

# POETICA SPAȚIULUI ÎN DESCÂNTECELE ROMÂNEȘTI

Ioana REPCIUC

La începutul *Poeticii spațiului*, Gaston Bachelard mărturisea că își dorește „să determine valoarea umană a spațiilor de posesiune, a celor apărate împotriva unor forțe adverse, a spațiilor iubite, fericite și lăudate”, căci acest spațiu trăit și dorit „concentrează ființa înăuntrul unor limite care o protejează”<sup>1</sup>. Însă poetica „spațiilor de ură și luptă”, cum le numește același autor, a universului de dincolo de sistemul cercurilor concentrice în interiorul cărora se desfășoară existența umană, este termenul dihotomic ce trebuie avut în vedere spre a ne crea o imagine integratoare asupra relațiilor omului cu lumea. Imaginarul arhaic românesc, exprimat prin rituri și credințe, a încorporat viziuni specifice ale celor două fețe ale lumii: văzutul și nevăzutul, aici și dincolo, aproapele și departele. Riturile expiatorii încadrate în magia populară românească presupun descrierea răului și a binelui absolut: răul care trebuie alungat din lumea umană și binele care să-l înlocuiască. Orice proces de purificare împarte lumea în două jumătăți, căci spiritul arhaic nu poate opera cu infinitul spațial sau temporal. Totuși, în mod constant, fiecare exorcism enunță dorința ca duhurile bolii să piară pentru totdeauna și ca, în veci, binele să se instaureze.

Astfel, topografia din descânțece se împarte între augural și malefic, iar acestor substanțe opuse li se adaugă o altă determinare datorată tendinței omului de a traduce întreaga realitate în termeni antropomorfici. Este vorba despre prezența categoriilor umanului și non-umanului. Mai mult, lingviștii au observat că, în majoritatea limbilor, particulele demonstrative spațiale au stat la originea pronumelor personale, ceea ce a dus la concluzia că în limbile primitive alteritatea era înțeleasă în termeni spațiali; în limba japoneză, cuvântul „eu” provine dintr-un adverb de loc care semnifică „centrul” și un cuvânt pentru „el” dintr-un adverb care înseamnă „acolo”<sup>2</sup>. În limbajul

---

<sup>1</sup> Gaston Bachelard, *Poetica spațiului*. Traducere de Irina Bădescu. Prefață de Mircea Martin, Pitești, Editura Paralela 45, 2005, p. 29.

<sup>2</sup> Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I. *Limbajul*. Traducere din limba germană de Adriana Cînta, Pitești, Editura Paralela 45, 2008, p. 180-182.

magic românesc, răul, boala, necunoscutul sunt exilate în semisfera cosmică în care „nu umblă nici picior de om”, tărâm dominat de alteritate și de „cealaltă” ordine. Pătrunderea în non-uman este acceptată doar în acele stări liminare ale existenței, în inițiere și moarte simbolică, momente în care condiția umană însăși este pusă la încercare.

În funcție de percepția pe care omul o are asupra spațiului, antropologul André Leroi-Gourhan identifica două categorii ale imaginarului ființei arhaice: *spațiul itinerant*, corespunzând unei percepții dinamice a lumii înconjurătoare, echivalând cu traversarea și conștientizarea lumii de către om, și *spațiul radiant*, descoperit prin contemplația care tinde să „reconstituie în jurul eului cercurile succesive care se amortizează până la limitele necunoscutului”<sup>3</sup>. Dacă prima categorie spațială ne trimite la identitatea popoarelor migratoare, la esența lui *homo viator* în calitatea sa de aspirant la inițiere, cea de-a doua implică valența sedentarismului istoric și percepția filosofului arhaic ce tinde să-și reprezinte mai ales teoretic raportul dinamic dintre cunoscut și necunoscut. „Locuirea” în imaginar a unui *spațiu radiant*, viziune frecventă în textele magice, prin prisma sistemului cercurilor concentrice care se prelungesc între margine și centru, reflectă deschiderile diacronice ale descânteceleor românești, evoluția de la concepția arhaică, maniheistă, despre binele și răul absolut la modurile eterogene de expresie ale acestei concepții, prezente în textele folclorice.

„Spațiul primitiv este un spațiu al acțiunii; iar acțiunea este centrată pe nevoi și interese practice imediate. În măsura în care putem vorbi despre o *concepție* primitivă a spațiului, această concepție nu are un caracter pur teoretic. Ea este încărcată cu sentimente personale sau sociale concrete, cu elemente emoționale”<sup>4</sup>, observă Ernst Cassirer în încercarea de a contura *sistemul simbolic* în care viețuiește omul arhaic. Spațiul invocat în descântecele românești respectă esența eminentamente practică invocată de filosoful german, acestea demonstrând credința în capacitatea performativă a cuvântului.

Preferința imaginarului românesc pentru o interpretare radiantă a universului înconjurător și neliniștea provocată de ilimitare probează sedentarismul civilizației noastre, știut fiind că „societățile stabile din

<sup>3</sup> André Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul*. Vol. II. *Memoria și ritmurile*. Traducere de Maria Berza. Prefață de Dan Cruceru, București, Editura Meridiane, 1983, p. 139.

<sup>4</sup> Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*. Traducere de Constantin Coșman, București, Editura Humanitas, 1994, p. 70.

vechime vor evita absorbția pământurilor nesfârșite, (...) și nu se vor aventura nici pe apele fără hotare, care nu știu unde duc”<sup>5</sup>. De la *imago mundi* la textele arhaice, o serie întreagă de influențe au marcat modul de a percepție spațială, interpretarea mitică sau fantastică a toponimiei. Neînțelegând substratul simbolic al călătoriilor inițiatice din basme, unii cercetători ai folclorului epic au sugerat posibilitatea ca imaginarul de acest gen să fie urmarea unui ecou al adevăratelor călătorii spre țărâmurii exotice. Însă, în cultura populară românească, prevalent orientată spre direcția spiritului radiant, fantasticul exotic, de proveniență itinerantă, a apărut prin fenomenul de aculturație între cultura noastră și cea orientală.

Esența viziunii cosmologice a unei culturi se regăsește fragmentar în practici semiotice sau în convenții literare, în similarități intertextuale sau în convergențe de ordin funcțional. Impuritatea modelului cosmologic, ambiguitățile care apar la nivelul de suprafață al discursului folcloric, religios sau literar, evidențiază diversitatea influențelor care au dus la configurarea unei anumite reprezentări a lumii. De aceea, este necesară o relaționare atentă a textelor, pe de o parte, și a conceptelor, pe de altă parte. Circulând într-un mediu eterogen, în care sacralitatea fenomenului magic și ritual se întâlnea cu transcendentul închipuit de religia oficială, descântecul a suportat și imixtiunea primelor forme de scris în limba română: cărțile populare, cronografele, textele religioase. Aici apar primele variante livrești ale imaginarului raiului și infernului, care îmbină influența orientală din mediul de proveniență al textelor cu refracțiile religiozității populare.

Din punctul de vedere al *spațiului itinerant*, descinderile în exoticele țărâmurii îndepărtate a îmbogățit imaginația europenilor, creându-se treptat confuzia între real și fantastic. În cultura occidentală, arhetipul călătoriei inițiatice, în care *homo viator* depășește orice limite ale spațiului uman, ajungând în rai și în infern, este cel odiseic. Modelul călătoriei lui Ulysse este urmat de călătoria cuceritoare a lui Alexandru Macedon, popularizată și în spațiul românesc printr-o celebră „carte populară”. În *Odiseea* lui Homer sau în *Divina comedie* a lui Dante, fabulosul călătoriei este asociat cu eternitatea ei, fiindcă eroul riscă să treacă „dincolo”. Privitor la izvoarele mitice și folclorice care l-au

---

<sup>5</sup> Edgar Papu, *Călătoriile Renașterii și alte structuri literare*, București, Editura Pentru Literatură, 1967, p. 20.

inspirat pe Dante, un semiotician italian observa relația textului acestuia cu toposul basmului fantastic „călătorie în lumea fără întoarcere”<sup>6</sup>. Orice călătorie mitică presupune o primă inițiere spațială în terestruul infinit al pustiului sau / și al nesfârșitului acvatic, o trecere peste obstacole geografice consacrate: munți foarte înalți, codri întunecoși, văi abrupte, prăpăstii adânci. În limba română veche în care a fost transpusă *Alexandria*, se precizează că protagonistul trece dincolo de „țara mirului”<sup>7</sup>.

Cele mai vechi atestări ale imaginarului infernului aparțin lumii orientale. Vechii babilonieni – a căror „cultură magică”, așa cum o numea Spengler, a influențat decisiv religiozitatea civilizațiilor arabă și bizantină<sup>8</sup> – credeau într-un infern destul de schematic în comparație cu tabloul hiperbolic popularizat în conștiința religioasă din secolele următoare, și anume își reprezentau *caverna Arallu*, în centrul pământului, loc numit „Mâl lă lări”, adică „locul de unde nu se mai întoarce nimeni”<sup>9</sup>. Acest topos tanatic era înconjurat de munți înalți și păzit de demoni, din care s-a desprins mai târziu o bogată faună demonologică. Lipsa de spectaculos și de amplitudine a acestui infern timpuriu și faptul situării lui în centrul lumii vor fi înlocuite treptat cu viziuni divergente asupra spațiilor în care sălășluiesc divinitățile bune, spiritele malefice și mai ales spiritele morților. În jurul imaginarului arhaic al iadului și raiului s-a configurat o cosmologie și metamorfozele suportate de aceasta pot fi indicatori culturali ai modului în care evoluează ideile magicului. Inconsistența și incapacitatea de verificare a adevărului acestor reprezentări a dat naștere la un corpus flexibil de credințe manipulat în funcție de nevoile și interesele ființelor umane.

---

<sup>6</sup> D’Arco Silvio Avalle, în studiul „Ultima călătorie a lui Ulise”, în vol. *Modele semiologice în Commedia lui Dante*. Traducere de Ștefania Mincu. Cuvânt înainte de Marin Mincu, București, Editura Univers, 1979, p. 52-53.

<sup>7</sup> În *Cărțile populare în literatura românească*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Ion C. Chițimia și Dan Simonescu, volumul I, București, Editura Pentru Literatură, 1963, p. 50; este important aici sensul etimologic slavon: „mir” cu înțelesul de ‘lume, spațiu cunoscut și apropiat’, și nu cel instituționalizat în limba română contemporană, unde este sinonim cu ‘laic’.

<sup>8</sup> Neagu Djuvara, *Civilizații și tipare istorice. Un studiu comparat al civilizațiilor*. Traducere din franceză de Șerban Broché. Ediția a II-a revizuită, București, Editura Humanitas, 2004, p. 65.

<sup>9</sup> Idries Shah, *La magie orientale*. Avant-propos de Louis Marin, Paris, Editions Payot, 1980, p. 43.

În general, cosmografia populară românească, vizibilă grafic în pictura bisericească veche, situează lumea umană în interdependență cu două reperi spațiale fundamentale la nivelul imaginarii: raiul și iadul. Plasarea celor trei lumi (umană, edenică și infernală) variază de-a lungul epocilor și mentalităților, fiind corelată cu diverse interpretări ale structurii universului. O concurență acerbă s-a manifestat între două tipuri de interpretări – cea pe care o numim orizontală, și cea verticală – și nu e lipsit de importanță că la baza tuturor încercărilor de cartografiere a reperelor universului a stat mereu o motivație spirituală. Sfântul Efrem Sirul spunea în omiliile sale că Edenul înconjoară pământul, ca un cerc neîntrerupt. Respectiva viziune cosmografică, specifică Vechiului Testament, este mai mult decât o metaforă poetică având largi implicații teologice, deoarece este susținută de străvechea axiomă a pământului ca disc, înconjurat de oceanul cosmic.

