă a lui Dimitrie Ghica, influențat încă de liberalismul englez. Astfel, Dionisie Pop Marțian (*Studii sistematice în economia politică* – 1858), A.D. Xenopol (*Studii economice*, 1882), Mihai Eminescu în multe dintre articolele sale economico-politice, P.S. Aurelian (*Cum se poate fonda industria în România și industria română față cu libertatea comerțului de importățiune* – 1881) au fost adepți ai rețetei listiene protecționiste și foarte reticenți față de principiile economice ale școlii clasice engleze.

esențială ce trebuia rezolvată era aceea a căii benefice de evoluție istorică, fără a pierde, în același timp, valoarea dată de tradiție, elementele identitare, morala tradițională a spiritului comunitar.

Acesta este cadrul larg în care putem include atât demersurile școlii sociologice de la București, cât și dezbaterile mai largi din cadrul culturii române interbelice dintre autohtoniști și sincronizanți<sup>13</sup>. În acest amplu capitol de dezbatere națională se înscrie, ca un element aparte, și demersul lui Dumitru Cristian Amzăr.

Amzăr va dezvolta sociologia șezătorii cu instrumente simple, de gazetă populară, dar problemele care se ridică în fundal sunt esențiale. Cum să faci ca, într-o lume care nu mai practică *natural* un anumit obicei, să reînvie acest obicei, având în spate dorința expresă a unei elite culturale de a ridica satul, de a spori energiile morale ale acestuia? Ce fel de moralitate se poate dezvolta prin acest procedeu intelectual, prin această proto-inginerie socială, pe care, finalmente, o dorea Dimitrie Gusti<sup>14</sup>?

Ne aflăm în plină dilemă a raporturilor dintre *comunitate* și *societate*, așa cum le-a descris Ferdinand Tönnies: comunitatea, odată „depășită”, mai poate oare fi resuscitată prin voință reflectată, prin decizie administrativă, fie ea și subtil ambalată? Căci, așa cum spunea marele sociolog german, autor al celebrei lucrări *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *comunitatea* este acea asociere de oameni în care totul îi apropie, în ciuda tuturor deosebirilor, în vreme ce *societatea* este la antipod, adică asocierea de oameni în care totul îi desparte, în ciuda tuturor apropiierilor<sup>15</sup>.

Amzăr va face apel la *comunicarea* dintre oameni, pe baza povestirilor, snoavelor, cântecelor, ca modalitate de refacere a structurii tradiționale, comunitare, a șezătorii. Dar această comunicare ce rezultă din *voința reflectată* nu mai este parte a înțelegerii reciproce tradiționale, care nu se baza pe limbaj, ca formă exterioară, ci *presupunea* limbajul, îl îngloba într-un tot de înțelegere reciprocă fără limite, conform structurii *voinței organice* sau *esențiale* (după traducerea recentă a tratatului sociologului german în limba română – *voința organică/esențială* și *voința reflectată* sunt cele două forme de voință pe care sociologul german le

---

<sup>13</sup> Pentru tema valențelor sociologice ale sincronismului românesc, v. Ilie Bădescu, *Sincronism european și cultură critică românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.

<sup>14</sup> Să nu uităm că Gusti era, la rândul lui, doritor ca satul să se schimbe, să devină conștient de el însuși în prezența echipelor de cercetare ale Școlii (în calitate de factor străin catalizator, trezitor), pentru ca astfel să fie cuplat la o viață de tip modern – în același timp rămânând fundamental aceeași comunitate morală, cu identitatea culturală certă. Vom vedea în paginile ce urmează cât de clar formulează Gusti acest deziderat al nevoii de schimbare a satelor prin intermediul demersurilor monografiștilor.

<sup>15</sup> În traducere românească, pasajul din *Comunitate și societate* sună astfel: „Teoria societății construiește un cerc de oameni care, ca și în comunitate, conviețuiesc și coabitează în mod pașnic, însă nu sunt esențial legați, ci esențial separați și, dacă în comunitate ei rămân uniți în ciuda tuturor separărilor, în societate rămân separați în ciuda tuturor legăturilor” (Ferdinand Tönnies, *Comunitate și societate*, Craiova, Editura Beladi, 2016, traducere de Mihaela Cristina Pârnu, p. 89).

situează la originea manifestărilor comunitare, respectiv societale ale lumii<sup>16</sup>). Așadar: limbajul și cuvântul șezătorii renăscute din voința reflectată (a energiilor intelectuale, urbane și, de ce nu, politice) nu mai are legătură cu limbajul tradițional care se folosea în interiorul șezătorii vechi. Una este comunicarea organică, vie, a șezătorii tradiționale, cu totul alta este comunicarea noii structuri moderne, cu tentă intelectualistă, cu program politic și așezată pe voința modernă de schimbare. Iată ce scrie Ferdinand Tönnies din acest punct de vedere:

„După cum cunoaștem cu toții, limbajul nu a fost inventat și aprobat ca mijloc și ca instrument de a te face înțeles, ci reprezintă, el însuși, o înțelegere vie, este deopotrivă conținut și formă. Expresia sa, precum toate celelalte forme de expresie conștientă, este consecința involuntară a sentimentelor profunde, a gândurilor predominante și nu servește intenției de a te face înțeles, ca un mijloc artificial care s-ar baza pe o ne-înțelegere naturală”<sup>17</sup>.

Propunerile lui Amzăr par, din această perspectivă, oarecum artificiale. Limbajul în noua șezătoare trebuie să umple golul infinit dintre înțelegerea comunitară și neînțelegerea societală:

„Un cărturar, într-o atmosferă de prietenie și iubire, în graiul neschimonosit al poporului, va vorbi sătenilor despre unele fapte petrecute în țara noastră, cu însemnătate pentru tot neamul românesc, ori petrecute în străinătate, dar *venind în atingere cu interesele noastre* (s.n., C.P.). O lege nouă, o dispoziție trimisă de administrație la primărie va fi *comunicată* (s. n., C.P.) în șezătoare și pusă în legătură cu nevoile satului (...) Lecturile să fie, de asemenea, scurte și variate. Lucrurile serioase să fie încropite cu câte o glumă, o snoavă. Altfel, ascultătorii obosesc repede ori se plictisesc”<sup>18</sup>.