Teoria despre forma sferică a Pământului, confirmată abia în lumea bizantină a secolului al XIV-lea, corelată cu triumful concepției medievale despre polaritatea centrelor spirituale (lumea oamenilor situată „jos”, cea a divinității – „sus”) stabilește și ordinea celor trei lumi, imaginate într-un model stratificat, conform densității, dată atât de substanțele elementare din alcătuirea lor, cât și de măsura etică, a purității ființelor care le locuiesc. O întreagă tradiție filosofică, începând cu Aristotel „numea sublimita naturală ca fiind sinonimul bestialității, iar supralimita absolută ca fiind teritoriul zeilor”<sup>10</sup>.

În magia populară românească, dovezile prezenței acestui tip de cosmografie sunt vizibile în descrierea coborârii divinității vindecătoare „din naltu cerului”, precum și de alungarea agentului malefic în „fundu iadului”. Un descântec *de strâns* din județul Vrancea este tributar unei concepții evolute despre abisurile infernului, amintind de episodul mitologiei grecești în care Zeus îi aruncă în Tartar pe Giganții ce se răzvrătiseră împotriva lui: „În fundu tartarului / Te-oi arunca, / Acolo sî ti pustiești, / Sî ti părăduiești...”<sup>11</sup>. Homer, în *Iliada*, caracteriza acest spațiu ca situându-se: „Foarte departe-n pământ, acolo unde se află / Hăul cel mai adânc”. Acest tipar poetic a conviețuit cu bogatul folclor imprecativ magico-religios, după încadrarea stabilită de profesorul Petru

---

<sup>10</sup> Ecaterina Morar, *Fragilitatea umană în gândirea antropologică*, București, Editura All Internațional, 1998, p. 105.

<sup>11</sup> *De strâns* (Călimăneasa – Vrancea), în vol. Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2005, p. 502.

Caraman, care vede în aceste formule răspândite în întreaga Europă implicarea filosofiei creștine, care „a contribuit cel mai mult la separarea definitivă a principiului binelui de cel al răului”<sup>12</sup>, la infernalizarea tărâmului „de dincolo”. Reconstituind un impresionant inventar european al blestemelor, savantul ieșean remarcă „drasticitatea superlativă” a unei imprecății folosite de spanioli: „Duce-ți-vă în iadurile cele mai din fund!”<sup>13</sup> Exilarea în adâncurile infernului echivalează, la nivel ideologic și prin îndepărtarea suprastratului creștin, cu trimiterea în pustiu. Într-un *cântec de înstrăinare* – subspecie care a încorporat elemente ale poeticii imprecative, atenuându-le energia negativă – cules din Țara Zarandului, femeia nefericită își blestemă soțul: „Când dă floarea mărului, / L-oi lăsa pustiului...”<sup>14</sup>.

Supraviețuirea în descântecele românești a credințelor păgâne alături de cele creștine este demonstrată de prezența în imaginarul magic a unui spirit benefic, plasat în spațiul simbolic pe care religia oficială îl destinase răului absolut: „Tu, Drăgoi, / Balamutu din fundu pământului, / Să vii să iei junghiurili”<sup>15</sup>. În virtutea percepției pozitive asupra centrului pământului, punct-cheie al energiilor ctoniene care comunică cu vatra casei, centru sacru al spațiului familial, *Maamutu Pământului* este invocat în ritualul cununiei, după cum arată savantul Petru Caraman într-un studiu celebru<sup>16</sup>.

În afara percepției verticale, folclorul românesc ne indică și o viziune diferită, probă a arhaicității culturii noastre. Raiul și iadul sunt situate unul lângă altul, teritorii pe care călătorul, în căutarea inițierii, le străbate pe calea cea dreaptă care se prelungește între cunoscut și necunoscut. Ba mai mult, remarcă etnologul Ion Taloș analizând toposurile simbolice din balada *Soarele și Luna*, „basmul nu vorbește

<sup>12</sup> Petru Caraman, *Blestemul ca expresie folclorică a unui complex afect negativ*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), III, Iași, Casa Editorială Demiurg, 2003, p. 67.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 61; în original: „¡Vete a los quintos infernos!”

<sup>14</sup> Vasile Oancea, *Poezii populare din Țara Zarandului*, București, Editura Minerva, 1972, p. 82.

<sup>15</sup> *De junghi*, în vol. C. Rădulescu-Codin, *Literatură populară. I. Căntece și descântece ale poporului*. Cu 50 de arii populare. Ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb. Studiu introductiv de Dan Simionescu, București, Editura Minerva, 1986, p. 565.

<sup>16</sup> Petru Caraman, *Une ancienne coutume du mariage. Étude d'ethnographie du sud-est européen*, în volumul *Studii de folclor*, II. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1988, p. 137.

despre iad și despre rai, ci de *lumea de dincolo* sau de *cealaltă lume*, o lume încă nediferențiată atât de clar în două zone, una a întunericului, cealaltă a luminii, cum face balada, care urmează mai fidel concepția creștină<sup>17</sup>. Această „altă” lume eterogenă, denumită sugestiv, în folclorul nostru, „satul fără nume”, în care „pe de o parte este cărarea cu spini, plină de neprevăzut, unde sălășluiesc străinii, iar de cealaltă parte se află pajiștea smălțuită cu flori (ghiocei, nalbe, bujori), unde așteaptă cei plecați mai demult din familie”<sup>18</sup> este caracteristică unui substrat mai vechi al imaginarului. Un informator al lui Ernest Bernea descrie lumea „de dincolo” în termeni care precedă viziunea creștină: „Celălalt tărâm nu este iadul... Celălalt tărâm e parcă ceva nesănătos, ceva de înfiorare, cum spune în povești; acolo sunt smei și alte chipuri”<sup>19</sup>.

Vechii celți credeau într-o interconectare a lumilor, și nu în separarea lor definitivă – precum în alte culturi timpurii, ai căror indivizi își activaseră teama de moarte –, astfel încât considerau posibile călătoriile în „cealaltă lume” atât pentru morți, cât și pentru vii, care puteau apoi reveni, înzestrați în plus cu puteri magice. Lumea „cealaltă” închipuită de celți era formată dintr-o mare varietate de regiuni („Câmpia cea ispititoare”, „Frumoasa insulă”, „Tărâmul de sub valuri”, „Câmpia fericirii”), locuri în care li se ofereau trecătorilor banchete și delicii culinare<sup>20</sup>. La un nivel supraordonat al imaginarului, toate aceste „lumi de dincolo” sunt ipostaze ale arhetipului *frontierei*, un loc al încercărilor și al dobândirii cunoașterii supranaturale, fiindcă „acolo” funcționează legi și puteri necunoscute. Tărâm deopotrivă al sălbăticiiei și al minunii, periferia se deschide nesfârșit către experiențele magicului, generând o eternă mișcare centrifugă în care sunt atrase spiritele rătăcitoare.

Raiul este prezentat de obicei ca un spațiu al liniștii și bogăției, un *locus amoenus*, populat de spirite benefice, plasat „altundeva”, într-un loc îndepărtat și izolat de lumea umană, dar care, din perspectiva spiritului magic, poate fi spațiul favorit al vindecării. Referindu-se la

---

<sup>17</sup> Ion Taloș, *Cununia Fraților și Nunta Soarelui: incestul zădărnicit în folclorul românesc și universal*, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 244.

<sup>18</sup> Ion H. Ciubotaru, *Marea Trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1999, p. 112.

<sup>19</sup> Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 88.

<sup>20</sup> D. J. Conway, *Advanced Celtic Shamanism*, Published by The Crossing Press, 2000, p. 98 (t. n.).

datoria de a-i jertfi un cocoș zeului Asklepios, Socrate, în ultimele sale cuvinte redade de Platon în *Phaidon*<sup>21</sup>, lasă o ambiguitate intenționată în privința vecinătății simbolice dintre „moarte” și „sănătate”, astfel încât în filosofia socratică „marea trecere” poate fi înțeleasă ca un rit de purificare. Verdeța veșnică, prezențele avimorfe, divinitatea păgână, elemente integrate în peisajele paradisiace întâlnite în credințele românești, unifică viziunea creștină cu cea pre-creștină, animistă, iar „puntea”, ca spațiu interstițial, adaugă acestora influența orientală<sup>22</sup>: „Nouă păsărele venia, / Sfânta Miercuri le chema, / De leacuri le întreba, / La puntea Raiului le trimetea, / Acolo ierburile să-nverzească, / Vitele să pască, / Iar Cutare să se tămăduiască...”<sup>23</sup>. În cultura arhaică românească, puntea, podul sau „bradul răsturnat” din cântecul funebru, ca locuri de trecere, sunt probe ale supraviețuirii spațialității orizontale. Așa cum demonstrează Mircea Eliade, bogăția vegetațională a „celuilalt” tărâm se înscrie într-o largă dominantă simbolică ce unește cultul morților cu riturile de fertilitate<sup>24</sup>, iar versurile de mai sus integrează în același context atât regenerarea pe cale magică, precum și ajutorul oferit de un spirit feminin, conform reminiscentelor religiei ctoniene. Sfânta Miercuri sau Sfânta Vineri sunt personaje consacrate ale lumilor îndepărtate, oferind fie inițierea prin sfaturi sau obiecte magice, fie vindecarea prin leacurile la care trimite descântecul citat.

În procedeele reprezentării teriomorfe a puterii malefice, C. G. Jung a văzut mecanismul psihologic al izolării de lumea umană: „Întruchiparea animală arată că funcțiile și conținuturile respective se află încă în domeniul extrauman, cu alte cuvinte dincolo de conștiința umană”<sup>25</sup>. Imaginația arhaică românească nu a populat însă spațiile periferice și îndepărtate cu animale mitologice, făpturi hibride și înfricoșătoare, de talia celor întâlnite în călătoriile extatice din cadrul

<sup>21</sup> Platon, *Phaidon* sau *Despre suflet*. Traducere de Petru Creția. Lămuriri preliminare și note de Manuela Tecușan, București, Editura Humanitas, 2006, p. 145 și nota de la p. 213.

<sup>22</sup> Credința despre puntea extrem de îngustă pe care trec morții este foarte veche, apărută în mazdeeanism, de unde a trecut în cultura islamică și apoi a fost împrumutată de creștinism.

<sup>23</sup> *De cositor* (Gresia – Teleorman), în vol. Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, p. 653, apud Artur Gorovei, *Descântecul românilor. Studiu de folklor*, București, 1931, p. 281.

<sup>24</sup> Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*. Traducere de Mariana Noica. Prefață de Georges Dumézil, București, Editura Humanitas, 1995, p. 321-323.