Avem aici tabloul comunității care se vrea reconstituită pe calea voinței, prin comunicate oficiale, prin „conștientizarea intereselor” (sintagmă pe care o folosim azi din ce în ce mai mult, semn că ea aparține iremediabil lumii societale, moderne), prin captarea voluntară, intenționată a atenției. Autorul recunoaște că noile șezători sunt pândite iremediabil de pericolul destrămării atenției, al plictisului – invers, tocmai atenția naturală, nestimulată, lungimea fără sens aproape a poveștilor (oamenii povesteau de dragul atmosferei, în afara vreunui scop precis), fac din șezătoria tradițională o creație opusă celei noi, care este grăbită, gata să comunice repede noutățile, gata să cedeze ispitei de a deveni utilă etc.

Aceeași temă a ridicării satului prin intermediul educației, în sens modern, apare și în articolul *Cartea la sate – pentru cărturarii satelor*. Sunt aici mai multe subteme interesante, împletite în marea temă a condiției precare *istorice* a țăranului

---

<sup>16</sup> În germană, inițial, în ediția primă a lucrării, din 1887, Ferdinand Tönnies vorbește despre *Wesenswille* (voința esențială, organică) și *Willkür*, pentru ca în ediția ulterioară, din 1912, voința arbitrară, artificială sau reflectată să fie tradusă prin neologismul *Kürwille* (v. ediția în limba română a lucrării, Craiova, Editura Beladi, p. 21).

<sup>17</sup> Ferdinand Tönnies, *Comunitate și societate*, ed. cit., p. 69.

<sup>18</sup> Amzăr, *op. cit.*, pp. 29–30.



român. Termenul *istoric* trebuie subliniat cu tărie. Căci atâta vreme cât se afla în *anistorie*<sup>19</sup>, țăranul român (cel al șezătorii tradiționale) nu era conștient că trebuie să voteze, că trebuie să se lumineze cu ajutorul bibliotecilor sătești (chiar și câte două-trei într-un sat, cum subliniază Amzăr), că trebuie să-și lucreze pământul după manuale de agricultură etc. Nevoia modernă de eficientizare a vieții țărănești, de intrare a țăranului în perimetrul vieții moderne a statului, face ca trebuințele sale să fie din ce în ce mai numeroase, ca cei care se ocupă de luminarea sa să aibă din ce în ce mai multe cerințe de împlinit și ținte de atins. Rezolvarea generală este văzută de Amzăr în ceea ce azi numim *educație permanentă*:

„Trebuie o școală continuă, o neconținută învățătură. Și această școală nu poate fi decât *cartea*. Ea este singurul dascăl care întovărășește și sfătuiește în chipul cel mai credincios pe om”<sup>20</sup>.

Cu alte cuvinte, răspunsul la problema „inadecvării” istorice a țăranului este alfabetizarea. Vom cita doar un exemplu, cu scopul de a arăta că filosofia modernizatoare interbelică este, într-o manieră tehnică și desprinsă de anvelopa ideologică, foarte asemănătoare cu cea de după 1945 sau de după 1989, diferențele fiind doar la nivel de decor general al epocii. Iată care era tonul unei broșuri de propagandă apărută la Sibiu, pe tema eficienței muncii țărănești, din anul 1934:

„Ori gospodăria țărănească poate și ea să fie înțeleasă și privită ca o întreprindere, din moment ce produsele ei se vând pe piață. *Iar dacă produsele gospodăriei țărănești se vând pe piață, atunci este neapărat de trebuință ca ele să fie produse repede, ieftine, să fie bune și să răspundă cerințelor pieții, cu alte cuvinte să fie la nivelul standardului târgului (s.a.)*”<sup>21</sup>.

Amzăr însuși va vorbi despre *raționalizarea muncii* într-un articol care descrie cercetările lui Constantin Rădulescu-Motru de *psihologie aplicată*, ce urmăreau un fel de *selecție profesională* a forței de muncă din acea vreme (mai aproape de

<sup>19</sup> Este binecunoscută teoria „retragerii din istorie” sau a anistorismului dezvoltată de Lucian Blaga în *Trilogia culturii*. Iată câteva pasaje semnificative (parte a studiului *Spațiul mioritic*): „Începuturile românismului coincid astfel cu o «retragere» din «istorie», și din toate posibilitățile ei ritmice și dialectice, într-o viață nu lipsită de cultură, nu despuiată de forme, dar anistorică. Pentru câteva veacuri viața preromânească și apoi românească a fost nevoită, sub presiunea evenimentelor ce se desfășurau fulgerător pe drumurile și în văzduhul Daciei, să renunțe la «istorie», să se retragă adică într-o existență organică-sufletească, oarecum atemporală (...) Istoria de înaltă anvergură presupune totdeauna, ca organ al ei, o populație de energii organizate (...) Viața anistorică e stăpânită de categoriile și de imperatiivele organicului; ea nu îngăduie potențelor stilistice decât manifestări pe un plan minor” (Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Editura Humanitas, 2011, pp. 288–289). Nu e lipsit de semnificație că Blaga și Amzăr scriu aproximativ în aceeași perioadă, sub impulsul aceleiași școli de gândire germană de morfologia culturii și, evident, marcați de aceeași idee a românismului care trebuia, în fine, să capete chip istoric, formă concretă de energie organizată istoric.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>21</sup> *Valorificarea muncii și raționalizarea gospodăriei țărănești. Învățăături agricole-economice scrise în grai popular de Gheorghe Brânduș*, Sibiu, Editura Asociațiunii Astra, 1934, p. 48. Gheorghe Brânduș, inginer de profesie, va mai publica peste doi ani o altă broșură, cu numele: *De ce trebuie să muncim: învățăături economice naționale* – Sibiu, Editura Asociațiunii „Astra”, 1936.

spiritul anglo-saxon, azi spunem „human resources”). De la Amzăr aflăm că eforturile susținute ale lui Motru (conferințe, prelegeri, studii) în direcția găsirii corespondenței dintre psihologia unei persoane și aptitudinile sale profesionale vor fi încununată de crearea, pe lângă Ministerul Muncii, a *Oficiului de organizare a muncii profesionale*. Motru făcea atunci, într-o prelegere publică, o comparație între muncitorul industrial și cel agricol, ce îi prilejuiește lui Amzăr câteva rânduri precum cele ce urmează:

„Dacă prin raționalizarea muncii înțelegem organizarea ei în vederea unei cât mai bune întrebunțări a materialului de lucru, făcută într-un timp cât mai scurt cu putință, atunci lucrătorul industrial este superior celui agricol. Pentru că muncitorul industrial are la îndemână o tehnică mai organizată, pe care o folosește în munca sa. El pierde foarte puțin timp. Munca lui e organizată cu minuta. Intră și iese din fabrică la ore fixe (...).

Cu lucrătorul agricol nu este tot așa. Natura și condițiile muncii agricole nu îngăduie agriculturului să introducă în profesiunea sa regularitatea industriașului”<sup>22</sup>.

Articolul este o dare de seamă despre ideile lui Motru (care va deosebi două tipuri de agricultori, pe lucrătorul de cultură extensivă – sau *naiv*, și pe cel de cultură intensivă – tipul *tehnic*). Agricultură nu permite același grad de organizare și tehnicizare a muncii, dar poate fi, până la un punct, supusă unei rigori de tip tehnic. Evident, țăranul român va reprezenta tipul naiv al muncitorului agricol, cel nedat cu minima tehnicizare a agriculturii. Se impune, firesc, concluzia că „trebuie, prin tehnicizarea agriculturii, să facem din țărani muncitori intensivi de pământ”<sup>23</sup> (p. 45). Să reținem: din țărani trebuie să facem... muncitori.

Așadar, luminarea satelor avea, invariabil, aceste conotații modernizatoare și pedagogic-economice. Dacă pentru ingineri sau economiști (și oamenii politici, evident) acest proces nu pune mari probleme de conștiință, pentru oamenii de cultură, luminarea satelor putea să fie echivalentă, la limită, cu „suprimarea” lor, în sensul dispariției trăsăturilor lor tradițional-comunitare, anistorice, de care vorbea Blaga.

Situația sociologiei interbelice este, de aceea, foarte delicată. Pornită, după 1918, spre descoperirea și ridicarea stării țăranimii, ea va pendula permanent între admirația față de formele tradiționale de cultură (și nevoia conservării sau reînvierii lor, cum este cazul cu tânărul Amzăr din aceste pagini) și urgența modernizării, cu riscul pierderii tocmai a caracterului autentic al acestei comori de cultură tradițională.

Deocamdată, D. C. Amzăr crede că a identificat problema problemelor:

„Și aici e miezul problemei: *săteanul n-a căpătat gustul de cetit*. Acesta trebuie dezvoltat în primul rând. Când va ajunge săteanul să simtă el însuși nevoia cititului, atunci bibliotecile vor fi vii. Și gustul de cetit nu poate fi stârnit decât numai prin șezători”<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Amzăr, *op. cit.*, p. 43.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 34.

În satul tânărului sociolog, nu doar dascălul și școala trebuie să ridice nivelul cultural și material al masei țărănești, ci și preotul e chemat să sporească rezervele de *omenie* ale țării. Termenul de *omenie* va face o carieră aparte în scrierile lui Amzăr, ca și cel de *rânduială*. Cu multe variațiuni, la apogeul judecății sale mature, în mediul cultural german, Amzăr va face din „omenie” o categorie spirituală aparte a românilor. Deocamdată, sunt primele semne ale acestui pariu:

„Dacă școala și învățătorul dau sătenilor cunoștințe practice pentru viață, biserica și preotul trebuie să facă din ei oameni «de omenie», cum spuneam într-un articol trecut. În cuvântul acesta, omenie, săteanul român pune tot ce e mai nobil și mai creștinesc în sufletul omului: muncă, cinste, dreptate, iubire de altul”<sup>25</sup>.

Pentru ca programul de ridicare a nivelului de omenie, prin intermediul bisericii, să aibă sens, Amzăr face ipoteza riscantă, dar tipică mentalității livrești, după care credința țăranilor e, mai degrabă, o *superstiție*, neavând „caracter diferențiat”. Mai mult, „în biserică rar întâlnești o atitudine de profundă reculegere în fața divinității”<sup>26</sup>. Amzăr consideră că sătenii, uneori, în timpul slujbei nu sunt suficient de pătrunși de mesajul divin. Și aici, de aceea, se cer făcute corecții pedagogice (cauza decăderii ar putea fi, în opinia tânărului sociolog, pătrunderea politicului în biserică – dacă înainte satul își alegea preotul, acum el este numit etc.).

„Femeile vorbesc despre ce s-a mai petrecut în sat în timpul săptămânii, împărtășesc «îmbucături», își dau coate și trag cu coada ochiului la coșul vecinei. Așa se petrec câteva ceasuri într-o biserică de sat”, notează cu amărăciune Amzăr, fără să sesizeze că, în aceste momente, atmosfera din biserică ar putea fi asemuită mai degrabă unei... șezători, cu acele elemente de spontaneitate a vieții comunitare pe care morga serviciului religios nu le poate elimina. Și iată cum, greu de reînviat în cadrele dorite de dascăli, de preoți sau de sociologii care scriu, cu bună credință, la gazetă la București, șezătoarea (sau o formă apropiată de viață comunitară) *se poate* reface în alt cadru.

#### DUMITRU CRISTIAN AMZĂR, UN GUSTIAN APROXIMATIV...

Prima dată când Dumitru Amzăr vorbește despre profesorul Dimitrie Gusti este în articolul *Cercetarea satelor românești*, apărut în aceeași gazetă a Poștei („Poșta Informativă”, septembrie 1929). Era momentul în care echipele lui Gusti studiaseră deja cinci sate (*Goicea-Mare, Rușețu, Nereju, Fundul-Moldovei și Drăgușul*).

Amzăr se declară ferm de partea cercetătorului satelor în disputa, clasică, cu omul politic<sup>27</sup>:

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> Vom vedea cum aceste aprecieri juvenile (autorul avea 23 de ani atunci când le scria) se vor transforma, în cele din urmă, într-o critică destul de dură la adresa demersului gustian, înainte de anii 40, pentru ca ulterior, spre finalul carierei sale, aflat deja în Germania, Amzăr să revină la sentimente mai bune față de perioada cercetărilor echipelor gustiene.