<sup>25</sup> C. G. Jung, *În lumea arhetipurilor*. Traducere, prefață, comentarii și note de Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura „Jurnalul literar”, 1994, p. 136.



ceremoniilor sabatice performate în spațiul european<sup>26</sup>, ci a instituit paralelisme între lumea umană și cea a duhurilor. Spațiile populate de ființe antipodice sunt create de imaginația europeană printr-o „dublă cenzură: *geografică* (aceste ființe sunt amplasate în locuri nevizitabile) și *biologică* (ele sunt aruncate în afara regnului uman)”<sup>27</sup>. Atunci când apar în descânțele românești, viețuitoarele sălbatice din afara *oecumenei* păstrează totuși datele faunei din universul familiar: „Ci te du-n munți blestemați, / Că acolo-i găsi lupi turbați”<sup>28</sup>. Alteori, toposul ritualic este configurat prin alăturarea caracteristicilor geografice cu cele ale fabulosului zoologic; prezența „fiarelor multe” trimite la extramundanul fabulos, nu la malefic, iar vegetația silvestră luxuriantă este o probă a triumfului naturii asupra culturii, în termenii lui Claude Lévi-Strauss: „Și-apoi îmi umblați / Până ce aflați / Câmpii ierboși și lați / Și codri bogați, / Tot cu cerbi armați / Și cu corn în frunte, / Unde-s fiare multe”<sup>29</sup>. În afara de imaginarea paradisului ca o „grădină a desfătărilor”, izolată de lumea umană (*hortus conclusus*), dar în strânsă legătură cu aceasta, un alt tip principal de evocare a fost cel de „natură în stadiul sălbatic, dar generos dăruită de zei”<sup>30</sup>, după cum observă un cercetător al imaginarului paradisiac.

În cultura românească veche, una dintre cele mai interesante forme de paradis al împlinirii tuturor dorințelor apare în epopea *Țiganiada*, a lui Ion Budai-Deleanu. Scriitorul respectă caracteristicile paradisului folcloric și religios (căldură, primăvară eternă, flori, pomi), dar îl completează cu elementele unui „fantastic alimentar” („râuri de lapte dulce”, „țărături de mămligă” ș.a.), de care se mai bucurau miticii locuitori ai țării *Jauja* sau cei ai *Țării Preotului Ioan*. Astfel, paradisul țiganilor din epopee se înscrie într-un registru de practici literare susținut de viziunea populară asupra „paradisului interzis”, model poetic la modă într-o lungă epocă a culturii europene, începând din secolul al XIII-lea și până prin secolele al XVII-lea și al XVIII-lea<sup>31</sup>. Viziunea

<sup>26</sup> Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*. Traducere de Mihai Avădanei. Postfață de Valeriu Gherghel, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 108.

<sup>27</sup> Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip*, Iași, Editura Polirom, 2006, p. 73.

<sup>28</sup> *De săgetătură*, în vol. *Descânțele poporane române*. Adunate de Simeon Florea Marian, București, Editura Coresi, 1996, p. 182.

<sup>29</sup> *De samcă*, în *ibidem*, p. 185.

<sup>30</sup> Jean Delumeau, *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*. Traducere de Horațiu Pepine, București, Editura Humanitas, 1997, p. 13.

<sup>31</sup> Paul Cornea, *Le paradis des affamés: le motif du „Pays de Coccagne”*, în „Caietele Echinox”, volumul 10. *Les imaginaires européens*, Cluj, Editura Dacia, 2006, p. 353-354.

raului și a iadului atribuite de autorul *Țiganiadei* lui Parpanghel reflectă detalii de inspirație folclorică ale iconografiei bisericești, dar manifestă și continuitatea cu imaginarul colindelor sau snoavelor.

Este de ajuns să observăm amplitudinea expedițiilor vizionare în paradis sau în infern pătrunse în cultura românească veche din secolul al XVII-lea, prin intermediul cărților populare (istorii moralizatoare, cronografe, gromovnice ș.a.) și, mai ales, să constatăm grandiosul imaginar apocaliptic din textele apocrife, dar și exoticele utopii plasate în lumea orientală, pentru a avea o idee despre apetența lumii arhaice pentru popularea spațiului itinerant. Paralel cu aceste împrumuturi de imagini cu finalitate înfricoșătoare sau hedonistă, cultura românească va îngloba și informații despre lumea orientală monastică, despre locurile sacre ale Orientului, despre geografia simbolică și despre cea reală<sup>32</sup>. Într-un text transpus în limba română la sfârșitul secolului al XVII-lea, care îmbină fabulosul și viziunile impresioniste cu informațiile istorice, teritoriile îndepărtate ale Orientului sunt asociate cu pustia lipsită de viață a *Exodului*: „Alți oameni nu pot lăcui pe acile locure, că iaste o cale prea cu nevoie, că nici să află pășune, nici adăpare...”<sup>33</sup>.

Univers al ascetismului, al însingurării și încercărilor, al ispitirilor maleficului, adevărata pustie orientală a devenit pentru europenii Evului Mediu un topos încărcat de sacralitate și care provoacă înfiorare. Cu acest sens, de spațiu în care sacrul se revelează, apare și în literatura religioasă pătrunsă în cultul ortodox românesc. În varianta din limba română veche, în *Psaltirea Hurmuzaki*, „Dumnezeul lui David” își arată slava „în păm(în)tu pustiniu <și> neîmblatu și fără de apă...” (62:3)<sup>34</sup>, fiind prezente aici semnele

<sup>32</sup> De exemplu, în *Istoria monastirii Sinai și Raith*, tradusă din greacă de Ghenadie ieromonahul în 1677, întâlnim capitole precum: „Pentru numele sfântului munte al Sinai și pentru arapii care locuiesc împrejurul muntelui”, „Pentru arapii cei din pustie, afară de cei ce cred în Mehmet” etc. A se vedea și un original „cântec al pustiei”, pătruns din mediul monastic în cel folcloric, prin motivul liric „doina chedrilor”, cu descendență în toposul oriental „codrii Livanului”, în D. Caracostea, *Poezia tradițională română. II. Balada poporană și doina*. Ediție critică de D. Șandru, Prefață de O. Bârlea, București, Editura Minerva, 1969, p. 527-531. În cosmologia biblică, Libanul este un sinonim simbolic al grădinii Edenului.

<sup>33</sup> *Povestea Țărilor Asiei. Cosmografie românească veche*. Ediție de Cătălina Velculescu și V. Guruianu. Ilustrații de Mihaela Dumitru, după desene de epocă, București, Editura Vestala, 1997, p. 31.

<sup>34</sup> *Psaltirea Hurmuzaki*, vol. I. Studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu, București, Editura Academiei, 2005, p. 139.

specifice care configurează identitatea extra-mundanului: lipsa existenței umane și sărăcia vegetației. În ciuda diversității categoriilor departelui în folclorul românesc, am remarcat tendința configurării unei geografii care să corespundă particularităților spațiului carpato-danubiano-pontic, încât „pustiul” este, cel puțin în textele magice, un determinant preferat în sintagmele care trimit la câmpul semantic al non-mundanului, și mai puțin o frontieră ecologică reală, „pustia nu acoperă o realitate ce ține de geografia și habitatul fizic, ci se referă la ieșirea din lume, nu *se opune vegetației abundente, ci oamenilor care alcătuiesc lumea laică*”<sup>35</sup>. De aceea, în descânțelele românești, pustiul este caracterizat, în mod aparent contradictoriu, de prezența abundentă a vegetației și a faunei. Rolul ritual-simbolic al „pustiei” în descânțelele românești este dovedit de prezența în același text a categoriilor spațiale antitetice: „Și să-l duci / Prin munți și codri, / Pustii nelocuite / De nici o ființă omenească!”<sup>36</sup>. Cultura islamică, familiarizată cu geografia reală a pustiei, recunoaște și valențele simbolice ale acestui topos, conotat strict negativ, ca ilimitarea spațială și întindere pură dincolo de existent; pentru musulmani, pustia este *lá-makán* („non-loc”) sau *ná-kujá-ábád* („teritoriul lui non-unde”)<sup>37</sup>.

Jacques Le Goff remarca faptul că în imaginarul european medieval, marea, pădurea, muntele sunt echivalente occidentale (barbare, prin excelență, provenind din tradiții celtice, germanice, scandinave) ale pustiului oriental, loc simbolic specific textelor creștine, influențate de cultura Orientului Apropiat. Același cercetător al vieții medievale subliniază faptul că „Nici pădurea, nici pustiul, nu sunt niște sălbăticiii totale sau singurătăți absolute. Sunt locuri de extremă marginalitate, unde omul, dacă se aventurează, poate întâlni și alți oameni, sălbatici și animale”<sup>38</sup>. Într-adevăr, după ce trece „peste mări și țări”, eroul basmului sau bolnavul pornit în căutarea vindecării, trecând peste strategice obstacole naturale sau supranaturale, ajunge în „pustia-pădure”, unde un personaj providențial le oferă inițierea sau purificarea: „Ș-o ișât o babî bătrânî / Și m-o-ntreabat / Cum de-am ajuns

---

<sup>35</sup> Laura Jiga Iliescu, *Răsplata paradisului. Filoane livrești și orale ale tradițiilor despre Blajini în spațiul românesc*, București, Editura Academiei, 2006, p. 104.

<sup>36</sup> *De fapt* (Văduțele – Căndești, Neamț), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 388.

<sup>37</sup> Anca Manolescu, *Locul călătorului. Simbolica spațiului în Răsăritul creștin*, București, Editura Paideia, 2002, p. 31.

<sup>38</sup> Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere și note de Mariana Rădulescu, București, Editura Meridiane, 1991, p. 112.

/ Şî cum am îmblat / Pi munţ şî pi stânci / Şî pin văi adânci?”<sup>39</sup>. Incursiunea eroului de basm în necunoscut este fie motivată de găsierea sau recuperarea unui obiect magic necesar în universul profan (*apa vie, mărul magic, pasărea măiastră*), fie provocată de intervenţia malefică, dezechilibrantă a unui agent magic în lumea umană. Balaurul sau zmeul care atentează la ordinea lumii şi pe care feciorul de împărat trebuie să-l găsească în sălaşul lor de la „capătul pământului”, spre a-i învinge, par din aceeaşi categorie cu agenţii bolilor, anihilaţi de cuvântul magic şi trimişi în extra-mundanul originar.

De obicei, întâlnirea definitivă pentru îmbolnăvirea şi apoi vindecarea eroului se petrece „la mijloc de cale”. Pelerinajul fiinţei care-şi caută echilibrul interior şi exterior găseşte aici împlinirea, conform unei arhaice credinţe despre esenţa revelatorie a mijlocului, a răscrucii sau a centrului. Aşa cum pe eroul Ivan Iorgovan, blestemul fetei îl ajunge „la mijloc de apă”, bolnavul se va întâlni la răscruce cu răul personificat şi, tot aici, are loc experienţa definitivă a purificării. Şi de aceea, fiinţa tradiţională a ţinut să plaseze în aceste spaţii ale întâlnirilor nedorite ceea ce Romulus Vulcănescu numeşte „simulacrele *coloanei cerului*, legate în imaginaţia justificatoare a ţăranului român de tabuuri de locomoţie, de prevenire a maladiilor, de exorcizări şi incantaţii”<sup>40</sup>, divinizate în descântece: „Descântecul de la mine / *Leacul de la stâlpul din drum...*!”<sup>41</sup> (s. a.). Aceeaşi concepţie despre maleficul răscrucii este evident în acţiunea „Preacuratei” care trimite demonicul la locul său de origine: „Cine v-a mânat anume / eu vă întorc în lume. / Voi acolo să luptaţi / Unde-or fi două drumuri părăsite / La două dealuri trăsnite”<sup>42</sup>.