„Dar nu este mai puțin adevărat că mai temeinic folos aduce țării și, deci, satelor, munca dârză și migăloasă a cercetătorului, decât zbârnâiala zgomotoasă a postomolului<sup>28</sup> de politicieni”<sup>29</sup>.

În vreme ce politicienii cer, atunci când merg în sate, voturi, fără a oferi nimic în schimb, monografiștii lui Gusti, afirmă Amzăr, nu cer nimic, doar notează în caiet date și, în plus, îi ajută concret pe săteni „în descurcarea nevoilor mari ale satului, făcându-le casă de cetire, dându-le cărți pentru bibliotecă, medicamente pentru bolnavi și altele (...)”<sup>30</sup>.

Relatările lui Amzăr despre viața de monografist aduc o doză tonică de firesc, unde își află locul și situații care ne fac să zâmbim și azi. Sătenii din Drăguș, unde Amzăr a participat la cercetarea monografică, nu înțelegeau ce căutau „domnii” la ei în sat, dacă nu cumva veniseră să le crească impozitele... În fine, s-au convins că nu fiscalitatea îi interesa pe „domni”, dar tot nu pricepeau de ce, dacă le spuneau una și alta, aceștia trebuiau să scrie tot! Amzăr traduce în limbaj popular metodologia monografiei și scopul întregului demers gustian:

„Că din tot ce vedem și auzim în sat vom alcătui o carte mare, care se va chema *Monografia Drăgușului*, și pe care, cetind-o cineva, va vedea, ca-ntr-o oglindă, toată viața Satului: cu munca lui de peste tot anul, cu petrecerile lui (...). Și că numai după ce vom cunoaște în felul acesta viața sătenilor, se vor putea lua măsurile cele mai potrivite pentru îndreptarea necazurilor de care suferă satele (...) numai atunci se va înjgheba în țara noastră o politică sprijinită nu pe idei la modă, ci pe nevoile țării și mai ales pe nevoile sătenilor”<sup>31</sup>.

În articolul următor, numit *Drăgușul: așezarea și munca satului* („Poșta Informativă” din octombrie 1929) autorul va face ceea ce, în termeni gustieni, am putea numi descrierea cadrului cosmic al satului, în legătură cu activitatea oamenilor: cum e pământul, dacă au apă, ce fel de vite au, cum muncesc pământul etc.

Urmează un al articol (*Drăgușul: orânduiri sociale*, publicat în aceeași gazetă a Poștei, numărul din noiembrie 1929), care descrie unele așezăminte sociale moștenite de la regimurile anterioare (cum ar fi împărțirea pe trei categorii sociale: *boierii*, *iobagii* și *grănicerii*). Satul era, din acest punct de vedere, destul de strict organizat: prima căsătorie între boieri și iobagi a fost consemnată abia în 1907, și a fost considerată o mare ciudățenie de către săteni. Sunt și diferențe confesionale, între *ortodocși* și *uniți*. Dar și mai interesante sunt vechile structuri comunitare, cum ar fi *vecinătatea* – ce cuprinde toți vecinii de pe o uliță și care are în frunte un *tată de vecini* etc. Judecățile, în vechime, erau aduse în fața *adunării bătrânilor* (Amzăr afirmă că monografiștii au găsit hârtii vechi ce atestă această străveche instituție de judecată); satul este cel care stabilește ce anume și cum se cultivă pe pământul satului, cârciuma este administrată tot la modul colectiv, de către sat

<sup>28</sup> Termenul înseamnă „grămadă”, „buluc”, „buluceală”.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 55–56.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 56.

(din veniturile obținute se fac reparații la biserică, la școală, primărie etc.)<sup>32</sup>. În fine, toată această descriere (pe scurt, esențializată) a vechilor instituții sociale ale satului îi prilejuiesc lui Amzăr o observație din rețeta cunoscută a spaimei de forma fără fond, de importul de instituții sau legi care nu au legătură cu realitatea organică a satului românesc: „Pentru că întocmirile administrative moderne nu trebuie, pentru a fi vii și fecunde, să ignoreze viața autentică românească, pentru a aplica în țara noastră idei și legi cu desăvârșire străine de realitățile noastre istorice și de firea poporului”<sup>33</sup>.

După descrierea vechilor așezăminte sociale, vine rândul descrierii „firii” oamenilor din Drăguș (*Drăgușul: firea oamenilor*); articolul nu cuprinde lucruri neobișnuite: drăgușenii sunt muncitori și perseverenți, domoli și așezați, cu o credință în Dumnezeu „destul de puternică”. E detaliată în următorul articol *Viața religioasă a drăgușenilor*, în care merită să consemnăm „reabilitarea” drăgușenilor față de articolul anterior în care Amzăr vorbea despre credința puțin superficială a sătenilor pe care-i studiasse (și pe care-i bănuia de alunecări superstițioase):

„Drăgușanul, ca orice român, de altfel, este discret și smerit. Nu-i place semeția și îi e teamă de fățarnicie. Asta nu însemnează că în adâncul sufletului său nu trăiește viguros credința în Dumnezeu”<sup>34</sup>. Mergând la vale pe firul credințelor, Amzăr „creștinează” elementele păgâne ale credințelor populare, în articolul *Drăgușul: credințe și obiceiuri*.

Toate articolele de față sunt scurte și, dat fiind locul unde apar, ele nu desfășoară întreaga materie monografică culeasă de seminaristii lui Dimitrie Gusti. De altfel, Amzăr precizează la un moment dat că nu poate dezvălui toate elementele culese, deoarece acestea aparțin grupului, seminarului de sociologie ca întreg. De aceea, caracterul lor este sintetic și, fără îndoială, întrucâtva simplificator. Stilul are încă o vagă naivitate (autorul nu împlinise 30 de ani când își expunea la gazeta Poștei aceste gânduri).

Ultimul articol din seria celor apărute în „Poșta Informativă” va fi închinat tot Drăgușului: *Drăgușul: satul, vara și iarna* (apariție: iunie 1930). Autorul va compara viața monotonă (ritmat-monotonă, ca urmare a diviziunii muncii) a orașului cu viața mult mai bogată a satului. Vara, satul este mai degrabă „absent” pe timpul zilei (oamenii sunt la muncă), în vreme ce iarna este prin excelență momentul „socializării”, al șezătorilor și clăcilor, când oamenii se adună unii cu alții și petrec mult timp împreună. Sunt descrise aici mai cu seamă șezătorile de *borese*, adică de neveste, care se adună, vorbesc și se îndeamnă la lucru la câte o gazdă pe care și-o alege de toamna și cu care „negociază” termenii găzduirii. Când femeile sunt împreună, lucrul merge mai bine, căci se îndeamnă unele pe altele și nu le ia somnul... Se întâmplă că și petrec, cântă și... mai iau și ceva de băut! Totul, cu scopul de a pigmenta lucrul, de a face ca timpul să treacă mai lesne, dar și mai cu spor.

<sup>32</sup> Iată elemente care amintesc de satele devălmașe ale lui H.H. Stahl.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 71.

Când vin (în grupuri de câte două sau trei) seara la locul de întâlnire, adică la una dintre ele acasă (gazda), se salută cu acest îndemn: „Crească-vă șezătoarea mare!” Munca sau petrecerea se opresc pe la miezul nopții, uneori un ceas după miezul nopții.

În schimb, fetele fac șezători separate de cele ale boreselor – iar șezătorile lor se fac împreună cu băieții.

Șezătoarea are dimensiune economică (lucrul e în comun, dar fiecare fată muncește pentru ea), dar și una evident socială, cu toate ramificațiile posibile:

„Apoi, în șezătoare se exercită opinia publică a satului, aci se aude și se vorbește despre tot ce se petrece în sat. (...) Șezătoarea este un scaun de judecată socială, unde se cântărește toată viața satului. Ea este, mai departe, o instituție de educație socială. Valorile sociale se transmit din om în om și din generație în generație înăuntrul șezătorii. (...) Aci se unifică și stabilește comunitatea de simțire a satului de azi cu satul de ieri”<sup>35</sup>.

*Șezătoarea este elementul comunitar fundamental al satului*, aceasta este ideea centrală a lui Amzăr. Descrierea șezătorii, analiza ei sociologică, dar și antropologică, va face obiectul unor reflecții ample în opera lui Amzăr. Amzăr poate fi definit, exagerând în sensul esențializării, ca sociologul șezătorii. Ea, șezătoarea, reprezintă echivalentul comunitar al familiei: este sufletul și manifestarea întregului comunității, așa cum familia reprezintă întregul neamului, adică *totul* raportat la *individ*.

Amzăr nu va mai publica alte articole în „Poșta Informativă”. Se va „muta” la un nivel mai înalt în același an 1930, când va publica primul său text în „Arhiva pentru Știința și Reforma Socială” (nr. 1–3/1930 – textul este nesemnat, trecut la rubrica „Cronica”), cu titlul *Mișcarea cooperatistă universitară*, în care va descrie mișcarea incipientă a cooperatismului studentesc.

Mai aproape de mișcarea de idei a vremii este următorul articol, *Sensul pacifismului contemporan* (apărut în „Cuvântul” din 31 decembrie 1930). Autorul vrea, conștient fiind de dificultățile „impunerii” unei stări de pace în conștiința tuturor popoarelor, să degajeze un „spirit” al pacifismului. Acesta se găsește, conform viziunii dominante în epocă, în religia laică a umanității, pe care o anunțase încă A. Comte:

„Pacea nu domnește decât într-o biserică. De aceea, năzuința pacifismului contemporan trebuie să fie, în mod firesc, întemeierea și răspândirea, la toate popoarele lumii, a religiei laice a umanității, idealul atât de scump lui Auguste Comte”<sup>36</sup>. Pacea nu se va putea organiza decât atunci când lumea va cunoaște o biserică universală, o „adunare sobornicească a noroadelor” sub forma Societății Națiunilor. Dar această Biserică, observă cu îndreptățire Amzăr, va fi una... idolatră:

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 87.

„Când idealul culturii universale și al muncii fără răgaz va deveni religia umanității, se va întrona adevăratul păgânism și adevărata idolatrie; omul și opera lui, idoli ai omenirii”<sup>37</sup>.

Acesta este pacifismul elitei, al oamenilor educați. Pacifismului acestuia, vădit contradictoriu, Amzăr îi va opune pacifismul săteanului simplu, care vede munca de pe această lume ca pe o ispășire a păcatelor umanității. De aici, un sens total diferit: munca și produsele acestei munci nu sunt idolatrizate, ci sunt văzute ca simple etape sau mijloace pe calea mântuirii universale a tuturor popoarelor, a tuturor oamenilor, a întregii specii. Universalismul săteanului nu este idolatrie umanitaristă, ci creștinism universal.

### *Sociologia șezătorii* („Arhiva pentru Știința și Reforma Socială”, nr. 4/1931)

Dacă până acum notațiile lui Amzăr despre șezătoare au fost dispartate și, cumva, nesistematice, de data aceasta avem un studiu dedicat numai acestui fenomen, de nu mai puțin de 80 de pagini, unul dintre cele mai importante ale lui Amzăr. Totuși, ideile principale ale acestui studiu rămân cele schițate în articolele anterioare. Șezătoarea este încadrată, din punct de vedere al teoriei clasice sociologice, în tipologia celebră a lui Ferdinand Tönnies, citat în acest studiu, ca notă de subsol, după afirmația: „Iar șezătoarea nu e decât una dintre întrupările diferite ale aceleiași tip de viață socială: comunitatea, cea mai veridică și autentică formă de societate. Ea purcede, așadar, ca o formă naturală, din însăși esența vieții sociale”<sup>38</sup>. Sociologul se întreabă ce necesități specifice duc la geneza ei și declară că vrea să înțeleagă: **a.** condițiile de existență ale șezătorii; **b.** elementele sale constitutive și **c.** funcția sa socială în cadrul satului. Cu un termen pe care îl va prelua din vorbirea populară în exprimarea sa filosofică, Amzăr va căuta să înțeleagă „rostul” pe care datina aceasta, una dintre cele mai interesante din cadrul satului tradițional, o are în viața satelor românești. Ca și în articolele din prima parte a carierei, studiul va urmări, conform principiilor de politică culturală, să vadă „în ce măsură și cum anume poate fi utilizată șezătoarea ca mijloc de ridicare culturală a satelor”<sup>39</sup>.