Augumentarea valenţei magice a unei *via sacri* se produce prin adăugarea în context a unei simbolistici a începutului, configurată prin: temporalitatea matinală, „roua nescuturată”, „cântecul cucoşilor”<sup>43</sup>: „În cântările cântărilor, / În revărsatul zorilor, / În mirosul florilor, / Din pat de aur s-a sculat, / Pe prag de argint a plecat”<sup>44</sup>; starea originară

<sup>39</sup> *De ură* (Botoş – Suceava), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 515.

<sup>40</sup> Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, Bucureşti, Editura Academiei, 1972, p. 179.

<sup>41</sup> *Descântec de ură* ( judeţul Romanaţi), în *ibidem*, p. 178.

<sup>42</sup> *Descântec de faceri (fermecături)*, în vol. Ov. Densusianu, *Graiul din Țara Hațegului*, Bucureşti, Editura Socec&Co., 1915, p. 283.

<sup>43</sup> *De desfăcut* (Boloteşti – Vrancea), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 371.

<sup>44</sup> *De pocitură* (Ştefăneşti – Vâlcea), în vol. *Versuri populare române ceremonioase*. Adunate şi coordonate de T. Bălăşel, vol. I, Craiova, Biblioteca poporului „Ramuri”, nr. 2. *Descântece*, p. 129.

corespunde, în planul imaginarului, perfecțiunii psiho-somatice a individului, protagonist al descântecului („gras”, „frumos”, „sănătos”). Aceeași primordialitate instauratoare se întâlnește în textele aparținând ceremonialului nupțial; pornirea alaiului de nuntă, descrisă de staroste, începe prin sublinierea atributelor căii inițiatice și a devenirii interioare: „A nostru tânăr împărat, / Dimineața s-a sculat, / Pe obraz că s-a spălat...”<sup>45</sup>. În descântec, se observă îmbinarea perfectă dintre formularea stării inițiale a eroului și metaforele din final, care permanentizează perfecțiunea: „Ca roua florilor, / În zorii zorilor, / Ca poala Maicii Domnului / Din poarta cerului”<sup>46</sup>. Mai mult, trimiterea la toposul transcendent precizează convergența semnelor augurale într-un context unitar al imaginarului paradisiac.

În afara „drumului mare” sau a „cărării”, locuri privilegiate ale începutului armonizării, universul incantatoriu românesc preferă spațiile încărcate de semnificații ancestrale ale casei, cum sunt *fereastra*, *pragul*, *vatra*. La fereastra casei este adusă boala: „A venit un bou ager / La fereastră / Și mi-a cerut carne grasă”<sup>47</sup> și tot aici este oferită vindecarea, de către un erou din galeria personajelor creștine: „O purces Constantin împărat / Cu Galben înșelat / La cutare om la fereastră...”<sup>48</sup>. Aceeași semnificație de punct de trecere spre exteriorul nefamiliar îl are, în concepția tradițională, și pragul, deoarece lăsatul „faptului” pe prag declanșează o adevărată calamitate, echivalează cu o profanare gravă a spațiului personal: „Și-n prag mi le-o turnat / Și-acolo mi le-o lăsat”<sup>49</sup>. Fereastra și pragul sunt variante ale graniței spațiului locativ, element intim al sistemului de cercuri concentrice prin intermediul căruia individul arhaic își reprezintă lumea. În toate ritualurile ciclului existențial, depășirea în bune condiții a acestor puncte limitrofe pretinde performarea unor formule gestuale sau verbale speciale.

<sup>45</sup> Simeon Florea Marian, *Nunta la români*. Studiu istorico-etnografic comparativ, București, Carol Göbl, 1890, p. 108.

<sup>46</sup> *De deochi*, în vol. Mihail Canianu, *Studii și culegeri de folclor românesc*. Ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea. Cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu. Studiu introductiv de Al. Dobre. Glosar, indice și bibliografie de Mihail M. Robea, București, Editura Minerva, 1999, p. 160.

<sup>47</sup> *De strâns* (Cașin – Bacău), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 484.

<sup>48</sup> *Di cias rău*, publicat în „Șezătoarea”, 1922, apud Al. Vasiliu, *Literatură populară din Moldova*. Ediție și studiu introductiv de Petru Ursache, București, Editura Minerva, 1984, p. 157.

<sup>49</sup> *De fapt*, în vol. S. Fl. Marian, *Descânțece...*, p. 209.

Vatra – centru al casei, guvernată de principiul feminin, și loc al generării focului casnic, „simbol al stabilității casei și familiei”<sup>50</sup> – este spațiul spre care este îndreptat ursitul, intrat astfel sub stăpânirea invocatoare: „Călare să-l aduci, / Tare ca vântul (...) / Și la vatra casei mele / Gol să stea în a lui piele”, după ce acesta va străbate întregul lumii umane: „peste codri, văi și munți” într-un mod supra-uman: „peste ape fără punți”<sup>51</sup>. Frecvent întâlnită în folclorul românesc și universal, călătoria cu mijloacele magicului, a fost inclusă de specialiștii basmului în *poetica imposibilităților*, iar rolul ei în desfășurarea epică, precum și în descântece, este de a sublinia pătrunderea în mitic. Eroul basmului este obligat să devină *homo viator*, să accepte desprinderea din limitele spațiului familial și transgresarea planului uman. În mod asemănător, ursitului i se regizează un traseu inițiativ, dar care are o ordine inversă, căci el vine din necunoscut spre centrul marcat de vatră.

Tiparul descântecului de dragoste presupune invocația fetei de măritat către un spirit adjuvant care să-l caute și să i-l aducă pe cel dorit, iar enumerarea locurilor în care acesta ar putea fi găsit vizează exhaustivitatea caracteristică imaginației magice hiperbolizante: „Prin toati țările, / Prin toati orașele, / Prin toati satili, / Prin toati casele, / Pe toate potecile, / Pe toate drumurile...”<sup>52</sup>. Dacă aici descântătoarea precizează variante ale topografiei mundane, într-o gradație perfectă, de la mare la mic, de la general la particular (țări, orașe, sate, case), precum și spații simbolizând itinerantul (poteci, drumuri), într-un alt text se sugerează proveniența transmندانă a ursitului: „Iar de-a ci / Di pisti hotar, / De-a ci pisti api, / De-a ci di pisti păduri / (...) la Ileana să-l aduci!”<sup>53</sup>. Poetica descântecului se caracterizează prin această acumulare de organizatori spațiali care punctează progresia câmpului semantic. Particularitățile unei lumi intermediare sunt sugerate într-o variantă a *Mioriței*, culeasă în anul 1922, de către Ov. Densusianu, din Goești – Iași. Textul lirico-epic precizează valențele rituale ale locului în care este îngropat ciobanul moldovean, o serie cuprinzătoare de metafore spațiale care îmbină liminaritatea cu absența umanului, creionând iminența „rupturii”: „În țarm astupat / La capăt de deal, / La muchie de mal, / La valea adâncă, / La poteca strâmtă, / De vânt nebătută, / De

<sup>50</sup> Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală. Mituri, divinități, religii*, București, Editura Albatros, 1995, p. 331.

<sup>51</sup> *De dragoste*, în vol. Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 316.

<sup>52</sup> *De dragoste* (Obârșeni – Voinești, Vaslui), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 382.

<sup>53</sup> *De dragoste* (Sirețel – Iași), în *ibidem*, p. 379.

ochi nevăzută”<sup>54</sup>. Toposurile simbolice menționate aici fac parte din câmpul semantic al frontierei, aceasta nefiind înțeleasă în mentalitatea folclorică în ipostaza de simplă linie despărțitoare, ci „ea este întotdeauna rezultanta unei mișcări și nu face decât să materializeze în spațiu o stare de echilibru precar”<sup>55</sup>.

Fabulația magică apelează, în afara creionării deplasărilor ființei umane între natural și supranatural, la figurarea planului hierofanic, al descinderii divinității dezlegătoare pe *scară de argint* sau *de aur*, „representare verticală a spațiului mitic, care simbolizează descinderea din spațiul de sus (muntele, apoi cerul), în cel de jos (pământ, țară, sat), în scopuri binefăcătoare”<sup>56</sup>. De obicei, Maica Domnului este cea care aude plânsul cosmic al bolnavului și coboară pe *axis mundi* spre a-l vindeca, demonstrând prin prezența sa în nivelul existențial uman „legătura strânsă dintre teofanie, soteriologie și metafizică (...), fiindcă divinitatea uraniană a coborât cândva pe pământ spre a instaura riturile de inițiere”<sup>57</sup>. De fapt, modelul vertical reprezentat de scara ce leagă cele două lumi corespunde unei mentalități străvechi, fiind identificat de Frazer în arhetipurile prebabelice ale Vechiului Testament<sup>58</sup>.

Un text din județul Bacău redă o perspectivă deosebită a raiului în viziunea populară. O priveliște cotidiană a unui rai localizat într-un „copac cu crengile de aur” (un *axis mundi* de esență vegetală), unde „sta Dumnezeu / Și cu Maica Domnului / La masă cu toată lumea”<sup>59</sup> situează indirect individul în legătură cu sacrul, făcându-l să aspire la împlinirea ritului de agregare specific momentului comensualității<sup>60</sup>. Aspirația ființei umane de a pătrunde temporar în societatea divină îl vom întâlni în colinde, specie folclorică ce prezintă ritualul magic al împlinirilor:

---

<sup>54</sup> Ov. Densusianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară*, vol. II, București, Editura „Casei Școalelor”, 1923, p. 128.

<sup>55</sup> Pierre Toubert, *Frontière et frontières: un objet historique*, apud Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (coord.), *Dicționar tematic al Evului Mediu occidental*. Traducere de Denisa Burducea ș.a., Iași, Editura Polirom, 2002, p. 139.

<sup>56</sup> Pavel Ruxăndoiu, *Folclorul literar – în contextul culturii populare românești*, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 2001, p. 326.

<sup>57</sup> Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 59.

<sup>58</sup> James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*. Traducere de Harry Kuller, București, Editura Scripta, 1995, cap. *Scara cerească*, p. 112 și urm.

<sup>59</sup> *De desfăcut* (Albele – Bacău), în vol. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 353.

<sup>60</sup> Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Prefață de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 36.

„Ci mi-aștept pe Dumnezeu / Ca să-mi cine el cu mine, / El cu mine, eu cu el, / Cum e legea lui Crăciun”<sup>61</sup>. În colindul tip „Furarea astrelor”, apare același tablou al sărbătorii cerești, unde dezimplicarea divinului, din cauza „desfrâului sacru”, va crea prilejul instaurării haosului<sup>62</sup>. În vechea religie japoneză, animale sacre, dintre care mai ales ursul, erau ucise pentru a fi trimise cu daruri multe (mâncare, băuturi) spre tărâmul zeilor, care erau astfel invitați să se îndrepte cu bunăvoință spre lumea oamenilor. Incantația rituală care însoțea aceste jertfe expune un scenariu teofanic: „Încă o dată, i-am invitat pe zei în locuința de aici, pe zeii cei îndepărtați. După ce au apărut cu mult fast, neîntrecutul ospăț a fost minunat”<sup>63</sup>.

În toate religiile arhaice divinităților protectoare li se oferă daruri și ospete, spre a se asigura coeziunea și armonia dintre cele două lumi, însă originile acestei practici trebuie plasate în primele forme de religiozitate. Așa cum se demonstrează într-o bogată bibliografie a temei, din punct de vedere strict ritual, darul este un schimb, numit de Marcel Mauss, intenționat contradictoriu, chiar „schimbul-dar”, adică un contract de colaborare, o strategie de influențare a forțelor supranaturale, legiferare a unui circuit neîntrerupt de substanțe și mesaje între cele două lumi. Temporalitatea sacră a sărbătoreșcului sporește obligativitatea dăruirii și valoarea darului. Preferința pentru sacrificarea de alimente nu este urmarea unor apetențe mărginit empirice, ci, din contră, presupune reîntoarcerea spre lumea divină a darurilor pe care aceasta le-a oferit oamenilor prin fertilitatea naturii. Constanta poetică a meselor paradisiace din folclorul românesc este o reminiscență estetică a acestor practici primitive, și tot aici se încadrează reprezentările lui Dumnezeu în rai ca în mijlocul unui veșnic ospăț, simbolizând sacrificiul-dar etern împlinit și echilibrul care se va resimți cu siguranță și în lumea „de jos”: „Acolo e mare lumină și mese întinse se văd când se deschide ceriul, iar Dumnezeu se vede șezând alături cu Sfântul Neculai”<sup>64</sup>. Percepția pozitivă a acestui tablou s-a răsfrânt asupra

---

<sup>61</sup> Constantin Mohanu, *Fântâna dorului. Poezii populare din Țara Loviștei*, București, Editura Minerva, 1975, p. 24.

<sup>62</sup> Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, București, Editura Minerva, 1989, p. 19 și urm.

<sup>63</sup> Peter Francis Kornicki, James McMullen, *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*. Published by Cambridge University Press, 1996, p. 238.

<sup>64</sup> Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, Tipografia „Isidor Wiegler”, 1903, p. 1238.



imaginarului arhaic, ce a asimilat ideea fericirii veșnice cu participarea sufletelor la ospățul extramundan. Acest fapt este vizibil în descrierile lumii „de dincolo” care apar în balada *Soarele și Luna*; dacă în rai Soarele vedea: „Multe mese-ntinse / Cu făcioare aprinse / Și de mulți oameni coprinse”<sup>65</sup>, înțelegând astfel că aceasta este răsplata sufletelor bune, în partea de întuneric a „celeilalte lumi” observă: „Niște mese strânse / Cu făclii tot stinse, / Și pahare seci / Și oameni negri”<sup>66</sup>. Înțelegerea adecvată a funcției rituale pe care o are nucleul retorico-simbolic discutat, se leagă de necesara lectură la nivelul primordial al sensului. Valoarea poetică a „raiului ca ospăț”, „grădină a plăcerilor estetice hiperbolizate”<sup>67</sup> sunt elemente de la suprafața discursului folcloric, ritul oblativ fiind aici implicit, în ciuda evidentei apetente pentru concret specifice mentalității tradiționale. Trebuie să evidențiem faptul că și textele religioase prezintă același gen de tablouri estetic-funcționale. Grădina Edenului, așa cum apare în *Geneză* (2:9), este binecuvântată de Dumnezeu cu o vegetație care oferă locuitorilor săi plăceri estetice și culinare. În episodul biblic, prin excelență teofanic, al „mesei de sub copacii Hebronului”, Avram își întâmpină cei trei oaspeți din transcendent cu un ospăț, pecetluind astfel un rit de agregare care-l așază printre inițiați.

În același tipar se integrează importanța hranei în riturile funebre, adevăratul ei destinatar fiind de fapt divinitatea care trebuie să-l protejeze pe „dalbul călător”, deoarece în mentalitatea arhaică „se credea, așadar, că atunci când cineva dădea de pomană pentru sufletul unui decedat, cel ce primea ofrandele va reuși să înduioșeze puterea divină, pentru a-l ocroti pe cel dispărut”<sup>68</sup>. Într-adevăr, faptul este observat de Marcel Mauss, care afirmă că și darul pentru oameni este tot un dar pentru zei, iar exemple din sistemul oblativ la triburile primitive îl conduc la concluzia că „aceste schimburi și contracte antrenează în vârtejul lor nu numai oamenii și lucrurile, ci și ființele sacre care le sunt mai mult sau mai puțin asociate”<sup>69</sup>. Atât în riturile funebre, cât și în

---

<sup>65</sup> *Soarele și Luna* (Drăgășani – Vâlcea), în vol. Ion Taloș, *op. cit.*, p. 670.

<sup>66</sup> *Soarele și Luna* (Alexandria – Teleorman), în *ibidem*, p. 766.

<sup>67</sup> Adrian Romila, *Raiul ca ospăț. Mic excurs prin „lumea de dincolo”*, în „Tomis”, septembrie 2007, nr. 450, p. 16; vezi și teza de doctorat a aceluiași autor, *Viziunea Raiului în cultura românească*.

<sup>68</sup> Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 166.

<sup>69</sup> Marcel Mauss, *Eseu despre dar*. În românește de Silvia Lupescu. Studiu introductiv de Michel Bass, Iași, Editura Institutului European, 1993, p. 60.

pasajele care descriu mese rituale paradisiace, este recurentă prezența lumânării, respectiv a „făcliilor aprinse”, care ajung să semnifice, în balada citată mai sus, un alter-ego al oamenilor desăvârșiți din punct de vedere spiritual. În plus, așa cum observă o cercetătoare a „magiei darului” în cultura noastră etno-folclorică, „gestul oferirii ofrandelor include semantismul apotropaic și purificator al focului, sub forma lumânării aprinse; (...) lumânarea însăși putând fi interpretată ca o formă de sacrificiu”<sup>70</sup>. Studiind specificul românesc al călătoriilor în lumea „de dincolo”, Anca Bratu susține că lumânarea aprinsă în obiceiurile funebre și mai ales „lumina de stat” sunt legate de „credința generală în necesitatea luminii, implicând ideea unui sălaş al morților situat într-o lume „întunecată”, fie pentru că e „subpământeană”, fie că e „la apus”<sup>71</sup>. Cele două interpretări sunt complementare și sunt bazate pe informații din realitatea folclorică românească, însă considerăm că semnificația apotropaică și sacrificială a focului este anterioară celei de luminare a tărâmului „de dincolo”.

Unul dintre cele mai importante nuclee simbolice recurente în descântecele românești este arhetipul *neinvitării la masă*, fiind resemantizat în funcție de necesitățile intrinseci ale tiparului incantatoriu. De cele mai multe ori, arhetipul la care ne referim apare în contextul alungării „bubei rele” de către descântătorul care adoptă strategia desolidarizării cu efect sigur de intimidare și descompunere a agentului negativ. Marcel Mauss sublinia faptul că, în mentalitatea arhaică, esențială nu e doar obligația de a primi, cât și obligația de a dărui, astfel încât „refuzul de a oferi, neglijența de a invita (...) echivalează cu o declarație de război”<sup>72</sup>. Persistentă în comunitățile tradiționale, dihotomia solidarizare – desolidarizare se sprijină pe importanța „ceremonialității participative”, care, în plan psihic, atenuează sentimentul marginalității, având rol de integrare a individului în comunitate. Arhetipul discutat are însă și o variantă opusă, în care boala este, din contră, trimisă la „mese-ntinse / Cu făclii aprinse”, ipostază care indică auguralul și abundența. Uneori, o aparentă redundanță în planul simbolurilor semnalează o îngemănare

---

<sup>70</sup> Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 121.

<sup>71</sup> Anca Bratu, *Călătoria spre lumea cealaltă în credințele populare românești*, în „Viața românească”, anul LXXXV, dec. 1990, nr. 12, p. 24; articolul este o parte a tezei de doctorat pe această temă, susținută la École des Hautes Études en Sciences Sociales, în 1986, sub conducerea profesorului Paul H. Stahl.

<sup>72</sup> Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 55.

a semnificațiilor în gramatica de profunzime a ritului. Interpretarea opozițiilor funcționale solicită plasarea la același nivel a ideilor și reprezentărilor. Plenitudinea alimentară *de aici*, din planul uman, descrisă cu aceleași instrumente retorice ca și cea *de dincolo*, alungarea prin desolidarizare din uman în non-uman, analogia perfectă dintre cele două tablouri sărbătorești evidențiază coerența imaginarului arhaic, economia de mijloace folosite pentru aceeași funcționalitate magică.

Sărbătoarea care i se oferă drept alternativă agentului dăunător este organizată de personaje investite cu forță taumurgică, de multe ori feminine. Dacă textele în care Maica Domnului este agentul vindecător vizează o descindere din planul superior vertical, în alte descânțece purificarea este realizată de către divinități feminine sau spirite necunoscute, din „munții depărtați”, din extra-mundanul orizontal. Prezența celor „nouă jupânese”, „nouă preotese” sau „nouă fete surori” arată preferința pentru magicul de gen feminin, în virtutea guvernării feminine a extremelor ciclului existențial. Detașându-se de opțiunea predilectă a exegeților, care au considerat prezențele mitice feminine ale „simbolismului vechi european” ca „zeițe ale fertilității”, Marija Giumbutas crede că „tărâmul zeițelor este cerul, pământul și lumea sub-pământeană (...); manifestările lor sunt pretutindeni, venerarea fiind legată de ciclul infinit al vieții, morții și renașterii”<sup>73</sup>.

Atunci când agentul magic feminin capătă o identitate culturală precisă, ceremonialul strategiei persuasive se îmbogățește cu metaforele specializate ale respectivului cod cultural: „Ca să te duci la Țaligrad / La fata lui Ler-mpărat, / Că N. nu știe să te conăcească, / Să te cinuiască”<sup>74</sup>. Toposul de extracție bizantină se îmbină armonios cu descendența feerică a eroinei, la care se adaugă expresivitatea lexicală de filieră medievală. Nu este însă indiferentă introducerea Țarigradului, ca spațiu consacrat al „ciclului dunărean” din cântecul epic românesc, în descânțece, deoarece mentalitatea tradițională a întrevăzut aici „locul unde erau luați prizonieri eroii care vor reuși să se elibereze cu ajutorul propriilor lor forțe”<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Marija Giumbutas, *Civilizație și cultură: vestigii preistorice în sud-estul european*. Traducere de Sorin Paliga. Prefață de Radu Florescu, București, Editura Meridiane, 1989, p. 105.

<sup>74</sup> *Descântec de abubă* (Priboeni – Argeș), în vol. C. Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 507.

<sup>75</sup> Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români*. Dicționar, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 176.

În basme, motivul *neinvitării la masă* a fost popularizat de tipul „Frumoasa din pădurea adormită” (*Dornröschen*, în colecția Grimm, *La Belle au bois dormant*, în cea a lui Charles Perrault), în care „cauza războinică a somnului magic devine o chestiune de convenție socială încălcată”<sup>76</sup>. Lazăr Șăineanu nu identifică, în cercetările sale riguroase asupra basmelor, o formă românească a acestui tip, deși îl aseamănă cu povestea *Împăratul împietrit*, unde este constantă „ideea de adormire sau de împietrire”<sup>77</sup>.