Studiul lui Amzăr este preponderent descriptiv. Autorul descrie, pe zeci de pagini, conținutul propriu-zis al vieții de la șezătoare: ce anume se discută în timpul șezătorii, care sunt personajele (le numește ca atare), care sunt cântecele pe care femeile le fredonează, care sunt glumele etc. Cât de răspândită este șezătoarea în lumea modernă? Amzăr, care știe că în Occident șezătoarea a „trecut” din realitate în dicționare și enciclopedii, ezită:

„Evident că șezătoarea nu este un privilegiu al poporului românesc; ea se întâlnește pretutindeni unde *satul*, ca tip specific de viață socială, este încă viu. De aceea „bănuim” că la popoarele sud-est europene (...) datina șezătorii este destul de răspândită”<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> Vol. citat, p. 96.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 93

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 95.

Explicația de bază a apariției șezătorii este „tendința de a trăi în grup”, va spune Amzăr. Este voința organică a lui Tönnies, fără de care comunitatea nu s-ar putea constitui. Astfel, observă autorul, șezătoarea este muncă în grup, dar este muncă în folosul individual, nu colectiv. În aceasta constă diferența față de clacă. Claca înseamnă munca tuturor pentru un singur om. Șezătoarea îmbină plăcerea de a munci în comun cu folosul propriu, individual. Grupul este cel care sporește energia fiecărui individ. În grup, oamenii se îndeamnă mai bine la lucru, dar fiecare o face pentru el. Mai sunt și alte elemente, ce decurg din acest caracter fundamental comunitar al șezătorii (cu specificul ei individualist): ea este ocazia de a face economie. Dacă femeia ar lucra la ea acasă, ar consuma gaz. Fiecare femeie care ar lucra acasă ar spori consumul de gaz cu numărul femeilor care lucrează. Apelând la „gazda” șezătorii, se consumă doar o unitate din cantitatea de gaz. După aceste considerații structural-teoretice, autorul evidențiază cele mai importante repere ale descrierii șezătorii: faptul că ea se petrece iarna, faptul că reprezintă o îmbinare foarte complexă de elemente materiale (economice) și spirituale. Amzăr nu ezită să o așeze, alături de nuntă și înmormântare, printre cele mai complexe fenomene ale vieții satului, tocmai datorită îmbinării de elemente materiale și spirituale.

Amzăr revine, sumativ, din când în când, cu astfel de notații, utile, care rezumă spiritul șezătorii: „Totuși, din necesități și cu mijloace științifice, putem reduce viața șezătorii la câteva elemente tipice: *a.* muncă; *b.* opinie publică; *c.* povești și basme; *d.* cântece și *e.* petrecerea: jocuri de societate și dansuri. Îmbinarea lor este întâmplătoare sau, ceea ce e tot una, ascultă de logica conversației libere. (...) Și, iarăși, nu este necesar ca întotdeauna să apară *toate* aceste elemente”<sup>41</sup>.

Autorul trece apoi la căutarea funcției sociale a șezătorii, nu înainte de a afirma, într-o scurtă reflecție de ordin teoretic, că șezătoarea „este o *formă de viață socială* pe care o îmbracă *societatea* în împrejurările și condițiile cunoscute”<sup>42</sup>, pentru ca, imediat apoi, să precizeze că șezătoarea este o *datină*. Finalmente, funcția socială a șezătorii ca datină se traduce în două elemente specifice: *funcția economică* și *funcția spirituală* (cu trei sub-dimensiuni, ce țin de faptul că șezătoarea este parte a ceea ce se poate numi *opinia publică* a satului, dar și de faptul că șezătoarea este locul de *producere* și un *instrument de transmitere* a valorilor morale ale satului<sup>43</sup>).

Amzăr atacă frontal o temă pe care până atunci doar o enunțase, anume caracterul licențios al unor exprimări din timpul șezătorilor. Mai întâi, e bine de știut că acest caracter nu apare în cazul șezătorilor de flăcăi și fete. El apare însă în cazul celor la care iau parte nevestele tinere, sau *boresele*. Nici nevestele bătrâne nu se mai exprimă licențios. Motivul este ușor de intuit: ceea ce tineretului îi este

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>43</sup> „Rolul șezătorii în viața spirituală și culturală a satului este însă cu mult mai însemnat (decât rolul jucat în viața economică – n.C.P.). Ea constituie, fără îndoială, cel mai deosebit factor în formarea opiniei publice a satului și ocupă cel dintâi loc în procesul de *transmitere directă a valorilor*” (*Ibidem*, p. 157).



interzis înainte de căsătorie din motive de imagine morală iar celor maturi, aflați în pragul bătrâneții, din motive de maturitate și inadecvare biologică, le este permis nevestelor tinere, care au scăpat de grija măritişului și se află, pe de altă parte, în floarea vârstei. Dar, lucru esențial, „pornografia” populară este cu totul în afara ariei perversiunii, căci țaranul român, om simplu, își are baza piramidei sale morale prea bine stabilită în sine pentru a fi clătinată de exprimările fără perdea de la cutare șezătoare. Ceea ce unui orășean înclinat spre licențiozitate i se pare deocheat, țaranului nu-i ridică decât o problemă de măsură, necum una de conținut moral, deoarece el este bine structural moral:

„Atmosfera de pornografii și indecența din șezătoare, fără să pricinuiască, prin urmare, vreo tulburare în moralitatea celor de față, izvorăște din necesitatea de distracție și îndeplinește, ca atare, această funcție”<sup>44</sup>.