Cu toate că folclorul literar românesc nu a înregistrat într-o structură artistică asemănătoare celei occidentale grija conștiinței tradiționale pentru îmbunarea spiritelor care intervin în destinul ființei umane, ritualul *mesei ursitoarelor*, performat în majoritatea regiunilor în contextul obiceiurilor la naștere, face parte din același substrat al imaginarului. Atenția sporită a omului arhaic de a mulțumi și concilia duhurile cu care este nevoit să intre în contact în chiar spațiul personal este subliniată de Artur Gorovei: „Știind că au toane, oamenii au totdeauna în grijă ca ursitoarele să găsească în casă tot ce au nevoie. De aceea li se întinde masă mare (...): un blid cu făină de grâu, sare, pâne și se lasă trei zile și trei nopți”<sup>78</sup>. Organizarea mesei de ofrandă este întâlnită și în ceremonialul funebru, în Cașin – Bacău: „În camera în care omul și-a dat sufletul, masa trebuie să stea plină cu mâncare și cu băutură timp de trei nopți”<sup>79</sup>. Într-o cercetare ajunsă clasică a sistemului oblativ la *trobrianzi*, Malinowski plasa darurile alimentare oferite spiritelor ancestrale, ofrande expuse în casă în cadrul unei sărbători dedicate morților, în categoria darurilor reciproce și care erau returnate în mod obligatoriu de către alți reprezentanți ai comunității<sup>80</sup>.

Instituția antică a „ospetei” avea la bază teama de străini, iar „în primirea și tratarea oaspetelui este prezentă, ca subtext cultural-psihologic, ideea unei prezențe transcendente; musafirul este perceput

<sup>76</sup> Arthur și Albert Schott, *Basme valahe – cu o introducere despre poporul valah și o anexă destinată explicării basmelor*. Traducere, prefață și note de Viorica Nișcov, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 319.

<sup>77</sup> Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. Studiu comparativ*, București, Tipografia Carol Göbl, 1895, p. 171-172.

<sup>78</sup> Artur Gorovei, *Datinile noastre la naștere*, București, Biblioteca „Minervei”, 1909, p. 39.

<sup>79</sup> Ion H. Ciubotaru, *op.cit.*, p. 163.

<sup>80</sup> Categoria numită „Gifts returned in economically equivalent form”, în vol. Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*. Published by Read Books, 2008, p. 184.

ca mesager al soartei”<sup>81</sup>. De aici, accentuatul caracter ritualic al invitării la masa proprie, grija pentru asigurarea abundenței alimentare. Împotriva oaspeților nepoftiți se iau măsuri de precauție; astfel, sub masă, în ajunul marilor sărbători, se pun obiecte cu rol apotropaic (topor, coasă, usturoi)<sup>82</sup>.

În descânțele românești, întâlnim și masa cu semnificația arhaică de „comuniune alimentară”, prin „sacrificii de sacralizare”<sup>83</sup>, de atenuare a maleficiului sau, în virtutea principiului *potlach*-ului, se urmărește schimbul simbolic între sănătatea aflată în primejdie și ofrandele alimentare: „Și să strângi toți șchiopii / Și toți cotonogii, / Toți chiorii și toți morții. / Și să faci o masă mare, / Și pe toți să-i poftiți. / Atunci și nici atunci, / Să nu-mi poată face rău”<sup>84</sup>. Uneori, perspectiva bunurilor din cealaltă parte a lumii este simțitor îmbogățită cu alte probe ale spațiului ofertant: „C-acolo sunt nouă leagăne făcute, / două mese-ntinse, / nouă făclii aprinse, / nouă pahare pline, / în leagăne să vă legănați, / cu paharele să vă-mbiati, / la masă să vă ospătați, / cu făcliile să vă luminați”<sup>85</sup>. Întâlnim, de asemenea, asocierea între metaforele spațialității necivilizate și strategica dăruire a bunurilor tradiționale, dovezi ale cinstirii: „Unde fata cosâță nu toarce, / Câinii nu latră, / Că acolo îți dă bere, / Demâncare, / Pâine și sare, / Cinstea dumitale”<sup>86</sup>. În momentul smulgerii mătrăgunei, în locul rădăcinii „pui zahăr, pâine, vin”<sup>87</sup>, realizându-se astfel practic schimbul ce va asigura culegătorului păstrarea proprietăților magice ale plantei și, în același timp, îl va feri de eventuala răzbunare a spiritului plantei.

Dacă în ritualurile magice românești, realizarea efectivă a schimbului-dar supraviețuiește doar în culegerea mătrăgunei și a altor plante folosite în magie (omanul, iarba lui Tatin, popelnicul), în

<sup>81</sup> Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998, p. 329.

<sup>82</sup> Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 50.

<sup>83</sup> Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*. Traducere de Gabriela Gavril. Studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 116.

<sup>84</sup> *De supus* (Huși – Vaslui), în vol. Nicolae Păsculescu, *Literatură populară românească*, București, Socec, 1910, p. 144.

<sup>85</sup> *De babiță* (Bogdănești – Vâlcea), în vol. T. Bălășel, *op. cit.*, p. 95.

<sup>86</sup> *Descântec de brână*, în vol. C. F. Ciușanu, C. Fira, C. M. Popescu, *Culegere de folclor din județul Vâlcea și din împrejurimi*. Cu un glosar, București, Editura Cultura Națională, 1928, p. 137.

<sup>87</sup> Informație din Buciumi – Bacău, cf. Silvia Ciubotaru, *Cultul mătrăgunei în Moldova*, în *AMEM*, III, 2003, p. 147.

culturile primitive această practică a fost mai bine conservată. Ritualurile de exorcizare performate de populația *Lahu*, din nordul Thailandeii – comunitate cu o religie animistă și un inventar impresionant de spirite malefice și benefice – dublează ritul verbal asemănător celui românesc, ce trimite duhul rău la ospățul dintr-o lume întunecoasă și interstițială („Unde luna nu strălucește, unde soarele nu strălucește, la intersecția a nouă râuri, acolo sunt nouă coșuri cu pui să le mănânci, nouă curți cu porci, acolo mâncarea nu se mai termină nici în nouă vieți!”), cu prezentarea coșurilor încărcate cu alimente<sup>88</sup>. În descântecele românești, schimbul ritual s-a refugiat în imaginarul poetic, păstrând însă, în conștiința performerilor, forța magică originară.

Uneori, spațiile necivilizate în care este trimis răul sunt caracterizate, pentru a le spori atractivitatea, de avantajele unei *Insule a Fericirilor*: „Unde-s ciutile grasă; / Mănâncă pită necenușoasă / Și beu apă netulburoasă!”<sup>89</sup>. Așa cum vechii egipteni le descriau defuncțiilor, în *Cartea celor două căi*, avantajele *Câmpiei Ofrandelor*, și „dalbul călător” este îndemnat să parcurgă „calea-nenturnată” spre lumea strămoșilor, descrisă cu aceleași atribute ale plenitudinii și auguralului („Dar tu să-mi apuci, / Către mâna dreaptă, / Că-i calea curată, / Cu boi albi arată, / Cu grâu semănată, / Și-s tot mese-ntinse / Și făclii aprinse”<sup>90</sup>), și este îmbunt să prin oferirea punților sau podurilor (colaci, lumânări, câni cu apă sau vin). Mai mult, preoții religiei faraonice asigurau hrana zilnică statuetei care rămânea să reprezinte dublul pământesc al celui plecat dintre vii, prin ritualul de „deschidere a gurii”<sup>91</sup>. În lumea greacă antică, morții aveau o vatră, unde li se aduceau miere, lapte, dulciuri, făină și, element demn de semnalizat, un narcotic, în vederea adormirii și diminuării vigilenței spiritelor, la care trimite și simbolul macului din cântecul funebru

<sup>88</sup> Anthony R. Walker, *Lahu Nyi (Red Lahu) Rites of Spirit Exorcism in North Thailand*, în „Anthropos”. Herausgegeben vom Anthropos-Institut. International Review of Ethnology and Linguistics, Freiburg, 71-1976-3/4, p. 401 (t. n.).

<sup>89</sup> *De zgaibă*, în vol. V. Scurtu, *Cercetări folklorice în Ugocea românească (județul Satu-Mare)*. Extras din „Anuarul Arhivei de Folklor” (AAF), VI (1942), București. Publicat de Ion Mușlea, p. 121.

<sup>90</sup> *Cântec funerar din Gorj*, în vol. Constantin Brăiloiu, *Ale mortului din Gorj*, București, 1936, în vol. *Opere*, V. Studiu introductiv, traducere și îngrijire de Emilia Comișel, București, Editura Muzicală, 1981, p. 112.

<sup>91</sup> Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*. Ediția a treia. Traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu. Cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan (în românește de Sorin Antohi), Iași, Editura Polirom, 2007, p. 108.

românesc: „Numai floarea macului / Șede-n poarta raiului / Și dă rând sufletului”<sup>92</sup>. Prin astfel de sacrificii alimentare, mai întâi reale, apoi exclusiv simbolice, este vizată atenuarea fricii de ființele „de dincolo” care pot afecta comunitatea umană, fie acestea duhuri ale morților sau ale bolilor. De aceea, călătorul între lumi nu trebuie să intre în *Valea Plângerii*, zona tabu în care funcționează alte repere temporale, căci reunește astfel, prin memorie, centrul original cu marginea lumii, conștientizându-și condiția de „străin”.

O altă credință arhaică fundamentează relația dintre semnificația hranei și frica de morți. Călătoria viilor sau a căutătorilor de inițiere în lumea „de dincolo” este mereu însoțită de interdicția de a nu gusta din alimentele celuilalt tărâm, iar abundența acestora este menită să transforme abținerea într-o veritabilă probă inițiativă. În mitologie, pentru că mănâncă o rodie din Hades, Persephona este obligată să se întoarcă periodic în lumea subpământeană. Reversul benefic al acestei situații este că acceptarea hranei pardisiace îi oferă călătorului nemurirea. De aceea, în multe povești inițiatice neofitul nu este lăsat sau nu poate să mănânce pâinea și apa vieții, așa cum eroul mesopotamian Adapa refuză alimentele sacre oferite de către Tammaz și Gizada, cei doi zei de la poarta cerului. Neputința de a ingera hrana din rai este întâlnită și în folclorul românesc. Într-o poveste culeasă de Elena Niculiță-Voronca se prezintă vedenia unui tânăr, adus de îngerul său în rai, unde întâlnește cunoscutul ospăț paradisiac, la care el, nefiind „scris în cartea celor morți”, nu poate lua parte: „Îngerul l-a dus și l-a pus la o masă și i-a spus: *Mănâncă tu, dacă poți!* dar n-a putut nici el mânca”<sup>93</sup>. Cercetările lui Frazer asupra obiceiurilor funebre primitive scot la iveală un substanțial inventar de practici legate de tabuizarea hranei morților. Pentru triburile din Noua Guinee, tărâmul subacvatic *Hiyoyoa*, considerat sălașul spiritelor celor morți, se aseamănă cu lumea viilor, doar că regimul diurn-nocturn este inversat. Fantomele ce le călăuzesc pe ființele vii care ajung aici le sfătuiesc pe acestea să nu mănânce din hrana defuncțiilor, dacă doresc să se mai întoarcă de unde au venit. Însă interdicția își arată efectele și în plan uman, deoarece membrii familiei din care a făcut parte mortul se feresc, pentru o anumită perioadă de timp, să mănânce din fructele cultivate de acesta, din hrana lui preferată sau din cea pe care a

<sup>92</sup> Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 390.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 1269.

consumat-o în intervalul bolii<sup>94</sup>. Prohibițiile alimentare la care se supun thailandezii sau neofiții care ajung în lumea „neagră” relevă faptul că, la nivelul imaginarului folcloric, este prezentă și concepția complementară: spiritele malefice sau cele ale morților vor rămâne veșnic în spațiul ale cărui ofrande le vor accepta.

Demonstrație a fenomenului aculturației motivelor folclorice cu cele religioase de ordin livresc, scenografia descânteceleor înglobează spații beneficiind de o aură istorică și imaginară valorizantă: „la fântâna lui Adam”, „la râul lui Iordan”, „la câmpul Rusalimului”, „pe calea lui Avram”<sup>95</sup>, „pe drumul lui Traian”, „în munții Sinaiului”, „în ulița Raiului”. Imaginarul creștin a investit aceste toposuri cu trăsăturile plenitudinii: „Și te-oi duce / La tău lu Liordan, / La fântâna lu Rusalim, / C-acolo apa-i lăptoasă, / Iarba-i fructoasă”<sup>96</sup>. Toponimia de rezonanță biblic-orientală care apare în descântece este urmarea unui proces de împrumut cultural sub forma unor *stereotipuri*<sup>97</sup> ale sacrului, evocând atât semnele departelui, cât și cele ale paradisiacului. Totuși, este important faptul că această denominație specializată se suprapune peste categoriile consacrate ale spațiului folcloric (fântâna, munții, apele). În ceea ce privește specificul creștin al poeziei spațiului, Northrop Frye observă atât ipostaza spirituală, cât și localizarea empirică a acesteia: „Împărăția lui Dumnezeu este o lume idealizată, identică metaforic cu grădina spirituală a raiului și pământului promis, inclusiv cu viitorul pământ promis al lui Israel restaurat și cu Apocalipsa Noului Testament”<sup>98</sup>.

Imaginația arhaică încearcă să facă trecerea de la domeniul răului îndepărtat, generator de angoase, la agenți vindecători care poartă amprenta spațiului familiar, fabulația magică deplasându-se spre

<sup>94</sup> James George Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. I. *The Belief Among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea and Melanesia*, Published by BiblioBazaar, 2008, p. 233.

<sup>95</sup> *De deochi*, în vol. Dim. P. Lupașcu, *Medicina babelor. Adunare de descântece, rețete de doftorii și vrăjitorii băbești*, București, Göbl, 1890, p. 12.

<sup>96</sup> *Mana vacilor*, în vol. I. Mușlea, *Cercetări folclorice în Țara Oașului*, în AAF, 1 (1932), p. 201.

<sup>97</sup> Înțelegem *stereotipurile* ca fiind convingeri fondate, dar schimbătoare, încărcate de senzații subiective și care, în majoritatea cazurilor, sunt lipsite de critică obiectivă. Cf. Klaus Roth, «*Bilder in der Kopfen*». *Stereotypen, Mythen und Identitäten aus ethnologischer Sicht*, Frankfurt, 1999, p. 23.

<sup>98</sup> Northrop Frye, *Marele Cod. Biblia și literatura*. Traducere de Aurel Sasu și Ioana Stanciu, București, Editura Atlas, 1999, p. 106.



figurarea unei înfruntări de baladă medievală: „Boier din țara muntenească / A venit în țara moldovenească / Ca să caute calul junghiului”<sup>99</sup>. În comparație cu descinderile în regiunile „de dincolo”, mișcarea dintr-o zonă românească în alta pare o reducere a prototipului, însă aceasta rămâne, în conștiința arhaică, o metaforă a înstrăinării, iar călătorul, oaspetele arhetipal, cel venit de departe, poartă atributele sacrului *tremendum*. Conform logicii imaginarului, orice călătorie este o descentrare, iar periferia un spațiu al necunoscutului hierofanic. O situație specială o are, în această interpretare, apa, mediu care jalonează eternitatea, dar simbolizează nesfârșitul spațial, generând începutul procesului de purificare. Astfel, conform textelor funebre, „primul obstacol pe care sufletul trebuie să-l treacă în călătoria sa către comunitatea strămoșilor este marea”<sup>100</sup>.

În descântece, toposurile acvatice sugerează falia dintre lumi, iar fiindcă omul arhaic a ținut să-și reprezinte frontierele în termeni familiari, boala este exilată „la Marea Neagră / Și la Marea Roșie, / La Dunăre / Și la Prut...”<sup>101</sup>. La valența simbolică a apei ca mediu al transgresiunii se adaugă aici semnele generate de specificul imaginarului românesc, pentru care Dunărea, Marea Neagră și Prutul sunt puncte de frontieră ale cercului etnic dincolo de care se întinde necunoscutul. De asemenea, știm că spiritul arhaic a închipuit apa ca un obstacol și în același timp un mediu de comunicare între cele două părți ale lumii, așa cum demonstrează credința românească în *Apa Sâmbetei*.

Mircea Anghelescu, analizând cel mai vechi „gromovnic” românesc din secolul al XVII-lea, cu o probabilă origine sanscrită<sup>102</sup>, ce înfățișa un univers apocaliptic cu sens moralizator, afirma că „el constituie prima atestare în literatura noastră a motivului *lumii pe dos*”<sup>103</sup>. Într-adevăr, lumea desacralizată a sfârșitului umanității are toate datele unui iad utopic și ucronic, în care mecanismele normalității sunt

<sup>99</sup> *De junghi* (Balotești – Bacău), în vol. Artur Gorovei, *Descântecele...*, p. 350.

<sup>100</sup> Ștefan Dorondel, *Structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc*, în „Sud-estul și contextul european”. Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene, IX-B. Coordonator: Paul H. Stahl, 1998, p. 55.

<sup>101</sup> *De fapt*, în vol. Mihail Canianu, *op. cit.*, p. 197.

<sup>102</sup> Vezi și varianta recent publicată a textului respectiv: *Cele mai vechi cărți populare în literatura română. VIII, Cele douăsprezece vise în tâlcuirea lui Mamer. Învățătură despre vremea de apoi a proorocului Isaia*. Studii monografice, ediție și glosar de Alexandru Mareș, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2003.

<sup>103</sup> Mircea Anghelescu, *Literatura română și Orientul (secolele XVII-XIX)*, București, Editura Minerva, 1975, p. 48.

destructurate. Aceeași atmosferă paradoxală, dar cu funcționalitate diferită, în nici un caz moralizatoare și declamativă, ca în apocrife, didahii și iconografia medievală, o vom regăsi în ceea ce folcloriștii au numit „formulele imposibilului”, răspândite în majoritatea literaturilor populare. Originea acestor aparente formule stilistice se pierde undeva între tehnica „minciunilor” introductive sau finale din povestirile orientale, cum ar fi „tekerlemele” turcești, și cerința adecvării cronotopului fantastic al basmului la *illo tempore*.

Deși observă analogiile dintre aceste formule așa cum apar ele în basm, descântec și proverbe, alăturare care ar fi trebuit să semnaleze disoluția ritualicului din magia populară, la estetic și fantastic în basm, până la chintesența paremiologică, Nicolae Roșianu vede în formula imposibilului din basm doar funcția parodică și de accentuare a ficționalității. Folcloristul recunoaște că „descântecul a urmat o cu totul altă cale”: „În descântec, imposibilul nu se transformă în comic, situația imposibilă descrisă aici (timpul sau spațiul în care bolile pot acționa în voie: *niciodată, nicăieri*) fiind tocmai starea *dorită, ideală* (scopul actului magic, *însănătoșirea*)”<sup>104</sup> (subl. autorului). O clarificare a tiparului poetic discutat este oferită de prezența acestuia în poezia funebră, al cărei rol ritualic nu poate fi pus la îndoială. În virtutea „fricii de morți”, cum o numea George Frazer, formulele imposibilului apar aici pentru a asigura tocmai ruperea ireversibilă a legăturilor dintre cele două semicercuri ale lumii, dintre morți și vii: „Atunși ti-i întorșea, / Când cerbi or ara / Și ciute-or sămăna, / Atunși și niși atunși...”<sup>105</sup>.

În cercetarea descântecelor noastre, sesizarea formulei imposibilului apare într-o lucrare a Antoanetei Olteanu, care observă „trimitere bolii în spațiul mitic (nonuman, anormal)”, „habitat (considerat de om) specific pentru aceste duhuri”<sup>106</sup>, raportând această imagine poetică la un „niciodată” al întoarcerii bolii. Atunci când descrie semnificația „locurilor bune” și a „locurilor rele” în geografia mitologică a țaranului român, Camelia Burghelă semnalează apariția „semelor configurative ale imaginii spațiului propice înglobării răului – *marginalitatea, depărtarea, lipsa oricărei forme normale, cotidiene de viață, împrăștierea, nepuțința întoarcerii înapoi*”, oferind exemple din

<sup>104</sup> Nicolae Roșianu, *Eseuri despre folclor*, București, Editura Univers, 1981, p. 141.

<sup>105</sup> Vasile Tudor Crețu, *Mitul „marelui drum” în cântecele de petrecut din Banat*, în vol. *Folclor literar*, II, Timișoara, 1968, p. 275.

<sup>106</sup> Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, București, Editura Paideia, 1998, p. 294-295.

descânțe culese din zona Sălajului, a unor „spații îndepărtate luate din lumea biblică, marcând puternic orizontul cultural al subiecților: *Muntele Sinaiului* sau *Marea Roșie*”<sup>107</sup>. În mod firesc, autoarea punctează posibilitatea unei semnificații culturale a spațiilor exotice prezente în descânțe, care echivalează la nivelul ritului expiator cu anti-lumea în care sunt marginalizați agenții malefici.

Un studiu mai puțin cunoscut care aspiră într-adevăr să lămurească sursele imaginarului hotarului nelocuit, ca spațiu infernal, îi aparține lui Vasile Bogrea. Filologul clujean pleacă de la un descântec cules de Ion Bîrlea din Maramureș, în care „mătricile” sunt alungate „în pădurile cele întunecoasă, / Unde cocoși negri nu cântă, / Vaca neagră nu rage, / Rădăcină nu se trage, / Foc nu se face...”<sup>108</sup>, dar și de la alte fragmente de texte incantatorii, cu nuanță de imprecăție adresată spiritelor malefice care au provocat boala, urmărind în fiecare descântec variantele în care imaginarul popular a codificat „locurile depărtate” și „necercetate”. Întunericul silvestru, lipsa reperelor civilizației, a vegetației și a focului evocă extra-mundanul și terifiantul, la sugerarea cărora contribuie și valențele simbolice ale culorii negre. În scopul sporirii expresivității descrierii, iar, pe plan funcțional, pentru augmentarea impresiei de pustietate absolută peste care se așază semnele degradării, performerul adaugă epitete din același câmp semantic: „În codrii întunecoși, / În butuci bortoși, / În ciungi scorburoși, / În lemne putregăioase...”<sup>109</sup>.

Această maieutică spațială ajunge la precizarea clară a desacralizării, prin implicarea ideologiei creștine: „Fata chică n-o-mpleti, / De Hristos n-o pomeni”. Ridicat la rangul de metaforă de particularizare a civilizației umane, „pusul costițelor” sugerează îndemânarea nubilelor și conservarea, prin urmarea inițierii nupțiale, a existenței tradiționale. În schimb, lipsa gestului tradițional al tinerei fete, locuitoare a spațiului periferic, atentează la ordinea lumii, așa cum despletirea fetelor și femeilor sugerează ritul preliminar în care este implicată comunitatea.