Șezătorile sunt ocazii de petrecere în anotimpul în care nu se mai fac nunți (e postul Crăciunului), când nu se mai fac hore. *Munca și petrecerea*, ca elemente fundamentale ale vieții satului, trebuie însă să continue și în anotimpul rece. Șezătorile sunt acest element de continuitate a vieții satului în perioada rece a anului. Pe lângă muncă și petrecere, șezătoria este și școală a satului, va spune Amzăr, chiar dacă satul nu este conștient de acest lucru. Este parte a unei școli a vieții, unde transmiterea valorilor se face *direct*, spune Amzăr, spre deosebire de „școala cărții”, unde transmiterea se face *indirect*. Autorul este, așadar, conștient de dificultatea trecerii de la școala cultă a cărții la școala vie, populară, directă, a vieții (citarea lui Simion Mehedinți și a ideilor acestuia despre școala vieții este proba clară că Amzăr, ca toți intelectualii români interbelici, simțeau dificultatea de a intra, livresc, în alchimia organică a sufletului popular. Și totuși, *rostul* lor, ca să folosim un termen drag lui Amzăr, era tocmai acesta, de a energiza sufletul popular, dincolo de faptul de a-l înțelege). Șezătoria, ca „școală vie” a satului, nu este doar transmițătoarea tradiției, ci și locul unde se zămislește „noua” tradiție, unde apar noi cântece, noi expresii artistice etc. Rolul șezătorii de școală vie este unul copleșitor. Față de această școală, spune Amzăr, școala oficială este o „jalnică pierdere de vreme”, în special pentru copiii care nu se vor îndepărta de sat.

Un scurt capitol de „concluzii și perspective”, ce încheie studiul, arată un Amzăr perfect conștient de pericolele pe care vremurile noi le ridică în calea continuării tradiției șezătorii. Mai întâi, *fabrica*, industria, care a trimis șezătorile din zona sa de baștină (Cerșani, Argeș) la sfârșit de săptămână: „De câțiva ani însă, deschizându-se la Pitești o fabrică de țesătorie, unde lucrează cea mai mare parte din fetele satului, furcăriile (șezătorile – n.C.P.) nu se mai fac decât sâmbătă seara, când vin fetele de la fabrică, și duminică seara (...)”<sup>45</sup>.

Apoi, chiar acțiunea de culturalizare a satului va duce la dispariția șezătorii, sau a tradiției în general:

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 167.

„Dar, dacă este vorba să stabilim, în genere, cauza slăbirii datinei, trebuie să ne îndreptăm spre noua înfățișare pe care tinde s-o ia, cu vremea, viața satelor noastre, datorită contactului din ce în ce mai strâns cu formele vieții de oraș, și așa-numitei acțiuni de propagandă culturală, care, în ultimă analiză, duce tot spre... orășenizare”<sup>46</sup>.

Concluzia lui Amzăr, amar-pesimistă, nu lasă loc de interpretări. E adevărat, într-o ultimă și eroică încercare teoretică de a recupera spre deplina conservare organică satul, Amzăr imaginează ceva sublim-utopic, anume o acțiune de culturalizare și ridicare a satelor *perfect organică*, dincolo de politic (căci politicul a paralizat și schimonosit satul tradițional, spune el), o acțiune de cunoaștere pură și de respect la adresa cadrelor naturale și istorice ale satelor. Cumva, aici s-ar putea imagina rolul echipelor studențești gustiene, în această cunoaștere apolitică, perfect fidelă cadrelor satului. Întrebarea grea rămâne, însă: cum ar putea o forță din afară să intervină organic în interiorul unui echilibru perfect ca cel al vieții satului românesc? La această întrebare, Amzăr, deocamdată, nu răspunde. El pare, în această etapă a elaborării operei, destul de convins de demersul gustian. Dar, așa cum vom vedea mai târziu, el se va distanța de acțiunea gustiană și se va apropia de perspectiva lui Nicolae Iorga, și el un mare iubitor al vieții noastre sătești, pe care, așa cum știm, o consideră baza formelor noastre politice și statale. Nicolae Iorga este cel care scrie, în primul volum al *Enciclopediei României*, coordonată de Dimitrie Gusti, că satul românesc, „un dar al lui Dumnezeu”, nu are nevoie de stat, ci vrea să fie „lăsat în pace de stat” (citește: de statul modern, liberal, creat după principiile abstracte ale unor filosofii străine). Statul-matrice al națiunii noastre este Țara Românească, ce s-a copt vreme de sute de ani, încet, țărănește, în ritm sătesc: „Deci creația Statului s-a făcut cu o încetineală extraordinară, ceea ce i-a dat o putere de rezistență foarte mare. (...) Cine ne urmărește poate să-și închipuie uneori că stăm pe loc, dar noi nu stăm pe loc, ci consolidăm încetul cu încetul ceea ce am ajuns a căpăta cu eforturile mai multor generații. Acesta este sistemul românesc (...)”, spune Iorga, cu sensul de sistem politic, iar el s-a transmis și Moldovei, căci statul moldovean, deși întemeiat cu un „oarecare rost unguresc”, se va „munteniza”, sau se va *corecta*, cum spune Iorga,: „Prin faptul că dincolo (în Țara Românească – n.C.P.) era Statul românesc de multă vreme organizat, și Statul acesta a arătat Statului cel nou care sunt condițiile în care se poate întemeia o formă politică”<sup>47</sup>. Ca și Iorga, Amzăr crede că satul este depozitul real al vieții sufletești a românului. În același timp, după experiența gustiană, Amzăr se va lăsa convins de ideile lui Iorga de românizare a orașelor, perspectivă pe care școala monografică nu o luase în calcul, sau încă nu se exprimase în acest sens.

În ideile lui Amzăr persistă, însă, o ambiguitate. Dată afară pe ușă, filosofia luminării satelor prin intermediul activismului cultural revine pe fereastră; el va

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 167–168.

<sup>47</sup> Nicolae Iorga, *Originea, firea și destinul neamului românesc*, în *Enciclopedia României*, București, Asociația Științifică pentru Enciclopedia României, vol. I (*Statul*), 1938, p. 36.

scrie, tot în acest final al studiului despre șezătoare, că e nevoie de 2–3 misionari culturali, „învățători sau studenți, o săptămână într-un cătun, alta, în alt cătun, pe unde se fac șezători, și, cu o carte, două la ei, să stea de vorbă cu oamenii: prietenește”<sup>48</sup>.

Ceea ce la Nicolae Iorga este o dorință de a separa carcasa modernă a statului de ideologiile care nu se conformează așa-numitului „realism organic”<sup>49</sup>, la Amzăr nu este decât o tensiune încă nerezolvată între nevoia de a lăsa satul în pace, cum ar zice Iorga, și nevoia activismului gustian de a cerceta interesat acel sat. Căci Gusti, cum știm, dorea o sociologie militantă<sup>50</sup>. Din această ambiguitate a militantismului respectuos cu tradiția, Amzăr va ieși, vom vedea, pe calea disidenței.