Bolile sunt trimise de către descântătoare în spații exotice, sugerând aceleași semnificații de *no man's land*: „la Veneția” (cu

<sup>107</sup> Camelia Burghel, *În numele magiei terapeutice*, Zalău, Editura Limes, 2000, p. 248-249.

<sup>108</sup> Ion Bîrlea, *Cânțe populare din Maramureș*. Vol. II. *Descânțe, Vrăji, Fărmece și Desfaceri*, București, 1924, p. 360.

<sup>109</sup> *De fapt*, în vol. S. Fl. Marian, *Descânțe...*, p. 149.

posibila etimologie din „venetic”), „la Maroga” (modificare fonetică a cuvântului „Maroc”). În cântecul epic dunărean, întâlnim cu același sens un alt topos oriental consacrat, „Nadolia” (Anatolia): „Tot țară pustie / Peste nouă mări, / A nouălea țări”. Autorul consideră că pustiul în care nici o activitate umană nu este posibilă apare prima dată la noi în *Molitvele Sfântului Vasile-cel-Mare*, traduse din limba greacă, text imprecativ prin excelență, în care „durerea de cap” este alungată de Domnul pe un munte unde „câine nu latră, / cocoș nu cântă”. Vasile Bogrea indică și faptul că „formula e și mai veche, putând fi urmărită până în secolul al II-lea al erei creștine, de când datează placa de plumb de la Amorgos, pe care e scrisă o *defixio* la adresa Demetrei”<sup>110</sup>. Același autor aduce în context și blestemul (la care se poate adăuga tabuizarea numelui diavolului) românesc cu formula „Ducă-se pe pustii!” Totuși, ritualul trimerii bolilor și a spiritelor care le provoacă dincolo de orice „țipenie de om” se regăsește în cultura antică, în texte magice foarte asemănătoare celor românești; de exemplu, un exorcism de alungare a bolii de la mamă și de la copil din Egiptul antic accentuează, prin redundanța din plan lexico-semantic, valoarea spațiului nepopulat: „Ieși afară, / Și du-te în bălți / Și pe pustii, / Du-te în bălți și pe câmpuri / Până pe pustiile pustii”<sup>111</sup>. I.-A. Candrea, în plus, observă că „surghiunirea demonului bolii departe de locurile umblate de oameni e frecventă mai ales în descântecele slave și grecești”<sup>112</sup>.

Influențele concepției creștine sunt vizibile într-o formulă care trimite la același pustiul neprimitor: „unde turcul toacă”, tipar poetic aflat în complementaritate stilistică cu sintagma care apare mai frecvent „unde popa nu toacă”. Paradoxul se creează prin alăturarea gestului sacru legat de religia creștină cu arhetipul păgânului. În afara oricărei individualizări pe baza culturii religioase, *străinul* are o semnificație bine stabilită în imaginarul universal, căci aduce cu sine necunoscutul. Arhaismul românesc *iabangiu*, preluat din limba turcă, în timpul dominației otomane asupra Principatelor, însemna în perioada utilizării sale ‘venetic, străin, haimana’, o determinare peiorativă a sensului său

<sup>110</sup> Vasile Bogrea, „O străveche formulă de exorcism în descântecele noastre”, în vol. *Pagini istorico-filologice*. Cu o prefață de acad. Constantin Daicoviciu. Ediție îngrijită, studiu introductiv și indice de Mircea Borcilă și Ion Mării, Cluj, Editura Dacia, 1971, p. 476.

<sup>111</sup> Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 382.

<sup>112</sup> I.-A. Candrea, *Folclorul medical român medical. Privire generală. Medicină magică*. Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 347.

în cultura de origine, din veche persană (*yabangi*), care îl denumea pe individul provenind dintr-o țară străină, îndepărtată<sup>113</sup>.

Grefarea culturii religioase pe tradiția primitivă se vede în denumirea de esență religioasă a lumii „de dincolo”. De exemplu, într-un basm cules de Ovidiu Bîrlea, eroii ajung în „împărăția diavolească”, unde vor descoperi un palat plin de „băneturi”, „mâncăruri” și, în plus, acest tărâm păstrează determinantele izolării spațiale: „Nu-i mai era lume, nu mai era câine, nu iera pisică, nu nimic”<sup>114</sup>. Acest tip de basme integrate de Lazăr Șăineanu în „ciclul descinderilor infernale” prezintă călătoria protagonistului în împărăția îndepărtată a zmeilor. Într-o versiune bănățeană a basmului-tip *Petre, fiul oii*, cei trei frați pornesc spre țara zmeilor, situată pe tărâmul celălalt, iar mezinul reușește să coboare „pe răsuflătoarea pământului în lumea neagră”, unde „găsi în niște case o fată frumoasă care-l ospătă și-i dete să bea un buricaș cu puteri de-ale zmeului”<sup>115</sup>. Diversele caracterizări ale „lumii negre” care apar în basmele românești demonstrează că un inventar consistent de nuanțe poetice situează basmul în continuarea descântecului. Pedepsit de zână, eroul Arghir va fi nevoit să parcurgă drumul inițiativ până la împărăția zânelor, așa cum este sfătuit: „Arghiri, sî mă cauț unde câinii nu latrî, nici cocoșai nu cântî”<sup>116</sup>.

Se observă că seria metaforelor negative care particularizează tărâmul unde este expulzat maleficul sau se instituie planul mitic se remarcă printr-o preferință pentru registrul fonice: „cocoși nu cântă / glas de voinic nu s-aude / nici tăieturi de topor”<sup>117</sup>. Cunoașterea inițiativă presupune o redimensionare și la nivelul acuității senzoriale, încât simțul auditiv, simț de gradul doi, de obicei situat în urma vizualului, devine astfel privilegiat în detectarea semnelor „de dincolo”. În acest mod este confirmată transgresiunea celor „trei fete surori” din balada populară, rătăcite în ceața dintre lumi, deci obligate să renunțe la orientarea comună prin văz: „Ele n-auzea / Nici

---

<sup>113</sup> Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturii române*, vol. II. *Vocabularul. Vorbe istorice. Împrumuturi literare – indice general*, București, Editura Gutenberg, Joseph Göbl, 1900, p. 65-66.

<sup>114</sup> Basmul fantastic *Un om bătrân și o femeie avea doi copii*, în vol. Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*, București, Editura Pentru Literatură, 1966, p. 167.

<sup>115</sup> Lazăr Șăineanu, *Basmele române...*, p. 579.

<sup>116</sup> Basmd din Izvoare – Soroca, în vol. I. Oprișan, *Basme fantastice românești*, vol. II. *Frumoasa lumii*. Ediția a 2-a, revăzută, București, Editura Vestala, 2005, p. 82.

<sup>117</sup> *De ceas rău* (Bogați – Dâmbovița), în vol. Artur Gorovei, *Descânțele...*, p. 277.

popă tocând, / Nici cocoș cântând, / Nici plugari hăind”<sup>118</sup>. Recurența menționare a absenței cântecului cocoșilor, a lătratului câinilor sau a mugetului vacilor trimite nu doar la lipsa atributelor domestice ale acestui spațiu, ci, mai ales, atenționează asupra sublimării reperelor temporale și spațiale. Civilizația rurală este o lume polifonică, în care sunetul familiar îndeplinește rolul unui orologiu primitiv, marcând momentele zilei. Dintre aceste repere, „cântecul cocoșilor” se abstractizează în simbol, devenind ceea ce anticii numeau *gallicinium*, adică una dintre cele șapte faze ale nopții, care începe cu *crepusculum* și se termină cu *aurora*. Acest cântec devine, în mentalitatea tradițională, pragul temporal dintre întuneric și lumină, marcând miezul nopții. Lătratul câinilor are rol apotropaic și este asociat cu familiarul, încât ciobanul moldovean vrea să fie îngropat „în dosul stâinii, / Să-mi auz cîinii, / Că ei de-or lătra, / Stăpân c-or chema”<sup>119</sup>. Călător între lumi, eroul din balada *Lenore* este obligat de legile umane să descalece, spre a-și întâlni sora, într-un spațiu interstițial și neapărat, deschis forțelor necunoscutului: „La șanțul grădinii, / Să nu-l simțā cîinii”<sup>120</sup>. Lătratul câinilor devine astfel un reper al centrului și o metaforă a protecției pe care spațiul comunitar o asigură individului.

Diversitatea modelelor poetice prin care este definită periferia lumii conduce la identificarea unui punct originar al imaginarului arhaic, iar practicile simbolice jalonează un prototip ritualic al exorcizării, pe care am încercat să-l conturăm. Convergența imaginilor poetice din descântece, balade sau basme, precum și descrierea practicilor primitive, încifrate în textele ceremonialului funebru, demonstrează că „imaginarul este răspântia schimburilor, loc al răspunsurilor căutate în spațiu la spaimele ființei în fața temporalității”<sup>121</sup>.

Poetica spațiului magic românesc a resemantizat viziunea curentă despre tărâmul pustiu și a îmbogățit funcționalitatea „celeilalte” lumi. În mentalitatea arhaică românească, pustiul nu este o ipostază a

<sup>118</sup> *Joi, în sărbători, trei fete surori*, în Gh. I. Neagu, *Folclor din Câmpia Dunării*, în vol. *Folclor din Oltenia și Muntenia*. Texte alese din colecții inedite, IV. Ediție îngrijită de Iordan Datcu, București, Editura Pentru Literatură, 1969, p. 43.

<sup>119</sup> *Oaia năzdrăvană* (Lacul-Sărat – Brăila), în vol. *Balade populare românești*, vol. II. Introducere, indice tematic și bibliografic, antologie de Al. I. Amzulescu, București, Editura Pentru Literatură, 1964, p. 475.

<sup>120</sup> *Voica Bălaca*, în Gh. I. Neagu, *op. cit.*, p. 102.

<sup>121</sup> Jean Burgos, *Pentru o poetică a imaginarului*. Traducere de Gabriela Duda și Micaela Gulea, București, Editura Univers, 1988, p. 109.

neantului, ci reprezintă o lume „pe dos” în comparație cu universul domestic, ajungându-se la concepția potrivit căreia reversul spațial și temporal reflectă o parcurgere în sens invers a firului cauzalității. Breșele în ordinea lumii „de aici” anunță sau reclamă descentrarea urmată de procesul magic al revenirii în centrul umanității și, în același timp, a esenței umane vitale.

### **Résumé**

L'étude a comme point de départ une formule exorciste fréquente dans les charmes roumains, à l'aide de laquelle le facteur maléfique est jeté dans le monde non-humaine. Dans les formes adaptées à la fonctionnalité esthétique ou rituelle, ce modèle poétique peut être retrouvé dans des chants funèbres, dans les ballades ou dans les contes. La présence, dans l'ordre du discours, du désert et de la forêt infinie, au-delà de la civilisation, le monde «renversé», exige le parcours du chemin rituel – ayant une finalité magique – menant des limites jusqu'au centre vital de la communauté archaïque. C'est ainsi qu'on examine les analogies multiples qui s'établissent entre le topos magique roumain et ceux qui sont présents dans d'autres cultures archaïques, et l'influence du modèle cosmologique chrétien superposé au modèle primitif. On considère que le topos paradisiaque et les dîners auguraux présents dans l'imaginaire folklorique sont des moyens pour manipuler les forces surnaturelles, intégrées dans la catégorie de «l'échange-don».