#### BIBLIOGRAFIE

1. Amzăr, D.C. (2013). *Studii Etno-sociologice*, Cluj-Napoca, Editura Eikon.
2. Andrei, P. (1978). *Sociologie generală*, cap. „Metoda anchetelor și monografiilor”, în *Opere sociologice*, vol. III, București, Editura Academiei RSR.

<sup>48</sup> Amzăr, *ibidem*, p. 170.

<sup>49</sup> Pentru o cercetare la zi a acestor idei ale marelui istoric, v. Tudor Avrigeanu, *Realismul organic ca res publica restituta. Nicolae Iorga și tradiția politică a statalității românești*, în „Studii și cercetări juridice”, ianuarie – martie 2022, pp. 105–129.

<sup>50</sup> V. Dimitrie Gusti, în *Sociologia militans*, va propune mai întâi celebrul său program de cunoaștere a națiunii, pe tipar monografic („Am socotit cu alt prilej că dacă s-ar studia monografic câte 53–54 de sate anual pe fiecare județ, în patru ani ar putea fi cercetate toate satele românești, în număr de peste 15 000. Dacă prin echipe speciale în acest răstimp s-ar cerceta monografic și cele 172 de orașe și orașele, iată că Știința Nației Românești nu aparține unor năzuințe romantice (...), iar această cunoaștere gigantic-exhaustivă se explică prin aceea că „Cunoașterea vieții poporului este cea dintâi condiție a îndreptării relelor de care el suferă” (D. Gusti, *Sociologia militans. Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii*, Fundația regele Mihai I, București, 1946, p. 203 – lucrare care adună laolaltă scrierile sau conferințele / discursurile lui Gusti pe tărâmul acțiunii social-culturale. La el, termenii *cunoaștere* și *acțiune* sunt nedespărțiți. Ideea activismului cultural este esențială în întreaga sa operă sociologică. Scurtul fragment citat este parte a expunerii de motive la Legea Fundațiilor Culturale regale, din 1933). Pentru Gusti, așadar, cunoașterea este prima condiție pentru organizarea rațională a statului, pornind de la actualizarea vieții sufletești a membrilor întregii națiuni. Întreaga sa activitate este un soi de activism cultural-politic național. De altfel, el exprimă foarte clar dorința de schimbare pe care o avea în vedere atunci când coordona celebrele echipe de monografiști. În spatele acțiunii științifice, de cunoaștere, a stat mereu un plan de modificare, de trezire a satului, de organizare și eficientizare a vieții acestuia: „În genere, trei campanii succesive ale unei echipe inimoase sunt de ajuns pentru a stârni în așa fel un sat încât obștia locuitorilor lui să poată colabora la organizarea aceluia sat. Venirea echipei scoate satul din conformism. Îi face pe locuitori să-și privească viața cu ochii străinului, să devie conștiința de neajunsuri, pe care nici nu le luau în seamă până atunci, de familiare ce le erau. Acest prilej dat satului să se cunoască constituie etapa întâia a revoluționării morale, pe care o urmărim” (Gusti, *op. cit.* p. 206 – fragmentul este parte din studiul *Sate și săteni în acțiunea culturală*, apărut în „Sociologie Românească”, nr. 4–6, aprilie – iunie 1938). De aici se vede clar că studierea satului nu era decât un pretext pentru schimbarea lui. Or, un Amzăr, care, ca „simplu” cercetător, este atașat de formele trecute, comunitare ale satului, va simți din plin această tensiune, între declarațiile de non-intervenționism ale conducerii școlii și realitatea mai profundă a intențiilor acestei școli, care nu puteau duce decât la schimbarea fundamentală a satului, la reformarea lui prin „revoluționare morală”, cum scrie Gusti.

3. Aristotel (1988). *Etica nicomahică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
4. Avrigeanu, T. (2022). *Realismul organic ca res publica restituta. Nicolae Iorga și tradiția politică a statalității românești*, în „Studii și cercetări juridice”, ianuarie–martie.
5. Blaga, L. *Trilogia culturii* (2011). București, Editura Humanitas.
6. Bădescu, I. (1984). *Sincronism european și cultură critică românească*: București, Editura Științifică și Enciclopedică.
7. Brânduș, Gh. (1934). *Valorificarea muncii și raționalizarea gospodăriei țărănești. Învățăături agricole-economice scrise în grai popular de Gheorghe*, Sibiu, Editura Asociațiunii Astra.
8. Brânduș, Gh. (1936). *De ce trebuie să muncim: învățăături economice naționale*, Sibiu, Editura Asociațiunii „Astra”.
9. Gusti, D. (1946). *Sociologia militans. Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii*, București, Fundația regele Mihai I.
10. Herseni, T. (1934). *Știința națiunii*, „Revista Fundațiilor Regale”, anul I, nr. 12, decembrie.
11. Huizinga, J. (2007). *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, București, Editura Humanitas.
12. Ibrăileanu, G. (1925). *Ce este poporanismul*, „Viața românească”, 61, XVII.
13. Iorga, N. (1938). *Originea, firea și destinul neamului românesc*, în *Enciclopedia României* vol. I (*Statul*), București, Asociația Științifică pentru Enciclopedia României.
14. Larionescu, M. (coord.) (1996). *Școala sociologică de la București. Tradiție și actualitate*, București, Editura Universității București.
15. Noica, C. (1934). *Sociologia monografică românească*, Revista Fundațiilor Regale, anul I, august.
16. Rostás, Z. (2003). *Sala luminoasă. Primii monografiști ai școlii gustiene*, București, Editura Paideia.
17. Rostás, Z. (2005). *Atelierul gustian*: București, Editura Tritonic.
18. Stahl, H.H. (1981). *Amintiri și gânduri din vechea școală a „monografiilor sociologice”*: București, Editura Minerva.
19. Tönnies, F. (2016). *Comunitate și societate*: Craiova, Editura Beladi.
20. van den Bruck, A.M. (1934). *Germany's Third Empire*, London, George Allen And Unwin.
21. Weber, M. (2001). *Teorie și metodă în științele culturii*, Iași, Editura Polirom.